

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

ALEX LARA MARTINS

O ANJO E A BESTA – PASCAL, MACHADO DE
ASSIS E A DESCRISTIANIZAÇÃO DO
CETICISMO

Belo Horizonte

2018

Alex Lara Martins

O ANJO E A BESTA – PASCAL, MACHADO DE ASSIS E A
DESCRISTIANIZAÇÃO DO CETICISMO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia

Linha de pesquisa: História da Filosofia Moderna

Orientador: Prof. Dr. José Raimundo Maia Neto

Belo Horizonte

2018

100

M386a
2018

Martins, Alex Lara

O anjo e a besta [manuscrito] : Pascal, Machado de Assis e a descristianização do ceticismo / Alex Lara Martins. - 2018.

319 f.

Orientador: José Raimundo Maia Neto.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1.Filosofia – Teses. 2. Ceticismo - Teses. 3.Assis, Machado de, 1838-1908. 3.Pascal, Blaise, 1623-1662. I. Maia Neto, José Raimundo, 1959-. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



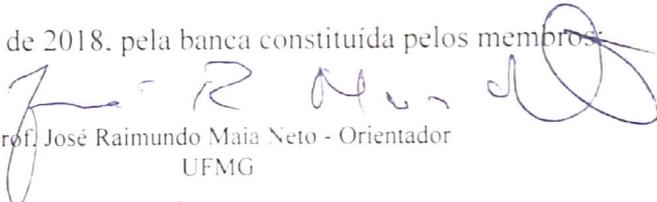
FOLHA DE APROVAÇÃO

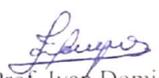
O ANJO E A BESTA – PASCAL, MACHADO DE ASSIS E A
DESCRISTIANIZAÇÃO DO CETICISMO

ALEX LARA MARTINS

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna.

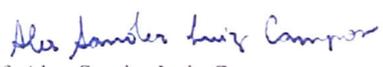
Aprovada em 18 de setembro de 2018, pela banca constituída pelos membros:


Prof. José Raimundo Maia Neto - Orientador
UFMG


Prof. Ivan Domingues
UFMG


Prof. Vitor Cei Santos
Universidade Federal de Rondônia


Prof. Paulo Roberto Margutti Pinto
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia


Prof. Alex Sander Luiz Campos
Instituto Federal do Norte de Minas Gerais

Belo Horizonte, 18 de setembro de 2018.

Agradecimentos

Do projeto de pesquisa até a versão da tese ora submetida à banca, tenho-me valido da companhia e do suporte de diversos atores, além da constância intelectual de Machado de Assis.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, que sempre oferece as melhores condições de pesquisa. Pelo suporte material, agradeço ao Programa de bolsas de doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, do qual fui beneficiário entre 2012 e 2015. Ao Instituto Federal do Norte de Minas Gerais – *Campus* Almenara, que me concedeu a condição de servidor-estudante por meio do Programa de Bolsas para Qualificação de Servidores.

Agradeço ao professor e orientador José Raimundo Maia Neto, pelo incentivo, pela engenhosidade nas reflexões e pela cortesia no trato da orientação. Aos professores Paulo Margutti e Marcos Rogério Cordeiro, pelas importantes considerações durante a qualificação para a defesa. Aos professores Ivan Domingues e Vitor Cei, que apontaram os caminhos para o desfecho da tese.

Aos amigos de sempre... ao Guilherme e ao Stener, ao machadiano Alex Sander, que também participou da banca avaliadora, aos quase almenarenses Leonardo Palhares e Alfredo Costa.

A minha mãe, a meu pai e aos meus irmãos.

À Angelina, ao Ezequiel e à Alice.

Resumo

A obra ficcional de Machado de Assis apresenta componentes céticos. De um lado, o ceticismo está alinhado a uma tradição de pensamento que pretende responder à crise de pensamento do século XVII sobre os critérios da fé, da verdade e do conhecimento natural. Este evento pode ser caracterizado pela retomada de argumentos céticos antigos durante o contexto da Reforma Protestante e de posições agostinianas. De outro lado, o ceticismo machadiano é mobilizado para explicar a moralidade e as relações sociais de uma comunidade bem localizada geograficamente. O conhecimento sobre a arte e a literatura não era obtido separadamente a outros bolsões culturais, como a ciência e a filosofia. A abertura para os fazeres artísticos, científicos e filosóficos, no caso da geração de Machado de Assis, ocorria ao redor da imprensa escrita. A tese principal é que a ficção machadiana apresenta uma alternativa à tradição que “cristianiza o ceticismo”. Percorreu-se os caminhos desta tradição no Brasil, a partir da recepção do ecletismo de Victor Cousin e a sua interpretação pirrônica de Pascal. As questões decorrentes do processo histórico e filosófico da cristianização do ceticismo são redirecionadas pela ficção machadiana, de sorte que o resultado de sua reflexão seja aquilo que pretendo denominar de descristianização do ceticismo. Os estudos de fontes filosóficas já apontam Pascal como a principal influência filosófica de nosso literato. Considerando o contexto intelectual brasileiro do século XIX, eu pretendo mostrar que as desenvolturas autorreflexiva e aporética das narrativas têm como finalidade a reconstrução irônica de uma antropologia tipicamente pascaliana. A “bestialização” do ser humano e a crítica ao caráter opiniático das relações sociais são alguns dos temas pascalianos que a ficção urge descristianizar.

Palavras-chave: Machado de Assis. Blaise Pascal. Ceticismo. Descristianização.

Abstract

The fictional work of Machado de Assis exhibits skeptical components. On the one hand, skepticism is aligned with an intellectual tradition that intends to respond to the 17th century intellectual crisis related to the criteria of faith, truth and natural knowledge. Such a philosophical event would be characterized by revitalizing ancient skeptical arguments in the face of a dispute around the Reformation and the revival of Augustinianism. On the other hand, Machado's skepticism is mobilized to explain the morality and social relations of a well-localized community in which knowledge about art and literature was not obtained separately from other embodied cultural capital, such as science and philosophy. Around the written press, Machado de Assis's generation received and produced its artistic, scientific and philosophical acts. The main thesis is that Machado's fiction presents an alternative to a tradition that Christianizes skepticism. The paths of this tradition in Brazil were analyzed from the standpoint of the reception of Victor Cousin's eclecticism and Pyrrhonian interpretation of Pascal. The questions arising from the historical and philosophical development of the Christianization of skepticism are redirected by Machado's fiction. The main consequence of this reflection is what I called the dechristianization of skepticism. Studies of Machado's philosophical sources have already singled out Pascal as a major influence. Considering the 19th century Brazilian intellectual background, and its own reception of Pascal's thought, I intend to show that the self-reflexive and aporetic developments of the Machadean narratives aimed an ironic reconstruction of a typically Pascalian anthropology. The "beastliness" of the human being and the view of the opinionated model of social relations are some of the Pascalian themes that fiction urges to dechristianize.

Keywords: Machado de Assis. Blaise Pascal. Skepticism. Dechristianization.

Résumé

Les œuvres littéraires de Machado de Assis présentent des éléments sceptiques. D'une part, le scepticisme s'aligne sur une tradition intellectuelle qui répond à la crise de la pensée du XVIII^e siècle, liée aux critères de la foi, de la vérité et de la connaissance naturelle. Cet événement serait caractérisé par la revitalisation des arguments sceptiques dans le contexte de la Réforme protestante et des positions augustiniennes. D'autre part, le scepticisme de Machado est mobilisé pour expliquer la moralité et les relations sociales d'une communauté bien localisée géographiquement. La connaissance de l'art et de la littérature n'était pas obtenue séparément des autres capitaux culturels, telles que la science et la philosophie. L'ouverture des actes artistiques, scientifiques et philosophiques, dans le cas de la génération de Machado de Assis, a eu lieu autour de la presse écrite. La thèse principale est que la fiction de Machado présente une alternative à la tradition qui « christianise le scepticisme ». Nous sommes allés à travers les sentiers de cette tradition au Brésil, à la réception de l'éclectisme de Victor Cousin et son interprétation pyrrhonienne de Pascal. Les questions soulevées par le processus historique et philosophique de la christianisation du scepticisme sont redirigées par la fiction de Machado. La conséquence de cette réflexion est ce que je veux appeler la « déchristianisation du scepticisme ». Les études de sources philosophiques ont déjà indiqué que Pascal est la principale influence philosophique de Machado de Assis. Considérant le contexte intellectuel brésilien du XIX^e siècle et la réception de la pensée de Pascal, je compte montrer que les développements auto-réflexifs et aporétiques des récits visent une reconstruction ironique d'une anthropologie typiquement pascalienne. « L'abêtissement » de l'être humain et la critique du modèle de société basé sur l'opinion sont quelques-uns des thèmes pascaliens que la fiction exhorte à déchristianiser.

Mots-clés : Machado de Assis. Blaise Pascal. Scepticisme. Déchristianisation.

Nota bibliográfica e abreviações

Para a obra de Machado de Assis, utilizamos a seguinte referência: MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Obra completa em quatro volumes*. Organização editorial Aluizio Leite, Ana Lima Cecílio, Heloisa Hahn. São Paulo: Nova Aguilar, 2015. 4v. Para fins de economia textual, ela será referida, no corpo do texto, por OC, seguida dos números do volume e da página. No caso de publicação em periódicos, citamos o nome da revista e a data original de publicação, quando esses dados importarem. Uma vez que essa edição não contempla todos os escritos conhecidos de Machado de Assis, optamos por utilizar, quando necessário, outras referências bibliográficas primárias. Para a correspondência: MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Correspondência de Machado de Assis*. Coordenação de Sérgio Paulo Rouanet. Rio de Janeiro: ABL; Biblioteca Nacional, 2008-2015. 5 t. (referido por C, seguido dos números do tomo e da página). Para as críticas teatrais e pareceres exarados para o Conservatório Dramático, não recolhidos pela OC, utilizamos FARIA, João Roberto (Org.). *Machado de Assis: do teatro*. Textos críticos e escritos diversos. São Paulo: Perspectiva, 2008 (referido por T, seguido do número da página). Para os textos dispersos em periódicos e a primeira edição de *Crisálidas*, consultamos o acervo digital da Biblioteca Nacional, através dos seguintes endereços: <<https://bndigital.bn.br/>> e <<http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>>. Nestes casos, informou-se a referência em nota de rodapé. Quando foi preciso transcrever algum trecho dos periódicos ou edições antigas, fez-se a atualização ortográfica para o português contemporâneo. O mesmo ocorreu com os títulos das obras e dos periódicos, mantendo-se a grafia original nas referências de rodapé e na bibliografia.

No caso de Pascal, demos preferência à edição dos *Pensamentos*, coligida por Louis Lafuma (La), disponível na seguinte edição brasileira: PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução de Mário Laranjeira. Edição Lafuma. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (referido por La, seguido pelo número do fragmento, e seu correspondente na edição Brunschvicg, Br). Consultamos, ainda, a tradução de Olívia Bauduh: PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção *Os Pensadores*). Para este e outros textos de Pascal, demos preferência às *Oeuvres completes* organizadas e coligidas

por Jean Mesnard (Paris: Descleé de Brouwer, 1965-1970). Em caso de dúvida sobre a tradução de alguma passagem e para a comparação entre os manuscritos originais e as edições clássicas dos *Pensamentos*, recorreremos ao trabalho de G. Proust e D. Descotes na Bibliothèque Nationale de France, que disponibilizaram uma edição eletrônica dos *Pensées* no seguinte sítio: <<http://www.penseesdepascal.fr/>>.

Por um capricho do autor, demais referências aparecem em notas de rodapé de maneira completa, na primeira citação, e, nas seguintes, referidas por autor, obra e página.

Sumário

Introdução	10
CAPÍTULO 1 – FONTES, INFLUÊNCIAS E FORMAÇÃO FILOSÓFICA NA JUVENTUDE DE MACHADO DE ASSIS	17
1.1 Filosofia em fascículos: as revistas e a transmissão de conhecimento no Brasil Império	21
1.2 A ascensão literária e o abismo da política	43
1.3 Os sentidos de Filosofia na obra de Machado de Assis	54
CAPÍTULO 2 – PASCAL NO BRASIL: CETICISMO E ESPIRITUALISMO.....	73
2.1 Quando Pascal foi (relevantemente) recebido no Brasil?	74
2.2 Victor Cousin, intérprete de Pascal	85
2.3 Pascal e Machado de Assis – modos de leitura.....	100
CAPÍTULO 3 – A INFLUÊNCIA DO PASCALIANISMO NA JUVENTUDE DE MACHADO DE ASSIS	115
3.1 A teologia de artista e a teoria do progresso (1855-1860)	116
3.1.1 A Bíblia do romantismo	117
3.1.2 A Bíblia do progresso.....	125
3.1.3 A Bíblia do espiritualismo	134
3.2 A influência do Ecletismo e a polêmica <i>Os cegos</i>	146
3.3 Moral de teatro e estudo de caracteres (1861-1864)	162
CAPÍTULO 4 – DA DESCRISTIANIZAÇÃO À DESCRENÇA (1865 – 1878).....	179
4.1 Religião, religiosidade e descristianização	180
4.2 O debate com <i>A cruz</i>	190
4.2.1 A antibíblia de Ernest Renan e a tolerância religiosa	200
4.3 A descristianização do amor	207

4.4	Padres e compadres em <i>Helena e Casa Velha</i>	217
CAPÍTULO 5 – A APOTEOSE DAS <i>MEMÓRIAS PÓSTUMAS DE BRÁS CUBAS</i> E A DESCRISTIANIZAÇÃO DO CETICISMO		233
5.1	O anjo e a besta: antropologia pascaliana instaurada (1878)	235
5.2	O conflito das interpretações e o ponto de vista do narrador cético	246
5.3	A descristianização do ceticismo	252
5.3.1	A metafísica de Aristóteles	254
5.3.2	A metafísica de Quincas Borba	259
5.3.3	A metafísica de Pascal	268
CONCLUSÃO – O TESTAMENTO FILOSÓFICO DE MACHADO DE ASSIS ..		283
BIBLIOGRAFIA.....		297

Introdução

Digamos de início: não há indícios decisivos de que Machado de Assis tenha sonhado ser filósofo. O escritor brasileiro transitou de relance pelo ensaísmo filosófico, pela dramaturgia e pela crítica teatral, tomando um caminho mais longo e próspero entre o romance, a crônica, a poesia e o conto. Em uma estrada paralela, Machado exerceu o jornalismo e diversas funções públicas, engajou-se em questões sociais e contribuiu para a consolidação da vida literária, intelectual e política no Brasil. Esse projeto de vida esteve mais ligado à prática ficcional e à pedagogia de tentativa e erro do que à análise teórica fundada numa metodologia científica de progressão seriada. Esse projeto de vida deveu mais à influência obtida dentro de associações e agremiações não governamentais do que à educação formal regulada pelo Estado.

Após a chegada da Corte Imperial ao Brasil, em 1808, a administração pública se agigantou. Não havendo um programa sólido para a formação de engenheiros, bacharéis, militares e outros profissionais especializados, alocou-se em cargos públicos grande parte dos quinze mil portugueses aderentes à Corte. Ao contrário das colônias espanholas, onde se permitiu, desde cedo, a implantação de universidades, apenas no século XIX foram criados cursos superiores no Brasil. Esses cursos lograram, quando muito, suprir as necessidades da alta administração do Império, conformando a parcela mais abastada a uma ideologia unificadora e homogênea.¹ O mundo do trabalho estava diminuído à medida que a maior parte da labuta era exercida pelos escravos, o que forçava ainda mais as relações de dependência entre as classes e os estamentos. Nesse caso, os pobres e agregados, mesmo que livres, não compunham bem o que hoje se denomina classe média. Para viver e se integrar ao modo de produção mercantil, que não lhe permitia mobilidade social, o agregado deveria manifestar uma espécie de inteligência prática, claro, se quisesse dobrar a vontade senhorial em favor de seus próprios interesses.

Em que pese a falta de cursos superiores específicos de filosofia, a pedagogia jesuíta, no período colonial, e as faculdades de direito e de medicina, durante o Império,

¹ CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem: a elite política. Teatro das Sombras: a política imperial*. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 36.

disseminaram o conhecimento necessário para uma formação filosófica mais ou menos sólida. No caso de Machado, mesmo que jamais manifestasse a intenção de produzir uma obra de filosofia, esta disciplina lhe serviu de instrumento para que pudesse versar as suas outras habilidades. Isso não afasta a possibilidade de uma interpretação filosófica e não instrumental da obra machadiana. Além disso, é exagerado dizer que ele praticou sempre o autodidatismo e que esteve sempre alheio a escolas filosóficas. Certamente a instrução de nosso literato não é acadêmica nem especializada. A pesquisa biográfica nos revela a existência de professores informais e conselheiros de quem o aprendiz adquiriu as suas referências culturais e com as quais pôde estabelecer um projeto de carreira consistente. Além disso, a imprensa escrita lhe propiciaria os recursos bibliográficos necessários para a sua formação humanística.

De meados da década de 1850 até o início do século XX, o fio que conduz a ascensão de Machado, para recuperarmos a força da metáfora, supõe um motor que o leva da margem para o centro, em busca de uma fórmula narrativa que, se não resolve, coloca às claras questões artísticas, ideológicas e filosóficas de países centrais quando esses conceitos e práticas são transpostos a um país periférico. Essa intromissão ascendente, portanto, dependeu do aprendizado e do manejo de certos conceitos filosóficos, mesmo aqui sendo semeados em terreno hostil.² Ele é ainda herdeiro do legado da modernidade, próximo especialmente de filósofos cujas teses expressam a cristianização do ceticismo, como Montaigne e Pascal³, e daqueles cujo pensamento se vinculam ao cristianismo, ou dele se afastam, como Victor Cousin, René Chateaubriand, Monte Alverne, Ernest Renan e Arthur Schopenhauer. As questões decorrentes desse processo histórico e filosófico são redirecionadas pela ficção machadiana, de sorte que o resultado de sua reflexão seja uma alternativa a questões modernas. Essa alternativa corresponde àquilo que pretendo denominar de *descristianização do ceticismo*.

A recepção intelectual de Pascal e a descristianização de seu ceticismo não são circunstâncias suficientes para explicar, isoladamente, a virada teórica implicada a partir das

² SCHWARZ, Roberto. *Machado de Assis: Um mestre na periferia do Capitalismo*. 2. ed. Duas Cidades: São Paulo, 1991, p. 150.

³ MAIA NETO, José Raimundo. “De Montaigne a Pascal: do fideísmo cético à cristianização do ceticismo”. *O que nos faz pensar*, n. 8, p. 62-71.

Memórias póstumas de Brás Cubas. Tomadas em conjunto com aspectos biográficos e estéticos, elas são circunstâncias que configuram uma interpretação possível. O gracejo feito em correspondência ao amigo Joaquim Nabuco sobre ter lido, desde cedo, entre outros filósofos, Pascal, e tê-lo lido *muito e sem distração* (C, V, p. 1310), confirma o lugar central dedicado à filosofia pascaliana e, de resto, ao cristianismo e à história da filosofia no projeto de trabalho traçado pelo jovem literato. Ingenuidade defender que uma ou mais leituras sejam suficientes para explicar a virada literária de um escritor como Machado. Apesar disso, espero que esse recorte da história intelectual seja suficientemente coerente para convertê-lo numa condição tão necessária para a virada quanto a percepção crítica da realidade social e a modificação da estrutura narrativa.

Machado tinha um bom conhecimento, relativamente ao possível no Brasil Imperial, dos clássicos da filosofia, podendo discorrer com alguma desenvoltura sobre temas de Platão, Agostinho, Erasmo, Montaigne, Maquiavel, Descartes, Locke, Espinoza, Voltaire e Schopenhauer. A alcunha de literato-filósofo pode significar insuficiência e falta de autonomia da expressão literária. Entretanto, no caso de Machado, significa uma atitude investigativa ao espaço constelar da tradição e uma disposição suspensiva aos problemas que a realidade se lhe apresentava.

A multiplicidade de referências e de conexões metatextuais cresce à medida que a sua expressão literária adquire personalidade. O método de combinação das obras predecessoras, por díspares que sejam entre si, permite a nosso autor inscrever-se numa tradição literária e, ao mesmo tempo, diferenciar-se dela. Estabelecido na linhagem dos ironistas, cujos traços distintivos são a autorreflexão e a emissão de aporias e dilemas morais, o nosso literato mobiliza teses filosóficas para lidar ora com questões de identidade nacional e de originalidade estética, ora com questões de ordem ética sobre a liberdade e a condição escravista, ora sobre as questões metafísicas relacionadas à impotência da razão, à natureza opiniática do homem, à mácula das virtudes, à volubilidade do espírito etc.

Nem sempre a citação direta a algum autor implicará concordância doutrinária. De mais, é notável a mania dos ironistas de esconder ou de deturpar a sua fonte primordial. Sejam quais forem as metodologias e os resultados apresentados, temos ainda o inconveniente de utilizar a velha concepção das “influências”, estabelecendo termos de comparação quase sempre desfavoráveis para quem as *sofre*. De certa forma, é possível

contornar esses problemas alegando que não é a fonte literária ou filosófica que modifica o espírito literário do influenciado, mas, ao contrário, é este quem passa a modificar e reinterpretar a literatura ou a filosofia daquela fonte.

Num estudo passado, o biógrafo Jean-Michel Massa afirmou que sem uma investigação pormenorizada das suas principais fontes de influência seria bastante difícil remontar a conjuntura espiritual do jovem Machado, além do recurso às personalidades com quem ele convivia e de quem possa ter aprendido algo, por exemplo, Paula Brito (1809-1861) e Gonçalves Braga (1836-1860).⁴ Acrescente-se a essa lista o Padre Silveira Sarmiento (?), que o introduzira no francês e no latim, o jornalista proscrito Charles Ribeyrolles (1812-1860) e o prefaciador de *Crisálidas*, Caetano Filgueiras (1830-1882), cada qual a seu modo, decisivos para a formação e a consolidação da ideologia liberal do Machadinho.

A condição de Massa está hoje parcialmente atendida. Apesar do número elevado de bons estudos de fontes, poucos se concentram na fase juvenil de nosso autor. Ainda assim, aqueles que o fazem têm por finalidade justificar, exemplificar e contrastar as ideias desse período com as ideias que surgem futuramente. Além disso, o estudo das fontes propriamente filosóficas desse período restringe-se a autores e conceitos estrangeiros, pelo que se atribuiu pouco significado ao modo pelo qual essas ideias se transformaram e se adaptaram à realidade local. Nesse caso, para obtermos uma visão panorâmica, podemos nos beneficiar de novos estudos realizados sobre a história da filosofia no Brasil.

No primeiro capítulo, faremos uma breve digressão sobre as condições materiais e espirituais da filosofia brasileira no século XIX. Ensaíamos sobre a recepção e o aprendizado da filosofia durante este século. A coleta de dados históricos e biográficos do jovem Machado de Assis permite inseri-lo na discussão sobre o surgimento e o desenvolvimento do ecletismo e a oposição a que lhe faz o positivismo. Além disso, consideramos, em conjunto, a contraparte literária dessa disputa, a saber, o desenvolvimento do romantismo e seus conflitos com o naturalismo ou realismo. Na medida em que Pascal passa a figurar como um dos heróis do espiritualismo francês, sobretudo após a interpretação cética de Victor Cousin (1792-1867), é positivo perceber que a solução eclética aos

⁴ MASSA, Jean-Michel. *A juventude de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971, p. 119.

problemas abordados pela literatura machadiana seja consistente com a perspectiva literária do ironista, cujo fundo antropológico aparenta ser pascaliano.

A influência da filosofia de Pascal no Brasil ainda é um ponto a ser explorado por historiadores. Autores de monta da intelectualidade brasileira do século XIX, como Monte Alverne e Joaquim Nabuco, reconhecem a influência de Pascal, embora a historiografia filosófica deste período a ignore. Por isso, no segundo capítulo, traçamos as “linhas hereditárias” entre a geração de Machado e a filosofia pascaliana. O ecletista Victor Cousin desempenha papel fundamental, pois é ele quem promove a reinterpretação da filosofia do jansenista a partir de elementos do ceticismo, por meio da qual os brasileiros reconhecem Pascal. Para nossos ecléticos espiritualistas, o filósofo também é tido por um moralista especial, já que apresenta uma antropologia robusta e consistente com a vida social e política da ex-colônia.

Ora, uma vez que os estudos de fontes filosóficas já apontam Pascal como a principal influência filosófica de nosso literato, há tempo para reavaliar, no fim deste segundo capítulo, as metodologias e o alcance daquelas interpretações. De um lado, as interpretações comparatistas tendem a subjugar a literatura à filosofia ao tomar a obra machadiana como exemplo de algum pensamento europeu. De outro lado, as interpretações histórico-sociológicas tendem a negar a procedência de qualquer filosofia, seja invocando o princípio de autonomia da obra de arte, seja diagnosticando certa miopia moralista na visão de mundo machadiana, seja afirmando que os filosofemas presentes no texto configuram a desfaçatez e a impostura classista dos próprios narradores. O meu recorte possui a vantagem de perceber alguma intenção do autor, em seu romance de virada, ao eleger Pascal como *interlocutor* privilegiado, não como *autoridade* de filósofo. De outro modo, essa perspectiva possível conecta a filosofia pascaliana à gênese e ao desenvolvimento do pensamento ficcional machadiano.

Se o primeiro capítulo se ocupa de questões relacionadas à filosofia nacional, identificando as fontes filosóficas relevantes ao contexto brasileiro, o terceiro e o quarto capítulos reconstróem, de maneira cronológica, os passos de Machado de Assis dentro de tradições mais amplas, como a ironista e a pascaliana. Daí a necessidade de reavaliar aspectos da infância literária de Machado. A partir daqui, defendo a tese de que o nosso ficcionista empreende uma descristianização do ceticismo. Cada capítulo corresponde a uma

fase distinta do pensamento do jovem literato. O terceiro capítulo abrange o período entre 1855 e 1864, e o quarto, entre 1865 até 1878. Essa é uma divisão artificial que serve para se identificar algumas *tendências* de pensamento. Estes dois grandes períodos são, ainda, subdivididos de acordo com acontecimentos biográficos ou modificações em aspectos literários e teóricos relevantes, tais como o seu namoro com o liberalismo, a acomodação poética ao ecletismo espiritualista, a expressão de uma teologia de artista, a tentativa, nos contos, de conciliação entre a ética cristã e a moralidade liberal, o engajamento político, a concepção dramatúrgica e a adesão a princípios da estética moderna, a decepção com o teatro e a procura por um ponto de vista narrativo reflexivo e cético.

No quarto capítulo, demonstra-se que o desenvolvimento de teses filosóficas continua a coincidir com a progressão literária de nosso autor, sobretudo no que diz respeito à religiosidade. O processo de descristianização transcorre a partir de meados da década de 1860 até o final da década seguinte. Entre a perspectiva cristã da possibilidade de redenção para personagens eticamente transparentes e a adoção de um ponto de vista narrativo reflexivo e cético, há um espaço de amadurecimento literário preenchido por diversas tentativas, principalmente nos contos, de compreender e solucionar os dilemas estéticos e políticos. Alternativas à exegese bíblica, como as de Ernest Renan (1823-1892) e David Strauss (1808-1874), permitiram àquela geração romper com o ecletismo espiritualista então vigente, no caso de Machado, sem por isso se vincular ao materialismo histórico ou a correntes científicas. No início deste capítulo, retoma-se a discussão filosófica e teológica de Machado contra o jornal *A Cruz*. Em seguida, para evidenciar a mudança de rumo, contrasta-se a perspectiva ética de dois personagens religiosos: o padre Melchior de *Helena* (1876) e o padre-narrador da novela *Casa Velha* (1885-1886). Entre uma coisa e outra, revela-se o diálogo oculto que Machado mantém com Pascal, até o final da década de 1870, nas crônicas, nos contos, nos romances e na poesia. Vez por outra, o jansenista é citado diretamente.

O último capítulo é dedicado às *Memórias póstumas de Brás Cubas*, porque esse é o romance em que Machado faz a apoteose e o ajuste de contas com a antropologia pascaliana. Aqui o jansenista cético aparece inteiro, mas também despedaçado pela ironia, oculto nas minudências embora manifesto sarcasticamente no texto e no subtexto. A análise das estratégias argumentativas desse romance, sobretudo no que diz respeito às

desenvolturas autorreflexiva e aporética, permite inserir Machado de Assis na tradição dos ironistas cétricos, sem que se descuide daquilo que está em jogo na ficção, a saber, a desconstrução de uma antropologia tipicamente pascaliana. A *bestialização* do ser humano e a crítica ao caráter opiniático das relações sociais são alguns dos temas pascalianos que a ficção urge descristianizar.

A simbologia do anjo e da besta constitui-se de camadas sobrepostas em uma longa tradição hermenêutica. Localizamos a primeira demão em Agostinho, em sua discussão sobre o lugar dos demônios na taxonomia cristã,⁵ mas também podemos encontrar as marcas de Montaigne, quando se exime da definição complexa do homem, “um animal”, “um mortal” e “um ser dotado de razão”, enfim, “a cabeça de hidra”, e quando, no mesmo ensaio, fala da loucura de submeter o corpo ao espírito, o que acaba por transformá-los em bestas.⁶ Essa metáfora antropológica compreensiva nos permitirá discernir as alternativas de Pascal e Machado em relação ao drama existencial humano.

A contextualização da recepção das fontes filosóficas realizadas nos primeiros capítulos permitirá resolver um paradoxo, que não cansa de dar voltas na crítica machadiana, sobre a remissão de instrumentos de uma tradição filosófica pretensamente universal a contextos a vivências um tanto impróprios. Desarmarei esse paradoxo ao inserir outro elemento na relação entre o local e o universal, restaurando o elo perdido, a saber, o modo pelo qual o ceticismo pascaliano é recebido e modificado por aqui. No fundo, muito menos importante do que contribuir para o estudo de fontes filosóficas na obra de Machado de Assis, gostaria mesmo de descobrir se ele foi bastante sincero ao afirmar que lera Pascal com seriedade.

⁵ AGOSTINHO. *De civ. Dei*, IX, 13. [A cidade de Deus. Tradução de J. Dias Pereira. 2. ed. v. 1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p. 851-852].

⁶ MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios*. São Paulo: Martins Fontes, 2000-2001, v. III, 13, p. 354 e p. 388.

CAPÍTULO 1 – FONTES, INFLUÊNCIAS E FORMAÇÃO FILOSÓFICA NA JUVENTUDE DE MACHADO DE ASSIS

Montaigne afirma que os livros de uma biblioteca particular revelam o espírito de seu proprietário.⁷ Dos mais de 700 volumes catalogados na biblioteca pessoal de Machado de Assis, quase 100 títulos versam sobre algum tema filosófico, entre história da filosofia, estética, filosofia política e moral, filosofia da religião, filosofia da ciência e positivismo. E dos 27 livros mais manuseados da coleção, 8 estão diretamente relacionados à filosofia. O acervo contém clássicos como Platão, Aristóteles, Sêneca, Cícero, Agostinho, Maquiavel, Montaigne, Erasmo, Descartes, Pascal, Espinosa, Hegel e Schopenhauer, diversos moralistas franceses, entre os quais La Bruyere, La Fontaine, La Rochefoucauld e Chamfort, os iluministas Diderot, Montesquieu, Rousseau e Voltaire, os pascalianos Cousin e Saint-Beuve, materialistas moderados como Renan e Taine, a geração de positivistas ou filósofos da ciência, entre os quais se destacam Darwin, Spencer, Huxley e Hartmann, compêndios de estética, linguística e filologia, uma quantidade razoável de estudos historiográficos sobre personagens filósofos, como os de Plutarco e Tito Lívio, e de estudos sobre a própria história da filosofia, especialmente aqueles de cunho ecletista sobre a filosofia moderna, além de 95 números do periódico quinzenal português *Luzes da Razão: jornal filosófico acadêmico portuense*.⁸

A língua predominante da biblioteca é a francesa, com 383 volumes, somados títulos originais e traduções. Os livros foram impressos, majoritariamente, entre meados da década de 1860 e o final da década de 1870. Descontado o período de importação e comercialização, é provável que Machado tenha adquirido a maior parte de sua coleção a partir dos anos 70. Quatro fatos e uma fatuidade concorrem para sustentar essa hipótese: em

⁷ MONTAIGNE. *Os ensaios*, v. III, 3.

⁸ Classificar livros de humanidades em estantes é sempre tarefa árdua. A classificação de Jean-Michel Massa (1961) contém alguns aparentes equívocos sobre a prateleira da Filosofia, por exemplo, o documento 110 é classificado pelo editor como História da Literatura, embora tratasse de uma tradução francesa do *Príncipe* de Maquiavel, sucedido por um ensaio sobre a sua doutrina filosófica. Um pouco menos vaga é a classificação das *Provinciais* (509) e dos *Pensamentos* (510) de Pascal genericamente como Literatura Francesa. Por outro lado, o editor emprateirou, na estante da Filosofia, os sete volumes dos discursos parlamentares do chanceler prussiano Otto von Bismarck (480-486). Esses pequenos equívocos justificam uma revisão mais atenta e cuidadosa que nos permitirá inferir com maior precisão o conhecimento filosófico do jovem escritor.

primeiro lugar, as condições materiais precárias do jovem Machado de Assis, entre as décadas de 50 e 60, frente ao custo do livro; em segundo lugar, o costume da leitura em bibliotecas públicas; em terceiro, o fato de os livros circularem entre amigos através de empréstimos informais; em quarto lugar, a possibilidade do debate e da aquisição de conhecimento nas próprias associações literárias ou dentro das livrarias; além da presunção de que se tenha extraviado cerca de trezentos livros de sua biblioteca pessoal, o que reforça o caráter tateante e indutivo dessa pesquisa de fontes.⁹

Uma dificuldade adicional para o estudo de fontes do jovem Machado de Assis se deve ao costume, que alguns autores de sua geração conservavam, da citação bruta. Eles citavam mais do que liam e inventavam menos do que copiavam, com o propósito de aparentar conhecimento. A *imitação* nada mais era do que a prática de adaptar o enredo de uma história original estrangeira ao cenário e a personagens locais. Uso comum na época – mas não exclusivo do século XIX –, esse recurso literário também afetou algumas produções poéticas e dramáticas iniciais de Machado. Que se lembre a primeira comédia escrita, *Hoje Avental, Amanhã Luva*, baseada no original *La chasse au lion* de G. Nadeau e Emile Najac (C, I, 17 n.5), e a sextilha de “Minha mãe” (OC, III, 697), publicada na *Marmota Fluminense*, em setembro de 1856, imitação de “On receipt of my mother’s Picture”, versos de William Cowper.

Quanto aos dois primeiros fatos apontados anteriormente, quais sejam, as condições financeiras precárias e a circulação de livros através de empréstimos, pode-se alegar, por um lado, a frequência assídua do jovem à Biblioteca do Real Gabinete Português de Leitura, ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e à Biblioteca Nacional. Nesse último salão de leitura estão conservados os livros de consulta pública e a rubrica de seus leitores entre 1855 e 1856, biênio em que Machado de Assis frequenta alguns títulos.¹⁰

Como assinante do Gabinete Português, ainda que lhe faltassem os meios para adquirir permanentemente os livros próprios, ele tomava notas do que o interessava,

⁹ VIANNA, Glória. “Revendo a biblioteca de Machado de Assis”. In: JOBIM, José Luís (Org.). *A biblioteca de Machado de Assis*. 2. ed. Rio de Janeiro: ABL/Topbooks, 2008, p. 105.

¹⁰ VIANA. “Revendo a biblioteca de Machado de Assis”, p. 110.

sobretudo o apuro linguístico de alguns escritores clássicos de Portugal.¹¹ Por outro lado, deve-se considerar que a primeira vez que ele alude à pretensão de adquirir um volume impresso remonta à correspondência amorosa pré-nupcial, já em 1869 (C, I, 262).¹² Antes disso, Machado trabalhou na imprensa como crítico literário e como censor teatral em um órgão do governo, o que lhe franqueava acesso a várias obras. De seu relacionamento pessoal e do trânsito no círculo imperial, Machado obteve a coleção completa da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*,¹³ além da coletânea do periódico *Luzes da Razão* e da doação de pelo menos 37 títulos.¹⁴

A quantidade de pistas que compoem o quadro filosófico é exígua durante a primeira juventude de Machado. Uma alternativa exegética seria recorrer a sinais de manuseio, marcações e anotações de leituras dentro dos próprios livros. O conhecimento filosófico de Machado poderia ser comprovado apelando, por exemplo, às anotações feitas no fim do compêndio *Philosophie contemporaine*, de Amédée Margerie, que trata da filosofia eclética de Victor Cousin, ou a algumas discordâncias registradas numa tradução francesa de um estudo sobre a linguagem do filólogo estadunidense W. D. Whitney. Nesses casos, basta verificar a caligrafia para se atribuir a autoria. Ou talvez se possa inferir das marcas de manuseio uma leitura mais aprofundada. É o caso do segundo volume de *Histoire Romaine* (doc. 66) de Tito Lívio, bastante manuseado a partir da página 544. Contudo, essas estratégias podem gerar mais equívocos do que esclarecimentos, na medida em que não há maneira de saber a data exata nem o sentido correto das anotações. Vale dizer que essa dúvida diminuiria a plausibilidade de se fazer a relação direta entre as leituras realizadas e a obra do autor. Além disso, como advertiu o inventariante da biblioteca, Jean-Michel Massa,

¹¹ Magalhães Júnior recolhe as notas de leitura do jovem Machado de Assis em *Ao redor de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1958, p. 265-278.

¹² Trata-se de *La Famille – la Mère* (1865), de E. Pelletan, um livro com ideias progressistas para a época, a respeito do papel social e político da mulher. Apesar da grande influência do autor de *Profession de Foi* e *Le monde marche (Lettres à Lamartine)* no espírito do jovem Machado, esse título não se encontra no catálogo do que restou de sua biblioteca.

¹³ MAGALHÃES JUNIOR, Raimundo. *Vida e obra de Machado de Assis*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2008, v. 2, p. 166-170. Ver ainda ROCHA, João Cézar de Castro. “Machado de Assis leitor (autor) da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*”. *A biblioteca de Machado de Assis*. José Luis Jobim (org.). 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks/ABL, 2001, p. 315-334.

¹⁴ VIANNA. “Revendo a biblioteca de Machado de Assis, p. 126.

Machado anotava pouco ou “não anotava nos livros que lia”,¹⁵ o que faz desse caminho exegetico algo acessório e pouco proveitoso.

Diferente variedade interpretativa consiste em atentar para o que liam os personagens machadianos. O periódico mais lido, quase a preferência indistinta dos personagens, era o *Jornal do Comércio*, fundado por Pierre Plancher, que manifestava editorial moderadamente favorável ao governo central.¹⁶ Na seara ficcional, um dos mais citados é o *Saint-Clair da Ilhas*, livro que causou impressão no romântico José de Alencar, mas já esquecido entre nós. É preciso dizer que o incipiente romance francês, que correm por mãos e olhos de muitos personagens machadianos, estão recheados de jansenismo e pascalianismo, como o *Telêmaco*, de Fénelon, *A princesa de Clèves*, de La Fayette, e *Manon Lescaut*, de Abbé Prévost. Quanto aos filósofos, leem-se ainda Platão, Cícero, Agostinho, Maquiavel, Pascal, Nicole, Voltaire, Hegel, Pelletan, Renan, entre outros. De maneira geral, as leituras dos personagens revelam o maneirismo de classe e certa notação irônica por parte do narrador. Ou então Machado arranjava a leitura que melhor cabia a um caractere e a uma situação.¹⁷ De modo que as leituras filosóficas servem para compor o pensamento ficcional de contos e romances.

Por muitos esforços que se façam para recuperar, em minúcias, as leituras filosóficas do jovem Machado, mais se compreende avançando o olhar para o contexto de recepção dessas obras. A minha estratégia dividir-se-á por duas coordenadas: primeiramente, como complemento ao trabalho de Miguel Reale, tratarei de fazer o levantamento das citações e alusões filosóficas nas obras publicadas e no epistolário machadiano. Em segundo lugar, realizarei o cruzamento de dados entre as obras filosóficas presentes na biblioteca

¹⁵ MASSA, Jean-Michel. “A biblioteca de Machado de Assis”, In: JOBIM, José Luís (Org.). *A biblioteca de Machado de Assis*. 2. ed. Rio de Janeiro: ABL/Topbooks, 2008, p. 25.

¹⁶ Consulta disponível em <<http://machadodeassis.net/>>, acesso em 5 out. 2018. Neste endereço eletrônico estão disponíveis as citações e alusões na ficção de Machado de Assis.

¹⁷ MAGALHÃES JÚNIOR, Raimundo. “O que liam os personagens de Machado de Assis”. *Ao redor de Machado de Assis*, Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1958, p. 143-152. Os personagens de Machado de Assis leem (potencialmente) muito mais do que a média nacional. Para se ter uma ideia, os personagens-leitores estão presentes em 63% dos contos (No censo de 1872, apenas 15,7% da população total do Brasil sabia ler). Neste gênero, a contagem do verbo “ler” e de suas conjugações está próxima do verbo “amar”. O livro é o bem cultural mais presente na obra de Machado (BREUNIG, Rodrigo de Avelar. *Vosmecê assim fica cego: o personagem leitor nos contos de Machado de Assis*. 2006. 179f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira). Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2006, p, 14.

peçoal de Machado de Assis e as referências filosóficas relevantes em publicações de meados da década de 1850 até o fim dos anos 1870. A relevância das referências será medida pela influência de certos padrões de pensamento nesse período em contraste com a mudança da visão de mundo do próprio autor. Daí a importância de se observar alguns aspectos biográficos e o contexto espiritual do Brasil oitocentista. Essa estratégia se repetirá no terceiro e no quarto capítulos, com a diferença de que lá os objetivos são menos locais e mais conformes ao processo de descristianização do ceticismo.

Pretendo, a seguir, identificar as fontes filosóficas do jovem Machado de Assis e propor um modo de leitura que associe, por um lado, o seu conhecimento filosófico a uma perspectiva cética e, de outro, o seu plano de carreira literária às modificações formais da sua ficção. No que segue, corre-se por algumas suposições: em quais condições um brasileiro no século XIX teria acesso ao acervo filosófico ocidental? Como poderia ocorrer a aquisição desses bens culturais? Em que medida esses bens culturais filosóficos influenciaram a juventude brasileira? Como seria possível um brasileiro médio, sem recursos, ter acesso a esse mesmo acervo? Ou, para os propósitos imediatos dessa tese, quanta influência uma ou mais filosofias podem exercer sobre o espírito de um literato?

1.1 Filosofia em fascículos: as revistas e a transmissão de conhecimento no Brasil Império

No Brasil, o contato com a filosofia ocorreu de diversas maneiras durante o século XIX. Um pretendente a filósofo, no segundo quarto desse século, poderia tomar conhecimento de humanidades nas aulas régias, matricular-se em disciplina isolada no Imperial Colégio de Pedro II e nos Liceus Estaduais ou ingressar em alguma ordem religiosa, por exemplo, no Convento São Francisco de Assis: estabelecido em São Paulo e com capacidade para 400 internos, desenvolviam-se ali cursos de retórica, teologia e filosofia. Essas instituições foram criadas para suprir o déficit educacional após a expulsão dos jesuítas por D. José I.¹⁸ No Rio de Janeiro, nas Minas Gerais, na Bahia e em outras províncias do

¹⁸ DURAN, Maria Renata da Cruz. *Ecoss do púlpito: oratória sagrada no tempo de D. João VI*. São Paulo: UNESP, 2010, p. 96-97.

Nordeste, alguns dos lentes substitutos e titulares desses cursos isolados de filosofia adquiriram notoriedade por participar dos principais movimentos de independência. Quanto à bibliografia das aulas régias, não se podia adotar a *Ratio Studiorum* dos jesuítas, pois já era obrigatório o compêndio *Intuições lógicas* do italiano Antonio Genovesi (1713-1769), escrito nas linhas do Iluminismo católico e do Absolutismo esclarecido.¹⁹ No mesmo limite bibliográfico, estava disponível, desde o século anterior, o *Verdadeiro método de estudar*, do oratoriano Luis Antônio Verney (1713-1792). Para o ensino da Ética, traduziram-se os *Elementos de Filosofia Moral*, do alemão Heinecke, e *Institutiones Philosophiae Practicae*, do austríaco Eduardo Job. Esse tipo de literatura foi consentido após a Reforma de Estudos realizada em 1759 pelo Marquês de Pombal, reforma responsável por modificações liberais na alta administração pública e no modelo pedagógico, que se voltava então para a metodologia científica. No Brasil, o cientificismo pombalino incentivou a criação da Real Academia Militar do Rio de Janeiro, em 1810. Era prática comum, nos liceus estaduais, os professores elaborarem o seu próprio plano de curso, muitas vezes copiado à mão, desde que fizessem referência àqueles compêndios.²⁰ É preciso salientar o uso corrente, nos seminários brasileiros, de duas obras de orientação jansenista, ambas condenadas pela Cúria, conhecidas como *Teologia de Lião* e *Catecismo de Montpellier*.

Após a chegada da corte em 1808, o professorado aderiu enfim ao “empirismo mitigado”, sistema que pretendeu reduzir a filosofia à ciência natural, afeiçoando-se às reformas pombalinas e aceitando a nova física de caráter puramente operacional, mas com a finalidade de estabelecer uma sociedade racional. Antes da independência, a imprensa periódica brasileira se limitava a reproduzir notícias estrangeiras e a defender o sistema monárquico absolutista. Após a independência, a reação antiescolástica, aproveitando-se do espaço deixado após a expulsão dos jesuítas, sufocou totalmente a pedagogia deitada sobre a *Ratio Studiorum*, regulamento que disciplinava o ensino da ortodoxia tomística desde o período barroco e que valorizava o “saber da salvação”. Contudo, esse movimento antiescolástico, conjugado ao empirismo mitigado, estava para ser vencido pela influência exercida por Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846). Quem acompanhasse os cursos de

¹⁹ PAIM, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. 5. ed. rev. Londrina: UEL, 1997, 319ss.

²⁰ PAIM, Antônio. *Bibliografia filosófica brasileira – 1808-1930*. Salvador: Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 1983.

Ferreira, um *estrangeirado* que veio ao Brasil incumbido de fornecer as bases teóricas da monarquia constitucional, seria surpreendido com lições atualizadas de filosofia antiga e moderna.

No período que se segue à Independência, os ensinamentos de Pinheiro Ferreira lançam as bases do debate que prevalecerá durante o próximo quarto de século, desfavorecendo a tradição aristotélica da escolástica portuguesa sem aderir, de todo, a teses radicalmente liberais e cientificistas. Essa mudança de perspectiva filosófica tornou obsoletos os manuais de filosofia vigentes, quais sejam, tanto a *Ratio Studiorum* quanto os compêndios de Genovesi e Verney. Para suprir essa lacuna, Silvestre publicou as *Preleções Filosóficas*, um tratado dividido em várias partes com a finalidade de servir como texto-base para o seu curso de filosofia. Algum tempo depois, ele compendiou o seu *Essai sur la psychologie*. Essas obras difundiram por aqui o conhecimento filosófico derivado da querela entre racionalistas e empiristas, os quais influenciaram, respectivamente, a perspectiva ecletista e a perspectiva positivista.

As teorias políticas de Silvestre Pinheiro Ferreira encontram-se resumidas no *Manual do cidadão num governo representativo*. Elas tiveram grande importância no período, embora tenham sido implementadas apenas durante o Segundo Reinado. Incumbido por D. João VI de realizar o trânsito da monarquia absoluta para a constitucional, Ferreira testemunha o seu projeto liberal e progressista malograr, inicialmente, diante dos anseios conservadores e antipombalinos da elite no período regencial. Isso ocorreu porque, apesar de propor um sistema metafísico eclético e conciliatório, a doutrina política de Ferreira se estabelecia sobre o conceito lockiano de *representação*, privilegiando, deste modo, o conjunto de princípios democráticos, liberais e antiabsolutistas. Por outro lado, o projeto também foi desaprovado pelos liberais radicais porque a representatividade em questão ocorreria por meio de eleições censitárias, devendo-se observar os interesses de *alguns* segmentos sociais, por exemplo, o comércio, a indústria e os serviços públicos.

No modelo político de Silvestre, o monarca reina, mas não governa. Esse provérbio, utilizado por Adolphe Thiers para analisar as experiências absolutistas da França, adquire por aqui duplo resguardo. Evita-se o absolutismo, pois o soberano não pode legislar sem o concurso dos representantes do povo. E se evita a oclocracia, o governo baseado na vontade cega das multidões, pois as instituições legisladoras comungam de sentimentos e

interesses reais. O monarca passaria a exercer a função moderadora entre os diversos poderes do Estado, quais sejam, o conselho constitucional, o congresso, o executivo e os tribunais.²¹

Tese semelhante sobre o poder moderador do monarca fora defendida pelo francês Benjamin Constant (1767-1830). A diferença é que o monarca não representaria apenas a figura apaziguadora entre os poderes. Na prática, reinar significava ter o poder de nomear os senadores vitalícios, os ministros do conselho executivo, além das prerrogativas de dissolver a câmara dos deputados e intervir no judiciário. As propostas de Constant e Ferreira não alcançaram consenso, a princípio, entre monarquistas conservadores e setores do liberalismo extremado. Do ponto de vista da história das ideias filosóficas, travaram verdadeira queda de braço o espiritualismo ecletista, buscando suporte nos liberalismos, e o tradicionalismo católico, que fazia apologia à hierarquia social orientada pela igreja.

À Independência seguiram-se, então, duas décadas de embates ideológicos sobre o papel do monarca no governo. O Império esteve à beira da desintegração, devido à falta de estabilidade política e de um modelo de governança consensual. A situação dramática dos anos 1830 traz à cena a oposição dos novos interesses regionais e provincianos à antiga máquina administrativa de caráter centralizador da monarquia.²² O desenrolar do drama teve alguns acontecimentos marcantes, por exemplo, a dissolução da constituinte em 1823, a Confederação do Equador em 1824, a malsucedida Guerra da Cisplatina, entre 1825 e 1828, e os levantes militares de 1831 e 1832, que culminaram com a abdicação de Pedro I. Rei posto, nem por isso os ânimos se acomodaram, como se percebe das guerras civis no Pará, na Bahia, no Maranhão e no Sul, em meados da década de 1830.

As disputas políticas intestinas foram arrefecidas pela organização do gabinete conservador, em março de 1841, diante da conciliação partidária. A ordem do dia passou a ser o aprimoramento gradual do sistema representativo via negociações e barganhas partidárias e suprapartidárias. Os moderados *chimangos* e os *exaltados* fundaram o Partido Progressista (depois, Liberal). Os restauradores e monarquistas convictos, denominados *caramurus*, criaram o Partido Regressista (depois, Conservador). Mas em ambos os

²¹ PAIM. *História das ideias filosóficas no Brasil*, p. 361-370; MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. *História da filosofia do Brasil – o período colonial (1500-1822)*, São Paulo: Loyola, 2013, p. 341-345.

²² PAIM, Antônio. *História do liberalismo brasileiro*. São Paulo: Mandarim, 1998, p. 68.

segmentos predominaram, dessa época em diante, os quadros moderadores, responsáveis pela reavaliação positiva das ideias políticas de Constant e Silvestre Pinheiro.²³

Os jovens nascidos nesse novo país vivenciaram esse que seria o embate ideológico mais importante no Brasil do século XIX, entre o ecletismo espiritualista e os seus antagonistas, primeiro contra o tradicionalismo cristão, depois contra o cientificismo (positivismo e evolucionismo). A formação filosófica desses jovens poderia seguir por uma das vertentes: ela poderia ocorrer nos seminários do clero secular, onde era possível encontrar personalidades eminentes como a do frei Francisco do Monte Alverne (1784-1858), o “Pregador Imperial”, que iniciou sua carreira docente em São Paulo, transmitindo as lições jansenistas recebidas por Inácio de Santa Justina, e depois passou a ensinar em São José, seminário episcopal do Rio de Janeiro.²⁴ Havia, ainda, o seminário de São Joaquim, denominação anterior do Colégio Pedro II, no qual se desenvolveriam, de acordo com o próprio Monte Alverne, os talentos do romantismo espiritualista brasileiro.²⁵ A formação também poderia ocorrer em liceus como o do Rio Grande do Sul e o de São Paulo, onde o aluno aprenderia vertentes da doutrina de Kant. Alguns professores chegaram a anunciar nos periódicos a oferta de aulas de filosofia em suas próprias residências. Esse foi o caso de Paulo da Conceição Moura, contra o qual abriu processo a Junta da Fazenda Mineira, porque Moura era fisicamente inapto para o serviço.²⁶

O *Compêndio de Filosofia*, um conjunto de oito apostilas redigidas por Alverne, foi escrito entre 1829 e 1836, mas publicadas postumamente em 1859. Esse livro não teve muita repercussão na época, ao contrário da sua obra sermônística, amplamente divulgada e apreciada. Além disso, pode-se atribuir à autoridade professoral do frei o interesse de seus jovens alunos pelo ecletismo. Se o pretense filósofo brasileiro valorizasse a especulação, então bem lhe serviria esse ecletismo dourado de eloquência e patriotismo. Caso contrário, ele poderia fazer oposição à filosofia especulativa e queimar sua oferenda no altar positivista,

²³ PAIM. *História do liberalismo brasileiro*, p. 79.

²⁴ BITTENCOURT. R. A. da Câmara. “Introdução aos trabalhos oratórios e literários”. In: ALVERNE, Fr. Francisco do Monte. *Obras Oratórias*. Rio de Janeiro: Garnier, s. d., v. 2, p. 436.

²⁵ ALVERNE, Fr. Francisco do Monte. *Obras Oratórias*. Rio de Janeiro: Garnier, s.d., v. 2, p. 90-91. Veja-se, ainda, as “Considerações críticas, literárias e filosóficas” de Alverne sobre o poema “Confederação dos Tamoios”, de Gonçalves de Magalhães (v. 2, p. 461-482).

²⁶ Ver o *Ofício da Junta* de 11 de abril de 1829 disponível na Hemeroteca Digital em <http://acervo.bn.digital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=74818>. Acesso em 03 jun. 2016.

mas dificilmente faria ciência de ponta, pois as expedições científicas no Brasil eram realizadas, salvo raras exceções, por naturalistas europeus. Tome-se, por exemplo, a famosa expedição de Charles Darwin ao litoral brasileiro.

Aliás, entre a primeira e a segunda décadas desse século, o governo brasileiro financiou diversos intercâmbios culturais, levando nossos estudantes ao estrangeiro e trazendo de lá profissionais mais capacitados do que os nossos. Com a intenção de modificar essa situação, o segundo Imperador atuou como um mecenas junto às elites, apoiando as artes e as ciências.²⁷ Isto ajudou na adaptação das classes dominantes às novas circunstâncias, na urbanização das cidades e na formação da classe média. Foram criados institutos universitários, predominantemente na área de Direito, em torno dos quais surgiram associações científicas e literárias. Os currículos dos cursos de Direito foram preenchidos genericamente por doutrinas jusnaturalistas. Os centros acadêmicos mais importantes ficaram em São Paulo e em Olinda, cujas ideias tinham alguma ressonância na capital do Império. A filosofia começava, então, a se estabelecer verdadeiramente como fato cultural. Nesses lugares era possível debater juízos, formular teorias nacionalistas e divulgar, através de panfletos, jornais e revistas, o conhecimento adquirido no estrangeiro.²⁸

A consolidação das faculdades de direito e medicina e das escolas estaduais ensejou o debate sobre a escolha de novos e melhores compêndios de filosofia. Entre os professores, havia consenso sobre a superioridade dos manuais ecléticos, por exemplo, o *Manual de filosofia ou teses de lógica, metafísica e moral*, de Edme Ponelle, compêndio aprovado pela Academia Francesa, traduzido para o português e rapidamente adotado pela Academia Jurídica Paulista e pelo padre mestre do liceu baiano Eutíquio Pereira da Rocha.²⁹ É preciso citar, ainda, as *Lições elementares de lógica e metafísica*, do padre Manuel Joaquim de Miranda Rego, publicadas em 1839, os compêndios de *Filosofia elementar*, *Lógica e Metafísica* escritos por Salustiano José Pedrosa, o *Compêndio de Moral* do bispo do Rio de Janeiro, o Conde de Irajá, de quem Machado pediu socorro contra os abalos

²⁷ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

²⁸ PAIM. *História das ideias filosóficas no Brasil*, p. 383 e 397.

²⁹ Ver o artigo “Discurso introdutório ao curso de filosofia”, publicado na revista *O Crepúsculo* (BA), v. 2 n. 17, 10 abr. 1846, f. 1-4. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/812897/264>>. Acesso em 28 out. 2016.

morais da sociedade (C, I, p. 8-13), e ainda os de Morais e Vale, dos tradicionalistas Itaparica e Moraes Torres, todos publicados a meados do século.³⁰

É possível que a apostila de Moral do *Compêndio* Alverne tenha sido inspirada pelo manual de Ponelle.³¹ Essa obra fora traduzida para o vernáculo por João Cândido de Deus e Silva, cujos capítulos foram parcialmente publicados no periódico *Correio Oficial*, a partir de 1834. No ano seguinte foi aprovado pela Assembleia Legislativa da Bahia um projeto de lei que instituía a adoção do referido compêndio.³² Este manual é composto por perguntas, respostas e objeções baseadas, entre outras, nas lições de Maine de Biran sobre a filosofia de Pascal e a lógica de Port-Royal. Além deste, o distinto pregador, o frei João Capistrano de Mendonça, professor de Filosofia Racional e Moral em Recife, cita os *Ensaio de Moral*, do jansenista Nicole, como fonte bibliográfica de suas aulas.³³ Apesar de não constar no levantamento bibliográfico de Paim (1983), o defensor da moral de Port-Royal era bem citado nos jornais da época, por exemplo, em polêmica banal entre *O Noticiador Católico* e o *Diário do Rio de Janeiro* sobre o uso de chapéus durante a missa.³⁴ De acordo com Chacon,

o Jansenismo penetrara fundo na cultura brasileira [...]. A tal ponto que os próprios missionários protestantes, dinamizadores da propagação da sua fé no século XIX, à maneira de Daniel P. Kidder, pensaram em utilizar o *Catecismo de Motpellier* para ajudar sua infiltração, pois o Jansenismo fomentava “uma piedade austera, culto das Sagradas Escrituras e independência com relação a Roma”. Embora seu livre-exame trouxesse, no bojo, sementes de Liberalismo...³⁵

Tendo condições, o estudante interessado em filosofia poderia seguir diretamente para a Europa, talvez para Coimbra, mas preferencialmente para as universidades francesas, trazendo de lá, além do aprendizado teórico, algum volume

³⁰ MACEDO, Ubiratan Borges de. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1997, p. 268-269.

³¹ Informação recebida do professor Paulo Margutti durante a qualificação desta tese.

³² *Correio Oficial* (RJ), tomo IV, n. 104, 11 mai. 1835, f. 120. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/749443/2210>>. Acesso em 28 out. 2016.

³³ VERÇOSA, Elcio (Org.). *Intelectuais e processos formativos em Alagoas* (séculos XIX-XX). Maceió: EDUFAL, 2008, p. 43.

³⁴ *Diário do Rio de Janeiro*, Ano XXIX, n. 8569, 9 dez. 1850, f. 2. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/094170_01/35366>. Acesso em 09 fev. 2017.

³⁵ CHACON, Vamireh. “Jansenismo e galicanismo no Brasil”. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 23, n. 91, jul.-set. 1973, p. 276-277.

impresso de filosofia. No início da década de 1830, um grupo de jovens brasileiros, capitaneados por Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882) e Manuel José de Araújo Porto-Alegre (1806-1879), frequentou os cursos de Theodore Jouffroy (1796-1842), familiarizando-se com as teses ecletistas de Laromiguière (1756-1837), Royer Collard (1763-1845), Maine de Biran (1766-1824) e de Victor Cousin. Lá o grupo editou alguns números do periódico *Niterói – Revista brasiliense*, revista de fundação do ecletismo brasileiro, que contou com artigos de Magalhães e Pinheiro Ferreira.³⁶

Em todo caso, o estudante que não fosse familiarizado com o francês nem tivesse a oportunidade de estudar no exterior poderia encontrar, já durante o Segundo Reinado, traduções de diversas lições de história da filosofia, como as que foram publicadas pelo *Correio Oficial*, por intermédio de João Cândido de Deus. Filósofos brasileiros autodidatas (sem vínculo com uma instituição de ensino) inexistiam, com a possível exceção de Feliciano Joaquim de Sousa Nunes.³⁷ Na Bahia, Salustiano José Pedrosa publicou quatro compêndios distintos de filosofia, entre 1845 e 1857. Também estavam disponíveis traduções de obras filosóficas inteiras, como o *Curso de História da Filosofia*, do ecletista Victor Cousin, trabalho empreendido a partir de 1843 por Antônio Pedro de Figueiredo (1814-1859). Mulato de origem humilde, Figueiredo obteve a alcunha de “Cousin fusco”. Esse brasileiro editou a importante revista pernambucana de filosofia *O Progresso* (1846-48).³⁸ Moraes e Vale já havia traduzido de Cousin a *Filosofia Popular*. Traduziram-se, ainda, as obras teológicas de David Strauss, de Ernest Renan e, com a ajuda da maçonaria brasileira, peças da seara positivista.³⁹ Além disso, estava à mão um vasto acervo literário na Biblioteca e no Museu Nacional, instalados no Largo do Paço desde o período joanino. A frequência aos salões de leitura dessa instituição aumentou significativamente quando alguns jornais de França e de Portugal foram abertos ao público.⁴⁰

³⁶ MOISÉS, Massaud. *História da literatura brasileira: das origens ao romantismo*. São Paulo: Cultrix, 2001, v. 1, p. 328.

³⁷ MARGUTTI PINTO. *História da filosofia do Brasil: o período colonial*, p. 304.

³⁸ PAIM. *História das ideias filosóficas no Brasil*, p. 411.

³⁹ DE BONI, Alberto. “A influência da filosofia europeia sobre o pensamento brasileiro”. *Educação e Filosofia*, v. 4, jul.-dez. 1989, p. 75-89.

⁴⁰ DURAN. *Ecos do púlpito*, p. 65.

A partir da terceira década do século, a imprensa passou a ter características iluministas, assumindo o propósito educacional e moralizante. Tome-se de exemplo *O Carapuço*, jornal pernambucano de circulação intermitente entre 1832 e 1847, que trazia como subtítulo: “periódico sempre moral e só *per accidens* político”.⁴¹ Proclamava-se que os males sociais estavam antes nos indivíduos que na estrutura político-social. Nesse período, publicaram-se, de inspiração eclética, a revista *Íris*, editada pelo português José Feliciano de Castilho, cujos volumes impressos encontram-se na biblioteca de Machado (documentos 215 a 217), a revista *Minerva Brasiliense*, com 31 números, as revistas baianas *O Mosaico* e *O Crepúsculo*, além de outras tantas coletâneas de conteúdo filosófico. Além do mais, Pedro II foi mais generoso do que seu pai quanto ao incentivo a instituições e práticas científicas, o que propiciou conhecimento dos temas e dos debates que ocorriam na Europa quase instantaneamente. Abriam-se salões de leitura por toda a cidade, podendo-se ler jornais de outras nacionalidades. Esses salões se estabeleciam na casa de particulares, em livrarias, editoras, lojas tipográficas e serralherias, em armazéns e até mesmo em boticas e hospícios.⁴² Não entra em dúvida que mais se gastava o tempo em conversações banais do que em debater seriamente teses filosóficas, o que levou o viajante francês Ferdinand Denis a designar jocosamente o brasileiro como um “povo de oradores”.

Durante o primeiro quartel do Oitocentos, a sermonística serviu de modelo pedagógico para o “povo de oradores” ao uniformizar a linguagem, tocar em problemas cotidianos e acostumar os ouvidos a uma argumentação complexa. A opinião pública, marcada pela ambiguidade de valores “tradicionalistas e iconoclastas”, formava-se no interior das igrejas, diante do púlpito.⁴³ Aí se percebe o desenvolvimento de uma “literatura sem leitores”⁴⁴, nas palavras de Antonio Candido, ou de uma filosofia sem pensadores, dispostos a celebrar a pátria e formar a ideia de identidade nacional. Os sermonistas do Dezenove ostentavam, a um tempo, as figuras do intelectual e do missionário, defensores da pátria e ministros da santa palavra.⁴⁵ A Congregação Oratoriana, que tomara o lugar pedagógico-religioso após a expulsão dos jesuítas, contribuiu para a consolidação da

⁴¹ PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. “A imprensa periódica como uma empresa educativa no século XIX”. *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo, n. 104, 1998, p. 151.

⁴² DURAN. *Ecos do púlpito*, p. 71.

⁴³ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras. 1995, p. 86.

⁴⁴ CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade*. 9. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006, p. 90.

⁴⁵ DURAN. *Ecos do púlpito*, p. 104.

sermonística moralizante, que tinha por princípios a formação de uma identidade religiosa própria, o contato direto com a Sagrada Escritura e o fomento a uma piedade austera.

Até o início do século XIX, era uso comum dos donos de biblioteca distribuírem os livros em “três grandes estantes”, entre o que se considerava ciência sacra, ciência profana e belas letras. Veja-se, a respeito, a biblioteca do cônego marianense Luís Vieira da Silva, composta, ainda no século XVIII, por 800 volumes de diverso jaez.⁴⁶ Machado se refere a esse costume no conto “Muitos anos depois”, a respeito da biblioteca de um padre “que era cristão e pagão ao mesmo tempo”:

Numa estavam os livros religiosos, os tratados de teologia, as obras de moral cristã, os anais da Igreja, os escritos dos Jerônimos, dos Bossuets e dos Apóstolos. A outra continha os produtos do pensamento pagão, os poetas e os filósofos das eras mitológicas, as obras de Platão, de Homero, de Epíteto e Virgílio. Na terceira estante estavam as obras profanas que não se ligavam essencialmente àquelas duas classes, e com que ele se deleitava nas horas vagas que lhe deixavam as outras duas. Na classificação dos seus livros, o padre Flávio viu-se algumas vezes perplexo; mas resolvera a dificuldade de um modo engenhoso. O poeta Chénier, em vez de ocupar a terceira estante, foi colocado na classe do paganismo, entre Homero e Tíbulo. Quanto ao Telêmaco de Fénelon, resolveu o padre deixá-lo sobre a mesa de trabalho; era um arcebispo católico que falava do filho de Ulisses; exprimia de algum modo a feição intelectual do padre Flávio (OC, II, p. 1229).

A feição intelectual do padre Flávio será à semelhança a de outros padres da ficção machadiana, que estudaremos no quarto capítulo. O padre deste conto iniciou a sua carreira como pregador. Por isso não se estranha a presença de Bossuet e Fénelon, aliás, dois oradores cujas obras são as mais frequentes entre as bibliotecas particulares da época. Ambos assumem a mesma retórica de Pascal ao escrever a apologia do cristianismo por meio da acusação das fraquezas humanas.⁴⁷ Como veremos nos próximos capítulos, a solução conciliatória para a perplexidade do padre Flávio corresponde à adesão ao que se tem chamado entre nós de escola eclética.

⁴⁶ EL FAR, Alessandra. *O livro e a leitura no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2006, p. 13.

⁴⁷ VILLALTA, Luiz Carlos. “Bibliotecas Privadas e Práticas de Leitura no Brasil Colonial”, disponível em: <<http://www.caminhosdoromance.iel.unicamp.br/estudos/ensaios/index.htm>>. Acesso em: 12 jun. 2016. “Bibliothèques privées et pratiques de lecture au Brésil Colonial”, en MATTOSO; SANTOS ; ROLLAND (Org.). *Naissance du Brésil Moderne, Actes du Colloque* “Aux Temps Modernes: Naissance du Brésil”, Sorbonne, Mars 1997, Paris, Presses de l’Université de Paris – Sorbonne, 1998.

A ausência de faculdades de filosofia estimulou, para o bem e para o mal, a informalidade. Por um lado, o pretense filósofo estava mais ou menos por si. Ele não contava com o apoio de uma escola de formação específica em filosofia, o que concorreu para explicar a subserviência a pensadores franceses hoje vistos como pouco significantes. Lia-se pouco e mal. Isso fez com que os historiadores da filosofia brasileira, por muito tempo, considerassem a falta de ideias originais e de debate entre os pares como os fatores que impediram o desenvolvimento intelectual no Brasil. A posição radical, a de Cruz Costa, defende mesmo a incapacidade de o homem brasileiro filosofar.⁴⁸ Por outro lado, essas lacunas incentivaram outro modo de se fazer filosofia, muitas vezes num suporte ficcional e ensaístico, desde Gregório de Matos e Matias Aires até Cláudio Manuel da Costa e Gonçalves de Magalhães. Também se fazia filosofia por intermédio do discurso oral, assentando-se nas regras da eloquência e da retórica, com fulcro na elevação do cristianismo, cujos principais representantes são Antônio Vieira e Monte Alverne. De todo o modo, o fazer filosófico esteve vinculado a instituições de ensino e de propagação comunitária de ideias, o que diminuía a possibilidade do autodidatismo estrito. Com a diferença de que, a partir da década de 1840, estavam dadas melhores condições materiais e espirituais para a expressão filosófica. Basta lembrar a Sociedade Epicureia, um grupo acadêmico paulistano revoltoso contra o *establishment* universitário. Liderados por Álvares de Azevedo (1831-1852) e Bernardo Guimarães (1825-1884), inspirados pelo ultrarromantismo byroniano e por teorias filosóficas hedonistas, os estudantes paulistas criaram diversos projetos filosóficos e literários em que prevaleciam a liberdade formal, a criatividade e o ecletismo.⁴⁹ Veja-se, por exemplo, essa passagem de *Noite na taverna*:

O ateísmo é a insânia como o idealismo místico de Schelling, o panteísmo de Spinoza – o judeu – e o crente de Malebranche nos seus sonhos da visão em Deus. A verdadeira filosofia é o epicurismo. Hume bem o disse: o fim do homem é o prazer. Daí vede que é o elemento sensível que o domina. E pois ergamo-nos, nós que amanhecemos nas noites desbotadas de estudo insano, e vimos que a ciência é falsa e esquiva, que ela mente e embriaga como um beijo de mulher.⁵⁰

⁴⁸ COSTA, Cruz. “A filosofia e a evolução histórica nacional”. *A filosofia no Brasil: Ensaio*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1945, p. 15-72.

⁴⁹ CANDIDO. *Literatura e Sociedade*, p. 160.

⁵⁰ AZEVEDO, Álvaresde. *Noite na taverna*. Rio de Janeiro: Expressão e cultura, 2001, p. 15.

Um dos efeitos da alteração no panorama cultural foi o crescimento da contribuição literária e poética das classes médias e inferiores, compostas predominantemente por mulatos e negros. O sociólogo francês Roger Bastide apresenta o contraste entre os quadros da produção poética na colônia e no Império. Antes os poetas saídos das classes superiores correspondiam a 86,3% da produção total. No segundo Reinado, os números se invertem e as classes baixa e média contribuem com 63,2% da produção poética brasileira.⁵¹ Entre esses poetas encontramos Gonçalves Dias, Tobias Barreto, Machado de Assis, Castro Alves e a vasta gama de intelectuais abolicionistas. O exilado francês Charles Ribeyrolles, que imprimiria notável influência sobre Machado, anunciava forçadamente a formação de um “terceiro estado” composto por mulatos livres. Esses figuravam, aqui e ali, junto à elite cultural e em altos cargos da administração. A multiplicação de escritores nacionais não implicou, em igual medida, o crescimento do público leitor. Nas palavras exageradas de José Veríssimo, havia “tantos escritores quanto leitores, se não mais”. E aqueles, quando ambicionavam a glória ou a nomeada por meio da literatura de ofício, quase sempre fracassavam.⁵² Então muitos dos propensos intelectuais passaram a cultivar grupos que discutiam esse e outros temas políticos através dos jornais. O capital filosófico não era adquirido separadamente a outros bolsões culturais. Diante dessa nova configuração social, ser filósofo ou exprimir-se filosoficamente eram ações que passavam pelo investimento tanto em habilidades formais e poéticas quanto em engajamento político.

Três questões teóricas gravitavam a geração de Machado, questões de ordem política, estética e religiosa. Em primeiro lugar, interessava a essa geração o debate acerca do processo de reestruturação administrativa do recém instituído Império do Brasil. O período joanino acentuou a distância entre os portugueses – que mantinham junto ao rei o prestígio que lhes assegurava o poder – e a elite local, para quem o desejo de nobreza não se concretizava. Maria Renata Duran resume o imbróglgio da seguinte forma:

Dessa separação, ver-se-iam configurados dois grupos de interesse: de um lado, aqueles que entendiam Portugal como a sede intransferível do poder lusitano e até mesmo, como bradou Antônio Vieira em inúmeros

⁵¹ BASTIDE, Roger. *A poesia afro-brasileira*. São Paulo: Livraria Martins editora, 1943, p. 36.

⁵² GUIMARÃES, Hélio. *Os leitores de Machado de Assis: o romance machadiano e o público de literatura no século 19*. São Paulo: Nankin, EDUSP, 2004, p. 74.

sermões, sede do Quinto Império; de outro, um grupo que havia acumulado riquezas na colônia e que não estava disposto a submeter a liberdade de mando com que se acostumara aos interesses de desconhecidos. Somada a ambos, uma terceira vertente que entendia a urgência por autonomia, tanto quanto as vantagens de uma relação mais íntima com Portugal e que, ao fim e ao cabo, reuniu maiores poderes em mãos.⁵³

Retomamos aqui o ponto caracterizado um momento atrás, qual seja, o predomínio, após duas décadas de agitação política, da solução ecletista e conciliatória entre os dois polos opostos e radicais no período, o conservadorismo e o reformismo.⁵⁴ O primeiro polo defendia a restauração do poder absolutista do monarca, e o segundo, a instauração da república federalista. Em todo o caso, o principal problema era a adequação do liberalismo representativo ao que havia restado das velhas instituições portuguesas. A solução para esse impasse passava pela consolidação da monarquia constitucional, daí a importante missão de Silvestre Pinheiro Ferreira.

Em segundo lugar, preocupava à geração de Machado a questão de identidade político-estética dessa novíssima nação, que não poderia ser um ato contínuo lusitano, nem um arremedo de outra ideologia da Europa Ocidental. Nesse caso, o problema era a adequação de uma forma de expressão ao sistema espiritualista. A solução rápida consistia em reduzir a autêntica expressão de nacionalidade à busca interior de certos *instintos primitivos* – por exemplo, a ideologia indianista – ou da consciência aguçada de pertencimento histórico-social.

A última questão, de ordem religiosa, colocava em xeque a autoridade moral e política da Igreja Católica dentro de uma organização social com instituições pretensamente livres. O clero nacional, pouco regular, deitava suas raízes em múltiplas ordens, congregações e paróquias, florescendo uma força política algumas vezes insurreta sobre Roma e sobre a Coroa. Por um lado, o padroado ou a doutrina regalista – defendida, entre outros, pelo padre regente Diogo Antônio Feijó (1784-1843) – resguardava as prerrogativas do Imperador sobre os instrumentos de autoridade cristã. Por outro, retomava-se o argumento agostiniano das duas espadas, segundo o qual o Estado, por sua característica

⁵³ DURAN. *Ecos do púlpito*, p. 29.

⁵⁴ PAIM. *História das ideias filosóficas no Brasil*, 385.

secular, não tinha poderes para intervir na esfera espiritual do ser humano, devendo submeter-se, em alguma medida, à Igreja. Lembre-se que os jesuítas tomaram para si a tarefa de impor sobre os homens o monopólio da doutrina. A solução de compromisso desvinculava os membros do corpo eclesiástico brasileiro dos ditames da Santa Sé. O regalismo abriu espaço para outras práticas religiosas, algumas racionalistas, como o galicanismo, a ordem oratoriana e a maçonaria, outras até heréticas, como o próprio jansenismo.⁵⁵

O ecletismo caiu como uma luva na mão da realidade local. Essa doutrina parecia oferecer a resposta adequada para os três problemas ao providenciar uma solução de compromisso entre os setores políticos radicais, promover o movimento de particularização cultural via romantismo e estabelecer as regras de conduta moral através das práticas religiosas adequadas à realidade brasileira.

Em que consistia a doutrina eclética? Primeiramente, tratava-se de um método de se fazer filosofia. Originalmente, o ecletismo pretendeu articular elementos de diversas doutrinas filosóficas e científicas, destacando-se pela tentativa de harmonizar teses materialistas e espiritualistas. O ecletismo surgiu em nome do movimento de restauração filosófica das verdades fundamentais demolidas pelas correntes criticistas da virada para o século XIX. De maneira geral, os ecléticos estavam de acordo com a existência de substâncias imateriais, o caráter espiritual dos fundamentos da ética e a irredutibilidade do conhecimento intelectual à sensação. Maine de Biran (1766-1824), por exemplo, defendeu a tese de que o sujeito é ativo em todo ato cognoscitivo. Desse ato voluntário, e da resistência posta pelo organismo ao intelecto, surge a intuição imediata de si mesmo. O esforço e a energia despendidos dão ao sujeito, em meio às paixões do corpo, um sentimento de fé que seria o triunfo sobre a *vida animal*.

Não há crítica em dizer que os ecléticos são pouco originais, pois o que fazem é renunciar aos erros de outros sistemas filosóficos, conformando-se àquilo que eles têm de verdadeiro. Considerado o expoente da doutrina eclética, Victor Cousin a define como um método compreensivo da história do espírito humano:

⁵⁵ CHACON. “Jansenismo e galicanismo no Brasil”, p. 283.

O ecletismo nos é caro, sem dúvida, porque ele é para nossos olhos a luz da história da filosofia, mas o foco dessa luz encontra-se alhures. O ecletismo é uma das aplicações mais importantes e mais úteis da filosofia que nós professamos, mas não é o princípio. Nossa verdadeira doutrina, nossa verdadeira bandeira é o espiritualismo.⁵⁶

Glória Vianna registra o *Du vrai* na biblioteca de Machado (documento 566). Tratava-se de pôr em relevo os erros e os acertos das doutrinas filosóficas, de visualizar o progresso dialético do espírito, através de suas diversas figuras, em direção ao Absoluto, considerando-se a capacidade humana de adquirir verdades. O desenvolvimento dos ciclos históricos ocorreria por oposições e superações dialéticas. Ao sensualismo de cada época opunha-se o idealismo, e ambas as doutrinas eram superadas pela atitude cética, que desembocava no misticismo. Dava-se início ao próximo ciclo e assim por diante. François-René de Chateaubriand (1768-1848) e Madame de Staël (1766-1817), importantes que foram para a geração dos intelectuais de 1850, finalizavam uma das séries como responsáveis por transpor a filosofia espiritualista para os domínios da arte e da literatura. De outro lado, Auguste Comte defendia uma religião positivista como o último degrau do progresso intelectual do ser humano.

Essa espécie de vulgata do texto hegeliano assumiu no Brasil a dupla importância, filosófica e política, de acertar o passo com um conjunto de ideias estrangeiras. Ao mesmo tempo, o ecletismo mitigava a força das cláusulas fundamentais do liberalismo econômico e político, num país ainda sem condições efetivas para realizá-las.⁵⁷ Mas o ecletismo foi mais do que um método, ou melhor, deste método derivavam aquelas teses espiritualistas e posições políticas liberais e mediadoras face, por exemplo, à Revolução Francesa:

[É] preciso parar a violência revolucionária, construir instituições que assegurem suas conquistas e impeçam o retorno da reação. São a um

⁵⁶ COUSIN, Victor. *Du vrai, du beau et du bien*. 2ª ed. Paris: Didier, 1854, p. 15. “L’éclectisme nous est bien cher, sans doute, car il est à nos yeux la lumière de l’histoire de la philosophie, mais le foyer de cette lumière est ailleurs. L’éclectisme est une des applications les plus importantes et les plus utiles de la philosophie que nous professons, mais il n’en est pas le principe. Notre vraie doctrine, notre vrai drapeau est le spiritualisme”.

⁵⁷ PAIM. *História das ideias filosóficas no Brasil*, p. 374. Segundo Antônio Paim, essa noção de História da Filosofia esteve associada durante longo período ao próprio Victor Cousin, uma vez que os cursos ministrados por Hegel, nos quais se propõe a reversão da História da Filosofia em Filosofia da História, foram divulgados postumamente a partir de notas tomadas pelos ouvintes, entre os quais figurava o próprio Cousin. Ver PAIM, Antônio. *Estudos complementares à história das ideias filosóficas no Brasil: Escola Eclética*. 2. ed. rev., . v. 4. Londrina: Edições CEFIL, 1999, p. 6.

tempo antijacobinos e antiultras. Aqui já apareceu nítido seu programa eclético, sua política aparece como uma série de conciliações. Por exemplo, entre a guilhotinomania ou o terror como meio de implantar o liberalismo e a ausência de autoridade preconizada pelos radicais, mostram-se favoráveis a uma autoridade moderada e ao estado de direito.

Entre o absolutismo monárquico e a República preferem a monarquia constitucional. Entre o sufrágio universal e o repúdio ao sufrágio dos absolutistas e tradicionalistas, defendem o sufrágio restrito às capacidades e aos proprietários, os únicos capazes de compreender o governo e o interesse nacional. Mas sempre se mostraram favoráveis à liberdade de imprensa e de consciência. Sua atitude para com a religião não era o ateísmo jacobino e nem a adesão da monarquia; com Constant e Maine de Biran aderem ao cristianismo, mas o interpretam num sentido essencial e filosófico, limitador das práticas da Igreja decimonônica.⁵⁸

Em meados da década de 1850, quando a filosofia ecletista atingiu o seu auge, tinham-se em grande conta filósofos franceses depois considerados de segunda ordem, como de Biran e o próprio Cousin. Essa filosofia repercutiu em conterrâneos nossos como o “Pregador da Capela Imperial”, Monte Alverne. Dizíamos que, sob a sua tutoria, se formou uma nova geração de pensadores. Os *Sermões*, mais do que o *Compêndio*, dourados de nacionalismo e do culto ao gênio do porvir, congregam os seus escritos mais influentes. Um dos alunos de Alverne foi o precursor do romantismo brasileiro, Domingos Gonçalves de Magalhães. Seu livro *Fatos do espírito humano* (1858) foi considerado por Tobias Barreto “toda a biblioteca filosófica do Brasil”,⁵⁹ pelo que possuísse o caráter didático e abrangente. Magalhães colocava em revista parte significativa das doutrinas filosóficas, no impulso ecletista de filtrar as teses que ganhavam a preferência em cada ciclo histórico – da filosofia antiga à moderna. Sobressaia a ideia biraniana, diga-se, cartesiana de que o espírito forte deve vencer as paixões do corpo. É possível que o poeta ou o sermonista, em expurgação de espírito, pudesse comungar das verdades eternas.

Se é certo que poucas obras filosóficas originais fossem produzidas – exceção às *Investigações de Psicologia* (1854), de Eduardo Ferreira França –, a expressão exagerada de

⁵⁸ MACEDO. *A ideia de liberdade no século XIX*, p. 105-106.

⁵⁹ BARRETO, Tobias. “Estudos de filosofia”. *Obras completas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1977, p. 90.

Tobias Barreto esconde um fator extrafilosófico importante: a falta de condições materiais, antes do século XIX, para se produzir e distribuir um livro que seja. Até o ano da chegada da corte ao Brasil eram proibidas quaisquer atividades de imprensa. Em 1829, o Rio de Janeiro contava com apenas 9 livrarias e 7 estabelecimentos tipográficos. Trinta anos depois a Capital do Império sediava o dobro de livrarias e quatro vezes mais tipografias.⁶⁰ Com o crescimento da manufatura gráfica e do número de livrarias, em meados do século XIX, esse jovem filósofo era capaz, enfim, de publicar suas ideias por aqui mesmo, em livro se tiver sorte, como o ex-aluno Jouffroy, Salustiano Pedrosa (179?-1858), ou, o que era mais comum, de debatê-las com seus pares em algum periódico, como o fizeram Machado de Assis e Joaquim Serra na polêmica dos cegos.

Revistas e jornais estrangeiros, como a *Revue des Deux Mondes* e o *Journal des Débats*, impulsionavam a imprensa local, pois eram referenciados, traduzidos ou transcritos nas páginas de nossos próprios jornais. A poesia-imitação de Cowper apresentada no início deste capítulo, por exemplo, fora recebida de terceira mão, através da transcrição na *Marmota* de um artigo de Saint-Beuve, publicado no *Le Moniteur*, que trazia uma tradução francesa do poema original.⁶¹ Além disso, alguns periódicos de importante circulação eram redigidos quase totalmente em francês, como o *Courrier du Brésil* (1855-1862) e o *L’Echo du Brésil* (1859-1860). Jean-Michel Massa tenta imaginar a satisfação de Machado ao ver divulgado, naquele periódico francês, um longo excerto de sua primeira peça teatral.⁶² Não há engano: a circulação desses periódicos permitiu alguma interlocução entre os intelectuais brasileiros e os estrangeiros, interlocução insuficiente, no entanto, para cortar totalmente os laços de subserviência espiritual.

A revista de cunho filosófico mais importante do período foi a *Revue des deux mondes*. Fundada em 1829, ela publicava, de início, “artigos de viagem” e curiosidades sobre as exóticas sociedades extraeuropeias. Em seus quadros, estavam grandes conhecedores do

⁶⁰ HALLEWELL, Laurence. *O livro no Brasil – sua história*. São Paulo: EDUSP, 2. ed., 2005, p. 121 (tabela 3).

⁶¹ MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 145-146. Devo ao professor Alex Sander Campos a informação de que as páginas de *Le Moniteur* eram frequentemente transcritas pela *Marmota*. A tradução de Machado (“Minha mãe”) foi realizada, provavelmente, a partir da tradução francesa “Em recevant le portrait de ma mère”, de mme. Langlais (MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 146).

⁶² MASSA, Jean-Michel. “A França que nos legou Machado de Assis”. Benedito Antunes e Sérgio Motta (Orgs.) *Machado de Assis e a crítica internacional*. São Paulo: UNESP, 2009, p. 243-252.

estrangeiro e das américas, como Saint-Hilaire (1779-1853) e Ferdinand Denis (1798-1890), que, uma vez proibidos de versar sobre a política do Império Francês, falavam sempre do Império Romano e do Império Brasileiro.⁶³ A partir da década de 1840, os textos se tornam densos e respeitam um tema editorial, quase um livro de teses, subdivididos em temas, feitos em brochura e impressos quinzenalmente. Charles de Mazade ficou responsável pela rubrica “Brasil”.⁶⁴

Devido a seu caráter enciclopédico e erudito, os propagandistas do Império brasileiro enxergaram nessa revista o canal por meio do qual poderiam anunciar seu projeto civilizatório para o país. Ler a *Revue* significava mais do que conhecer os grandes escritores da época, pois Chateaubriand, Cousin, Saint-Beuve, Musset, Renan e tantos outros nela colaboravam, nem significava apenas conhecer o estado de coisas atualizadíssimo, de política a história, arte e filosofia. Ler a *Revue* num lugar em que poucos liam, pouquíssimos, em francês, também significava gozar de prestígio social superior:

Era de bom tom, nas rodas políticas, provar prendas literárias. A *Revue des Deux Mondes* tornara-se leitura habitual do imperador e “principal alimento espiritual dos estadistas brasileiros”. Tinha no Brasil o maior número de seus assinantes fora da França. Propalava-se que era a única leitura do conselheiro Saraiva; D. Pedro, sabendo disso, afirmou, categórico: “É quanto basta”.⁶⁵

O conselheiro Saraiva representa aqui a galomania que se disseminava pela intelectualidade brasileira, até mesmo como farsa. Veja-se o episódio de *Quincas Borba*, em que a elegante esposa de um senador pergunta a Sofia se ela estava acompanhando o romance de Feuillet, na *Revista dos Dois Mundos*. Sofia, que tinha as páginas da revista abertas ao

⁶³ CAMARGO, Kátia. “Le Brésil crée par les publicistes français au XIX^e siècle: la *Revue des Deux Mondes*”. In: Diana Cooper Richet; Jean-Yves Mollier (Org.). *Le commerce transatlantique de librairie, um des fondements de la mondialisation culturelle* (France, Portugal, Brésil, XVIII-XX siècle). Campinas: UNICAMP/Publicações IEL, 2012, p. 104. Disponível em: <http://www.circulacaodosimpressos.iel.unicamp.br/arquivos/LE_COMMERCE_TRANSATLANTIQUE.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2017.

⁶⁴ CAMARGO, Kátia. “O Brasil nas páginas do *Annuaire des Deux Mondes* – uma descrição”. In: Márcia Abreu e Marisa Midori Deaecto (Orgs.). *A circulação transatlântica dos impressos*. Campinas: UNICAMP/IEL/Setor de Publicações, 2014. Disponível em: <https://issuu.com/marciaabreu/docs/circulacao_transatlantica_dos_impre>. Acesso em: 23 abr. 2017, p. 227.

⁶⁵ SODRÉ, Nelson Werneck. *História da imprensa no Brasil*, 4. ed. Rio de Janeiro: MAUAD, 2004, p. 197.

acaso, responde malandramente que sim. No dia seguinte, no intuito de participar das práticas daquela elite airoso, ordena ao marido que lhe assinasse a tal revista (OC, I, 874).

Se o ecletismo, como quer Antônio Paim, “foi uma espécie de filosofia oficial do Segundo Reinado”,⁶⁶ a *Revue* foi o órgão mediador entre o modelo ecletista de pensamento e a possibilidade de os intelectuais brasileiros a ele se adaptarem. Mais do que sinal de subserviência teórica para com os franceses, ou da afetação oratória que essa filosofia provocava, o ecletismo foi uma doutrina com repercussões morais e políticas.⁶⁷ As variantes ecléticas nacionais, a teoria romântica de Gonçalves de Magalhães, a teoria salvacionista de Monte Alverne e as teorias políticas de Silvestre Pinheiro foram tentativas de conciliar, respectivamente, a cultura tradicional e o progresso, cânones católicos e a necessidade de ajustes anticlericais, a unidade nacional e os princípios econômicos liberais em voga no estrangeiro. No caso de Machado de Assis, veremos nos próximos capítulos que essa revista teve influência decisiva para a superação dos critérios estéticos de românticos e de naturalistas.

Produto das associações, que também formavam a plêiade de filósofos brasileiros, os periódicos nacionais da época expressavam a visão de mundo de seus associados. Tratava-se de conhecimento semiaberto, pois ele se difundia dentro de diversos círculos e grupos ideologicamente homogêneos. As associações produziam revistas de cultura geral, com temáticas tão diversificadas quanto a formação de seus integrantes. Já comentamos sobre a Sociedade Epicureia, empresa da mocidade paulista, que fundou diversos jornais. Na capital, destacam-se, a partir da década de 1850, a agremiação ao redor do editor Paula Brito, a *Petalógica*, e as reuniões literárias no escritório de Caetano Filgueiras. Para falar apenas de Machado de Assis, além destas ele também esteve ligado à Sociedade Retiro Literário Português e à Arcádia Fluminense, onde apresentou poesias e dramas originais. Associou-se ao Clube Beethoven, esteve junto ao Grêmio de Letras e Artes e se empenhou em fundar no Brasil uma sede da Sociedade Internacional dos Poetas, tarefa malograda, mas substituída, de igual espírito, pela Associação dos Homens de Letras do

⁶⁶ PAIM. *História das ideias filosóficas no Brasil*, p. 70.

⁶⁷ MACEDO. *A ideia de liberdade no século XIX*, p. 67.

Brasil e, depois, pela própria Academia Brasileira de Letras.⁶⁸ Isso significa que era possível ter uma formação cultural, literária ou filosófica consistente prescindindo-se do ambiente universitário. Portanto, deve ser colocada em perspectiva a tese de que o autodidatismo foi uma das causas do atraso da filosofia brasileira.⁶⁹ Em meados desse século, um intelectual poderia aprender, discutir e publicar seus devaneios por meio dos jornais vinculados a esses clubes literários, o que configurava a relação de ensino-aprendizagem, de professores e pupilos. O Marquês de Maricá (Mariano José Pereira da Fonseca), por exemplo, iniciou a publicação de suas *Máximas, Pensamentos e Reflexões* no jornal *O Patriota*, durante a década de 1830. Logo as suas ideias geraram debate entre *O Despertador*, que as aproximava de Espinoza e de uma perspectiva materialista, e o *Jornal do Comércio*, que localizava os pensamentos de Maricá na mesma linhagem do moralismo pascaliano.⁷⁰

Além da *Niterói*, redigida desde Paris, surgem outras revistas com o editorial especificamente filosófico, como a *Revista Mensal do Ensaio Filosófico Paulistano*, que congregava os estudantes paulistas da Sociedade Epicureia. Fundada por iniciativa de Álvares de Azevedo, essa importante revista vigorou durante toda a década de 1850. Com menos relevância, podemos citar os seguintes jornais: *O Cético: jornal de instrução e recreio* (1857), cuja profissão de fé é assinada pelo combatente na polêmica dos cegos, Joaquim Serra, os *Anais da Academia Filosófica* (1858), o *Ensaio Escolástico dos Estudantes do Ateneu Turvano* (1859-1860), recheado de traduções e comentários sobre os filósofos iluministas, e o *Jornal da Sociedade Filomática* (1859). Ideias da seara teológica eram impressas no *Noticiador Católico* (1848-1860), que contém uma série de artigos contrários ao ecletismo cristão de Cousin,⁷¹ e *A Cruz*, folha católica que foi alvo dos ataques e zombarias de Machado em meados da década de 1860.

Mesmo jornais informativos e de cunho político, como o *Correio Mercantil*, o *Jornal do Comércio*, o *Diário do Rio de Janeiro* e a *Gazeta de Notícias* eram ocupados por

⁶⁸ MAGALHÃES JUNIOR, “O espírito associativo de Machado de Assis”. *Machado de Assis desconhecido*. São Paulo: LISA, 1971, p. 275-298.

⁶⁹ JAIME, Jorge. *História da filosofia no Brasil*. 2. ed. Editora Vozes: São Paulo/Petrópolis, 1998, v. 1, p. 19-22.

⁷⁰ *Jornal do Commercio*, ano XIV, n. 55, 7 mar. 1839. Rio de Janeiro: Typografia Imperial [J. Villeneuve e Comp.], f. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/364568_02/11047>. Acesso em 19 jun. 2018.

⁷¹ MACEDO. *A ideia de liberdade no século XIX*, p. 79.

citações, traduções e publicidade de interesse filosófico. Para não falar dos periódicos de orientação científica, como a *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (1839-...), que tinha o Estado como fiador do projeto compreensivo e cultural do país, e a *Revista Guanabara* (1850-55), continuada pela *Revista Brasileira* (1857-1899), ambas divulgadoras do talento científico nacional, as quais serviram de preparação necessária para a virada positivista na década de 1870.

Estamos criando suposições sobre como um jovem no século XIX poderia realizar suas ambições filosóficas. Podemos agora elevar o nível dessa conjectura e imaginar que esse rapaz fosse alguém como Machado de Assis – para quem a filosofia podia ser um meio para alcançar objetivos literários e econômicos. Porque não contasse com fartos recursos financeiros, é provável que o jovem literato tivesse contato com a filosofia por meio da leitura desses jornais e revistas, podendo debater as ideias nas agremiações de que participou. Consta nos registros da Biblioteca Nacional a visita do jovem Machado para consultar, entre outros, a coleção da *Marmota Fluminense* (junho, julho e agosto de 1855) e do *Jornal do Comércio* (agosto, setembro e outubro). Infelizmente o catálogo de consultas públicas da Biblioteca Nacional não registra o período posterior a 1856. As bibliotecas do IHGB, a Fluminense e a do Gabinete Português sequer realizavam esse tipo de registro.⁷² Destas últimas podemos consultar o seu catálogo de livros, em cuja estante filosófica constam os nomes de Silvestre Pinheiro, Monte Alverne e Gonçalves de Magalhães.⁷³

Com trânsito livre no círculo de proscritos franceses e nas melhores lojas intelectuais do país, o Machadinho passou a ser uma referência cultural para velhos e jovens. Segundo Magalhães Junior, o contato com livros e revistas franceses ocorreu, na ocasião, por meio de empréstimos tomados a Victor Frond, o fotógrafo de *O Brasil pitoresco*.⁷⁴ Num país de maioria iletrada e com pouco acesso à informação, o livro, o romance e o ensaio de filosofia eram restritos a um público diminuto.⁷⁵ Consultando a data das edições dos livros da biblioteca de Machado, verifica-se que a maior parte de seu acervo foi adquirido após a

⁷² VIANNA. “Reverendo a biblioteca de Machado de Assis”, p. 110.

⁷³ MELLO, Manuel de. *Catalogo suplementar dos livros do Gabinete portuguez de leitura no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Typographia Perseverança, 1868. X, 430 p. Disponível em: <<https://books.google.es/books?id=I-sIAQAIAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em: 29 mar. 2017.

⁷⁴ MAGALHÃES JUNIOR. *Vida e obra de Machado de Assis*, v. 1, p. 206.

⁷⁵ Sobre o público de literatura no século XIX, ver GUIMARÃES. *Os leitores de Machado de Assis*, p. 46ss.

década de 70, quando sua situação financeira melhorou. Ainda assim, Machado fez questão de recompor a sua biblioteca com livros cujo interesse datava das duas décadas anteriores, por exemplo, os *Études Morales et politiques* (doc. 9, 5. ed.1871), do contista e juriconsulto Edouard Laboulaye, de quem o jovem provavelmente traduziu o conto “Perlino”. Dele Machado pode ter copiado a anedota sobre Catão, colando-a no início dos contos “O país das quimeras” e “Uma excursão milagrosa”.⁷⁶ Ao suprir as lacunas de sua trajetória intelectual, a biblioteca confessa a predileção juvenil pelo ecletismo: os compêndios *Philosophie contemporaine*, de Margerie, *La philosophie*, de Lefèvre; a coletânea dos periódicos *Íris* e *Luz da razão*; os livros dos redatores da *Revue des deux mondes*, como Sainte-Beuve; além das obras de Chateaubriand e do líder do movimento eclético, Victor Cousin. Se fosse o caso de completar a lista, há indícios para justificar a crença de que Machado tenha consultado as obras filosóficas – pelo menos, a sermonística – de Monte Alverne, Gonçalves de Magalhães, Eugène Pelletan, escritores da corrente eclética como Paul Janet (1823-1899) e, quem sabe, até às *Preleções Filosóficas* de Pinheiro Ferreira. Porque o livro impresso era um bem cultural elitista, por seu preço e pelo capital social que se adquiria ao possuí-los, qualquer um com poucos recursos podia tomar esses autores à mão nas estantes do Gabinete Português de Leitura⁷⁷ e na Biblioteca Fluminense.⁷⁸

A imprensa – pensava então Machado – poderia preencher o vazio entre produção literária ou filosófica e o consumo desses mesmos bens culturais. Vimos que durante o século XIX os bens das diversas áreas do conhecimento, das artes e da política eram indissociáveis uns dos outros, indissociação de que o jornal é o melhor exemplo e a melhor plataforma de expressão. Portanto, quando traçarmos a ascensão de Machado no jornalismo, na próxima seção deste capítulo, devemos entendê-la como a condição concreta para a expressão de uma visão de mundo que é ao mesmo tempo política, literária e filosófica. Isso porque se lançavam os mesmos argumentos para se discutir as questões da autonomia política, da originalidade literária e das ideologias filosóficas.

⁷⁶ *Diário do Rio de Janeiro*, 28 mar. 1860, ed. 4, f. 3. A tradução continua nas edições 7, 9, 11 e 15. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/094170_02/12714>. Acesso em 06 fev. 2017. Essa pode ser uma descoberta relevante para a bibliografia machadiana.

⁷⁷ MELLO. *Catálogo suplementar dos livros do Gabinete português de leitura no Rio de Janeiro*, p. 154.

⁷⁸ BIBLIOTECA FLUMINENSE. *Catálogo dos Livros da Bibliotheca Fluminense*. Rio de Janeiro: Typographia Thevenet, 1866. VII, 312 p. Disponível em: <http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=18777>. Acesso em: 31 mar. 2017.

1.2 A ascensão literária e o abismo da política

Ao escrever a biografia paterna, Joaquim Nabuco enuncia o tipo acabado de homem público, qual seja, aquele que possui qualidades como a oratória, a diplomacia e o senso histórico para a realização das tarefas nacionais.⁷⁹ Esse tipo ideal mobiliza seus predicados para escalar os diversos cargos do governo, encontrando na política o seu princípio e o seu destino final. Aqui antecipamos duas diferenças cruciais: embora cultivasse aquelas características, Machado de Assis nunca vinculou o seu projeto de vida a uma carreira de Estado, ou melhor, esse projeto esteve mais ligado à prática ficcional do que a ambições políticas e partidárias. No fim da vida, escrevendo a Lúcio de Mendonça sobre uma possível imersão na política, Machado objetava:

A lembrança do meu nome, honrosíssima em si, veio de encontro a um grande obstáculo. Não quero referir-me à representação literária, que a bondade dos amigos me dá, como um prêmio de assiduidade e tenacidade no trabalho. Refiro-me à significação política, quando eu (vou) galgando os sessenta anos, para não dizer a verdade inteira. Meu querido, não é idade em que comece um papel destes quem não exerceu nenhum análogo na mocidade (C, IV, p. 1350).

Nenhum dado biográfico, além de uma suposta candidatura, indica que o seu projeto de vida esteve ligado à carreira política. Ademais, levando-se em conta o conjunto de sua obra ficcional, a vida pública das personagens é apenas uma extensão de seus interesses próprios. De maneira geral, não há ingerência da profissão de servidor público, ou daquilo que ela poderia positivamente significar para o país, dentro da trama das narrativas.⁸⁰ Isso não significa que o contato com os agentes estatais e a experiência como funcionário público não tivessem influência sobre a obra literária de Machado. Ao contrário, como demonstram as teses de John Gledson e Sidney Chalhoub, existe uma relação estreita entre as experiências do funcionário público, do cidadão e do escritor durante a última metade do

⁷⁹ NABUCO, Joaquim. *Um estadista do Império: Nabuco de Araújo: sua vida, suas opiniões, sua época*. Rio de Janeiro: H. Garnier. 1899-1900. 3 v.

⁸⁰ GUEDES, Paulo; HAZIN, Elizabeth. *Machado de Assis e a administração pública federal*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006.

século XIX,⁸¹ como se aquela experiência profissional rendesse matéria para a literatura e reformasse a consciência política do homem Machado de Assis. Nos romances e nos contos, desfilam em série os personagens servidores públicos, diplomatas, militares e políticos em geral. Salvo exceções, a profissão desses personagens e os afazeres do dia são relegados dentro da trama das narrativas, cujo foco é a apresentação metonímica de alguns índices sociais ou essenciais ao ser humano: as relações de dependência em torno do favor e da renda, a burocratização estamental, a ambição e a vaidade encobertas pela sede de nomeada, etc.

Machado de Assis expõe com humor todos esses índices em “O programa”, conto publicado no jornal *A Estação* (dez. 1882 – mar. 1883). Esse conto narra a ideia fixa do jovem Romualdo em se tornar alguém de renome, um ministro de Estado ou um herói de Plutarco. Para isso, ele organiza um “programa da vida”, prevendo as seguintes etapas: começaria pela literatura, depois o bacharelado, a iniciação científica, o casamento e a nomeada política, no parlamento e no ministério. Ele estreia seu programa com uma poesia no *Correio Mercantil*, em 1858.

No fim daquele ano tinha o Romualdo escrito e publicado algumas vinte composições diversas sobre os mais variados assuntos. Congregou alguns amigos – da mesma idade, – persuadiu a um tipógrafo, distribuiu listas de assinaturas, recolheu algumas, e fundou um periódico literário, o *Mosaico*, em que fez as suas primeiras armas da prosa. A ideia secreta do Romualdo era criar alguma coisa semelhante à *Revista dos Dois Mundos*, que ele via em casa do advogado, de quem era amanuense. Não lia nunca a *Revista*, mas ouvira dizer que era uma das mais importantes da Europa, e entendeu fazer coisa igual na América (OC, III, p. 87).

A diferença de nomes confere a medida do pastiche. Os jornais da época que levavam o nome de *O Mosaico*, no Rio de Janeiro e em Guaratinguetá (cidade onde se escondia uma paixão de Romualdo), rapidamente encerraram suas atividades, apesar da pompa e da variedade de seus programas. Por outro lado, a revista francesa circulava a todo vapor. O acervo de Machado continha apenas um exemplar – bastante anotado, por sinal –

⁸¹ GLEDSON, John. *Machado de Assis: ficção e história*. Tradução de Sônia Coutinho. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003; CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

de 1852 da *Revue*,⁸² fato irrelevante diante da praxe de lê-la nas bibliotecas. Os principais representantes do ecletismo escreviam ali. Por aqui, eram muitos os tipos de leitores desta revista. Mesmo uma cidadezinha interiorana como Valença possuía a coleção completa. Na Capital do Império, pelo menos a Biblioteca Fluminense e o Gabinete Português de Leitura contavam coleções inteiras do periódico francês.⁸³ Segundo Roberto Schwarz, entre os doutrinários dessa revista estava Charles de Mazade, “um dos modelos retóricos da crônica machadiana”.⁸⁴ E é em uma crônica que Machado a descreve:

Vou dar agora uma novidade, a mais de um leitor.
Sabes tu, político ou literato, poeta ou gamenho, sabes que há aí perto,
na cidade de Valença, uma biblioteca municipal, a qual possui uma
coleção da *Revue des Deux Mondes*, a qual coleção está toda anotada
pela mão de Guizot, a cuja biblioteca pertenceu?
Talvez não saibas: fica sabendo (OC, IV, p. 325).⁸⁵

Em meados de 1850, conjugava-se imprensa política, científica e literária. As revistas científicas dessa época traziam como título secundário, muitas vezes, “jornal científico e literário” ou “jornal de artes, ciências e literatura”. Homens de letras espiavam a esfera pública e não era raro observar um político ou um cientista metendo-se a fazer versos. Os cargos de baixo escalão do Estado eram preenchidos, em sua maioria, por profissionais liberais que não obtinham renda suficiente com o exercício de sua própria profissão. O primeiro censo realizado no Brasil, em 1872, dá conta de que 15% da população livre e ocupada pertencia ao funcionalismo. O emprego público se tornou, na expressão exagerada de Joaquim Nabuco, uma “vocação de todos”. Jovens bacharéis brasileiros da mesma casta de Machado de Assis, como o poeta abolicionista Castro Alves, o futuro ministro e escritor Rui Barbosa, além do próprio Nabuco, passaram a militar dentro e fora do governo,

⁸² VIANNA. “Revendendo a biblioteca de Machado de Assis”, p. 271. A periodicidade da *Revue* era trimestral. Machado possuía o v. 4 daquele ano, publicado no último trimestre.

⁸³ CAMARGO, Katia. “Leitores e questões identitárias no Brasil oitocentista”. *Revista Porto*. Rio Grande do Norte, v. 2, n. 3, 2013, p. 75.

⁸⁴ SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades, 1981, p. 86, nota 5.

⁸⁵ Publicado originalmente na *Ilustração Brasileira*, 15 mar. 1877. Machado ainda cita a revista em *O Cruzeiro*, na série “Notas Semanais”, 1 set. 1878. François Guizot (1787-1874) foi um sociólogo político e importante doutrinário do liberalismo. Fez parte do grupo de espiritualistas ecléticos junto de Maine de Biran, Victor Cousin e Royer-Collard. Exerceu especial influência no liberalismo conservador brasileiro. De acordo com o professor Alex Sander Campos, editor da *Machadiana Eletrônica*, Machado fez uma pequena transcrição da *Revue* em *O Futuro* (15 set. 1862). O excerto de texto estará disponível na próxima edição daquela revista.

preferencialmente através dos jornais, conforme a alternância ideológica dos gabinetes ministeriais. À voz pública, o governo de D. Pedro II tinha o conceito de conferir relativa liberdade de expressão aos órgãos de imprensa, tolerando antimonarquistas e os desagrazos que repugnavam a sua própria pessoa. Apesar da fama do moderador, não se deve menosprezar a relação de subserviência econômica e ideológica que desfavorecia esses órgãos e certamente limitava a tomada de posição contrária ao governo central. Três das liberdades fundamentais eram restritas ou inexistiam nesse período, a saber, a liberdade eleitoral, cujo sufrágio censitário permitia ainda algum grau de manipulação, a liberdade do Estado em relação à Igreja, que só irá vigorar oficialmente durante a República, e, a mais contraditória e incompreensível, a liberdade de ter direitos, cerceada pelo sistema escravista a mais de um milhão de membros daquela sociedade dita liberal.⁸⁶

Visto dentro desse contexto, a política representava, para Machado de Assis, menos uma vocação pessoal do que a possibilidade de se estabelecer financeiramente, e menos uma questão de dinheiro do que de laços fraternais que lhe permitissem ascender ao mundo literário. Não lhe interessava participar da “politicagem” e do espetáculo promovido pelas paixões partidárias, pela retórica da liberdade, embora lhe importasse, como matéria recorrente em sua obra, a relação contraditória entre aquela retórica e as práticas a ela contrárias, o acotovelamento e os afagos entre os homens livres que buscavam exceder aos outros e alcançar, nas palavras do narrador das *Memórias póstumas*, “uma supremacia, qualquer que fosse” (OC, I, p. 617). Conceitos de moralista como a vaidade, o favor, o amor-próprio, o concubinato e a falsa piedade são consistentes com um gênero de antropologia cética com a qual Machado passaria a perceber o mundo, a partir de certa idade. A análise dos contos “O oráculo”, “Valério” e “O programa”, na próxima seção, deve reiterar a dramatização das tentativas de ascensão social por meio do jornalismo político e do serviço público.

Voltemos ao conto. Antes de terminar suas fabulações literárias, o Romualdo de “O Programa” publica o primeiro tomo de *Verdades e Quimeras*, livro de teoria literária que tratava de divagar, com o genuíno romantismo, sobre a verdade da poesia. Após o primeiro sucesso, ele seguiu com o seu projeto de se tornar bacharel, mas... vieram a primeira derrota

⁸⁶ MACEDO. A ideia de liberdade no século XIX, p. 40ss.

amorosa, a primeira derrota política, as derrotas jurídicas na imprensa e outras mais. Criou dívidas e inimigos. Envelheceu. Chegou a concluir que o programa fora a causa de seus males.

E, então, comparando ainda uma vez os sonhos e a realidade, lembrou-lhe Schiller, que lera vinte e cinco anos antes, e repetiu com ele: “Também eu nasci na Arcádia...”. A mulher, não entendendo a frase, perguntou-lhe se queria alguma coisa. Ele respondeu-lhe: – A tua alegria e uma xícara de café (OC, III, p. 98).

Ficamos, de início, como a mulher, quase sem entender a menção. Mas então nos recordamos que aqui o narrador repete, como mote, a epígrafe do conto. A menção a Schiller faz referência ao primeiro verso do poema “Resignation”, uma espécie de hino para o romantismo alemão. “Também eu nasci na Arcádia” instiga a nostalgia que deve ter inspirado Machado de Assis na composição desse conto, publicado em 1883. O nosso literato-filósofo⁸⁷ ingressara coincidentemente como revisor de provas, vinte e cinco anos antes, no mesmo ano e no mesmo jornal que o desafortunado Romualdo. Foi no *Correio Mercantil*, jornal moderadamente anticlerical e antiescravista, depois na *Marmota Fluminense*, onde experimentara as primeiras poesias.⁸⁸ Nesse último jornal, Machado publicou uma poesia homônima, “Resignação”, em que retomava a ideia de inevitabilidade da morte e das ilusões diante uma vida repleta “da dor e do martírio” (OC, III, p. 699).

Nessa época, assim como seu personagem, Machado abandonou a sua teologia de artista de inspiração espiritualista e se tornou, por alguns meses, republicano, democrata e liberal. Veremos no terceiro capítulo o que significou essa “teologia de artista”. Por ora, devemos observar que o engajamento político e liberal derivou de seu contato com Eugène Pelletan, notável no artigo “O passado, o presente e o futuro da literatura”, publicado em *O Paraíba*, em abril de 1858. Durante um ano, ele abraçou a profissão de jornalista como se fosse um “levita”, subordinando a verve artística à missão política de homem da imprensa.⁸⁹

⁸⁷ O termo “literato-filósofo” pode realizar certa contradição com o que dizíamos na Introdução sobre não haver indícios de que o próprio Machado tenha aspirado o título de filósofo. A tese é de que a literatura machadiana pode ser interpretada contendo componentes filosóficos, ou expressando um “pensamento ficcional”. Daí considerá-lo “literato-filósofo” e não “filósofo-literato”, no mesmo sentido que Brás Cubas se considerava “defunto-autor” e não “autor-defunto”.

⁸⁸ “Ela” (12 jan. 1855) e “A Palmeira” (16 jan. 1855) publicados na *Marmota* e “O grito do Ipiranga” (09 set. 1856) no importante *Correio Mercantil*. “À Ilma. Sra. D.P.J.A.” (03 out. 1854), uma poesia anterior, mas sem tanta repercussão, foi publicada no *Periódico dos Pobres*.

⁸⁹ MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 217.

É de se notar o relativo sentimento de resignação e nostalgia, pois o otimismo que carregava sobre o futuro das letras nacionais, sobretudo em relação ao teatro, foi sendo, aos poucos, derrotado.

Em saudosa crônica, Machado de Assis lembra como Quintino Bocaiuva o convidara a fazer parte da redação do *Diário do Rio de Janeiro*, em 1860:

Nesse ano entrara eu para a imprensa. Uma noite, como saíssemos do teatro Ginásio, Quintino Bocaiuva e eu fomos tomar chá. Bocaiuva era então uma gentil figura de rapaz, delgado, tez macia, fino bigode e olhos serenos. Já então tinha os gestos lentos de hoje, e um pouco daquele ar *distant* que Taine achou em Mérimée. Disseram coisa análoga de Challemel-Lacour, que alguém ultimamente definia como *très républicain de conviction et très aristocrate de tempérament*. O nosso Bocaiuva era só a segunda parte, mas já então liberal bastante para dar um republicano convicto. Ao chá, conversamos primeiramente de letras, e pouco depois de política, matéria introduzida por ele, o que me espantou bastante, não era usual nas nossas práticas. Nem é exato dizer que conversamos de política, eu antes respondia às perguntas que Bocaiuva me ia fazendo, como se quisesse conhecer as minhas opiniões. Provavelmente não as teria fixas nem determinadas; mas, quaisquer que fossem, creio que as exprimi na proporção e com a precisão apenas adequadas ao que ele me ia oferecer. [...] Na manhã seguinte, achei ali Bocaiuva escrevendo um bilhete. Tratava-se do *Diário do Rio de Janeiro*, que ia reaparecer, sob a direção política de Saldanha Marinho. Vinha dar-me um lugar na redação com ele e Henrique César Múzio (OC, II, p. 580).

À função de crítico teatral, Machado ainda acumulou a de tradutor e a de comentarista legislativo. Daí a pouco fora despachado para o Senado Imperial, onde trabalhou como cronista parlamentar.⁹⁰ Foi a oportunidade de estudar os tipos, os cacoetes e as afetações daqueles grandes figurões políticos, cuja sociabilidade, dispersa ao redor da ambição pela glória, era sistematicamente transferida para a ficção. Tornar-se deputado é um símbolo de vitória social em quase todos os seus livros.⁹¹ No caso de Machado, mesmo que seja verdadeira sua intenção em candidatar-se a uma cadeira de deputado, o tumulto que se seguiu deve ter servido apenas para confirmar a sua desilusão com a política. Saldanha Marinho, o liberal que poderia ser o seu cabo eleitoral, logo foi demitido, declarando-se

⁹⁰ MAGALHÃES JÚNIOR. *Vida e obra de Machado de Assis*, v. 1, p. 163.

⁹¹ MAGALHÃES JÚNIOR. *Machado de Assis desconhecido*, p. 82.

republicano, junto com vários amigos, mas não Machado. Ele contornara o abismo da política colocando-se na posição de um fideísta, assentando-se na crença de que a tradicional instituição monárquica é fundamental para a tranquilidade civil, e desacreditando de qualquer melhoria em relação a uma eventual mudança no sistema de governo.

Endereçando-se à *Opinião pública*, chamando-a, como Pascal, de “*regina del mondo*” (La 44 Br 82), ele deixa escapar essa confissão:

Quanto às minhas opiniões políticas, tenho duas, uma impossível, outra realizada. A impossível é a república de Platão. A realizada é o sistema representativo. É sobretudo como brasileiro que me agrada esta última opinião, e eu peço aos deuses (também creio nos deuses) que afastem do Brasil o sistema republicano porque esse dia seria o do nascimento da mais insolente aristocracia que o sol jamais alumiou.

Não frequento o paço, mas gosto do imperador. Tem as duas qualidades essenciais ao chefe de uma nação: é esclarecido e honesto. Ama o seu país e acha que ele merece todos os sacrifícios (OC, III, p. 1141).

Na verdade, Machado simplifica o passo de Pascal, que falava primeiramente da imaginação, princípio de erro dos sentidos e do juízo, que se estabelece no homem como uma segunda natureza. Ambos concordam se tratar de uma força universal. Fruto da imaginação, a opinião reina sobre todo o mundo e toda a gente, ela está aquém do episódico, embora provoque diferentes ações episódicas a depender das relações sociais específicas em que se enquadre. E Machado completa o simplificado: “se a opinião domina os costumes políticos, a senhora domina os costumes sociais” (OC, III, p. 1143). A senhora, hetaira, cortesã ou prostituta, imitação da virtude, traz ao caso brasileiro alguma sutileza, por exemplo, faz as pessoas terem hábitos pios, sem terem o espírito religioso, caminharem à igreja por vaidade e não por fé. No decorrer da formação filosófica de Machado, a discussão ético-política sobre a opinião terá o concurso de razões epistemológicas sobre as limitações humanas de compreender a realidade. Contaremos no quarto capítulo um caso em que a retomada de argumentos cétricos antigos, via tradição agostiniana, interfere na elaboração ficcional de conceitos como o amor e a dúvida. O exemplo de Machado parece arrematar o fim do discurso de Pascal no fragmento da aposta (La 418 Br 233), em que o jansenista recomenda aos descrentes que comecem por fingir piedade e imitar a virtude cristã, o que “naturalmente” os faria acreditar e os deixaria “abestalhados” (*abêtir*), isto é, como bestas. Essa recomendação repugnou o conservadorismo cristão da época. Machado escancarava

que o efeito a longo prazo da simulação daquelas virtudes, em teste no caso brasileiro, não era o reconhecimento da própria baixaza, mas o aumento das paixões e dos vícios.

Apesar do combate, nas críticas teatrais, aos maus sentimentos e à imoralidade, o que tornou Machado uma figura conhecida no meio conservador, no início dos anos 1860, foram suas crônicas parlamentares de tom liberal. No Conservatório, ele reverenciava os bons costumes e o tratamento correto da linguagem. No parlamento, era insubordinado e provocador:

Eu, mal chegava ao Senado, estava com os anjos. Tumulto, saraivada grossa, caluniador para cá, caluniador para lá, eis o que pode manter o interesse de um debate. E que é a vida senão uma troca de cachações? [...] Réplica, tréplica, agitação, um dia cheio [...] Assim continuei a intervir nos debates, e a fazer crescer o meu direito político (OC, 4, p. 876).

Os anos de cobertura política, no início da década de 1860, foram suficientes para arrefecer o pulso liberal do jovem escritor? A investigação biográfica oferece uma hipótese alternativa curiosa: Machado alimentava em si ambições políticas, tendo candidatura especulada e fracassada para deputado no segundo distrito de Minas Gerais.⁹² Ele também teria ficado desgostoso com as mudanças ideológicas do próprio jornal, cada vez menos enérgico e mais flexível ao conservadorismo.⁹³

O malogro que sentiu se explica por uma inadaptação a esses jogos sutis, nascida da sua juvenil intransigência. Este insucesso levou-o a procurar na literatura, menos impura, senão outras satisfações, pelo menos outro caminho. O teatro, retorno às fontes, foi a primeira delas.⁹⁴

Assim como o seu personagem, Machado sofreu diversas derrotas, se não desvios da rota em seu projeto literário inicial. Se a práxis e os joguetes da política arruinassem a teoria progressista e o projeto edificante, a formação e os conhecimentos dramatúrgicos ainda poderiam ditar suas posições teóricas. As posições políticas não eram “nem fixas nem determinadas”, como lembra o cronista de “O velho Senado”. Mesmo que a nomeada não procedesse de um mandato político, Machado se consagraria na crítica

⁹² MAGALHÃES JÚNIOR. *Vida e obra de Machado de Assis*, v. 2, p. 8.

⁹³ MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 308.

⁹⁴ MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 304.

especializada da nova cena teatral dos anos 1860 como árbitro das preferências estéticas e do sentido moral.

Nessa época, o governo central adotou várias medidas de estímulo cultural, por exemplo, mandou construir grandes teatros e passou a financiar companhias inteiras. Os dramas, pouco a pouco, se afastavam das notações clássicas e arcádicas em busca daquilo que expressasse romanticamente a alma brasileira. Com o conhecimento atualizado na área de estética, o nome Machado de Assis é então vinculado à cena teatral. Tanto que é admitido no Conservatório Dramático, uma instituição paraestatal de inspiração ecletista que procurava conformar o público à moralidade e à civilidade necessárias para o progresso do país por meio da censura direta em obras dramáticas contrárias aos bons costumes. Ele atuou como censor e exarou, pelo menos, trinta e seis pareceres durante dois períodos distintos: de 1862 a 1864 e de 1871 a 1887.⁹⁵ Deixo aqui a pista que nos levará ao terceiro capítulo, onde descobriremos as tentativas do esteta Machado de Assis de se colocar, ecleticamente, numa posição conciliadora, capaz de superar os desvios de cada escola:

As minhas opiniões sobre o teatro são ecléticas em absoluto. Não subscrevo, em sua totalidade, as máximas da escola realista, nem aceito, em toda a sua plenitude, a escola das abstrações românticas [...].

Tiro de cada coisa uma parte, e faço o meu ideal de arte, que abraço e defendo.

Entendo que o belo pode existir mais revelado em uma forma menos imperfeita, mas não é exclusivo de uma só forma dramática (OC, III, p. 1020).

A tentativa de superar o conflito escolástico pode ser percebida no primeiro conto, intitulado “Miss Dollar”, de seu primeiro livro de contos, publicado em 1870. Aqui o narrador joga com os vocabulários realista e romântico, repugnando a ambos. Além disso, ele se escusa a narrar e concatenar logicamente suas ideias, antes, prefere refletir sobre a própria circunstância da narração, sobre os seus objetivos e sobre a recepção literária:

Era conveniente ao romance que o leitor ficasse muito tempo sem saber quem era Miss Dollar. Mas por outro lado, sem a apresentação de Miss Dollar, seria o autor obrigado a longas digressões, que encheriam o

⁹⁵ A rigor, Machado exarou vinte pareceres, na segunda fase, em 1875, 1886 e 1887. Ele foi readmitido em 1871 e o Conservatório funcionou até 1897. Em seus últimos pareceres, Machado deixa de fazer grandes reflexões, limitando-se a avaliar a decência das peças. Ver FARIA. “Machado de Assis e o teatro de seu tempo”, p. 94.

papel sem adiantar a ação. [...] A Miss Dollar do romance não é a menina romântica, nem a mulher robusta, nem a velha literata, nem a brasileira rica. Falha desta vez a proverbial perspicácia dos leitores; Miss Dollar é uma cadelinha galga (OC, II, p. 14).

O período anterior à publicação desse conto foi bastante laborioso, marcado por tentativas sem conta, na crônica, na crítica e na literatura, de refletir sobre os aspectos nacionais e universais da literatura. Entre um período e outro, Machado torna-se referência na crítica especializada. Ele ainda não era o romancista que hoje louvamos. Assim mesmo fora convocado por Alencar, em carta aberta na imprensa, a receber e proteger no Rio de Janeiro o jovem e promissor poeta Castro Alves, autor de *O navio negreiro* (C, I, p. 224-242). Além disso, foi responsável por introduzir, no meio intelectual, o jovem Joaquim Nabuco (C, I, p. 80-82).

Apesar de franquear o acesso às peças teatrais, a função pública de censor não era remunerada. A situação financeira de Machado ia a pior, ainda mais quando decidira constituir família, no final da década de 1860. Ele recorreu a empréstimos para saldar dívidas e ao favor dos amigos para conseguir um emprego estável. Quintino Bocaiuva lhe ajudou a pleitear uma posição no funcionalismo junto ao antigo desafeto de Senado, Zacarias de Góis e Vasconcelos. A 8 de abril de 1867, pouco depois de receber a insígnia de Cavaleiro da Ordem da Rosa, fora Machado nomeado “ajudante do diretor de publicação do Diário Oficial”. O prêmio pelo mérito literário e o emprego público vieram como reconhecimento por suas posições patrióticas durante a Guerra do Paraguai, em favor da tríplice aliança, e, por ocasião da “Questão Christie”, contra os desagrvos cometidos pela Marinha inglesa no litoral brasileiro.⁹⁶

Em 1872 obteve o cargo de primeiro oficial da Secretaria de Agricultura, Comércio e Obras Públicas. De acordo com o decreto nº 5.512 de 31 de dezembro de 1873, cargos da baixa hierarquia, como os de amanuense e de praticante, deveriam ser preenchidos através de concurso. Os técnicos concursados teriam a preferência no acesso ao cargo de oficial. Contudo, Machado mobilizou a sua rede de relacionamentos para conseguir o emprego, que tinha uma remuneração razoável de quatro contos de reis.⁹⁷ A estabilidade

⁹⁶ MAGALHÃES JUNIOR, Raymundo. “Machado de Assis funcionário público”. *Revista do Serviço Público*. Brasília v. 56, n. 2, abr.-jun. 2005, p. 239.

⁹⁷ GUEDES; HAZIN. *Machado de Assis e a administração pública federal*, p. 49.

financeira adquirida a partir daí lhe propiciou as condições de publicar, durante a década de 1870, seus quatro primeiros romances, *Ressurreição* (1872), *A mão e a luva* (1874), *Helena* (1876) e *Iaiá Garcia* (1878), ademais de quatro livros de contos. Outrossim, Machado passou a ter condições econômicas de iniciar o projeto de um acervo bibliográfico próprio. A doença e o retiro para tratamento de saúde, em 1878, foram os fatos biográficos que lhe permitiram concentrar os esforços na composição do romance que marca a sua *virada literária*, *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Depois de muito refletir sobre o caráter universal da literatura, é como se Machado de Assis disponibilizasse seu próprio nome para tornar a literatura brasileira uma literatura autônoma.⁹⁸

Veremos no último capítulo da tese que a mudança do foco narrativo nos romances ditos de segunda fase fez com que as contradições sociais fossem narradas do ponto de vista de um representante da elite. A narração expunha ironicamente a desfaçatez e a impostura do próprio narrador e do tipo social por ele representado. Segundo Raimundo Faoro, a ideia de liberdade cumpriu a função ideológica de dar coesão às classes em conflito, pois o liberto não ficou, de todo, emancipado, mas a depender de outros membros da pirâmide estamental que o sufoca.⁹⁹ Ubiratan Macedo é ainda certo ao avaliar a ideia de liberdade como a componente teórica e abstrata que deu coesão política às elites em conflito, o que decerto repercutiu no plano social concreto. Vide a representação ficcional das ideias disparatadas do Prudêncio, criado do menino Brás Cubas e alforriado que não repudiava a escravidão, pelo contrário, após converter-se em homem livre, tornou-se senhor de escravo, mas ainda assim curva-se diante do vergalho de seu antigo dono (OC, I, p. 669). A inversão sucessiva de significados, de escravo a liberto, de liberto a escravista e de dono de escravos novamente a subserviente, desmentia a positividade desse signo iluminista chamado liberdade, decompondo-o e decifrando seu aspecto mais negativo: não há consciência livre nem “primeira natureza” que se conservam no jogo de dependências sociais atravessadas pelo patrimônio e pelo pecúlio.

À diferença da metodologia histórico-sociológica – especialmente as de Faoro e Schwarz – que partem de uma interpretação da realidade brasileira, e a confrontam com a

⁹⁸ BAPTISTA, Abel Barros. *A formação do nome – duas interrogações sobre Machado de Assis*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

⁹⁹ FAORO, Raimundo. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*. 3. ed. Rio de Janeiro: Globo, 1988, p. 365.

ficção, colhendo como resultado uma visão de mundo estilizada, o caminho de minha interpretação percorre, na medida do possível, o sentido inverso. Vale dizer que este é um ensaio de história intelectual que pretende traçar as linhas hereditárias de um gênero de filosofia sobre o espírito de um ficcionista, ponderando aqui e ali os desvios que informam uma visão de mundo própria para, então, confrontá-la com a realidade.

1.3 Os sentidos de Filosofia na obra de Machado de Assis

Machado já era o autor festejado dos “Versos a Corina”, quando saiu em defesa da mocidade acadêmica e liberal paulista. É que o senador capixaba e diretor da escola de medicina da Corte, José Martins da Cruz Jobim, criticara os “maus costumes acadêmicos de São Paulo”, decerto referindo-se aos hábitos boêmios e lúgubres adotados pelos seguidores de Epicuro e Byron:

A mocidade de S. Paulo é a mocidade; alegre, festiva, folgazã; mas tudo isto, na medida conveniente, sem excitar tão graves receios pelos costumes públicos. É uma mocidade inteligente, estudiosa, laboriosa: funda jornais, como a excelente “Imprensa Acadêmica”; funda associações como o “Tributo às Letras”, “Clube Científico”, “Ateneu Paulistano”, “Ensaio Filosófico”, “Instituto Científico”, e outras, tendo a maior parte delas as suas revistas e jornais.

Nessas associações a mocidade estuda, aprende, discute, escreve, aperfeiçoa-se, estabelece o exemplo, anima os menos laboriosos ou menos audazes; em suma, cria esses grandes núcleos de que têm saído tantas e tão vastas inteligências (OC, IV, p. 151).

Bastante conhecido no círculo paulistano, sobretudo por divulgação do amigo Luís Guimarães Júnior (C, I, p. 32), não é o acaso que fez de Machado o correspondente da folha paulista *Imprensa Acadêmica*. Ele adotou, inicialmente, o pseudônimo Sileno, que representava, na mitologia grega, um sábio bebereão, amigo de farra e tutor de Dioniso. Depois reapareceu como Glaucus, provavelmente em referência ao deus que habita remotas regiões do mar, divindade descrita por Platão como uma figura híbrida cuja alma vaga entre o mundo sensível e o mundo das formas.¹⁰⁰ Interessa notar que a adoção desses pseudônimos

¹⁰⁰ PLATÃO. *República* 611d-e.

com significado filosófico, mais do que demonstrar falsa modéstia ou proteção perante a censura, assume uma motivação linguística qualquer.

Em diversos nomes ficcionais, como os de Tito, Félix, Eugênia, Simão Bacamarte, Bento Santiago, Capitu, Flora e Aires, a assinatura apela a um sentido camuflado, que não é mero rótulo anedótico, ainda que marque as características de seu portador. O Félix de *Ressurreição* é “essencialmente infeliz”, sobretudo após desabar em um dos “abismos” pascalianos; Tito é o protagonista de um conto – “O país das quimeras”, reescrito em “Uma excursão milagrosa” – em que se narra uma anedota de Catão, ligando-se a seu homônimo romano, Tito Lívio, e outros mais. Assim como no caso de Félix, para compreendermos a ironia – contra o portador do nome presente no desfecho do romance – devemos recorrer a referências extraliterárias, por exemplo, a referências filosóficas, sociológicas ou historiográficas, subentendidas ao texto. O trabalho de decifração é o primeiro movimento desse jogo metaficcional. O esforço do intérprete não implica confirmar certa “miopia machadiana”, como quer Faoro. Para esse sociólogo, a miopia de Machado, porque enxergasse as estruturas sociais quase imóveis, lhe infligia a ver o conjunto com olhos embaçados de um “historiador moralista”, conjunto que apenas o intérprete poderia enxergar coesão.¹⁰¹ Neste caso, deveríamos dizer que existe uma realidade verdadeira, desestilizada e amoralizada, cuja explicação e compreensão são dadas pelo sociólogo e apenas por ele.¹⁰²

O significado da decifração não está no encontro do sentido unívoco da realidade, constituída por uma quantidade fixa de objetos, nem pressupõe uma descrição completa e verdadeira dessa realidade ou, o que dá no mesmo, toma a verdade como uma relação direta entre palavras e coisas. Essas pressuposições, que o filósofo Hilary Putnam denomina Realismo Metafísico¹⁰³, são dispensáveis no modo como entendemos o trabalho de decifração. Ao invés disso, o sistema de crenças, a metodologia e os códigos utilizados para decifrar a imagem dos fatos *na* obra modificam o modo como o mundo pode ser construído e apreendido. Se esse não fosse o caso para a obra machadiana, vejamos o que o

¹⁰¹ FAORO. *Machado de Assis: pirâmide e o trapézio*, p. 154.

¹⁰² WAIZBORT, Leopoldo. *A passagem do três ao um: crítica literária, sociologia, filologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2007, p. 22.

¹⁰³ PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth, and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 49.

próprio Machado disse sobre um dos livros ficcionais de Macedo que narra um “fato real, com personagens vivos”:

[O] fato sobre que ele se baseia já passou ao terreno da ficção; é coisa própria do autor. Nem podia deixar de ser assim; a simples narração de um fato não constitui um romance, fará quando muito uma *gazetilha*; é a mão do poeta que levanta os acontecimentos da vida e os transfigura com a varinha mágica da arte [...]. Se a missão do romancista fosse copiar os fatos, tais quais eles se dão na vida, a arte era uma coisa inútil; a memória substituiria a imaginação [...]. O poeta daria a demissão e o cronista tomaria a direção do Parnaso. Demais, o autor podia, sem alterar os fatos, fazer obra de artista, criar em vez de repetir; é isso que não encontramos n’*O Culto do dever*. Dizia acertadamente Pascal que sentia grande prazer quando no autor de um livro, em vez de um orador, achava um homem. Debalde se procura o homem n’*O Culto do dever*; a pessoa que narra os acontecimentos daquele romance, e que se diz testemunha dos fatos, será escrupulosa na exposição de todas as circunstâncias, mas está longe de ter uma alma, e o leitor chega à última página com o espírito frio e o coração indiferente (OC, III, p. 1086-1087).

Ao citar duas ordens importantes para Pascal, o coração e o espírito, Machado chama atenção para a atividade do leitor, das capacidades de interpretar e crer, na relação mimética.¹⁰⁴ O avanço de cada jogador, nesse caso, os leitores, é medido pela capacidade de compreender os sentidos da sobreposição dos domínios, da história do portador do nome próprio e daquilo que o nome representa ficcionalmente, seja a representação da própria trama, suas relações com fatos históricos, seja a representação de um tipo social ou de uma ideia. Isso vale para o uso do pseudônimo Platão, com o qual Machado assina a série de críticas elogiosas e idealizantes à atriz Adelaide Ristori.¹⁰⁵ Basta reconhecê-lo, o que não é muito, para saber que essa italiana foi uma atriz completa, perfeita, imortal, “a parte universal dos sentimentos”, um arquétipo a se imitar, uma luz, um sol etc. Ou podemos simplesmente reconhecer os indícios relevantes nos textos, por exemplo, que o conto “Ideias de canário”

¹⁰⁴ O fragmento mencionado é o seguinte: “Quando se vê o estilo natural, fica-se todo espantado e arrebatado, pois se esperava ver um autor e se encontra um homem. Ao passo que aqueles que têm bom gosto e que, ao ver um livro, acreditam encontrar um homem, ficam surpresos de encontrar um autor” (La 675 Br 25).

¹⁰⁵ As quatro críticas foram publicadas no *Diário do Rio de Janeiro* em julho de 1869. Consultamos a versão digital dessas críticas, disponíveis em <http://memoria.bn.br/DocReader/094170_02b/0>. Acesso em 28 out. 2016. De acordo com João Roberto Faria, esses artigos “foram incluídos no livro *Homenagem a Adelaide Ristori*, organizado por Antônio Feliciano de Castilho e prefaciado por D. Pedro II” (T, 489 n. 4).

(1895) é uma caçoada com os platonistas. Esse é um conto “antiteoria” em que a realidade é representada pela escuridão no interior de uma loja de topa-tudo, a loucura é a verdadeira iluminação humana e o conhecimento é todo ele relativo.

Daí a importância de se compreender corretamente as citações filosóficas diretas, indiretas e escondidas em contos, romances e crônicas. Segundo Miguel Reale, o recolhimento de tantas citações, por parte de Machado, satisfaz a uma compulsão – a uma “mania raciocinante” –, que revela os “valores introspectivos do autor”. Seria o caso de ultrapassar as explicações tipicamente filosóficas apelando ao uso de expressões simbolizantes, à metáfora, aos argumentos hipotéticos e a aporias, isso é, o caso de “uma cosmovisão filosófica transfigurada em representação artística”.¹⁰⁶ Eugênio Gomes já esboçava esse empreendimento ao identificar as relações simbólicas da ficção “com o esquema imagístico de Schopenhauer”.¹⁰⁷ Do mesmo modo, Reale encontra três sentidos de “filosofia” no texto machadiano: filosofia como chiste, por exemplo, quando Quincas Borba trinca uma asa de frango com filosófica serenidade; filosofia como forma de compreensão ou “súmula exegética” de uma obra, como a “filosofia das folhas velhas” e a “filosofia dos epitáfios”; e filosofia como sinônimo de metafísica, no sentido positivo de estabelecer o princípio de todas as coisas, como no caso do Humanitismo, ou no sentido negativo do termo, de metafísica como um discurso oco, mas com ar de profundidade, como a teoria do Medalhão.

A análise simbolizante proposta por Gomes e Reale não esgota, porém, os significados filosóficos presentes na ficção machadiana. Não esgota porque nela não se aprofunda. Em certo sentido, a potência da forma literária resiste ao discurso filosófico estrangeiro. Por isso ela não é mera exemplificação de uma filosofia. Aliás, o trabalho de inferir as influências filosóficas consiste em redescrever a luta entre essas duas potências. Reale pensa as expressões filosóficas como símbolos dentro da ficção. É possível pensar também o modo pelo qual a ficção aglutina e redireciona o próprio discurso filosófico, tomando-o não apenas em seu aspecto simbolizante e metafórico, mas, de outro modo, com uma força teórica própria e com sentido original.

¹⁰⁶ REALE, Miguel. “A filosofia na obra de Machado de Assis”. *Revista Brasileira*. Jul-Set., n. 44, 2005, p. 10.

¹⁰⁷ GOMES, Eugênio. “O testamento estético de Machado de Assis”. In: MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Obra Completa*. Org. Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006, p. 1114.

Recolheram-se três contos de décadas distintas em que a filosofia de Maquiavel aparece como termo de comparação e embate, quais sejam: “O oráculo” (1866), “Valério” (1874-75) e “Teoria do Medalhão” (1882). Escolheu-se a relação com Maquiavel, em primeiro lugar, porque ele é uma das fontes filosóficas importantes para o desenvolvimento do ceticismo machadiano. Em segundo lugar, porque poucos estudos de literatura comparada se debruçaram sobre essa relação, mas acredito que os mesmos sentidos de filosofia possam ser notados quando se toma a afinidade entre o texto machadiano e o texto de filósofos como Pascal, Montaigne, Voltaire e Schopenhauer.

Machado possuía a tradução francesa de *O príncipe*, precedido de um longo ensaio de Paul Deltuf.¹⁰⁸ Essa edição é posterior à escrita do primeiro conto analisado, fato irrelevante para avaliarmos a boa leitura realizada. Dos poucos trabalhos específicos sobre o tema, há que se mencionar os estudos de Alfredo Bosi e Sandra Bagno. O primeiro propõe as bases para uma nova genealogia do olhar machadiano para além dos episódios históricos extratextuais que a obra espelharia. É que Maquiavel estaria no início de um desses percursos ideológicos em comparação ao qual Machado nos oferece uma variante. O outro percurso é aquele que vai de Pascal até Schopenhauer. As figuras filosóficas são estilizadas e julgadas “à luz de certos critérios éticos e estéticos que é preciso deslindar. Os juízos de valor pertencem à história das ideias e mentalidades, uma história de longa duração”.¹⁰⁹

A leitura de Sandra Bagno é complementar na medida em que recupera parte dessa história intelectual, sobretudo no que se refere à política e ao moralismo.¹¹⁰ A relação entre os autores nos permite ter uma noção de como Machado de Assis lidava com a filosofia e de como os conceitos filosóficos são absorvidos e redirecionados dentro de seu universo ficcional. Esse contraste de ideias torna mais claro o entendimento sobre as fontes do pensamento machadiano, suas preferências políticas, historiográficas e antropológicas.

Publicado no *Jornal das Famílias* em janeiro de 1866, o primeiro conto recolhido, “O Oráculo”, narra a velha história de alguém em busca de nomeada. Leonardo

¹⁰⁸ VIANNA, “Revendo a biblioteca de Machado de Assis”, p. 168. Trata-se da seguinte edição: DELTUF; MACHIAVEL. *Essai sur les oeuvres et la doctrine de Machiavel*, avec la traduction littérale du Prince, et de quelques fragments historiques et littéraires. Paris, C. Reinwald, 1867.

¹⁰⁹ BOSI, Alfredo. *Machado de Assis: o enigma do olhar*. São Paulo: Ática, 2000, p. 168.

¹¹⁰ BAGNO, Sandra. “Machado de Assis e seus inspiradores italianos”. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes; BAGNO, Sandra (Org.). *Maquiavel no Brasil: dos descobrimentos ao século XXI*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 225-252.

tenta o jornalismo, o comércio, a política e o dote de um casamento forjado, mas é sempre preterido numa “sucessão de contratempos e azares”. No fim, o mal-aventurado atira-se ao mar. Sorte, azar, virtude, fortuna, necessidade e Providência são apenas alguns termos tomados a Maquiavel. O mote maquiaveliano é dado logo no início do conto: “Conheci outrora um sujeito que era um exemplo de quanto pode a má fortuna quando se dispõe a perseguir um pobre mortal” (OC, II, p. 811). Não bastassem todos esses indícios que atestam a relação intertextual, o narrador, no entanto, tenta esconder sua verdadeira fonte filosófica:

Doíam-lhe os golpes sucessivos, mas uma vez recebidos, ele preparava-se para tentar de novo a fortuna, fundado neste pensamento que havia lido, não lembra aonde: “A fortuna é como as mulheres, vence-a a tenacidade” (OC, II, 812).

O dicionário de Moraes e Bluteau já anotava a diferença entre “maquiavelista” e “maquiavélico” (isto é, “Maquiavel”, no sentido figurado). O mesmo dicionário, utilizado recorrentemente por Machado, traz tanto o significado positivo de “Fortuna”, como “sorte”, “ventura”, “sucesso” e “felicidade”, quanto suas acepções negativas, de “desgraça”, “incerteza” e “risco”.¹¹¹ Durante o conto, esse termo é utilizado em muitos de seus sentidos. No trecho anterior, fortuna significa ora “ventura” ou, mais corretamente, “dinheiro”, ora Providência ou necessidade. Mas é a definição filosófica de fortuna que nos permite acesso aos meandros morais do conto.

O lastro filosófico desse conceito, como aquilo de que não temos controle algum, é tanto mais enredado se invocarmos o bordão estoico de uma liberdade enquanto a consciência da determinação. Dito com outros termos, a ideia estoica de que se pode “tentar a fortuna” sem dar valor aos bens e aos males que ela possa conceder ou tomar. Apesar disso, essa atribuição de sentido é pouco plausível para a interpretação do conto, na medida em que o pensamento de que o narrador não se recorda refere-se mesmo a uma famosa metáfora utilizada pelo próprio Maquiavel no capítulo XXV de *O Príncipe*:

Estou certo de que é melhor ser impetuoso do que prudente, porque a fortuna é mulher e, para ter-lhe o domínio, mister se faz bater e contrariá-la. E costuma-se reconhecer que a mulher se deixa subjugar

¹¹¹ SILVA, Antônio de Moraes; BLUTEAU, Rafael. *Diccionario da lingua portuguesa*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789, v. 2, p. 40. Consulta disponível em <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/00299210>>. Acesso em 18 abr. 2016.

mais por estes do que por aqueles que agem de maneira indiferente. A fortuna, como mulher, é sempre amiga dos jovens, pois são menos circunspectos, mais impetuosos e com maior audácia a dominam.¹¹²

O Secretário discorre aqui sobre o conceito de Fortuna ou Sorte. Na contabilidade de Maquiavel, a fortuna arbitra metade de todos os eventos e efeitos, permitindo ao homem “governar a outra metade quase inteira”.¹¹³ Pode-se tentar superar as forças aparentemente necessárias da fortuna através da decisão entre agir no tempo certo e agir persistentemente. Conclui-se que é melhor insistir e buscar um objetivo, independente dos meios utilizados para alcançá-lo, do que resignar-se diante das dificuldades encontradas num contexto específico, pois nesse caso a Providência há de devorar. Os 50% devidos à Fortuna estão como que a título perdido, mas podem causar ainda mais desassossego caso não se possa manter à frente dos acontecimentos. Às vezes, os jovens dominam sua parcela de sorte mesmo quando não refletem demasiado sobre as consequências de suas ações. Demorar pode significar a perda da oportunidade de se prevenir contra os imperativos da natureza. Nesse caso, o risco de parecer tolo e inconveniente compensa o risco de ser espirituoso e hesitar.

A diferença entre as perspectivas, bem como sua evolução na obra de Machado de Assis é analisada por Maia Neto em *O ceticismo na obra de Machado de Assis*. Em resumo, os protagonistas da primeira fase adotam uma perspectiva ingênua pouco ajustada à vida social, o que os leva a uma performance medíocre quando comparada aos resultados dos personagens que adotam a perspectiva estratégica, entre os quais a mulher e o tolo. Da primeira para a segunda fase, a perspectiva reflexiva do protagonista, agora homem de espírito, varia da estratégica até a cética, entre agir conforme a lógica enganadora da vida social e afastar-se dela, problematizando-a como fazem os narradores memorialistas da segunda fase.

Maquiavel se apresenta como uma fonte central para a consideração da perspectiva estratégica. O tolo-estratégico só fica à frente do tirano na escala de valores cristãos, cujo “bem supremo é a humildade, o desprezo pelas coisas no mundo [...]. Se nossa

¹¹² MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 146.

¹¹³ MAQUIAVEL. *O Príncipe*, p. 143.

religião recomenda hoje que sejamos fortes, é para resistir aos males, e não para incitar-nos grandes empreendimentos”.¹¹⁴ Em oposição ao tolo, o homem de espírito não está adequado às exigências da vida pública e pagã, de onde surge outro tipo de moralidade que exige uma régua de avaliação menos rígida. Portanto, as estratégias de ação do tolo são condenáveis na perspectiva do homem de espírito.

Essas referências intertextuais são essenciais para o entendimento do conto, uma vez que a narrativa apresenta um dilema ou uma contradição entre a Fortuna e a capacidade do protagonista de agir em circunstâncias adversas. O conto marca também uma diferença em relação ao conceito filosófico original: aqui a acepção de fortuna está mais próxima do sucesso de um particular na sua missão pelos caminhos da ascensão social. No caso de Maquiavel, herói do *Risorgimento*, o interesse pelas organizações políticas coordenava-se por missões, digamos, menos individualistas. Pouco importam um modelo rígido e um ideal de ação, desde que se obtenha, como efeito, a emancipação e a unificação de uma pátria.

“A fortuna é uma mulher”, diz Maquiavel. Essa metáfora sintetiza dentro do domínio da sorte os sentidos de natureza implacável e de feminilidade. Machado sobrepõe esses mesmos sentidos, entre outros, no conto “O país das quimeras” (1862), no conto “O último dia de um poeta” (1867), em que a Providência é tida por mãe cruel, e no bem conhecido delírio de Brás Cubas. Pode-se verificá-la, ainda, no conto “A herança” (1878), ao qual Magalhães Júnior atribui influência de Sá de Miranda, a partir da composição poética “Ao amor e a fortuna”. Este poema termina com os versos “Amor é cego menino / Fortuna é cega mulher”.¹¹⁵ Mas nesses casos não estamos tão certos da relação direta com Maquiavel. No conto ora analisado, a metáfora assume outras proporções. Aqui a mulher não é uma figura com ares metafísicos.

A Cecília mais famosa no tempo de Maquiavel ficaria imortalizada num retrato de Leonardo da Vinci, *A Dama com Arminho* (1490). Cecília Gallerani era moça bonita, virtuosa demais para ser apenas amante do duque de Milão. Pode ser apenas coincidência, mas a Cecília do conto, pela qual Leonardo tudo arrisca, não era menos espirituosa do que a italiana. Tanto que engatilha um plano para fugir às tratativas de casamento do pai e do

¹¹⁴ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, II, 2, p. 199.

¹¹⁵ MAGALHÃES JÚNIOR. *Vida e obra de Machado de Assis*, v. 2, p. 298-299.

pretendente. Ela arma um estratagema para ganhar tempo. Finge consultar a opinião de um oráculo, o qual, em verdade, era seu antigo namorado. Eles se casam escondidos. Para completar a tragédia de Leonardo, o pai da moça, que então o tinha por filho, morre sem nada lhe deixar.

No conto, a sorte especifica-se num evento fictício: mesmo que a própria mulher seja insistentemente tomada de assalto, mesmo munindo-se de certa “perspicácia” e de um plano de conquista ardiloso, isso ainda não garante o sucesso da empresa. O evento fictício aponta para a ocasião irônica e trágica de um sujeito jovem cujo esforço e audácia não são recompensados como prescrevia a teoria. Não era o amor que movia Leonardo. Mesmo agindo estrategicamente, acontece-lhe sempre o pior. A cada esforço e a cada esperança sobrevém um infortúnio e um desespero ainda maiores que os anteriores: “estava escrito que a sorte tinha de perseguir o pobre rapaz” (OC, II, p. 815).

Em “Valério”, publicado no *Jornal das Famílias* entre dezembro de 1874 e março de 1875, o termo de comparação envolve uma concepção mais refinada da evolução histórica do conceito de política. Esse conto é um pouco mais trabalhado que o anterior, mas o enredo é simples e o mesmo: a tentativa de ascensão social em uma situação adversa.

Mortos os pais e com poucas condições, Valério é criado por seu padrinho loroteiro, mas de boa alma, que lhe manda ensinar as letras e um pouco de latim. Morto o padrinho, Valério fica por si, “sem mais fortuna do que quando nascera” (OC, II, p. 1258). Um detalhe quase passa despercebido: Valério nascera em 1831, quando seu pai participava da revolução que levou à abdicação de Pedro I. Mais do que o sete de setembro, esse evento marca a ruptura política do Brasil com Portugal. É como se o país também ficasse por si, devendo resolver as disputas intestinas de poder. Nesse caso, a representação da vida de Valério encontra-se atrelada à vida política nacional.

Sem conseguir ser o homem de letras que pretendia, o protagonista consegue trabalho no cartório e na tipografia, como revisor de provas. O desafortunado Valério, homem de espírito com algum conhecimento de letras, mas pouco dinheiro, conhece o coronel Borges numa festa. Para esse primo distante dos Borgia, a política era coisa prática, respeitava a aplicação de leis, a hierarquia e a opinião pública. Nada tinha a ver, portanto, “com livros de Montesquieu, nem Maquiavel” (OC, II, p. 1265). A política era “o sol do mundo moral”,

começava no subdelegado e acabava no coronel. Uma remoção de comarca valia para ele um princípio. A Guarda Nacional e a polícia eram para ele toda a opinião pública. Sorria com desdém quando lhe falavam de outras coisas que não fossem estas coisas práticas. Escudado no axioma que diz que a política é uma ciência de aplicação, o coronel tinha mais respeito a um juiz municipal que a um artigo de lei, porquanto a lei era o tema e o juiz municipal a imagem da aplicação (OC, II, p. 1264).

Pode ser que o Borgia brasileiro estivesse dissimulando a tese maquiaveliana de que a força política pode se conservar a base de um exército próprio, com hierarquia e leis rígidas, em detrimento do apoio popular:

um príncipe não deve ter outro objetivo ou pensamento, ou manter qualquer outra coisa como prática, a não ser a guerra, seu regulamento e sua disciplina, pois essa é a única arte que se espera de quem comanda.¹¹⁶

Em roda de amigos, o coronel confessa escrever um opúsculo político contra o governo denominado “Abaixo as máscaras!”, obra que Valério já conhecia por ter revisado as provas onde se imprimira o folheto. Conversa vem e o coronel se afeiçoa a Valério (ou a seus elogios). Então eles começam a se frequentar. Munido de dotes literários, o moço ganha a amizade do velho, auxiliando-o na composição deste folhetim e nas discussões a que lhe sucedem nos jornais.

Fosse o rapaz mais perspicaz e virtuoso, agindo conforme a ocasião adequada, poderia ele tirar as vantagens que a relação com o coronel lhe propiciava, inclusive através de um possível casamento com a sua filha. O escrivão superior a Valério aconselha-o a cultivar aquela amizade e frequentar aquela roda. E é nesse momento de aconselhamentos que aparecem as referências explícitas a Maquiavel. O narrador vai ainda mais longe no maquiavelismo e sugere que o reconhecimento e a amizade dispensados pelo coronel não bastavam: “era preciso contar também com o medo” (OC, II, 1268), sentimento que, na taxonomia de Maquiavel, deve ser preferível ao ódio e ao amor para se conquistar e manter o poder.¹¹⁷

¹¹⁶ MAQUIAVEL. *O Príncipe*, p. 95.

¹¹⁷ MAQUIAVEL. *O Príncipe*, p. 66.

O contraste entre os caracteres é notável. Valério é uma ovelha de ingenuidade. O coronel é um falcão. Valério é levado pelos acontecimentos. O coronel tenta domar a sua própria sorte. A situação é similar ao conto anterior. O protagonista tem a oportunidade de desposar a filha desse amigo. A diferença é que ele age sem qualquer “tenacidade”. Ao passo que o Coronel, cuja “maleabilidade atravessou incógnita o parlamento” (OC, II, 1269), age para se beneficiar do relacionamento amoroso de sua própria filha.

Valério é um “homem de espírito”, que tem repulsa pelas mulheres “sabichonas” e “estratégicas”. Ele desdenha o pedantismo, mas o suporta “com uma paciência mais estoica que evangélica, porque não era humilde, senão filósofo” (OC, II, p. 1259). Entenda-se: conhecer de filosofia e ter dotes literários depõe contra nossos protagonistas. Antes era necessário saber de política. Qual política? Não a filosofia política, mas a “política de aplicação”, a política terra a terra da qual Valério “apenas sabia alguma coisa que lia nos jornais” (OC, II, 1266).

A perspectiva ingênua de um tipo como Valério dificilmente se acomoda às exigências morais da sociedade. A proposição inicial do conto, segundo a qual ele ficara “sem mais fortuna do que quando nascera” (OC, II, p. 1258), acompanha-o até o fim. Ele esteve sempre longe de ter bom emprego, longe do casamento e da real proteção do coronel. Idealista demais, ele pensava nessas coisas como “tábuas de salvação”. Sem mais esperanças, abatido pela má fortuna, como o Leonardo de “O oráculo”, ele se atira ao mar. De acordo com Maia Neto,

a loucura e o suicídio constituem as “alternativas” possíveis para o personagem divorciado da vida social que não edifica a *paz doméstica*. A partir do momento em que Machado passa a descrer dessa alternativa à vida exterior, alternativas práticas tornam-se inviáveis (a presença do suicídio e da loucura são sinais dessa impossibilidade). A alternativa terá de ser, portanto, reflexiva.¹¹⁸

Outro ponto de ligação entre a filosofia de Maquiavel e a literatura de Machado é o recurso ao contraste entre caracteres de personalidades históricas. Ambos tomam como modelo os estudos de Plutarco e Tito Lívio. O Valério do conto era sincero, amigo e cumpria todas as promessas. E o coronel Borges era matreiro, dissimulado e só agia por conveniência.

¹¹⁸ MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 74.

O Valério de Maquiavel foi um comandante romano que impunha seu poder através do amor. Ele possuía tanta *virtù* quanto seu colega de farda, Mânlio Torquato, embora esse comandasse sua tropa com bastante severidade.

A humanidade de Valério Corvino ou a crueldade de Mânlio Torquato – talvez a mesma crueldade de um Borgia – ambas se dirigiam para o mesmo objetivo, a saber, a manutenção da liberdade do Estado. Contudo, o julgamento sobre qual é a melhor *virtù* não pode ocorrer apenas abstratamente. Borgia, por exemplo, tido no mais das vezes por cruel, pacificou a Romanha, sendo, por isso, menos cruel do que muita gente piedosa que consente a guerra e a destruição. Mais que a pecha da crueldade ou o dote da bondade, importa a promoção de certos resultados, quais sejam, angariar entre os súditos o vínculo da obrigação e evitar ser odiado.¹¹⁹

Portanto, é preciso avaliá-los num caso objetivo. Assim, para um cidadão que viva sob as leis republicanas, segundo Maquiavel,

é mais louvável e menos perigoso o procedimento de Mânlio, porque esse modo está todo voltado em favor do público e nunca tem em mira a ambição privada; pois tal modo não consegue conquistar partidários, por mostrar-se sempre áspero para com todos e por amar apenas o bem comum; porque quem faz isso não conquista amigos particulares que, conforme disse acima, são chamados partidários. Por isso, nada pode ser mais útil nem mais desejável numa república que semelhante modo de proceder, visto que nele está presente a utilidade pública e não pode haver nenhuma suspeita de poder pessoal.¹²⁰

Isso não significa que o mundo político seja de todo amoral. Ao discorrer sobre qual sentimento a população deve ter para com seu príncipe, Maquiavel cita exemplos de como ser temido sem ser odiado: tomar os bens alheios é pior do que matar o pai de alguém, pois disto se esquece mais facilmente do que a perda de um patrimônio! Apesar de tamanha mordacidade, o florentino reconhece a possibilidade de coexistirem, num mesmo estadista, eticidade e senso político. Ainda assim, deve haver uma finalidade externa às vontades e ao

¹¹⁹ MAQUIAVEL. *O príncipe*, p. 108.

¹²⁰ MAQUIAVEL. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, III, 22, p. 393.

caráter do bom estadista. Se a *virtù* política não está de acordo com a moralidade, então a ação de Mânlio é um pouco melhor, pois atende à utilidade pública.¹²¹

Por outro lado, as ações políticas do coronel, de longe mais adequadas ao contexto social fluminense, não pressupõem nenhuma finalidade externa. Ao invés disso, os fins políticos têm como critério certo utilitarismo personalista. É que a política para ele “tinha outros códigos; a outras leis obedecia. A política do coronel começava no subdelegado e acabava no coronel” (OC, II, p. 1264). Ele era indiferente à estabilidade do Estado, embora exigisse eticidade da administração pública. O quiproquó sobre escrever um opúsculo político de oposição escondia apenas um descontentamento pessoal com o governo, que não lhe prestara um favor. O abismo que separa a moralidade e o senso político de bem-estar social cresce absurdamente na ficção machadiana. Aqui todo senso político é aprisionado pelo interesse pessoal.

A lei de Helvétius parece funcionar bem para muitos heróis da ficção machadiana. A incapacidade de reconhecer os motivos egoístas dos outros, manejando-os em favor próprio, é a principal causa da tragédia pessoal. Não é totalmente descabido enfileirar Maquiavel entre os moralistas se esses expressarem o tipo de filosofia que desmascara as feições humanas da ambição e do egoísmo. Maquiavel é um moralista no sentido de compreender a política como uma “luta pela ascensão social”, que se desdobra “num feixe de meios necessários para alcançar e manter o poder”.¹²² É claro que, na ficção machadiana, as coisas às vezes escapam ao nível puramente empírico. Forças quase metafísicas sucumbem o protagonista de “O oráculo”. É do outro lado da vida onde Brás Cubas desfiará o homem. E outros exemplos mais.

Maquiavel nos serve de baliza norteadora e nos dirige a referências filosóficas mais consistentes com a visão de mundo machadiana. Os *topoi* da literatura moralista estão onipresentes em “A teoria do medalhão”. Esse conto foi publicado no final de 1881, quando Machado já havia desenvolvido uma forma narrativa para lidar com questões políticas e

¹²¹ Maia Neto, em “O Delito Capitolino” (*Aletria*, n. 1, v. 23, jan.-abr. 2013, p. 59-71), aproxima os relatos antigos sobre a vida do pai de Torquato, Marco Mânlio “Capitolino”, ao enredo e aos protagonistas de *Dom Casmurro*. Importante notar que os historiadores criticam Marco por sua sede de glória, ao passo que elogiam Torquato por agir sem “motivação personalista”, tendo, inclusive, sacrificado seu próprio filho para dar exemplo de disciplina à sua tropa (MAQUIAVEL. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, III, 22).

¹²² FAORO. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*, p. 19.

filosóficas, isto é, quando os narradores passaram a adotar a perspectiva reflexiva. Essa modificação formal implicará mudanças nas preferências filosóficas dos narradores, atentos que se tornam à questão da veracidade de seus próprios enunciados. Retornaremos a esse ponto quando compararmos, no quarto capítulo, a figura dos padres em *Helena* e *Casa Velha*. Por um lado, a nova fórmula se mostra *autoenvenenada*, pois o recurso ao plano em primeira pessoa depõe contra o tipo social representado pelo próprio narrador.¹²³ Por outro lado, a narrativa autobiográfica consente a uma dimensão reflexiva sobre aspectos da vida social e permite ao *homem de espírito* expressar-se numa perspectiva cética, a partir da qual pode solucionar, ao menos em parte, a problemática do personagem marginalizado das disputas mundanas.¹²⁴

Esse “conto-teoria” assume a forma platônica do diálogo de instrução em que o pai ensina ao filho Janjão a distinta profissão de “medalhão”, modelo de comportamento que tem em vista o domínio e o poder sobre as situações e as pessoas. Após uma hora de aconselhamentos, o pai finaliza abruptamente o diálogo: “Rumina bem o que te disse, meu filho. Guardadas as proporções, a conversa desta noite vale o *Príncipe* de Maquiavel. Vamos dormir” (OC, II, p. 267).

Claro, a avaliação moral sobre as ações segue-se de um critério utilitarista, cuja finalidade é alcançar e manter uma projeção social qualquer: “guardadas as proporções”, entre os conselhos de Maquiavel ao estadista Lourenço de Médiçi e os conselhos do pai ao filho, o conto demonstra a moral recorrente da qual se vale um tipo de personagem estratégico, o “tolo” ou o “medalhão”. Segundo Maia Neto, estes personagens, como a maioria das personagens femininas,

apresentam um conhecimento intuitivo da lógica das aparências que regem a vida social [...]. Os personagens que adotam a perspectiva estratégica manipulam estas aparências visando o sucesso dos seus projetos (afetivos, sociais, econômicos) e o alcance da celebridade.¹²⁵

Em proporção numérica, os conselhos a Janjão são menos longos do que as dezenas de páginas de *O Príncipe*. Bastam cinco ou seis minutos de conversa (ou uma hora inteira no tempo ficcional). Três ou quatro páginas são suficientes para adivinharmos as

¹²³ SCHWARZ. *Um mestre na periferia do capitalismo*, p. 111.

¹²⁴ MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 93.

¹²⁵ MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 25.

influências filosóficas relevantes. A partir de certo ponto, Machado se insere, propositalmente suponho, numa linhagem de escritores em que a sátira e a paródia são mais significativas que a gravidade e a imitação. A crer na tese de Enylton de Sá Rego, Machado estaria vinculado à linhagem menipeia da tradição literária luciânica, que teria, entre outros membros, a participação de Erasmo, Burton e Sterne. As características formais desse tipo de literatura são a inovação, a mistura de gêneros, a liberdade sobre as exigências de verossimilhança, a coexistência entre o cômico e o sério, a criação de paradoxos de autorreferência, a manutenção de aporias e a apresentação de uma visão de mundo a partir de uma perspectiva distanciada.¹²⁶

O conto “A teoria do medalhão” é exemplar. As referências autorais e as paródias indicam as ondulações de humor do texto. No início o pai chama a responsabilidade do filho, que havia de se tornar “grande e ilustre”, como o político William Pitt, o Novo, e o imperador Napoleão, “ou pelo menos notável [...] acima da obscuridade comum” (OC, II, p. 262). A mudança de tom descamba para o jocoso quando se introduz o assunto do medalhão. O conselheiro não pode ser tomado de exemplo. O pai de Janjão instrui sobre uma atividade que ele mesmo não chegou a dominar. Trata-se de conselhos práticos, de molde moral e comportamental, oferecidos por quem só sabe da teoria.

Nada mais natural, nesse caso, do que recorrer a um moralista para definir a compostura do medalhão: “a gravidade é um mistério do corpo”. A citação refere-se à máxima 257 das *Reflexões* de La Rochefoucauld. Esse livro constava no catálogo de Massa (doc. 508), mas não foi encontrado no levantamento realizado por Glória Vianna. A citação ainda tem por complemento o seguinte: “inventado para esconder os defeitos do espírito”.¹²⁷ Essa reflexão, em continuidade com a máxima anterior, descreve o que é o medalhão: “Em todas as profissões, cada um finge uma fisionomia e um exterior para aparentar o que quer que acreditem. Assim, pode-se dizer que o mundo só é composto de aparências”.¹²⁸

Entre o jocoso e o sério, o discurso do pai aponta justamente para como não devem ser os discursos de um medalhão: ilustrado, reflexivo e irônico. Desfilam no texto as

¹²⁶ SÁ REGO, Enylton de. *O calandú e a panacéia*: Machado de Assis, a sátira menipeia e a tradição luciânica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 46.

¹²⁷ LA ROCHEFOUCAULD, François de. *Reflexões ou sentenças e máximas morais*. Tradução de Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2014, §255.

¹²⁸ LA ROCHEFOUCAULD. *Reflexões ou sentenças e máximas morais*, §256.

referências a Charles de Mazade, cronista da *Revue des Deux Mondes*, a diversas figuras da mitologia grega, a expressões latinas, à poesia arcádica, à noção hegeliana de filosofia da história e alusões bíblicas de difícil acesso. Temos aqui uma questão que mexe com o orgulho do leitor. A luta para entender todas essas referências é parte do próprio expediente narrativo, por exemplo, quando adivinhamos o sentido daquela primeira referência ao político britânico William Pitt, filho de outro William, que superou as glórias do pai.¹²⁹

Na dissertação de mestrado, situei o pensamento ficcional machadiano numa tradição ainda mais ampla que a luciânica. Defendi que, do ponto de vista formal, a sátira menipeia é uma derivação dos diálogos platônico-socráticos ditos aporéticos ou irônicos. O conto “Teoria do medalhão” permite, exemplarmente, conectar e remontar quase toda essa tradição. Observando de perspectiva estratégica, o conselho final do pai de Janjão é esse:

– Somente não debes empregar a ironia, esse movimento ao canto da boca, cheio de mistérios, inventado por algum grego da decadência contraído por Luciano, transmitido a Swift e Voltaire, feição própria dos cétricos e desabusados (OC, II, p. 267).

Esse grego da decadência é provavelmente Sócrates, herói dos ironistas cétricos. O fio que costura essa linhagem é retomado no contexto moderno da disputa fideísta. Veremos no próximo capítulo que filósofos como Montaigne, Pascal e Voltaire recuperam argumentos cétricos antigos adequando-os a uma nova prática retórica, que se caracteriza pela desenvoltura super-reflexiva do sujeito. Portanto, a fórmula “autoenvenenada” de que nos fala Roberto Schwarz não faz referência apenas a uma crítica social. Do ponto de vista epistemológico, os narradores de Machado de Assis passam a tergiversar e omitir o máximo quanto podem suas verdadeiras intenções. Ainda mais quando revisam seu vocabulário, chamando, em seu favor, autores os mais diversos. Com isso, devemos duplicar a cautela,

¹²⁹ Em crônica de 18 de agosto de 1895, comparando a vida dos Pitt e a vida dos Nabuco, Machado escreve o seguinte: “As vidas dos homens que serviram noutra tempo e são os seus melhores representantes hão de interessar sempre às gerações que vierem vindo. O interesse, porém, será maior, quando o autor juntar o talento e a piedade filial, como no presente caso. Dizem que na sepultura de Chatam, se pôs este letreiro: “O pai do sr. Pitt”. A revolução de 1889 tirou, talvez, ao filho de Nabuco uma consagração análoga” (OC, IV, p. 1118).

pois somos pouco capazes de atribuir um valor de verdade às proposições desses narradores.¹³⁰

No conto, a roda gigante dos humores, que partiu do discurso sério e percorreu diversas passagens jocosas, retorna ao mesmo tom grave do início. Mais do que um “discurso oco”, esse conto-teoria ou conto filosófico faz pensar. A baliza de Maquiavel nos direciona à tese de que a excelência moral é um atributo de valor secundário para avaliarmos o tipo de comportamento sugerido pelo pai de Janjão. Isso deveria escandalizar, caso não reconhecêssemos que “o verdadeiro medalhão tem outra política” (OC, II, 265), pois, assim como para o coronel do conto anterior, ela obedece a “outras leis”. Os efeitos práticos das ações, a capacidade de adaptação às circunstâncias e a luta contra a fortuna desfavorável, sendo critérios mais importantes, não dependem de traços moralmente positivos para avaliarmos a correção dos comportamentos.

Já consideramos anteriormente a possibilidade de o jovem contista ter travado contato com a filosofia de Maquiavel através dos círculos literários a que pertenceu. Machado mostrou interesse tanto pela cultura e música italianas quanto por sua história política. Das revoltas ressurgimentais, ainda no tempo de Maquiavel, até a unificação e a autonomia, já coetâneos ao Segundo Reinado, o cronista acompanha a história política italiana em tom elogioso, contrastando-a ao processo político descentralizador pelo qual passava o Brasil.¹³¹ Os três contos apresentam estruturas narrativas e índices repisados em outras obras: o contraste entre as perspectivas estratégica e ingênua do homem de espírito, da mulher e do medalhão. A chave de leitura maquiaveliana, aceitável pelo uso corrente de conceitos como *fortuna* e *virtù*, demonstra a capacidade de nosso literato de reter categorias filosóficas em função da crítica a uma estrutura social específica. Fica claro que a ficção machadiana não é mero aparato de teses ou de símbolos filosóficos. Além disso, os sentidos de “moralismo” se modificam à medida em se desenvolve uma forma literária mais reflexiva,

¹³⁰ MARTINS, Alex Lara. *O ceticismo aporético nas Memórias póstumas de Brás Cubas de Machado de Assis*. 2010. 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2010, p. 103.

¹³¹ Veja-se, por exemplo, recente descoberta de uma nota de Machado num jornal italiano em que se expressa a admiração pela Itália: “O que estava no coração de todo italiano, o que Maquiavel insinuava aos Médicis, só se pôde fazer neste século, depois que a Itália aprendeu duramente na escola da servidão. A melhor liberdade é a que mais custa”. Ver RISSATO, “Machado de Assis no jornal *Cosmopolita*”. *Machado de Assis em Linha*. Rio de Janeiro, v. 9, n.18 Maio-Ago. 2016.

passando a atuar contra o que representam os narradores. Vide os casos do rentista Brás Cubas e do padre-narrador de *Casa Velha*.

Nos três contos analisados, os mecanismos políticos de que se utilizam as personagens dissimulam as oposições maquiavelianas de caracteres, de modo a revelar qual é o tipo de *virtù* necessária para reverter os ditames da fortuna. As circunstâncias exteriores pesam sobre a estratégia de Leonardo, protagonista de “O Oráculo”. Valério não possui a ambição necessária para romper os caminhos da nomeada. Até aqui os preceitos de moralista explicam razoavelmente os eventos narrados. Mas esses preceitos não asseguram de maneira suficiente o sucesso de Janjão. Isso porque a modificação formal do conto filosófico nos oferece a julgamento apenas o discurso de metafísica política, proferido por quem detém a autoridade do diálogo. E o ponto de vista do pai de Janjão, como vimos, refuta a si mesmo, na medida em que as estratégias que professa, por exemplo, a de reduzir o intelecto ao senso comum, são contrárias ao modo pelo qual professa, a saber, citando conhecimentos que estão para lá do senso comum. Eis a força do ceticismo machadiano, cujos argumentos são mobilizados através de uma forma literária.

Em resumo, esse capítulo promoveu um estudo de fontes filosóficas no tempo da juventude de Machado de Assis. Registraram-se os dados históricos e biográficos consistentes com o conjunto de referenciais traçados. Embora esses dados não tenham sido lançados, ainda, para explicar as mudanças de perspectiva ideológica, eles permitiram retomar o argumento anterior sobre o jornal, veículo através do qual se manifestavam com mais clareza as influências filosóficas e literárias. O conhecimento filosófico era transmitido através de jornais, dentre os quais se destacava a *Revue des Deux Mondes*. Essa revista foi responsável por disseminar certo padrão de pensamento ecletista, que concorreu para a resolução de questões políticas, estéticas e religiosas. Esses três tipos de questão estavam conjugados à visão filosófica moralista. A escolha de Maquiavel, como termo de comparação, permitiu perceber as mudanças de perspectiva da ficção machadiana. A perspectiva ingênua vai se tornando inadequada aos trâmites da vida política e social, opaca e divorciada de eticidade. De Maquiavel aos moralistas franceses deu-se um passo. Aconteceu de Machado ir além da visão própria a um moralista. A reflexão sobre a eticidade do mundo demanda uma antropologia filosófica cética calcada na miséria do homem. Os sucessivos percalços, na poesia, no teatro e no jornalismo político propiciaram intensa

reflexão estética sobre a forma adequada de composição. As referências bibliográficas variaram de uma literatura eclética e espiritualista vinculada à ética cristã até um tipo de literatura moralista o mais das vezes vinculada a alguma forma de religiosidade. Essas referências permitirão reescrever, página a página, a partir do terceiro capítulo, a conversa e a desconversa entre Machado de Assis e Pascal. No geral, apresentei uma metodologia interpretativa eficaz para relacionar o discurso ficcional e o pensamento filosófico. Além disso, reuni até aqui dados históricos, biográficos e bibliográficos relevantes para a construção de uma biblioteca que revelasse, em amplitude, o espírito de seu proprietário.

CAPÍTULO 2 – PASCAL NO BRASIL: CETICISMO E ESPIRITUALISMO

A formação de um *corpus* literário e filosófico no Brasil esteve a reboque da recepção e da influência de obras e autores estrangeiros. Aqui a formação do cânone ocorreu por meio de dependência, identidade, autonomia e diferença em relação às fontes europeias, a despeito da discussão clássica de gêneros textuais ou de conteúdos filosóficos universais.¹³² Ao redor das questões da filosofia nacional e da influência sobre Machado de Assis, discutiremos, na primeira seção desse capítulo, quando e como os textos de Pascal foram recebidos por aqui. A hipótese geral é que o contato efetivo com a filosofia pascaliana ocorreu sob a influência da interpretação romântica do espiritualista François Chateaubriand e da interpretação cética do ecletista Victor Cousin.

Veremos em seguida que o jovem Machado de Assis e a sua geração consideravam Pascal um moralista especial. A superioridade de Pascal sobre os outros moralistas é defendida, entre outros, por Chateaubriand. A diferença de escopo da antropologia pascaliana ultrapassa a pretensão de entretenimento dos demais moralistas, que tipificam e ridicularizam apenas uma classe de homens numa sociedade particular. Além disso, a sinceridade de Pascal em relação ao cristianismo não poderia ser colocada em dúvida. Daí a consideração de superioridade de sua poética, isto é, o método caracterológico (para análise moral do ser humano) combinado a uma intenção metafísico-teológica.¹³³

Com maior ou menor habilidade, vários comentadores já realçaram a rede de influências entre Pascal e Machado de Assis. Na terceira seção desse capítulo reavaliemos o alcance metodológico dessas interpretações à luz das novas informações obtidas pelo estudo de fontes ora realizado.

Apesar de sua austeridade religiosa, vinculada à vertente cristã agostiniana, Pascal foi a principal fonte filosófica para a descristianização da obra de Machado de Assis. Isso porque o jansenista foi um dos principais responsáveis por instrumentalizar o cristianismo com argumentos céticos. A estratégia utilizada para evitar a contradição entre

¹³² BARBOSA, João Alexandre. “O cânone na história da literatura brasileira”. *Organon*. Rio Grande do Sul. v. 15, n. 30-31, 2001, p. 17.

¹³³ CHATEAUBRIAND. *O gênio do cristianismo*, v. 2, p. 37-38.

o ceticismo e o cristianismo foi a de evitar a parte apologética do pensamento pascaliano e rejeitar o aspecto místico da doutrina religiosa. Aqui é fundamental a influência de Ernest Renan – leitor de Pascal –, a quem dedicaremos uma seção no quarto capítulo. As mudanças de perspectiva religiosas serão temas dos próximos capítulos, nos quais argumentaremos que a leitura enviesada de Pascal pode ter servido como treinamento para uma possível filiação à linhagem dos ironistas céticos, que vai de Sócrates até os moralistas franceses e ingleses. A indicação desta linhagem foi dada por José Guilherme Merchior e analisada por Enylton de Sá Rego e Sérgio Paulo Rouanet, no que diz respeito à tradição literária.¹³⁴ De todas as influências mencionadas, irei me concentrar, a seguir, na de Pascal.

2.1 Quando Pascal foi (relevantemente) recebido no Brasil?

Do ponto de vista puramente cronológico e comparativo, cujos critérios são a precedência temporal e a semelhança temática, pode-se reconhecer, ainda no século XVIII, a presença da filosofia de Pascal no Brasil. Um estudo comparativo pouco exigente relacionaria a apologia cristã de Pascal ao *Compêndio narrativo do peregrino da América* (1728), obra de Nuno Marques Pereira (1652-1728). Esse livro descreve uma peregrinação fictícia como forma de exortação da fé católica. O protagonista busca pela salvação repugnando as tentações do mundo e os estragos dos homens nascidos no Brasil. Segundo José Veríssimo, trata-se de “uma ficção de fim e caráter religioso, obra de devoção e edificação”,¹³⁵ estando mais alinhado ao pensamento barroco-tomístico do que ao que usualmente chamamos de filosofia moderna.

Um pouco menos imprecisa é a relação entre o pascalianismo e a filosofia de Matias Aires (1705-1763). Amoroso Lima já percebera em *Reflexões sobre a vaidade dos*

¹³⁴ MERQUIOR, José Guilherme. “Machado de Assis e a prosa impressionista”. *De Anchieta a Euclides: breve história da literatura brasileira I*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977; REGO, Enylton de Sá. *O canandu e a panacéia. Machado de Assis, a sátira menipéia e a tradição luciânica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989; ROUANET, Sérgio. P. *Riso e Melancolia*. São Paulo: Companhia das letras, 2007. Para uma análise da inserção de Machado na tradição filosófica dos ironistas, ver o cap. 3 de MARTINS, Alex Lara. *Machado de Assis: o filósofo brasileiro*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

¹³⁵ VERÍSSIMO, José. *História da literatura brasileira: de Bento Teixeira (1601) à Machado de Assis (1908)*. 5. ed. São Paulo: José Olympio, 1969, p. 76.

homens (1752) a presença do moralismo francês do Seiscentos.¹³⁶ É verdade que Aires conhecia o debate filosófico da época e que algumas bibliotecas locais continham obras como as de Fénelon, La Rochefoucauld e Voltaire. Portanto, nessa época, Pascal poderia ser indiretamente conhecido. Apesar dessa percepção genérica, Aires referenda em seu texto, quase exclusivamente, pensadores e historiadores clássicos, como Tito Lívio e Plutarco. As discussões filosóficas invocadas ao texto servem de pretexto para justificar a tese principal de Aires, que ensaia sobre o mote do Eclesiastes: *vaidade das vaidades, e tudo é vaidade*. Segundo Aires, tudo produz vaidade ou por ela é produzido: as paixões do corpo e da alma, os vícios, as virtudes e um tipo de amor, o amor de si, medíocre e vulgar, conservado pelas belas palavras. Existe outro tipo de amor, porém, o amor sublime e constante, expresso na contemplação de um mundo criado por Deus.

A suposição de diferentes domínios ou ordens de compreensão da realidade poderia assegurar a influência de Pascal, pois, de acordo com Aires, é a primeira ordem de amor, aquela aliada da vaidade, a que nos domina e nos direciona para o mal. Segundo Alfredo Bosi, predominam nas *Reflexões* traços jansenistas “laicizados pelo clima ilustrado”,¹³⁷ podendo-se citar, entre os seus antecedentes culturais, Fénelon e La Rochefoucauld. Lembre-se que, a partir do século XVIII, as bibliotecas locais eram compostas por obras devocionais e religiosas, embora houvesse algum espaço para obras de ciência e para os saberes profanos.

Fénelon foi um dos filósofos mais importados para o Brasil durante o baixo período colonial, com *As aventuras de Telêmaco*, e Voltaire, o iluminista mais frequente.¹³⁸ Contudo, o conhecimento superficial do debate filosófico-teológico da época não é suficiente para se derivar qualquer tipo de jansenismo das posições de antecessores como Fénelon. As consequências da antropologia de Aires soariam pelagianas para um jansenista, pois ele sugere que o homem seja capaz (apesar de exigir dele um imenso esforço) de superar a sua própria natureza corruptível e de encontrar, por si mesmo, num ambiente de

¹³⁶ AMOROSO LIMA, Alceu. “Introdução”. In: EÇA, Matias Aires da Silva de. *Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. XII.

¹³⁷ BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*, São Paulo: Cultrix, 1994, p.47.

¹³⁸ VILLALTA, Luiz Carlos. “Bibliotecas Privadas e Práticas de Leitura no Brasil Colonial”, p. 10.

permissividade e luxúria, a salvação em Deus. Segundo Paulo Margutti, não há na obra de Matias Aires

qualquer predomínio do conhecimento científico sobre a visão de mundo católica [...]. Na verdade, o espírito do texto de Matias revela o oposto disso, mesmo no *Problema de arquitetura civil*. A atmosfera que caracteriza ambas as obras se aproxima muito mais do catolicismo barroco do que do iluminismo francês.¹³⁹

O critério histórico-comparatista foi utilizado por diversos historiadores da literatura e da filosofia como baliza para inserir ou excluir os autores de sua lista. Para Sílvio Romero e José Veríssimo (ainda no século XIX), nem Nuno Marques Pereira nem Matias Aires podem ser considerados como filósofos brasileiros. Para ambos, o critério estético deve se coadunar ao caráter nacional da literatura, que expressa, de uma ou outra maneira, as vicissitudes de um povo. Nesse sentido, a diferença entre as abordagens de Romero e Veríssimo se verifica na amplitude concedida à noção de “manifestação literária”. José Veríssimo pensa que a boa literatura expressa uma reflexão genérica de cultura, ao passo que Sílvio Romero, vinculado ao naturalismo científico, a entende como uma prática poética específica, cujos parâmetros são as características fisiológicas, sociológicas e nacionalistas. É nesses termos exclusivistas que Veríssimo lança a crítica à abordagem romeriana:

Nem se me dá da pseudonovidade germânica que no vocábulo literatura compreende tudo o que se escreve num país, poesia lírica e economia política, romance e direito público, teatro e artigos de jornal e até o que se não escreve, discursos parlamentares, cantigas e histórias populares, enfim autores e obras de todos os gêneros [...]. [Matias Aires] seria o melhor dos nossos moralistas se de fato a sua obra não valesse principalmente ou quase somente como uma curiosidade literária daqueles tempos, sem tal superioridade de pensamento ou de expressão que lhe determine a integração nas nossas letras, e menos qualquer repercussão ou influxo nelas.¹⁴⁰

De acordo com Veríssimo, a filosofia de Matias Aires não era brasileira porque não refletia nem dialogava com a própria cultura brasileira. Portanto, ele não pode ser enfileirado numa história nacional da literatura ou da filosofia. De acordo com Romero, Aires não era um “efeito do meio” e, embora tenha nascido na colônia, jamais expressou as

¹³⁹ MARGUTTI. *História da filosofia do Brasil*, p. 299.

¹⁴⁰ VERÍSSIMO. *História da literatura brasileira*, p. 77.

determinações da raça. Não se deve esquecer que o embate entre essas duas interpretações canônicas se desdobrou durante todo o século XX, então reforçadas por instrumentos do *new criticism*, do formalismo russo e do estruturalismo.

Com efeito, as abordagens de Afrânio Coutinho, Antonio Candido e Haroldo de Campos, cada uma a seu modo, replicam a disputa em torno desse critério nacionalista da literatura. Para não fugirmos aos objetivos desse capítulo, basta mencionar que a análise de Antonio Candido privilegia os aspectos extraliterários determinantes para a consolidação de uma tradição. O fundamento teórico para excluir aqueles autores de uma história da literatura ou da filosofia se estabelece no fato de que naquele período não havia condições materiais para a formação de um sistema literário-filosófico. Em geral, elas são supridas quando existem obras relevantes, público interessado e uma visão de mundo própria e compartilhada. No Brasil, tais *desiderata* só foram satisfeitas com a independência em relação à matriz europeia, entre o final do século XVIII (com o Arcadismo) e o final do século XIX (com Machado de Assis), quando se substituiu o modelo da dependência a uma metrópole pelo modelo francês romântico da originalidade.¹⁴¹

Dizíamos no capítulo anterior que o contato com a filosofia francesa, especialmente através da obra do ecletista Victor Cousin, a influência exercida por jornais como a *Revue des Deux Mondes*, bem como o crescimento da imprensa e de leitores locais impulsionaram o debate em torno do projeto civilizatório para o país. Dadas essas condições extrafilosóficas, o ecletismo pôde surgir como a primeira corrente filosófica estruturada por aqui, sob os auspícios do principal intérprete de Pascal no período, Victor Cousin.

Pode-se, agora, avançar a hipótese de que, para os brasileiros, o contato relevante com a filosofia pascaliana ocorreu após a Independência. Tenho defendido que a adoção do sistema ecletista serviu de amparo para a solução de questões estéticas e políticas mais profundas. Isso não ocorre nos casos de Matias Aires e Nuno Marques Pereira, cujas reminiscências temáticas com Pascal são apenas superficiais. Nenhum deles cita diretamente Pascal ou coloca em questão as lutas encarniçadas, nos estrados da teologia e da filosofia, ocasionadas pelo movimento da Reforma. Este é o evento crucial para a retomada de

¹⁴¹ CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. 7. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1993. 2 v.

argumentos céticos antigos e de grande impacto no mundo intelectual francês da época, mas de menor relevância no mundo ibérico.¹⁴² Além disso, as obras de Pascal passam a circular por aqui, com maior frequência, apenas após a Independência.

Os *Pensamentos* estavam traduzidos, pelo menos, desde 1786.¹⁴³ Nos catálogos dos livreiros da família Martin, que possuía licença para comercializar livros no Rio de Janeiro, já encontramos, no início do Oitocentos, este livro.¹⁴⁴ E a casa editorial Sousa Laemert & Comp. anunciava a venda de dois volumes deste livro durante a década de 1820.¹⁴⁵ A casa J. J. Dodsworth pretendia leiloar um volume de Pascal, em fevereiro de 1828.¹⁴⁶ Além disso, obras de e sobre Pascal estavam nos catálogos das mais importantes bibliotecas públicas da capital.¹⁴⁷

Vale notar que os primeiros românticos brasileiros pagavam tributo ao também pascaliano Chateaubriand, um dos preferidos de Monte Alverne.¹⁴⁸ Com exceção da Bíblia, as referências mais constantes na obra sermonística de Alverne são, em primeiro lugar, *O gênio do cristianismo* e, depois, os Sermões de Bossuet e *O Espírito e as leis*, de Montesquieu; o patrono mais referido é Agostinho. O próprio Alverne fora iniciado na teologia por Inácio de Santa Justina, um dos Padres do Patrocínio, estes responsáveis pela adoção de teses e práticas jansenistas por volta de 1817.

¹⁴² POPKIN, Richard. *História do ceticismo: de Erasmo a Spinoza*. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000, p. 25-47.

¹⁴³ Por exemplo, a seguinte edição: PASCAL. *Pensamentos* de M. Pascal, sobre a Religião, e outras matérias muito interessantes; traduzidos da língua francesa na portuguesa por J. B. R. P. Lisboa, 1786, 2 vol in-8.

¹⁴⁴ NEVES, Lúcia Maria; FERREIRA, Tânia Maria. “Brasil, Portugal e França: a Circulação de idéias Políticas e Culturais por meio dos que tratam em livros (1808-1830)”. In: Márcia Abreu e Marisa Midori Deaecto (Orgs.). *A circulação transatlântica dos impressos*. Campinas: UNICAMP/IEL/Setor de Publicações, 2014, p. 17. Disponível em: <https://issuu.com/marciaabreu/docs/circulacao_transatlantica_dos_impre>. Acesso em: 23 abr. 2017.

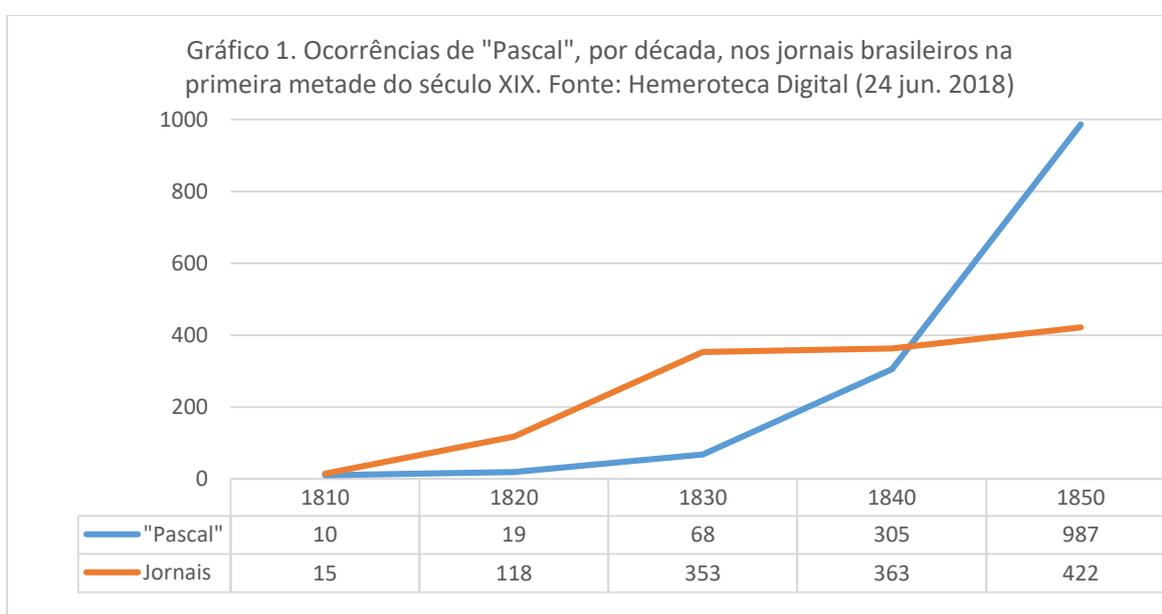
¹⁴⁵ *Diário do rio de Janeiro*, n. XIV 16 mai. 1828, f. 1. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/094170_01/8898. Acesso em 27 out. 2016.

¹⁴⁶ *Jornal do Commercio*, n. 118, 22 fev. 1828, f. 3. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/364568_01/605>. Acesso em 19 jun. 2018.

¹⁴⁷ Tome-se de exemplo a referência LÉTUT, F. *L'amulette de Pascal: pour servir à l'histoire des hallucinations*. Paris: J.-B. Baillièrre, 1846. Disponível no Real Gabinete Português de Leitura.

¹⁴⁸ DURAN. *Ecos do púlpito*, p. 165. Veja-se, por exemplo, os panegíricos de S. Francisco de Paula (v. 2, p. 30), de Santa Cecília (v. 2, p. 240), e a oração de 25 mar. 1831. Agostinho está presente nos panegíricos de Santo Antônio (v. 2, p. 40), de Santa Isabel (v. 2, p. 204), de Santa Rosa de Viterbo (v. 2, p. 216), de S. Pedro de Alcântara (v. 2, p. 408) e no 2º de S. Pedro de Alcântara (v. 2, p. 408-409), no sermão de 12 set. 1813, entre outros.

Uma pesquisa simples na hemeroteca da Fundação Biblioteca Nacional retorna mais de 600 ocorrências para o nome Chateaubriand em periódicos da década de 1850.¹⁴⁹ Camilo Castelo Branco iniciou uma tradução de *O Gênio do Cristianismo* em 1858. Isso mostra que este livro era bastante difundido nos círculos de leitura do Rio de Janeiro, seja no original francês, seja na tradução de Camilo, em trechos veiculados nos mais diversos periódicos, seja em outras traduções, como a de Bento Luis Viana, e em adaptações portuguesas, como as de Filinto Elisio. Ainda de acordo com o acervo de periódicos dessa hemeroteca, as ocorrências do nome “Pascal” crescem em curva exponencial durante a primeira metade do século XIX, conforme gráfico abaixo:



Não se registra, durante a primeira década, ocorrência do jansenista nos três jornais disponíveis. A segunda década revela a presença de Pascal em 4 dos 15 jornais. Descontados os casos de homonímia e os sentidos conotativos dos signos cristãos “pascaliano”, “pascalino” e “pascal”, computaram-se 10 ocorrências. Na década da independência política, a proporção relativa se mantém com 19 ocorrências em 14 dentre os 118 periódicos. Contudo, durante a década de 1840, quando o ecletismo se torna a filosofia oficial do Império, sobretudo após a tradução da *História da Filosofia*, de Cousin, se

¹⁴⁹ Consulta disponível em <<http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>>. Acesso em 24 jun. 2018. Mesma fonte de dados para composição do Gráfico 1.

contabilizam 68 ocorrências do nome espalhadas nos 353 jornais disponíveis. Até esse período, a distribuição das citações entre os jornais se ajusta a uma linha de tendência linear, que aumenta a uma taxa fixa, paralelamente ao número total de jornais. Entre 1840 e 1849, o nome “Pascal” é citado em mais de um quinto dos 363 periódicos, e a quantidade de ocorrências se aproxima da quantidade total de jornais, totalizando 305 casos. Na década seguinte, supera-se a marca de 980 referências, cada vez mais distribuídas entre os periódicos. Entre uma década e outra, a quantidade de jornais indexados é aumentada em apenas 15%, saltando de 364 a 422, ao passo que a quantidade de citações ao nome do jansenista francês (e seus cognatos) cresce 310%. Como referencial, outros moralistas importantes como La Bruyère e La Rochefoucauld são referenciados, respectivamente, 100 e 42 vezes. E o nome “Descartes” figura em 246 registros durante a década de 1840, e em apenas 360, na década seguinte.

Quase sempre tomado como uma autoridade moral, religiosa, filosófica e científica, Pascal aparece nos jornais de duas maneiras distintas, mas complementares: por um lado, ele é tido como um propagandista da ciência, na medida em que adquirira fama por desenvolver diversos teoremas, inventos e por ter realizado alguns experimentos científicos famosos. Nesse caso, ele poderia servir de modelo progressista e inspirar o desenvolvimento científico dessa jovem nação. Por outro lado, Pascal aparece como um herói espiritualista, na medida em que não se deixou vencer pelo materialismo científicista. Ao contrário, seus argumentos indicam a necessidade de outra ordem de demonstração, independente do esforço analítico racional, esforço o mais das vezes fantasioso, sintoma da precariedade da condição humana.¹⁵⁰

É a história desse Pascal espiritualista e cético, homem da ciência e das letras, que narra Cousin. A figura de Pascal assume as formas de um eclético *avant la lettre*. Este é um passo importante para considerá-lo, como o faz Lucien Goldman, um precursor do pensamento dialético.¹⁵¹ É claro que uma filosofia que recusa à razão humana a capacidade de conhecer não é consistente com o ecletismo, cujo fundamento metodológico é exatamente

¹⁵⁰ PASCAL, Blaise. *Do espírito geométrico e da Arte de Persuadir*, e outros escritos de ciência, política e fé. Tradução de Flávio Fontenelle Loque. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 35-76.

¹⁵¹ GOLDMAN, Lucien. *Le Dieu caché*. Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine. Paris : Éditions Gallimard, 1959, p. 15.

a crença nesta capacidade. O que estamos dizendo é que Pascal representa o movimento programático do ecletismo, isto é, as doutrinas opostas em passagem, oposição e superação. Pascal resume, por assim dizer, o modo como o ecletismo enxerga a história das ideias. Portanto, contar a história da recepção da filosofia pascaliana no Brasil é também narrar parte do próprio desenvolvimento do ecletismo. Lembre-se que as ideias do espiritualismo eclético deram o suporte filosófico, de algum vigor liberal e secular, para a Carta Constitucional de 1824. O período que se seguiu à emancipação política, e a crescente secularização social, foi marcado por uma Reação Católica, composta por escolas que disputavam a preferência moral da população, entre as quais podem ser citados o tradicionalismo e o neotomismo.

O nome de Reação Católica deve-se a Silvio Romero e é útil pois designa o caráter de oposição dos católicos à cultura oficial, de início empirista e liberal e depois espiritualista, mas de um espiritualismo racionalista senão hostil pelo menos indiferente ao cristianismo. Isto, além de favorecer o liberalismo religioso com seu regalismo, como política de uma nação unida à Igreja. Na época, por força de Syllabus, todos os católicos eram antiliberais, contrários à separação da Igreja e do Estado, tese cara ao liberalismo. E tinham estes católicos atitude no mínimo reticente face às “liberdades modernas”, como a liberdade de consciência, de culto, e de imprensa e edição. Tudo isto os marginalizava dentro da elite do tempo, com ideário francamente liberal, e os fazia vincular-se a formas arcaicas da cultura popular.¹⁵²

Guardadas as proporções, à reforma político-social que vigorou a partir de Pombal e se intensificou após a Independência sucedeu uma contrarreforma tradicionalista, repetindo-se aqui os conflitos teológicos dos quais Pascal foi figura central. Há de se mencionar que o iluminismo português contou com a influência intelectual dos oratorianos, agostinianos dispostos com o mesmo espírito belicoso dos jansenistas, para derrotar a Companhia de Jesus, inimigo comum, e tomar-lhe os espaços de ensino. A reforma de Pombal terminou por incentivar a circulação de livros de ideologia antirromana, que fique claro, para uma educação igualmente reformadora, protestante e, em certo sentido, jansenista.¹⁵³ Portanto, não é de estranhar a presença de Pascal – ou, pelo menos, do pascalianismo e do jansenismo – no Brasil já no início do século XIX. De acordo com a

¹⁵² MACEDO. *A ideia de liberdade no século XIX*, p. 38.

¹⁵³ CHACON. “Jansenismo e galicanismo no Brasil”, p. 273.

interpretação sociológica de Goldman, o jansenista foi o porta-voz de uma classe de intelectuais na encruzilhada entre o sistema teocêntrico medieval, em crise, e o sistema racionalista e experimental dos modernos, por se realizar.¹⁵⁴ Trata-se de um fenômeno análogo ao que se produziu no Brasil, quando se decidia entre o conservadorismo escolástico português e o projeto espiritualista afrancesado.

O jansenismo, por exemplo, contribuiu para a formação dos Padres do Patrocínio, uma comunidade de clérigos seculares que se reuniam na Igreja de Nossa Senhora do Patrocínio de Itu para observarem o ofício cristão e a prática austera de seus costumes. Entre os membros dessa importante sociedade figuraram o futuro regente do Império, Padre Diogo Antônio Feijó, e Inácio de Santa Justina, o teólogo mestre de Monte Alverne. De acordo com o cônego Fernandes Pinheiro, em estudo publicado na década de 1870, os Padres do Patrocínio articularam uma “Port-Royal de Itu”.¹⁵⁵

O retorno a Pascal não fazia sentido apenas dos pontos de vista pedagógico e religioso. Os periódicos brasileiros elogiaram, por diversas vezes, a força de seu espírito geométrico. Podemos citar a edição de abril de 1813 do jornal fluminense *O Patriota*, em que se discute a possibilidade de produzir em larga escala a invenção atribuída a Pascal denominada “Haquet” ou “Camion”, uma espécie de carroça de duas rodas e dois longos braços. Também o *Jornal de Coimbra*, que circulava também por aqui, cujo editorial trazia um elogio à linguagem e à força do espírito cristão de Pascal, seguido de uma descrição dos princípios da “prensa hidráulica” inventada pelo francês.¹⁵⁶ Em 1829 o jornal *O Amigo do Povo* publica “Apologia da Religião”, uma série de dezesseis artigos assinados por Mr. de Combassarés. Aqui Pascal é glosado de todas as maneiras. Discute-se o seu experimento sobre o peso do ar (ed. 15), o conceito de justiça (ed. 20), as questões dos milagres (ed. 24), das aparências e da relatividade moral (ed. 28). A folha *Correio Oficial* também dedicou uma seção para os seus comentários filosóficos. A edição de 28 de outubro de 1834, por

¹⁵⁴ GOLDMAN. *Le Dieu caché*, p. 43.

¹⁵⁵ PINHEIRO, Joaquim Caetano Fernandes. “Os Padres do Patrocínio ou o Porto Real de Itu”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. vol. 33, n. 40, p. 137-148, 1870. Disponível em <https://drive.google.com/file/d/0B_G9pg7CxKSsc29KSlpIVGQzOUE/view>. Acesso em 18 out. 2018. Na biblioteca de Machado, constava esse número da revista (doc. 251).

¹⁵⁶ *Jornal de Coimbra*, n. XLIII, parte 1. Trecho disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=819352&PagFis=3989>>. Acesso em 27 abr. 2016.

exemplo, contém uma apreciação crítica das obras do conde Jean-Denis Lanjuinais (1753-1827), um publicista liberal que escreveu um estudo biográfico e literário sobre os filósofos de Port-Royal. No mesmo ano, o *Diário do Rio de Janeiro* publicava parte da tradução do *Panteão Francês*, de Constant Taillard, em que aparecia o esboço da filosofia pascaliana.¹⁵⁷ Na década seguinte, o *Correio Mercantil* publicou a tradução completa do verbete “Pascal”, tomado do *Dictionnaire des hommes illustres*, de La Combe.¹⁵⁸

As ideias de Pascal não estavam apenas como ventoinhas que giram sem muito efeito prático. As referências variavam da necessidade de fundamentação teórica para a análise de algum acontecimento político até a crítica da própria moral que prevalecia na ex-colônia, passando pelo elogio ao estilo e ao modo de escrita apropriado a um escritor e ao modo de fala apropriado a um sermoneiro. Com Pascal se discutiam questões da ordem do dia, por exemplo, a autoridade dos legisladores após a Independência. Entre março de 1828 e janeiro de 1830, o folhetim *Astreia* publicou editoriais sobre a relação entre costumes retrógrados e ideias progressistas, no qual as ideias de Pascal sobre a tirania e a frivolidade das leis subsidiavam as opiniões dos redatores.¹⁵⁹ O argumento era que a submissão dos homens a uma ordem política não possuía qualquer justificativa racional, ainda mais quando se tentasse localizar a suposta origem da submissão como argumento para refundar um sistema baseado na tirania (La 60, Br 294). Um estudo de Christiano Ottoni sobre a implementação do modal de transporte ferroviário no Brasil teve grande repercussão por causa de Pascal. É que o engenheiro do Império equivocara-se ao atribuir ao jansenista o pensamento “os caminhos de ferro voam”¹⁶⁰, quando o correto era “os rios são caminhos que andam” (La 717 Br 17). Este pequeno equívoco bastou para provocar os opositores do projeto de integração nacional por meio das estradas de ferro. A polêmica ficou conhecida

¹⁵⁷ *Diário do Rio de Janeiro*, n. 17, 21 nov. 1834. Rio de Janeiro: Typographia do Diario, f. 2. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/094170_01/16489>. Acesso em 19 jun. 2018.

¹⁵⁸ *Correio Mercantil*, n. 278, ano V, 11 out. 1848. Rio de Janeiro: Typ. Correio Mercantil, f. 3. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/217280/1149>>. Acesso em 21 jun. 2018.

¹⁵⁹ *Astréa*, n. 254, 4 mar. 1828. Rio de Janeiro: Typographia da Astréa, f. 1056. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/749700/1066>>. Acesso em 01 jun. 2018. *Astréa*, n. 518 7 jan. 1830. Rio de Janeiro: Typographia da Astréa, f. 2488. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/749700/2174>>. Acesso em 01 jun. 2018.

¹⁶⁰ OTTONI, Christiano. *O futuro das estradas de ferro no Brasil*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1959, p. 12. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/220537>>. Acesso em 21 jun. 2018.

como “voo de Pascal”, designação irônica, pois Pascal teria que voar duzentos anos até a época em que as estradas de ferro tornavam-se comum na Europa.¹⁶¹

O Gráfico 1 indica que o jansenista foi recebido de maneira relevante no Brasil a partir da segunda década do século XIX, atingindo o seu apogeu na década da formação da geração de Machado de Assis. A importância desse filósofo cresce na medida em que o ecletismo se torna a ideologia dominante. Nesse caso, devemos considerar a figura de Pascal como um modelo para os próprios ecletistas. A flexibilidade ideológica do ecletismo foi importante para a superação da crise política pós-Independência, pois naturalizava as contradições institucionais e sociais. Em relação aos dilemas da moral religiosa, das questões políticas e estéticas, veremos a seguir que a influência da interpretação cética de Pascal efetuada por Victor Cousin, a partir da década de 1840, pode ter contribuído (i) para a resolução desta última questão, isto é, sobre a atuação política de artistas, críticos literários e afins – aqui se faz notar a presença do que Pascal denominava “espírito de fineza”, resumido nas atitudes de compreensão da realidade e de fazer-se compreendido através de um modo de expressão ou um estilo estetizado criador de sentido; e (ii) para uma solução de compromisso que resolvesse de maneira conciliatória as outras duas questões filosóficas que viemos ressaltando, quanto à defesa de uma sociedade laica, livre e democrática num país cujas condições materiais eram insuficientes para sustentar qualquer mudança abrupta, e quanto à questão religiosa, consequência da união entre Estado e Igreja, que privilegiava uma religião entre outras – para esses casos, podemos relacioná-los com o fideísmo cético, entendido como a atitude de suspensão da capacidade cognitiva humana ao que é da ordem sobrenatural, ressaltando a variabilidade e a força do hábito e da tradição.

¹⁶¹ *Jornal do Commercio*, ano XXXVI, n. 57, 26 fev. 1859. Rio de Janeiro: Typ. J. Villeneuve, f. 1. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/364568_04/14094>. Acesso em 21 jun. 2018. *Correio Mercantil*, ano XVI, n. 59, 18 fev. 1859. Rio de Janeiro: Typ. Correio Mercantil, f. 2. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/217280/15866>>. Acesso em 21 jun. 2018.

2.2 Victor Cousin, intérprete de Pascal

Em 1842, Victor Cousin redigiu um famoso relatório à Academia Francesa sobre a necessidade de uma nova edição dos *Pensamentos* de Pascal.¹⁶² O relatório foi publicado originalmente no *Journal des Savants*. Em 1849 saiu a edição final do texto, revista, corrigida e acrescida de estudos independentes sobre Pascal. Pareciam-lhe incompletas e inautênticas as versões anteriores do texto pascaliano, sobretudo as edições clássicas de Port-Royal (1669, 1670 e 1671) e de Bossut (1779).¹⁶³ O estudo de Cousin empreendeu o cotejamento das edições clássicas com os manuscritos originais.

As três primeiras impressões da edição *princeps* são idênticas. A quarta reimpressão, de 1678, apresenta novos fragmentos, e a quinta, de 1687, traz o polêmico opúsculo “Vida de Blaise Pascal” assinado por sua irmã, Gilberte Périer. As edições do livro foram publicadas em meio à controvérsia, entre o rigorismo cristão dos jansenistas e a liberalidade dos jesuítas, sobre a orientação da Igreja em face da reforma. O livro de Jansênio – *Augustinus* (1640) – estava no Índice dos Livros Proibidos, e os intelectuais de Port-Royal, Nicole e Arnauld, ainda sofriam perseguições por causa de suas posições religiosas. É verdade que esses dois intelectuais simpatizavam com o método cartesiano, que superava, em certo sentido, as posições céticas dos libertinos e do jansenismo rigoroso. Esses editores tentaram reequilibrar a balança dialética estabelecida por Pascal, a qual pendia mais para os pirrônicos do que para os dogmáticos, por exemplo, enxertando trechos críticos aos céticos onde havia desequilíbrio desfavorável para os dogmáticos. Antony McKenna argumenta que interessava a Arnauld e Nicole mitigar o anticartesianismo de Pascal.¹⁶⁴ É possível ir além e dizer que esses editores se preocupavam também com a influência do ceticismo de

¹⁶² COUSIN, Victor. *Des Pensées de Pascal: rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*. Paris: Librairie Philosophique de Ladrance, 1843. Disponível em <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k37212t>>. Acesso em 15 jan. 2015.

¹⁶³ Sobre a história das diversas edições dos *Pensamentos*, consultamos LOUANDRE, Charles. “Les éditions des Pensées” (Édition Variorum), Paris: Charpentier, 1854, p. 1-20. Para os objetivos do presente estudo, darei preferência às interpretações mais contemporâneas à época de Machado de Assis, pois se trata de vislumbrar como Pascal poderia ser lido no Brasil.

¹⁶⁴ MCKENNA, Antony. *De Pascal à Voltaire: le rôle de Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*. Oxford: The Voltaire Foundation, 1990.

Montaigne.¹⁶⁵ Em todo o caso, o medo de sofrer novas sanções, o zelo pela “paz da Igreja” – expressão de Saint-Beuve –, e uma resposta enfática contra o libertinismo podem ser arroladas entre os motivos da inexactidão literária da edição de Port-Royal.¹⁶⁶ É preciso salientar que a “paz da Igreja” é apenas o motivo aparente. Isso porque, embora a apologética das *Pensées* não polemizasse diretamente contra jesuítas e molinistas, os argumentos céticos utilizados por Pascal para atacar os libertinos e promover a apologia do cristianismo não pareciam, aos olhos dos editores jansenistas, ser suficientemente desvinculados do que é próprio ao libertinismo: a adoção do ceticismo como propedêutica à religiosidade e uma avaliação da moral cristã na medida do que é possível à natureza humana.

A aposta a favor da existência de Deus, por exemplo, valia pela força do argumento, cujo convencimento pressupunha o sentir a gravidade do problema e a incerteza da situação precária do homem. A conclusão escandalosa do argumento de Pascal, habilmente excluída pelos editores de Port-Royal, recomendava arrefecermos nossas paixões em vez de buscarmos convencimento racional da existência de Deus: dizia para iniciarmos o caminho *fazendo de conta crer*, tomando água benta, mandando rezar missas(!). Assim, naturalmente, isto é, conforme nossa natureza *bestializada*, chegaríamos à crença verdadeira.¹⁶⁷ Embora a edição de Bossut reconstituísse o texto com maior autenticidade, registrando até mesmo as menções contrárias à orientação oficial da Igreja Católica, ela incorria em falsas suposições, por exemplo, ao misturar, inadvertidamente, passagens em que Pascal exprime o propósito dos *Pensamentos* aos amigos e parentes com aquilo que seria o conteúdo mesmo do livro. Segundo Cousin, o texto publicado de Pascal

que até então está possuído de uma admiração religiosa, não é nada mais que uma infidelidade [aos originais manuscritos] ininterrupta. Com

¹⁶⁵ Sobre o enxerto e a combinação de passagens na obra de Pascal, os quais podiam mascarar a influência de Montaigne, ver MAIA NETO, José Raimundo. “As principais forças dos pirrônicos (La 131) e sua apropriação por Huet”. *Kriterion*. Belo Horizonte. v. 47, n.114, dez. 2006.

¹⁶⁶ SAINT-BEUVE. “Pensées, fragmens et lettres de Blaise Pascal”. *Revue des deux mondes*, Juillet 1844 (Première quinzaine), p. 107-115. Disponível em <<http://www.revuedesdeuxmondes.fr/archive/article.php?code=69274>>. Acesso em 19 jan. 2015.

¹⁶⁷ O texto excluído do manuscrito original é o seguinte: “C’est en faisant tout comme s’ils croyaient, en prenant de l’eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira” (La 418 Br 233).

efeito, o texto possui todas as infidelidades possíveis de se conceber: omissões, suposições, alterações.¹⁶⁸

Entre essas duas edições, a obra fora reimpressa diversas vezes, servindo de amparo para a disputa religiosa e filosófica da época quanto à possível conciliação entre a perspectiva cristã e a pirrônica. Ora enfatizavam-se os fragmentos profundamente cristãos, como as edições do bispo de Montpellier (também autor do *Catecismo* jansenista adotado pelos oratorianos em Portugal e no Brasil) e do padre Desmolets, ora deles se esquecia propositalmente, adaptando os *Pensamentos* ao gosto profano do ceticismo filosófico, como preferiam os enciclopedistas Condorcet e Voltaire.

Seja como for, os *Pensamentos* de Pascal estavam no centro dos debates filosóficos do século XVII. De acordo com Maia Neto, Pascal se engajou nas grandes polêmicas de sua época:

A primeira polêmica ocorreu no domínio da filosofia natural: o embate entre a “nova ciência” e a “velha ciência” peripatética então vigente nas escolas. A segunda polêmica foi teológica [...]: os debates sobre a graça e a liberdade travados entre reformadores, jesuítas e jansenistas. A terceira grande polêmica foi travada no campo da apologética: a reação da ortodoxia cristã ao crescimento de movimentos heterodoxos, tais como a libertinagem e o deísmo.¹⁶⁹

Os novos pirrônicos do início do século XVII, na esteira de Montaigne e Charron, haviam mobilizado um arsenal comum de argumentos céticos contra os mesmos alvos. A disputa religiosa entre os líderes protestantes configurou, de acordo com Richard Popkin, o contexto da retomada dos argumentos céticos sobre os critérios de fé e de verdade, o que, posteriormente, se alastrou sobre o conhecimento natural, “levando à *crise pyrrhonienne* do início do século XVII”.¹⁷⁰ Por um lado, os católicos afirmavam que a consciência individual, pretensamente assentada sobre a liberdade e o discernimento, não poderia ser arrogada como padrão de verdade, na medida em que essa consciência

¹⁶⁸ “Ce texte, jusqu’ici en possession d’une admiration religieuse, n’est rien moins qu’une infidélité continuelle. En effet, toutes les infidélités qu’il possible de concevoir s’y rencontrent, omissions, suppositions, alterations” (COUSIN, Victor. *Des Pensées de Pascal*, II). Contra a tese da originalidade da investigação de Cousin, ver DEMOREST, Jean-Jacques. “Victor Cousin et le MS. des *Pensées* de Pascal”. *Modern Language Notes*, v. 66, No. 4 (Apr., 1951), p. 255-259.

¹⁶⁹ MAIA NETO, José Raimundo. “Pascal e as grandes questões do seu tempo”. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, Série 3, v. 5, n.1-2, p. 205-220, jan.dez. 1995, p. 206.

¹⁷⁰ POPKIN. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*, p. 25.

expressava apenas uma convicção subjetiva, cuja pretensão racionalista escapava aos limites religiosos. Por outro lado, os reformistas atacavam a falta de evidência histórica para justificar a autoridade da Igreja, quanto mais uma instituição que se encontrava tomada por assuntos e polêmicas de política mundana.

O fato relevante é que católicos e protestantes acusavam uns aos outros de defender o seu cristianismo a partir de pressupostos céticos. A “máquina de guerra” se indispunha contra todos os critérios ou regras de fé defensáveis: a tradição da Igreja, os dogmas, as Escrituras, a persuasão interior e as faculdades do raciocínio. De mais, o manuseio da máquina trazia o efeito peculiar de “envolver o alvo e o atirador em uma catástrofe comum”.¹⁷¹ A atitude fideísta, a assunção da ignorância e a adoção de uma moral provisória desobrigada de exigências sobrenaturais serviram para prevenir essa catástrofe. Se não pudessem ter a certeza da Graça, que ao menos se preparassem para recebê-la. Contudo, perdidas as evidências e as justificativas racionais para esse tipo especial de crença, restavam a questão da sinceridade da fé e a questão de saber se a atitude fideísta era mais compatível com o cristianismo ou com a libertinagem.¹⁷² Maia Neto propõe uma solução a essa situação paradoxal a partir da posição de Pascal:

[Pascal] estabelece uma nova relação entre ceticismo e a religião cristã justamente em contraposição a Montaigne, Charron e La Mothe Le Vayer. Pascal cristianiza o ceticismo destes autores e dos cétricos antigos. Assim, a denominação “ceticismo ou pirronismo cristão” é infeliz para designar os fideístas cétricos na medida em que faz supor que estes modificam significativamente o ceticismo antigo a partir de uma perspectiva cristã, o que só acontece, ao meu ver, nos casos de Pascal e Kierkegaard. Montaigne e os demais são cétricos e cristãos, não apresentando uma versão do ceticismo caracteristicamente cristã, muito embora se possa detectar influências cristãs na formulação do ceticismo destes autores.¹⁷³

Os relatos dos viajantes e missionários sobre os costumes dos povos do novo mundo trouxeram ainda indícios de outros modos de expressão religiosa que não coincidiam com o padrão da moral cristã. Mesmo a prática do canibalismo – expressão que horrorizava os europeus – fora relativizada por Montaigne numa comparação desfavorável às práticas de

¹⁷¹ POPKIN. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*, p. 140.

¹⁷² POPKIN. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*, p. 153ss.

¹⁷³ MAIA NETO. “De Montaigne a Pascal: do fideísmo cético à cristianização do ceticismo”, p. 64.

tortura realizadas na própria Europa “civilizada”. Mais incisivamente, a tese rousseuniana do *bom selvagem* apontava a possibilidade de desvincular a boa moral das prescrições de qualquer doutrina religiosa. Assim, pensavam os libertinos, o desenvolvimento ético passava ao largo de religiões particulares, pois elas restringiam as expressões autênticas e espontâneas do homem em favor da superstição, do sectarismo e da carolice.¹⁷⁴

Ao contrário dos libertinos, que desacreditavam da superioridade da moral cristã, os jansenistas verificavam que as Escrituras descreviam a condição de todo homem, suas necessidades insatisfeitas, a esperança e a perdição, tornando necessária, portanto, uma doutrina. A queda e a redenção, a instauração da dupla natureza humana, são as alegorias que bem representariam o homem inteiramente. Essa espécie de “prova pela doutrina” (La 149, 482 Br 430, 289) é obtida quando percebemos a parcialidade das teorias concorrentes e contrárias entre si, seja no âmbito religioso, entre calvinistas e molinistas, seja no ambiente propriamente filosófico, entre estoicos e céticos.

A questão desse século foi saber se a verdade revelada, historicamente localizada, poderia servir como prova para o espírito demonstrativo do geômetra ou para o espírito metafísico do teísta. Seguiram-se uma questão teórica e outra prática. Questionava-se, por um lado, se o argumento jansenista era suficiente para comprovar os dogmas metafísicos da própria doutrina cristã, por exemplo, se os eventos da queda e do pecado original eram compatíveis com os atributos sublimes de Deus. Por outro lado, questionava-se se os comandos de uma religião organizada em torno de aspectos místicos, por exemplo, os milagres, as profecias e os mistérios, eram suficientes para ditar a moral quietista de preparação da alma para a união graciosa em Deus, exigência tão mais complicada para essa moral fora de tempo e lugar, desajustada aos compromissos terrenos e mercantis, de competição e burla.

A resposta a essas questões variava de acordo com o recorte do texto pascaliano, da deformação efetuada pelo círculo de Port-Royal até os ataques de Voltaire, nas *Cartas Filosóficas* (1734), especificamente a carta XXV – “Sobre os pensamentos de Pascal”. Aliás, Voltaire ainda escreveria dois apêndices à carta. O primeiro foi publicado a partir da edição

¹⁷⁴ VERGA. “Libertinos e jansenistas”, p. 125.

de 1742 e o segundo, em 1777, motivado pela publicação dos *Pensamentos* em edição preparada por Condorcet. Em carta ao Sr. De Formont, Voltaire afirma seu projeto crítico:

Aconselhar-me-ia o senhor a acrescentar pequenas reflexões extraídas dos *Pensamentos* de Pascal? Há muito eu quero combater esse gigante. Não há guerreiro bem armado que não possa ter alguma fissura em sua armadura; e confesso que se eu puder, apesar de minha fraqueza, desferir alguns golpes em quem venceu tantos espíritos, e livrá-los do jugo por ele imposto, ousaria dizer com Lucrecio:

Uma vez esmagada por nossos pés a superstição a vitória nos conduz aos céus.

De resto, agirei com precaução, e criticarei apenas as passagens pouco vinculadas a nossa santa religião, pois não se pode rasgar a pele de Pascal sem fazer sangrar o cristianismo.¹⁷⁵

Voltaire emenda cada fragmento com um comentário crítico. De acordo com o iluminista francês, as contradições humanas não alcançam o patamar metafísico pretendido por Pascal, senão que exibem o modo regular pelo qual todo animal humano se relaciona com o mundo. Encarar e reconhecer tais contradições são ações insuficientes para descobrirmo-nos miseráveis. A diversão e a ocupação fútil, entre outras coisas, são apenas os procedimentos que tomamos para agradar ao próximo e não padeceremos demasiadamente. Excluídos os mistérios cristãos e a tentativa de interpretar literalmente as Escrituras, o universo natural do homem se resumiria ao que ele pudesse compreender racionalmente. Ao crivo da razão historiográfica, a Bíblia deixava de ser o critério de fé e modelo de virtude para se tornar uma coleção de imagens fantásticas, cuja interpretação pelas instituições religiosas visaria apenas aos controles social e político.

Pascal representava o “gigante” do século XVII, o inimigo preferencial do libertino iluminista e dos deístas, em quem cada golpe desferido tomava proporções igualmente gigantescas. As censuras de Voltaire eram contra o fanatismo intelectual de

¹⁷⁵ VOLTAIRE. *Lettre à Monsieur de Formont* (1 jun. 1733). “Me conseillerez-vous d’y ajouter quelques petites réflexions détachées sur les *Pensées* de Pascal? Il y a déjà longtemps que j’ai envie de combattre ce géant. Il n’y a guerrier si bien armé qu’on ne puisse percer au défaut de la cuirasse ; et je vous avoue que si, malgré ma faiblesse, je pouvais porter quelques coups à ce vainqueur de tant d’esprits, et secouer le joug dont il les a affublés, j’oserais presque dire avec Lucrece: / *Quare superstitio pedibus subjecta vicissira Obteritur, nos exsequat Victoria cælo.* / Au reste, je m’y prendrai avec précaution, et je ne critiquerai que les endroits qui ne seront point tellement liés avec notre sainte religion, qu’on ne puisse déchirer la peau de Pascal sans faire saigner le christianisme”. Disponível na Wikisource em: <<https://goo.gl/RW6xzg>>. Acesso em: 10 abr. 2015. A citação a Lucrecio está em Liv. I, V. 19.

qualquer tipo. Pascal bancava o “sublime misantropo”, um “doente”, que preferia contemplar um Deus quase indiferente a agir no mundo para reverter sua situação precária. Para Voltaire, a questão se resolvia no âmbito moral e terreno: a possibilidade da salvação, os milagres e a religião revelada eram dogmas que levavam à intolerância, à submissão e, no extremo, até ao quietismo, afastando o homem da moral propriamente religiosa, aquela que enlaçaria todos os seres ao redor de leis racionalmente estabelecidas. Como procedimento retórico, Voltaire faz uma leitura parcial de Pascal, exagerando na tinta negra do pessimismo, esquecendo-se que o outro lado da tela, o homem pascaliano que se reconciliou, possui cores vibrantes.

De acordo com Saint-Beuve, nenhum clérigo francês defendeu Pascal das críticas de Voltaire. A defesa “vigorosa e imparcial” veio de um protestante, David Renaud Boullier (1699-1759).¹⁷⁶ Contra a proposta de uma “religião razoável”, Boullier reafirma, artigo por artigo, que a antropologia cristã de Pascal era uma representação factual e explicativa da natureza humana. Veremos na seção 4.2 que a aproximação entre o jansenismo e o protestantismo se desenrolará, no Brasil, no contexto das discussões regalistas, nas quais Machado de Assis acusará, publicamente, o eminente católico, Monsenhor Pinto de Campos, de cometer impiedades.

A geração romântica e espiritualista de Chateaubriand e Maine de Biran provavelmente consultou a edição marcadamente mística de Renouard (1803).¹⁷⁷ Contrário aos argumentos deístas de Voltaire¹⁷⁸, o *Génie du christianisme ou beautés de la religion chrétienne*, de Chateaubriand, descreveu e consagrou a superioridade da estética e do pensamento cristãos sobre as civilizações pagãs antigas e modernas. A música, as artes plásticas e a arquitetura – a saudosa página dos sinos! –, a matemática, a física e a astronomia, até a filosofia elevam-se ao firmamento quando imbuídos do espírito cristão. Pascal é visto por Chateaubriand como o gênio modelo ou a “*suite* dos moralistas”, sobretudo

¹⁷⁶ BOULLIER, David R. “Sur la critique des Pensées de Pascal par M. Voltaire”. *Lettres critiques sur les Lettres Philosophiques de Mr. De Voltaire*. Impr. de Fertel: Saint-Omer, 1753. p. 99-2015. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k952864>>. Acesso em 24 abr. 2015.

¹⁷⁷ DESMOREST. “Victor Cousin et le MS. des "Pensées" de Pascal”, p. 257. Desmorest sustenta que Cousin não foi o primeiro a descobrir Pascal nos manuscritos originais. Ele teria escondido propositalmente esse fato para aumentar o prestígio de sua filosofia.

¹⁷⁸ CHATEAUBRIAND. *O gênio do cristianismo*, v. 1, p. 198-200. A opinião de Chateaubriand é de que faltou ao gênio de Voltaire o contrapeso da religião.

nos capítulos sobre o homem e quando ele percebe a grandeza do homem com Deus. Outros como La Bruyère e La Rochefoucauld o imitam, sem igual sucesso, no estilo e na descrição dos caracteres e dos costumes.¹⁷⁹ A geração romântica enxergava em Pascal o espírito forte do cristianismo e do progresso, senhor das belas artes e da ciência, com todas as vantagens, ademais, de um devoto incondicional:

Houve um homem que aos doze anos com *rectas* e *curvas* criou as matemáticas; aos dezesseis fez o mais luminoso *tratado dos cônicos* que se viu desde a antiguidade; aos dezenove reduziu a máquina uma ciência [sic] que existe toda o intelecto. Aos vinte e três demonstrou os fenómenos do peso do ar, e destruiu um dos grandes erros da antiga física; este homem, na idade em que os outros começam apenas a nascer, acabando de percorrer o círculo das ciências humanas, conheceu o seu nada, e voltou para a religião as suas ideias [...] e lançou ao papel pensamentos que têm um tanto de divino como de humano: este génio assombroso chamava-se *Blaise Pascal*.¹⁸⁰

Chateaubriand pretendia reabilitar o Pascal *cristão* das malhas de comentários como os de Voltaire, que dava à luz um Pascal *sofista*: “no que viria a parar esse grande homem, se não fosse cristão?”¹⁸¹. Coube a Cousin, porém, escarafunchar a mitologia em torno do jansenista e investigar a origem e a fonte das diferentes versões do texto pascaliano. Ele se dirigiu até a abadia beneditina de Saint-Germain des Prés, em Paris, onde estava depositado o manuscrito autêntico transmitido por herança ao sobrinho de Pascal, o Abade Périer. Esse manuscrito fora transferido, durante a revolução francesa, para a Biblioteca Imperial (hoje Biblioteca Nacional), onde, para a surpresa de Cousin, encontravam-se duas cópias diferentes dos manuscritos e grande quantidade de material e pertences dos membros

¹⁷⁹ CHATEAUBRIAND, Francois-Auguste. *Génie du Christianisme, ou Beauté's de la religion chrétienne*. Paris: Chez Migneret, imprimeur, 1802, 5 v. Disponível em: <<http://catalog.hathitrust.org/Record/008682081>>. Acesso: 24 abr. 2015. Para a discussão sobre Pascal e os moralistas, ver *Génie*, v. 3, liv. II, cap. V e VI : « La Bruyère, qui imite volontiers Pascal... ». Os “seis capítulos acerca do homem” referem-se, na edição de Port-Royal, aos artigos XXI a XXVI. Para uma avaliação positiva sobre a antropologia pascaliana, ver *Génie*, v. 1, liv. III, cap. III: « Constitution primitive de l’homme ». Chateaubriand elogia a composição caracterológica cristã, da qual Pascal foi o mestre: « Le christianisme est une religion pour ainsi dire double: s’il s’occupe de la nature de l’être intellectuel, il s’occupe aussi de notre propre nature: il fait marcher de front les mystères de la Divinité et les mystères du cœur humain: en dévoilant le véritable Dieu, il dévoile le véritable homme. Une telle religion doit être plus favorable à la peinture des caractères, qu’un culte qui n’entre point dans le secret des passions » (*Génie*, v. 2, liv. II, cap. I).

¹⁸⁰ CHATEAUBRIAND, René. *O gênio do cristianismo*. Trad. Camilo Castelo Branco. v. 2. Rio de Janeiro: Jackson, 1952, p. 45.

¹⁸¹ CHATEAUBRIAND, René. *O gênio do cristianismo*, v. 2, p. 47.

de Port-Royal. Chamava à atenção a deturpação infligida pela edição *princeps* aos pensamentos de Pascal e a ordenação inconsequente realizada por Bossut. Ambas as edições estavam condenadas porque não transmitiam a intenção da verdadeira filosofia pascaliana.

O relatório de Cousin foi dividido em três partes: uma defesa do ecletismo espiritualista no que se refere ao ensino universitário, um estudo biográfico sobre Pascal e uma análise científica dos *Pensées* que o recolocasse na trilha do pensamento ocidental. O relatório gerou algum debate e renovou os estudos autorais sobre Pascal. Já em 1844 publica-se a edição Faugère, pretensamente fiel aos manuscritos originais. A partir da comoção gerada pelo relatório de Cousin, Armand-Prosper Faugère pretendeu reunir toda a obra póstuma de Pascal, reconquistando, nas palavras de Saint-Beuve, o “primeiro Pascal”. Publicado com o título de *Pensées, fragmens et lettres de Blaise Pascal, publiés pour la première fois conformément aux manuscrits*, a obra reúne, em dois volumes, fragmentos, cartas, títulos inéditos e famosos, como a *Entretien avec Saci sur Epictète et Montaigne*, o *Mémorial* e o *Mystère de Jésus* – este último havia escapado a Cousin. Os *Pensamentos* foram agrupados por temas, mais ou menos conforme orientações do próprio Pascal no fragmento *Ordre 4* (La 6 Br 60). Na primeira parte, da “miséria do homem sem Deus” (ou que a natureza está corrompida pela própria natureza), encontram-se temas morais como o divertimento, a desproporção do homem, a grandeza e a miséria, e o sistemas dos filósofos. Na segunda parte, sobre a “felicidade do homem com Deus” (ou que há restauração pela Escritura), há temas religiosos como as características da verdadeira religião, do povo justo, dos profetas, de Jesus Cristo e da religião cristã.

Nesse ínterim, Cousin apresenta importantes artigos sobre Pascal para a *Revue des deux Mondes*, a revista oficial do ecletismo brasileiro: “Discours sur les passions de l’amour” (1843), um fragmento inédito atribuído a Pascal, e “Du scepticisme de Pascal” (1844-45), dividido em duas partes:

Nós empreendemos um trabalho literário. Nosso único objetivo foi reconhecer e mostrar Pascal tal como ele realmente é no que resta de sua obra derradeira, e ocorreu que ao examiná-la descobrimos a mais evidente e acentuada marca, o traço mais distinto e dominante do autor dos *Pensamentos*. Já em 1828 nós encontramos um Pascal cético, mesmo em Port-Royal e Bossut. Em 1842 o encontramos ainda mais cético nos manuscritos autógrafos, e apesar da intensa polêmica que daí

se seguiu, nossa convicção não foi abalada por um único momento – ela se fortaleceu mesmo com os novos estudos.¹⁸²

O “trabalho literário” de que fala Cousin era aquele necessário para descobrir o “traço distinto e dominante” da obra, que deveria ser encontrado entre a leitura dos manuscritos autógrafos, comparados às edições deturpadas, e os seus próprios artigos dedicados a Pascal. Feito esse esforço, Cousin adquire a convicção, apesar da polêmica iminente, de se tratar de uma filosofia fundamentalmente cética.¹⁸³

Por certo não era o ceticismo da dúvida metódica, cuja superação nos conduzia, como num passe de mágica, à verdade racional inabalável ou a alguma tranquilidade. O ceticismo sobre as doutrinas filosóficas também não satisfazia uma demanda racional nem remediava as perturbações sensoriais. Cousin defende que o pirronismo de Pascal é um beco sem saída, o ponto final da história da filosofia enquanto busca racional por princípios. Ele recorre à afirmação de Pascal de que “o pirronismo é a verdade. Porque depois de tudo, os homens antes de Jesus Cristo não sabiam onde estavam nem se eram grandes ou pequenos” (La 691 Br 432). Se a razão nos mobiliza a busca por verdades, seus resultados nunca nos satisfazem, pois à razão compete definir as coisas, estudar sua figura e seu movimento, designando-as por sua aparência, sem lhes revelar a essência. O “trabalho penoso” dos filósofos e cientistas é igualmente inútil. Eles “romanceiam a natureza”, mas o conhecimento dos princípios é de ordem diversa, depende de um sentimento interno que os intui sem demonstrá-los.

Humilhar a razão através da razão, eis a motivação paradoxal do pirronismo. Mas não escapa do beco do pirronismo quem caminha com os pés e com a cabeça, por intermédio da ordem sensível ou da ordem espiritual. Pascal descobre um motor distinto dos

¹⁸² « Nous n'avions entrepris qu'un travail littéraire; notre unique dessein avait été de reconnaître et de montrer Pascal tel qu'il est réellement dans ce qui subsiste de son dernier ouvrage, et il est arrivé qu'en l'examinant ainsi, nous avons vu à découvert, plus frappant et mieux marqué, le trait distinctif et dominant de l'auteur des *Pensées*. Déjà, en 1829, nous avons trouvé Pascal sceptique, jusque dans Port-Royal et dans Bossut; en 1842, nous l'avons trouvé plus sceptique encore dans le manuscrit autographe, et malgré la vive polémique qui s'est élevée à ce sujet, notre conviction n'a pas été un seul moment ébranlée: elle s'est même fortifiée par des études nouvelles ». COUSIN, Victor. « Du scepticisme de Pascal (première partie) ». *Revue des deux mondes*. Dec. 1844, p. 1013. Disponível em: <<http://www.revuedesdeuxmondes.fr/archive/article.php?code=69266>>. Acesso 19 jan. 2015. Esses textos foram juntados ao prefácio da edição final do *Relatório*, publicada em 1849.

¹⁸³ CANTILLON, Alain. «Nous n'avions entrepris qu'un travail littéraire» Victor Cousin et Pascal. *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 28-29 – 2002. Disponível em: <<http://ccrh.revues.org/922>>. Acesso 19 jan. 2015.

sentidos e do espírito, um motor que entra em atividade no momento em que humilhássemos a razão sem, por isso, nos transformarmos totalmente em bestas. O argumento de Pascal mostrava que o cristianismo esclarecia o campo minado de paradoxos:

Pois afinal que é o homem na natureza? Um nada com relação ao infinito, um tudo com relação ao nada, um meio entre o nada e o tudo, infinitamente afastado de compreender os extremos; o fim das coisas e seus princípios estão para ele invencivelmente escondidos num segredo impenetrável. Igualmente incapaz de ver o nada de onde foi tirado e o infinito em que é engolido (La 199 Br 72).

O estudo de Cousin denunciava toda subversão ao escrito pascaliano. Do fragmento anterior, por exemplo, a edição de Port-Royal anotava o seguinte texto:

Pois afinal que é o homem... um meio entre o nada e o tudo. *Ele está infinitamente afastado dos dois extremos; e seu ser não está menos distante do nada de onde foi tirado do que do infinito em que é engolido.*¹⁸⁴

Port-Royal suprimiu aqui a dramaticidade imposta pelo texto original à natureza humana, influenciando decisivamente a finalidade prática dos *Pensamentos*, a saber, converter os descrentes por força da persuasão. De acordo com Pascal, a desproporção do homem é tanto maior quanto mais ele se coloca como a régua de medida das coisas. A máxima de Protágoras, retomada como valor moral pelos renascentistas, atribuída falsamente ao raciocínio demonstrativo o método adequado para conhecermos os princípios universais. Segundo Pascal, a máxima era falsa porque tais princípios, sendo de ordem distinta, escapam à compreensão do espírito geométrico, tão distante do que é justo quanto do que é bom.

Segundo Cousin, essa edição ocultava, num desconcerto irônico, a tese do *Dieu caché*. Justamente a tese que transformava inócua qualquer busca racional por princípios. A rigor, a tese interditava tanto o conhecimento natural quanto a atividade metafísica. Por que interessava a Port-Royal amenizar as consequências do Deus escondido? Seria apenas um modo de mitigar as disputas intestinas da Igreja Católica num momento de guerra contra a insurreição protestante? Seria apenas, palavras de Saint-Beuve, pela “paz da Igreja”?

Cousin ofereceu resposta diversa. A deturpação acobertava o ponto central da filosofia pascaliana: o ceticismo. Port-Royal temia que o ceticismo filosófico afetasse a parte

¹⁸⁴ COUSIN. *Des Pensées de Pascal*, p. 127. Acréscimos em destaque.

apologética dos *Pensamentos*. Porque a exigência da ética jansenista não parecia conveniente para qualquer fiel. Afinal era quase impossível integrá-la à vida social e civil dos séculos XVII e XVIII. Mas a alternativa a essa ética consistia em adaptar alguns valores pagãos ao próprio cristianismo. O sucesso da apologia implicava em admitir o pirronismo como o único modo correto de raciocinar. E isso poderia ser interpretado de dois modos: como a superioridade da verdade revelada, que exigia outra ordem de entendimento, ou como um motivo para concluir que essa verdade era tão irracional quanto as suas alternativas religiosas.¹⁸⁵

À maquinaria pirrônica deveria seguir a exposição do cristianismo como a doutrina que esclarecesse a situação do homem. Porém, a exposição e o esclarecimento não eram suficientes, por si mesmos, para fazer cessar aquela angústia existencial. É que no beco escuro a que esses raciocínios nos levam podemos esperar e somente esperar: “então as luzes externas e alguns raios escapam da graça que ilumina, de quando em vez, as trevas do pirronismo. Mas quando a graça se retira, permanece unicamente o pirronismo”.¹⁸⁶

Aos olhos de Port-Royal, a “cristianização do ceticismo”, termo moderno para designar a ressignificação do ceticismo antigo através de uma perspectiva cristã, poderia ser tão perigosa quanto a libertinagem. No contexto de Pascal, não era mais viável adotar o modo de vida fideísta para solucionar o problema do critério da fé. A douta ignorância apresentava-se como a fiadora de uma nova concepção de homem, liberto das superstições, alheio às opiniões comuns e mais próximo de virtudes conforme as nossas disposições naturais. A deturpação do fragmento esconde que somente esse homem naturalizado é incapaz de compreensão, mas nunca o verdadeiro cristão, dotado daquele sentimento íntimo. Aliás, o argumento cético de Pascal, descoberto das malhas de Port-Royal, pressupõe, sem necessidade de demonstrações diretas, a verdade do cristianismo. A doutrina da queda adquire um patamar transcendental, encerrando o pirronismo nos limites da natureza humana.¹⁸⁷ A interpretação de Cousin possui outra implicação histórica. Port-Royal não mais existia. Tampouco havia heróis como Pascal e Bossuet. Por um lado, o ceticismo desse

¹⁸⁵ VERGA. “Libertinos e jansenistas”, p. 144.

¹⁸⁶ “De là des clartés étrangères et quelques rayons échappés de la grace éclairant de loin en loin les ténèbres du pyrrhonisme. Mais dès que la grace se retire, le pyrrhonisme seul demeure” (COUSIN, « Du scepticisme de Pascal – première partie », p. 1032).

¹⁸⁷ MAIA NETO. “De Montaigne a Pascal”, p. 69.

Pascal é estranho aos homens do século XIX, crentes do humanismo mecanicista, otimistas quanto aos resultados da ciência. Eles julgam desnecessário esperar e assumir uma moral cristã quando a verdade lhes salta aos olhos em seus experimentos. Por outro lado, o novo Pascal, subversivo e rigorista, não é bem acolhido no meio religioso. No fundo, o trabalho filológico de Cousin resumia o projeto romântico de reconduzir a França aos louros do Grande Século através da releitura dos clássicos e do estudo de seu vocabulário.¹⁸⁸ Era necessário ler Pascal como um modo de ajustar os rumos da própria humanidade.

Todo o debate suscitado pelo “trabalho” de Cousin, considerado então como o marco inicial da filologia francesa, deve ter sido acompanhado e lido por leitores brasileiros. *A voz da religião* dedicou três páginas para repercutir a interpretação de Cousin sobre o ceticismo pascaliano.¹⁸⁹ O *Diário Novo*, de Pernambuco, e o *Jornal do Comércio* publicavam, em meados de 1848, anúncios de venda do estudo de Cousin sobre Pascal.¹⁹⁰ E o *Diário de Pernambuco* traduziu o artigo de Cousin, publicado originalmente no *Journal des Débats*, sobre a irmã de Pascal e o contexto intelectual de Port-Royal.¹⁹¹ Era como se o público brasileiro estivesse tendo aulas de filosofia moderna através do debate filosófico em torno de Pascal: o embate entre a nova e a velha ciência, entre a graça e a liberdade, entre a ortodoxia cristã e movimentos religiosos heterodoxos sobre o critério da fé e sobre a retomada do pirronismo na modernidade.

Importante notar que a finalidade do relatório de Cousin era buscar em Pascal a origem e o modelo de uma cultura civilizada. As cartografias filosóficas de Cousin e dos românticos ecléticos se sobrepõem em diversos eixos e sentidos. Guardadas as diferenças, os brasileiros, influenciados pelo pensamento de Cousin, tal como expresso na *Revue des Deux Mondes*, também se movimentaram em busca de certos traços de uma cultura particular. Esse movimento deveria, apesar da especificidade, efetivar-se numa expressão literária universal, o que poderia garantir o caráter civilizatório de todo o projeto romântico.

¹⁸⁸ SAINT-BEUVE. « Pensées, fragmens et lettres de Blaise Pascal », p. 111.

¹⁸⁹ *A voz da religião*, n. 36, 6 set. 1846. Pernambuco: Typ. Santos & Companhia, f. 4-6. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/709859/284>>. Acesso em 21 jun. 2018.

¹⁹⁰ *Diário Novo*, n. 126, 12 jun. 1846. Pernambuco: Typ. Imp. Rua da Praia, f. 4.. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/709867/4121>>. Acesso em 19 jun. 2018. *Jornal do Commercio*, ano XXIII, n. 98, 7 abr. 1848. Rio de Janeiro: Typ. Imp. E Const. De J. Villeneuve e Comp., f. 3. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/364568_03/12267>. Acesso em 19 jun. 2018.

¹⁹¹ *Diário de Pernambuco*, ano XXXIII, n. 143, 25 jun. 1857, f. 2. Pernambuco: Typ. de M. F. de Faria. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/029033_03/9030>. Acesso em 19 jun. 2018.

Cousin propõe um “retorno a Pascal”, pois o jansenista representava o triunfo de uma espiritualidade sincera, livre da indiferença libertina que assolou o século XVIII. Ele reclamava outras faculdades quando descobriu um outro modo de demonstrar as suas verdades. Exige-se do escritor e do orador certo espírito de fineza, certa conformidade de expressão, que atinja em cheio o instinto, o coração, a natureza primeira do leitor ou do ouvinte. Cousin afirma em seu estudo:

não hesitamos em dizer que tudo o que se segue de Pascal, tão admirável quanto pudera pela energia e magnitude de linguagem, nada mais é do que uma peça de eloquência.¹⁹²

Falou-se, no capítulo anterior, da importância política da sermonística para a consolidação de uma intelectualidade no Brasil do Oitocentos. Alguns textos que compunham a bibliografia desses sermões eram de Victor Cousin.¹⁹³ Daí podemos imaginar por que razão Araújo de Porto-Alegre, discípulo de Monte Alverne, ter afirmado que a sua geração aprendeu com esse professor “a respeitar o justo, o santo, o consagrado e a ver no homem aquele homem de Pascal, o elo inteligente e progressivo daquela cadeia humanitária”.¹⁹⁴

As revistas de cultura geral assumiram importante papel na difusão do projeto político de busca de uma identidade nacional, ao ponto de manter similaridades com o projeto cousiniano da “redescoberta de Pascal”. Tome-se de exemplo o *Courrier du Brésil*, a partir do qual se debatiam as mudanças sociais derivadas do novo paradigma econômico após a primeira revolução industrial. Nesse jornal, localizava-se o reduto dos franceses *quarante-huitards*, esses proscritos hugoanos e antibonapartistas, como Ribeyrolles e François-Vincent Raspail (1794-1878), que tiveram influência significativa na juventude de Machado de Assis. É atribuída a Raspail a autoria de uma série de cartas publicadas no

¹⁹² « Nous n’hésitons point à le dire, tout ce qui suit dans Pascal, si admirable qu’il puisse être par l’énergie et la magnificence du langage, n’est après tout qu’une pièce d’éloquence » (COUSIN. *Des Pensées de Pascal*, p. 52)

¹⁹³ DURAN. *Ecos do púlpito*, p. 98, n. 15.

¹⁹⁴ Apud DURAN. *Ecos do púlpito*, p. 123.

Courrier, no biênio 1856 e 1857, sob o título de “Lettres brésiliennes”.¹⁹⁵ Em cada carta empreendiam-se pequenos estudos culturais comparativos sobre temas variados: política externa, geografia, independência, moral, disposição de caráter, mulheres, literatura, modo de pensar etc. A certa altura, Raspail afirma que os intelectuais da imprensa brasileira adotavam o lema pascaliano segundo o qual cada coisa é “verdadeira em parte, falsa em parte” (La 905 Br 385).¹⁹⁶ Esse fragmento descreve uma das causas da inconstância humana, a saber, a incapacidade de discernir o bem e o mal, a verdade e a falsidade, a justiça e a injustiça.

Mostrou-se no capítulo anterior que a *Revue des Deux Mondes*, como também era conhecida por aqui, teve grande repercussão durante o Segundo Reinado. Disponível em bibliotecas públicas e particulares, argumentamos que essa revista adquiriu a função de transmitir uma autovisão dos brasileiros a partir das imagens que de nós outros os estrangeiros pintavam. Conhecer e ler a *Revista*, mesmo que superficialmente, fazia parte dos rituais de consagração da própria nacionalidade, teoricamente próxima do progresso, da liberdade e da espiritualidade. Significava alinhar-se com a cultura ocidental. E se os arautos do progresso, da liberdade e da espiritualidade ali escreviam e difundiam ideias, era de mister adotar o ecletismo como a doutrina filosófica oficial do Império, mesmo que isso pudesse significar, de acordo com a percepção de Raspail, a sugestão de um cristianismo “pirronizado”. Embora Pascal fosse um dos heróis dessa geração romântica e ecletista, de Chateaubriand, de Biran, de Cousin, de Saint-Beuve e de Renan, todos eles repudiaram o

¹⁹⁵ CANELAS, Letícia. *Franceses “quarente-huitards” no império dos trópicos (1848-1862)*, 2007. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, p. 157. Raspail foi um importante cientista e líder político de ideias socialistas. Candidatou-se à presidência durante a Segunda República e participou da insurreição anticonservadora que se seguiu à revolução de 1848, tendo sido preso e, depois, exilado.

¹⁹⁶ “La modestie de la presse brésilienne est en contradiction ouverte avec la marche suivie par le reste des journaux: il me semble que les journalistes brésiliens s’attachent trop à l’esprit de la pensée de Pascal: si j’étais à leur place, je ne mettrais pas mon doigt à la bouche, j’imiterais la presse anglaise, et la nord-américaine et toutes les presses présents et futures. Rien de ce qui peut montrer, tant soit peu, les faiblesses brésiliennes n’échappe aux journaux des autres pays, – particulièrement d’origine anglaise; – eh! bien, meschers messieurs de la presse brésilienne, pourquoi n’imitiez vous pas – on dit que vous aimez à imiter les choses, et même les modes de l’ancien monde-vos confrères? Vouz avez le même droit qu’ils ont pour discuter les affaires d’autrui, excepté néanmoins, s’il vous plait, celui de dicter des lois aux autres, car quoiqu’ils le fassent, je ne leur en reconnais pas le droit” (RASPAIL, François-Vincent. [Ami Constant]. “Lettres brésiliennes”. *Courrier du Brésil*, n. 45, 9 nov. 1856. Rio de Janeiro: Imp. De N. Viana & Fils, f. 1-2. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=709719&PagFis=495>. Acesso em 24 jun. 2018).

seu ceticismo antirracionalista. Até onde posso compreender, a estratégia entre o repúdio e a glorificação de Pascal consistia em argumentar que ele era tanto mais cristão quanto maior fosse o seu ceticismo.¹⁹⁷ Ato contínuo, Pascal seria também o herói das gerações de românticos espiritualistas brasileiros. No próximo capítulo, acompanharemos cronologicamente o impacto da filosofia pascaliana na obra de Machado de Assis. Antes disso, vamos tomar notas do que diz a bibliografia secundária sobre a relação Pascal-Machado.

2.3 Pascal e Machado de Assis – modos de leitura

Algumas referências autorais estão onipresentes na obra romanesca de Machado de Assis: Dante, Shakespeare, Molière, Goethe, Virgílio, Voltaire, os livros do Eclesiastes e de Jó, além de assuntos tomados da mitologia greco-romana.¹⁹⁸ Se repararmos bem, os literatos prediletos de Machado de Assis possuem qualquer coisa filosófica. Alguns, como Voltaire e os Salmos, estão no limite entre uma coisa e outra. Não por acaso, de todos os textos bíblicos, Machado apresenta predileção para os portadores de sabedoria, aqueles que oferecem respostas metafísicas ao drama existencial humano, como o Eclesiastes e o livro de Jó. Os temas míticos do Livro Sagrado servem ainda como chave de interpretação para as crônicas do dia, seja em referências irônicas, por exemplo, dizendo “como Bossuet: só Deus é grande, meus irmãos” (OC, IV, 1256),¹⁹⁹ seja ressignificando o próprio sentido do texto, como nessa conversa imaginária com Jesus:

Dizias uma necidade quando afirmavas que contra a tua Igreja não prevaleceriam as portas do inferno. Estavas em erro, meu divino Cristo. A força da tua igreja não vem da tua doutrina; vem de alguns quilômetros de território. O catolicismo em Roma vale tudo; se o

¹⁹⁷ Por exemplo, Chateaubriand (*O gênio do cristianismo*, v. 2, p. 47), afirma que o Pascal sofista era inferior ao Pascal cristão.

¹⁹⁸ BRANDÃO, Ruth Silviano; OLIVEIRA, José Marcos Resende. *Machado de Assis leitor: uma viagem à roda de livros*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 115.

¹⁹⁹ Machado se refere aqui ao poder espiritual exercido por Antônio Conselheiro, capaz de reunir em torno de si mais de três mil homens armados, ao passo que as instituições republicanas não conseguiam angariar número igual de votantes.

pussem em Jerusalém, não valia nada. *Verité en deçà, erreur au delà*.²⁰⁰

Em ambos os casos, os sentidos de referência ao Evangelho apontam para o período de formação intelectual de Machado. Desde então, os filósofos com predominância literária, ou os que refletem sobre a maneira de escrever, como Chateaubriand, Montaigne, além de Renan e Schopenhauer terão a preferência de diálogo dentro do seu texto. Deixando de lado a análise puramente quantitativa, os estudos de fonte disponíveis apontam Pascal como a principal influência filosófica de Machado de Assis. Conforme se argumentou na seção anterior, essa influência ocorreu de maneira indireta na primeira juventude de Machado. Por isso, o estudo de fontes pode se servir do cruzamento de dados, do contexto intelectual, de dados biográficos, de similaridades eletivas, de referências dispersas e das repetições, como é o caso da passagem anterior. A citação à passagem favorita e recorrente na obra de Machado de Assis, *verité en deçà, erreur au delà*, é um elemento que pode reforçar a atribuição de autoria dessa crônica. É nesse jornal, escondido por detrás do pseudônimo, que Machado antecipa, em dez anos, o mesmo argumento que nas *Memórias póstumas* aparecerá como uma oposição a Pascal:

Pascal dizia que o homem não era anjo nem besta. Eu peço licença às suas ilustres cinzas para dizer que é uma e outra coisa. E esta natureza semiangélica e semibestial é que faz justamente a nossa grandeza, porque em suma podíamos ser exclusivamente bestas (e o somos às vezes).²⁰¹

Retomarei este ponto no último capítulo, quando for relevante o contexto filosófico das *Memórias póstumas*. Por enquanto, basta notar que a possibilidade de reinterpretção da antropologia pascaliana por Machado, ou melhor, pelo Dr. Semana, foi condicionada pela desobstrução efetuada por Cousin sobre o texto das *Pensées*. O modo enviesado pelo qual Pascal fora recebido por Machado e, de resto, pelos intelectuais brasileiros explica, em boa medida, o número reduzido de citações diretas ao jansenista

²⁰⁰ MACHADO DE ASSIS et al. (Dr. Semana). “Badaladas”. *Semana Ilustrada*, n. 567, Rio de Janeiro, 22 out. 1871, f. 4500. Disponível em < <http://memoria.bn.br/DocReader/702951/4544>>. Acesso em 30 out. 2016. Os bibliógrafos machadianos têm dúvidas sobre a atribuição de autoria da série de crônicas “Badaladas”. Machado era um dos cronistas que escreviam sobre o pseudônimo Dr. Semana. Por isso, os editores da *Obra completa* foram cautelosos ao não recolher esses textos.

²⁰¹ MACHADO DE ASSIS et al. (Dr. Semana). “Badaladas”. *Semana Ilustrada*, n. 538, 2 abr. 1871, f. 4298. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/702951/4315>>. Acesso em 30 out. 2016.

francês em comparação aos campeões Shakespeare, Homero, Molière e, claro, a Bíblia. Não se pode desconsiderar o fato de que os três primeiros sejam autores literários. Para que fique claro, basta revisitar as *Memórias póstumas*, romance seminal, para que se assegure do entrelaçamento entre as visões filosóficas de Pascal e Machado. Diversos comentadores já se debruçaram sobre o tema. A seguir, reavaliemos a metodologia e o alcance dessas interpretações tendo em vista as novas informações obtidas pelo presente estudo de fontes.

Afrânio Coutinho realiza o primeiro estudo substancial sobre a relação entre Machado de Assis e Pascal. Segundo Coutinho, a análise moralizante e a observação psicológica dos caracteres, marcas do classicismo francês, afetaram profundamente o espírito de Machado de Assis, especialmente as leituras de Pascal e Montaigne.

A atitude filosófica de Machado, a sua concepção do mundo, da vida e do homem, formou-se também como resultado da meditação de grandes obras do pensamento universal, que, ao lado dos seus motivos pessoais, precedentemente estudados, lhe inculcaram uma visão totalmente pessimista. Essas influências vieram acrescentar-se às tendências latentes no espírito do homem, geradas pela doença incurável, pela cor e pela inferioridade de origem, tendências que davam, já de si mesmas, ao observador perspicaz, uma consciência muito exagerada das misérias humanas, um gosto muito apurado em pintar o lado mau do homem, uma visão escurecida da vida social. Deram às tendências naturais um apoio filosófico, uma interpretação racional, uma autoridade doutrinária.²⁰²

Coutinho divide seu trabalho em duas partes. Na primeira, ele busca penetrar “no fundo obscuro da consciência” do autor para daí retirar seus motivos criativos. A “fisionomia espiritual” de Machado revelou “tenebrosos sentimentos íntimos”, resultado de sua enfermidade, da epilepsia, da gagueira, da cor da pele e da pobreza.

Lúcia Miguel Pereira havia aberto essa trilha quando utilizou a mesma metodologia para supor a filiação de ideias. Em determinada época de sua vida, Machado contagiara-se do pessimismo, se bem que rejeitasse o misticismo e a marca do pecado original. Ele encontrou, na origem divina, apenas mais um mistério, e na fraqueza do homem,

²⁰² COUTINHO, Afrânio. “A filosofia de Machado de Assis” (1940). *Machado de Assis na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: ABL, 1990, p. 157-158.

a relatividade das leis morais.²⁰³ É como se o homem de Pascal, pendulando entre a baixeza e a grandeza, se perdesse na marcha em direção ao mistério. Esse homem perdido é o narrador humorista e “quase sádico” de Machado de Assis. Aliás, em última instância, esse homem seria o próprio Machado de Assis. Cansado de lutar contra o mistério pascaliano, de esperar que a graça divina se lhe revele, ele produziu literatura por vingança, relativizando todo valor que se possa dizer humano.

A metodologia biogenética de Coutinho e Miguel Pereira já não encontra muitos defensores, porque se desfez hoje a crença de que o caráter do autor seja suficiente para explicar totalmente a sua obra. Com alguma frequência, em relação às teses de Coutinho, a crítica machadiana incorre na falácia do espantalho, que consiste em atacar o argumento mais fraco, nesse caso a utilização de fatores biográficos e sociais para explicar a obra, com a finalidade de atenuar a influência de Pascal.²⁰⁴

É na segunda parte do estudo onde o crítico baiano avança a sua hipótese menos extravagante, fincada numa metodologia mais aceitável: as antropologias de Machado e Pascal possuiriam grandes afinidades. Coutinho é certo ao dizer que ambos tentam resolver um problema comum, a saber, o “problema da vida cristã no mundo”. Para resolvê-lo, ambos adotam vocabulários de antropologia semelhantes.

“O homem de Machado é o homem de Pascal”, afirma Coutinho, com a diferença de que, para o nosso literato, não há redenção e ordem sobrenatural. Também não é possível esperar e adotar uma moral cristã, pois dentro do homem só há:

abismo, contradição, enigma; tarado, cheio de vícios, incerto, dubitativo, inconstante, incoerente, contraditório, flutuante, agitado, de espírito volúvel e inteligência fraca, sem nenhum apoio moral, com uma tendência imperiosa para o mal e o crime; escravo da sensibilidade e da imaginação que o extraviam e enganam, de leis arbitrárias, de um hábito tirano, da opinião; desordenado pelas paixões, cheio de misérias, vive eternamente atrás de uma quimera [...]. As suas ações, que formam o tecido da tragicomédia humana, tem sempre no fundo, mesmo as

²⁰³ MIGUEL-PEREIRA, Lúcia. *Machado de Assis – Estudo crítico e biográfico*. 3. ed. São Paulo; Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1946, p. 232 e 260.

²⁰⁴ Veja-se, por exemplo: CEI, Vitor. *A voluptuosidade do nada: niilismo e galhofa em Machado de Assis*. São Paulo: Annablume, 2016, p. 33 e 94: “Não se pode exagerar a vinculação do autor brasileiro ao matemático e teólogo francês”.

boas, um motivo secreto, que as explica e origina, ordenado pela felicidade, interesse, amor-próprio. Sempre o egoísmo, os sentimentos vis e a concupiscência são os móveis secretos de toda a vida no mundo. A concupiscência domina o caráter dos personagens machadianos.²⁰⁵

A explicação para o problema da vida cristã no mundo assume contornos metafísicos. O homem é incapaz de perceber como é verdadeiramente o universo criado, mantendo-se sob o véu das opiniões e da maldade. Trata-se de uma incapacidade comum a toda humanidade. A comparação entre os autores, porém, ocorre sempre em desabono para a literatura machadiana, mero pastiche das teses pascalianas caducas. É como se Machado de Assis fosse um mau leitor de Pascal. Machado errou ao ter exagerado no pessimismo e se “conformado apenas com o Pascal sombrio e não ter penetrado com ele nesse mundo do sobrenatural, ao qual conduziu a sua inquietude formidável”.²⁰⁶

Raymundo Faoro oferece outra resposta ao empreender uma leitura mimética da obra machadiana à luz de suas teses sobre a formação política e econômica do Brasil Império. Isso porque questões como a liberdade e a vida cristã no mundo podem adquirir características diferentes conforme o contexto histórico e social. As personagens e as situações compõem, reflexivamente, a estrutura arquitetônica da sociedade brasileira. O quadro sincrônico apresenta a base estamental espalhada como num trapézio. Nessa sobreposição de figuras fundam-se a burocracia do Estado e o patrimonialismo colonial, com seus próprios conjuntos de insígnias. O quadro diacrônico mostra as forças modernizantes tentando ascender verticalmente a estrutura piramidal de classes, ora combinando-se ora sobrepondo-se ao eixo basilar. A virtude de Machado de Assis foi supor a existência de um terceiro eixo, o hermenêutico. Mas a posição na qual o escritor se coloca para desvendar essa figuração social não é bem a mesma do moralista:

A denúncia, o desmascaramento, em Machado de Assis, não mostra, no fundo das ações, o inconsciente, os interesses de classe e a longa distorção do tecido histórico. Vai além, na verdade, do nariz de Cleópatra de seu louvado Pascal, para discernir uma ordem subterrânea, que ele supõe organizada segundo forças obscuras, empenhadas em se alhear da presunção humana. Ele sabe que tudo o que se vê, na superfície da sociedade, não passa de falsificação e mistificação.

²⁰⁵ COUTINHO. “A filosofia de Machado de Assis”, p. 189-190.

²⁰⁶ COUTINHO. “A filosofia de Machado de Assis”, p. 187.

Ignora, ou apenas presente, emancipando-se, sem audácia, dos moralistas, que as relações entre os homens obedecem a outros imperativos, talvez falsos e vãos, como os ostensivos.²⁰⁷

É necessária a intervenção exegética do sociólogo sobre esse terceiro eixo, na medida em que falta ao próprio Machado de Assis o “preparo filosófico”.²⁰⁸ Caberia ao sociólogo, intérprete da obra, preencher essa lacuna, transformando as possíveis influências em conteúdo coerente. Com esse auxílio, Machado de Assis é enfileirado ombro a ombro junto a Marx, Nietzsche e Freud, “mestres da suspeita” – designação de Paul Ricoeur –, da denúncia e do desmascaramento. As principais questões de seu tempo são colocadas como enigmas a serem decifrados. Os problemas da moralidade cristã e da liberdade, por exemplo, dourados por ações generosas e por discursos políticos edificantes, reconfiguram-se não como sentimento e destino de um indivíduo, mas como trama profunda das instituições, da sociedade, da história e da economia. Essas instituições comprimem e trituram a vontade interior e a conduta pessoal:

E o moralista, cegado pela virtude e pelo vício, móveis de toda a vibração humana, onde está ele? Parece que o sociólogo usurpa o seu lugar, atento à realidade exterior, fixada na história e na sociedade. O sociólogo tem a função exclusiva, ao contrário de revelar a sociedade, de denunciar a presença de uma trama inacessível à vontade humana e ao protesto. Mostra, sob a aparência de estudioso das instituições sociais, a impotência para reagir diante do monstro inexorável que comanda homens e coisas.²⁰⁹

O homem de Machado ainda lembra o homem de Pascal. Muito embora, no caso de Coutinho, esse homem não possuísse, em sua natureza algo metafísica, nenhuma aspiração elevada, qualquer ímpeto de grandeza ou ligação com a realidade sobrenatural. No caso de Faoro, a natureza que fatalmente o esmaga é a pirâmide social. Para um e outro, a consciência dessa natureza miserável do ser humano e o senso trágico da existência teriam se formado na maturidade, como contraponto ao romantismo otimista da juventude, após a suposta epifania com a obra de Pascal nos fins da década de 1870. Para todos os efeitos, o escritor brasileiro fora incapaz de enxergar, mesmo na maturidade, todas as cores da tela em

²⁰⁷ FAORO. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*, p. 361-362.

²⁰⁸ FAORO. *Machado de Assis: A pirâmide e o trapézio*, p. 360.

²⁰⁹ FAORO. *Machado de Assis: A pirâmide e o trapézio*, p. 363-364.

que pintava, distorcendo, portanto, o verdadeiro ensinamento de Pascal. Daí as censuras de Coutinho e Faoro.

O senso comum academista se apega ao truísmo de que a visão de mundo de Machado de Assis, colorida durante a década de 1870, tornou-se pessimista à medida que ele desacreditasse do projeto progressista, científico e burguês da modernidade, sem socorro da alternativa mística ou da ética cristã. Por isso, a aproximação entre Pascal e Machado de Assis é mitigada por Sérgio Buarque de Holanda e Miguel Reale. Contudo, as ressalvas mais apontam uma inconsistência na interpretação da filosofia pascaliana – Coutinho desvaloriza a parte apologética das *Pensées* – do que reduzem a importância do jansenista na visão de mundo do nosso literato. Para estes intérpretes, a parcela trágica do projeto pascaliano não explicaria, de todo, a expressão literária do *humour* machadiano, pois sua antropologia não é uma consequência do pecado e da redenção. Não há tragicidade, portanto, apenas absurdo encoberto pela ironia. De acordo com Sérgio Buarque,

Machado de Assis não parece deliciar-se profundamente em sua própria descrença. E talvez sentisse como uma inferioridade a inaptidão para ver os homens de outra forma, para julgá-los dignos de amor. Assim, sob as aparências de uma zombaria constante, esconde um sentimento de deficiência. O *humour* é expressão adequada desse disfarce.²¹⁰

Sejamos justos, Faoro e Coutinho já haviam ressaltado o *humour* como a ferramenta hermenêutica de que Machado dispunha para lidar com o enigma humano e escapar das conclusões pessimistas schopenhauerianas. Segundo Faoro, a questão da liberdade, por exemplo, especificada no discurso abolicionista, cumpriu a função ideológica necessária à coesão entre os estamentos: a liberdade não emancipa o escravo, pois ser livre é apenas um modo de ascender ao primeiro degrau da pirâmide que ainda o sufoca. Comentou-se anteriormente o exemplo de Prudêncio, o alforriado tornou-se senhor de escravo dos mais intransigentes, até ficar novamente diante de seu velho dono. A sucessão de significados, do escravo, do liberto, do escravista e do subserviente joga contra o projeto iluminista da liberdade, embora este projeto, por aqui, tenha a função de normalizar situações disparatadas (OC, I, p. 669).²¹¹

²¹⁰ HOLANDA, Sérgio Buarque de. “A filosofia de Machado de Assis”. In: _____. *O espírito e a Letra*. I. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 311.

²¹¹ FAORO. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*, p. 365-370.

Até aqui as diversas tentativas de traduzir a literatura machadiana em filosofia imbuíram-se da crença de que um homem, através de uma obra particular, deva expressar o espírito de um tempo e de um povo. Nesse caso, interpretar significa apreender *objetivamente* o conteúdo dessa obra através de possíveis influências, ou seja, significa elencar as condições pessoais, históricas e sociais que conferem relevância à obra, num fluxo que parte de sua forma composicional, passa por um eixo temático e encerra a própria realidade.

Outra maneira de remeter o pensamento ficcional ao contexto histórico e social é efetuada por John Gledson e Roberto Schwarz. Comprometidos com o “paradigma do pé atrás”, corrente interpretativa que tende a desconfiar das asserções das instâncias ficcionais, esses intérpretes utilizam diferentes estratégias para encontrar *vestígios* da presença do autor “real”. O resultado desse tipo de interpretação invariavelmente nega qualquer traço intencionalmente filosófico presente no texto machadiano.²¹²

A interpretação histórico-sociológica, encabeçada por Roberto Schwarz, capta, na forma volúvel do romance, a estilização da classe dominante brasileira, que fique claro, a vivência da contradição entre práticas arcaicas e teorias liberais. Esse padrão formal é o procedimento empregado por Machado na composição das *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Ora os eventos apresentam a condição da insuficiência humana, ora a feição pessoal das personagens e do narrador, ora alguma característica brasileira. Estas perspectivas se misturam quase sem transição, critério e definição. O particular e o universal se revezam e se desqualificam, podendo ser usados, dependendo do mau-caratismo do narrador, como norma ou como transgressão. Assim qualquer filosofia é um filosofema sem conteúdo, pois retrata apenas a desfaçatez retórica e ideológica das personagens da classe dominante.

Para esta interpretação, não há que se falar em “filosofia” (sistema, discurso pretensamente verdadeiro), nem em influências filosóficas determinantes, mas tão somente em mascaramento e desconversa ideológica. O mesmo pode ser dito sobre as possíveis

²¹² SCHWARZ. *Um Mestre na Periferia do Capitalismo: Machado de Assis*, 1991. 2. ed. Duas Cidades: São Paulo, 1991; GLEDSON, John. *Machado de Assis: impostura e realismo, uma reinterpretção de Dom Casmurro*. Tradução Fernando Py. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Ao adotar essa estratégia, esses críticos devem oferecer uma resposta ao problema do realismo em Machado de Assis. Trataremos disso no último capítulo. Sobre o “paradigma do pé atrás”, ver BAPTISTA, Abel Barros. “O legado Caldwell, ou o paradigma do pé atrás”. *Santa Barbara Portuguese Studies* 1 (1994), p. 145-177; KINNEAR, J. C. “Machado de Assis: To Believe or Not to Believe?”, in *Modern Language Review*, v. 71, Edimburgo, 1976.

relações entre a filosofia pascaliana e o texto machadiano. Apesar disso, é possível perceber sob a forma volúvel vestígios da intenção realista e anti-ideológica do próprio Machado de Assis.

O exercício da literatura comparada consiste em percorrer e relacionar os caminhos recorrendo aos textos de diferentes autores. Silviano Santiago, por exemplo, alude às *Provinciais* de Pascal, especialmente a crítica à casuística jesuíta, “a doutrina das opiniões prováveis”. Eis o ponto de referência para o discurso propositalmente ambíguo do narrador de *Dom Casmurro*, que se utiliza do verossímil para convencer-nos de que ele é a verdadeira vítima da trama.²¹³ O expediente casuístico da opinião provável é atacado por Pascal na Carta XIII de suas *Provinciais*. Em comum, Pascal e Machado criticaram os jesuítas, responsáveis, no caso brasileiro, por nossa educação moral e religiosa. Assim, a filosofia de Machado de Assis não tinha como base o “ressentimento de mulato”, mas a análise dos desvios da cultura brasileira, “que sempre viveu sobre a proteção dos bacharéis e sob o beneplácito moral dos jesuítas”.²¹⁴ O perigo da comparação é o privilégio teórico concedido a um dos *correlata* ao se tentar traduzir uma filosofia através da forma literária ou ao se tentar implicar e descobrir o verdadeiro significado da obra literária.²¹⁵

As interpretações de Miguel Reale e Otto M. Carpeaux são paradigmáticas deste método interpretativo. Quando tentam identificar manifestações filosóficas no texto, constatam que elas não correspondem ao original, utilizando “aspas” ou traduções para dar conta da diferença. Desse modo, segundo Reale, a literatura machadiana expressa um “heideggerianismo” *avant la lettre*; Carpeux cita Leopardi como fonte de “O delírio”, capítulo central de *Memórias póstumas*.²¹⁶

No capítulo anterior, esbocei e retoquei a interpretação de Miguel Reale, segundo a qual a obra de Machado de Assis apresenta pequenas teorias filosóficas, mas não

²¹³ SANTIAGO, Silviano. “Retórica da verossimilhança”. In: _____. *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 39-40.

²¹⁴ SANTIAGO. “Retórica da verossimilhança”, p. 48.

²¹⁵ Para uma crítica detalhada dos métodos de leitura filosófica da obra de Machado de Assis, ver AZEVEDO, Sílvia. “Machado de Assis e a filosofia: modos de leitura”. In: Mariano, Ana Sales; Oliveira, Maria Rosa (org.). *Recortes Machadianos*, São Paulo: Educ, 2003.

²¹⁶ CARPEAUX, Otto. M. “Uma fonte da filosofia de Machado de Assis”. In: _____. *Reflexo e realidade*. Rio de Janeiro: Fontana, 1976.

uma grande doutrina consistente. As pequenas teorias se situam no plano, por assim dizer, metateórico, como se fossem complementos aos tipos e às situações representadas. Essa “inclinação teórica” – a “mania raciocinante” de que falara Miguel Pereira²¹⁷ – possui afinidade com Pascal na medida em que ambos são tomados por um “sentido de procura” pelo propósito último das coisas, apesar de traçarem caminhos distintos e de alcançarem resultados incompatíveis entre si.

Se Machado não chegou à fé, não é dito que não a tivesse procurado, nem que o desacerto do mundo não lhe gerasse no espírito desconsolada renúncia ao refúgio da crença, [...] reside nesse inconformismo o elo que o prende a Pascal, por mais diversos que hajam sido os respectivos caminhos.²¹⁸

Antes e depois de Pascal, respectivamente, Montaigne e Renan “não transfundem ceticismo a Machado de Assis, mas o ensinam a dourar de ironia o seu pessimismo”.²¹⁹ Mais do que isso, eles ensinariam a dourar de ironia as próprias teorias filosóficas que o influenciaram – daí o caráter “metatextual” da literatura machadiana. Nesse caso, qualquer teoria filosófica, inclusive a antropologia pascaliana, seria motivo de mofa e zombaria.

Além desses sentidos negativos e irônicos da recepção de textos filosóficos, viu-se, também, que a ficção machadiana maneja conceitos – como fortuna, amor e besta humana – capazes de compor uma estrutura de pensamento próprio. Este outro modo de realizar o estudo de fontes através da comparação consiste em observar certa autonomia do discurso literário. Nesse engenho comparatista, infere-se como o discurso ficcional recebe as influências filosóficas ao transformá-las na forma literária. Em vez de atribuir uma “filosofia” a Machado de Assis, Benedito Nunes, mestre do engenho, afirma que “a ficção também é um modo de pensamento, capaz de absorver filosofias e de redirecioná-las a uma intenção diferente da que possuem nos discursos de origem”.²²⁰ Nunes reconhece a sátira menipeia como o modelo literário para o pensamento ficcional machadiano. Nesse caso, a antropologia de Pascal é subjugada por uma forma narrativa em que prevalecem o tom

²¹⁷ MIGUEL-PEREIRA. *Machado de Assis – Estudo crítico e biográfico*, p. 261.

²¹⁸ REALE, “A filosofia na obra de Machado de Assis”, p. 15.

²¹⁹ REALE. “A filosofia na obra de Machado de Assis”, p. 19.

²²⁰ NUNES, Benedito. “Machado de Assis e a filosofia”. In: _____. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1993, p. 131.

dubitativo e a inversão irônica de significados morais. O correto entendimento das referências à Pascal, na obra de Machado, dependeria da subversão e da zombaria impostas pelos narradores. Isso quer dizer que as referências teóricas não explicam os acontecimentos narrados, mas são questionadas ceticamente pelo modo como os acontecimentos são apresentados.

Apesar de localizar na sátira menipeia a origem da conjugação entre humorismo e ceticismo, a estratégia discursiva ostentada pelos narradores foge a qualquer disposição de escola. Assim, segundo Nunes, o essencial da investigação cética permanece na forma discursiva e no tom dubitativo e descompromissado com a verdade daquilo que se representa.

Na composição temática dos enredos ingressam motivos interruptivos da certeza, que têm força de convicção análoga à dos tropos relacionados pelos céticos, como razões especiais para a suspensão do assentimento.²²¹

Maia Neto (2007) identifica a posição cética do narrador machadiano ao esquema conceitual dos céticos antigos, remodelado e transmitido, principalmente, através de Montaigne e Pascal. As polêmicas sobre o critério da fé, o otimismo iluminista que pretende conduzir o homem à verdade e a possibilidade de se vivenciar o ceticismo são readequadas, progressivamente, à forma literária de romances e contos, de maneira a problematizar questões de ordem antropológica, ética e epistemológica.

A perspectiva machadiana da vida social e do ser humano traz elementos essenciais da antropologia pascaliana. Categorias básicas em Pascal, tais como *divertimento* e *agitação*, iluminam o pessimismo machadiano e estruturam o quadro no qual o *homem de espírito* experimenta a crise cética. A solução machadiana para esta crise é, como indicamos acima, original. Ao invés de, como Pascal e fideístas do século XVII, executar o “salto da fé”, o personagem machadiano assume uma atitude estético-cognitiva cética, deste modo alcançando a tranquilidade pirrônica.²²²

Para este tipo de leitura, o texto literário não deve expressar apenas uma visão de mundo (discernimento de temas e motivos), mas uma visão de outros textos e dos

²²¹ NUNES. “Machado de Assis e a filosofia”, p. 139.

²²² MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 22.

procedimentos retóricos que regulam a permanência ou a modificação dos temas e dos motivos. A metalinguagem é entendida como ampliação das possibilidades significativas da obra machadiana, dados, por exemplo, em seu intenso diálogo com diversos sistemas filosóficos.

Sílvia Azevedo propõe uma leitura filosófica estruturada no próprio texto literário, entendendo que

é a noção de metalinguagem que possibilita compreender de que forma se efetiva, no caso de Machado de Assis, o diálogo de filosofia com literatura, a releitura, por sua vez, é o procedimento que capacita o crítico a apreender o caráter metalinguístico da literatura machadiana.²²³

Mais radical ainda é a metodologia adotada por Ivo Barbieri, que julga tais questionamentos suficientes para revisarmos até aquelas referências originais:

Na leitura sincronizada de Pascal e Machado, não fixo as posições dos dois autores; deixo-os frente a frente. E ora Pascal serve de fundo iluminando a leitura do texto machadiano, ora Machado, como fundo de contraste, ilumina a leitura do texto pascaliano.²²⁴

Segundo Barbieri, os narradores machadianos, especialmente Brás Cubas e Dom Casmurro, distorcem propositalmente Pascal e atribuem, ao jansenista, teses impróprias. O que era altamente filosófico e sério torna-se ridículo e engraçado quando assume a forma ficcional. A metáfora da “errata pensante”, utilizada nas *Memórias póstumas*, por exemplo, desarticula o dualismo equipolente expresso pela metáfora pascaliana do “caniço pensante”, ora salientando apenas o aspecto negativo do ser humano, ora corrigindo o próprio dualismo antropológico do jansenista.

E talvez seja nas urdiduras da fabulação e nas entrelinhas do discurso que a recepção atue de modo mais persistente e consistente. Se esta hipótese for válida, então a narrativa e o estilo realizariam de maneira enviesada e com mais eficácia a interlocução que referências e alusões inscritas no registro da galhofa apenas iriam indicar e distorcer.

²²³ AZEVEDO. “Machado de Assis e a filosofia: modos de leitura”, p. 69.

²²⁴ BARBIERI, Ivo. “Pascal atravessado por um olhar oblíquo: o jeito machadiano de ler um clássico”. In: MOREIRA, Maria Eunice (org.). *Histórias da literatura: teorias, temas e autores*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 2003, p. 312.

Convém, por isso, estudar não só a herança filosófica dos *Pensamentos* que repercutem no texto ficcional, mas também a produção de sentido decorrente das ações das personagens, da intriga e articulações discursivas.²²⁵

Esse pequeno apanhado da crítica machadiana demonstra a recorrência da relação entre Pascal e Machado de Assis. A diferença entre as metodologias também é escolástica. Lúcia Miguel Pereira, Afrânio Coutinho e Miguel Reale fazem literatura comparada e recorrem a dados biográficos para comprovar a filiação filosófica, ao passo que Raymundo Faoro e Silviano Santiago recorrem ao contexto histórico-social para discriminar o alcance da investigação machadiana. Roberto Schwarz e John Gledson buscam os vestígios formais e textuais para negar qualquer atribuição de filosofia às instâncias ficcionais machadianas. Benedito Nunes, Ivo Barbieri e Maia Neto adotam aquela precaução estruturalista de bloquear a inferência direta entre o narrador (ou o sujeito das posições filosóficas) e o autor do livro, o homem Machado de Assis. Compara-se antes o resultado da escrita na forma de texto do que as intenções que o escritor tinha ao escrever.

Apesar de metodologias um tanto complexas, restam pouco esclarecidas pela crítica as impressões da filosofia pascaliana sobre *toda* a obra de Machado de Assis, já que a influência é notada a partir (ou tão somente) das *Memórias póstumas*. Em outro estudo, argumentei que o conflito entre as interpretações da obra de Machado, em especial sobre este romance seminal, é um dos modos pelos quais vigora o ceticismo aporético, que foi desenvolvido, pelo menos, na fase romanesca de nosso autor.²²⁶

Alfredo Bosi realiza um esforço que simboliza esse aparente paradoxo ao tentar recolher algum material que formasse a “genealogia do olhar machadiano”. A coletânea de Bosi inclui trechos da Bíblia, de Maquiavel, La Rochefoucauld, Padre Bernardes, La Bruyère, Vauvernagues, Helvétius, Pascal, Adam Smith, Matias Aires, Leopardi e Schopenhauer. Apesar da aleatoriedade e de carecer de uma justificativa consistente para a

²²⁵ BARBIERI. “Pascal atravessado por um olhar oblíquo: o jeito machadiano de ler um clássico”, p 318. Essa chave de leitura é utilizada por Silvia Azevedo para análise dos contos “A igreja do diabo”, “O sermão do diabo” e “Adão e Eva”.

²²⁶ MARTINS, Alex Lara. *Machado de Assis: o filósofo brasileiro*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

escolha dos trechos, Bosi afirma apresentar “fragmentos significativos, balizas de um pensamento de que Machado nos deu uma singular e complexa variante”.²²⁷

No início deste capítulo, coletei indícios suficientes para mostrar que a geração de Machado de Assis foi influenciada por Pascal. A seguir, pretendo demonstrar que a influência de Pascal ocorreu desde a infância literária de Machado. O próprio contato com o ecletismo espiritualista é bem anterior à gestação de seus romances capitais, tese essa confirmada no epistolário. Essa influência não é apenas abstrata. A relação com o pascalianismo serviu para a resolução de alguns problemas de cunho filosófico recorrentes e interligados à vida social do século de Machado de Assis, tais como o dever de o artista atuar politicamente, a possibilidade de se adotar uma moral cristã ao sul do equador, as relações entre o ator religioso e o proselitismo político, bem como o famoso problema da viabilidade prática do ceticismo.

Não posso deixar de mencionar que o presente estudo de fontes permite ir além da comparação e da contagem de citações, alusões e transições de um a outro autor. A filosofia de Pascal não é instrumental, não serve de fórmula para ornar personagem e ambiente. Na verdade, são muitos os Pascais afluentes de Machado. Há o Pascal misantropo de Voltaire. Há o jansenista romantizado por Chateaubriand, possuidor da combinação de eloquência e progresso, combinação necessária para a teologia de artista. Há o Pascal originalmente cético e pessimista descoberto por Cousin, cuja moral cristã supera o modo de vida decadente dos contemporâneos. Há o moralista sutil, árbitro implacável de uma sociedade viciada e que, apesar disso, possui uma antropologia consistente e universalista. Talvez haja até o Pascal tardio, o Pascal estetizado do conselheiro Aires. As visadas machadianas sobre Pascal movimentam-se, e estremecem e retiram o “freio da religião”, que nas palavras de Chateaubriand, elevavam ao cume a antropologia do jansenista. Machado retirou este freio ao responder com matizes a pergunta retórica de Chateaubriand: “no que viria a parar esse grande homem, se não fosse cristão?”²²⁸

²²⁷ BOSI. *Machado de Assis: um enigma do olhar*, p. 169.

²²⁸ CHATEAUBRIAND. *O gênio do cristianismo*, v. 2, p. 47.

Nos dois próximos capítulos pretendo promover, portanto, uma nova genealogia do olhar machadiano sobre a obra de Pascal, tendo em vista a resolução daquelas questões filosóficas relevantes.

CAPÍTULO 3 – A INFLUÊNCIA DO PASCALIANISMO NA JUVENTUDE DE MACHADO DE ASSIS

Essa é uma tese de história da filosofia, restrição que nos força a circunscrever um autor dentro de uma linhagem de pensamento. Porém, quando o objeto de estudo é esponjoso e diáfano, as barreiras acadêmicas, às vezes, podem ser sutilmente alargadas. O risco que vale a pena correr é o risco da interdisciplinaridade, a partir da qual se pode reconstruir maiores fragmentos do objeto de estudo, muito embora a prática da ciência de fronteiras possa significar, em sua visão em amplitude, a perda do foco descritivo. Também é preciso considerar o risco de dizer tolices sobre coisas que escapam de nossa formação acadêmica. Sem querer ser mais machadiano que o Machado, lembramos apenas que ele mesmo empenhou bastante energia para superar as fronteiras escolásticas. E então passou a ironizar tanto quem mamava o “leite romântico” quanto quem metia o dente no “rosbife naturalista” (OC, IV, p. 883).

Até onde posso perceber, antes de encontrar a sua versão *aceita e cabal* (C, III, 336) e antes de conformar para a sua ficção um ponto de vista ironista consistente com o ceticismo, Machado percorreu um caminho teórico cujos fios condutores se relacionam com a filosofia pascaliana. Está claro que esse não é um caminho plano e linear, que o levaria do pascalianismo na juventude até o antipascalianismo na maturidade. O caminho é irregular e montanhoso, cujo ápice, o romance de virada *Memórias póstumas de Brás Cubas*, apresenta, ao mesmo tempo, aspectos pascalianos e antipascalianos. É claro que esses aspectos podem ainda ser encontrados em contos e romances posteriores, como demonstrado na interpretação de Silviano Santiago, que relaciona a narrativa de Dom Casmurro à casuística atacada por Pascal nas *Provinciais*.

Talvez a estratégia literária que implicou a modificação formal da perspectiva do narrador não explique, por si mesma, as motivações teóricas, nem justifique, de todo, as consequências antropológicas e epistemológicas que sua ficção passa a ensaiar. Por isso, ao circunscrevê-lo nessa linhagem de pensamento, acabamos por oferecer, de modo colateral, uma explicação alternativa para a própria virada literária. Sem perder de vista as explicações sociológicas e formais para aquela virada, acompanhamos a seguir os primeiros passos de Machado pela via pascaliana. No meio da discussão sobre o ecletismo brasileiro, do qual faz

parte a figura de Pascal reestabelecida por Cousin, é possível encontrar um jovem com sede de nomeada literária, consciente das limitações materiais e espirituais por que passava o país, mas relativamente otimista do seu futuro.

3.1 A teologia de artista e a teoria do progresso (1855-1860)

Permaneceu dos capítulos iniciais a proposição de que os jovens da geração de 1850 tinham boas condições de adquirir conhecimentos na área da filosofia. A seguir, veremos que o aporte de capital inicial filosófico em Machado de Assis é bem anterior a *Memórias póstumas de Brás Cubas* e não é resultado do simples autodidatismo. Esse capital filosófico está ligado à tradição pascaliana, especialmente no que diz respeito à atenção ao modo pelo qual é possível expressar o conteúdo teológico e tocar a sensibilidade do descrente, mais do que convencê-lo racionalmente da verdade da doutrina.

Sabemos pouquíssimo sobre a primeira infância de Machado e de como lhe foram transmitidas as letras; menos ainda, do tempo de adolescente, entre os anos 1850-54.²²⁹ Contudo, as suas produções literárias, a partir de 1855, passam a revelar a consistência das leituras e algumas influências intelectuais. Apesar da dificuldade de se realizar o referido cruzamento de dados no decênio de 1850, pode-se inferir e conjecturar, tomando por base as referências diretas e indiretas presentes no próprio texto. A crer na hipótese estabelecida no primeiro capítulo, o método inferencial, mesmo que impreciso, estende-se aos grupos literários aos quais o jovem pertenceu e através dos quais ele incorporou simbolicamente os instrumentos de conhecimento, construindo então a sua visão de mundo.

No capítulo anterior, revelou-se, ainda, o modo pelo qual os intelectuais brasileiros receberam a filosofia pascaliana. Na obra do Machadinho, até o início da década de 1860, não há menção ou citação direta ao jansenista. Isso pode parecer decepcionante, uma vez que esse estudo de fontes está mobilizado para estabelecer a relação entre a filosofia de Pascal e o desenvolvimento da ficção de Machado. É de 1861 a edição dos *Pensamentos* constante em sua biblioteca, e de 1866 a edição anotada por Voltaire presente no Gabinete

²²⁹ Ver MAGALHÃES JÚNIOR. *Vida e obra de Machado de Assis*, v. 1, p. 19-20; MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 72-80.

Português de Leitura. Apesar disso, é improvável que ele não conhecesse, em linhas gerais, o pensamento de Pascal. Importa lembrar que as obras do ecletismo francês eram a principal fonte de conhecimento filosófico da época. Assim, a decepção em relação à falta de citações diretas é mitigada pela transmissão indireta que as grandes obras do ecletismo espiritualista realizaram da filosofia pascaliana.

O capítulo anterior tocou a concepção trágica da liberdade em Pascal, segundo a qual foi o próprio homem, gozando de liberdade originária, quem voluntariamente se corrompeu e se afastou da grandeza e do bem, em direção a seus opostos. O reconhecimento da situação miserável não é condição suficiente para a libertação, escravos que ficamos das lembranças do erro e da dignidade perdidas. O tema da liberdade foi exaustivamente conceitualizado durante o século XIX. Os liberalismos de Constant e outros, levando a questão para um ambiente político, provocaram a reação à interpretação jansenista-agostiniana sobre o tema.²³⁰ O embate entre essas tradições produziu, de acordo com um biógrafo, as três Bíblias da juventude de Machado de Assis: *O gênio do cristianismo*, de François René de Chateaubriand, *O mundo marcha*, de Eugène Pelletan e os *Sermões de Monte Alverne*.²³¹

3.1.1 A Bíblia do romantismo

Numa crônica tardia, o próprio Machado nos revela parte importante de sua educação, entre a igreja e a influência de Chateaubriand:

Eu fui criado com sinos, com estes pobres sinos das nossas igrejas. Quando um dia li o capítulo dos sinos em Chateaubriand, tocaram-me tanto as palavras daquele grande espírito, que me senti (desculpem-me a expressão) um Chateaubriand desencarnado e reencarnado (OC, IV, p. 840).

²³⁰ MACEDO. *A ideia de liberdade no século XIX*, p. 25.

²³¹ MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 181 e 210ss. Acrescente-se à lista o livro de Lamartine *História da Restauração*, do qual foram traduzidos por Machado de Assis alguns capítulos que versam sobre a filosofia de Chateaubriand. Tradução disponível em MASSA, Jean-Michel. *Dispersos de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1965, p. 3746.

Essa crônica foi publicada em 3 de julho de 1892 na *Gazeta de Notícias*. O capítulo “Dos sinos” de *O gênio do cristianismo*, a que Machado se refere, revela a sensibilidade dos cristãos numa época em que o ritmo da vida era compassado pelos sinos da igreja. A tese geral de Chateaubriand era que o progresso intelectual e material da Europa fora obra do cristianismo. A defesa da tradição cristã foi providencial contra os ataques que vinha sofrendo desde antes da Revolução Francesa por intelectuais como Voltaire.

Dever-se-ia, pois, curar e provar que, pelo contrário, de quantas religiões existentes, a cristã é a mais poética, a mais humana e favorável à liberdade, às letras, e às artes; que o moderno mundo tudo lhe deve, desde a agricultura até às ciências abstractas, desde os hospícios de desgraçados até aos templos edificadas por Miguel Ângelo, e opulentados pelo gênio de Rafael. Dever-se-ia mostrar que a sua moral é o que há de mais divino; e seus dogmas, doutrina e culto o que há de mais pomposo e amável. Dever-se-ia dizer que ela instiga o gênio, aperfeiçoa o gosto, germina e desenvolve as paixões honestas, vigoriza o pensamento, ocorre ao escritor com modelos novos, e com perfeitos moldes ao artista; que não é vergonhoso crer com Newton e Bossuet, Pascal e Racine.²³²

Chateaubriand quer provar a superioridade – quem sabe, a verdade – do cristianismo recorrendo a sua tradição multicultural. Essa espécie de prova tem lugar na ideologia tradicionalista, que reduz a discussão de uma razão universal para o âmbito local das nacionalidades, dando primazia às instituições intermediárias que assentam as relações entre o Estado e o indivíduo. No caso, a Igreja católica, por sua força social, política e moral deve estabelecer e proteger as liberdades daquele agrupamento, por exemplo, disseminando a teologia do pecado original e da concessão divina do livre-arbítrio.²³³ O despudor romântico e ecletista de Chateaubriand o levou a reunir obras díspares sob o rótulo único de “poética do cristianismo”. Para combater hereges, sofistas e zombeteiros da religião, o apologista se utilizava do método de exposição pascaliano que não exigia das coisas da religião a mesma ordem de provas demonstrativas que a ciência exige da razão. O apologista

²³² CHATEAUBRIAND. *O gênio do cristianismo*, p. 12-13. A lembrança do capítulo de Chateaubriand sobre os sinos é evocada ainda nas crônicas de 6 de novembro 1892, 5 de janeiro de 1896 e de 30 de setembro de 1894. Para este estudo, consultamos também a seguinte edição: CHATEAUBRIAND. *François-Auguste. Génie du christianisme, ou Beauté de la religion chrétienne*. Paris: Chez Migneret, imprimeur, 1802. Disponível em: <<http://catalog.hathitrust.org/Record/008682081>>. Acesso: 24 abr. 2015.

²³³ MACEDO. *A ideia de liberdade no século XIX*, p. 50ss.

deveria sensibilizar o coração que sente a Deus para que o espírito esteja em boas condições para aceitá-lo. Essas e outras teses de Chateaubriand podem ser encontradas em Pascal.²³⁴

Há bastante nostalgia em lembrar do tempo em que as ruas se iluminavam a gás. Escrevendo já na virada do século, o sentido laico das alusões à cristandade juvenil é apenas um entre os diversos sentidos de religiosidade. Comparado ao espírita, ao brâmane e ao pagão, o cristão é colocado como termo de equipolência para o cronista, segundo o qual há “coisas na vida que é mais acertado crer que desmentir; e quem não puder crer, que se cale” (OC, IV, p. 841). Assim é que, naquele mesmo periódico, Machado relembra a infância e os tais sinos: “Nós mamamos ao som dos sinos, e somos desmamados com eles; uma igreja sem sino é, por assim dizer, uma boca sem fala” (OC, IV, p. 871). Machado adere à tese de Chateaubriand, segundo a qual “se os sinos estivessem adjuntos a quaisquer monumentos que não fossem igrejas, teriam perdido a simpatia moral de nossos corações”.²³⁵

Católico como seus pais, talvez o menino tivesse exercido a função de coroinha na igreja de Nossa Senhora da Lampadosa. Certo é que conviveu e recebeu ensinamentos na sacristia, familiarizando-se com as escrituras. Os seus primeiros poemas apresentam um conjunto de escrúpulos cristãos, como a criação de um ambiente de agonia, a crença na existência da alma e do paraíso, o recurso à escatologia, o elogio à cultura cristã, o pessimismo diante da fraqueza humana numa sociedade devassada moralmente e a constante ideia da redenção no salvador.

A experiência das mortes da irmã, do pai e, sobretudo, da mãe convulsionaram a visão de mundo algo byroniana do adolescente. Daí não estranhar a sua insistente posição de protetor dos jovens poetas paulistas. Os primeiros experimentos artísticos em verso lembram a ausência da figura da mãe e a vontade de juntar-se a ela no paraíso celestial. São exemplos as poesias “O meu viver”, “Saudades”, “Lágrimas”, “Um anjo” e “Minha mãe”, todas composições de 1856. Se essas poesias eram tão malfeitas que não pudessem participar

²³⁴ Ver, por exemplo, a carta XI de PASCAL, Blaise. *As Provinciais*: ou cartas escritas por Louis de Montalte a um provincial seu amigo e aos reverendos padres jesuítas sobre a moral e a política desses padres. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Filocalia, 2016. Machado também possuía um exemplar das *Lettres écrites à un provincial*. Paris: Garnier, 1869. Na *Biblioteca*, documento 509.

²³⁵ CHATEAUBRIAND. *O génio do cristianismo*, v. 2, p. 120.

de seu primeiro livro,²³⁶ por outro lado, as poesias de *Crisálidas* guardavam a antropologia cristã e o dualismo que culpa os prazeres do corpo pelos desvios da alma:

Pouco antes, a candura, / Co'as brancas asas abertas, / Em um berço de ventura / A criança acalentava / Na santa paz do Senhor; / Para acordá-la era cedo, / E a pobre ainda dormia / Naquele mudo segredo / Que só abre o seio um dia / Para dar entrada a amor. [...]
Criança, verás o engano / E o erro dos sonhos teus; / E dirás, – então já tarde, – / Que por tais gozos não vale / Deixar os braços de Deus (OC, III, p. 387-388).

O mundo canta uma melodia da sedução. O cristianismo é verdadeiro, de acordo com Pascal, pois é a “única religião contrária à natureza, contrária ao senso comum e aos nossos prazeres” (La 284 Br 605). Dito de outro modo, ela é a única que “nos ensina que há no homem um grande princípio de grandeza e um grande princípio de miséria” (La 149 Br 430). Dissemos no capítulo anterior que esse dispositivo da exclusividade mereceu os protestos de Voltaire. Para o iluminista, era Pascal quem escrevia “contra a natureza humana” e contra os ensinamentos do cristianismo, quais sejam, a “simplicidade, a humanidade e a caridade”.²³⁷ Chateaubriand defendeu Pascal, alçando-o à posição de “gênio assombroso” da filosofia cristã.²³⁸ Por parte de Machado, a franca expressão da religiosidade culminava no desejo de morte, não uma morte heroica, de outro modo, uma morte cristã e libertadora.

Chama-se a vida um martírio certo / Em que a alma vive se morrer não pode, / É crer que há vida p'ra o arbusto seco, / Que as folhas todas para o chão sacode. [...] / Quero despirme desta vida má, / Quero ir viver com minha mãe nos céus, / Quero ir cantar os meus amores todos, / Quero depois em ti pensar, meu Deus! (OC, III, p. 689)

A biblioteca de Machado possui traduções para o português (doc. 69) e francês (doc. 55) das *Confissões* e dois livros de Chateaubriand (doc. 562 e doc. 563), incluindo *Le*

²³⁶ O pesquisador Wilton Marques encontrou recentemente anúncios de jornais que mostram a intenção do Machadinho de publicar um livro de poesias denominado “Livro dos vinte anos”. Os anúncios estão no *Correio Mercantil* (20 de agosto de 1858 e 19 de janeiro de 1860) e no *Correio da Tarde* (20 de fevereiro de 1860).

²³⁷ VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*, Disponível na Wikisource, em: <<https://goo.gl/ekqtbR>>. Acesso em 10 fev. 2017.

²³⁸ CHATEAUBRIAND, François René. *O gênio do cristianismo*. 2 v. Tradução de Camilo Castelo Branco, Rio de Janeiro: W.M. Jackson, 1952, v. 2, p. 45.

Génie. A apologia de Chateaubriand é sabidamente agostiniana, por exemplo, nas discussões sobre a queda como chave de interpretação do destino do homem, a presença de Deus na exuberância da natureza e a superioridade da moral cristã. Para o filósofo, os benefícios das ciências empíricas e a investigação sobre a natureza humana deveriam se associar a uma finalidade metafísica, que alcançasse a divindade por meio de uma poética específica, o que estamos denominando de “teologia de artista”.²³⁹

Num ensaio de setembro de 1856, Machado confunde a tradição agostiniana com o mito sebastianista, tão importante no imaginário português e brasileiro dos séculos XVI e XVII:

Se não tivera de escrever as minhas ideias tão rapidamente, eu evocaria as veneráveis sombras daqueles mártires da Idade Média, mártires pela fé, e pelo dogma, cuja história tão sanguinolenta foi cantada pelo imortal Chateaubriand. Evocaria, porque vou falar de um homem tão crente, tão resignado, tão virtuoso, como os ilustres batalhadores cruzados que nas épocas calamitosas da Cristandade deram seu sangue a prol da religião (OC, III, p. 979).

Os partidários do bem possuem o coração convicto da fé e cheio das virtudes cristãs. A moralidade regrada por dogmas seria superior ao relativismo pagão, interesseiro e opiniático. Ao contrário deste, “no mundo religioso, há só um ponto fixo [...] à roda do qual se voltam todas as ideias; esse ponto é sublime, e se se falar dele com a mais simples linguagem, isso mesmo será eloquente” (OC, III, p. 980). Essa passagem é fundamental para assinalar a reviravolta na visão de mundo de Machado nas *Memórias Póstumas*, onde diz, citando Montaigne, que não há nada de fixo no mundo como as ideias fixas. No último capítulo, retomamos o contraste entre as duas passagens para corroborar a tese da descristianização. Por ora basta notar que a exigência de um ponto fixo é decorrente da medicina moralista de dissecar o ser humano e encontrar um organismo movediço, que “não é anjo nem besta”, mas cheio de contrariedades, desde que “quem quer se mostrar anjo se mostre besta” (La 678 Br 358). Pascal retira essa interpretação contrariedade fundamental humana dos escritos Montaigne, segundo o qual “as pessoas obcecadas pela ideia de separar

²³⁹ CHATEAUBRIAND. *O gênio do cristianismo*, v. 2, p. 38. O próprio Chateaubriand pretende recuperar o estilo do século de Luís XIV, do qual Pascal é o principal representante (CHATEAUBRIAND. *O gênio do cristianismo*, v. 2, p. 43, n. 9).

o corpo do espírito, de se tornarem diferentes e de deixar de ser homens não passam de loucos; não se transformam em anjos e sim em feras [*bestes*]; em lugar de se elevarem, abaixam-se [*s'abattent*]].²⁴⁰ O movimento de um barco à deriva só pode ser notado por quem está imóvel em terra (La 697, 699 Br 382, 383). Do mesmo modo, existe uma perspectiva correta, nem longe nem perto demais, “um ponto indivisível que é o verdadeiro lugar” (La 22 Br 381) para julgar uma pintura. No âmbito moral, quem indica o ponto fixo é Jesus Cristo, imagem da condição humana, captada por apologistas como o próprio Pascal, Bossuet, Chateaubriand e Monte Alverne.

Nessas poesias da juventude, a liberdade está circunscrita ao dogma do pecado original, que fez padecer de maldade o ser humano, mas cujo remédio depende da Graça. A religiosidade não se separava do fazer artístico. Isso porque a imagem poética era considerada a expressão que persuadia o coração, tal como a poesia “Reflexo” anuncia (OC, III, p. 706).²⁴¹ Através dessa combinação, o *Machadinho* talvez alcançasse um modo de sublimar a angústia e as demais emoções juvenis, como a saudade, sentimento que dá título a nada menos do que quatro poesias. Mais importante do que uma sensação pessoal, interesse de biógrafos, a poesia religiosa era uma forma de transcender as disputas humanas e de comungar uma verdade superior. Tome-se de exemplo o poema “*Consummatum est!*”, publicado em março de 1856, com a epígrafe de João de Lemos: “Povos, curvai-vos / A redenção do mundo consumou-se”. Trata-se de uma exortação a Cristo como forma de redenção humana:

De Cristo os martírios, a dor tão intensa, / De santa humildade, são
provas fieis, / E as gotas de sangue, as bases da crença, / Da crença que
fala nos povos, nos reis! (OC, III, 693)

Com efeito, diz-nos Pascal, “a fé cristã não visa, principalmente, senão a estabelecer estas duas coisas: a corrupção da natureza e a redenção de Jesus Cristo” (La 427 Br 194).¹⁹⁶ Nesse jogo de contradições e simetrias, a baixeza de Cristo é a prova incontestada de sua grandeza. O mesmo tema é explorado, sem prejuízo da retórica antitética, nas poesias “O Profeta”, “Deus em ti” e “A um poeta”, no longo poema “A redenção”, nos versos de “Fascinação” e “Ícaro”:

²⁴⁰ MONTAIGNE. *Os ensaios*. v. III, 13, p. 388.

²⁴¹ Ver, como termo de comparação, o fragmento “O mistério de Jesus” (La 919 Br 553).

[...] Aspira para o infinito; / Pede tudo e tudo quer! /
 É ambição desmedida? / Prevejo tal pensamento: / A inclinação de um
 momento / Não me dá direito a mais. / A chama ainda indecisa / Uma
 hora alimentaste, / E agora que recuaste / Quebras os laços fatais. / [...] Alma de fogo encerrada / Em livre, em audaz cabeça, / Não pode crer na promessa / Que os olhos, que os olhos dão! / Talvez levada de orgulho / Com este amor insensato / Quer a verdade do fato / Para dá-la ao coração.
 E sabes o que eu te dera? / Nem tu calculas o preço... / Olha bem se te mereço / Mais que um só olhar dos teus: / Dera-te todo um futuro / Quebrado a teus pés, quebrado, / Como um mundo derrocado / Caído das mãos de Deus! (OC, III, p. 744-745)

Ícaro é a representação do homem pascaliano: as asas o diferenciam dos animais terrestres, mas elas não são suficientes para equipará-lo aos deuses. Deslumbrado com a imagem do sol, o homem alado esquece que a sua natureza lhe permite apenas um voo médio, equidistante das bestas e do firmamento. A ambição desmedida, a concupiscência, o vasto querer e a aspiração para o infinito também compunham a antropologia negativa de Pascal: o amor-próprio e a suposição de grandeza devem ser reconhecidos e destruídos em favor da autonomia do sujeito.

Cristo é a exceção. Voltado para si, considerado em comparação ao que existe, entre o ínfimo espaço de um átomo e a grandeza do universo, o homem pascaliano vacila “entre esses dois abismos do infinito e do nada” (La 199 Br 72). O desejo de glória faz o homem praticar ações miseráveis. Essas mesmas contradições são tema de um poema de 1858:

Dormi ébrio no seio do infinito / Ao fogo da ilusão que me consome; /
 A lira tateei na treva... embalde! / Nem uma palma coroou meu nome!
 Os meus cantos morrerão no deserto, / Quebrou-me as notas um noturno
 vento, / E o nome que eu quisera erguer tão alto / No abismo há de cair
 do esquecimento.
 Sou bem moço, e talvez uma esperança / Pudesse ainda me despir do
 lodo; / E ao sol ardente de um porvir de glórias / Engrandecer, purificar-
 me todo.
 Talvez, mas esta sede era tamanha! / E agora o desespero entrou-me
 n'alma; / A brisa de verão queimou-me passando / A jovem rama da
 nascente palma!

E esse nome, esse nome que eu quisera / Erguer como um troféu,
tornou-se em cruz; / Não cabe aqui, senhora, em vosso livro. / Pobre
como é de glórias e de luz.

Mas se não tem as palmas que esperava. / Filho da sombra, em jogo de
ilusões./ Vossa bondade, a unção das almas puras, / Há de dar-lhe a
palavra dos perdões! (OC, III, p. 737-738)

As vantagens de se reconhecer a verdade do cristianismo estão para lá de se ter a imagem mais correta do ser humano. O reflexo da miséria humana, da qual Cristo redime, é a disposição contrária, a grandeza, que o permite ultrapassar-se infinitamente (La 149 Br 430). Esse era o reflexo humano de luz e de positividade ignorado por Voltaire, redescoberto por Chateaubriand e conquistado por Machado: o “jogo de ilusões” não é vencido por quem conquista a glória, mas por quem se liberta das mundanidades, conhece e perdoa a miséria humana, apesar de tudo.

As diretivas para as ações do verdadeiro cristão no mundo são assim resumidas por Erich Auerbach:

Por um lado, devia libertar-se dele e, por outro, submeter-se a ele – a libertação devendo realizar-se num sentido interior, e a submissão, num sentido exterior. Quem pudesse libertar-se exteriormente, isto é, entrando para a vida monástica, que o fizesse. Mas aqui, como em todas as coisas, um cristão deveria seguir a vontade de Deus mais do que a sua própria [...]. Quanto à submissão, ela consiste em reconhecer as instituições, particularmente as instituições políticas e sociais deste mundo, obedecer aos poderes seculares e servi-los de acordo com a posição de cada um; pois embora o mundo tenha sucumbido à *concupiscentia* e seja, portanto, mau, o cristão não tem o direito de condená-lo, já que ele próprio está no mesmo estado de pecado e que o mal deste mundo é a justa punição e a justa penitência determinadas por Deus ao homem caído.²⁴²

As diferenças encontradas entre o contexto de disputas teológicas e políticas nas quais o jansenismo se envolveu, o contexto da libertinagem, do caos revolucionário e da dessacralização de mundo à época de Chateaubriand e o contexto de esperanças liberais após a Primavera dos Povos vivenciado por Machado são ilustradas pelo grau de engajamento de cada um na militância religiosa e política. Pascal viveu a escalada do Absolutismo, do qual

²⁴² AUERBACH, Erich. “O triunfo do mal: ensaio sobre a teoria política de Pascal”. In: _____. *Ensaio de literatura Ocidental*. Trad. Samuel Titan Jr. E José Marcos de Macedo. São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34, 2007, p. 173.

parecia emanar toda arbitrariedade da lei e da força. “A opinião é a rainha do mundo”, diz ele, desde que o seu reinado se sustente pela força (La 44 Br 82; La 554 Br 303). A força é indisputável e amplamente reconhecida. Mas, sozinha, a força é tirânica. A justiça varia conforme o capricho das leis e do costume. Sozinha, ela é impotente. O melhor dos mundos reuniria força e justiça (La 103 Br 298). A instituição de Pedro é uma boa candidata. Mas enquanto o mal triunfasse dentro da igreja, a única posição legítima e justa consistia em dar um passo atrás e encontrar a razão da efeméride humana – da queda ao sacrifício de Cristo –, desmascarando toda a arbitrariedade da lei terrena.²⁴³

Entre o reino da força material e o reino de Deus era preciso delimitar o reino do pensamento. Assim o fez Chateaubriand ao descrever as obras do gênio cristão. Que não se julgasse mal a cruzada, a inquisição e as missões no novo mundo. Nada disso diminuía os benefícios do cristianismo. Porque se fazia necessário contornar o despotismo e o caos revolucionário, flagrados no feitio de Napoleão Bonaparte. Num contexto de estabilidade do cristianismo, o jovem Machado de Assis não cuidou propriamente de defender o catolicismo nem de atacar as posições a ele contrárias. Diferente de Pascal, que viveu no mundo como que por nojo (daí a sua situação trágica), e de Chateaubriand, que se satisfez em contemplar os triunfos de sua religião como que por desdém, Machado alimentará, por um par de anos, a esperança na militância religiosa como maneira de modificar o mundo.

3.1.2 A Bíblia do progresso

O filósofo de Port-Royal conservou a visão depreciativa da realidade humana, das instituições sociais, políticas e eclesiásticas. A prescrição trágica do jansenista consistia, primeiramente, em autoanálise facilitada pelo afastamento do mundo e pela reclusão espiritual. Em seguida ao reconhecimento da miséria pessoal, o homem deveria vivenciar outros homens e outras misérias, até que a graça o libertasse. Diferentemente, a visão de mundo tradicionalista de Chateaubriand percebia força suficiente na instituição religiosa que

²⁴³ AUERBACH. “O triunfo do mal: ensaio sobre a teoria política de Pascal”, p. 175. “Se a Deus, o evangelho é a regra; se a vós mesmos, tomareis o lugar de Deus. Como Deus se acha rodeado de indivíduos cheios de caridade que lhe pedem os bens da caridade em seu poder, assim... Conhecei-vos, portanto, e tendes ciência de que não sois senão um rei de concupiscência, e segui os caminhos da concupiscência” (La 796, Br 314).

fizesse valer a coesão de um agrupamento social, parcialmente desintegrado por ideias e práticas iluministas. O eclecismo emergente no Brasil proporcionaria a Machado de Assis uma alternativa ao “salto da fé” pascaliano e à ideologia conservadora de Chateaubriand. De modo que se conciliassem o cristianismo e a missão liberal para melhorias e reformas sociais, institucionais, políticas e culturais.

O engajamento político de Machado apresenta seus sinais a partir de 1858.²⁴⁴ Chama a atenção um poema publicado durante a semana santa deste ano, “A morte no Calvário”, dedicado ao seu primeiro orientador intelectual, o padre-mestre Antônio José da Silveira Sarmiento, em que se fundem os procedimentos políticos e os anseios religiosos:

[...] sim, é a hora. A humanidade espera / Entre as trevas da morte e a eterna luz. / Não é a redenção uma quimera, / Ei-la simbolizada nessa cruz! / [...]
 Povos! realizou-se a liberdade, / E toda consumou-se a redenção! / Curvai-vos ante o sol da Cristandade / E as plantas osculai do novo Adão! (OC, III, p. 709).

Além do evangelho e de alguma teologia, o padre Sarmiento pode ter lhe ensinado o básico de latim através dos clássicos – *Consummatum est!* Certo é que a maior parte de seu conhecimento sobre a literatura latina derivou de traduções para o francês e para o vernáculo, especialmente as traduções de Odorico Mendes, Filinto e Castilho. Há que se lembrar a participação de Machado na Arcádia Fluminense, durante a década de 1870, cujos membros eram *arcades omnes*, todos árcades. Em versos, é ao censor romano Catão a primeira citação direta a um personagem do universo latino. Já aos dezesseis anos, Machado antecipa a profissão de fé liberal da próxima década, pelo que carrega na tinta todo seu patriotismo, no poema “Minha Musa”: “A musa que inspira meus cantos é livre / Detesta os preceitos da vil opressão / O ardor, a coragem do herói do Tibre, / Na lira engrandece, dizendo: – Catão!” (OC, III, p. 691).

Estaria o padre-mestre recomendado a leitura de Plutarco ou lecionando o vernáculo a partir da edição francesa de *Vidas Paralelas*? Ou seria a partir de uma edição latina? Na biblioteca de Machado de Assis há dois volumes da *Moralia* de Plutarco, em tradução francesa, além dos dois primeiros volumes de *Les vies des hommes illustres*,

²⁴⁴ MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 204.

incluindo aí a biografia comparada de Catão e do grego Aristides. De acordo com o estudo realizado por Glória Vianna, estes últimos volumes não possuem selo de importação e estão entre os livros mais manuseados da coleção.²⁴⁵ Isso pode indicar que a fonte mais antiga do mundo greco-romano fosse o cético acadêmico Plutarco.

Uma referência intelectual importante dessa época é Eugène Pelletan, autor de *Le monde marche* (1857), considerado por Machadinho “um livro de ouro, que tornou-se o Evangelho de uma religião” (OC, III, 991). Segundo Jean-Michel Massa, a revelação de um Deus do progresso seduziu Machado e lhe abriu novas perspectivas, especialmente no campo da filosofia das religiões.²⁴⁶ O livro de Pelletan tratava de conciliar o programa desenvolvimentista do Século das Luzes, em pleno vigor nas economias mais avançadas, com os dogmas da tradição cristã. Pascal encabeçou a lista de filósofos que pregavam o dogma da perfectibilidade humana, seguido por pensadores benquistos entre os ecléticos, como Chateaubriand e Jouffroy.²⁴⁷ Essa interpretação otimista de Pascal é aceitável na medida em que ele figurava como um herói da ciência e do progresso.

A tese central do livro de Pelletan é que a história da humanidade acompanha uma lei divina, a saber, a lei do progresso contínuo:

Cada movimento do ser operado na criação, pela lei da criação, tem seu polo, seu fim. Este polo, este fim é Deus, é o infinito. A vida universal [...] tende constantemente a Deus, em virtude de sua inspiração divina, e constantemente a ele remonta pela infatigável espiral e inesgotável circunvolução do progresso. [...] Quem diz progresso diz movimento de Deus.²⁴⁸

²⁴⁵ VIANA. “Revendo a biblioteca de Machado de Assis”, p. 153-154. A referência bibliográfica é: PLUTARQUE. *Les vies d’hommes illustres*, v. I e II. trad. franç. Dominique Ricard. Paris: Adolphe Delahays, 1836. Catálogo da *Biblioteca*: 40 a 43.

²⁴⁶ MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 211.

²⁴⁷ PELLETAN, Eugène. *Cartas a Lamartine – O mundo marcha*. Traduzido por S. P. Nolasco. São Luis: Typ. B. de Mattos, 1866, p. 7. Sobre Pascal, Pelletan acrescenta o seguinte relato: “Pobre gênio perturbado, lançado bruscamente à entrada do porvir, ele o experimentou como um sentimento de terror. Guardou toda a sua vida a majestosa melancolia da aurora de Miguel-Ângelo. A natureza o tinha feito profeta. Afundou primeiro sua longa vista no mundo do progresso; mas, depois de haver entrevista a luz, reentrou na noite da idade média, com um grito de desespero. Não importa, não deixou de ser o primeiro a rasgar o véu do santuário” (p. 110).

²⁴⁸ PELLETAN. *Cartas a Lamartine – O mundo marcha*, p. 184.

A leitura da segunda Bíblia e a descoberta de um Deus do progresso devem ter ocorrido no final de 1858, quando o escritor-profeta passou a ter a *missão gloriosa*, cuja profissão de fé anunciava-se em “Esperança” e “A missão do poeta”. No mesmo ano, Machado escreveu “O progresso”, com a seguinte dedicatória: “hino da mocidade, ao St. E. Pelletan, *Eppur si muove*”.²⁴⁹ A geração de Machado se moveu nesse processo de grandes transformações culturais, orbitando ao redor do pensamento liberal e do espírito progressista de sua época: “Fala mais alto, irmãos, a ardente humanidade! / Marchando a realizar uma missão moral; / pregando uma lei, uma eterna verdade, / Do progresso subir a mágica espiral” (OC, III, p. 714).

A tese de que o espírito humano tende à perfectibilidade é novamente defendida no ensaio “O jornal e o livro”. A diferença entre escrever poesia e escrever um artigo de jornal não é apenas formal. É que a poesia e a política são “duas faces bem distintas da sociedade civilizada” (OC, III, p. 987). A poesia do Machadinho insinua-se como teologia de artista, como se lhe fosse determinado recuperar e reviver o mito cristão, desde o sofrimento até as boas novas:

Mas é tua missão... Do pesadelo / Hás de acordar radiante de alegria! / Deus pôs na lira do infortúneo o selo, / Mas há de dar-lhe muita glória, um dia! / É forçoso sofrer... Deus no futuro / Guarda-te a c’roa de uma glória santa, / Vem sonhar, este céu é calmo e puro! Vem, é tua missão!... Ergue-te e canta! (OC, III, p. 713)

O substrato religioso é tragado no peito do artista e expelido através de uma linguagem própria, poética, capaz de decifrar os enigmas do mundo e da vida. Apesar disso, num mundo sacralizado, o instinto estético está desclassificado pelo saber racional, daí que a missão do poeta de decifrar o mundo e converter as almas é também a missão política de compreender as relações de produção e libertar as massas para o progresso. Afinal, a poesia era um “dom onipotente”. O teatro, nem tanto. O jornal, quase nada. A premissa que restava escondida, descoberta com a bíblia de Pelletan, era que a missão do jornalista coincidia com a última volta da roda do progresso. A tarefa do jornal era determinada pelas novas leis de

²⁴⁹ *Move-se, no entanto* – resposta irônica atribuída a Galileu durante processo no tribunal do Santo Officio, por sua defesa herege do heliocentrismo.

mercado, segundo o princípio da livre iniciativa, da liberdade de troca e da balança invisível entre oferta e demanda:

o desenvolvimento do crédito quer o desenvolvimento do jornalismo, porque o jornalismo não é senão um grande banco intelectual, *grande monetização da ideia*, como diz um escritor moderno (OC, III, p. 995).²⁵⁰

A originalidade desse artigo consistiu em testar a hipótese ao caso local. Esse artigo (jan. 1859) compunha o desenvolvimento de uma tese, juntamente com artigo “A odisséia econômica do Sr. Ministro da Fazenda” (jun. 1859), a série Aquarelas (set. e out. 1859) e “A reforma pelo jornal” (out. 1859). A questão de fundo era saber se nosso espírito estava no mesmo compasso do espírito europeu, melhor dissera se estávamos em condições de compartilhar e usufruir dos resultados da civilização. Antes era preciso responder outra questão: seria o jornal a manifestação do espírito livre e republicano, superior ao livro?

Tudo se regenera: tudo toma uma nova face. O jornal é um sintoma, um exemplo desta regeneração. A humanidade, como o vulcão, rebenta uma nova cratera quando mais fogo lhe ferve no centro. A literatura tinha acaso nos moldes conhecidos em que preenchesse o fim do pensamento humano? Não; nenhum era vasto como o jornal, nenhum liberal, nenhum democrático, como ele. Foi a nova cratera do vulcão (OC, III, p. 991-992).

O jornal parecia mais perfeito às exigências do pensamento contemporâneo. Ele era o meio adequado de propagar ideias ao público em geral, pois propiciava a tomada de consciência das massas populares em relação a sua importância no firmamento do pacto social. E mais: o jornalismo era imprescindível para formação de uma república das letras, não mais pautada pelo favor nem pelo mecenato de salão, mas pela liberdade de expressão e pelo talento individual.

O jornal representava a nova revolução “do espírito humano sobre as fórmulas existentes do mundo social, do mundo literário e do mundo econômico”. Machado completava esse raciocínio renegando parte de suas recentes utopias, isto é, “ideias muito metafísicas e vaporosas em um artigo publicado há tempos” (OC, III, p. 994). A referência

²⁵⁰ Artigo *O jornal e o livro II*. Publicado originalmente em *Correio Mercantil*, 12 jan. 1859. É provável que a referência seja a John Law (1671-1729), economista escocês e teórico do sistema bancário moderno. Alguns meses depois, em uma polêmica contra o ministro da fazenda, Machado citará Law diretamente.

deve ser ao artigo publicado no ano anterior, “O passado, o presente e o futuro da literatura”, em que se defendia a tese chateaubriandiana do aperfeiçoamento espiritual da sociedade moderna via moral cristã:

A sociedade atual não é decerto compassiva, não acolhe o talento como deve fazê-lo. Compreendam-nos! nós não somos inimigos encarniçados do progresso material. Chateaubriand o disse: “Quando se aperfeiçoar o vapor, quando unido ao telégrafo tiver feito desaparecer as distâncias, não hão de ser só as mercadorias que hão de viajar de um lado a outro do globo, com a rapidez do relâmpago; hão de ser também as ideias”. Este pensamento daquele restaurador do cristianismo – é justamente o nosso; – nem é o desenvolvimento material que acusamos e atacamos. O que nós queremos, o que querem todas as vocações, todos os talentos da atualidade literária, é que a sociedade não se lance exclusivamente na realização desse progresso material, magnífico pretexto de especulação, para certos espíritos positivos que se alentam no fluxo e refluxo das operações monetárias. O predomínio exclusivo dessa realza parva, legitimidade fundada numa letra de câmbio, é fatal, bem fatal às inteligências; o talento pede e tem também direito aos olhares piedosos da sociedade moderna: negar-lhos é matar-lhe todas as aspirações, é nulificar-lhe todos os esforços aplicados na realização das ideias mais generosas, dos princípios mais salutares, e dos germens mais fecundos do progresso e da civilização (OC, III, p. 989).

Então militante de oposição, Machado de Assis manifesta seu engajamento em crônica de junho de 1859. Embora não dispusesse de argumentos técnicos, ele já dominava a retórica da zombaria *ad hominem*, mobilizando-a contra um projeto econômico do Ministro da Fazenda.²⁵¹ Sales Torres Homem havia sido um publicista do liberalismo, tendo criticado duramente a política econômica do jovem Pedro II. Convertido ao conservadorismo, o então ministro adotou medidas de contenção do crédito e dos juros, ferindo a primeira lei da sociabilidade, qual seja, da “necessidade de troca”, nos termos de John Law, ou a lei da “necessidade pública”, nos termos do Machadinho.

²⁵¹ MACHADO DE ASSIS. “Odisséia econômica do Sr. ministro da fazenda”. Publicado originalmente em *O Parahyba*. n. 58. Petrópolis, RJ. 26 jun. 1859, fl. 2. Texto não incluído nas *Obras Completas*. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/809047/652>>. Acesso em 01 nov. 2016. Ver MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 233. De acordo com informação do professor Alex Sander Campos, esse texto só saiu em livro em 2014: MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Textos inéditos em livro*. Org. de Mauro Rosso. Rio de Janeiro: ABL, 2014. p. 17-19.

A guinada progressista no final da década de 1850 teve como eixo a influência de Charles Ribeyrolles, jornalista proscrito francês, republicano feroz e polemista de primeira ordem. Ele veio ao Brasil incumbido de escrever o texto francês para o livro bilíngue do fotógrafo Victor Frond, *O Brasil Pitoresco*. Machado de Assis foi um dos tradutores do livro e deve ter acompanhado de perto a estada de Ribeyrolles.²⁵² O breve contato com o liberal francês foi suficiente para provocar grande euforia no círculo de amizade de Machado de Assis. Referências como Pelletan foram descobertas, outras, como Alverne, reavaliadas. O jovem tinha a oportunidade de frequentar o ambiente francófono do Rio de Janeiro, por exemplo, numa roda de amigos por ocasião do nascimento do filho de Victor Frond, em janeiro de 1859. Reuniram-se ali diversos estrangeiros, entre os quais o livreiro Baptiste Garnier. Magalhães Júnior afirma que Machado era o único brasileiro presente entre esses franceses *quarante-huitards*, um grupo de resistência ao bonapartismo que sonhava instaurar uma república democrática de todos os povos europeus.²⁵³ Esse mesmo grupo fundara a Sociedade Francesa de Socorros Mútuos e estava à frente do *Courrier du Brésil*. Em homenagem ao rebento do compatriota Victor Frond, Ribeyrolles improvisara versos que foram imediatamente traduzidos por Machado e publicados posteriormente no *Courrier*: “[É] o beijo das mães, entre nós... o batismo, / Esse amoroso olhar que nos embala então! / Nós não temos por dogma a fé do barbarismo / E nem nubes fatais de sangue e de opressão. / Batizamo-lo em ti, ó liberdade santa” (OC, III, p. 742).

Nas páginas de *O Brasil pitoresco*, o jornalista proscrito descreveu as suas viagens pelo interior do Rio de Janeiro e sua estada na capital. Ribeyrolles defendia um projeto modernizador para o país por meio de reformas institucionais e políticas. A liberdade era o seu ideal. Liberdade de imprensa, liberdade de trabalho, liberdade de culto e o incentivo à livre-iniciativa. O projeto encaminharia o país para a revolução industrial, com as novas técnicas e a nova organização do trabalho. Fazia-se necessário o rompimento total contra o legado político português, porque este estava atrasado economicamente e mantinha uma

²⁵² MASSA, *A juventude de Machado de Assis*, p. 213; MAGALHÃES JÚNIOR, *Vida e obra de Machado de Assis*, v. 1, p. 107-118.

²⁵³ MAGALHÃES JÚNIOR, *Vida e obra de Machado de Assis*, v. 1, p. 112. Ver CANELAS, Leticia. *Franceses quarante-huitards no império dos trópicos*, p. 132ss.

moral religiosa decadente: “Ah! a política feudal e católica pode aqui firmar a sua cruz. Foi ela quem fez isto em ruínas. E entre as ruínas jazem as sepulturas”.²⁵⁴

Republicano com princípios, Ribeyrolles elogiava a organização política na América do Norte e faz duras críticas ao monarca francês, Napoleão III. Apesar disso, ele defendeu, no caso brasileiro, o braço forte do Estado como o interventor da economia e da sociedade, por exemplo, ao atrair estrangeiros para substituir a mão de obra escravizada, colonizar, povoar a imensidão de terra e formar um povo com ideais modernos.²⁵⁵ Desde que o Imperador consentisse à liberdade, que a modernização necessária ao país se realizasse sob uma monarquia. Eis que se tornavam compatíveis o liberalismo e o sistema de governo monárquico, posição doravante assumida por Machado. Ribeyrolles foi o João Batista de Machado de Assis, se bem que realizasse nele um batismo às avessas, um desbatismo ou um ritual ideológico de desconversão. Após o falecimento do amigo francês, ainda em 1859, Machado lhe dedicou uma poesia em que confirmava a influência exercida: “Glória a ti, cujos lábios não cuspiram / Da liberdade no lustral Jordão. / A água desse batismo é-nos sagrada; / Vergonha ao que na frente batizada / Selou de proscrição” (OC, III, p. 735).

Esse espírito subversivo ainda se manifestou n’*O Espelho*, sobretudo em “A reforma pelo jornal”. A “reforma” anunciada no título deste trabalho referia-se à democratização do pensamento. A palavra, o “verbo”, manifestou-se historicamente sempre de maneira monocrática, seja no púlpito ou nos livros. O jornal abria o espaço democrático para discussões. A liberdade de expressão, essa pequena liberdade de que fala Kant, poderia promover consensos para uma organização social menos desigual. Segundo o biógrafo Jean-Michel Massa,

tratava-se de uma reivindicação, que explodiu no país ainda bastante paternalista que era o Brasil. Por essa profissão de fé democrática, Machado de Assis confirmava sua solidariedade às classes populares. Atacou aqueles que se opunham à elevação social dessas classes. Analisou os receios dos aristocratas diante dos movimentos populares, diante da ascensão das inteligências proletárias. A imprensa, que

²⁵⁴ RIBEYROLLES, Charles. *Brasil Pitoresco*: história, descrição, viagens, colonização, instituições; ilustrado com gravuras etc. por Victor Frond. Trad. Gastão Penalva. 2 vols. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980, v. 1, p. 46.

²⁵⁵ RIBEYROLLES. *O Brasil Pitoresco*, v. 1, p. 154-155; v. 2, p. 123.

divulgava a “palavra”, agente e elemento de cultura, dava aos humildes um verdadeiro surto de progresso.²⁵⁶

Nos artigos da série “Aquarelas”, Machado finalmente coloca o país a teste. A teoria do livre mercado literário deveria promover os melhores talentos. O primeiro entrave à regra era o artista que mobiliza suas habilidades para obter “resultado pecuniário”, a quem Machado denomina *Fanqueiro Literário*. O outro era o *Parasita Literário*, que não tinha talento algum, mas possuía dinheiro e posição suficientes para fundar um jornal ou publicar livros sem qualquer expressão. Ele adquiria posições na Igreja, na política e na diplomacia, dominando

imoralmente as massas, os espíritos fracos, as consciências virgens. [...] O parasita é tão antigo, creio eu, como o mundo, ou pelo menos quase. Em economia política é um elemento para estacionar o enriquecimento social; consumidor que não produz, e que faz exatamente a mesma figura que um zangão na república das abelhas (OC, III, p. 1002-1003).

O *Folhetinista* era o último animal da zoologia literária liberal. Ele evocava, para si, grande parte da atenção pública. Essa espécie seria útil à moral se falasse das coisas nacionais ao invés das estrangeiras, se tomasse “mais cor local, mais feição americana. Faria assim menos mal à independência do espírito nacional, tão preso a essas imitações, a esses arremedos, a esse suicídio de originalidade e iniciativa” (OC, III, p. 1007).

A pedagogia de tentativas e erros explica o humor político bipolar do jovem Machado, variável conforme suas referências intelectuais: de um lado o tradicionalismo cristão de Chateaubriand, que subsidiava a defesa de uma monarquia constitucional, de outro, Pelletan e sua máquina divina do progresso, ombreado pelo proscrito Ribeyrolles, ambos bem afeiçoados a um liberalismo republicano.

Hoje chamaríamos de ingênuo o excesso de entusiasmo aos valores desse novo sistema econômico. Tanto mais porque o próprio trabalho do jornalista e do artista, ao contrário do prognóstico daquele jovem, se transformava em mercadoria como outra qualquer, sem maior deferência e concessão ao talento do indivíduo. Por aqui o liberalismo teórico esbarrava nas determinações do favor e da clientela. Para que tudo se diga, acrescento que Machado ignorava que o outro prato da balança comercial, a demanda leitora, era

²⁵⁶ MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 265.

pequena demais para compor um verdadeiro mercado. O ensaio, a tentativa e o erro providenciaram algum senso crítico e a precaução de não se concluir verdades enquanto as premissas forem falsas. Por sorte ou por virtude, esse entusiasmo excessivo pelo capital não durou mais do que um ano.

3.1.3 A Bíblia do espiritualismo

A bíblia do progresso acompanhou o curto período republicano da vida intelectual de nosso literato. A tentativa de solucionar os problemas políticos e estéticos adquiriu maior vulto através do ecletismo espiritualista. Se a práxis poética fora estabelecida por meio do contato com o poeta Francisco Gonçalves Braga,²⁵⁷ a quem o Machadinho dedica e imita nas primeiras poesias, comparando-o a Bocage e Virgílio, é através das indicações de Sarmiento que a sua visão poética adquire robustez teórica.²⁵⁸ Entre o discípulo e o mestre, encontra-se a filosofia espiritualista do frei Monte Alverne: mais os seus sermões, é verdade, do que as suas anotações sobre os problemas de metafísica. Machado dedica ao padre uma poesia escrita por ocasião da morte de Alverne, em 1858. Em nota, explica-se:

[A] dedicatória desta poesia ao padre-mestre Silveira Sarmiento é um justo tributo pago ao talento, e à amizade que sempre me votou este digno sacerdote. Pareceu-me que não podia fazer nada mais próprio do que falar-lhe de Monte Alverne, que ele admirava, como eu. Não há nesta poesia só um tributo de amizade e de admiração: há igualmente a lembrança de um ano de minha vida. O padre-mestre, alguns anos mais velho do que eu, fazia-se nesse tempo um modesto

²⁵⁷ O português Francisco Gonçalves Braga (1836-1860), três anos mais velho que Machado, foi, no entanto, seu primeiro modelo poético. Em 1856, Braga fez publicar suas *Tentativas Poéticas*. Faleceu quatro anos depois. Participou, com Machado, da Petalógica e do grupo de Caetano Filgueiras. Segundo Massa, “Machado de Assis desejava ser o camaleão brasileiro de Braga. Copiou dele a sua atitude poética. Não somente se valeu dos poemas de Braga para extrair epígrafes de suas próprias obras, como retomou as de Braga, sublinhando assim seu desejo de identificação com o amigo” (MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 117).

²⁵⁸ MAGALHÃES JÚNIOR. *Vida e obra de Machado de Assis*, p. 24-31; MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 108-119.

preceptor e um agradável companheiro. Circunstâncias da vida nos separaram até hoje.²⁵⁹

Desenvolvida com distinção pelo frei e Pregador Imperial, entre 1816 e 1830, a influência da sermonística perderia vigor nas duas décadas seguintes devido ao reboiço de forças nacionalistas do período regencial.²⁶⁰ As ideias do frei retornam à cena na década de 1850, por intermédio de Gonçalves de Magalhães, que passa a considerá-lo o precursor do romantismo brasileiro e mestre filosófico de toda a sua geração.²⁶¹ Essa consideração pode parecer, hoje, despropositada, na medida em que o próprio Magalhães estivesse em melhores condições de realizar o projeto filosófico espiritualista.

Ao discutir, no *Compêndio*, a origem das ideias, Alverne afirma numa nota de rodapé a adoção do ecletismo cousiniano como método filosófico de reconstrução dialética da verdade: “o sistema sublime de Mr. Cousin apenas é conhecido no Brasil, e por desgraça, seus trabalhos filosóficos ainda não estão completos, e nem impressos, e conhecidas aqui as suas obras posteriores”.²⁶² O editor do *Compêndio* fala da intenção de Alverne, já em 1833, de continuar o projeto cousiniano. Contudo, não há consenso nessa referência. Segundo Ubiratan Macedo,

[esta] é a primeira manifestação, no país, de adesão ao espiritualismo, embora Monte Alverne estivesse mais próximo do sensualismo de Condillac. O seu compêndio, se excetuarmos a nota citada, parece ter sido redigido numa etapa anterior à sua descoberta de Cousin, que lhe foi proporcionada por Gonçalves de Magalhães quando de sua estada por Paris, e não ao contrário, como se diz muitas vezes, dando o poeta como discípulo do franciscano. A figura de Silvestre Pinheiro Ferreira, estudada por Paim como o primeiro dos ecléticos, independe do

²⁵⁹ MACHADO DE ASSIS. *Chrysalidas*. Rio de Janeiro: Garnier, 1864, p. 171. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_obrasraras/or60425/or60425.pdf. Acesso em 26 out. 2016. Machado excluiu esse poema de *Crisálidas* quando coligiu suas poesias completas, em 1900. Sobre a relação entre Machado de Assis e Monte Alverne, intermediada por Sarmiento, ver MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 180-186. Na versão do *Jornal do Comércio*, a dedicatória é: “Ao meu Mestre e Amigo, Padre Mestre A. J. da Silveira Sarmiento”. Na variante de *Crisálidas*, publicada nas *Poesias Completas* de 1904, a dedicatória é mais enxuta: “Ao Padre Mestre A. J. da Silveira Sarmiento”.

²⁶⁰ DURAN, Maria Renata da Cruz. “Frei Francisco do Monte Alverne, pregador imperial: roteiro para um novo estudo”. *OPIS – Revista do NIESC*, v. 4, 2004, p. 126.

²⁶¹ Basta ler as cartas enviadas pelo “discípulo” Gonçalves de Magalhães ao “mestre” Monte Alverne, na década de 1830. Ver MAGALHÃES, Gonçalves; PORTO ALEGRE, Araújo. *Cartas a Monte Alverne*. LOPES, Roberto (org.) São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1964.

²⁶² ALVERNE, Monte. *Compêndio de filosofia*. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1859.

espiritualismo francês. Trata-se de uma meditação análoga de resultados semelhantes mas autônoma.²⁶³

Embora se possa contestar, hoje, a consideração de Alverne como um epígono do ecletismo espiritualista brasileiro, a impressão de que tinham dele os românticos espiritualistas, guiados por Magalhães e Porto-Alegre, basta para o alinharmos, desta perspectiva interna, ao projeto filosófico de conquista teologal das virtudes cristãs. Professor de filosofia do Colégio São Paulo e do Convento São Francisco de Assis, Alverne defendeu uma proposta político-filosófica modernizadora, torneando o sistema de Silvestre Pinheiro Ferreira aos moldes do empirismo mitigado, no *Compêndio*, e do espiritualismo, nos *Sermões*.

Falou-se, no primeiro capítulo, da importância política de Silvestre Pinheiro Ferreira, um estrangeirado, nome dado em Portugal ao intelectual que percorreu os principais centros da Europa pela diplomacia, que travou contato, por exemplo, com as ideias de Hegel. Ele chegou ao Brasil em 1810 na condição de professor de filosofia, cujas lições se encontram consubstanciadas nas *Preleções Filosóficas sobre a Teórica do Discurso e da Linguagem, a Estética, a Diceósina e a Cosmologia* (1813-1820).²⁶⁴

Em termos gerais, a filosofia de Pinheiro Ferreira foi uma tentativa de conjugar alguns princípios do empirismo, como a origem sensorial das ideias, com princípios do racionalismo, como a validade do raciocínio dedutivo e a espontaneidade, que é um tipo de poder inato que elabora criativamente os dados sensoriais. Inspirado no monadismo de Leibniz, Pinheiro concebeu o universo como um sistema hierarquizado de substâncias independentes, cuja causa necessária e primeira somente poderia dar-se a conhecer via revelação mística. Segundo Paulo Margutti,

a tese por ele defendida é a da insuficiência da religião natural e, portanto, da necessidade de uma religião revelada. Não há contradição entre razão e fé. Por um lado, a religião e seus argumentos racionais constituem elemento importante na universalização da religião e na

²⁶³ MACEDO. *A ideia de liberdade no século XIX*, p. 69.

²⁶⁴ Ver MARGUTTI PINTO. *História da filosofia do Brasil – o período colonial (1500-1822)*, p. 332-350; PAIM, *História das ideias filosóficas no Brasil*, p. 339-372; TEIXEIRA, Antônio Brás. “Um filósofo de transição: Silvestre Pinheiro Ferreira”. In: DIAS SANTOS, M. S. (Org.). *Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846)*; bibliografia e estudos críticos. Salvador: Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 1982, p. 87-102.

aproximação entre o homem e Deus. Por outro lado, se é verdade que a razão esclarece, também é verdade que a revelação aprofunda, confirmando e ampliando o conhecimento dos atributos de Deus anteriormente apreendidos pela razão natural.²⁶⁵

Parte dessa concepção filosófica é bem ajustada ao espiritualismo, que pretendia proteger a prática religiosa dos avanços epistemológicos e técnicos da modernidade. O projeto iluminista, favorável ao progresso do conhecimento humano em bases puramente empiristas, seria substituído pela possibilidade de transcendência através da prática das virtudes cristãs. Apesar disso, somente a revelação poderia suprir totalmente as limitações do entendimento humano. Seria o caso, então, de distinguir ordens autônomas e complementares de compreensão.

Também se mostrou que o sério debate sobre o liberalismo brasileiro surgiu do legado das reformas pombalinas no Império português e do conhecimento das experiências revolucionárias de França, Inglaterra e Estados Unidos. O *Correio Brasiliense*, fundado por Hipólito da Costa, contribuiu significativamente para familiarizar a elite com o ideário desse novo regime. Esse jornal assumiu um caráter doutrinário, por meio do comentário de obras e fatos históricos e da apresentação de um programa liberal, que incluía a criação de universidades, liberdade de imprensa, independência do sistema judiciário e eleitoral, abolição da escravatura, investimento tecnológico, avanço científico etc.²⁶⁶ Além disso, surgiram, na segunda metade da década de 30, condições materiais para a efetivação do debate filosófico, como a edição da revista *Niterói*, a estruturação do Colégio Pedro II e a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

Do ponto de vista político, o ecletismo foi importante para a superação da crise institucional pós-Independência, pois o seu exercício incutia, entre os adeptos, a flexibilidade ideológica e a capacidade criativa agregadora. Pouco a pouco, as ideias ecléticas “penetraram fundo em amplos setores da elite nacional conservadora em formação”.²⁶⁷ O ecletismo serviu para naturalizar e normalizar as *contradições performativas* das mais diversas áreas da sociedade brasileira no segundo reinado,

²⁶⁵ MARGUTTI PINTO. *História da filosofia do Brasil* – o período colonial (1500-1822), p. 346.

²⁶⁶ PAIM. *História do liberalismo brasileiro*, p. 43-47.

²⁶⁷ PAIM. *História das ideias filosóficas no Brasil*, p. 373.

contradições captadas por Machado de Assis, e transformadas em princípio formal de composição a partir da década de oitenta.²⁶⁸ Segundo Paim, tais contradições envolvem, entre outras coisas,

a valorização da experimentação científica num meio que não dispunha de condições efetivas para realizá-la; adoção dos princípios do liberalismo econômico quando as atividades produtivas eram realizadas pelo braço escravo; disposição de praticar o liberalismo político defrontando-se, ao mesmo tempo, com o imperativo de preservar a unidade nacional; empenho de dotar o país de instituições modernas partindo de muito pouco.²⁶⁹

No final da década de 1840, o ecletismo já é a doutrina filosófica oficial do país, ocupando os principais centros educacionais. A elite intelectual adere a essa doutrina, com destaque para Gonçalves de Magalhães, que a vincula ao Romantismo, e para Monte Alverne, que a associa à moral religiosa.

Gonçalves de Magalhães não é apenas a principal figura do movimento romântico no Brasil e “fundador do teatro brasileiro”. O poeta-modelo de *Suspiros e Saudades* buscava casar, como Machado afirma, em fevereiro de 1866, em análise dedicada ao seu teatro, “o fervor poético à contemplação filosófica” (OC, III, p.1108). Ano e meio antes, Machado considerava que o êxito da obra de Magalhães é “a união da poesia e da filosofia” (OC, IV, p. 191). A ideia de casar poesia e filosofia não expressava falsa erudição. Esse casamento foi o resultado da longa meditação que o filósofo-poeta fizera sobre o cartesianismo.²⁷⁰

A tendência espiritualista de Magalhães associava-se a uma ética do dever, no caso, da resistência contra os limites corporais e contra as finalidades utilitaristas. Segundo Magalhães, a liberdade vincula-se, antes, à boa vontade e à própria moral religiosa, cujas prescrições encaminham o espírito a buscar um sentimento nacionalista de pertencimento. A literatura é considerada o “espírito de um povo [...], o desenvolvimento do que ele tem de

²⁶⁸ Ver SCHWARZ. *Um mestre na periferia do Capitalismo*, 1991.

²⁶⁹ PAIM. *História das ideias filosóficas no Brasil*, p. 374-375.

²⁷⁰ Ver CERQUEIRA, Luiz Alberto. “Gonçalves de Magalhães como fundador da filosofia brasileira”. In: MAGALHÃES, Gonçalves de. *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes/Academia Brasileira de Letras, 2004, p. 11-43.

mais sublime nas ideias, de mais filosófico no pensamento, de mais heroico na moral, e de mais belo na natureza”.²⁷¹

O padre “preceptor” de Machado certamente estava a par dessa corrente de pensamento e pode ter tido sobre o seu pupilo alguma influência. O problema que se colocava para Machado e para seus pares era o mesmo: como conciliar o liberalismo político e o conservadorismo cristão? Ou como apanhar as vantagens do progresso ocidental sem prejuízo do estado de coisas retrógrado, mas ainda assim nacional? Certamente não eram problemas novos. Numa análise sobre a visão filosófica do período barroco, Paulo Margutti afirma que

o português transplantado para os trópicos experimenta, assim, na sua própria consciência uma contradição insuperável entre, de um lado, os ideais morais europeus, representados pela elevação moral do projeto jesuítico, e, de outro lado, o comportamento imoral que ele mesmo compartilha com os demais colonos. Isso gera um tipo especial de *consciência cético-pessimista* [...] A solução paradoxal da contradição por eles vivida compreende a constatação da inutilidade e da transitoriedade das coisas, com a conseqüente renúncia aos prazeres e vaidades deste mundo para obter um contato mais íntimo e duradouro com a transcendência.²⁷²

A solução ecletista foi outra forma de derramar “vinho velho em garrafa nova”, conforme metáfora recorrente no estudo de Margutti. Digamos que essa nova garrafa trazia no rótulo a *vinícola* a que pertencia, o “sistema sublime de M. Cousin”, a *variedade* da uva, mescla de “sensualismo e idealismo”, e os *efeitos* que essa recém-descoberta bebida poderia causar, a saber, “reconstruir a filosofia, apresentando as verdades, de que espírito humano esteve sempre de posse”.²⁷³

Na cartilha de Cousin, o espiritualismo possuía aplicações estéticas, políticas e morais. O projeto chateaubriandiano de reconstituição da arte cristã bem o exemplificou. No caso da política, o espiritualismo “conduziu gradualmente as sociedades humanas para a verdadeira república, aquele sonho de todas as almas generosas, que hoje na Europa apenas

²⁷¹ MAGALHÃES. *Factos do espírito humano*, p. 283.

²⁷² MARGUTTI PINTO. *A filosofia brasileira no período colonial (1500-1822)*, p. 172-173.

²⁷³ ALVERNE. *Compêndio de filosofia*, p. 104-105, n. 1.

pode realizar a monarquia constitucional”.²⁷⁴ Esse sistema político de mediações, ordenador pela hierarquia de sangue, mas amigo das liberdades e das ciências. É através desse prisma eclético que Alverne e Machado enxergavam a figura do segundo Imperador.²⁷⁵

Indicou-se, no capítulo anterior, que a figura de Pascal era hasteada para representar a conciliação entre os movimentos do progresso e do cristianismo. A invenção da primeira máquina aritmética, a *Pascaline*, revolucionou o modo como pensamos a interface entre homem e máquina, uma vez que a feitura de cálculos, o raciocínio e a inferência pareciam ser exclusividades da mente humana. Foi no contexto das discussões filosóficas modernas que se disseminou a tese de que o corpo humano se assemelha a uma máquina, pois ambos funcionam segundo regras mecânicas. Os dualistas, discípulos de Descartes, pensavam que o homem era composto de matéria e espírito. Isso significa dizer que somos uma espécie de máquina pensante. Essa conclusão foi interpretada de dois modos distintos: por um lado, tratou-se de pensar, como o filósofo La Mettrie, que o homem se reduzia à sua mecânica ou, em termos contemporâneos, aos seus aspectos físicos e neurológicos. Por outro lado, tratou-se de preservar a autonomia e as possibilidades da mente humana frente às tecnologias mecânicas, afirmando, por exemplo, que o espírito prevalecia sobre a matéria. Nesse caso, se dizia que o ser humano possui capacidades inatas ou adquiridas que lhe possibilitam compreender as leis gerais da natureza.

Para Alverne, o homem é uma espécie de máquina animada por uma força simples e imaterial. Essa força pode ser contemplada indiretamente através de seus efeitos, isto é, os movimentos do corpo. O cérebro faz a mediação entre a alma, fonte de energia vital, e os corpos que interagem no ambiente. Alverne refere aqui à tese do *influxo físico*, presente nas *Lições de Filosofia* de Laromiguière.²⁷⁶ Sem ignorar as teses empiristas de sua época, Alverne retoma as provas racionalistas sobre a existência de Deus: da necessidade de uma causa primeira e da imaterialidade do criador, cuja origem deve ser qualitativamente

²⁷⁴ COUSIN. *Du vrai, du beau et du bien*, V. “[Le spiritualisme] conduit peu à peu les sociétés humaines à la vraie république, ce rêve de toutes les âmes généreuses, que de nos jours en Europe peut seule réaliser la monarchie constitutionnelle”.

²⁷⁵ Ver, por exemplo, a “Oração recitada na solene ação de graças pelo feliz restabelecimento da saúde de sua majestade imperial o senhor D. Pedro II” (1833) e o “Segundo panegírico de São Pedro de Alcântara” (1854).

²⁷⁶ ALVERNE. *Compêndio de filosofia*, p. 100.

distinta daquilo que é por ele criado. Ao mesmo tempo, essa causa primeira deve ser dotada de uma inteligência ordenadora.

Escrito entre 1829 e 1836, o *Compêndio* de Monte Alverne foi publicado apenas em 1859.²⁷⁷ Um ano antes, naquela poesia dedicada ao padre Sarmiento, Machado se embriagava do vinho alverniano:

Mas lá dentro o espírito fervente / Era como um fanal; / Não, não dormia
nesse régio crânio / A alma gentil do Cícero dos púlpitos, / – Cuidadosa
Vestal! / [...] Pátria, curva o joelho ante esses restos / Do orador imortal!
/ Por esses lábios não falava um homem. / Era uma geração, um século
inteiro, / Grande, monumental!²⁷⁸

No início de setembro de 1856, no folheto *A Marmota* (n. 768 e 769), Machado publica o último artigo de suas “Ideias Vagas”, com o subtítulo “Os Contemporâneos”, sobre Monte Alverne. Ele afirma, de início, a tese maniqueísta segundo a qual

A humanidade flutua entre dois pontos totalmente opostos: – o bem e o mal. Os sectários do mal são os inimigos declarados da virtude; são os viciosos, esses que têm uma crença por necessidade e não por convicção, para quem o nome de Deus é uma expressão vulgar e à qual se não deve respeito algum. Os sectários do bem são os adversários do vício: são os virtuosos, em cujo coração convicto se aninha a fé e a crença com todo o ardor e pureza, com todo o respeito e entusiasmo (OC, III, 979).

Pascal e Chateaubriand trataram a questão da liberdade a partir da visada agostiniana. Pelletan encontrava-se no lado oposto desse espectro filosófico, colorido pela defesa das liberdades abstratas do arbítrio e do mercado. No meio desse espectro, os sectários de Cousin tentavam conciliar uma coisa à outra. Porém, Alverne fugia a essa regra, pelo menos nesse detalhe, ao defender a concepção esotérica de *liberdade da indiferença*. Para Alverne,

a liberdade é aquela força da alma, pela qual estando em ordem as faculdades e ajudada com o auxílio divino, se pode escolher um objeto

²⁷⁷ Segundo Romero, o *Compêndio* foi o primeiro livro de filosofia, digno do nome, produzido no Brasil. Ele recebeu o extravagante título de “genuíno representante da filosofia do espírito humano no Brasil”, de uma sociedade literária, em 1848. Por exagero ou ignorância, estas afirmações estão equivocadas, pois antes da década de 50 já circulavam outros compêndios de filosofia importantes (ROMERO, Sílvio. *A filosofia no Brasil*. In: _____. *Obra Filosófica*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1969, p. 1).

²⁷⁸ MACHADO DE ASSIS. *Chrysalidas*, p. 113-114.

com preferência a outro, ou tomar com certeza um, deixando o outro, cuja raiz na verdade é a amplidão do entendimento e a indiferença do juízo; a essência, porém, [é] a indiferença da vontade.²⁷⁹

Os atos voluntários da alma – que podem depender de reflexão ou determinação – são desejos ou deles derivam.²⁸⁰ A liberdade humana possui três condições: que tenhamos cópias de ideias suficientes e autênticas para podermos deliberar, que raciocinemos corretamente e que as paixões sejam controladas e moderadas. Ubiratan Macedo afirma que essa concepção voluntarista e humanista deve ter alguma fonte teológica não jansenista.²⁸¹ Mas quem se dá o trabalho de estudar a apostila de Ética do *Compêndio* percebe uma colcha em que cabem muitos retalhos e emendas, por exemplo, que a própria concepção de liberdade, como uma atividade da alma de autodeterminação, realiza-se na indiferença entre opções contrárias, cuja ação deve ser “ajudada com o auxílio divino”, como seja esse auxílio não sabemos ao certo, mas ele não parece compatível com a interpretação humanista de Macedo.

Uma concepção diferente e menos retalhada encontra-se nas *Obras Oratórias*, cujos sermões foram proferidos desde 1811. Aqui Alverne celebra o “gênio da civilização” de Chateaubriand como maneira de afugentar nossa “profunda miséria”. Os mártires do cristianismo deveriam servir de exemplo moral para os “concidadãos, para os acostumar com a linguagem da virtude, familiarizá-los com as ideias de justiça, e levantar em seu coração uma barreira contra a sedução das paixões”.²⁸² Num de seus mais famosos panegíricos, o de S. Pedro de Alcântara, Alverne antecipa a profissão de fé no progresso empunhada, entre outros, por Pelletan:

Nenhum acontecimento manifesta com mais fulgor a impressão inofuscável da onipotência, de que as vitórias do Cristianismo. Vencedora de todos os erros, triunfante de todos os preconceitos, a Religião do Proscrito restabeleceu a moralidade, fundou a civilização, reformou o direito público, restaurou as ciências, fomentou as artes e reuniu em torno de sua bandeira sagrada o Universo espantado de sua regeneração.²⁸³

²⁷⁹ ALVERNE. *Compêndio de filosofia*, p. 246.

²⁸⁰ ALVERNE. *Compêndio de filosofia*, p. 240-241.

²⁸¹ MACEDO. *A ideia de liberdade no século XIX*, p. 89.

²⁸² ALVERNE. *Obras Oratórias*, v. 1, p. 395-396.

²⁸³ ALVERNE. *Obras Oratórias*, v. 2, p. 173.

Repetia-se a ideia de uma “marcha progressiva do gênero humano”.²⁸⁴ Marcha progressiva, mas em baixa rotação, guiada pela religião e pela força ordenadora do Estado. A civilização e a emancipação do povo eram questões de tempo.

A liberdade não pode existir sem o espírito público, sem elementos de justiça e princípios de equidade; mas esses sentimentos elevados, essas brilhantes qualidades são a consequência de uma educação virtuosa estabelecida na Religião e na verdadeira filosofia.²⁸⁵

A filosofia como a razão devem se submeter ao crivo da fé, reconhecer que não podem ir além de si mesmas e penetrar nos mistérios da Criação. Acompanhando Pascal, o sermoneiro poderia dizer que o conhecimento metafísico é “inútil e incerto”. O jansenista lida com a difícil questão da ineficácia da evangelização, pois adota uma versão intransigente da teoria da graça, segundo a qual a salvação e a fé independem de ato da vontade individual. Por isso, o apologista não é capaz de conduzir seus leitores à fé nem garantir que ações caridosas possam redimi-los. A função do apologista – em certa medida, tão pragmática quanto a do orador e a do poeta – era tirar a sua plateia da indiferença. Mostrando-lhe o drama de sua existência, preparava-se o espírito e o coração, sem precisar empenhar as garantias para receber os mistérios. Pascal, Alverne e Machado estavam lidando com a espinhosa questão da eficácia de seus discursos (a apologia, o sermão e a poesia) no que diz respeito ao convencimento e à sedução mística. Aqui a noção de liberdade está bem ajustada, genericamente, ao ecletismo espiritualista e, especificamente, à antropologia jansenista:

Era forçoso, que a nova legislação, projetando libertar o homem do domínio de suas más inclinações, baralhasse suas ideias orgulhosas, desenvolvendo a seus olhos o espetáculo de sua miséria, e o quadro horrível de sua degradação. Nada é mais capaz de humilhar o homem do que o sentimento de sua própria fraqueza: só a ideia de suas desgraças o pode subtrair às seduções da vaidade, e ao encanto dos sentidos.²⁸⁶

O arbítrio e a inconstância limitam a posição ontológica do ser humano: “Sinto, diz Pascal, que posso não ter existido [...] não sou um ser necessário. Tampouco sou eterno e infinito; porém vejo perfeitamente que existe na natureza um ser necessário, eterno e

²⁸⁴ ALVERNE. *Obras Oratórias*, v. 2, p. 317.

²⁸⁵ ALVERNE. *Obras Oratórias*, v. 2, p. 342-343.

²⁸⁶ ALVERNE. *Obras Oratórias*, v. 1, p. 48.

infinito” (La 135 Br 469). Sem esse ponto fixo, a própria linguagem, os julgamentos morais e as teses científicas não fariam qualquer sentido. Mas a partir de um porto seguro da moral, a cristandade, podemos compreender o homem movendo-se entre os infinitos, como um barco à deriva, como o hiato de um entre dois equidistantes. Deve-se, pois, utilizar a *finura* como parte do juízo, convencendo pela simplicidade e pela doçura:

A eloquência é a arte de falar as coisas de maneira que: 1º aqueles a quem nos dirigimos as compreendam sem dificuldade e prazerosamente; 2º essas pessoas se interessem por elas a ponto de ver-se impelidas com mais facilidade, pelo amor-próprio, a meditar sobre elas. [...] É necessário, sempre que pudermos, concentrarmo-nos na naturalidade mais singela; não tornar grande o que é pequeno, nem pequeno o que é grande (Br 16).²⁸⁷

A eloquência, a arte do bem falar, virtude máxima do frei, é o meio pelo qual se pode contemplar o divino e convencer os cétricos da necessidade de caminhar até o ponto em que a graça pode lhe ser concedida. Certo, não *podemos* conhecer racionalmente aquela força imaterial que nos determina a alma. Por isso, nenhuma ação é garantia para a salvação. O crédito do apologista não estava, de todo, a título perdido. Quando propõe a necessidade da aposta no Deus cristão (La 418 Br 233), o filósofo jansenista também está a apostar, inaugurando o que conhecemos por *teoria dos jogos*, ao decidir ante o comportamento racional de outrem. Essa não é uma aposta cega como a outra, porque a sublimidade da linguagem *deveria* servir para falar, ao cétrico e ao ateu, do drama da existência humana, cujo bom termo, nossa miséria e nossa glória, encontra-se consubstanciado na figura de Jesus (La 189 Br 547). As palavras do apologista

gravam-se na memória de todos; em todos os corações acham um eco, em todas as consciências plantam uma convicção! É que na tribuna sagrada aquele apóstolo de Cristo não define sentimentos que não sinta, não ensina virtudes que não pratica; ele é o exemplo, é a personificação da crença e da virtude, e por isso sua voz sublimada pela verdade, cimentada pela filosofia da religião, é um brado das suas convicções, é

²⁸⁷ Sem correspondente na edição Lafuma.

a voz do homem eloquente, do homem filósofo, do homem consciencioso, que todas se fundam no homem crente.²⁸⁸

Segundo a biógrafa Lúcia Miguel Pereira, o pendor religioso e a fé do jovem, sendo características fugazes, não chegariam à idade adulta. Essa interpretação deve ser colocada em perspectiva, pois algumas obras literárias da década de 1860 possuem forte marcação cristã. É verdade que até o final da década de 1850, as produções de Machado revelam um pietismo mais bem-acabado. A superioridade da fé se manifestaria mediante a conjugação entre valores cristãos e aquilo que Pascal denominava *esprit de finesse*, uma atitude consciente de medir o que não tem medida, quero dizer, de reter na forma de expressão um tipo de conteúdo totalmente permeável. Parafraseando Vinicius de Moraes, a poesia deveria ser mesmo *uma forma de oração*. Até aqui a ordenação estética-cristã de mundo era a via alternativa para que o entendimento pudesse adquirir alguma certeza.

A crença em uma teologia de artista espalhava-se entre os ecléticos brasileiros. Na advertência dos *Suspiros poéticos*, Gonçalves de Magalhães afirmava que a missão do poeta, baseada na moral cívica cristã, é a de “elevar o pensamento nas asas da harmonia até as ideias arquetípicas”.²⁸⁹ Aventava-se aqui a possibilidade da transcendência através da arte poética. A faculdade compreensiva e transcendente do poeta prevalecia sobre a racionalidade, fazendo dele um mensageiro da verdade. O espírito romântico de Machado também acreditava que o ofício do artista, e somente ele, poderia revelar algum tipo de verdade. Em “O passado, o presente e o futuro da literatura” (1858), ele defendeu que o artista poderia construir para o país “um edifício de proporções tão colossais e de um futuro tão grandioso” (OC, III, p. 991). Ainda avaliando o estado de coisas da literatura nacional, ele afirmava que os literatos-políticos são a marca distintiva da sociedade civilizada, os “verdadeiros apóstolos do pensamento e da liberdade [...], novos Cristos da regeneração de um povo, cuja missão era a união do desinteresse, do patriotismo e das virtudes humanitárias” (OC, III, p. 987). E alegava que Alverne era o exemplo de homem que, como Pascal, entendera a natureza contraditória humana, exemplificando-a em sua própria vida:

²⁸⁸ MACHADO DE ASSIS. *Ideias Vagas III-IV apud* MASSA, Jean-Michel. “Outros textos encontrados de Machado de Assis. *Machado Assis Linha*. Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, dez. 2013. Publicado originalmente na *Marmota Fluminense*, n. 768, 769, 4 e 6 set. 1856. Esses números do jornal não estão disponíveis na *Hemeroteca*. Essas duas últimas partes do ensaio não foram publicadas nas *Obras completas em quatro volumes*.

²⁸⁹ MAGALHÃES, Gonçalves de. *Suspiros poéticos, e saudades*. Paris: Dauvin/Fontaine Libraires, 1836, p. 5.

Alverne morreu cego, na solidão do claustro. A sua linguagem era simples e, mesmo assim, eloquente (OC, III, p. 980).

Machado confessa que essa profissão de fé no progresso teve sua origem numa discussão. Ao deixar o amparo do padre Sarmiento, contra quem debatia o jovem? E supondo que eram múltiplos os temas discutidos, como ocorriam os debates e em quais condições? A seguir, tentamos responder essas questões recorrendo a uma polêmica protagonizada pelo jovem Machado de Assis. Devemos lembrar que a tendência associativa é algo que perpassa toda vida intelectual de Machado. Além de proporcionar as condições de fundação da Academia Brasileira de Letras, Machado participou, entre outras, da Sociedade Petalógica, do “grupo dos cinco” na loja liderado por Caetano Filgueiras, dos almoços da “Panelinha de Prata”, do Clube Português de Leitura, de reuniões periódicas no edifício da *Revista Brasileira* e na Livraria Garnier.²⁹⁰ Essa tendência está firmada na premissa de que, apesar de serem atividades particulares, a poesia, a literatura, a crítica e a filosofia se edificam solidariamente. Machado escolheu uma vida cercada por livros, e por aquilo que os livros cercavam na época: tipografias, bibliotecas, sociedades literárias, casas de sarau, livrarias e redações de jornais.

3.2 A influência do Ecletismo e a polêmica *Os cegos*

Machado de Assis iniciou a sua vida profissional como ajudante na tipografia de Paula Brito, tornando-se um precoce revisor de provas ali e no *Correio Mercantil*, antes de estreitar em versos no jornaleco *Periódico dos Pobres*.²⁹¹ O aprendizado e a convivência com Paula Brito lhe franquearam a participação na Petalógica, sociedade literária composta de estudantes, poetas, jornalistas e intelectuais de diversas áreas. Machado se refere a essa sociedade da seguinte forma:

a Petalógica de Paula Brito – o café Procópio de certa época, – onde ia toda a gente, os políticos, os poetas, os dramaturgos, os artistas, os viajantes, os simples amadores, amigos e curiosos, – onde se conversava de tudo – desde a retirada de um ministro até a pirueta da

²⁹⁰ MAGALHÃES JÚNIOR. “O espírito associativo de Machado de Assis”, p. 275-298.

²⁹¹ MAGALHÃES JÚNIOR. *Vida e obra de Machado de Assis*, v. 1, p. 21.

dançarina da moda; onde se discutia tudo, desde o dó de peito do Tamberlick até os discursos do marquês de Paraná, verdadeiro campo neutro onde o estreante das letras se encontrava com o conselheiro, onde o cantor italiano dialogava com o ex-ministro (OC, IV, p. 219).

Discutia-se tudo. Entre os jovens não era pouca a concorrência por um lugar nas redações dos jornais ou mesmo um bom contato que lhes publicasse as poesias. Não bastava domínio técnico do idioma e da literatura. Para ser reconhecido, entre muitos, era necessário o domínio teórico de conceitos filosóficos. O mentor da Petalógica, Paula Brito, acirrava a competição agenciando disputas entre os membros do grupo. Essas competições eram promovidas por meio de enigmas, motes ou quadras poéticas, cuja resolução deveria ser escrita na forma de ensaio.²⁹²

Da famosa polêmica *Os cegos* participaram Albano Cordeiro, Castelo Branco Filho, Calasans Peixoto, Antônio Manuel dos Reis, Joaquim Serra (*Jq. Sr.*) e Machado de Assis (*As*), além de duas pessoas identificadas apenas por *Alcipe* e *A*, mais um poeta anônimo.²⁹³ A polêmica foi levantada por Paula Brito no número 925 de *A Marmota* e teve Machado e Serra como contendores principais. O desafio era produzir um ensaio filosófico sobre o seguinte mote: “Qual dos dois Cegos mais sente / O penoso estado seu: / O que cegou por desgraça, / O que cego já nasceu?” (OC, 3, 991-1002)²⁹⁴

²⁹² John Dawson sugere que o próprio gênero Ensaio tenha origem em uma competição anual de poesia em que se oferecia um refrão a ser “ensaiado”. Ver DAWSON, John. “A Suggestion as to the Source of Montaigne's Title: “Essais””. *Modern Language Notes*, v. 51, No. 4 (Apr., 1936), p. 223-226.

²⁹³ MASSA. *Dispersos de Machado de Assis*. p. 492. O poeta anônimo publicou no número 941, f. 1. Nenhum dos biógrafos conseguiu desmascarar o pseudônimo *Alcipe*. A transcrição de Massa traz ainda um equívoco, dando a entender tratar-se de um homem: “esforçando-me eu (...) em ser lacônico” (p. 47), onde a grafia correta é “lacônica”. Dou alguma razoabilidade à hipótese da impostura editorial. *Alcipe* também era o nome de tratamento utilizado pelos portugueses para se referir à poetisa Leonor de Almeida, Marquesa de Alorna. Porém, *Alcipe* publicava suas poesias regularmente no jornal de Paula Brito, como se fosse a musa do romantismo português, que falecera a 11 de outubro de 1839. O editor da *Marmota* abusava, assim, da ignorância de seu público, para conseguir alguma vantagem econômica. No *Correio da Tarde*, encontramos, através de pesquisa na Hemeroteca Digital, dez anúncios da *Marmota* avisando que “as pessoas que assinam agora recebem grátis 6 números de Dezembro, para terem completa a *História Sagrada* em versos rimados pela Exma. Sra. Alcipe, fluminense”. A qualificação da poetisa como “fluminense” bem poderia servir de alibi caso alguém descobrisse a farsa jornalística.

²⁹⁴ O desafio foi publicado originalmente em *A Marmota* (Rio de Janeiro: Typographia de Paula Brito, n. 925, 12 fev. 1858). O debate ocorreu entre os números 929 e 951 dessa revista. Machado contribuiu apenas nos números 931 (05 mar. 1858), 934 (16 mar. 1858) e 937 (26 mar. 1858). Ele assina os ensaios como “As.”, mesmo pseudônimo utilizado em *Ideias Vagas*.

Provavelmente Paula Brito tinha em mente Monte Alverne quando propôs a questão. Explica-se: o pregador imperial retornara recentemente ao púlpito, a pedido de Dom Pedro II, após longo período afastado da cena pública. Alverne sofria de amaurose, doença que lhe tirara a visão. O sermonista era então uma celebridade que se despedia da vida. Domingos de Magalhães, José de Alencar e diversas personalidades hoje esquecidas lhe renderam homenagens. Porto Alegre lhe dedicou algumas palavras, comparando sua antropologia à de Pascal:

Não é o amigo que fala, é o discípulo encanecido; o discípulo que aprendeu, desta voz emudecida, o amor de Deus, a reconhecer na criação a ideia do Criador, o seu pensamento corporificado, vivido procriador e admirável pelas leis eternas que o regulam. Ele não nos colocou diante da estátua de Condillac, e nem consorciou a nossa alma com a matéria organizada; não clausurou o espírito nos domínios da sensação, não; dele aprendemos a respeitar o justo, o santo, o consagrado e a ver no homem aquele homem de Pascal, o elo inteligente e progressivo daquela cadeia humanitária.²⁹⁵

Machado dedicou-lhe uma espécie de canção fúnebre, no final de 1856, em que antecipa sua posição na questão dos cegos: “É um inspirado de Deus: Mas infeliz! Em vão seus olhos procuram ver a luz do sol; estão fechados para sempre!” (OC, III, p. 980). Seguindo a sugestão de Porto Alegre, Machado considerava que a caracterização pascaliana do ser humano fazia-se carne em Alverne: uma mistura de sofrimento e santidade, de abatimento e brilhantismo, de sombra e de luz, de besta e de anjo.

O mote de Paula Brito trazia à tona o debate moderno entre as doutrinas empirista e racionalista, cuja conciliação fora prevista pelos sistemas ecléticos de Cousin, de Biran e Alverne, muito embora, como vimos na seção anterior, o brasileiro oferecesse uma versão esotérica do espiritualismo, pelo menos no *Compêndio*, mais alinhada ao empirismo mitigado de Genovese e Storchenau.²⁹⁶ A questão era uma variante da discussão filosófica levantada por William Molyneux, e que interessou, entre outros, a Locke, Leibniz, Berkeley, Voltaire, La Mettrie, Buffon e Diderot. Molineux coloca o problema nos seguintes termos:

²⁹⁵ PORTO ALEGRE, 1858 *Apud* DURAN. *Ecos do púlpito*, p. 123.

²⁹⁶ Devo esta e outras observações sobre o espiritualismo de Alverne ao professor Paulo Margutti, em sua arguição à defesa da tese.

realizemos um experimento em um cego de nascença que tenha acabado de adquirir a visão. Se colocarmos diante de seus olhos diferentes objetos geométricos sólidos, o recém-vidente poderá imediatamente discernir, por exemplo, um cubo de uma esfera apenas com a sua visão?²⁹⁷

Empiristas como Locke, Berkeley e o próprio Molineux tendem a dizer que o homem não os distinguiria, pois a experiência de que derivou o conhecimento – e, por conseguinte, a capacidade de discernimento – sobre cubos e esferas corresponde a uma afecção ou impressão tátil e não visual. O experimento sugere que o conhecimento adquirido e acumulado através de um sentido não é, imediatamente, transferido a outro sentido. O que os olhos nunca viram, não o sentem prontamente as mãos, e vice-versa. São sentidos distintos operando sobre qualidades igualmente distintas. A versão brasileira adicionava ao problema uma propriedade moral, pois se perguntava quem era mais *infeliz*: aquele que nasceu cego ou aquele que ficou cego ao longo da vida?

Joaquim Serra argumentou pela segunda alternativa. Ele propôs uma “resolução filosófica à Demócrito”,²⁹⁸ isto é, de maneira jocosa, pois se dizia do atomista grego que ele sempre se apresentava em público com um sorriso no rosto.²⁹⁹ Serra se considerava “amigo de galhofar, e pouco acostumado a manejar *silogismos* e espertezas da lógica”, mas resolveu entrar naquele debate porque, caso “discutisse rindo-me, ainda o fazia filosoficamente, pois

²⁹⁷ MOLYNEUX, William. “Letter to John Locke, 2 March 1693”. In: LOCKE, John. *Familiar Letters Between Mr. John Locke, and Several of His Friends*. 4. ed. London: F. Noble, 1742, p. 3132. Disponível em: <<https://goo.gl/LIFqVQ>>. Acesso em 01 nov. 2016.

²⁹⁸ SERRA, Joaquim. “Os cegos”, *A Marmota*, n. 929, 26 fev. 1858, f. 1. Consultamos a versão digitalizada do jornal disponibilizada pela Fundação Biblioteca Nacional, em <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em 02 jun. 2018. É improvável que Machado de Assis soubesse quem era o seu adversário. Primeiro porque ele se oculta atrás do pseudônimo Jq. Sr. Segundo porque a amizade entre eles, que acompanha a vida progressa de Serra, tem início apenas em 1864, por ocasião de um artigo publicado por Machado de Assis sobre a morte do poeta e tradutor Odorico Mendes. Ver MAGALHÃES JÚNIOR. *Vida e obra de Machado de Assis*, v. 1, p. 75.

²⁹⁹ Ver SÊNECA. *On Anger*. Translated by Robert A. Kaster. Chicago: The University of Chicago Press, 2010, II-10, p. 41. É possível que Serra conhecesse a estória contada por Cícero (*Tusculanes*, 5.39); Plutarco (*De curiositate*, 12 p. 521D); Tertuliano (*Apologia*, 46) entre outros, segundo a qual Demócrito cegou-se propositalmente pois desejava livrar-se dos obstáculos do corpo, que lhe infligia desprazer, de maneira a se aproximar do conhecimento puro e espiritual. Essa lenda se sustenta pelos seguintes fragmentos de Demócrito: DK.B72, 125 e 187. Ver CHITWOOD, Ava. *Death by philosophy: The Biographical Tradition in the Life and Death of the Archaic Philosophers Empedocles, Heraclitus, and Democritus*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004, p. 119. A exibição desses “detalhes” comprova certa instrução filosófica do adversário de Machado e um suposto conhecimento de fundo compartilhado. (Ver *Jornal O Sceptico*, dirigido por Serra).

o riso já foi característico de uma escola de pensadores”.³⁰⁰ Durante a sua argumentação, ele quase faz um “sermão de lágrimas”, mentindo a seu próprio programa, mas arremata o artigo com um chiste.

Segundo Serra, aquele que nasceu cego não tem do que se queixar, pois nunca soube ao certo o que poderia reivindicar para si. Nada ele perdeu, porque nada ele teve. Já o homem que se tornou cego durante a vida chegou a experimentar as delícias proporcionadas pela visão. De todos os sentidos, este nos deixaria perceber o *melhor* da existência. Ele sofreu uma “subtração na sua força vital”, isto é, a força alverniana que se transmite através do cérebro. Assim, a impossibilidade de tornar a ver passa a ser uma severa tormenta para a alma. Um pode até desejar ver as cores e a luz, das quais nunca terá qualquer noção. Para o outro, a lamúria é o saldo negativo de seu castigo. Além disso, o cego congênito pode idealizar para si um mundo de cores e formas, como quando um paisagista ou um artista imagina uma paisagem ou uma obra de arte. Ele não tem a saudade do que perdera, mas apenas o desejo de enxergar, desejo um tanto vago, é verdade, pois o cego de nascença nunca soube nem saberá o que de fato é enxergar.

A referência inicial a Demócrito diz respeito apenas ao modo de tratamento da questão, pois os argumentos não são, de todo, coerentes com a posição filosófica de Demócrito, cujo ato desesperado de se cegar deriva da compreensão das experiências deletérias que a visão lhe proporcionara. Ao contrário do que pensava Serra, a visão nos deixa perceber o *pior* da existência. Portanto, a justificativa democratiana para concluir pela menor infelicidade do cego congênito deriva do fato de ele jamais ter sido exposto aos erros da visão, ao passo que o que se tornou cego fora obrigado a remediar este problema com uma ação radical, após anos de exposição aos erros oriundos da visão, até que a idade filosófica lhe mostrasse a melhor condição do cego. Embora as conclusões sejam semelhantes, a justificativa de Serra contraria esta linha racionalista de ataque aos sentidos. Na verdade, como bom discípulo do ecletismo, os seus argumentos conciliavam uma razão empirista (o cego congênito é feliz porque não sabe o que significa enxergar) com uma conclusão racionalista (o cego congênito é feliz porque é capaz de idealizar um mundo).

³⁰⁰ SERRA. “Os cegos”, 26 fev. 1858, f. 1.

A tese defendida por Serra foi corroborada pelos outros ensaiadores do mote (Alcipe e A.), que não pareciam levar a questão filosófica muito a sério. Importante lembrar que a Petalógica (“peta” significa mentira ou fraude) foi uma sociedade inicialmente zombeteira, destinada a satirizar os mentirosos, inventando histórias cada vez mais inverídicas. Contudo, os petalógicos passaram a empreender debates sérios. Machado se refere à sociedade assim:

Cuidavam muitos que, por ser petalógica, a sociedade nada podia empreender que fosse sério; mas enganaram-se; a Petalógica tinha sempre dois semblantes; um jovial, para as práticas íntimas e familiares; outro sisudo, para os casos que demandassem gravidade (OC, IV, 171).

E esse assunto demandava gravidade. De acordo com Jean-Michel Massa, o Machadinho encontrou nesse debate o pretexto para se promover no grupo e se tornar mais respeitado.³⁰¹ Ultrapassado o teste da “retórica poética”, faltava-lhe o diploma da “retórica raciocinante”. Ele teve um mês para refletir solitariamente, “na sombra, sem a ninguém comunicar nossas intenções, os nossos pensamentos” (OC, III, p. 981).

Contrariando amigos e adversários, Machado defendeu que o cego desde o nascimento é mais infeliz que o outro por três razões: em primeiro lugar, por um critério quantitativo, esse cego tem menos condições sensíveis de explorar o mundo em comparação ao outro, cuja tábula mental fora preenchida parcialmente antes de perder a visão. Em hipótese, um sentido a menos, desde o início, significa menos dados percebidos e menos conhecimento adquirido. Guardadas as proporções, entre a ética e a epistemologia, um sentido a menos também poderia significar menos felicidade.

O segundo argumento estabelece suas bases num critério qualitativo. O fato de estarmos privados de uma grande quantidade de ideias simples empobrece a representação mental de ideias complexas, que dependem da combinação de ideias simples recebidas pelas sensações. Nesse caso, o cego de nascença sequer pode relacionar e combinar tais ideias, de maneira a impossibilitar a criação, através das faculdades da imaginação ou da razão, tal como propunha seu rival, de um mundo visual. Isso ocorre porque “estas duas faculdades

³⁰¹ MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 197ss.

desenvolvem-se no centro das ideias; as ideias são adquiridas pelos sentidos” (OC, III, p. 981).

O terceiro argumento de Machado é decorrente de uma espécie de cosmologia. Se o nosso conhecimento do mundo deriva parcialmente do ato de enxergar, e se o considerarmos como um efeito ou manifestação da existência de Deus, então não podemos formar uma ideia exata da divindade, pelo menos não tão exata quanto a ideia de alguém que possuiu, um dia, todos os cinco sentidos.

Machado de Assis constrói sua argumentação em bases epistemológicas e filosóficas. Nesse primeiro ensaio, a avaliação moral sobre a questão é uma consequência lógica de premissas epistêmicas empiristas. Os argumentos de Joaquim Serra, por outro lado, possuem fundamentação moral: cegar-se durante a vida é um castigo terrível, ao passo que nascer cego é apenas uma privação causada pelo destino. Além disso, Machado aponta uma dificuldade na solução conciliatória de Serra: entre ser capaz de idealizar um mundo visual e desconhecer o significado da visão. A falta de embasamento epistemológico fez com que Joaquim Serra “não chegasse a qualquer conclusão, a uma consequência exata que fosse a base de sua opinião” (OC, III, p. 981). Por isso, ele argumenta recorrendo à autoridade, aludindo a diversos médicos.

Machado também recolhe a opinião de cientistas da época, como o anatomista Bichat, o químico Stahl e o astrônomo Lalande. Apesar disso, os seus argumentos se apoiam mais em doutrinas filosóficas. Dizer que um cego pode fantasiar ou imaginar um mundo visual constitui um “erro psicológico”, porque não é assim que devem funcionar, do ponto de vista teórico, as faculdades humanas. A imaginação e o raciocínio são faculdades presentes numa teoria das ideias empirista em que as ideias são adquiridas da experiência sensorial. “Ora, sendo o cego de nascença estranho ao mundo físico, não pode receber ideias para povoar o seu mundo pela ausência do importante órgão da percepção visual” (OC, III, p. 981). O cego pelo destino, ao contrário, pode recriar um mundo visual a partir de suas recordações.

Os cegos por desgraça conservam na memória as impressões recebidas pela visão, que agora estão disponíveis a operações mentais. No cego de nascença, o desejo de ver o mundo é tão nocivo quanto a saudade da visão é nociva para o outro cego, porque o testemunho sobre as coisas belas do mundo visual transformam o desejo em curiosidade

desesperada. Aquele que nasce cego perde a noção dessas coisas belas, harmônicas, ordenadas e criadas por um demiurgo. Sem o contato direto com o mundo, perde-se aquela força ou sentimento interno dos ecléticos espiritualistas que orientava o corpo para as boas ações. No limite, perde-se a própria possibilidade de uma ação livre, pois, conforme a teoria ecletista de um Magalhães, a ação moral e livre se relaciona à quantidade de resistência que o corpo pode oferecer ao mundo. Em alguma medida, o cego congênito perde a noção e não reconhece o próprio “Ente Supremo”:

A inteligência humana reconhece este desabrochar de flores, este reverdecer de campos, este suceder contínuo de estações, dias e noites, este existir de átomos, de insetos, que escapam à vista, e que nascem, vivem, movem-se, agitam-se, para o que é necessário haver músculos, pois sem músculos não há movimento, enfim *este mundo grande e infinitamente pequeno*, que se manifesta no trovão e no imperceptível caminhar dos átomos, este mundo harmônico – orgânico, majestoso, admirável; tudo isto, dizíamos nós, reconhece a inteligência humana que deve ter uma origem, *que não pode estar em si*, porque seria um absurdo, que não pode ser obra do acaso que nada produz, mas que deve nascer de um Ente Supremo, infinito, eterno. Este reconhecimento que importa um dos pontos capitais da filosofia, e a base da religião não pode ser operado senão pelas ideias recebidas pelos sentidos. Pode o cego de nascença sem uma noção só do mundo físico, essa grande manifestação da existência de Deus, fazer ideia exata da Divindade? Não o cremos (OC, III, p. 982, *grifos nossos*).

Machado estava a resumir as provas tradicionais da existência de Deus, cuja ideia não pode ter origem na *inteligência humana*. Um ser cujas perfeições excedem o entendimento, até mais quando as ideias recebidas são limitadas por uma deficiência física. Em suma, o argumento teleológico que prova, por contradição ou por absurdo, a causa da beleza e da complexidade do mundo. Porém, o mundo filosófico de Machado já não era um mundo qualquer, pois era semelhante ao de Pascal:

O mundo visível todo não é senão um traço imperceptível no amplo seio da natureza. Ideia alguma se aproxima dela, por mais que expandamos as nossas concepções para além dos espaços imagináveis, não geramos senão átomos em comparação com a realidade das coisas. É uma esfera infinita cujo centro está por toda a parte, a circunferência em parte alguma. Enfim, é a maior característica sensível da onipotência de Deus que a nossa imaginação se perca nesse pensamento (La 199, Br 72).

Estabelecido o mérito das teses de Machado, restava ao Serra golpear os seus fundamentos epistemológicos. A terminologia da discussão é tipicamente lockiana: a experiência (sensação ou reflexão) é a única fonte das ideias. Quanto ao primeiro e ao segundo argumentos, Serra responde que, despossuído de sentido visual, as ideias de reflexão que porventura surgissem, por exemplo, as operações mentais relacionadas ao “querer” e ao “duvidar”, apareceriam apenas quando estivesse “acostumado com essa *noite eterna*, ele não sabe o tesouro que perdeu, porque nasceu e criou-se sem conhecer esse tesouro; porque, enfim, não fez as comparações”.³⁰²

A terceira razão elencada por Machado parecia ocultar alguma coisa incompatível com as outras duas razões. De acordo com o argumento cartesiano, nossas ideias podem se originar de nós mesmos ou a partir da interação com coisas externas a nós. Um racionalista estrito deveria se manifestar pela primeira opção, uma vez que as ideias que temos de Deus (infinidade, perfeição etc.) não podem ser produzidas na interação entre o homem e o mundo. Ora, uma vez que o efeito não pode ter mais realidade do que sua causa, o racionalista deduz a existência de Deus como causa da ideia de que dele fazemos. O argumento de Machado deduzia, segundo Serra, a existência de Deus de seus efeitos, quais sejam, as interações do corpo humano com o mundo exterior, ao invés de admiti-la como uma ideia inata. A premissa parecia esconder um tipo de panteísmo sensual e imanentista, segundo o qual Deus é identificado com a própria natureza, diluindo o misticismo e a presença divina na nossa percepção do mundo exterior. Porém, não é preciso ir tão longe, pois era comum, a partir da filosofia espiritualista de Laromiguière, a concepção inatista sobre a capacidade da alma de formar e operar ideias. Nesse caso, quem nasce cego é mais infeliz porque lhe é tolhida parte da capacidade deste princípio interior, de modo que ele tenha menos acesso ou participe menos *daquela* natureza divina, corruptível como, de resto, é toda a natureza ao nosso redor. Mas se o mundo ainda é pascaliano, *este mundo grande e infinitamente pequeno*, o mesmo não se pode dizer da concepção de homem, pois as teses ecletistas eram mais otimistas quanto à capacidade humana de compreender o princípio das coisas.

³⁰² SERRA, Joaquim. “Réplica ao Sr. As.” *A Marmota*, n. 932, 9 mar. 1858, f. 2.

As aproximações eletivas com a antropologia pascaliana sofreriam menos tensão caso Machado de Assis e Joaquim Serra demonstrassem conhecer diretamente os *Pensamentos* de Pascal. A metáfora do rei deposto bem representaria o que a natureza humana pode implicar em termos de moralidade:

[Q]uem se acha infeliz por não ser rei, senão um rei deposto? Acaso achavam que Paulo Emílio era infeliz por não ser cônsul? Pelo contrário, toda a gente o julgava feliz por tê-lo sido, pois sua condição não era de sê-lo sempre. Mas achavam Perseu tão infeliz por não ser mais rei; é porque a sua condição era de sê-lo sempre que achavam estranho que ele suportasse a vida. Quem se acha infeliz por não ter senão uma boca e quem não se acharia infeliz por só ter um olho? Talvez a gente nunca tenha pensado em afligir-se por não ter três olhos, mas fica-se inconsolável se não se tiver nenhum (La 117 Br 409).

O rei deposto é como o homem decaído, cuja natureza foi rebaixada à condição animal. O homem havia gozado da verdade e da felicidade no estado prelapsário. Os resquícios dessa condição fazem agora com que o homem não se contente com uma vida sem verdade e sem felicidade. Um argumento semelhante é mobilizado por um dos ensaiadores do mote de Paula Brito:

Não seria Adão mais feliz se nunca tivesse vivido no Paraíso, do que depois de ter gozado desse Éden ver-se privado dele? Pois assim acontece ao cego de nascença: vindo ao mundo com os seus olhos fechados para a luz, acostumando-se a viver na escuridão, habitua-se a isso, ama por fim a noite dos seus olhos [...]; mas o cego por desgraça viu e apreciou o mundo, e vendo-se depois cego, amaldiçoa esse véu negro que lhe encobre a vista, aborrece essa escuridão que o circunda.³⁰³

O argumento de Pascal considera a sutil diferença entre uma situação contingente de privação da verdade e uma situação em que o acesso à verdade está totalmente impedido. A incapacidade humana de alcançar a verdade e o bem é uma privação e não mera negação, como querem os cétricos. Do mesmo modo, é infeliz quem se encontra privado de um olho, quando a natureza lhe oferece dois. Na polêmica dos cegos, a posição de Joaquim Serra está mais próxima da perspectiva pascaliana. É preciso lembrar que Serra foi o principal redator de *O Cétrico*, jornal publicado um ano antes da polêmica:

³⁰³ A (pseudônimo). *A Marmota*, n. 933, 12 mar. 1858, f. 2.

[N]ão creias que como Berkeley compreendemos o ceticismo, não! Nem tão bem o experimentamos provisoriamente como recomenda Descartes; nós o imaginamos, e o sentimos como pintamos: descrença-parcial do mundo material, dos prejuízos admitidos, da impiedade-idolatrada. Nós bem conhecemos o perigo dessa crença assim sistematicamente, mas felizmente, apesar de Cousin, ainda não rejeitamos o homem no misticismo, nem temos sofrido a consequência que vaticina a quem assim descrê, absoluta inação, completa ignorância, e profunda imoralidade. *Tu crês que não crês*, me dirás como quem diz a verdade; cremos sim, cremos tão bem em mais alguma coisa, por exemplo que por mais dogmático que sejas não nos arredarás da convicção que dos homens fazemos.³⁰⁴

O “sectário de Pirro” é mobilizado a imputar ao homem responsabilidade por tudo aquilo de que se priva, a saber, a verdade, o bem e o belo, para encontrar, após a descrença radical, um bálsamo que servirá de “lenitivo para sanar essa ferida, que tão necessária te foi experimentar”.³⁰⁵ Serra posiciona-se filosoficamente ao lado de Demócrito. Mas o seu ceticismo aproxima-se muito mais do ceticismo cartesiano, uma vez que admite apenas uma metodologia cuja fonte de conhecimento e de verdade não seja os sentidos:

Quanto ao vosso sistema sobre as ideias serem exclusivamente adquiridas pelos sentidos, e que apresentais como uma razão de impossibilidade para o cego de nascença criar um mundo ideal; só vos responderemos que a teoria das *ideias inatas* é altamente filosófica, e que neste caso a sua aplicação é muito sensata.³⁰⁶

Outros debatedores discursaram a favor da tese de Joaquim Serra. Após Albano Cordeiro fazer uma longa digressão sobre o assunto, Machado retoma a pena no número de 16 de março de 1858. Albano falou em dividir a questão em três espécies de cegos: “os que nunca viram, os que cegaram nos primeiros anos da vida, e os que cegaram depois de ter gozado a vista por muitos anos”.³⁰⁷ Essa distinção relativizava a tese de Machado, segundo a qual os cegos de nascença são sempre infelizes. Na verdade, eles são infelizes apenas após a época em que o pensamento “funciona com a força do raciocínio” (OC, III, p. 983), isto é, após o desejo de ver se associar ao testemunho de outrem sobre as imagens vistas. Ora, se é

³⁰⁴ SERRA, Joaquim. “Chronica”. *O Sceptico*, v. 1, 1º jan. 1857, f. 3. Rio de Janeiro: Typ. Americana de José Soares de Pinho. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/758493/1>>. Acesso em: 22 out. 2018.

³⁰⁵ SERRA. “Chronica”, f. 3.

³⁰⁶ SERRA. “Resposta ao Sr. As.”, f. 2.

³⁰⁷ CORDEIRO, Albano. “A conversa VI” *A Marmota*, n. 934, 16 mar. 1858, f. 1.

certo que o argumento de Serra estava mais próximo da distinção pascaliana entre privação e negação, é Machado quem faz uso das reflexões de Pascal sobre o costume, a lei e a natureza:

É verdade que S.S. [Joaquim Serra] pode dizer, para comprovar a sua asserção: *o costume faz lei*; mas nós lhe responderemos, que não há lei possível no caso atual: a natureza é sempre natureza: exigente e terrível quando se trata das suas atribuições. Negar isto, é negar todas as verdades palpáveis, todos os princípios evidentes (OC, III, p. 984).

Não pode ser ignorada a referência a essa primeira lei natural, contrária à lei assentada sobre os costumes (La 126 Br 93). Além do costume, dos sentidos, da imaginação e da diafonia entre as opiniões, Pascal cita as doenças como fonte de erro e infelicidade:

Elas estragam em nós o juízo e o senso. E se as grandes o alteram sensivelmente, não duvido de que as pequenas também deixem aí a sua impressão na devida proporção.

Nosso interesse próprio é também um maravilhoso instrumento para nos furar os olhos de maneira agradável (La 44 Br 82).

A cegueira está certamente entre as grandes doenças. Mesmo que o cego se acostumassem com a sua condição, transformando-a em lei, a primeira natureza, negando-lhe a visão, ainda havia de lhe punir. Em seguida, Machado se abstém da hermenêutica sobre o conceito de ideias inatas a partir de Descartes, porém não as admite: “concordamos que hajam princípios e sentimentos inatos – ideias, nunca!” (OC, III, p. 984). Ora, a diferença entre falar de princípios ou sentimentos e falar de ideias é que os primeiros são apenas as faculdades que nos possibilitam a aquisição das últimas. Ademais, a admissão de que Deus seja uma ideia inata não altera a avaliação da questão de Paula Brito. Quer dizer, mesmo que tal ideia inata fosse a causa do mundo fantasiado e imaginado pelo cego congênito, isso não o tornaria menos infeliz.

O argumento de Machado remonta à teoria das ideias de John Locke, reclassificadas pelo espiritualismo de Laromiguière e Monte Alverne. Segundo o filósofo inglês, as ideias simples ou complexas de nossa mente derivam de impressões sensíveis que nos afetam os sentidos em uma experiência. Portanto, não há princípio nem ideia inata na mente que sejam anteriores à experiência, seja da experiência sensível de objetos externos, seja da experiência da observação das próprias operações mentais. Apenas a capacidade de

mente em conhecer verdades é inata, não o próprio conhecimento adquirido.³⁰⁸ Locke também aceita a demonstração da existência de Deus (demiurgo imaterial) enquanto origem causativa de nossas próprias capacidades cognitivas.³⁰⁹ Além disso, Machado encaminha a mesma resposta dada por Locke ao problema formulado por Molyneux:

Para fantasiá-lo e colori-lo [o mundo], é necessária a presença de *ideias sensíveis*, de *imagens de corpos*. Ora, o cego de nascença se bem que tenha ideias *sensíveis* do mundo tangível, não tem todavia, pela falta de órgão visual, os *corpos* e as *imagens* necessárias para a criação de seu mundo imaginário, logo não se dá no cego de nascença a idealização de um tal mundo (OC, III, p. 984).

Apesar da semelhança entre as posições, é improvável que Machado tenha tomado os argumentos diretamente de Locke. Isso porque a maior parte do conhecimento que se dispunha na época sobre o empirismo inglês era transmitido através dos livros de tendência eclética, os mesmos que tentavam combinar argumentos epistemológicos empiristas (ou materialistas) e elementos do racionalismo (ou espiritualismo). A influência francesa no Brasil explica a preferência dos autores pelo “sensualismo” de Condillac, em detrimento do empirismo canônico inglês. Lembre-se dos diversos manuais de filosofia disponíveis à época, especialmente a tradução para o português do *Curso de história da filosofia moderna* de Victor Cousin. Os estudos de psicologia estavam à moda do tempo. Os compêndios de Moraes e Vale, Gonçalves de Magalhães, Monte Alverne e Ferreira França discorriam sobre as faculdades da alma, suas determinações internas, orgânicas e ambientais. De um modo ou de outro, eles assumam o pressuposto de que a alma se compõe de uma força primitiva e inata de vontade, que não se reduzia ao puramente empírico.

Na *Carta sobre os Cegos*, Diderot considera uma resposta não empirista ao problema de Molyneux, derivada da habilidade intelectual do sujeito em manejar conceitos matemáticos e geométricos.³¹⁰ Apesar disso, Diderot narra o diálogo sobre a existência de

³⁰⁸ LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. Anuar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999, I. 1. 3-4, p. 57-58. Não consta da biblioteca de Machado de Assis qualquer empirista dos séculos XVII e XVIII.

³⁰⁹ LOCKE. *Ensaio acerca do entendimento humano*, IV. 10. 1-6, p. 267-268.

³¹⁰ “É evidente que a geometria, caso [o cego congênito] fosse nela instruído, lhe forneceria um meio infalível de certificar-se se o testemunho dos dois sentidos são contraditórios ou não”. DIDEROT, Denis. *Carta sobre os Cegos para o uso dos que veem*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Nova Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores), p. 28.

Deus entre o matemático Nicholas Saunderson, nascido cego, mas à beira da morte, e um ministro:

- [...] Se quereis que eu creia em Deus, cumpre que me façais tocá-lo.
- Senhor, recomeçou habilmente o ministro, levai as mãos sobre vós mesmo, e reencontrareis a divindade no admirável mecanismo de vossos órgãos.³¹¹

Não possuindo visão, o filósofo tampouco poderia compreender o argumento de que Deus se apresenta nas coisas e que, através delas, sua existência é verificada. A questão de Molyneux é vista aqui a partir do ângulo moral. Saunderson apresenta uma resposta angustiante ao problema, pois basta nos faltar qualquer órgão para perdermos, de modo definitivo, qualquer conhecimento sobre Deus. No limite, deveríamos reconhecer a inferioridade moral do cego congênito, sua infelicidade perpétua. Ele seria *apenas* a besta pascaliana, sem qualquer possibilidade transcendente. Lembremos que essa era a premissa escondida que Joaquim Serra atribuía à argumentação de seu opositor.

Machado de Assis é, então, acusado de materialista, ou seja, de admitir e reconhecer a existência de Deus somente nas suas obras. Ele oferece uma resposta estritamente filosófica e antimetafísica, desvinculada de “uma veneração fanática pelas doutrinas espiritualistas”, mas que restituísse ao cego congênito alguma capacidade transcendente. Isso porque o mundo físico era apenas *uma das provas* da existência de Deus. Não causa surpresa Machado concluir seu artigo evidenciando sua preferência filosófica:

[N]ão somos nem espiritualista puro, nem materialista; harmonizamos as doutrinas de ambas as escolas e seguimos assim em ecletismo com o qual nos damos às mil maravilhas.

Quanto ao reconhecimento de Deus em suas obras, repetimo-lo, o cego de nascença não pode conceber uma ideia exata, clara, perfeita da divindade; isto não quer, porém, dizer que ele não possa ter dela ideia alguma, pois, como dissemos acima, equilibramos com mais perfeita harmonia o espiritualismo e o materialismo (OC, III, p. 984).

O quadro do combate dispunha os lutadores em posições antagônicas, embora nenhum deles aceitasse de bom grado o seu espaço determinado: Machado argumentava pelo empirismo, e não aceitava que lhe chamassem materialista. Serra argumentava pelo

³¹¹ DIDEROT. *Carta sobre os cegos*, p. 18.

racionalismo, e não aceitava ser tratado como espiritualista puro. Na última rodada, ambos se viram impelidos ao centro do tablado argumentativo, e sabiam que esse movimento só se realizava empurrando o adversário para o outro extremo. Machado levava a disputa filosófica a sério, triunfando sobre seu adversário. Serra recuou em sua tréplica, reafirmando a intenção humorística de seu primeiro ensaio. Somadas as papeletas, Machado venceu por alguma vantagem. Preparou-se para a peleja, adotando uma retórica de contra-ataques, esquivou-se bem quando lhe acusaram de ser materialista. Evitou entrar no problemático terreno da discussão sobre as ideias inatas a partir de Descartes. Cansou o adversário até que ele cedesse a guarda. Por fim, autoproclamou-se vencedor.

Estava em julgamento qual das posições estava no centro do tablado, ou melhor, qual dos argumentos era mais consistente com a posição do chefe do ecletismo. Apesar de vencer a batalha pelo melhor argumento, não foi apenas Machado quem declarou a sua fé no ecletismo de Cousin. Ambos se utilizaram do mesmo acervo de argumentos ecléticos. Esse debate não deixa dúvidas da competência do jovem Machado de Assis em manejar conceitos filosóficos. Jean Michel-Massa é lacônico, e sugere que Machado adotava

mais ou menos a teoria de Chateaubriand em *Le Génie du Christianisme*, tantas vezes retomada e desenvolvida por Monte Alverne [...] o sistema proposto por Machado de Assis não era pessoal nem original, mas a filosofia tradicional do tempo, a que o ecletismo de Victor Cousin, passavelmente idealizado e espiritualizado ao sabor das ideias da época, acrescentou alguma contribuição.³¹²

Massa refere-se, provavelmente, à obra sermonística de Alverne, que pretende continuar a visada histórica de Chateaubriand sobre o gênio cristão. Nessa época, Machado não dispunha do manual de Gonçalves de Magalhães, publicado alguns meses após a polêmica. As teses de Chateaubriand e Pelletan não eram abrangentes o suficiente para responder à versão tupiniquim da questão de Molyneux. A referência ao médico anatomista Bichat, ao químico Stahl e ao astrônomo Lalande, no início do primeiro artigo, caracterizavam a confiança do jovem em relação à ciência experimental. Qualquer que seja a fonte, propagava-se o mesmo ensinamento de Cousin, segundo o qual a verdade é algo

³¹² MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 195.

espiritual e incompreensível sem Deus.³¹³ A razão é um atributo divino que nos permite alcançar verdades, limitada, por exemplo, pela incapacidade humana de compreender totalmente a natureza.³¹⁴ Daí o receio de ser tachado de materialista. Daí se compreende os porquês da teologia de artista.

Massa afirma que o jovem saiu engrandecido do debate, quanto mais porque não fosse treinado em alguma universidade. Contudo, o biógrafo ainda é reticente em relação ao modo pelo qual Machado adquirira essa “retórica raciocinante”.³¹⁵ Se este estudo de fontes está correto, a competência filosófica de nosso autor decorre, por um lado, da ascendência intelectual do Padre Sarmiento, que o colocou em contato com a tradição ecletista de Victor Cousin e Monte Alverne. Cousin deu novo significado à imagem de Pascal, e Monte Alverne, talvez por causa de sua formação jansenista junto aos Padres do Patrocínio, expressa a mesma antropologia agostiniana nos *Sermões*.³¹⁶ Por outro lado, o grupo de estudos capitaneado por Paula Brito cumpriu a função de preencher algumas lacunas da visão filosófica do garoto, por exemplo, com as teorias cristãs de Chateaubriand e Pelletan. É com ferramentas teóricas à mão que Machado de Assis inicia a construção do seu projeto literário da década seguinte.

³¹³ “La vérité est incompréhensible sans Dieu, comme Dieu nous serait incompréhensible sans la vérité. La vérité est placée entre l'intelligence humaine et la suprême intelligence, comme une sorte de médiatrice” (COUSIN. *Du vrai, du beau et du bien*. p. 101).

³¹⁴ “Mais dont il lui est interdit à jamais de pénétrer et de comprendre la nature. Le sentiment accompagne et vivifie les intuitions sublimes de la raison, mais il ne faut pas confondre ces deux ordres de faits, encore bien moins étouffer la raison dans le sentiment. Entre un être fini tel que l'homme, et Dieu, substance absolue et infinie, il y a le double intermédiaire et de ce magnifique univers livré à nos regards, et de ces vérités merveilleuses que la raison conçoit mais qu'elle n'a point faites pas plus que l'œil ne fait les beautés qu'il aperçoit” (COUSIN. *Du vrai, du beau et du bien*, p. 132).

³¹⁵ MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 198.

³¹⁶ Tome-se de exemplo o trecho do “Segundo panegírico de S. Pedro de Alcântara”, que dá ensejo à miséria de muitos personagens de Machado: “abramos este livro admirável, que tem escapado aos mais temerosos cataclismos, e sobrevivido às revoluções do globo; consideremos esta alegoria magnífica, de que o escritor hebreu serviu-se tão habilmente para derivar do pensamento primordial do homem primitivo as tendências da nossa natureza; e seremos forçados a concordar com o mais sábio dos doutores, que o cristianismo deu começo à sua existência protegendo o homem no instante mesmo da sua queda: que o seguiu na sua infância envolto na sombra do mistério, e manifestou-se em toda a sua irradiação, logo que a sociedade assumiu as proporções mais gigantescas. A mulher, tipo do devaneio e da fatuidade, é subjugada pelo prestígio do maravilhoso; e aventura-se aos resultados da mais fatal desobediência enganada pela serpente, símbolo da fascinação e do encantamento. O homem escuta sua esposa, deixa-se dobrar de suas carícias; quebranta um preceito, que contraria sua vaidade; esquece promessas, que ele não compreende, afagado por deleites, que ele conhece, que ele experimenta, que ele sente cada dia; e arrasta sua posteridade nos horrores da desventura” (ALVERNE, *Obras oratórias*, v. 2, p. 408).

3.3 Moral de teatro e estudo de caracteres (1861-1864)

Abram-se as cortinas para um público curioso sobre o destino de seu herói. O cenário imita o cárcere do Santo Ofício. O prisioneiro está deitado sobre palhas, acorrentado, aguardando a promessa de morte. Ouve-se ruído de ferrolho e um homem encapuzado e com dois buracos diante dos olhos quase invisíveis aconchega-se para a última oração.

Assim tem início o último ato do primeiro drama brasileiro. A encenação de *Antônio José ou o poeta e a inquisição*, do ecletista romântico Gonçalves de Magalhães, estreou com grande impacto a 13 de março de 1838. Essa tragédia serviu como propaganda nacionalista para o movimento romântico. Nascido no Rio de Janeiro, o teatrólogo Antônio José da Silva (1705-1739), conhecido por “O Judeu”, foi torturado e condenado pela Inquisição por supostas heresias. Aos 21 anos assinara o termo de arrependimento prometendo nunca blasfemar do catolicismo. Promessa falsa, pois ele ainda dedicaria um tanto de sua obra teatral ao combate às práticas do Santo Ofício contra os cristãos-novos. No auge de sua carreira, fora recolhido novamente pela Inquisição, degolado e queimado em praça pública. Assim o Judeu tornou-se uma espécie de herói político e literário daquela geração. Machado de Assis presta-lhe homenagem numa sextilha homônima bastante melancólica:

Antônio, a sapiência da Escritura / Clama que há para a humana criatura
/ Tempo de rir e tempo de chorar; / Como há um sol no ocaso, outro na
aurora. / Tu, sangue de Efraim e de Issacar, / Pois que já riste, chora
(OC, III, 562).³¹⁷

Dizíamos anteriormente que os intelectuais brasileiros se defrontaram com questões de ordem política, estética, religiosa e filosófica. Liberto de Portugal, a ex-colônia teve de se preocupar com a construção de um conjunto de costumes e crenças que a distinguiam enquanto grupo social. Do ponto de vista filosófico, o conjunto de conceitos e

³¹⁷ Publicado originalmente em *Ocidentais* (1901), junto com a edição das poesias completas organizada pelo próprio autor. Há que se observar aqui a comparação entre a vida/morte trágica do comediógrafo e a referência bíblica, provavelmente ao Eclesiastes: nada de novo há sob o sol, a transitoriedade das coisas contrárias, tempo de rir e de chorar, de glória e ignomínia etc. A sabedoria do Eclesiastes é uma das principais influências filosóficas do último romance de Machado de Assis, o *Memorial de Aires*, publicado em 1908.

teses sobre o que é ser brasileiro leva-os a expressão de uma nova literatura, com temas e gêneros textuais adequados àquela geografia. Isso porque valia a tese segundo a qual “a literatura de um povo é o desenvolvimento do que ele tem de mais sublime nas ideias, de mais filosófico no pensamento, de mais heroico na moral, e de mais belo na natureza”.³¹⁸ Era a justificativa que faltava para que nossas obras literárias pudessem expressar legítimas e originais intuições filosóficas.

As escolas do drama ofereceram dois encaminhamentos para a tese de Magalhães. Para dar exemplos efetivos, o teatro de Martins Pena (1815-1848) introduziu a “comédia de costumes”, uma espécie de sátira social sobre a realidade das classes baixas. E Gonçalves Dias (1823-1864) manteve o gosto pela cor local e pelo pitoresco, estudando o índio por aquilo que ele pretensamente possuía de original.

Apesar desses dois caminhos distintos, o desvio em relação a uma possível influência da cultura lusitana, dominante até então, direcionava os românticos à adoção de padrões estéticos franceses, num período em que, paradoxalmente, os próprios franceses desconfiavam dos novos e dos velhos padrões. Os românticos brasileiros nutriam uma francofilia caduca, posto que a nova geração de intelectuais franceses, amparados pela influente *Revue des deux mondes*, se não abraçavam as doutrinas do romantismo, tampouco expressavam totais boas-vindas ao realismo teatral. As críticas da escola realista àquele movimento consistiam em dizer que ele era pouco natural na expressão, escolhia o verso e a paráfrase em detrimento da oralidade e da locução direta, idealizava a realidade ao invés de descrevê-la tal e qual.

É verdade que, naquele curto espaço de tempo em que Machado se entusiasmara com a leitura de Pelletan, durante o ano de 1859, a idealização romântica da realidade pareceu pouco adequada às ideias políticas progressistas. Por isso, em seu primeiro folheto, escrito para *O Espelho*, ele afirmava possuir a “bossa do filosofismo” e pertencer a escola realista, “mais sensata, mais natural, e de mais iniciativa moralizadora e civilizadora” (T, p.

³¹⁸ MAGALHÃES. *Factos do espírito humano*, p. 283.

116).³¹⁹ Mais do que entretenimento e menos que pura idealização filosófica, o teatro deveria copiar a civilização e corrigir os desvios da “sociedade em sua marcha de progresso ascendente” (OC, III, p. 1011). Era o teatro ou o jornalismo. Ambos tinham a função civilizadora. Mas o folhetim ficou sendo a plataforma para se comunicar com o público (as massas?), ao passo que o conteúdo político fosse substituído por algo mais puro, do quilate da arte dramática, para colocar em debate as questões sociais.

A “bossa” ou a disposição ao filosofismo trouxeram-lhe mais resultados positivos do que suas primeiras obras teatrais, *Desencantos* (1861), *Hoje avental, amanhã luva* (1860), *O caminho da porta* (1863), *Protocolo* (1863), *Quase ministro* (1863), *Os deuses da casaca* (1865) e *As forças caudinas*.³²⁰

Machado de Assis foi desde cedo um teórico do teatro brasileiro. Vendo-se diante daquela encruzilhada, vivenciando o conflito escolástico, ele pôde seguir o método da conciliação eclética e sugerir uma saída por portas espiritualistas, ou seja, pensar o teatro mais do que escolher e realizar *um* teatro. Por isso o jovem Machado acompanhou de perto as inovações do drama realista brasileiro, trazido à cena pelo Teatro Ginásio Dramático, a partir de 1855. No repertório, peças de Dumas Filho, Émile Augier e Octave Feuillet. Esses dramaturgos se autodenominavam realistas porque pretendiam descrever com rigor a nova sociabilidade burguesa. Com a verve moralista, suas peças estabeleciam enredo que discriminava bons e maus costumes através do conjunto de valores como o trabalho, a família, o casamento, o dinheiro, a livre iniciativa, a necessidade de preservação do capital, a honestidade etc. Tratava-se de uma dramaturgia inovadora em relação ao teatro de João

³¹⁹ MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria [M-as]. “Revista de teatros”. *O Espelho*, n. 2. 11 set. 1859, f. 8. Disponível em < <http://memoria.bn.br/DocReader/700037/14> > Acesso em 28 fev. 2017. A série de críticas teatrais não foi coletada pelas *Obras Completas em quatro volumes*. Para as críticas teatrais não incluídas na OC, consultamos a coletânea de João Roberto Faria (*Machado de Assis: do teatro*. São Paulo: Perspectiva, 2008).

³²⁰ *Forças caudinas* é uma comédia em dois atos descoberta por Eugênio Gomes (1953) e publicada por Magalhães Júnior na coleção *Contos sem data* (1956). Há uma cópia autógrafo dessa peça, provavelmente de 1863. Ela serve de base para o conto *Linha reta, linha curva*, publicado originalmente no *Jornal das Famílias* e, em seguida, reunido nos *Contos Fluminenses* (1870). Encenada pelo Teatro Ateneu Dramático, *Caminho da porta* foi a primeira peça original de Machado, uma vez que *Hoje avental, amanhã luva* é uma imitação e *Desencantos* foi publicada apenas em livro. *Deuses da casaca* e *Quase ministro* foram representadas apenas em saraus literários. Ver FARIA, João Roberto. “Machado de Assis e o teatro”. *Revista Brasileira*. Rio de Janeiro, v. 55, p. 153-184, 2008.

Caetano dos Santos,³²¹ com seus dramas românticos, suas tragédias neoclássicas e a concessão que este fazia ao público quando interpretava melodramas de sucesso ao invés de investir seriamente no teatro nacional:

Aprecio o Sr. João Caetano, conheço a sua posição brilhante na galeria dramática de nossa terra. Artista dotado de um raro talento escreveu muitas das mais belas páginas da arte. Havia nele vigorosa iniciativa a esperar. Desejo, como desejaram os que protestaram contra a velha religião da arte, que debaixo de sua mão poderosa a plateia de seu teatro se eduque e tome uma outra face, uma nova direção; ela se converteria decerto às suas ideias e não oscilaria entre as composições-múmiás que desfilam simultâneas em procissão pelo seu tablado (T, p. 145).³²²

Esse pequeno trecho resume toda a queixa de Machado de Assis: João Caetano, bom ator e empresário, poderia tomar a frente do projeto edificante para o público, caso aderisse aos preceitos da nova escola realista. Caberia ao governo regular as produções teatrais, reduzindo o número de traduções, apoiando e financiando a nova dramaturgia. Assim o teatro nacional deixaria de ser “um mito, uma quimera”:

A sociedade, Deus louvado! é uma mina a explorar, é um mundo caprichoso, onde o talento pode descobrir, copiar, analisar, uma aluvião de tipos e caracteres de todas as categorias. Estudem-na: eis o que aconselhamos às vocações da época! (OC, III, p. 990).

Foi o Ginásio Dramático, criado pelo empresário Joaquim Heleodoro dos Santos, que trouxe à cena a comédia de costumes da alta classe, peças sérias interpretadas com o máximo de naturalidade, fazendo prevalecer o bom senso burguês “para que o palco se transforme em uma tribuna, um espaço para o debate de ideias sobre a vida em família e em sociedade. O objetivo desse debate: regenerar, moralizar e educar o espectador”.³²³ O crítico

³²¹ Ator, dramaturgo e teórico do teatro, João Caetano dos Santos (1808-1863) foi ainda o responsável por organizar a primeira companhia de teatro brasileira.

³²² MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria [M-as]. “Revista de teatros”. *O Espelho*, n. 6. 9 out. 1859, f. 10-11. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/700037/73>> Acesso em 28 fev. 2017. Outros intelectuais cobraram João Caetano pelo mesmo motivo. José de Alencar, por exemplo: “Se João Caetano compreender quanto é nobre e digna de seu talento esta grande missão, que outros, antes de mim, já lhe apontaram; se corrigindo pelo estudo alguns pequenos defeitos, fundar uma escola dramática que conserve os exemplos e as boas lições de seu talento e a sua experiência, verá abrir-se para ele uma nova época” (ALENCAR, José. *Ao correr da pena*, p. 109).

³²³ FARIA. “Machado de Assis e o teatro”, p. 155.

reformador deveria assumir as tarefas do Conservatório Dramático Brasileiro, instituição de censura ligada ao governo que se

limitava a apontar os pontos descarnados do corpo que a decência manda cobrir: nunca as ofensas feitas às leis do país, e à religião... do Estado [...] organizado desta maneira era inútil reunir os homens da literatura nesse tribunal; um grupo de vestais bastava (OC, III, p. 1015).

O Conservatório ombreava com o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em sua tarefa de forjar os recursos culturais do país. Eram instituições de governo ecletistas, conservadoras em relação à arrumação social, progressistas em relação à garantia e ao estímulo das liberdades fundamentais do homem. E quando uma coisa aparentemente negasse a outra, era preciso dizer que a liberdade era coisa nova, cujo excesso deveria ser contido sob o risco da desorganização e da anarquia.³²⁴ Mas o desequilíbrio em favor da coerção lançava perigo ao desenvolvimento cultural do público, razão pela qual aquelas instituições foram idealizadas. Machado percebe o delicado equilíbrio entre ordem e anarquia, poder e autonomia, moralismo e liberdade. Daí a importância de instituições balanceadas, nos termos ecletistas de Machado, de um “Conservatório ilustrado”:

A literatura dramática tem, como o povo constituído, um corpo policial, que lhe serve de censura e corretivo: é o Conservatório.

Dois são, ou devem ser os fins desta instituição; o moral e o intelectual. Preenche o primeiro na correção das feições menos decentes das concepções dramáticas; atinge ao segundo analisando e decidindo sobre o mérito literário – dessas mesmas concepções.

Com estes alvos um Conservatório dramático é mais que útil, é necessário. A crítica oficial, tribunal sem apelação, garantida pelo governo, sustentada pela opinião pública, é a mais fecunda das críticas, quando pautada pela razão, e despida das estratégias surdas (OC, III, p. 1014).

Para Machado, o Conservatório apenas fazia bem a censura moral. Após quase vinte anos de funcionamento, desbalanceara, tornando-se mero aparato de polícia. Viciado em sua própria burocracia, ele quase não podia exercer a “função civilizadora” e praticar a “emancipação do espírito”. Ficou sem inteligência para julgar a própria inteligência, “o

³²⁴ MACEDO. *A ideia de liberdade no século XIX*, p. 107.

mérito puramente literário, no pensamento criador, na construção cênica, no desenho dos caracteres, na disposição das figuras, no jogo da língua” (OC, III, p. 1015).

Ora, superada a teologia de artista, em que a verdade assumia a condição de epifania poética, e longe de apregoar a boa nova liberal estimulada pelo trabalho parlamentar, restou ao jovem crítico julgar o teatro pelo critério da utilidade, ou seja, por seu alcance moral e por seu mérito literário. Na prática, fazer censura ilustrada, repressão libertadora e moderação progressista não eram ações contraditórias.

Com a pena na mão, Machado elogiou dramas que condenavam a escravidão e possuíam algum “sentimento democrático” e liberal, peças com “iniciativa” e “contra a velha religião da arte”. Apesar da novidade formal, a proposta dramática dos autores realistas era pouco ou nada progressista. Numa interpretação puramente sociológica, a prescrição de valores da burguesia emergente seria o que importamos e julgamos ter de moderno, embora as ideias liberais devessem se retratar ao que impunha a circunstância histórica, mais ou menos àquilo que Roberto Schwarz denominou “travejamento contraditório da experiência”.³²⁵ Mas uma análise detida sobre a história das ideias revela que o liberalismo e a prescrição moral da alta classe francesa para uma plateia que infringia a regra, por exemplo, no modo de produção escravista, não eram coisas contraditórias, mas complementares sob a perspectiva do ecletismo, como se viu nos capítulos anteriores. Alguém pode alegar que a própria perspectiva eclética foi uma ideologia que mascarava uma contradição real entre este modo de produção e o esclarecido. Seja como for, o que levou Machado de Assis a desacreditar da tese realista forte foram questões teóricas não resolvidas, cuja solução se desenhará das *Memórias póstumas*, em que o narrador assume a perspectiva cética, zombando e fazendo equipolência tanto da norma quanto da infração.

Dois articulistas da *Revue* são as principais referências de Machado de Assis para a mudança de pensamento em direção a uma concepção elevada do teatro: Gustave Planche (1808-1857) e Émile Montégut (1825-1895). Até mesmo o título de sua coluna sobre a cena teatral no jornal *O Espelho* é copiado de Montégut, redator da “Revue des Theatres”. Discutiam-se quais eram os objetivos do teatro. A arte dramática não fora concebida com o propósito de corrigir os costumes nem servir de entretenimento. Antes de

³²⁵ SCHWARZ. *Um mestre na periferia do capitalismo*, p. 40.

tudo, o teatro deveria se preocupar com a beleza e a verdade. De acordo com Planche, as construções dos caracteres das peças modernas apareciam estranhas para a vida comum e para o entendimento do crítico. Além disso, a formação de caráter do público era um objetivo secundário da arte:

O que há de mais lastimável no estado atual da literatura dramática é que o público não leva o teatro a sério. Quero dizer que ele o assiste por mero divertimento, não atribuindo às obras dramáticas a importância literária [...]. É um fato lamentavelmente comprovado que devemos constatar: enquanto a produção dramática for o que é hoje, não podemos esperar que o gosto do público se eleve ou se apure.³²⁶

Montégut é tido por crítico “bem severo”, mas, de acordo com Machado, “são cabidas as suas censuras ao nosso país, em cujo teatro se legitimam as versões espúrias e mal alinhavadas” (T, p. 265). O crítico brasileiro se refere a uma tradução malfeita de uma peça de Augier que já desagradara em França. A severidade de Montégut nas páginas da *Revue* é provavelmente derivada de sua reprovação ao movimento realista, responsável pela crise do bom gosto do público:

Eu sei que o sistema de realismo dramático tem um mérito incontestável, o qual eu certamente não poderei contestar: o de dispensar o autor de imaginação, de invenção e de pensamento.³²⁷

Planche era o “mais ilustre crítico da escola clássica”, possuía um “alto critério” e servia “verdadeira causa da arte” (T, p. 390). Com o conhecimento atualizado, em que pese a ondulação teórica, o nome Machado de Assis foi então vinculado à cena teatral. Tanto que é admitido no Conservatório Dramático, o mesmo que criticara dois anos antes, propondo-lhe novas funções. De 1862 a 1864, Machado atuou como censor e emitiu diversos pareceres, resmungando, vez por outra, dos limites que a própria instituição repressora lhe impunha.³²⁸

³²⁶ “Ce qu'il y a de plus fâcheux dans l'état présent de la littérature dramatique, c'est que le public ne prend pas le théâtre au sérieux. (...) Je veux dire qu'il le prend pour un simple divertissement, n'attache pas aux œuvres dramatiques une importance littéraire. C'est un fait malheureusement avéré, que nous devons constater: tant que la production dramatique sera ce qu'elle est aujourd'hui, nous ne pouvons guère espérer que le goût public s'élève ou s'épure” (PLANCHE, Gustave. « Les drames et les comédies du temps ». *Revue des deux mondes*, 2e période, tome 6, première quinzaine dec. 1856, p. 700-701).

³²⁷ “Je sais bien que le système du réalisme dramatique a un mérite incontestable, et que je me permettrai certainement pas de contester: celui de dispenser l'auteur d'imagination, d'invention et de pensée” (MONTÉGUT, Émile. « Le Théâtre et la nouvelle Littérature dramatique » (Un Père prodigue, de M. Alexandre Dumas fils). *Revue des Deux Mondes*, 2e période, tome 24, 1859, p. 970).

³²⁸ Ver MASSA. *A juventude de Machado de Assis*, p. 330-339.

O cargo no conservatório serviu de contrapeso ao realismo estrito, de modo que ele pudesse, então, se colocar numa posição conciliadora entre os movimentos literários e as doutrinas filosóficas em conflito:

As minhas opiniões sobre o teatro são ecléticas em absoluto. Não subscrevo, em sua totalidade, as máximas da escola realista, nem aceito, em toda a sua plenitude, a escola das abstrações românticas; admito e aplaudo o drama como a forma absoluta do teatro, mas nem por isso condeno as cenas admiráveis de Corneille e Racine [...]. Tiro de cada coisa uma parte, e faço o meu ideal de arte, que abraço e defendo. Entendo que o belo pode existir mais revelado em uma forma menos imperfeita, mas não é exclusivo de uma só forma dramática. Encontro no verso valente da tragédia, como na frase ligeira e fácil com que a comédia nos fala ao espírito. Com estas máximas em mão – entro no teatro (OC, III, p. 1020).

Franqueza, dever de verdade e liberdade de consciência eram alguns ideais do folhetinista tomados aos articulistas da *Revue* ou, se quisermos, ao próprio Cousin em *Du vrai*. Esses ideais não faziam sentido se fossem tomados abstratamente. Daí a função de instituições ecléticas, como o Conservatório, que pudessem garantir a “liberdade possível, isto é, a maior soma de liberdades que se possa outorgar dadas as condições locais, sem pôr em risco o poder dispensador, ou melhor, garantidor das mesmas”.³²⁹ A coexistência dessas duas visões de mundo, ainda que antagônicas para um europeu finissecular, aqui era uma característica comum à nova inteligência. Machado de Assis julgava normal assumir atividades tão contraditórias como a de censor e a de liberal. Registre-se: a princípio, ninguém o recriminou. Apenas na segunda fase do Conservatório, nos idos de 1878, a reação liberal publicará uma charge na *Semana Ilustrada*, em que Machado aparece ajudando a decapitar os dramaturgos com uma tesoura. Àquela época não era incomum o intelectual aderir, sem mais, ao ecletismo. Bem o vimos durante a polêmica dos *cegos*, quando nutriu a crença de que o ecletismo o levaria à independência intelectual. O ecletismo também evitaria a acusação de sectarismo. Além do quê, permitiu-lhe caminhar pelos corredores do senado sem qualquer sombra de proselitismo. Sob o ecletismo harmonizavam-se o critério estético, a busca do belo na forma puramente artística, e o critério moral, a percepção do teatro como a “escola de costumes” e a “pedra de toque da civilização”:

³²⁹ MACEDO. *A ideia de liberdade no século XIX*, p. 110.

Não é o teatro uma escola de moral? Não é o palco um púlpito? Diz Victor Hugo no prefácio da *Lucrecia Borgia*: “O teatro é uma tribuna, o teatro é um púlpito. O drama, sem sair dos limites imparciais da arte, tem uma missão nacional, uma missão social e uma missão humana. Também o poeta tem cargos d’almas. Cumpre que o povo não saia do teatro sem levar consigo alguma moralidade austera e profunda. A arte só, a arte pura, a arte propriamente dita não exige tudo isso do poeta; mas no teatro não basta preencher as condições da arte” (OC, IV, p. 40).

Desde essa época, Machado de Assis manteve uma concepção filosófica e moral do teatro. Extintos o Conservatório e as garantias oferecidas pelo governo, então toda a estrutura haveria de ser desmontada. Ele julgava a questão “na sua concepção mais abstrata”. Isso justifica teoricamente o rápido desencanto de Machado com o jornalismo político – mero produto do liberalismo econômico – e a sua preferência pela crítica teatral. A citação a Victor Hugo vem a calhar para a resistência contra a mercantilização da arte, especificamente contra a tese defendida por Macedo Soares, segundo a qual o drama não deveria se submeter aos cuidados do governo, mas à doutrina liberal da concorrência, pois o teatro é “uma *escola de moral* [...]. É desconhecer a natureza da arte e os limites que a distinguem e a separam da filosofia e da moral”. Macedo continuava nos seguintes termos:

O teatro é uma indústria, e a lei primordial do desenvolvimento das indústrias, qualquer que ela seja, é a liberdade, é a concorrência. No regime de concorrência, um teatro fiscaliza o outro e estimula-o a mais e melhor agradar ao público. Este será o juiz soberano de todos eles, e nessa luta incessante da competência multiplicam-se os esforços [...]. É desse modo que os próprios teatros contribuirão para aperfeiçoar ou retificar o gosto do público.³³⁰

As discussões sobre o problema do teatro nacional foram protagonizadas pelo ministro Sousa Ramos, conselheiro do império, que instituiu uma comissão formada por Machado de Assis, Cardoso de Meneses e Sousa, José de Alencar e Joaquim de Macedo Soares. Apesar de citar Victor Hugo, cuja dramaturgia se mostrava popular junto às massas, a concepção de Machado ainda variava entre tratar o teatro, por um lado, como uma *arte sem objetivos*, como expressão do que é belo e verdadeiro, e, por outro, como *escola moral*,

³³⁰ SOARES, Antônio Joaquim de Macedo. “O teatro, a concorrência e o governo”. Publicado originalmente em 14 dez. 1861 no *Diário Mercantil*, n. 330. Rio de Janeiro, f. 1-2. Disponível em <http://memoria.bn.br/pdf/217280/per217280_1861_00330.pdf>. Acesso em 31 jan. 2015. Ver o capítulo “Sem tédio à controvérsia” em MAGALHÃES JUNIOR, Raimundo. *Vida e obra de Machado de Assis*, v. 1, p. 196-203.

com o objetivo específico de formar bons cidadãos. Não era apenas a defesa adolescente da teologia de artista nem apenas a defesa do realismo ingênuo. A questão se colocava, naquele instante, sobre qual deveria ser a forma estética adequada para expressar aquele conteúdo moral.

O adolescente se comprometeu, num primeiro momento, com o realismo e a moral burguesa, mas logo aderiu a uma tese menos exclusiva, admitindo que o conteúdo artístico deveria seguir critérios gerais e abstratos. Apesar dessas turbulências teóricas, algo se manteve durante todo o período de amadurecimento crítico. Digamos que o mérito literário sempre se resumiu à harmonia da seguinte tríade: dramaturgia, atuação e recepção do público. O crítico teatral tornou-se um equilibrista de três diferentes peças: o primeiro malabar que ele empunhava era “a construção dos caracteres”, que deveria nortear o lançamento do segundo malabar, a própria interpretação do ator. Por último, o crítico verificava se à mimese seguia a estese ou a capacidade do público de apreender e compartilhar as expressões o artista.

O centro de gravidade da crítica se localizaria, portanto, no trabalho do ator, intermediário do ideal artístico e da sensibilidade do auditório. Machado de Assis tanto admirava as interpretações de Gabriela da Cunha que o biógrafo Magalhães Junior supôs, da parte daquele, uma paixonite oculta.³³¹ Diz Machado: foi ela “a primeira que nos revelou os belos trabalhos do teatro moderno francês” (OC, IV, p. 37). Se lhe dessem um papel defeituoso, caberia ao bom ator corrigi-lo e aperfeiçoá-lo. Foi esse o caso das atrizes Ludovina da Costa e Emília das Neves. A atuação da primeira compensava os “desvarios da velha escola” romântica com seu drama *inverossímil e inconsequente* (T, p. 193). Emília das Neves, atriz com qualidades que empregava os efeitos das cenas “com a discrição necessária para não cair das alturas da natureza e da arte. Sombria ou radiante, irada ou terna, amorosa ou odienta, ela sabe que, em cada uma dessas fases do sentimento, a arte exige um toque ideal” (OC, IV, p. 177). A tríade dramática se harmonizava entre a concepção autoral comprometida com a arte, a avaliação de propriedade de ordem estética do censor, mais o trabalho de representação do ator, vetor da concepção e do conteúdo moral da obra. Quando essas coisas se conjugavam, seja qual fosse a escola, a obra poderia expressar universalmente

³³¹ MAGALHÃES JUNIOR. *Vida e obra de Machado de Assis*, v. 1, p. 137-152.

os sentimentos humanos. Ao estudar a personalidade e o estilo de Ristori, dirá o crítico, em tom montaigniano, que “o estilo é a fisionomia do pensamento [...]. Podem variar os vasos; a essência é a mesma. A casaca substituiu a clâmide, mas o coração humano não variou. O que se deve estudar em Ristori é a parte universal dos sentimentos” (T, p. 498-499).

Nas páginas da *Revue*, Montégut também defendia a dramaturgia de caracteres ou, pelo menos, utilizava a caracterologia como critério de avaliação estético. Para o crítico francês, o fazer artístico funcionava como um efeito ou ilusão de realidade. Os artistas eram tanto melhores quanto mais alcançassem o equilíbrio entre o real e o ideal. Ao examinar, por exemplo, uma obra de É. Augier, Montégut o parabeniza por perceber que a arte do drama consiste em “conceber as partes, distribuir as cenas e combinar seus efeitos”,³³² por meio de “certo ecletismo, uma certa tentativa de conciliação e de fusão dos diversos sistemas que reinaram exclusivamente, cada qual a seu turno”.³³³

Estava lançada a pedra fundamental do edifício literário de Machado de Assis. Ao crítico cumpria verificar se aos preceitos da escola concordavam a definição dos tipos, a construção de uma psicologia verossímil aos acontecimentos e o esboço contrastivo dos caracteres. É com esses critérios extraescolares que Machado de Assis avalia positivamente o drama “A mãe”, de José de Alencar, e “As leas pobres”, tradução de Augier e Foussier. Nesse último caso, apesar da relevância moral “contra as pinturas contemporâneas do vício da cena”, exigência da escola realista moderna, importava mais a “verdade nos caracteres e naturalidade nas situações” (T, p. 276). Quer dizer, pouco importavam a escola, o estilo e a nacionalidade do drama, desde que se apresentasse algo da essência humana.

No Conservatório e nas críticas teatrais, Machado passava a agir como se fosse um “orientador literário” ou um esteta que construísse seu próprio critério de julgamento. O aperfeiçoamento de um método analítico lhe parecerá uma fixação, tal como o “programa” de Romualdo, imposto desde as próprias composições dramáticas até os primeiros romances. Porém, a independência teórica em relação às escolas literárias o forçou a caminhar

³³² MONTÉGUT, Émile. «Un beau mariage, de Augier et Foussier». *Revue des deux mondes*. Avril 1859 (Première quinzaine), p. 748.

³³³ “Si on me demandait quel sera le caractère de la nouvelle période qui va s'ouvrir, je répondrais: un certain éclectisme, une certaine tentative de conciliation et de fusion des divers systèmes qui ont régné exclusivement tour à tour” (MONTÉGUT, Émile. «Rédemption, de M. O. Feuillet». *Revue des deux mondes*. Novembre 1860, première quinzaine, p. 252)

solitariamente e abandonar progressivamente as sociedades de que participara. Essa época em diante será de muito trabalho e pouca recompensa. O descaso com os amigos é percebido, por exemplo, nas cartas recebidas de Faustino Xavier de Novais (29 jan. 1866 e 23 nov. 1866), Ferreira de Meneses (5 nov. 1866) e Joaquim Serra (16 nov. 1866 e 30 mai. 1867). A reprovação de amigos e conhecidos pela falta de atenção coincide com o esforço do crítico em aplicar aquele método literário à sua própria obra. Machado passou ao largo dos “dramas de atualidade”, aproximando-se, desde o início, do teatro de caracteres, movimento iniciado pelos moralistas franceses, que decerto estavam sob a égide do pascalianismo.

É preciso dizer que o século XVII celebrou o compêndio de ditos e máximas de La Bruyère, recolhidos em *Caracteres ou costumes deste século*. Esse livro retrata criticamente os tipos sociais da alta corte francesa, satirizando seu comportamento vaidoso, hipócrita e cheio de superficialidades. Comum nos salões dessa época, ao drama e ao estudo de caracteres acrescentava-se a forma proverbial. Os personagens discorriam sobre um tema, uma charada ou um provérbio popular de tal modo que o espectador pudesse compreendê-lo ou decifrá-lo. Veremos que um método semelhante de composição é adotado em *Ressurreição*, onde o autor nos adverte em prefácio que a

ideia ao escrever este livro foi pôr em ação aquele pensamento de Shakespeare: *Our doubts are traitors, And make us lose the good we oft might win, By fearing to attempt*. Não quis fazer romance de costumes; tentei o esboço de uma situação e o contraste de dois caracteres (OC, I, p. 233).

Na seção sobre os sentidos da filosofia na obra de Machado de Assis, destacou-se o método usual utilizado pelo autor para ensaiar narrativas a partir de um dilema filosófico. Naquela ocasião, reconheceram-se, no núcleo de três contos, os motes maquiavelianos da *fortuna* e da *virtù*. Em geral, o dilema filosófico será representado a partir da situação inicial e do contraste entre os caracteres. A origem deste método de composição tem rastros no laboratório da crítica teatral. Descontando a poesia, a primeira menção à filosofia pascaliana encontra-se já na estreia de Machado na “Revista de Teatros”. De início, estabelece-se um mote filosófico para julgar o drama *O Asno Morto*, adaptação do romance de Jules Janin:

A vida, li não sei onde, é uma ponte lançada entre duas margens de um rio; de um lado e do outro a eternidade.

Se essa eternidade é de vida real e contemplativa, ou do nada obscuro, não reza a crônica, nem me quero eu aprofundar nisso. Mas uma ponte lançada entre duas margens não se pode negar, é uma figura perfeita. É doloroso o atravessar dessa ponte. Velha e a desabar, há seis mil anos têm por ela passado reis e povos numa procissão de fantasmas ébrios, na qual uns vão colhendo as flores aquáticas que reverdecem à altura da ponte, e outros afastados das bordas vão tropeçando a cada passo nessa via dolorosa. Afinal tudo isso desaparece como fumo que o vento leva em seus caprichos, e o homem, à semelhança de um charuto, desfaz a sua última cinza, *quia pulvis est* [sic] (T, p. 115-116).

A metáfora da vida como um atravessar a ponte entre dois infinitos possui afinidade com diversos fragmentos dos *Pensamentos*, especialmente nos papéis classificados na seção “Contrariedades”. Aqui Pascal dramatiza a via dolorosa, isto é, a precariedade da condição humana em ignorar a sua própria natureza, após o pecado cometido há

seis mil anos [...]. Nada por certo nos choca mais rudemente do que essa doutrina. E no entanto, sem esse mistério, o mais incompreensível de todos, somos incompreensíveis a nós mesmos. O enredamento de nossa condição assume as implicações e formas nesse abismo (La 131 Br 434).

Apesar de tentar uma dramaturgia incomum para a época, baseada no estudo de uma situação e na contrariedade de caracteres, as primeiras peças de Machado de Assis foram alvos de críticas de escola. Situados na alta classe fluminense, elas colocavam em cena as intempéries de um triângulo amoroso. Por um lado, dizia-se que as peças funcionavam para mero entretenimento intelectual. Apesar de representarem ironicamente o bom gosto e o estilo de vida burgueses, elas não cumpriam o vaticínio realista de elevação moral da plateia. Por outro lado, as peças eram construídas através de longos diálogos, enfraquecendo a dramaticidade própria da arte. Dizia-se, então, que o drama de Machado não primava pela forma artística, apesar de primar pela poeticidade e pelo alcance psicológico.

Em dezembro de 1862, Machado de Assis escreve uma carta para Quintino Bocaiuva, pelo que solicitava avaliação de suas primeiras peças representadas, *O protocolo* e *O caminho da porta*:

Tenho o teatro por coisa mais séria e as minhas forças por coisa muito insuficiente; penso que as qualidades necessárias ao autor dramático desenvolvem-se e apuram-se com o trabalho: cuido que é melhor tatear

para achar; é o que procurei e procuro fazer [...] O que nos honra, a mim e a ti, é que a tua imparcialidade e a minha submissão ficam salvas da mínima suspeita. Serás justo e eu dócil; terás ainda por isso o meu reconhecimento; e eu escapo a esta terrível sentença de um escritor: *Les amitiés, qui ne résistent pas à la franchise, valent-elles un regret?* (C, I, p. 20).³³⁴

A referência ao arauto da *Revue des deux mondes*, Gustave Planche, demonstra o esforço de Machado de Assis em ensaiar sobre seus próprios critérios estéticos, ainda que estes fizessem referência ao método ecletista:

As minhas opiniões sobre o teatro são ecléticas em absoluto. Não subscrevo, em sua totalidade, as máximas da escola realista, nem aceito, em sua plenitude, a escola das abstrações românticas; admito e aplaudo o drama como forma absoluta do teatro, mas nem por isso condeno as cenas admiráveis de Corneille e de Racine.

Tiro de cada coisa uma parte, e faço o meu ideal de arte, que abraço e defendo (OC, III, p. 1020).

Para Bocaiuva, adepto da escola realista, as comédias de Machado não inspiravam civilidade, elas “são para serem lidas e não representadas”, os caracteres se revelavam nos diálogos e não nas ações, fazendo do drama incompleto e frívolo. E continua:

falta a ideia, falta-lhes a base. São belas, porque são bem escritas. São valiosas, como artefatos literários, mas até onde a minha vaidosa presunção crítica pode ser tolerada, devo declarar-te que elas são frias e insensíveis, como todo o sujeito sem alma (C, I, p. 22).

Machado ainda escreveu outras comédias proverbiais, mas as críticas de Bocaiuva foram definitivas para a avaliação negativa do teatro machadiano. À derrota artística se seguiu outra de caráter político e ideológico: a defesa pela subvenção estatal do teatro foi em vão. Nos anos que seguem o governo pouco ou nada investiu na formação de atores e na cena artística nacional. Joaquim Nabuco, José de Alencar e outros divulgadores do teatro denunciaram o seu estado indigente. A decepção com o teatro nacional foi ainda maior porque o exagero quanto aos preceitos das escolas, agora ultrarromânticas e ultrarrealistas, deteriorava a arte e o gosto do público, servindo apenas para “desenfastiar o espírito, nos dias de maior aborrecimento” (OC, III, p. 1102). Estava novamente a um passo

³³⁴ A citação é de PLANCHE, Gustave. *Portraits littéraires II*, Paris, Charpentier, 1848, p. 219 : “As amizades que não resistem à franqueza valem um lamento?”

da antropologia de Pascal, que pensava nos produtos de cultura como necessários para distrair o homem de sua própria condição miserável (La 132-139). Naquelas circunstâncias, nenhum dos três elementos do drama estava adequado: não havia autores bem formados, nem o interesse do público, nem companhias de teatro comprometidas com a descrição de uma essência humana, nem quem as financiasse.

Mais adiante, em seu famoso artigo “Notícia da atual literatura brasileira – instinto de nacionalidade” (1873), Machado reduzirá o teatro a uma “linha de reticência”:

Não há atualmente teatro brasileiro, nenhuma peça nacional se escreve, raríssima peça nacional se representa. As cenas teatrais deste país viveram sempre de traduções, o que não quer dizer que não admitissem alguma obra nacional quando aparecia. Hoje, que o gosto público tocou o último grau da decadência e perversão, nenhuma esperança teria quem se sentisse com vocação para compor obras severas de arte. Quem lhas receberia, se o que domina é a cantiga burlesca ou obscena, o canção, a mágica aparatosa, tudo o que fala aos sentidos e aos instintos inferiores? (OC, III, p. 1183)

O objetivo pregresso de Machado era transformar e reformar a moral através de objetos artísticos e culturais. Porém, esse projeto civilizatório estava indo de mal a pior: primeiro o fracasso da poesia e a desilusão com a metafísica de poeta, depois a esperança na democratização dos folhetins, agora a dramaturgia e seu castelo de areia... A ascensão do teatro musicado foi o golpe de misericórdia para a dramaturgia nacional, que passou a ter maior concorrência estrangeira, distanciando-se do teatro de teses. Por um lado, o fato de o teatro se separar da literatura afastou os literatos da militância teatral. Por outro lado, esses mesmos literatos puderam se beneficiar da experiência como críticos para produzir arte noutros suportes, desobrigado então das doutrinas de escola.

O aprendizado por tentativas e erros pode ser descrita de outro modo: as diversidades de gênero e de ação são como receitas de um laboratório. Testam-se as diferentes combinações até as proporções agradarem. Assim, o itinerário de errâncias é menos o do derrotado do que o do persistente. Aliás, o epíteto Bruxo, celebrado no poema de Drummond, corresponde a essa imagem de um escritor-ensaísta. Com o teatro, o Bruxo pôde ensaiar em laboratório a transformação da tríade dramática em aspecto formal para a literatura, não mais mimetizada por atores e público, mas por narradores e leitores.

Para resumir esse itinerário de errâncias, podemos dizer que a perspectiva cristã, progressista e liberal, foi a tendência majoritária nos anos 1850. Até meados da década seguinte, Machado de Assis vacilou entre a perspectiva moralista e a busca por um critério genuinamente artístico. A partir de 1865, contudo, percebe-se uma mudança significativa no pensamento crítico de Machado. É preciso repetir que essa sequência de datas não corresponde a evolução linear do pensamento desse ficcionista. Alguns escritos da maturidade ainda ressoam teses juvenis, e algumas delas são até redescritas posteriormente.

Uma obra artística, pensa Machado, não cumpre seu desígnio moral retratando os valores éticos de uma classe, mas “uma obra é moral [...] se a impressão que se recebe é favorável ao aperfeiçoamento da alma humana... A moralidade de uma obra consiste nos sentimentos que ela inspira” (T, p. 388). Em 1869, ele é ainda mais incisivo do que essa citação à Mme. Staël. Ao escrever sobre a atriz italiana Adelaide Ristori, Machado decreta lançando mão de um paradoxo: “Eu não creio nos intuitos moralizadores do teatro, nem penso que Tartufo matasse a hipocrisia” (T, p. 497-498). É que não basta desmascarar o personagem de Molière, o típico falso devoto que viola a moral cristã para benefício próprio, para que se elimine a corrupção e a hipocrisia, uma vez que esses vícios de comportamento são, no melhor dos casos, elementos da estrutura social e, no pior, características indispensavelmente humanas. Esse paradoxo estava tão presente que o dramaturgo brasileiro começou a escrever uma peça denominada “O casamento de Tartufo”, cujos originais encontram-se perdidos (C, I, p. 25). A representação ficcional, reprodução de práticas sociais pelos personagens, não revelava apenas indivíduos em seus arredores. A intenção realista passava a testar se alguém justificava a manutenção daquelas regras morais. Quando ninguém sobrevive ao teste, então é o caso de considerar, para além de qualquer realidade local, se não haverá um “instinto secreto”, como diz Pascal, “que os faz buscar o divertimento e a ocupação exterior, que vem do sentimento de suas misérias contínuas” (La 136 Br 139).

A dialética entre o local e o universal estava prestes a ser ultrapassada. Segundo João Roberto Faria, a partir de 1869, Machado de Assis “valorizará cada vez mais em seus textos críticos os dramaturgos que trazem ao palco temas universais. Não por acaso,

Shakespeare se tornará cada vez mais presente em seu pensamento”.³³⁵ O processo de relativização da moral cristã é bastante conturbado nesse período. Alguns contos apresentam uma solução ao “paradoxo” de *Tartufo*, vinculando, por um lado, a verdade e a moralidade ao ambiente doméstico, mantendo, por outro, a “ vaidade”, o “ruído” e a “agitação exterior” no estrato social da vida.³³⁶ Por isso, teremos de lidar com os escritos cristãos de meados da década de 60. E o faremos sem perder de vistas a influência de Pascal e do ceticismo, esses indispensáveis para as mudanças de rumo do pensamento ficcional do nosso escritor.

³³⁵ FARIA. “Machado de Assis e o teatro”, p. 165.

³³⁶ MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 37-53

CAPÍTULO 4 – DA DESCRISTIANIZAÇÃO À DESCRENÇA (1865 – 1878)

Dez anos após os primeiros versos, Machado inicia nova guinada de pensamento. Pouco a pouco, a crítica teatral se renderá à crítica literária, sendo esta subsumida pela própria ficção. Antes comprometido com a representação de valores cristãos, no que se refere à formação cívica de uma classe, a partir de então esses valores são colocados em perspectiva. O laboratório do drama havia produzido uma vacina contra a concepção puramente moralizadora da arte, até porque não existia artistas de monta, nem projeto institucional ou econômico viável, tampouco público que se impressionasse. Desacreditar dos “intuitos moralizadores do teatro” e falar dos sentimentos universais que a obra pudesse inspirar foram consequências quase silogísticas da investigação sobre as causas da decadência do gosto público. Restara do teatro o divertido hábito de se reunir em plateia (OC, IV, p. 1102). O que a ficção machadiana estava por desconfiar, daí a identificação secreta com Pascal, é que este e outros hábitos poderiam ser explicados por uma teoria genérica sobre o ser humano.

Ao que parece, Machado convencera-se de que o valor de uma obra artística não dependia do suporte de gênero, ainda que ela refletisse “uma certa parte dos hábitos externos, e das condições e usos peculiares da sociedade em que nasce”. Com essa ressalva, evitava-se aquilo que o filósofo Ortega y Gasset denominaria “desumanização da arte”, isto é, a transformação do ofício do artista numa espécie de prestidigitação ou, pela marca do contexto, de bruxaria. Ele deveria observar “a uma ordem de ideias mais elevadas” (OC, III, p. 1112), quer dizer, buscar uma forma estética *parcialmente* liberta do compromisso com a realidade, lançando mão de personagens com personalidade e de enredo descomplicado e coerente.

A modificação sutil em seu critério artístico o colocava de ombros com os intelectuais da *Revue des Deux Mondes*, a perscrutar de cima uma concepção universalista da arte e do homem. A biblioteca pessoal nos revela esse interesse: dos 31 livros de autores franceses do século XIX, 23 escreveram pelo menos um artigo para a *Revue*. Nessas prateleiras encontramos ainda as obras completas de Shakespeare, no original e em tradução francesa. Mais ou menos da mesma época são as edições francesas das obras de Goethe e das *Lettres à un provincial* (1869), de Pascal. Além dessas referências literárias e filosóficas,

Machado mostrava predileção por livros de teologia, especialmente por histórias das religiões, tais como as de Ernest Renan.

Este capítulo objetiva acompanhar as direções dessa guinada de pensamento, sem perder de vista o seu referencial teórico. Em sua obra ficcional, Machado abandonou a teologia de poeta e a tendência em considerar o cristianismo a tábua de salvação da civilização. Isso não significou o abandono à contemplação estética e à dramatização da condição humana, mas essas coisas desenvolveram-se tendo como contraponto o ceticismo cristianizado de Pascal. A descristianização é um processo perceptível a partir da ficção. Suas relações causais com a vida empírica do autor não são muito claras. Na primeira seção, busco elucidar os sentidos dos termos “religião”, “religiosidade” e “descristianização”, de modo a evitar incorrer em falácias biografistas.

No desenrolar da década de 1860, concorrem para a descristianização o engajamento político e liberal, a reflexão sobre o teatro e sobre a moral dramática, e a influência do naturalismo religioso de Ernest Renan. As diversas polêmicas contra a folha católica *A Cruz*, incluindo a celeuma sobre um livro de Renan, serão tema da seção seguinte. Nas últimas seções, a análise dos primeiros romances permitirá perceber a transformação formal dos princípios do drama para o romance, exemplarmente manifesta em *Ressurreição*. Recuperarei a mesma metodologia utilizada para aproximar a ficção machadiana da filosofia de Maquiavel. Naquele caso, os conceitos de *fortuna* e *virtù* foram apropriados ao contexto e ao modo de narrar específicos. Neste caso, mostrarei como a ficção machadiana ressignifica o conceito filosófico (agostiniano e jansenista) de “amor”, cruzando-o com o tema gerador da mobilidade dos personagens pela ascensão social. Darão o tom de contraste as figuras do padre, aprisionado pelas lógicas do compadrio e do apadrinhamento, tais como elas se apresentam em *Helena* e *Casa Velha*.

4.1 Religião, religiosidade e descristianização

A religiosidade de Machado de Assis é um tema cheio de folclore. De seu anedotário apanhamos diversas passagens controversas: que ele teria sido sacristão na infância; que teria se tornado ateu após uma severa crise que lhe prejudicou a saúde e o

espírito, crise, aliás, parcialmente responsável pelo aparecimento das *Memórias póstumas de Brás Cubas*; que ele gesticulava às escondidas o sinal da cruz quando atravessava alguma Igreja; que, ao final da vida, por ocasião da morte de sua esposa, teria se reconciliado com a fé; que teria recusado a presença de um padre para (re)convertê-lo ao catolicismo e receber o sacramento da extrema-unção; e que, mesmo com todo o pessimismo e com todo o ceticismo, teria balbuciado “a vida é boa” antes de partir.

Podemos nos surpreender e não encontrar alguém por trás do anedotário. O homem religioso parece mais um personagem do outro, do mestre da palavra que cria e inventa de pintar a si mesmo. O que de resto há entre a tinta e o artista, entre a paródia e a caricatura? Esse é um ponto de apuro do estudo biográfico, que Raymundo Faoro soube perceber:

[O] Machado de Assis situado no tempo, nascido em 1839 e falecido a 29 de setembro de 1908, homem de sangue e de ódios, é apenas a sombra do outro Machado de Assis, o verdadeiro, o que vive no papel impresso, espírito que flutua sobre o absurdo da terra. [...] O Machado de Assis que evoca Carolina do reino das sombras, o missivista que zomba do esperanto do outro mundo, é apenas uma personagem do outro, do autêntico. Entre a máscara de rugas e o cerne de vento, só este dá o sentido, o calor, a chama ao velho alquebrado e tartamudo. A sombra que vaga na Rua do Ouvidor, ou, refugiada nas suas lembranças, no Cosme Velho, será a caricatura, não raro infiel, da imagem do fazedor de palavras.³³⁷

Do vulto de coroinha até o de ateu convicto vai um abismo. A maioria dos comentadores considera que a descristianização ocorreu em algum momento de sua vida, possivelmente durante a década de 1870, após o profundo impacto que lhe provocara no espírito a parte negativa da filosofia de... Pascal.³³⁸ Estou tentando mostrar mais os equívocos do que os acertos dessa tese. Em primeiro lugar, há um equívoco temporal. Deve-se lembrar que o processo de descristianização tem início na década anterior, quando a influência do jansenista é diluída pela leitura de outros tantos moralistas. Além disso, Pascal figura como um modelo do movimento da dialética ecletista para Victor Cousin e, presumivelmente, para o jovem de 1850 e 1860. A interpretação de Cousin demonstrava

³³⁷ FAORO. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*, p. 440.

³³⁸ Veja-se, por exemplo: MEYER, Augusto. *Machado de Assis: 1935-1958*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1958. p. 161-162; COUTINHO. “A filosofia de Machado de Assis”, p. 158-174.

certo equívoco do próprio ceticismo, quando tomado em exagero – este teria sido o erro de Pascal. No entanto, a estória da experiência trágica de um cristão radicalmente cético adquiriu potencial suficiente para impactar a geração romântica brasileira. Como vimos no segundo capítulo, a figuração heroica de Pascal contribuiu para a reflexão sobre as problemáticas religiosas e políticas dessa geração.

O segundo equívoco consiste em fomentar a mitologia do escritor. Caminhar sobre o anedotário e dele extrair rápida conclusão pode significar, além da falácia erística, pois a hipótese é inverossímil, a própria inconsistência do argumento biográfico, tornando-o inutilizável. É claro que podemos considerar tais representações anedóticas como material denotativo de estudo. Afinal de contas, são as próprias fontes que vinculam o nome Machado de Assis à religiosidade do homem Machado de Assis. Quando ainda hoje pensamos em “Machado de Assis”, vem-nos à mente, quase imediatamente, a figura zombeteira do incrédulo Brás Cubas. Contudo, essa imagem desvanece feito fumaça após as primeiras leituras, quando pegamos intimidade ao jovem cristão, seguidor dos pascalianos Chateaubriand e Alverne, sobre quem ele escreve um ensaio e uma poesia. Entre a figuração e o autor real ou suposto vai alguma diferença formativa de tempo e de modo, cujas instâncias real e ficcional parecem irreduzíveis uma a outra, pelo óbvio do processo distinto das formações.³³⁹ Por isso, não estranha encontrar narrativas de apelo cristão quando o processo de descristianização há tempos se instalara, como é o caso de *Helena* e das lembranças de semana santa pelo velho cronista. Também não é difícil encontrar lastros de ateísmo e descrença na primeira juventude, como estamos vendo e continuamos a ver.

A propósito dessa dificuldade, vale o esforço de Tobias Barreto, num ensaio publicado no mesmo ano das *Memórias póstumas*, para dizer que a nossa religiosidade é um capítulo da estética nacional, próprio à encenação, à emulação e, quando muito, à teorização.³⁴⁰ Nesse caso, o significado denotativo da religiosidade não é buscado “no papel impresso”, mas nos modos de construção e de interpretação das narrativas. Assim, onde o cronista afirma guardar os domingos para ler as Escrituras (OC, III, p. 1140) ou sentir o

³³⁹ Ver BAPTISTA. *A formação do nome: duas interrogações sobre Machado de Assis*, 2003.

³⁴⁰ BARRETO, Tobias. “Uns ligeiros traços sobre a vida religiosa no Brasil”. *Estudos de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Editora Grijalbo, 1977, p. 435.

Evangelho tocando-lhe o coração (OC, IV, p. 1086), deve-se, antes, observar as estratégias retóricas e o contexto literário das asserções.

O último equívoco dos críticos diz respeito à semântica dos termos. Tem-se visto que a religiosidade é uma característica importante para a formação filosófica de Machado de Assis na década de 1850, sobretudo a sua recepção da tese ecletista de Alverne e da tese romântica de Magalhães sobre a arte poética (eloquência) e a capacidade artística da transmissão de verdades. Essas eram teses filosóficas que se dirigiam ao espaço público. Nesse caso, quando dizemos que Machado de Assis foi religioso não nos reportamos a sua frequência na liturgia e nos dogmas cristãos, mas que essas coisas se prendiam à forma artística de expressão. Ora, na medida em que aquelas teses filosóficas perdem seu *status quo*, a religiosidade de Machado retorna ao lugar próprio, a intimidade pessoal, de onde quase nada se pode extrair com exatidão. Aliás, a oratória de Monte Alverne foi, por algum tempo, a chave para a compreensão das coisas do mundo. Agora a oratória é um discurso vazio:

O púlpito vive sobretudo da sombra luminosa dos Sampaio e Mont'Alvernes. Fecharam-se as *bocas de ouro* e abriram-se as *bocas de latão*.

E neste ponto a palavra representa o corpo. O clero é medíocre, a eloquência sagrada abateu-se até o nível do clero. Para ser orador sagrado basta hoje uma cousa única: abrir a boca e soltar um discurso (OC, IV, p. 249).

Criticar o clero não significa, necessariamente, revogar a religiosidade. Então o que o teria levado a modificar seu pensamento em relação à religião? Essa pergunta, algo retórica e provocativa, serve para ilustrar o caso. Até esta época, percebemos grande incidência de referências e textos bíblicos na obra de Machado de Assis, seja em suas instâncias poéticas, ficcionais ou teóricas. Maria Eli de Queiroz realiza o levantamento das referências cristãs na obra poética de Machado de Assis, lugar privilegiado do tema religioso. Termos como alma, céu, anjo, fé, Senhor, Deus, altar, Cristo, Cruz, oração, Criador e Igreja são utilizados mais de sessenta vezes em *Crisálidas*. Nos outros livros de poesia, *Falenas*,

Americanas e *Ocidentais* as referências vão desaparecendo progressivamente, ao ponto de termos, no último, apenas uma referência a Deus, ainda assim num contexto pagão.³⁴¹

Apesar da presença massiva de referências bíblicas, especialmente os livros de sabedoria, além da referência a pensadores cristãos, em *O aspecto religioso da obra de Machado de Assis*, Hugo Bressane aponta as “falhas” e o desconhecimento do ateu, Machado de Assis, em relação ao evangelho e aos procedimentos litúrgicos da Igreja. Segundo Bressane, Machado fazia uma leitura seletiva da Bíblia, na maioria das vezes, lendo-a de modo dessacralizado, como se lê um livro de história ou de literatura amena. Bressane se impressiona com o mundo de vícios descoberto com as *Memórias póstumas*, diminuindo a importância, por exemplo, da fase em que o poeta recebera a influência do padre Sarmento e de Monte Alverne, bem como de Chateaubriand e Gonçalves de Magalhães.

De uma só vez, o crítico comete os três equívocos citados anteriormente, ao julgar o escritor pela figura que se fez de um de seus narradores. Mencionamos anteriormente, quando tratamos dos modos de leitura filosófica na obra de nosso ficcionista, que a estratégia de reduzir uma instância (narrativa) a outra (real) é consequência da adoção do que ficou conhecido como “paradigma do pé atrás”. Outro equívoco diz respeito a tomar o andamento e o conteúdo da ficção como casos e convicções de um sujeito imóvel. No caso da religiosidade, Bressane de Araújo adota esse pressuposto ao afirmar coisas como “revelam as obras de Machado de Assis sua deficiente formação religiosa” e “sem o lume da fé, a obra de Machado de Assis, profundamente humana, não é cristã”.³⁴²

Encaminhamos resposta diversa à questão da mudança de perspectiva religiosa. Apesar de seu caráter pessoalíssimo, a religião era um fato social que conferia identidade a certas representações coletivas. As irmandades e confrarias religiosas mantinham alguma autonomia sobre a mão do estado, embora elas ainda o auxiliassem em demandas sociais. Essas irmandades utilizavam-se da estrutura eclesiástica para fundir sincreticamente práticas religiosas de diversos grupos étnicos. As procissões, por exemplo, eram como nosso carnaval

³⁴¹ QUEIROZ, Maria Eli de. *Machado de Assis e a religião: considerações acerca da alma machadiana*. São Paulo: Ideias e Letras, 2008, p. 51. Em “A Artur De Oliveira, enfermo”, lê-se que o poeta “Ouve a Tupã e escuta a Momo, / Sem controvérsia, / E tanto ama o trabalho, como / Adora a inércia; / Ora do fuste, ora da ogiva, / Sair parece; / Ora o Deus do ocidente esquece / Pelo deus Siva”.

³⁴² ARAÚJO, Dom Hugo Bressane de. *O aspecto religioso na obra de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Cruzada da Boa Imprensa, 1939, p. 33 e 39.

moderno. Os cortejos dividiam-se em alas conforme a classe social. Uma grande mistura de cores tomava as ruas. Homens e mulheres ornavam-se vestidos especialmente para a ocasião. O passo era ritmado pelo enredo, que ali se interpretava, em homenagem às diversas Nossas Senhoras, aos benfeitores ou à chuva que assistia a colheita. Qualquer fosse o tema, o público se comovia e julgava qual agremiação compunha a melhor apresentação. Aqui não há psicologia da mascarada porque ela esconde exatamente o contrassenso entre o que deveria ser o culto e como de fato ele era. E se o dever do culto era também indício de piedade sincera, a falta desse dever era acompanhada pela falta de fé. O que existe aqui são resquícios, pistas e evidências para uma sociologia da mascarada, que exhibisse, ainda alegoricamente, um traço importante da estética nacional. O lugar da moral tradicionalmente cristã deslocava-se para o gueto da anormalidade e da exceção, o que, em outros contextos, seria avaliado como duplamente pecaminoso: *falsa piedade, duplo pecado*, diria Pascal, mas a sua regra não se aplicava onde bem se aceita a publicação de impiedades.

A independência política no início do século XIX aumentou a distância entre as normas pontificais de Roma e a prática do padroado régio no Brasil. Mais ainda quando Roma passou a condenar movimentos republicanos, preparando um novo Concílio – o Vaticano I, ocorrido em 1869-1870 – que reordenasse e romanizasse as ações do poder eclesiástico sobre os cleros dissidentes. A solução encontrada por Silvestre Pinheiro apaziguou os ânimos radicais por algum tempo. O espiritualismo brasileiro foi uma forma exógena de conciliar os dois movimentos políticos em conflito.

Entre as décadas de 1850 e 1860, o papa Pio IX fez publicar diversos documentos. Especial importância teve a encíclica *Quanta Cura* (e seus apêndices) contendo o catálogo de 80 erros do liberalismo (naturalismo) e do socialismo, entre os quais a suposta necessidade de laicização do poder Estatal, tendo em vista a sua capacidade independente de resolver as questões da sociedade civil.³⁴³ A diferença entre o catolicismo romano e o catolicismo brasileiro era exemplificada no modo distinto como a Sé do Império Brasileiro e a Sé de Roma percebiam o conjunto de atribuições do Imperador. Para o clero nacional, a

³⁴³ DENZINGER, Heirich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Trad. José Marino e Johan Konigs. São Paulo: Paulinas/Ed. Loyola, 2007, p. 630-641.

função pontifícia era uma prerrogativa do poder absoluto de Dom Pedro. Para Roma, esse poder era uma concessão papal.

Voltemos por um momento à difícil conjuntura que se levantava diante da geração de Machado de Assis: por um lado, ser fiel ao sumo pontífice significava romper com o esquema de regalias e favores perpetuado entre o Imperador, tido como chefe nacional da Igreja, e o clero, submisso e tolerante com algumas práticas religiosas não ortodoxas. Lembre-se que o Padre Diogo Antônio Feijó, que na mocidade participou assiduamente da sociedade eclesiástica denominada de Port-Royal de Itu, tornou-se regente do Império de 1835 a 1837, e defendeu a criação de uma Igreja autônoma que suprimisse, por exemplo, o celibatarismo.³⁴⁴ Por outro lado, romper com a prática do padroado régio significava uma tomada de posição política, no caso, favorável ao liberalismo.

Machado de Assis não se furtou a mais uma polêmica. Para ele, a encíclica era a “condenação dos princípios fundamentais da nossa organização política. [...] O velho débil [Pio IX] não se assusta; toma friamente a pena e lança contra o espírito moderno a mais peremptória condenação” (OC, IV, p. 234). Em meio ao reboiço entre as forças religiosas tradicionais e a demanda político-social pela tolerância religiosa, a Igreja e o seu aparelho midiático promoviam “turbas à guerra religiosa” (OC, IV, p. 211). Em sua última crônica para a revista *O Futuro* (jul. 1863), Machado chegou a defender a separação entre as ordens sagrada e natural, de modo a restringir a função e o público do clero brasileiro:

Em um país novo, cuja maioria se divide em dois campos, a indiferença e a carolice, a missão dos ministros do altar era outra, era a missão apostólica, tolerante, elevada, a fim de convencer os incrédulos, e trazer os fanáticos ao conhecimento dos verdadeiros princípios da Igreja (OC, IV, p. 106).

Um homem de espírito como Machado de Assis ocuparia o assento de equipolência acima dos incrédulos indiferentes e dos fanáticos carolas. Ele poderia agir de modo anticlerical (sem parecer incrédulo) e, ao mesmo tempo, incorporar a virtude teologal da fé a sua conduta social (sem se tornar carola). Ele frequentava casualmente a igreja, mandava rezar missa, mostrava alguma devoção num bate-papo entre amigos ou

³⁴⁴ Feijó escreveu, em 1827, um folheto intitulado “Demonstração da necessidade da abolição clerical pela Assembleia Geral do Brasil, e da sua verdadeira e legítima competência nesta matéria”.

publicamente no jornal. Ele poderia até ornar um cômodo da casa com algum símbolo católico, expor uma bíblia pomposa sobre a mesa da sala de visitas, importar um catálogo inteiro de obras sacras. Do ponto de vista das práticas sociais, diferente do que se exigia a um europeu médio, todos esses ornamentos, símbolos fetichizantes do mercantilismo em que adentrávamos, não eram próprios para medir uma piedade sincera, embora regulassem uma piedade possível.

Lembre-se do culto religioso que ele mandou realizar, juntamente com Saldanha Marinho, eminente anticlerical da década de 1870, ao amigo de Petalógica Manuel Antônio de Almeida. Essa prática se repetiu algumas vezes na vida de Machado. Em 1864 fez celebrar missa pela alma de seu falecido pai Francisco José, feito publicado no *Diário do Rio de Janeiro*. Através do jornal, convidou os seus para a missa de sétimo dia de sua esposa. Meses antes (21 jan. 1904) escreveu uma carta a José Veríssimo dizendo ter comparecido à missa e acompanhado uma procissão. Veríssimo respondeu desacreditado, prometendo jocosamente espalhar entre os amigos que Machado estaria “se fazendo de carola” (C, IV, p. XX).

Consoante ao duplo pecado pascaliano, fazer-se carola possui registro ambíguo: quando um homem de espírito age dessa forma tudo soa a caçoada; o mesmo não vale para a plebe, cuja imoralidade deveria ser repreendida. É do que se queixa o “ainda” cristão Machado de Assis, em carta destinada ao autor do importante *Compêndio de Moral*, o Conde do Irajá, então bispo do Rio de Janeiro, em 1862. Queixava-se contra as procissões da semana santa, cheias de impropriedades consideradas pagãs à época. Referindo-se às “excrecências da nossa igreja católica, à prostituição do culto entre nós” (C, I, p. 11), cujas consequências seriam aparentes:

[A]os espíritos menos cultos, a ideia religiosa, despida do que tem mais elevado e místico, apresenta-se com fórmulas mais materiais e mundanas. Aos que, menos rústicos, não tiveram, entretanto, bastante

filosofia cristã para opor a esses espetáculos, a esses entibia-se a fé, e o ceticismo invade o coração (C, I, p. 9)³⁴⁵

O motivo da Paixão de Cristo e os demais símbolos católicos transformaram-se em pretexto para a ostentação dos correligionários, “a materialização grotesca das coisas divinas” (C, I, p. 11), que passavam em desfile diante de um público pouco culto e mal provido do necessário. Temos visto que Machado foi, sim, sensível àquele “élan religioso” mencionado por Miguel Pereira e Coutinho, pelo menos por três ou quatro anos. Numa composição poética tardia, o autor de “Soneto de Natal” dizia tentar “relembrar os dias de pequeno”, embora não lhe saísse nada além do pequeno verso: “Mudaria o Natal ou mudei eu?” (OC, III, p. 568). Mudaram ambos. Machado de Assis desacreditava do *salto da fé*. E o cristianismo à Pascal (refiro-me à parte apologética do projeto das *Pensées*) se revelava impraticável na Corte Imperial. O terreno das consciências individuais fechava-se ao verdadeiro Evangelho. O Natal havia mudado, porque a instituição que deveria representá-lo estava longe de exercer a função edificante necessária ao país. Ao mesmo tempo, não parecia fazer sentido a distância – infinita, para um jansenista – entre a piedade e a mundanidade, pois ele percebe que as motivações ocultas não estão engrenadas a uma *polis* divina, mas estão nos corpos e nas vontades dos próprios homens.

Neste caso, mudaria também o jovem, que começava a lançar rasgos liberais em suas composições. O mesmo jornal que reprovava a igreja trazia em seu editorial uma defesa dos interesses populares, inclusive a separação total entre o poder eclesiástico e o poder público:

O edifício social ameaça ruína, porque a descrença minou-o pela base. [...] Mas por que se apagará a fé deste século? [...] Porque Caim tomou as chaves de Pedro e tornou delas instrumento de morte; porque o Papa assassina em Roma; [...] porque o corpo do crucificado sai pelas ruas públicas como ostensor de vaidades; porque a miséria sobe de ponto, e os reis do mundo, em face dos reis, mandam dizer ao povo que no maior dia da igreja dignam-se a baixar os templos para assistir os mistérios sagrados (C, I, p. 13 n.2).

³⁴⁵ O conde do Irajá deve ter exercido alguma influência no espírito cristão do jovem Machado. Na mesma carta, ele afirma estar “afeito desde a infância a ouvir as virtudes e os profundos conhecimentos (...) estes verifiquei-os mais tarde pela leitura das obras”. E numa crônica de 1878, reafirma seu débito intelectual: “Monsenhor Reis era um dos sacerdotes mais populares, entre nós; ele, o Mont’Alverne, Monsenhor Marinho, Frei Antônio, o franciscano, foram os nomes que a nossa infância ouviu pronunciar com mais frequência e veneração, sem esquecer o bispo, o excelso Conde de Irajá”. (OC, IV, p. 436).

Não é de surpreender Machado de Assis considerar-se, na conversa com o bispo, daqueles que possuem “bastante filosofia cristã”, podendo compreender a “verdadeira ideia religiosa”, qual seja, que “a religião é uma grande força, não só social, senão também humana” (C, I, p. 10). O catolicismo deveria ser, para os *rústicos* e os *incultos*, o modelo prático de virtudes, e não servir como exposição ostentatória das vaidades do clero. Para os *fanáticos* e *carolas*, tratava-se de amansar o espírito, insuflando-lhe caridade e tolerância.

Para os outros, os *homens de espírito* que compreenderam os dilemas da religiosidade, a questão se resolvia no plano político. Para os quadros liberais mais exaltados, como Quintino Bocaiuva e Saldanha Marinho, não havia outra opção senão a defesa da república laica e democrática. Lembre-se que Ribeyrolles abriu a um novo caminho, em que era possível o poder moderador imperial, quando percebeu que as condições materiais do país não eram suficientes para sustentar qualquer mudança abrupta.

Avançando até a época de composição das *Memórias póstumas*, o quadro de Pascal que Machado guardava para si era bastante nítido, embora tivesse lá as suas imperfeições. Segundo Afrânio Coutinho, o erro de Machado foi se ter conformado apenas com o Pascal sombrio e não ter penetrado com ele nesse mundo do sobrenatural, ao qual o conduziu a sua inquietude. Ele teria corrigido esse aspecto da filosofia de Pascal com a influência do naturalismo e do ceticismo de Montaigne:

É o caso de se perguntar mesmo, se houve essa influência tão grande de Pascal sobre ele, porque teria permanecido insensível ao estupendo élan religioso que se desprende das *Pensées*? [...] De fato, a inspiração cristã, a intenção apologética, o sentimento religioso das *Pensées*, não o tocaram, o que é realmente espantoso.³⁴⁶

Trata-se, adiante, de considerar o homem sem o recurso sobrenatural e sem a possibilidade de redenção via escritura. Porque, para viabilizar esse recurso e essa possibilidade, o culto deveria ser o efeito do sentimento interior que traz a divindade na consciência, mas o mundo do século XIX era transformado e as consciências individuais, no mais das vezes, eram alheadas de qualquer divindade exceto aquela do acionista, do dinheiro. Segundo Raymundo Faoro, a literatura machadiana representa o último momento, posto em atraso com relação à Europa, da decomposição da fé:

³⁴⁶ COUTINHO. “A filosofia de Machado de Assis”, p. 187

Na hora da despedida, procura, revivendo o drama jansenista, reconstruir o mundo dilacerado, no grande mergulho na natureza [...]. A comunidade desaparece da consciência do homem, queimada pelas grandes crises do Renascimento, até que dela, individualizada, não reste senão a sombra do *homo economicus*³⁴⁷

Vale repetir que o ato religioso era um ato sem ânimo interno, no melhor dos casos, um “pedaço de estética nacional” animado na epiderme aparente. Podemos imaginar duas saídas radicais para o problema: de um lado, a laicização de mundo justificava as relações em aparência. Além disso, o giro da moral burguesa sobre a ética cristã era tão mais visível quando a própria instituição eclesiástica se deixasse vencer pela imoralidade. Por outro lado, o simples fato das instituições eclesiásticas não corresponderem ao ideal cristão (tipicamente pascaliano) não é razão para a rejeição da fé (tipicamente pascaliana), pelo contrário, as amostras de quanto o homem é decaído, e de quanto pode o cético moralista contra as boas intenções – refiro-me à busca por desvendar as verdadeiras e pérfidas intenções –, provam ainda outra vez a verdade da religião cristã, aquela que, segundo Pascal, reconhece as contradições essenciais do ser humano.

4.2 O debate com *A cruz*

Machado de Assis e o nome “Machado de Assis” participaram de diversas polêmicas, algumas filosóficas, outras literárias e até políticas. Dizemos que o nome se envolveu em polêmicas porque, na maior delas, contra Sílvio Romero, Machado não tomou partido publicamente. Como afirma Faoro, muitas coisas se atribuem à fábula que se criou em torno do autor. Curiosamente, na polêmica que lhe rendeu mais páginas – os entrevistos com o jornal *A Cruz* –, o seu nome esteve escondido atrás de suas iniciais. “Muito Abelhudo” e “Muito Amável” eram as qualidades que o folhetinista se atribuía. Abelhudo porque se intrometia em assuntos diversos. Amável, por força da ironia, porque as picadas que investia não causavam grande dano. Dito utilizando-se de igual recurso antitético: “O folhetim é como os gatos: acaricia arranhando” (OC, IV, p. 167).

³⁴⁷ FAORO. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*, p. 433-434.

Machado investiu picadas e arranhões contra a folha católica em nada menos do que 19 das 42 crônicas da série *Ao Acaso*, entre 1864 e 1865, no periódico *Diário do Rio de Janeiro*. Ele polemizou sobre temas os mais diversos, como o Império do México, a intolerância religiosa, a questão Kelly, o cataclismo de um cometa, a pena de morte, a caridade sincera, a função do clero, a encíclica de Pio IX, o *Index* e um livro de Ernest Renan.³⁴⁸

A Cruz – jornal religioso, literário, histórico e filosófico (1861-1864) fora empresa do prelado da Candelária, sob a liderança do Monsenhor Joaquim Pinto de Campos, um eclesiástico e político ultraconservador que representou bem os princípios do pensamento tradicionalista, tendo atuado em polêmicas contra o casamento civil e as ideias socialistas, e a favor do Regresso (político e religioso) e da encíclica de Pio IX.³⁴⁹ Esse periódico lançava editorial pela “necessidade absoluta da educação religiosa”, de modo a promover a restauração da boa moral e da ordem, malbaratados pelo “filosofismo moderno [que] tem invadido tudo com suas falsas e perniciosas doutrinas”.³⁵⁰ O conteúdo do periódico distribuía-se em comentários ao Evangelho, discursos e polêmicas religiosas escritos pelo próprio Monsenhor Pinto de Campos, fortes críticas à doutrina protestante e a jornais como o *Correio Mercantil* e o *Diário do Rio de Janeiro*, tidos, respectivamente por “católico protestante” e “jornalismo de maçom”. A partir de outubro de 1864, *A Cruz* é continuada pelo *Cruzeiro do Brasil* (1864-1865).

A primeira ferroada acometeu a folha católica por ocasião da invasão napoleônica e do golpe de Estado no México. A situação política mexicana após a independência teve por ponto de estabilidade, como no Brasil, os quadros moderados, que

³⁴⁸ As referências explícitas ao jornal *A Cruz* (*Cruzeiro do Brasil*) ocorrem em 20 jun., 10 jul., 17 jul., 25 jul., 7 ago., 22 ago., 28 ago., 11 set., 19 set., 3 out., 10 out., 17 out., 1º nov., 8 nov., 22 nov. de 1864, 31 jan. e 7 fev. de 1865. Consultamos as edições deste jornal na Hemeroteca Digital.

³⁴⁹ SODRÉ. *História da imprensa no Brasil*, p. 155. Após a publicação de *O casamento Civil* (1858), o monsenhor Pinto de Campos obteve o título de prelado referenciado e doméstico de sua santidade Pio IX (BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. *Diccionario bibliographico brasileiro*, tomo IV. Rio de Janeiro : Typographia Nacional, 1883, p. 224-226). A oposição entre os regressistas e progressistas, isto é, entre liberais e conservadores foi delineada nos capítulos anteriores. O movimento intelectual chamado de Regresso foi importante para consolidar as instituições de estado, quando se opuseram aos movimentos separatistas após o Primeiro Reinado. Os ideais regressistas foram continuados pelos conservadores.

³⁵⁰ *A Cruz* (RJ), n. 1. Typ. De Quirino & Irmão. 18 ago. 1861, f. 1. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/717185/1>>. Acesso em: 17 abr. 2017.

buscaram conciliar interesses liberais e conservadores. Não possuindo uma liderança religiosa-constitucional como D. Pedro II, o clero daquele país instigou a Guerra da Reforma (1857-1861). Vendo-se derrotado pelos liberais republicanos, como consequência da guerra, o prelado fora expulso e os seus bens, confiscados. O presidente propôs ao congresso a suspensão do pagamento da dívida externa, causando forte reação de seu credor, o Segundo Império Francês, que liderou uma coalisão com a Espanha e a Inglaterra para invadir militarmente o México e fundar a sede de um império católico nas Américas, que fizesse vulto aos Estados Unidos.³⁵¹ Com as bênçãos do clero e do conservadorismo, a invasão garantiu a instauração de uma monarquia mais ou menos nos moldes da que vigia no Brasil, pois o imperador Maximiliano, escolhido por Napoleão III, defendia o sufrágio para as cadeiras do congresso, pretendendo manter-se numa posição moderadora entre os interesses partidários.³⁵²

Machado já havia se manifestado contra a invasão.³⁵³ Em 20 de junho de 1864, logo após a coroação de Maximiliano, o folhetinista rebateu o discurso parlamentar de Lopes Neto. O deputado por Sergipe glorificava a invasão do México, tomando-o por igual ao Império brasileiro. O cronista ofereceu oito razões contrárias, terminando pelo seguinte:

Diria acaso o Sr. Lopes Neto a mesma coisa, se qualquer governo estrangeiro mandasse uma esquadra às nossas águas, rasgasse as nossas instituições, dissolvesse os poderes constitucionais, derribasse o trono, e plantasse... o que? – a melhor utopia de governo possível?

Não diria, de certo; e é isto o que eu deploro; é esta alteração dos princípios segundo as regiões, que faz dizer com Pascal: *Plaisante justice, qu'une rivière ou une montagne borne! Verité au deçà des Pyrénées, erreur au delà!* (OC, IV, p. 119)

Um pequeno parêntesis. Salvo engano, essa é a primeira citação direta a Pascal (La 60 Br 294). Note-se que Machado está utilizando a edição preparada por Port-Royal, em

³⁵¹ VASCONCELOS, José. *Breve Historia de México*. Ciudad de México: Companhia Editorial Continental, 1978, p. 365.

³⁵² VASCONCELOS. *Breve Historia de México*, p. 377.

³⁵³ MAGALHÃES JÚNIOR. *Vida e obra de Machado de Assis*, v. 1, p. 295-297.

que consta o acréscimo “*ou une montagne*” não verificado nos manuscritos originais.³⁵⁴ Utilizar da autoridade de Pascal veio a calhar porque o verdadeiro alvo não era o deputado, mero bode expiatório, mas o Monsenhor e o jornal católico *A Cruz*, que viam “com bons olhos a expedição francesa” (OC, IV, p. 120). Essa folha noticiara com agrado a eucaristia do Imperador Maximiliano – que lhe custara, aliás, 40 mil francos – junto ao Sumo Pontífice Pio IX:

Eis o cordeiro de Deus, que apaga os pecados do mundo. É por ele que reinam e governam os reis; é por ele que os reis distribuem a justiça; e se algumas vezes é permitido que os reis sejam experimentados, é ainda por ele que se exerce todo o poder.³⁵⁵

Machado retornava, com Pascal, à discussão sobre a força e a justiça, para repelir qualquer sorte de tirania. A reflexão pascaliana sobre esse tema já fora evocada por Machado no capítulo sobre Chateaubriand, quando se discutiu a legitimidade das forças (material, eclesiástica, pensamento). A ideia do fragmento preferido de nosso escritor é melhor compreendida quando em complemento ao conhecido método pascaliano das “razões dos efeitos”, que consiste em “suceder as opiniões a favor ou contra conforme a luz que se tem” (La 90 Br 337). Trata-se de uma epistemologia das múltiplas perspectivas, utilizada por Machado na ocasião ao elencar oito razões de diversos ângulos, contra a visão única de Lopes Neto. Isso sugere que Machado consultava regularmente a edição que tinha disponível de Pascal, levava de cor aquele fragmento, como também conhecia alguns dos seus argumentos acessórios.

Em nova investida contra as ideias do jornal cristão, por ocasião de uma visita diplomática do Império do México ao Brasil, em janeiro de 1865, Machado complementa:

O império napoleônico, sob responsabilidade legal de Maximiliano, foi puramente imposto ao povo mexicano em nome da força, *le droit du plus fort*. [...]. Sabemos todos que o imperador Maximiliano, no discurso de entrada na sua nova pátria, indicou as suas intenções de

³⁵⁴ Ver a comparação das edições do fragmento em: <<http://www.penseesdepascal.fr/Misere/P-R-Misere9.php>>. DESCOTES, Dominique; PROUST, Gilles. *L'édition électronique des Pensées de Blaise Pascal*. Centre Régional des Ressources Informatiques (CRR) – PRES Clermont Université (France). Acesso em 17 abr. 2017. Esse fragmento é inspirado diretamente da Apologia de Raymond Sebond, de Montaigne (talvez por serem palavras cognatas, e por estarem cientes da influência, os editores tenham glosado), assim como o La 44, sobre a imaginação e a vaidade humanas.

³⁵⁵ *A Cruz* (RJ), n. 149. Typ. De Quirino & Irmão. 19 jun, 1864, f. 4. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/717185/592>>. Acesso em: 17 abr. 2017.

adiar o *remate do edifício*, à semelhança de Napoleão III. A mania dos tutores dos povos é distribuir a liberdade, como caldo à portaria do convento; e a desgraça dos povos tutelados é receber a caldeirada como um favor dos amos, augustos e não augustos (OC, IV, p. 227).

O “direito do mais forte” foi tema recorrente entre moralistas e jusnaturalistas. La Boetie, La Fontaine, Hobbes, Maquiavel e Rousseau trataram-no à exaustão. No capítulo III – “Do direito do mais forte”, do primeiro livro de *O Contrato Social*, Rousseau ironizava o princípio do direito do mais forte, o qual não teria poder e força legítimos. A partir dessas considerações teóricas, o cronista analisou a difícil situação do imperador brasileiro. Primo em segundo grau do mexicano, nosso Imperador teve de reconhecer a monarquia de lá. A jogada de Pedro II foi reconhecer o “direito da espada” (La 85 e 86; Br 878 e 297), como que seguindo a regra de Pascal, segundo a qual “não podendo fazer com que o justo fosse forte, fez-se com o que é forte fosse justo” (La 103 Br 298). Nessa passada, Machado tomava o desvio que o aproximou novamente de Pascal, fazendo eclipse de sua passagem favorita: *Plaisante justice... Verité au deçá, erreur au delà* (OC, IV, p. 233).

A imagem de Pascal nas *Memórias póstumas* é bastante nítida. Até então, nos textos de formação, víamos apenas a penumbra impressionista de um jansenista em contornos grosseiros. Nos capítulos iniciais, o Machadinho poeta discorrera sobre temas em comum. Descobriu-se, ainda, que o Pascal eclético e abasileirado era também um espírito forte do progresso e da espiritualidade. Olhando de perto, o Pascal de Machado é aquele da primeira parte dos *Pensamentos*, o apologista cético e pessimista redescoberto por Cousin. Essa nova referência a Pascal parece uma resposta direta ao *Cruzeiro do Brasil*, que dois dias antes criticara o “racionalismo progressista”:

O progressista recusa às doutrinas religiosas, filosóficas ou sociais, um valor universal e permanente. Toda a religião lhe parece uma preparação para uma religião mais perfeita que virá infalivelmente destronizá-la um dia. Verdade aquém dos Pirineus, erro além, dizia Pascal; verdade hoje, erro amanhã, diz por sua vez o progressista. Porém, se nada é absolutamente verdadeiro, nem absolutamente falso, a consequência rigorosa é que nada existe de certo. A verdade é eterna, ou não é; uma verdade móbil e temporária é um contrassenso.³⁵⁶

³⁵⁶ *Cruzeiro do Brasil* (RJ), n. 19. Typ. De Quirino & Irmão. 5 fev. 1865, f. 2. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/235261/73>>. Acesso em: 5 mai. 2017.

Dizemos que Machado *parece* se referir a este jornal porque ele afirma não ter lido este número até o momento em que escrevia a sua crônica, embora notificasse, num *post-scriptum* de flagrante impostura, que “o *Cruzeiro do Brasil* não diz uma palavra da encíclica. *Tu quoque, Brutus?*” (OC, IV, p. 235). A polêmica religiosa continuava a girar em torno das 80 proposições promulgadas como “Sílabo dos Erros”, uma espécie de apêndice à *Quanta Cura*, que esclarecia os sentidos pervertidos de outros documentos eclesiásticos, dando encaminhamentos sobre a relação entre os poderes da Igreja e do Estado Civil.

De acordo com o documento, a administração civil deveria estar subordinada à autoridade da Igreja. No conflito entre as leis civis e espirituais, prevaleceria o direito eclesiástico. E mais: os ministros sagrados da Igreja e o próprio pontífice poderiam se imiscuir na política e na administração das coisas temporais, desde que o fizessem em contrariedade aos vícios da civilização moderna, ancorada nos princípios do liberalismo. Qual não era a intenção de Machado senão constranger o monsenhor Pinto de Campos, então deputado-geral por Pernambuco, portanto, beneficiário de um tipo de organização política condenada pelo próprio Sílabo? Bastou a provocação para a folha católica publicar, nas edições seguintes, o documento episcopal na íntegra. Acrescentava o redator o erro dos órgãos de imprensa liberais que acusavam o Papa de proclamar o absolutismo.³⁵⁷

Pode-se resumir a saia justa da seguinte forma: Roma argumentava que a representação política do prelado poderia permitir a intervenção nas leis civis, corrigindo-as diretamente quando elas estivessem em desacordo com as leis eclesiásticas. Contudo, esse tipo de ação política era quase irrealizável no Brasil, pois vigia o regime do Padroado, que dava a Pedro II a autonomia para legislar sobre questões religiosas, até mesmo contrariando as bulas papais. O próprio Imperador assegurava as liberdades religiosas (condenadas pelo *Sílabo*). A Constituição falava de uma religião oficial católica, como também da permissão ao culto em locais privados e da liberdade de consciência religiosa. Sendo assim, a publicação do documento papal poderia ser entendida como um afrontamento ao governo,

³⁵⁷ *Cruzeiro do Brasil* (RJ), n. 20. Typ. De Quirino & Irmão. 12 fev. 1865, f. 3. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/235261/79>>. Acesso em: 5 mai. 2017. Pelo que eu pude apurar, o que aconteceu foi o seguinte: O *Sílabo* foi publicado pelo Papa (em latim) no fim de 1864 (8 dez.). Em janeiro do ano seguinte ele já era conhecido pelos brasileiros, pois já existem relatos dele nos jornais. Machado foi quem estranhou o fato de *A Cruz* não ter publicado, nem falado nada sobre esse importante documento. Após essa intervenção, na edição de 5 de fevereiro, o jornal católico inicia a sua publicação na íntegra.

de quem o clero brasileiro dependia para existir. Essa contradição entre o poder secular e o poder sagrado era mitigada pelo fato de os costumes religiosos serem pouco ortodoxos e rígidos. Como se disse anteriormente, a piedade fazia parte da estética nacional. O exemplo de Feijó, que se considerava católico, mas propunha o fim do celibato eclesiástico, tornando-se, inclusive, maçom posteriormente, diz muito sobre a frouxidão das práticas religiosas no Brasil.³⁵⁸ Ao que parece, havia uma crença deísta genérica, que permitia e normalizava práticas religiosas que seriam condenáveis à luz do catolicismo oficial. O auge da crise da divisão entre esses poderes ocorrerá durante a década de 1870, na polêmica da Questão Religiosa, ocasião em que a opinião de Machado se manterá a mesma.

A *Cruz* estava no mesmo balaio conservador do parisiense *Le Monde*, do lisboeta *Nação* e do londrino *Universe* (OC, IV, p. 131). Treinado na retórica raciocinante, Machado compunha o todo pelas partes, atacando o jornal brasileiro pela opinião, emitida pelo jornal francês, favorável à pena de morte “cristianizada”:

A *Cruz* de Paris entende que é impiedade matar com a guilhotina; quer é que se mate mais catolicamente, mais piedosamente, com um instrumento das tradições clericais, e não com um instrumento das tradições revolucionárias. Para ela a questão é simplesmente de forma; o fundo deve ficar mantido e respeitado.

Se os meus leitores disserem que estas pretensões da folha parisiense são ímpias e ridículas, fiquem certos de que não escaparão das iras dos piedosos defensores, e que, com duas ou três penadas, serão riscados do grêmio católico.

Qualquer dia destes hei de fazer um elogio dos canibais, raça ignorante e rude, que não conhece as delícias da nossa cozinha civilizada e limita-se a satisfazer os seus instintos bárbaros (OC, IV, p. 131).

A situação era esquizofrênica. Da parte do deputado, homem público que dividira com Machado a redação da revista *O Futuro*, tendo aí escrito uma série de artigos elogiosos sobre o Imperador D. Pedro II, o estadista que conduziria o país ao “formoso porto do progresso”³⁵⁹, uma saia justa como essa poderia ter graves implicações políticas. Da parte

³⁵⁸ Vale notar que a trajetória teológica de Feijó se inicia com uma formação rigorista, mas não ortodoxas, com os Padres do Patrocínio, e termina com uma declaração que revogava e desdizia as suas posições progressistas. Ver PINHEIRO. “Os Padres do Patrocínio ou o Porto Real de Itu”, p. 147.

³⁵⁹ PINTO DE CAMPOS, Joaquim. “O Senhor D. Pedro II, Imperador do Brasil”. *O Futuro*, n. 8, 1º jan. 1863, f. 15. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/779628/222>> Acesso em: 10 mai. 2017.

do monsenhor, líder religioso e arquétipo de comportamento moral, havia um meio de se livrar da dificuldade, qual seja, recolhendo exemplos de piedade no *grêmio católico*.

“*Eis um verdadeiro Bispo*”³⁶⁰, anunciava *A Cruz*, referindo-se ao arcebispo de Dublin, que censurou, em tom pouco episcopal, o entusiasmo com que Giuseppe Garibaldi fora recebido em terras inglesas. O *condottieri* moderno ganhou notoriedade por suas façanhas na América do Sul, tendo regressado à Itália com os propósitos de derrotar Roma e de libertar o seu país do poder papal. Machado articulou, então, uma análise linguística das minúcias do texto, evidenciando o contraste entre a intenção católica e a expressão pagã:

A piedade episcopal é de uma doçura admirável: Garibaldi, no mandamento em questão, teve “uma carreira de roubo, de perfídia, de violência e de revolução” – os fidalgos e as mulheres de Inglaterra “aviltaram-se dando-lhe honras quase divinas”; Garibaldi só ganhou vitórias; “quando os seus antagonistas foram comprados para se submeterem a ele” etc., etc., etc.

Deixo de parte as expressões piedosas do arcebispo de Dublin relativamente a Garibaldi. Outro tanto não posso fazer a respeito do resto. Honras divinas a Garibaldi! Ora, eis aqui uma ideia de divindade que não se havia descoberto no seio de uma sociedade cristã. O sr. arcebispo de Dublin falou como um cidadão romano falaria de César, na qualidade de adversário político.

Então as festas, os jantares, as flores, as aclamações da cidade de Londres são coisas que se aproximam do culto da divindade?

Que mais? Garibaldi só venceu quando os seus antagonistas foram comprados, e os seus antagonistas, isto é, os que são “amigos do papa e do sacerdócio católico”; os que não tinham carreira “de perfídia”, esses deixaram-se comprar, traíram a causa pontifícia, fizeram uma carreira “de perfídia”.

Pode ser que esta linguagem dê a medida de um bispo modelo; mas, com certeza, não dá a ideia de um cristão piedoso, e menos de um bispo lógico, e menos de um bispo reconhecido, e segundo me parece, não é dado, nem mesmo a um bispo, divorciar-se da lógica e da gratidão (OC, IV, 134-135).

Na edição seguinte, *A Cruz* continuava a eleger os seus modelos. Desta vez o “*bom católico*” era o bispo de Argel, que administrou a absolvição, a comunhão e os últimos

³⁶⁰ *A Cruz* (RJ), n. 153. Typ. De Quirino & Irmão. 17 jul, 1864, f. 4. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/717185/605>>. Acesso em: 10 mai. 2017.

sacramentos ao marechal Aimable Péliissier.³⁶¹ Machado reproduziu a notícia do jornal católico, não sem lhe aferroar pelo fato de o ilustre general, então moribundo, não ter podido escolher se queria mesmo os sacramentos do bispo católico. A ironia fina, de ferro, alfinetava ainda ao comentar a serventia daquela gazeta: “A *Cruz* é realmente cruz: serve para experimentar a fé dos católicos; se, no fim de um mês de leitura, o católico não tem perdido a fé em que vive, está livre de tornar-se herege” (OC, IV, p. 141).

O *Cruzeiro do Brasil* não durou muito, mas serviu de modelo a diversos jornais católicos, como *O Apóstolo* (1866-1901). Os editores deste jornal foram alvo dos ataques e zombarias da *Semana Ilustrada*, que contava com Machado entre outros cronistas. Falavam que o clero estava em desvio de função, pouco preocupado em converter os incrédulos, menos ainda em servir de modelo teologal para os carolas. Nas polêmicas religiosas, Machado estava de ombros com Pascal. E não estavam sozinhos. Basta dizer que o jansenismo brasileiro, além de fomentar a piedade sincera, teve a importância política de defender a independência em relação à Roma. De outro modo, preocupava à “Santa Pecúnia” angariar “alguns contos de réis para as *gravíssimas necessidades* do pontífice”,³⁶² quais sejam, o seu reinado de prazeres, perfumes, ouro e hipocrisia. Atacavam a linguagem virulenta e pouco paciente de jornais como *A Cruz* e *O Apóstolo*, a conversão da penitência em dinheiro, as interpretações viciosas da escritura. E defendiam-se com este tipo de argumento:

Quem poderá argumentar com estes senhores? Pascal mencionou nas suas famosas cartas dois fatos ridículos e de ordem humana: o contrato Mohatra e a história do criado João d’Alba. Que hão de dizer os jesuítas? Que Pascal mofava das coisas santas. Peguem-lhes com um trapo quente.³⁶³

As dezoito cartas ficcionalmente remetidas ao Provincial, isto é, ao jesuíta que dirigia uma das províncias da ordem, tornaram-se célebres contra-ataques jansenistas à

³⁶¹ *A Cruz* (RJ), n. 154. Typ. De Quirino & Irmão. 24 jul, 1864, f. 4. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/717185/609>>. Acesso em: 10 mai. 2017.

³⁶² DR. SEMANA. “Badaladas”. In: *Semana Ilustrada* (RJ), n. 474, 9 jan. 1870, f. 3 (3787). Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/702951/3843>>. Acesso em 26 mai. 2017. Magalhães Júnior, em Contos e Crônicas (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1958), atribui essa crônica a Machado de Assis.

³⁶³ DR. SEMANA. “Badaladas”. In: *Semana Ilustrada* (RJ), n. 472, 26 dez. 1869, f. 6 (3774). Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/702951/3822>>. Acesso em 26 mai. 2017.

moral e à doutrina da Companhia de Jesus.³⁶⁴ O emissor das cartas é um personagem tipicamente socrático que se faz de ignorante em assuntos teológicos para tomar as instruções de um Padre jesuíta, entre outras coisas, sobre a sua “moral casuísta”, mais adequada do que o rigorismo cristão aos diversos contextos da pregação, e sobre a sua “doutrina das opiniões prováveis”, cujo fundamento e critério de validade é a autoridade de um homem que seja erudito e piedoso.³⁶⁵ A partir da quarta Carta, Pascal ironiza a política de evangelização dos Jesuítas, que não teria correspondência nas Escrituras, nem nos doutrinadores da Igreja, tampouco nos Concílios e no Papa, mas somente nos atuais Padres, que pretensamente compreendiam melhor a sociabilidade de seu tempo. A doutrina é relativizada pelas opiniões prováveis de maneira a afrouxar os limites da orientação cristã severa, contemplando as garantias cristãs a todo o tipo de gente e de ação, por exemplo, perdoando o pecado involuntário (*Quarta Carta*), obrigando o confessor a absolver os penitentes (*Quinta Carta*), beneficiando o Clero (*Sexta Carta*), flexibilizando a interpretação dos termos, etc. O contrato Mohatra é uma forma antiga de agiotagem, pela qual o comerciante vende um produto caro e a crédito, e o recompra de imediato, com dinheiro vivo, a um preço mais barato. À primeira vista, pratica-se usura, pois os lucros auferidos são abusivos. Porém, os “métodos sutis” dos Padres jesuítas permitem tornar lícito esse expediente.³⁶⁶ A história de João d’Alba é um contraexemplo à máxima que autoriza o roubo na situação em que o empregado estiver descontente com seus salários. Preso, João d’Alba ofereceu em juízo essa razão aprendida aos Padres da Companhia, que foi prontamente censurada pelo juiz, pois “*continham doutrina ilícita, perniciosa e contrária a todas as leis naturais*”. As opiniões prováveis colocavam quem as seguisse

em segurança com relação a Deus e à consciência; pois, pelo que Você diz, as pessoas estão em segurança desse lado, ao seguirem um doutor grave. Vocês também as colocaram em segurança no que se refere aos juízes, de modo que elas se veem expostas ao chicote e à forca, ao seguirem as suas probabilidades: e este é um defeito capital.³⁶⁷

³⁶⁴ PASCAL. *As Provinciais*, 2016. Escritas sob o pseudônimo de Louis de Montalte, e com a colaboração dos Senhores de Port-Royal, as *Provinciais* tinham como finalidade imediata defender o jansenista Arnauld em um debate teológico, na Universidade de Sorbonne, sobre a graça e a liberdade humana.

³⁶⁵ PASCAL. *As Provinciais*, p. 61 e 66.

³⁶⁶ PASCAL. *As Provinciais*, p. 105-106.

³⁶⁷ PASCAL. *As provinciais*, p. 84-85.

As relações entre as *Cartas Provinciais* e a literatura machadiana, especialmente o romance *Dom Casmurro*, foram sugeridas por Silviano Santiago. Basta mencionar as justificativas de Bentinho para protelar o cumprimento de suas promessas, e os nomes dos personagens Escobar e Sancha, corruptelas de grandes nomes da casuística. Além dessas, veremos no último capítulo que a retórica de Quincas Borba, utilizada para inverter valores morais como a miséria e a guerra, possuem lastro na retórica jesuíta desmascarada por Pascal. A levar a sério essas relações intertextuais, Machado antecipava o seu projeto pascaliano de ironizar o poder político-religioso dos jesuítas, não com a finalidade de estabelecer, em seu lugar, outra doutrina positiva e impositiva. Observamos que nada do ataque à moral laxista seja estranho ao que se pode ler em contos e crônicas como a “Missa do galo”, “Na arca”, “A Igreja do Diabo”, “O sermão do Diabo” e “Manuscrito de um sacristão”, nos quais há sempre procura, ironia, deformação e inversão de sentido das doutrinas episcopais. Contudo, ao invés de percorrer o labirinto dos contos, falaremos de uma importante influência intelectual para o processo de descristianização.

4.2.1 A antibíblia de Ernest Renan e a tolerância religiosa

Conservador nos costumes e liberal na política: pode estranhar a contradição. À primeira vista, essa é a impressão que fica do cronista, por causa da dificuldade de se compreender a imaginação estética e histórica de um intelectual no século XIX. Talvez seja preciso recuar novamente o olhar, desta vez para o círculo intelectual desses homens, tomando conjuntamente caracteres tão díspares como Joaquim Nabuco e Sílvio Romero.

Nabuco foi um correspondente contumaz de Machado. Também pudera, desde que se dispôs como protetor de Nabuco, em 1865, até o fim de sua vida, nunca deixaram de

se comunicar.³⁶⁸ Nabuco contatara Ernest Renan, por ocasião de sua primeira viagem à Europa. Com ele aprendeu o memorialista que o republicanismo francês era demagogicamente igualitário, em verdade intolerante, ao passo que o liberalismo estava compatível com a monarquia e com uma situação de espírito cosmopolita.³⁶⁹ Dizia ser renanista em literatura, política, religião e filosofia. Além disso, Nabuco dedicou um capítulo inteiro de sua biografia intelectual à influência de Renan, que recebera e comentara, com entusiasmo fingido, um livro de poesias filosóficas do brasileiro. No fim deste capítulo, Nabuco compara a nobreza de caráter do francês ao espírito do “mestre” Machado de Assis. Bem compreendidas as semelhanças, não é absurda a comparação. Do ponto de vista de Nabuco, Machado, dez anos mais velho, era o modelo de intelectual possível e disponível, poeta com aspirações filosóficas, crítico literário e dramaturgicamente de vanguarda, com uma “estética política” igualmente liberal, progressista e monarquista.³⁷⁰

Sílvia Romero foi outro a pagar seus tributos à filosofia renaniana. Antes de rumar para o caminho do cientificismo, Romero e os outros de Recife foram também fisgados pela roupagem sistemática de sua exegese bíblica. A sedução de Renan é compreensível se levarmos em conta o seu projeto de secularização historicista de elementos teológicos, que não perdia em estilo:

A condição essencial das criações da arte é formar um sistema vivo cujas partes se combinem e dirijam todas. Nas histórias como esta, o grande sinal de laborar a verdade, é ter chegado a combinar os textos de uma maneira que constitua uma narração lógica, verossímil, em que nada destoe. As leis íntimas da vida, da marcha dos produtos orgânicos e do afrouxamento gradual das cores, devem ser a cada passo consultadas; porque o que se trata de achar aqui, não é a circunstância

³⁶⁸ É preciso mencionar uma curiosidade biográfica: Machado era muito amigo de Sizenando Nabuco, irmão mais velho de Joaquim. Machado frequentou a casa dos Nabuco – o pai foi eminente político, senador etc. – por intermédio da amizade com Sizenando. Na correspondência, Machado havia sido designado por José Alencar para proteger o poeta Castro Alves. Supõe-se que o mesmo tenha ocorrido com Nabuco. Em 31 de janeiro de 1865, Machado comenta em sua coluna no Diário do RJ a sua estreia nos versos. Nabuco tinha apenas 15 anos (Machado, 24). Este responde agradecido e faz alusão às simpatias do irmão. É interessante também que essa resposta foi enviada para a *Semana Ilustrada*, jornal que Machado publicava com pseudônimo coletivo Dr. Semana.

³⁶⁹ NABUCO, Joaquim. *Minha formação*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999, p. 52-53. Nabuco escrevera uma carta a Renan tentando angariar algum apoio intelectual. Ver *Le droit au meurtre*: lettre a M. Ernest Renan sur l’homme-femme. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1872. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/01205700>>. Acesso em 30 mai. 2017.

³⁷⁰ NABUCO. *Minha formação*, p. 78.

material, de verificação impossível, é mesmo a alma da história; o que cumpre procurar, não é a apoucada certeza das minuciosidades, é a exatidão do sentimento geral, a verdade do colorido. Cada passagem que sabe das regras da narração clássica deve agrilhoar a atenção, porque o fato que se trata de contar foi vivo, natural, harmonioso. Quem não chegar a apresentá-lo assim pela narrativa, é porque sem dúvida não pode alcançá-lo bem.³⁷¹

A metade do século separou o auge e a queda da filosofia ecletista no Brasil. Por um flanco, o cristianismo de Cousin foi atacado pela ala tradicionalista da Igreja. Ubiratan Macedo escreve uma lista de opúsculos, revistas e compêndios de filosofia dedicados a depauperar Cousin e seus discípulos: “a repulsa ao ecletismo, que estes indícios mostram, parece ser oriunda da fé católica, não tematizada por um sistema teórico. Para a práxis da fé, o ecletismo parecia ser algo protestante com sua valorização da dúvida e da razão individual”.³⁷²

Pelo outro flanco, o sistema eclético foi atacado por empiristas sensualistas, que não viam ali qualquer sorte de rigor científico e evidências que pudessem comprovar as suas teses metafísicas. Segundo Silvio Romero, Cousin “foi um espírito desnordeado, um literato que errara o seu caminho”³⁷³, opinião compartilhada por E. Renan nos *Essais de morale et de critique*. Ao fim, venceu a opinião planfetária de Taine, em *Les Philosophes Classiques du XIXe Siècle en France*, de que o ecletismo espiritualista era uma colcha teórica de retalhos, com uma oratória vazia e um estilo fora de moda.³⁷⁴ Essa crítica à filosofia de Cousin aplica-se também à Chateaubriand, Alverne e os demais ecletistas brasileiros. Faltava a esses o programa hermenêutico que se desenvolvia na Alemanha e frutificara na *Vida de Jesus* (1835) de David Strauss. A exegese moderna lhe fornecia instrumentos para julgar a autenticidade do texto sagrado por seu valor histórico (proximidade da fonte, coerência com outros relatos e acontecimentos, nexos causal etc.). A *verdade do colorido* era alcançada por indução. Visto que os milagres e os feitos sobrenaturais não pudessem ser repetidos experimentalmente, Renan os reduzia a “lendas maravilhosas”, para com as quais o “dever

³⁷¹ RENAN, Ernest. *A vida de Jesus*. Porto: Lello & Irmão, 1926, p. LV.

³⁷² MACEDO. *A ideia de liberdade no século XIX*, p. 81.

³⁷³ ROMERO. *Obra filosófica*, p. 8. Ver ainda o elogio de Romero a Renan no prefácio ao livro de Tito Lívio de Castro, *Questões e Problemas* (ROMERO. *Obra filosófica*, p. 208-213).

³⁷⁴ MACEDO. *A ideia de Liberdade no século XIX*, p. 59.

do historiador é interpretá-la e averiguar qual é a parte verdadeira, e qual a parte de erro que ela pode conter”.³⁷⁵ Ora, esta primeira regra do método renaniano visava sobretudo contornar o pirronismo pascaliano segundo o qual “cada coisa é verdadeira em parte, falsa em parte” (La 905 Br 385).

As linhas hereditárias entre Renan e Pascal estão bem traçadas. Exagerando, pode-se até dizer que Renan é um antípoda de Pascal. Enquanto o jansenista vivenciou uma experiência místico-religiosa por volta dos 20 anos, o seu conterrâneo, com igual idade, sofreu uma crise religiosa, de fé e de vocação sacerdotal. A reconversão de Pascal (que já era católico, mas vivia o seu “período mundano” de busca pela fama através da ciência) e a desconversão, por assim dizer, de Renan dão o tom de suas respectivas obras do amanhã. Defensores da separação entre ciência e teologia, razão e fé, ambos refletiram sobre como essas duas ordens poderiam se ajudar ou se excluir. De acordo com Pascal, os modelos científicos não forneciam instrumentos para uma interpretação fidedigna das escrituras, cujas narrativas sobrenaturais dependiam de uma força igualmente sobrenatural, que estava para além da razão natural.³⁷⁶ Sabendo-se da diferença de escopo das duas ordens, Renan ressalva-lhe a seguinte condição:

Para escrever a história de uma religião cumpre, em primeiro lugar, ter crido nela (caso contrário, ninguém poderia compreender porque é que ela encantou e satisfez a consciência humana); em segundo lugar, não crer de um modo absoluto, porque a fé absoluta é incompatível com a história sincera. Mas o amor pode existir sem a fé. [...] Profundamente desiguais, e tanto mais divinas quanto maiores e mais espontâneas são, as manifestações do Deus oculto no fundo da consciência humana são todas da mesma ordem. Portanto Jesus não poderia pertencer unicamente aos que se apelidam seus discípulos. É a honra comum a todos os que têm coração de homem. A sua glória não consiste em estar retirado da história; presta-se-lhe mais verdadeiro culto mostrando que toda a história é incompreensível sem ele.³⁷⁷

³⁷⁵ RENAN. *Vida de Jesus*, p. LII.

³⁷⁶ Ver PASCAL, Blaise. *Prefácio ao Tratado sobre o Vácuo*. In: _____. *Do espírito geométrico e da Arte de Persuadir*, e outros escritos de ciência, política e fé. Tradução de Flávio Fontenelle Loque. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 101-112.

³⁷⁷ RENAN. *Vida de Jesus*, p. LVIII.

Nenhum pensador, afirma Vamireh Chacon, “alcançou tanta repercussão no Brasil, na segunda metade do século passado, quanto Ernest Renan”.³⁷⁸ *A Vida de Jesus* somou treze edições entre 1863 e 1864. Ele foi condecorado, anos depois, por sugestão do próprio Imperador dom Pedro II e à revelia do clero brasileiro, com a Ordem Imperial da Rosa, mesma honraria recebida por Machado de Assis. Presente nas estantes de toda a elite intelectual brasileira, o historiador francês ainda foi referenciado no debate sobre o que deveria ser a nação e qual povo ou raça deveria constituí-la. Qualquer fosse o abismo que separasse o jansenismo de Pascal e o materialismo de Renan, para os intelectuais brasileiros eles representavam as figuras ambivalentes do sábio e do artista, do homem de espírito e do naturalista. Se houve um Pascal *brésilien*, conforme o apresentamos no segundo capítulo, ele era Renan. O seu nome esteve relacionado a “múltiplos debates ‘brasileiros’, dentre os quais: as tensões entre religião e política, a origem dos nativos brasileiros, a escravidão, a constituição de uma nação e as regras para a escrita da história do e no Brasil”.³⁷⁹

É curioso o *Catálogo Suplementar* do Gabinete Português do Rio de Janeiro inscrever a *Vida de Jesus* na seção “Teologia Heterodoxa” e elaborar um memorando contendo as “refutações” a essa obra.³⁸⁰ O responsável pela sede recifense do Gabinete Português foi mais prudente e consultou o Monsenhor Pinto de Campos antes de adquirir o livro. Em carta aberta publicada no *Diário de Pernambuco*, o padre-deputado opinou negativamente, dizendo que “a obra de Renan é um grito de impiedade contra a natureza divina de Jesus Cristo, e por conseguinte contra a origem espiritual e celeste da religião, que 19 séculos têm professado, como a única verdadeira”.³⁸¹ O livro teria erros graves porque admitia a existência de Jesus, mas não a existência de seus feitos sobrenaturais. No fim da carta, Pinto de Campos sugeria que se fizesse como Napoleão I, que, aborrecido com um opúsculo que o ultrajava, atirou-o às chamas. Foi o bastante para provocar o folhetinista de *Ao acaso*:

³⁷⁸ CHACON, Vamireh. “Machado de Assis e Renan”. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. XX, n. 78, abr.-jun. 1970, p. 147.

³⁷⁹ RUDI, Thiago. “Ernest Renan brésilien: dos papéis que um historiador francês teve no Brasil”. *Dimensões*, v. 37, jul.-dez. 2016, p. 195.

³⁸⁰ MELLO. *Catálogo suplementar dos livros do Gabinete português de leitura no Rio de Janeiro*, p. 382-384. Disponível em: <<https://books.google.es/books?id=I-sIAQAIAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em 30 mai. 2017.

³⁸¹ PINTO DE CAMPOS, Joaquim. “Revista Diária”. *Diário de Pernambuco*. Ano XL, n. 244, 24 out. 1864, f. 1 Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/029033_04/12284>. Acesso em: 4 jun. 2017.

Que teme por esse livro monsenhor Pinto de Campos? Ele mesmo declara que é um livro absurdo, onde a impiedade não raciocina com a lógica da impiedade de Strauss; o que provaria antes a necessidade de exiliar o livro de Strauss e não o de Renan.

Eu de mim digo que li a *Vida de Jesus* sem perder a mínima parte das minhas crenças; mas não fui queimá-lo depois da leitura, nem adiro, como o *Diário de Pernambuco*, às doutrinas de monsenhor Pinto de Campos.

Estou plenamente convencido de que as iras do clero, as injúrias dos livros e dos púlpitos tiveram grande parte no sucesso obtido pela obra de Renan. Neste ponto é impossível deixar de reconhecer que os refutadores foram de uma inépcia sem nome. Toda a gente quis ler o livro do Anticristo, e as edições foram sucessivamente esgotadas.

Todos sabem o que são essas injúrias e doestos, em completa oposição com a brandura evangélica. É coisa velha, e eu receio repetir uma observação de cabelos brancos.

“Começai, diz Pascal, por lastimar os incrédulos, que são muito infelizes; só se poderia injuriá-los no caso de que isso lhes servisse; mas, pelo contrário, faz-lhes mal” (OC, IV, p. 202).

Machado estava se referindo à advertência pascaliana de que é inútil insultar e ridicularizar os ateus (La 162, 156 Br 189, 190). Mas não era apenas isso. O velho Pascal, o avô espiritual deste Machado, estava a dar conselhos sobre a arte de persuadir, isto é, sobre como as verdades, em suas diferentes ordens e suportes, podem ser recebidas e aceitas por diferentes ouvintes e leitores. Pode-se persuadir o entendimento com demonstrações ou se pode persuadir a vontade, utilizando-se, neste caso, de recursos estéticos que agradem o público:

Só há três tipos de pessoas: umas que servem a Deus, tendo-o encontrado; outras que, não o tendo encontrado, se empenham em procurá-lo; outras que vivem sem procurá-lo nem tê-lo encontrado. Os primeiros são razoáveis e felizes, os últimos são loucos e infelizes. Os do meio são infelizes e razoáveis. (La 160 Br 257)

Este pensamento é desenvolvido num fragmento intitulado pelo editor de Port-Royal de “*Contre l’indifférence des athées*”, no qual Pascal esclarece que aqueles que negligenciam a questão da imortalidade da alma são tão pouco razoáveis que a oposição que fazem à religião não é perigosa, servindo, ao contrário, para o estabelecimento da própria verdade expressa pela religião.

Porque a fé cristã quase não vai além de estabelecer estas duas coisas: a corrupção da natureza e a redenção de Jesus Cristo. Ora, sustento que, se eles não servem para mostrar a verdade da redenção pela santidade de seus costumes, servem pelo menos admiravelmente para mostrar a corrupção da natureza, por sentimentos tão desnaturados. (La 427 Br 194)

Machado publicava a carta do Monsenhor na íntegra, no fim de sua argumentação, como maneira de opor e comparar uma coisa à outra. O folhetinista dizia que ele mesmo e seus leitores estavam na última classe de homens, preguiçosos e indolentes, que não se esforçavam pela salvação, quando o verso de um poeta lhes ofereceu a absolvição: *la paresse est un don qui vient des immortels*. Os deuses os absolviam em sua linguagem própria, isto é, através do verso e da poesia dos oráculos modernos. Isso quer dizer que o nosso escritor, na esteira de Pascal-Chateaubriand-Renan, ainda advogava a teologia de artista? Não mais, porque a interpretação estética de mundo, nesse caso, nada tinha de absentismo e transcendência. Machado lidava com uma questão de ordem prática, tentando equilibrar uma posição conservadora, segundo a qual o vulgo deve ser persuadido a agir como um bom cristão, e uma posição liberal, pelas garantias constitucionais da liberdade religiosa e de qualquer sorte de proselitismo.

Negando Renan, à luz íntima do “espírito católico”, Machado acabava por aceitá-lo, iluminado pela razão pública. A solução ecletista para o problema da existência de Deus e a confiança numa divindade do progresso eram substituídas pela indeterminação agnóstica. De Renan, Machado aprendeu que não há nada divino e maravilhoso, que as Escrituras são metade mitologia, metade estória sobre homens comuns. O “livro dos livros” continha a “obra universal, desde a história, a poesia épica, a tragédia e a filosofia, até o idílio, a poesia lírica, e a elegia”. Ela deveria figurar, ao fim, “entre Milton e Homero” (OC, IV, p. 259). A influência de Ernest Renan foi suficiente para relativizar a interpretação dogmática da Bíblia. A experiência da cultura deu um alento à experiência pessoal. E se a tese relativista valesse para as religiões, qualquer poderia ser verdadeira. Tratava-se de uma tese indisputável, muito embora se admitisse, como questão de costume, apenas uma religião oficial. Apesar disso, a sociedade civilizada, melhor dissera liberal, deveria sempre pressupor, como direito fundamental, pensava Machado de Assis, a liberdade de expressão e de culto.

4.3 A descristianização do amor

Os conceitos de amor e dúvida possuem lastro na história da filosofia. No que se refere à tradição considerada por este estudo, as suas tramas revelam as arestas a partir da discussão de Agostinho contra os cétricos sobre a possibilidade de termos crenças verdadeiras justificadas.³⁸²

Para o pirrônico, as crenças eram fontes de perturbação, devendo ser eliminadas ou, pelo menos, mitigadas. Uma crítica corrente ao pirrônico diz respeito à impossibilidade humana de se eliminar toda sorte de crenças, seja porque isso acarreta uma autocontradição performativa (Diógenes Laércio), seja por uma propensão inevitável, para a natureza humana, de se realizar inferências causais (Hume), seja porque é impossível separar entre aquele que tem experiências perceptuais, aquele que possui um estado de crenças e aquele que dá o seu assentimento (Burnyeat).³⁸³ Tornar a vida humana sem crenças (*adoxástos*) viável e significativa foi uma das principais dificuldades deste filósofo, cujas atitudes e comportamentos, quando não dispunham de uma vida intelectual assertiva, assemelhavam-se às de um animal não humano, que se deixa guiar por aparências e por anseios naturais. Na tentativa de resgatar a dignidade do ser racional, do sábio ou do homem de espírito, os cétricos acadêmicos defenderam que a atitude mais razoável era a de não dar o assentimento precipitado a impressões, argumentos e crenças. Esta norma epistemológica também valia para os assuntos antropológicos, morais e, supostamente, também para os teológicos. Via de regra, o sábio era aquele que evitava a tempestade de crenças abrigando-se sob o valor da integridade do sujeito racional. Como não devesse asserir a crenças não justificadas

³⁸² Para uma argumentação mais precisa sobre essa discussão, tomo como referência principal o artigo de MAIA NETO, José Raimundo. “Ceticismo, Erro, Verdade”, publicado em A. Novaes (ed.), *Mutações. A Invenção das Crenças*. São Paulo: SESC, 2001, p. 227-247.

³⁸³ As referências antigas, modernas e contemporâneas são, respectivamente, LAÉRCIO, Diógenes. *Vida e doutrinas de filósofos ilustres*. 2. ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 2008. (Livro IX, 104); HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. Unesp, 2004, §XII; e BURNYEAT, Myles. “Can the Sceptic Live His Scepticism?”, in Schofield, M; Burneat, M. and Barnes, J (eds.), *Doubt and Dogmatism: studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford: OUP, 1986, p. 20-53.

racionalmente, sentia-se emancipado da vala comum a que os dogmáticos estavam determinados.

O projeto agostiniano de fundamentação da crença cristã estabeleceu-se margeando o princípio acadêmico da integridade intelectual. Com ele, e munido do arsenal cético, Agostinho realizou a equipolência entre a perspectiva maniqueísta e a doutrina católica, mas dele se afastou quando percebeu que a conversão ao cristianismo, cuja doutrina baseava-se na crença em livros e em eventos históricos, prescindia da fundamentação demonstrativa adequada ao sábio acadêmico. De acordo com Maia Neto, Agostinho supera essa dificuldade realizando uma “promoção filosófica das crenças”:

O fundamento da crença não é mais o indivíduo autônomo racional, capaz ou de bem usar sua razão preservando-se da opinião na suspensão do juízo ou de mal usá-la, precipitando-se na ilusão de ter alcançado racionalmente uma verdade que é, de fato, incerta. Nem cético nem dogmático, Agostinho torna-se cristão. Agostinho elabora filosoficamente uma noção de crença, alternativa tanto à opinião (*doxa*) como ao conhecimento (*episteme*), capaz de fazer a mediação entre a filosofia e a religião. A crença é o assentimento dado a algo que não se compreende racionalmente mas que não constitui opinião (precipitação) porque, em primeiro lugar trata-se de algo (a história) que não pode por sua própria natureza ser objeto de conhecimento demonstrativo. Em segundo lugar, diferentemente da opinião, a crença tem fundamento, não na razão como o conhecimento, mas na autoridade dos testemunhos históricos.³⁸⁴

O pirrônico rebaixa-se ao estado da besta. O acadêmico sobe ao pedestal dos anjos. Entre um e outro, desenrolam-se as questões humanas, cuja natureza é bem compreendida pelos relatos históricos do cristianismo. A confiança nos testemunhos torna-se o critério de desempate, pois refletem uma ordenação importante ao ser humano, qual seja, aquela fundada na confiança, no coração ou na boa fé. O comportamento cotidiano é regido por diversas crenças tidas subjetivamente como certas, tais como a identidade de meus pais, que o Sol nascerá amanhã, que minha noiva me ama, subirá ao altar e dirá “sim, eu aceito” etc., crenças não demonstradas pela razão e sem as quais a vida poderia se tornar inviável.

³⁸⁴ MAIA NETO. “Ceticismo, Erro, Verdade”, p. 234-235.

A perspectiva de Agostinho sobre o sábio acadêmico é exemplificada a partir de um pensamento shakespeariano, dramatizado por Machado de Assis no romance *Ressurreição*, segundo o qual nossas dúvidas são traiçoeiras, e nos fazem “perder o bem pelo receio de o buscar” (OC, I, p. 307). Assim, o princípio acadêmico da integridade intelectual é duplamente arrogante. Por um lado, arrisca-se a perder o bem infinito que a crença nas autoridades bíblicas poderia oferecer, por outro, supõe-se capaz de superar as limitações humanas apenas com a razão.

Na “Advertência” à primeira edição desse romance, Machado traduz os versos shakespearianos e explica que o propósito do livro é escrever uma espécie de ensaio dramatizado sobre a dúvida. “É um ensaio”, diz o autor, que repete: “vou apresentar-lhe um ensaio em gênero novo” (OC, I, p. 232). Dirce Cortes Riedel percebera que Machado “escreveu romances intelectuais, tipos de romances-ensaios”.³⁸⁵ Este projeto estrutural tem a ver com o sistema caracterológico adquirido com as suas reflexões sobre o teatro e sobre o moralismo francês. Mas não apenas isso. O mais importante é que a coordenação do contraste amoroso de caracteres a uma situação de dúvida requer que se façam e se recuperem as reflexões filosoficamente bem localizadas sobre o amor e a dúvida. Essa técnica do romance psicológico tivera como protótipo a novela *A princesa de Clèves*, obra coletiva de simpatizantes da estratégia jansenista de ataque à moral, como Mme. Sevigné e La Rochefoucauld, mas assinada por Mme. de la Fayette.³⁸⁶

Como o romance, o gênero ensaístico-psicológico promete uma investigação atenta não apenas a seu objeto, como também ao modo pelo qual a narrativa coleciona e dá sentido a seus fragmentos, incluindo a sua relação de parentesco com obras anteriores. Deste modo, se Shakespeare oferece a sùmula exegética com que o narrador ensaiará a sua situação dramática, ninguém se espantará de descobrir que o recurso à autorreflexão, tão próprio a gêneros modernos como o romance e o ensaio, levará a ficção machadiana ao encontro das

³⁸⁵ RIEDEL, Dirce Cortes. *Tempo e metáfora em Machado de Assis*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008, p. 239.

³⁸⁶ A edição *princeps* desta obra apareceu anônima em 1678. A assinatura de La Fayette passou a constar na capa do livro a partir de 1780, em parte porque o seu romance tinha traços autobiográficos, aludindo ao suposto caso extraconjugal que manteve com La Rochefoucauld. La Fayette manteve contato com o Grande Arnauld e Racine, além de ser uma leitora fervorosa de Pascal. Mathieu defende a tese de que o conceito pascaliano de divertimento foi dramatizado em *La Princesse de Clèves* (MATHIEU, Francis. “Mme de Lafayette et la condition humaine: Lecture pascalienne de La Princesse de Clèves”. *Cahiers du dix-septième: An Interdisciplinary Journal*. n. XII, 1 (2008), p. 61–85).

meditações de Agostinho e do círculo literário jansenista sobre a crença, a dúvida e as paixões do amor.

A “filosofia cristã”, termo que designa a síntese realizada por Agostinho entre as regras morais e narrativas do Novo Testamento com as doutrinas filosóficas helenistas, tinha como núcleo o valor dado à Ressurreição, isto é, a crença no efeito da graça divina, que redime o ser humano do pecado adâmico e lhe oferece alguma sorte de beatitude. Tanto na *Cidade de Deus* quanto no *Diálogo sobre a felicidade*, Agostinho adere à tese teleológica segundo a qual a busca pela felicidade é característica irremediável da natureza humana, embora os filósofos discordem sobre como é possível alcançá-la, se através do raciocínio, das satisfações corpóreas, da contemplação ascética, etc.³⁸⁷ Sem encontrar o ponto fixo ou o porto seguro da felicidade, o homem afigura, conforme a recorrente imagem cética, um marinheiro que navegasse ao léu.³⁸⁸

Esse é um quadro teórico possível com o qual Machado elabora o seu *Ressurreição*. O título do romance já é um indicativo irônico de que o drama andar de par com o agostinismo. Após se iludir e desiludir da vida e dos outros, da “sociedade platônica, em que a fraternidade era a lei universal, e o amor a lei comum” (OC, I, p. 270), o protagonista, Félix, adota como regra de vida certo ceticismo “desdenhoso ou hipócrita”, em que as relações amorosas, índice de felicidade, não durassem além de seis meses. Além do viço da juventude, Félix perdera a “primeira condição da paz interior”: a confiança no testemunho de outrem. A desconfiança, a dúvida e a mobilidade do espírito tornaram-se carcaça para a “debilidade do coração”. A regra moral foi, portanto, um instrumento de livre-arbítrio desse espírito vacilante contra a necessidade de buscar a felicidade da paz doméstica:

Eu tenho a infelicidade de não compreender a felicidade. Sou um coração defeituoso, um espírito vesgo, uma alma insípida, capaz de fidelidade, incapaz de constância. O amor para mim é o idílio de um semestre, um curto episódio sem chamuscas nem lágrimas (OC, I, p. 238).

Este projeto de vida cético da manutenção da integridade intelectual cai por terra quando Félix e Lívia se apaixonam verdadeiramente. O capítulo VIII, intitulado “Queda”, demonstra que a “lógica da natureza” recusa à razão o controle das verdades essenciais e

³⁸⁷ AGOSTINHO. *De civ. Dei*, II, 6, p. 723-724.

³⁸⁸ AGOSTINHO. *De beat. vita*, I, 1. [*Sobre a felicidade*. Tradução de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 14-15].

impinge a necessidade de outra ordem de compreensão, qual seja, a ordem do coração, que faz crer mesmo na falta de evidências demonstrativas. Levado por essa “singular loucura”, o ciúme doentio, Félix se reconhece envolto em águas turbulentas, afastado do porto seguro da felicidade. Apesar da loucura, ele conservava a consciência de que a situação o levaria a tormentas ainda maiores:

O desenlace dessa situação desigual entre um homem frio e uma mulher apaixonada, parece que devera ser a queda da mulher, foi a queda do homem [...].

Quando Félix chegou a encarar-lhe o coração, sentiu a fascinação do abismo, e caiu nele (OC, I, p. 258).

A referência ao abismo pascaliano não passa despercebido, pois ele é a medida que separa as ordens de grandeza humana, a intelectual e a cordial, com as quais se pode reconhecer a própria miséria, as ilusões da concupiscência e os limites do amor-próprio. A dialética entre a grandeza e a baixeza dão o tom da visão pascaliana de um homem suspenso entre “os dois abismos do infinito e do nada” (La 199 Br 72). Este também é o sentido da queda do protagonista de Machado. O abismo pelo qual Félix sentiu tanta fascinação é o próprio mistério. Ele internaliza a contradição entre a dimensão racional, que busca compreender e domar a realidade, e a dimensão mística, que marca os limites irrealizáveis desta tentativa. A própria razão depara-se com aquilo que a ultrapassa: o amor era-lhe já uma necessidade, “uma força invencível”. Até mesmo para um homem de espírito, o fascínio pelo abismo é uma necessidade. “É preciso apostar”, dirá Pascal, sob pena de pecar contra o princípio de integridade intelectual, cujo objetivo principal é a própria felicidade (La 418 Br 233).

Quando jovem – e pobre, não se pode esquecer –, o ingênuo Félix ignorava o que era pecar. Agia “sem cálculo nem arrependimento”, desconhecendo a diferença entre o bem e o mal. Após embolsar vultosa herança, o nosso protagonista passa a viver outro mundo, no tumulto da vida social, vacilando aqui e ali, conforme aquela regra moral engenhosamente estabelecida. O coração somente lhe produzia “atribulação e cansaço [...], da fadiga passou à exasperação, da exasperação ao tédio” (OC, I, p. 269). A consciência das contrariedades humanas não é suficiente, no entanto, para que Félix fugisse ao seu destino trágico. A “missão piedosa” de Livia promoveu certa “transformação moral do médico”:

– É certo que me ressuscitaste – continuou o médico –; e se o futuro me guarda ainda alguns dias de felicidade sem mescla, a ti só os deverei, minha boa Lívia; tu só haverás feito o milagre. Mas...

– Mas? – repetiu a moça com impaciência.

– A obra não está completa – continuou Félix –; metade apenas. Fizeste brotar dentre as ruínas uma flor solitária, mas bela; única neste árido terreno do meu coração. Não basta; é preciso agora um raio que a anime e lhe conserve o perpétuo viço; essa é a confiança, não de uma hora, mas a de todos os dias, a que não falece nunca e nos restitui a serenidade dos primeiros tempos. Sem ela, o meu amor será um largo e inútil martírio (OC, I, p. 270).

Entre os capítulos “Queda” (VIII) e “Renovação” (XVIII), Félix percorre a sua *via dolorosa*, um paralelo que faz pastiche da mitologia cristã. Trata-se, na teodiceia, da *Felix culpa*, a feliz queda, um conceito paradoxal que exprime as consequências positivas (a renovação) de uma desgraça (a queda). Por isso, é preciso compreender o sentido histórico do cristianismo. As figuras cristãs, de acordo com Pascal, são apresentadas em linguagem a ser decifrada, ao mesmo tempo revelam e ocultam. O Éden, a queda, as profecias, o sacrifício, a ressurreição e a graça são, ao mesmo tempo, conteúdos de fé e figuras que nos permitem compreender a nossa própria natureza. Esse aspecto de contrariedade perante a razão, internalizado, por exemplo, na figura de Cristo, é superado quando a contemplamos de coração aberto (La 260, 265 Br 678, 677).

Não há superação no romance. A árvore do conhecimento arraigara em Félix raízes profundas. De início, planejou restituir sua liberdade original ausentando-se de Lívia, a milagreira. A ausência pareceria ingratidão, não fosse a hipótese de Maquiavel, referido pelo narrador como “um moralista cético” (OC, I, p. 259), segundo a qual um príncipe deve ser ingrato ao general que lhe deu uma vitória de guerra com o objetivo de se manter independente.³⁸⁹ A utilização da metáfora maquiaveliana do amor pelo combate fora tematizada no fim do primeiro capítulo desta tese. Agora a alegoria está junto a outros códigos, como a dúvida e o catecismo.

Para o leitor, o amor de Lívia era certo. E ela mesma aceitava apostar em algo que superasse a razão, pois a “certeza de ser amada é uma grande compensação. O purgatório não é uma porta que abre para o céu?” (OC, I, p. 259). A “luta” (título do capítulo seguinte

³⁸⁹ MAQUIAVEL. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, I, 27-29.

à queda) de Félix foi contra ele próprio, à revelia da imaginação, essa faculdade do engano que sobrepuja até mesmo a inteligência (La 44 Br 82):

O amor de Félix era um gosto amargo, travado de dúvidas e suspeitas. Melindroso lhe chamara ela, e com razão; a mais leve folha de rosa o magoava. Um sorriso, um olhar, um gesto, qualquer coisa bastava para lhe turbar o espírito. O próprio pensamento da moça não escapava às suas suspeitas: se alguma vez lhe descobria no olhar a atonia da reflexão, entrava a conjecturar as causas dela, recordava um gesto da véspera, um olhar mal explicado, uma frase obscura e ambígua, e tudo isto se amalgamava no ânimo do pobre namorado, e de tudo isto brotava, autêntica e luminosa, a perfídia da moça (OC, I, p. 260).

Entremeado de “felicidade e amargura”, ora tomado por suspeitas, ora por credibilidade a via-crúcis do protagonista quase termina em redenção. A jovem Raquel sofre de uma enfermidade terrível, ficando desenganada pela medicina, que podia demonstrar a situação com “argumentos cabais e irrefutáveis”. Félix, no entanto, opta por modificar tratamento dispensado à moça, salvando-a. As ações que se seguem nos capítulos “Sacrifício” (cap. XVII) e “Renovação” (cap. XVIII) são de abnegação pura. Raquel, que a esse tempo amava Félix, sacrifica-se pelos namorados, como estivesse a salvar dois pecadores: “Pela memória de sua mãe, não seja cruel! Lúvia ama-o muito. Não a faça morrer, que seria um pecado!” (OC, I, p. 287). A ação terna de Raquel renova o coração do homem, preparando-o enfim para o casamento. Ele estava à “porta do céu” (cap. XIX), no entanto, quando recebe uma carta anônima, que acusa Lúvia de ter traído o ex-marido, causando-lhe o desgosto fatal. Na verdade, a carta era parte do estratagema montado por Luís Batista para plantar a dúvida no espírito do rival e separar os amantes.

A dúvida era já bastante para justificar o que fiz. Não foi só o receio do futuro que me impeliu, foi principalmente a lembrança do passado. A traição dela, se a houve, não deve doer nada ao marido que se foi; mas, ao marido que vem, a ideia da perfídia anterior destrói pela base toda a confiança, que é a condição da felicidade (OC, I, p. 302).

Essa passagem é fundamental para compreendermos o desenlace “filosófico” do romance, pois ela referencia e contrapõe a sabedoria do cético acadêmico à filosofia cristã agostiniana. As negativas de Félix estão respaldadas pela dúvida, nada mais, ao passo que, no matrimônio seguinte, o próximo da fila terá de lidar com a questão da confiança, *condição da felicidade*. A ação do protagonista possui uma lógica que se assemelha à do cético

acadêmico diante da bestialização pirronista: ela deve resguardar a integridade do homem racional, mesmo que isso revele certo grau de impostura e desdém diante dos outros e da própria possibilidade de ser feliz. A semelhança temática entre essa justificativa teórica e o recorte histórico das noções filosóficas de amor e dúvida ganha conformidade quando reconhecemos a passagem do argumento acadêmico ao contra-argumento agostiniano. Por um lado, a suposta traição de Lívia era irrelevante para o ex-marido, um não vivente que, tal como o pirrônico, não pode mais dar o seu assentimento a isso ou àquilo, portanto, nada lhe dói. Por outro lado, o salto no escuro e a confiança irrestrita em outrem, detentor de sua felicidade, transformam-se em ônus de sofrimento irresolúveis pela razão, pois a *ideia* da perfídia é o que destrói o sentimento de confiança.

Calculados os danos e os benefícios que a vida ao lado de um espírito vacilante lhe propiciaria, Lívia decide “isolar-se na sociedade”, imaginando, pelo resto dos dias, como seria a felicidade não realizada. Por sua vez, “dispondo de todos os meios que o podiam fazer venturoso, segundo a sociedade, Félix é essencialmente infeliz” (OC, I, p. 307). Entenda-se por meios a fortuna adquirida por herança e os dispositivos patriarcais de poder, além, é claro, das disposições de ânimo favoráveis, indubitavelmente, à felicidade do casal. Por isso, caso não se compreenda a ironia final, o julgamento do narrador parecerá bastante rigoroso.

Ao contrário da simbologia cristã, em que a queda representa a saída voluntária do homem dos estados de inocência e de glória, dados pelo contato direto com Deus, a queda de Félix ocorre num momento, por assim dizer, desencantado, em que o orgulho e o cálculo levam-no a buscar por si próprio a glória. Ele foge do tédio divertindo-se com as mulheres, quando a possibilidade de um amor verdadeiro lhe abre sob os pés um abismo. Em algum sentido, essa queda indica a possibilidade da saída involuntária do homem dos estados de pecado e de amor-próprio. Essa inversão lógica do significado da alegoria cristã repercute no restante do romance.

A carta de Paulo à igreja de Corinto referia ao amor como a fonte do conhecimento inteiro, ao passo que à razão competia conhecer parcialmente as verdades. Só o amor poderia dissipar as dúvidas irresolúveis da razão, sendo meio necessário para a felicidade plena. Esse amor sobre-humano, arquétipo ideal animado por um ser sobrenatural, é a pedra de toque da epistemologia cristã. O narrador do romance se abstém, aparentemente, da hermenêutica do conceito de amor, deixando para os “doutores da Escritura” a decisão

sobre “qual destes dois amores é melhor, se o que vem de golpe, se o que invade a passo lento o coração” (OC, I, p. 258). Ora, se a dúvida é o princípio formal do romance de Machado de Assis, o amor é, por assim dizer, o seu par dialético. Lembre-se de que, antes de cair no mundo, Félix criara “um mundo seu, uma sociedade platônica, – em que a fraternidade era a língua universal, e o amor, a lei comum” (OC, I, p. 270). A autoridade dos doutores da Escritura – suponhamos um Agostinho ou um Tomás de Aquino – é apenas mencionada, sem qualquer adesão por parte do narrador: “eu por mim não sei decidir, ambos são amores, ambos têm suas energias” (OC, I, p. 252). Isso porque o amor do qual padece o protagonista não parece ser da mesma espécie que o amor cristão, interpretado pelos doutores como aquilo capaz de dobrar a natureza ou auxiliá-la contra o apetite concupiscível. Aquele era um amor patológico que fazia errar e adoecer.

Então o decorrer deste romance passa a ensaiar sobre a história transviada do conceito de amor. Para uns, o amor “é um idílio de um semestre, um curto episódio sem chamas nem lágrimas” (OC, I, p. 238). Para outros, o amor é a esperança da felicidade. Entre ambos, discute-se, ainda, “qual dos amores é o mais forte”, o amor de primeira idade que arrebatava como um “êxtase divino” ou o amor tardio e moderado, “sem asas, sem ilusões” (OC, I, p. 268). Para um espírito vacilante como o de Félix, temos visto que amar é padecer no purgatório, à “porta do céu”, do “lar doméstico” ou “da cidade da paz e da concórdia” (OC, I, p. 292).

A referência filosófica é outra vez truncada. Tudo indica tratar-se da cidade de Deus agostiniana, que pode se denominar cidade celeste, cidade do alto ou cidade suprema, cujos cidadãos acreditam no testemunho da Escritura e vivem movidos pelo amor que o seu fundador neles infundiu.³⁹⁰ De outra forma, os cidadãos da cidade terrena são cativos do vício. Dentre eles podemos contar o irmão de Livia, Viana, sujeito prático cujo “reino era todo deste mundo” (OC, I, p. 251). O julgamento do narrador para caracterizar os pares de opostos retoma, neste caso, ao versículo de João (18: 36) em que Jesus respondia a Pilatos dizendo que o seu reino não era deste mundo. Entre o mundo de Viana, que enxergava apenas as vantagens pecuniárias do casamento, e o “mundo superior” de Livia, o médico era “uma espécie de mediador plástico. Não pertencia à esfera de nenhum deles, mas sabia a maneira

³⁹⁰ AGOSTINHO. *De civ. Dei*, XI, 1, p 987-988.

de os conciliar” (OC, I, p. 252). O medo de projetar-se para além da esfera racional deriva parcialmente da incapacidade de averiguar antecipadamente as intenções alheias, o que dificulta essa conciliação, isto é, a passagem de uma cidade a outra. Lendo a historieta de Félix, um agostiniano poderia dizer que o protagonista perdeu a felicidade porque julgasse encontrá-la apenas com as resoluções do espírito, pelo que concedesse, a si mesmo, a liberdade da conquista. Félix sequer amava verdadeiramente, pois para ele, como para o cético acadêmico, o apego à integridade intelectual o levava a manter a dúvida ou, no máximo, a confiar no que lhe parecesse mais provável:

Quando de todo se lhe calou o coração, Félix confessou ingenuamente a si próprio que o desenlace de seus amores, por mais que o mortificasse outrora, foi ainda assim a solução mais razoável. O amor do médico teve dúvidas póstumas. A veracidade da carta que impedira o casamento, com o andar dos anos, não só lhe pareceu possível, mas até provável. Meneses disse-lhe um dia ter a prova cabal de que Luís Batista fora o autor da carta; Félix não recusou o testemunho nem lhe pediu a prova. O que ele interiormente pensava era que, suprimida a vilania de Luís Batista, não estava excluída a verossimilhança do fato, e bastava ela para lhe dar razão (OC, I, p. 307).

O mais surpreendente é que a insuficiência de Félix, a sua tragédia final, não serve como contraexemplo definitivo do próprio ceticismo. No máximo, o romance apresenta um ceticismo mal-acabado, em que as dúvidas do personagem são dissolvidas pela capacidade do narrador de discernir a verdade das aparências.³⁹¹ Em seu próprio linguajar, o narrador derrama as justificativas que Félix utiliza para assegurar a sua dúvida, que logo se transforma em possibilidade. À revelia dos fatos, da possibilidade remota surge a forte probabilidade. Com um truque a mais, a crença se assemelhará ao verdadeiro e será tomada como tal. Essa espécie de retórica da verossimilhança³⁹² serve para encarar o dilema da felicidade entre, de um lado, o livre-arbítrio, a razão e o não querer ser enganado, de outro, o casamento, o amor e a necessidade de confiar. No romance de Machado, a apresentação das figuras cristãs não leva à experiência transcendente da verdade. O conceito de amor cristão deve ser ressignificado, pois as suas causas e os seus efeitos indicam a loucura e a vaidade (La 413 Br 162). A ignorância do bem e do mal, o livre-arbítrio, a ação da mulher

³⁹¹ MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 64-65.

³⁹² SANTIAGO. “Retórica da verossimilhança”, p. 34.

(Lívia), a queda, o sacrifício (Raquel), a redenção e a felicidade eterna são todas figuras pervertidas pela dúvida. Trata-se, portanto, de um cristianismo totalmente pirronizado.

4.4 Padres e compadres em *Helena e Casa Velha*

Uma grande jornada de dez anos correu entre o primeiro (*Ressureição*) e o mais escandaloso dos romances de Machado de Assis, *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Entre outros assuntos, neste período a pena do artista rabiscou diversos modos do triângulo amoroso, desenhando-os nas formas da fidelidade e do adultério, da virtude e da necessidade social. A prática social do amor cristão, possível pelo que Machado produziu até meados da década de 1860, sobretudo em sua poesia metafísica, ocorria à porta da Igreja. Essa prática era especialmente unguida com a instituição do casamento, garantia de castidade (“Virginius”, 1864), fidelidade (“Confissões de uma viúva moça”, 1865) e paz (“Felicidade pelo casamento”, 1866). A felicidade pós-nupcial, resultado do amor correspondido, foi o sonho de muitos personagens crédulos dessa fase. De outro lado, como num crescente, o ímpeto pela escalada da pirâmide social em que personagens se acotovelam transforma o sonho da eticidade em pesadelo da corrupção. Vimos que o poeta ascético da década de 1850 sucumbe diante esse estado de coisas. Então o ficcionista passa a ironiza-lo, e a ironizar-se. Esse é o caso do Romualdo, cuja tragédia acompanhamos no primeiro capítulo. Em outras proporções, esse também é o caso de Tito, o poeta que protagoniza os contos “O país das quimeras” (1862) e “Uma excursão milagrosa” (1866). Esse tipo ingênuo parte numa viagem e recebe lições sobre a situação miserável do homem. Ao retornar, o seu moralismo, isto é, a inclinação para desmascarar a vaidade humana, o leva à loucura e à pobreza.

No adiantamento dessa jornada, o personagem do padre recobre o último refúgio da filosofia cristã, uma espécie de portador das chaves que permitem a passagem de um mundo corruptível a outro incorruptível. No entanto, como já alertaram Machado de Assis, em sua crítica ao padroado brasileiro, e Raymundo Faoro, em sua análise sobre a ficção machadiana, esses padres não possuem “a essência do sacerdócio”.³⁹³ Pode-se justificar essa

³⁹³ FAORO. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*, p. 484.

indução com os exemplos dos padres de *Helena* e *Casa Velha*, os quais não possuem nem o carisma para salvar, nem a disposição para o sacrifício.

Helena foi o terceiro romance escrito por Machado de Assis. Publicado em 1876, esse relato de ficção melodramática e sentimental serve mais para desmentir os pressupostos do romance naturalista do que para validar as teses românticas. O narrador distanciado e autoconsciente concebe uma situação problemática a ser decifrada a conta gotas. Deste modo o leitor de novela aguarda por um desenlace feliz em que o amor prevaleça sobre os ditames da economia, da moral e da religião. Temos ali uma situação de disparidade social (rico-pobre) e outra de disparidade moral (verdade-mentira), cujos polos se alternam de acordo com as implicações do pecado (incesto), reveladas, aos poucos, pelo narrador.

O romance inicia com a morte do abastado conselheiro Vale, um *pater familias* cujo círculo caseiro era composto por um filho, Estácio, e uma irmã, d. Úrsula. No círculo mediano, entre a família central e os demais, estavam o dr. Camargo, sujeito pragmático com ares de tolo, e o padre Melchior, que se lhe opunha por temperamento. No círculo quase à margem encontram-se Eugênia, a filha que Camargo pretende casar com Estácio, e o amigo deste, o galhofeiro Luís Mendonça. A coexistência desses círculos cria um jogo de forças, cujo objetivo é adquirir os meios necessários para se manter ou chegar ao centro. A hierarquia não é rígida, mas os personagens a respeitam. Movem-nos a ambição e as paixões individuais.³⁹⁴

A morte do conselheiro foi o golpe da fortuna que possibilitou a movimentação dos personagens dentro deste painel social. Essa situação problemática precipita a abertura do testamento em que o conselheiro reconhece Helena a sua filha natural, declarando-a herdeira e determinando a sua inserção no círculo da família. Ao longo do romance, caso nos atenhamos apenas às ações exteriores, percebemos toda a maquiavelice de Helena. Ela não era filha legítima do conselheiro. Seu verdadeiro pai a convenceu da necessidade do prestígio, embora ela parecesse repudiar “a cumplicidade e o lucro de uma usurpação” (OC, I, p. 479). Conhecido este jogo de aparências, dominadas as frivolidades da alta sociedade oitocentista, o piano, o desenho, a língua francesa mais que a inglesa e a italiana, a costura e o bordado, então Helena foi preparada, durante os anos que antecederam o golpe da fortuna,

³⁹⁴ FAORO. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*, p. 18-19.

para dobrar os afetos daquela família. É preciso reconhecer que o acesso privilegiado do narrador à psicologia dos personagens pode desfazer essa impressão. Por isso, apenas um leitor de segunda ou terceira leitura pode acusar esse projeto de Capitu:

Helena tinha os predicados próprios a captar a confiança e a afeição da família. Era dócil, afável, inteligente. Não eram estes, contudo, nem ainda a beleza, os seus dotes por excelência eficazes. O que a tornava superior e lhe dava probabilidade de triunfo era a arte de acomodar-se às circunstâncias do momento e a toda a casta de espíritos, arte preciosa, que faz hábeis os homens e estimáveis as mulheres (OC, I, p. 391).

Primeiro dobrou o espírito da matriarca. Depois, para contornar a saudade de seu verdadeiro pai, escondeu de Estácio a verdadeira razão por que, sabendo montar a cavalo, pediu-lhe as lições equestres. Disse apenas que não sabia montar por “simples travessura, um capricho... ou antes um cálculo” (OC, I, p. 400). Contando apenas as razões externas do cálculo, isto é, as marchas e contramarchas que levariam Helena para o epicentro do poder, pressentimos que só uma mão ainda mais maquiavélica lhe tomaria a glória. A arte de acomodar-se às circunstâncias e aos outros também era conhecida pelo dr. Camargo, mais um adepto da política como *ciência prática*:

Naquele homem cético, moderado e taciturno, havia uma paixão verdadeira, exclusiva e ardente: era a filha. Camargo adorava Eugênia: era a sua religião. Concentrara esforços e pensamentos em fazê-la feliz, e para o alcançar não duvidaria empregar, se necessário fosse, a violência, a perfídia e a dissimulação. [...] Mas esse mesmo amor, aliás violento, escravo e cego, era uma maneira que o pai tinha de amar-se a si próprio (OC, I, p. 430).

Apenas desconfia da influência de Helena sobre o espírito e o afeto de Estácio, Camargo ameaça publicar o segredo dela. Essa chantagem velada é o estopim para a cadeia de causa e efeito que aproximará Eugênia do altar e conduzirá Helena até a doença e a morte. Temos visto que a teoria maquiavelista explica razoavelmente bem as relações externas de poder entre os personagens. Contudo, o pensamento da ficção machadiana, porque se estrutura num estudo de caracteres, resiste ao simplificado desta doutrina. A análise psicológica, moralizante ou não, tem como razão de ser mais os critérios da visão de mundo pascaliana do que a visão maquiavelizada. Não fosse esse o caso, julgaríamos as ações de Helena tão vis quanto as de Camargo. Reconhecidos o contraste psicológico entre os caracteres e um quinhão das boas intenções, podemos até desculpá-la, pois existem razões

internas, relativas à essência ambivalente da natureza humana, que são responsáveis pela tragédia da moça.

Por sorte, neste romance a figura do padre está no centro de uma visão antropológica pascaliana. Assim, toda a psicologia terá seu ponto de fuga ou de contraste na personalidade ficta do sacerdote. Logo nas primeiras linhas o narrador opõe a figura do doutor Camargo, que não pôde empregar os recursos científicos, à do padre Melchior, que não pôde administrar o último sacramento ao patriarca. Para o médico, o testamento continha um erro, um “excesso”, porque “a sensibilidade não pode usurpar o que pertence à razão” (OC, I, p. 385). No oposto desse espectro encontra-se Estácio, que “aceita as coisas filosoficamente”, isto é, conforme a sua disposição “indiferente ao ruído exterior”, que desconhece “as corrupções do espírito” e “as influências deletérias da ociosidade”, “igualmente distante da frivolidade e do tédio” (OC, I, p. 386).

O jogo de caracteres contraditórios matiza novamente a forma literária em vários graus de jansenismo. Avalia-se aqui uma explicação para a condição contraditória da natureza humana. Em confiança a Helena, Estácio se considerava monge ao mesmo tempo que déspota, “um Cromwell com tendências de frade [...], um Lutero... muito inferior”. Quando sozinho, queria saber do tumulto:

Conta-me a tua vida o mais miudamente que puderes. Conta-me a vida de todos. Não me escondas nada; se, por exemplo, ao abrir um livro ou tocar uma tecla do piano, pensares em mim, escreve isso mesmo, marcando o dia e até a hora, se puder ser. E depois dou-te o direito de perguntar onde ficou a minha gravidade, e responderei que há uma puerilidade séria, e que os extremos se tocam (OC, I, p. 435).

A imagem do protagonista é a mesma de Pascal, quando afirma que o ser humano encontra-se entre dois infinitos contraditórios, a saber, o infinito do nada, o qual pode o homem ultrapassá-lo e o infinito do todo, que se esconde à percepção humana. Ambos cristãos, acreditam que “esses extremos se tocam e se encontram à força de estarem afastados e se reencontram em Deus, e em Deus somente” (La 199 Br 72). Criado sob a batuta do padre, Estácio chega a repreender as vaidades de Eugênia, que se deixava levar pelas aparências do mundo exterior, pelo que, “se tivesse algum pedaço de latim, era o mesmo que estar ouvindo o padre Melchior” (OC, I, p. 395). Estácio adere à visão filosófica do padre, considerado um “ministro de uma religião que condena o orgulho” (OC, I, p. 452):

De compostura quieta e grave, austero sem formalismo, sociável sem mundanidade, tolerante sem fraqueza, era o verdadeiro varão apostólico, homem de sua Igreja e de seu Deus, íntegro na fé, constante na esperança, ardente na caridade (OC, I, p. 392)

É exagerado dizer que a caridade do padre é sem embargo. Ele não está pelos desfavorecidos e marginais. O seu cristianismo serve, quando mais não seja, para justificar e perdoar as ações e as relações pecaminosas da família. Assim foi com as aventuras extraconjugais do conselheiro. Assim será com a relação incestuosa entre os irmãos. Guardião dos segredos da família, ele a aconselha em qualquer situação, a partir dos critérios deontológicos da moral cristã: como Helena *deve* ser aceita pela família, se Estácio *deve* entrar para a política, quando ele *deve* se casar com Eugênia, se é *justo* Helena se casar com Luís Mendonça, o que *fazer* com a revelação de que Helena não é filha do conselheiro etc.

O descompasso entre os critérios normativos e o emprego utilitarista da fé irradia dentro dos protagonistas. Estácio morde a maçã da ambição política, sentindo até uma “pontazinha de vaidade”. O custo deste benefício era casar-se com um caráter frívolo como o de Eugênia, quando os sentimentos e as ideias filosóficas de Helena, companheira nas “vadiações do espírito”, lhe eram mais compatíveis. Para resolver a questão, os irmãos recorrem a imagens cristãs, condensadas nos ensinamentos do padre:

– [...] Ao marido cabe a tarefa de fixar essa impressão passageira... O casamento não é uma solução, penso eu; é um ponto de partida. O marido fará a mulher. Convenho que Eugênia não tem todas as qualidades que você desejaria; mas, não se pode exigir tudo: alguma coisa é preciso sacrificar, e do sacrifício recíproco é que nasce a felicidade doméstica.

As reflexões eram exatas; por isso mesmo Estácio as interrompeu. O filho do conselheiro achava-se numa posição difícil. Caminhara para o casamento com os olhos fechados; ao abri-los, viu-se à beira de uma coisa que lhe pareceu abismo, e era simplesmente um fosso estreito. De um pulo poderia transpô-lo; mas, se não era irresoluto nem débil, tinha ele acaso vontade de dar esse salto?

O sentido cristão do sacrifício é o que redimiria a humanidade dos pecados. Contudo, a moeda do sacrifício perde valor quando o beneficiário se amesquinha e a finalidade egoísta perverte a boa intenção. Estácio nada perde, antes o contrário, com o matrimônio e a carreira política. O verdadeiro sacrifício, que exige dos falsos irmãos um salto no abismo, é o de reprimir o amor incestuoso que nutrem um pelo outro. Esse é o

segredo indizível, cujas consequências sociais o padre se empenha em evitar, não por uma questão de *dever*, mas pelos resultados da ação: “daria azo às vozes estranhas e seus comentários” (OC, I, p. 463). Mesmo a par da verdadeira origem da moça, por força de ser o confessor da família, o padre não transige com a publicação deste pequeno desvio da natureza. Para lidar com as contradições essenciais dessa antropologia, o narrador e os personagens retocam a doutrina pascaliana e os argumentos filosóficos adequados. Se não, vejamos.

Consciente de seus sentimentos e de sua situação precária, Helena confessa a Estácio a existência misteriosa de “uma paixão violenta”, “um amor único e forte”, pelo que o moço, intuitivamente, passa a ter dificuldades em aceitar o pretendente de Helena. Ambos passam a conjecturar sobre as possibilidades da felicidade humana, passo a passo com o argumento pascaliano da aposta:

- Ouve – continuou Estácio – Esse sentimento, se vier a extinguir-se e se for substituído pela afeição que criares a teu marido, não te fará desventurosa; mas supõe que não morre esse amor, qual será a tua situação? [...] Há dois caminhos para a felicidade, além de Mendonça.
- Não os vejo.
- Esse amor misterioso será realmente sem esperança? Nada há definitivo no mundo, nem o infortúnio nem a prosperidade. O que a tua imaginação supõe estar perdido, acha-se apenas transviado ou oculto...
- Adivinho o segundo caminho – atalhou Helena -; não casando agora, posso vir a amar um dia, mais do que a Mendonça, algum homem tão digno como ele.

Helena apostava pela sua felicidade. Os termos deste jogo de azar eram os seguintes: se Helena se casasse com Mendonça e passasse a amá-lo, então ela receberia a paz doméstica provisória. Se se casasse com Mendonça sem nunca o amar, então ela estaria fadada à eterna infelicidade. Por outro lado, se ela não se casasse com Mendonça, então estaria livre para a eterna felicidade. Num caso, essa felicidade estaria agora “transviada ou oculta” pela “imaginação”, o que exigia um salto no abismo com ganhos possivelmente infinitos. No outro caso, a depender da fortuna, ela poderia “amar mais do que a Mendonça”, isto é, mais do que nada. O argumento não lhe parece absurdo, mas assume a forma de loteria, na qual é necessário apostar:

- [...]. É uma loteria: perco um bem certo por outro duvidoso. O jogador não faz cálculo diferente. Essa felicidade pode não vir; eu contento-me

com a que me cabe agora. Mendonça ama-me deveras; senti-o desde algum tempo. O padre Melchior abriu-me os olhos; aceito o destino que os dois me oferecem. Esta é a razão e a realidade; o mais é ilusão e fantasia.

As proporções matemáticas entre o que está determinado e o acaso deveriam ser suficientes para a escolha. Mas Helena não arrisca. Ao contrário do arremate argumentativo de Pascal (La 418, Br 233), a incerteza do ganho infinito, para a moça, não paga a certeza de um *bem certo*, porém finito. A deliberação de Helena não decorre do mesmo ceticismo mal-acabado de *Ressurreição*, cujo protagonista se abstém da aposta para salvaguardar a sua integridade intelectual. Ela teve o suporte do padre Melchior, para quem “isso a que os incrédulos chamam acaso é a deliberação da vontade divina” (OC, I, p. 438). Foi ele quem antes “analisava as circunstâncias do momento e pesava a responsabilidade que lhe podia vir de qualquer resolução que adotasse” (OC, I, p. 440).

Na loteria de Estácio, os números da felicidade não eram iguais. Ao espiar a verdade sobre a falsa irmã, ele dava início a uma nova crise, cuja resolução deveria passar pelo escrutínio do padre, que

pôde vencer-se e conservar a razão clara, fria e penetrante. Entre os dois corações ulcerados e sem força, compreendeu Melchior que lhe cabia a principal ação, e não recuou ante a responsabilidade que daí poderia deduzir. Viu de um lance a extensão possível do mal, a desunião da família, os desesperos da ocasião, os ódios do dia seguinte, as amarguras indeléveis, e, talvez, as indeléveis saudades; mas nem este quadro o aterrou, nem ele o aceitou sem exame. Melchior não condenava nem absolvía; esperava. Ele pertencia ao número dessas virtudes singelas para as quais o vício é uma rara exceção; natureza sincera e franca, era-lhe difícil crer na hipocrisia (OC, I, p. 462).

Neste ponto, a descrição do narrador soa inverossímil. Para perdoar a ação pecaminosa, o padre Melchior se utiliza da estratégia jesuíta, recriminada por Pascal nas *Provinciais*, de afrouxar a severidade da religião para que a impiedade se acomode à fraqueza humana. O método de *dirigir a intenção* consiste, segundo Pascal,

em propor como fim das próprias ações um objeto permitido. Não que, na medida do possível, não afastemos os homens das coisas proibidas; mas, quando não podemos impedir a ação, purificamos, pelo menos, a intenção; e assim corrigimos o vício do meio pela pureza do fim. [...] Vocês [os jesuítas] concedem aos homens o efeito exterior e material

da ação, e dão a Deus esse movimento interior e espiritual da intenção; e com essa divisão equitativa, aliam as leis humanas às divinas.³⁹⁵

O padre Melchior dirigia a intenção dizendo que Estácio transgredia “a lei humana, como a lei divina, sem o saber” (OC, I, p. 464). O coração de Estácio seria um grande inconsciente. Porque não houvesse dolo, nem maus instintos, nenhuma responsabilidade lhe poderia ser atribuída, o que desculpava totalmente o delito: “Digo-te, não que pecaste, mas que ficaste à beira do pecado, e estendo-te a mão para que recues do abismo” (OC, I, p. 465). Para salvaguardar o segredo, seguiram-se os atos da tragédia. Primeiro, o pai de Helena sacrifica-se sumindo no mundo. Assombrada, ela pensa em suicídio. Daí a pouco encontra-se com Estácio, ocasião em que o amor de ambos se revela tacitamente, com um olhar e um aperto de mãos. No fim, ela quase enlouquece, crava o olhar na água, “fascinada e absorta”; em seguida, adoece e morre. O amor impossível para sociedade, mas necessário para a felicidade plena, teve de ser abafado em família, com a anuência do padre Melchior.

Em *Casa Velha*, também existe a figura do padre doméstico, isto é, do agregado cuja função é amansar as más consciências e reverter as más intenções. Contudo, a técnica utilizada nos romances da década de 1870 que consistia na análise direta do conflito de caracteres, majorado pela tendência moralizante de suprimir o pecado, é substituída pela figura de um narrador-padre memorialista que se vê enredado na trama de situações espúrias e pouco transparentes, se as medirmos com a régua da moral cristã.

Esse romance remonta o cenário bucólico do período regencial, quando o cônego-narrador tinha trinta e dois anos. O próêmio do texto marca a diferença entre os níveis narrativos: “aqui está o que contava, há muitos anos, um velho cônego da Capela Imperial” (OC, III, p. 184), ao que se seguem dois pontos e a própria narrativa, em primeira pessoa, a do padre. Desejando escrever a história do primeiro reinado, ele é recomendado à casa de um falecido ex-Ministro de Dom Pedro I que juntara bastantes documentos. A casa velha tinha hábitos de outros tempos e cheiro de vida clássica. Era chefiada pela viúva d. Antônia, ao redor da qual gravita seu filho único, Félix. Na camada adiante desse pequeno núcleo ligam-se um pároco familiar e Lalau, filha de uma agregada falecida. Não demora

³⁹⁵ PASCAL. *Provinciais*, p. 89.

para inferirmos a trama de Romeu e Julieta. O padre-narrador se envolve no romance, primeiro defendendo o casamento entre Félix e Lalau, membros de camadas sociais diferentes, depois, dissuadido pela hipótese de se tratar de uma aliança incestuosa, condena a relação. No fim, o padre encontra um bilhete que revela a verdade: a filha que o Ministro teve fora do casamento não era Lalau, mas a sua irmã, falecida aos quatro anos. Contando com essa injúria familiar, a moça declina o casamento com Félix, após o que o narrador arremata: “Se ele e Lalau foram felizes, não sei; mas foram honestos, e basta” (OC, III, p. 224).

O significado simbólico que relaciona este pequeno romance à história política do Brasil³⁹⁶ nos importa muito pouco, a não ser o seguinte detalhe: o tipo do padre-narrador, não nomeado no romance, representa um daqueles padres intelectuais que compunham a inteligência nacional. Sabemos que o narrador da história é um velho cônego da Capela Imperial, local litúrgico de importantes sermonistas e oradores sacros, como Monte Alverne e Luis Gonçalves dos Santos, o padre Perereca. Este importante presbítero carioca vivenciou a passagem para o primeiro reinado, registrando positivamente os eventos em *Memórias para Servir à História do Reino do Brasil: divididas em três épocas da felicidade, honra e glória*. O objetivo do padre Perereca

era de facilitar aos futuros Historiadores os meios de compor a História deste nascente Império, achando já coligidos, e formando um só corpo, os factos, que por ora andarão dispersos, em parte desfigurados e alheios da verdade, ou que ainda se não escreverão.³⁹⁷

Interessa notar que tanto o narrador de *Casa Velha* quanto o de *Dom Casmurro* opõem o trabalho historiográfico que pretendem escrever à obra de Luís Gonçalves dos Santos, considerada “mediocre” pelo padre-narrador de *Casa Velha*, e “seca” por Dom Casmurro. Explicamos anteriormente que a idade dos padres teóricos atingiu o auge no tempo de D. João VI, mas as mudanças político-sociais das décadas seguintes empurraram a atividade do púlpito para o ostracismo. As teses conservadoras do padroado chegaram à

³⁹⁶ A esse respeito, ver o capítulo de John Gledson sobre *Casa Velha* em *Machado de Assis: ficção e história*, p. 37-71.

³⁹⁷ SANTOS, Luis Gonçalves dos. *Memórias para servir a historia do reino do Brazil: divididas em tres epochas da felicidade, honra, e gloria, escriptas na Corte do Rio de Janeiro no anno de 1821, e offerecidas à S. Magestade El Rey Nosso Senhor o Senhor D. João VI pelo P. Luiz Gonçalves dos Sanctos*. Lisboa: Impressão Regia, 1825, p. VII. Disponível em: <<http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/14736>>. Acesso em 10 out. 2017.

década de 1860 até como motivo para caçoadas, como aquelas de Machado contra o Monsenhor Pinto de Campos. Porém, nem Dom Casmurro nem o cônego levaram o seu projeto intelectual adiante, preferindo publicar uma história comezinha de amor. Os embates sobre a história e a teologia permanecem, portanto, implicados nas tramas da narrativa.

A vida clássica que qualifica a casa de d. Antônia tem sua razão de ser na biblioteca. Ali o padre-narrador busca papéis antigos. Apesar disso, a sua averiguação mais importante é sobre os segredos da família. Os fundamentos teóricos dessa averiguação são obtidos dentro da biblioteca, seja no contato com as referências bibliográficas aí disponíveis, seja nos colóquios com os interessados na questão, seja, ainda, observando e interpretando, de uma janela lateral aos aposentos, os gestos e as intenções das personagens. Em tudo isso, a linguagem sacerdotal, de que são provas os livros prediletos que o padre retira da estante para leitura e comentário, é o meio de que se utiliza o narrador para dizer sobre si, sobre os outros e sobre o mundo, por exemplo, sobre uma conversa entre Félix e Lalau, acompanhada de longe:

Não se podia ouvir-lhes nada, mas era claro que falavam de si mesmos. Às vezes a boca interrompia os salmos, que ia dizendo, para deixar a antífona aos olhos; logo depois recitava o cântico. Era a eterna aleluia dos namorados. (OC, III, p. 204).

Mais do que o recurso ao contraste de caracteres, predominante nos romances anteriores, o memorialista se desdobra no personagem, acusando a sua fonte e a sua medida de interpretação. Em visita à biblioteca, junto a Félix, o padre repara que os livros eram, “pela maior parte, antigos, e muitos in-fólio: livros de história, de política, de teologia, alguns de letras e filosofia, não raros em latim e italiano” (OC, III, p 188). Chamam a atenção as fontes do domínio italiano. Aqui o exemplo não é o recorrente Maquiavel, mas o historiador Benedetto Varchi (1503-1565), cuja *Storia Fiorentina* Machado de Assis pôde consultar em sua biblioteca particular.³⁹⁸ Esse dado biográfico é relevante porque a passagem citada trata de um detalhe pouco banal, qual seja, de uma acusação de estupro cometido pelo filho do

³⁹⁸ VIANNA. “Revendo a biblioteca de Machado de Assis”, p. 186. Documento 109: VARCHI, Benedetto. *Opere di Benedetto Varchi: ora per la prima volta raccolte*. Volume Primo [*Storia fiorentina; Lettere*]. Trieste: Dalla Sezione Letterario-Artistica del LLoyd austríaco, 1858. A consulta à mesma edição está disponível em <<https://archive.org/details/operedibenedetto01varc>>. Acesso em 20 out. 2017.

Papa Paulo III contra o jovem bispo de Fano. Ao adentrar pela primeira vez a biblioteca da casa velha, ombro a ombro com o jovem Félix, o padre repara os livros e comenta:

Eu via-os, tirava e abria um ou outro, dizia alguma palavra, que o Félix, que ia comigo, ouvia com muito prazer, porque as minhas reflexões redundavam em elogio do pai, ao mesmo tempo que lhe davam de mim maior ideia. Esta ideia cresceu ainda, quando casualmente dei com os olhos na *Storia fiorentina* de Varchi, edição de 1721. Confesso que nunca tinha lido esse livro, nem mesmo o li mais tarde; mas um padre italiano, que eu visitara no Hospício de Jerusalém, na antiga rua dos Barbonos, possuía a obra e falara-me da última página, que, em alguns exemplares faltava, e tratava do modo descomunalmente sacrílego e brutal com que um dos Farneses tratara o bispo de Fano. [...] É o capítulo 16 do livro XVI. Uma cousa indigna: *In quest'anno medesimo nacque un caso...* Não vale a pena ler; é imundo (OC, III, p. 188).

John Gledson interpreta a passagem como uma sugestão metafórica de violação, não dos corpos, mas das vidas de Félix e Lalau.³⁹⁹ A consulta à edição que Machado possuía nos oferece uma pista extra. O historiador italiano completa a frase dizendo que o caso do qual ele não recorda ter ouvido nem lido, nem entre os antigos, nem entre os modernos, nem entre os historiadores, nem entre os poetas foi algo tão abominável que sentia horror só de pensar, mais ainda, de dizê-lo a quem não tenha alguma vez ouvido falar em estupro e sacrilégio, mas, sem transição, ele narra a história nos seus detalhes.⁴⁰⁰ O narrador de *Casa Velha* mimetiza a preterição de Varchi, fazendo-se de rogado, dizendo que nada tinha com aquilo, e que a culpa por saber da repugnância era do capuchino que vivia num hospício (nome antigo para o templo dos frades). Assim, sem querer reconhecê-lo, ou reconhecendo a contrapelo, o padre-narrador utiliza a meia história contada por Varchi para explicar a sua relação de predomínio sobre Félix:

³⁹⁹ GLEDSON. *Machado de Assis: ficção e história*, p. 43.

⁴⁰⁰ “In quest'anno medesimo nacque un caso, del quale io non mi ricordo aver udito nè letto, nè tra gli antichi nè tra' moderni, nè nelle verità degli storici, nè nelle favole del poeta il piu esecrabile, e degno di maggiore non solamente biasimo, ma punizione, il quale fu così orrendo, ch'io per me non pur mi vergogno, ma mi riaccapriccio a pensarlo, non che a raccontarlo: né so con quale onestà o disonestà di parole io o possa o debba, o coprire o scoprire la turpitudine e scelleratezza di così empio e nefando, e forse, anzi senza forse, mai più udito stupro e sacrilegio; il quale io narrerò, ben che con gravissima nausea e indignazione d' animo, per mostrar due cose principalmente: l'una, che questo nostro misero e infelice secolo ha anch' egli i suoi Tantali avuto ed i suoi Tiesti ; l'altra, che la morte del committitore di esso, ancor che crudelissima e ignominiosissima, fu però minore de' meriti, anzi demeriti suoi, e mostrò, che ancora in questa vita patiscono alcuna volta le pene delle lor ribalderie gli uomini scellerati” (VARCHI. *Storia fiorentina*, p. 1537).

Pus o livro no lugar. Sem olhar para o Félix, senti-o subjugado. Nem confesso este incidente, que me envergonha, senão porque, além da resolução de dizer tudo, importa explicar o poder que desde logo exerci naquela casa, e especialmente no espírito do moço. Creram-me naturalmente um sábio, tanto mais digno de admiração, quanto que contava apenas trinta e dois anos. A verdade é que era tão somente um homem lido e curioso. Entretanto, como era também discreto, deixei de manifestar um reparo que fiz comigo acerca de promiscuidade de coisas religiosas e incrédulas, alguns padres de Igreja não longe de Voltaire e Rousseau, e aqui não havia afetar nada, porque os conhecia, não integralmente, mas no principal que eles deixaram (OC, III, p. 188).

Eclesiásticos conservadores como o Monsenhor Campos e o padre Perereca deviam se horrorizar com as concepções naturalistas de Rousseau e Voltaire sobre a religião, pois esses filósofos enxergavam na instituição eclesial uma anomalia para a saúde social. Ambos defendiam uma religião civil, subordinada às leis do Estado, em que a boa moralidade seja uma decisão racional entre os homens, à luz de preceitos cristãos genéricos como a tolerância e o amor ao próximo. De semelhante perplexidade sofreu o padre Flávio, do conto “Muitos anos depois”, que classificava os livros cristãos e pagãos conforme a sua conveniência e o seu ecletismo. Quais padres da igreja se aproximavam de teses semelhantes? O que representa a solicitação a esses autores? A crer na tese da descristianização do ceticismo, que ainda não se completara, tratava-se de chamar a atenção para o deslocamento da moralidade cristã genuína, perdida no contexto da dissidência do clero. Machado entrara na disputa religiosa desde que publicara, em *O Futuro*, críticas à carolice e à confiança exacerbada nas instituições da Igreja, que deveriam seguir a ordenação civil pautada pela tolerância. Duas décadas à frente, se bem que de modo mais extravagante, estamos diante de um complexo ficcional em que o narrador-padre, que nunca enuncia o seu próprio nome, confessa as suas dívidas como que por autossabotagem.

Não é necessária uma implicatura para se acusar o dano ao tipo representado pelo personagem de ficção. Basta salvar as fontes disponíveis no próprio texto ficcional. Por exemplo, ao recorrer a Santo Agostinho, “o meu grande Santo Agostinho”, o narrador procura justificar suas intenções pífidas. Para isso ele distorce e arremeda as palavras de Agostinho:

Amor non improbatur, escreveu o meu grande Santo Agostinho. A questão para ele, como para mim, é que as criaturas sejam amadas e

amem em Deus. Assim, quando desconfiei, por aquele gesto, que esta moça e Félix eram namorados, não os condenei por isso, e, para dizer tudo, confesso que tive um grande contentamento. Não sei bem explicá-lo; mas é certo que, sendo ali estranho, e vendo esta moça pela primeira vez, a impressão que recebi foi como se tratasse de amigos velhos. Pode ser que a simpatia da minha natureza explique tudo; pode ser também que esta moça, assim como fascinara o Félix para o amor, acabasse de fascinar-me para a amizade. Uma ou outra cousa, à escolha, a verdade é que fiquei satisfeito e os aprovei comigo (OC, III, p. 194).

*Amor non improbat*ur está no *caput* do Capítulo 12 do livro 4 das *Confissões*. O amor, em suas formas variáveis, não é reprovável. Agostinho escreve isso ao recordar o tempo em que vivia sob a influência do maniqueísmo, pelas estradas do erro e das experiências concupiscentes. Se essa autoridade não reprova a forma sensível do amor, relacionada ao deleite dos corpos, então o padre é capaz de justificar suas relações amorosas com Félix e Lalau.

A leitura do cônego é razoável. A premissa de Agostinho é de que apenas o amor em Deus é fixo, estável e imperecível. Se nos agrada amar os corpos ou as inteligências, estas perecíveis e instáveis, e se quisermos que esse amor perdure, então devemos firmá-lo em Deus. A essa conclusão, o padre-narrador acrescenta que apenas o sacristão é capaz de interpretar se o amor está em Deus, sacramentando-o por meio do matrimônio. Neste ponto, o padre-narrador desmente a sua aspiração inicial de escrever um livro de história. Refletindo no ajuste daquelas duas almas, ao mesmo tempo em que mexe em documentos políticos, ele sentencia: “nem a alma de um homem é tão estreita que não caibam nela cousas contrárias, nem eu era tão historiador como presumira. Não escrevi a história que esperava; a que de lá trouxe é esta” (OC, III, p. 194). O amor não correspondido pareceu-lhe “uma violação da lei divina”, e contra tal violação o padre passa a atuar, confessando certa “vaidade” por estar entre os dois amantes.

Apresentando as coisas em ordem cronológica, escondendo o amor que de fato sentia, o padre se desculpa de sua paixão por Lalau. O recurso à máxima agostiniana é providencial, pois abrange qualquer tipo de amor, o dele e o de Félix. O argumento de Agostinho segue o percurso da necessidade de reconhecermos a caridade cristã, isto é, que reconheçamos o sincronismo entre o ciclo instável de nossas vidas, feito de descidas e

ascensões, e as imagens cristãs da queda e da redenção.⁴⁰¹ Importa mencionar que embora o padre tivesse narrado as suas memórias em cronologia, é como se o estado atual do narrador, a consciência do que ocorreu no todo, não prevalecesse sobre os episódios em sequência. Assim, pode parecer estranho, para um leitor atento, o padre dizer que Lalau lhe fascinou para a amizade, quando em verdade sabemos, por conhecermos o todo, que Lalau lhe provocara a paixão de namorado. Se for assim, o padre-narrador estava se desculpando de um ato ainda não escrito e, portanto, não reconhecível ao nível diegético da narrativa.

Na sequência, o padre sugere a d. Antônia que Félix se case com Lalau. A “imperatriz da Casa Velha” suspeita de conspiração, diz que não pode ser, acusa o cônego de recuperar as lembranças do padre Feijó, um “achaque de padres” (OC, III, p. 205), e arremata dizendo que a moça parecia tê-lo “enfeitiçado”. Ora, comentávamos anteriormente que a defesa do padre regente Feijó pela doutrina regalista e pelo fim do celibato clerical repugnava o conservadorismo cristão, que adentrava no mundo da política com a missão de corrigir as leis civis quando estas estivessem em desacordo com as leis eclesiásticas. A polêmica Questão Religiosa sobreviveu até o fim da década de 1870. Roma preconizava aquele tipo de ação política, mas ela não era possível no Brasil, pois vigia o regime do Padroado, que dava ao príncipe regente a autonomia para legislar sobre questões religiosas, por exemplo, ao defender uma constituição que garantia a diversidade e a liberdade religiosa. Sendo assim, a publicação do *Sílabo* e de outros regulamentos papais poderia ser interpretada, do ponto de vista político, como afronta ao governo.

Num colóquio com o Monsenhor Queirós, um mestre espiritual, o cônego de *Casa Velha* expõe o seu projeto literário-político de escrever uma história do Primeiro Reinado. A ideia é desaprovada sem muita insistência: “Contanto que você não prejudique sua mãe, que é a Igreja. O Estado é um padraço” (OC, III, p. 189). Essa contradição entre o poder civil e o poder sagrado era mitigada pelo fato de os costumes religiosos serem pouco ortodoxos e rígidos. Como eu disse anteriormente, a piedade era parte da estética nacional. O exemplo de Feijó, que se considerava bom católico, mas estava nas fileiras da maçonaria,

⁴⁰¹ Helen Caldwell já notara a boa leitura que Machado fazia da obra de Agostinho (CALDWELL, Helen. *O Otelo brasileiro de Machado de Assis: um estudo de Dom Casmurro*. Tradução de Fábio Fonseca de Melo. Cotia: Ateliê Editorial, 2008, p. 200). Na biblioteca de Machado encontram-se as traduções para o francês e para o português das *Confissões*.

diz muito sobre a frouxidão das práticas religiosas no Brasil. Ao que parece, havia uma crença deísta genérica, que permitia e normalizava práticas religiosas que seriam condenáveis à luz do catolicismo oficial.

O narrador da história continua o seu libelo acusatório ao aproximar, no mesmo período, o achaque do regente e o encantamento comum dos padres pelas garotas. Já desconfiávamos disso. Páginas atrás, ele confessara a “simpatia” e a “veneração” pela “explosão de sensibilidade” de Lalau. Mais do que isso, o padre sentia ciúme, evidentemente desdido, na forma proverbial de “incômodo”:

Criatura espiritual e neutra, cabia-me tão somente alegrar-me com a declaração da moça, aprová-la, e santificá-la ante Deus e os homens. Que incômodo era então esse? Que sentimento espúrio vinha mesclar-se à minha caridade? Que contradição? Que mistério? (OC, III, p. 203).

O padre emendava a antropologia pascaliana reconhecendo a ambivalência da natureza humana: “Que espécie de quimera é então o homem? Que novidade, que monstro, que caos, que fonte de contradições, que prodígio?” (La 131, Br 434). Sozinho, o padre entende apenas que é um monstro que combina a baixeza e a grandeza, “o mais fraco da natureza” e, no entanto, o único capaz de se compreender (La 200, Br 347). O “segredo de consciência”, descoberto então por d. Antônia, era que a intenção do Padre em se meter nos “negócios particulares” da família estava coberta por pulsões sexuais. Para resolvê-las, em autoanálise, o narrador engenha o seguinte raciocínio:

Entre a verdade daquele conceito [os negócios particulares] e o impulso do meu próprio coração, introduzi um princípio religioso, e disse a mim mesmo que era a caridade que me obrigava, que no Evangelho acharia um motivo anterior e superior a todas as convenções humanas. Esta dissimulação de mim para mim, podia calá-la agora, que os acontecimentos lá vão, mas não daria uma parte da história que estou narrando, nem a explicaria bem.

Lalau não me saía da cabeça [...]. (OC, III, p. 199)

Como o padre insistisse na sugestão do casamento, que poderia remediar o pecado da concupiscência no celibato, a viúva dissimulou uma situação, dando a entender que os enamorados tinham laços consanguíneos, que eram irmãos:

Contava comigo ao lado dela, desde que soubesse a verdade... mas que a apoiasse já... depois... então...

– A verdade? – repeti eu – Que verdade?

– Vamos embora.

Diga-me tudo, a ocasião é única, estamos perto de Deus (OC, III, p. 208).

A verdade estava dissimulada. Nem mesmo a eficácia do confessorário poderia restituí-la, perdida estava entre a verossimilhança e a imaginação. Estamos bem próximos do ceticismo devastador de *Dom Casmurro*, com a diferença de que, no final, a integridade dos caracteres de Lalau e Félix parece superar o amor próprio. Essa é uma aparência incômoda, pois ambos tinham razões insidiosas para não se casarem. Ele estava confortável com o namoro, não sendo de seu interesse associar-se com uma figura de camada social inferior. Ela buscava vingança contra os abusos passados do pai de Félix à sua mãe. Daí até, pelo menos, a perspectiva do Conselheiro Aires, o amor não existirá “como um sentimento puro e nobre, mas como um ato indigno, praticado sem a aprovação da moral, em geral contra as leis sociais”.⁴⁰²

Juntando as coisas, o padre-narrador deixa implícito um libelo contra si mesmo ou, pelo menos, contra o que representa o tipo do eclesiástico teórico: a sugestão de estupro, o acobertamento de um casamento consanguíneo e a inobservância da castidade no celibato. Uma crítica cética estilisticamente ironista à moral eclesiástica é um passo para estar com Pascal. As diversas referências à antropologia pascaliana, às alegorias do abismo, dos infinitos que se tocam, da aposta e do argumento contrário à direção da intenção ganham ainda mais relevo quando a figura do padre está no centro da trama. Mas é preciso outro passo, de recuo, que afaste o ficcionista do jansenista, permitindo-lhe elevar a potência cética do filósofo de Port-Royal contra si mesma.

⁴⁰² COUTINHO. “A filosofia de Machado de Assis”, p. 198.

CAPÍTULO 5 – A APOTEOSE DAS MEMÓRIAS PÓSTUMAS DE BRÁS CUBAS E A DESCRISTIANIZAÇÃO DO CETICISMO

O jansenismo estendeu o pano de fundo teórico para o romance de caracteres francês. As histórias de Mme. de Lafayette (*La Princesse de Clèves*) e Abbé Prévost (*Manon Lescaut*) trataram de escrutinar a condição humana utilizando-se do léxico conceitual pascaliano: o divertimento, o tédio, a miséria e a grandeza, a necessidade da aposta, as contradições humanas, a queda e a redenção.⁴⁰³ De tal sorte que *Ressurreição* e *Helena* podem ser lidos, respectivamente, à luz daqueles romances inaugurais. É claro que essa linhagem do romance moderno tem os seus concorrentes. Ian Watt, por exemplo, traça um paralelo entre a tradição do pensamento realista e as inovações formais deste gênero, encarando-as como manifestações de uma mudança mais ampla, em que o cartesianismo, isto é, a busca individual pela verdade, reorienta e renova a forma literária. Deste modo, o romance relata experiências individuais, subordina o enredo à memória autobiográfica, individualiza os personagens e os remete a um ambiente realista, rompendo o pacto da verossimilhança, isto é, a crença na realidade literal da narrativa. Neste caso, a dimensão temporal dará sentido e constituirá a identidade das personagens que se modificarão em função de novas experiências. De maneira geral, a tese de Watt é que o realismo formal foi o método narrativo pelo qual o romance incorporou uma visão circunscrita e contextual da vida, constituindo embora um relato completo e autêntico da experiência humana.⁴⁰⁴

Essa pode ser uma tese adequada para a linhagem do romance inglês a que se dedica Watt. No caso do Machado das *Memórias Póstumas*, mesmo que seja correta a atribuição das influências, por exemplo, de Swift e Sterne, elas atingem mais o aspecto da organização narrativa, com seus avanços, retrocessos e atropelos, do que o pensamento ficcional ali expresso e as concepções de homem e de mundo. Dizer isso talvez soe inconsistente, já que o entendimento da forma pela qual se constrói a narrativa é condição para se compreender os caracteres e o que pode implicar a sua visão ficcional de mundo. Uma consequência velada deste capítulo consiste em retificar a relação de importância da

⁴⁰³ MATHIEU, Francis. «Mme de Lafayette et la condition humaine: Lecture pascalienne de La Princesse de Clèves», p. 61-85. Machado possuía o romance *Manon Lescaut* (doc. 529).

⁴⁰⁴ WATT, Ian. *A ascensão do romance*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

implicação das condições artísticas (tradicionalmente, a direção da implicação é da forma para o conteúdo), mostrando que forma e conteúdo possuem implicações e correspondências biunívocas. Assim, a reconstituição dos juízos de valor, da história das ideias e das mentalidades também pode fornecer pistas para os critérios estéticos da obra. Dito com outras palavras,

para reconstruir esse modo de olhar seria preciso entender os encontros e os desencontros do moralismo clássico e jansenista (severo até o limite do pessimismo) e a concepção liberal-capitalista da natureza humana, que tentou, pela voz dos precursores da Economia Política, conciliar o cinismo do interesse individual com a hipocrisia da burguesia que celebrava como progresso do gênero humano a prosperidade de sua classe.⁴⁰⁵

Ao puxar a linha desta trama, descobrimos até aqui que Machado de Assis – e parte dos intelectuais de sua geração – seguiu a recomendação de Cousin para o retorno aos clássicos, especialmente a Pascal e a sua ideia universalista, mas conflitante, de homem. Este descarrilamento de rota era parte do plano dos intelectuais da *Revue des Deux Mondes*, que se opunham às estéticas do homem terra-terra realista e do homem fantasiado do romantismo. A superação eclética pressupunha o retorno à antropologia clássica de Pascal, da qual ele mesmo era o modelo: o místico e o cientista resumiam o conflito eterno entre a vontade e o intelecto.

A primeira seção deste capítulo revelará o fim do processo que levou Machado a apropriar-se da antropologia pascaliana, que já circulava como fato social adaptado ao caso brasileiro. O recorte deste processo formativo incide sobre o conjunto de crônicas “Notas Semanais”, escritas para o jornal *O Cruzeiro*, em 1878. Aqui Machado antecipa alguns pressupostos do que conhecemos por literatura fantástica, dando vida a seres inertes, compilando uma espécie de bestiário, descrevendo espetáculos com animais fabulosos e monstruosidades humanas. O leitor e a plateia, que se divertem e contemplam o espetáculo, se rebaixam e se transformam, igualmente, em bestas. Saiba-se que a falência do projeto romanesco de caracteres e a recusa das doutrinas literárias realistas são alguns dos motivos que forçaram Machado a reinventar a forma narrativa. Do mesmo modo, os pressupostos da

⁴⁰⁵ BOSI, Alfredo. *O enigma do olhar*. São Paulo: Ática, 2000, p. 168.

antropologia pascaliana – como a intenção apologética e exortativa – são redirecionados para uma investigação cética e até grotesca da realidade.

A partir de então, iniciamos a análise do romance *Memórias póstumas de Brás Cubas*, reafirmando a perspectiva metodológica até aqui adotada, especialmente no primeiro e no quarto capítulos, diante do conflito entre as interpretações possíveis da obra-prima machadiana. Este conflito possui um caráter eminentemente aporético, à primeira vista, sem resolução, configurado na oposição dialética entre a crítica e o texto literário. O próprio livro de Brás Cubas contém respostas filosóficas a diferentes perspectivas de interpretação. Por isso, será necessário dar atenção aos dispositivos literários capazes de captar e dramatizar essas oposições. Ao analisarmos as estratégias argumentativas do narrador, percebemos a tendência cética de descredenciar as opiniões de filósofos como Aristóteles, Erasmo, Kant, Voltaire e Comte. Além destes, o ceticismo literário se voltará contra as doutrinas de Quincas Borba, personagem filósofo e dogmático que concilia teses filosóficas de toda sorte, especialmente as estoicas e as positivistas. O tema da descristianização do ceticismo deve ser compreendido no interior de uma tradição que também pode reconfigurar as questões dos céticos antigos, como também o fizeram Agostinho e Pascal. A viabilidade de uma vida conforme os pressupostos do ceticismo, a possibilidade de haver crenças que referem, significativamente, ao mundo, a incapacidade humana de transcender as opiniões e a natureza paradoxal do ser humano são os tópicos principais da filosofia brasubiana, com os quais encerramos a tese.

5.1 O anjo e a besta: antropologia pascaliana instaurada (1878)

Objetiva esta seção analisar o conjunto de crônicas “Notas Semanais”, de 1878, em que Machado concebe o ser humano, ao mesmo tempo, como *besta*, que busca irrefletidamente nutrir a sua “porção sensual” e como *anjo*, que tem a capacidade intelectual para compreender a sua miséria. Na realização dessa inspeção antropológica, o cronista reflete sobre a sua própria atividade literária, alcançando “certa altura” de olhar, que lhe permite compor a dualidade entre a escrita e a vida. Nisso, as crônicas dessa série funcionam como um laboratório de escrita para que Machado desenvolva a forma narrativa empregada

nas *Memórias póstuma de Brás Cubas*, de cujo ponto de vista o narrador tem a pretensão de interpretar fidedignamente a realidade.

John Gledson e Lúcia Granja afirmam que a “frase central para a compreensão de toda a série” é “poeira nos olhos é a regra máxima de um tempo que vive menos da realidade que da opinião” (OC, IV, p. 430).⁴⁰⁶ Machado estava refletindo sobre o uso intencional do embuste e da velhacaria para a sobrevivência do indivíduo no grupo. Aqui, mais importante do que a teoria cética das opiniões humanas, que esboçaremos ao fim deste capítulo, é a identificação do cronista com a figura do misantropo, o único capaz de conhecer a verdade, qual seja, que as relações humanas se fundamentam no engano mútuo, em “amável formalidade”, se quisermos antecipar a metáfora compreensiva das *Memórias póstumas*. Mas para dizer isso, sem embolsar a contradição dos termos, ele se esforça para construir uma perspectiva adequada, que imite a vida, mas mantenha dela certa distância:

Verdade é que, assim como a vida é entremeada de reflexões e pilhérias, também o folhetim pode, uma vez ou outra, sacudir a sua tosse parlamentar e deitar ao mundo uma ou duas observações de calibre sessenta (OC, IV, p. 432).

Isso significa duas coisas. Primeiro que é possível construir um forte de fidedignidade que cerque os juízos emitidos da vala comum opiniática, fortificação a partir do qual o emissor deva ser capaz de superar até os pressupostos de um relativista moral. Ou seja, os critérios científicos do cronista consistem em reinterpretar os fatos importantes da semana, oferecendo hipóteses mais razoáveis do que as explicações convencionais, e em combinar características e questões nacionais com definições generalizantes de homem e de sociedade. Veja-se a quinta crônica da série, em que se tira a conclusão de que “o homem é um animal eternamente brigão” (OC, IV, p. 395), quando se estava a falar do novíssimo costume carioca de apostar em corridas e saltos. A imagem que o investigador cético idealiza para si, de alguém capaz de alhear-se às perturbações, é reinterpretada na autoimagem que o cronista possui, de alguém capaz de

fumar quietamente o cachimbo do seu fatalismo. O cronista não tem cargo-d’almas, não evangeliza, não adverte, não endireita os tortos do mundo; é um mero espectador, as mais das vezes pacato, cuja bonomia

⁴⁰⁶ GLEDSON, John; GRANJA, Lúcia. “Introdução”. In: *Notas Semanais* [Machado de Assis]. John Gledson e Lúcia Granja [org.]. Campinas, Editora da UNICAMP, 2008, p. 47.

tem o passo tardo dos senhores do harém. Debruça-se, cada domingo, à janela deste palacete, e contempla as águas de Bósforo, a ver os caíques que se cruzam, a acompanhar de longe a labutação dos outros (OC, IV, p. 427).⁴⁰⁷

Em segundo lugar, a passagem anterior nos faz pensar que o andamento da vida, misto grotesco de “reflexões e pilhérias”, pode ser copiado pelo gênero literário, misturando o cômico e o sério ou, para antecipar novamente as *Memórias póstumas*, a galhofa e a melancolia. O mesmo pode ser pensado, no início da sexta crônica, onde se diz que “o folhetim requer um ar brincão e galhofeiro, ainda tratando de coisas sérias” (OC, IV, p. 397). O argumento de Machado segue mais ou menos a lógica da “prova pela doutrina”, de Pascal:

As grandezas e as misérias do homem são tão visíveis que é absolutamente necessário que a verdadeira religião nos ensine tanto que existe algum grande princípio de grandeza no homem como também que há ele um grande princípio de miséria. É também necessário que ela nos explique a razão dessas espantosas contrariedades [...]. Não acho que devais submeter vosso crédito a mim sem razão, nem pretendo submeter-vos de modo tirânico. Não pretendo tampouco mostrar-vos as razões de todas as coisas. E para conciliar essas contrariedades tenho a intenção de fazer-vos ver claramente, mediante provas convincentes, marcas divinas em mim, que vos convençam do que eu sou e conseguir para mim autoridade mediante maravilhas e provas que não possuais recusar e que em seguida creiais nas coisas que vos ensino quando nelas não encontrardes outro motivo de recusa senão que não podeis por vós mesmos conhecer se elas são ou não (La 149 Br 430).

A semelhança dos argumentos está na intenção de fazer crer mediante uma sequência narrativa que explique a vida humana. Além disso, a própria forma de emissão do argumento, para se tornar efetivamente persuasivo, deve ser compatível com o conteúdo da explicação. De acordo com Pascal, essas condições são cumpridas pela doutrina cristã, cuja sequência narrativa, da queda à redenção, exprime adequadamente – em comparação tanto com as demais religiões quanto com a filosofia – a natureza humana, não totalmente racional nem sobrenatural (La 173 Br 273). Conforme o cenário que montamos, contudo, os acessos ao conhecimento da glória com Deus e ao desespero da miséria sem Deus encontram-se

⁴⁰⁷ Machado refere-se aqui às consequências do tratado de Berlim para o Império Otomano (Turquia), em que se chocavam os interesses políticos de países ocidentais (Grã-Bretanha, Áustria-Hungria) e orientais (Rússia), representados pelo estreito de Bósforo, que corta a península turca.

fechados. Que o digam os padres de *Helena* e *Casa Velha*. Para o cronista, a forma do argumento ainda parece válida, desde que se substitua a instância religiosa pela ficcional.

O cronista pretende que a sua lógica de explicação de mundo esteja mais adequada que a de seus concorrentes, quais sejam, a do cientista e a do divulgador de boatos. É preciso reconhecer as artimanhas do silogismo machadiano. O cronista constrói pequenas teorias, com suposições e premissas manifestamente falsas, além de raciocínios condicionais, para combater e superar as notícias pretensamente verdadeiras contadas por outros jornalistas. Machado não está apenas relembrando os tempos da Petalógica, em que se competia pela maior mentira, senão que estivesse a desconfiar da relação entre as opiniões midiáticas e a realidade. Este método heurístico é utilizado em mais da metade das crônicas, surgindo logo na primeira, por ocasião do incêndio em um prédio municipal, cuja explicação corrente era a de combustão espontânea, “a mais verossímil de todas”. Então, o cronista dá início a uma série de condicionais. Se for “combustão espontânea”, isso quer dizer que a edificação era um ser com vontade própria. A conclusão, portanto, é que

[o] mau costume que têm todos os paços municipais de dormirem com luz, e lerem até alta madrugada. O de Macacu parece que até fumava na cama. Imprudência que se não combina com a madureza própria de um paço municipal (OC, IV, p. 378).

A pilhéria é seguida pela consideração grave de que a história do município se perdia com a destruição dos documentos. Nada mau se pensarmos que a história – a ciência histórica – loureira e disposta a qualquer narrativa, é dispensável: “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 pacífica” (OC, IV, p. 378). Na semana seguinte, o cronista retoma o “recurso da conjectura”. A nova suposição era a de que o edifício ardeu devido a “oculto propósito” partidário. Machado a desacredita, oferecendo outras condicionais: supôs o incêndio porque não encontraram o prédio no lugar de costume. Se bem que fosse másculo na aparência, o paço dissimulava ser uma “bela sexagenária” que passou a vida revezando entre os partidos que ali habitaram. Ela engravidou e, como a vila fosse a recatada de bons costumes, por medo de uma execração universal, ela fugiu para a rua do Ouvidor, local em que se descomplicavam a primeira e a segunda natureza, o instinto e o costume:

O incêndio era, pois, uma calúnia, um aleive, uma *inverdade*, se me é lícito usar este barbarismo. Era uma maneira de julgar pelas aparências; era mais alguma coisa. Se delato o erro da infeliz, é porque há fortes esperanças de o santificar pelo matrimônio. Assim, não prejudica a situação profundamente municipal do paço, e arredo de sobre a cabeça dos partidos a suspeita de terem traduzido em macacuense as doutrinas da comuna. As fraquezas do coração, pode absorvê-las a igreja; a história é que não tem bênçãos para o erro político. Sabia-o Macacu; saiba-o o universo inteiro (OC, IV, p. 381).

Machado poderia estar manejando intuitivamente os recursos do conectivo lógico *se-então*. Numa implicação material, sempre que o antecedente for verdadeiro, o conseqüente também o será, ou melhor, não é o caso de o antecedente ser verdadeiro e o conseqüente, falso. Se a combustão é espontânea, então o prédio possui vida própria, e se ele possui vida, então pode passear por aí. É claro que a sequência de transmissão de verdade está baseada na ambigüidade, em linguagem natural, do termo “espontânea”, que pode significar involuntariamente, isto é, sem a intervenção humana, ou voluntariamente, isto é, que se manifesta por si mesmo. Mas o que pode espantar é que não temos informações suficientes para saber o valor de verdade do conseqüente numa situação em que o antecedente é falso ou apresenta premissas inconsistentes. E o que faz o cronista senão certificar a inconsistência das premissas? Assim, a segunda hipótese para o caso, a de um incêndio com propósitos partidários, transforma-se num apólogo burlesco de um edifício que é uma solteirona grávida. Apesar disso, não precisamos ir tão longe a ponto de defender que a intuição de Machado captura os pressupostos da lógica formal.⁴⁰⁸ Basta dizer que ele aprendeu com Pascal a força argumentativa da hipótese e da modalidade alética, cujas operações podem se valer de premissas absurdas, ambíguas ou fantásticas para se concluir algo que não pode ser contestado racionalmente. Por exemplo, diz Pascal, para se conhecer a vaidade dos homens, basta conhecer as causas e os efeitos do amor: “o nariz de Cleópatra, se tivesse sido mais curto, toda a face da terra teria mudado” (La 413 Br 162). Ele faz notar

⁴⁰⁸ A aproximação entre a ficção machadiana e a tradição dita analítica da filosofia não é uma inovação. Ver DIXON, Paul. A auto-referência e o paradoxo em Dom Casmurro. *Brasil/Brazil*, v. 1, p. 30-40, 1988. DIXON, P. Teoria da mente, Machado de Assis, e a escola realista. *Machado de Assis em Linha*, v. 2, p. 84-93, 2008. PRATT, Mary Louise. *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse*. Bloomington: Indiana University Press, 1977. MAIA NETO, J. R. Machado de Assis: skepticism and literature. *Latin American Literary Review*, v. 18, n.36, p. 26-35, 1990. MARGUTTI PINTO, Paulo. Richard Rorty and Machado de Assis: Two Different Ways of Coping with Ironism. *Cognitio*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 115-139, jan./jun. 2007.

que a vaidade humana é tão frívola que um elemento insignificante, como o tamanho de um nariz ou de um capuz pode produzir um efeito de escala planetária (La 18 Br 955). O inverso também é o caso, isto é, coisas de extrema importância, como saber se a própria sentença foi pronunciada (La 163 Br 200) ou conquistar um reino (La 750 Br 176), são preteridas por divertimentos e situações insignificantes. Pascal joga com os termos “impossível”, “infinito” e “absurdo” para convencer de situações possíveis, finitas e reais.

O “efeito Cleópatra” está suposto na proposta de Brás Cubas a respeito do tamanho da barretina da Guarda Nacional. De demonstrações a citações históricas e a razões científicas, Brás realiza um discurso eloquente, em que emprega a forma “literária e filosófica” (OC, I, p. 718) para convencer os deputados da grandeza daquela mudança ínfima. Também o cronista faz coro ao “efeito Cleópatra” ao tecer comentários sobre a dupla natureza humana, misto de feiura e beleza, ignorância e sabedoria:

Tão normal era a beleza humana, que Sócrates, ao passo que nos transmitiu as suas ideias, transmitiu-nos também o seu nariz, aquele nariz que tinha tanto de grego, como o de Cleópatra tinha de escandinavo: um nariz que, se hoje não incorre em nenhuma incapacidade eleitoral ou social, naquele tempo devia ser bem triste de admitir-se entre os olhos de um cidadão. Pois esse nariz veio até nós, – como um exemplo de exceção na regularidade nasal dos gregos. Feliz Hélade, onde os olhos encontravam na figura humana a simples, a adorável elegância da linha dórica, e a graça da ornamentação coríntia; onde quase que era preciso inventar o monstro (OC, IV, p. 390).

Sócrates e Cleópatra são os modelos clássicos, respectivamente, de virtude e de beleza. Porque fosse o mais sábio de todos, Sócrates nos transmitiu, além da sabedoria (em parte vinculada à ignorância), as condições do feio e do grosseiro representadas em seu nariz. Ele se tornava, assim, grego e antigrego, divino e animal. Daqui até as *Memórias póstumas*, a bestialização será um dos processos preferidos de Machado. O corpo humano será fustigado e barbarizado de diversos modos. Para ficarmos com os personagens do romance, o escravizado Prudêncio será agrilhado feito uma “besta” pelo “brejeiro” Brás Cubas. O rosto de Marcela deteriorar-se-á da sífilis. Eugênia mancará. O Cotrim mandará escravos ao calabouço, fazendo correr o seu sangue. Quincas Borba sofrerá demência e o próprio Brás Cubas terá alucinações com animais e se misturará a eles enquanto sofrem mutações.

Para descrever o processo de maneira precisa, o narrador e o cronista recorrem à figura do oximoro (ou paradoxismo), que consiste em formar conceitos por meio da combinação de palavras com sentidos opostos. O Brasinho foi o “menino diabo” (OC, I, p. 612). Eugênia era bonita e coxa. E assim por diante. Lúcia Granja afirma que

o horripilante, aqui recortado a partir do abuso do corpo humano e animal em relações que envolvem várias manifestações do poder, é incorporado à ficção machadiana como paródia da naturalização de certos discursos e práticas das sociedades em geral. Melhor dizendo, na ficção, a legitimação da violência pelos procedimentos da criação e, sobretudo, pelo relato quase desumanizado dos narradores, revela a matéria inverossímil do viver: da escravidão tardia, dos abusos cometidos pela ciência experimental em busca de explicações, ou, ainda, da “deturpação” do gosto estético.⁴⁰⁹

Deste modo, a pretensão do narrador em representar fidedignamente a realidade sofre uma espécie de torção, na medida em que o mundo da vida é recheado de paradoxos e contradições. Por isso, o ponto de vista do narrador – um morto que fala sobre a vida – se constitui de modo aporético. Em relação ao cronista de 1878, a estratégia retórica é semelhante, com a sutileza de que a lógica de construção de hipóteses ficcionais é apenas opcional, já que a crônica tem por finalidade revisar os discursos e os acontecimentos semanais. Contudo, em vez do apego à realidade, que não raro se desfaz, ele realiza a sua revisão tendo em vista discursos e acontecimentos de ordem cultural:

[O] aleijão é necessário à harmonia das coisas; o monstro é o complemento da beleza. Os antigos, que entendiam do riscado, casaram Vênus e Vulcano; e a lenda cristã reuniu a beleza física à fealdade moral, na pessoa do anjo réprobo (OC, IV, p. 388).

A complementaridade dos opostos é o principal argumento utilizado pelo cronista para explicar a natureza humana. O “homem-peixe”, cujo espetáculo era recheado por acrobacias debaixo d’água, possuía “uma e outra natureza”, tal como o morcego, que é pássaro no ar e rato em terra. Este benefício da dualidade – a “virtude de ser duas coisas” – fora concedido ao indivíduo, que recebe o aplauso e a estima de outros iguais. O bestiário

⁴⁰⁹ GRANJA, Lúcia. “Machado de Assis, esse escritor monstruoso (entre aberrações e espetáculos)”. *Olho d’água*, São José do Rio Preto, 9 (1), Jan.–Jun. 2017, p. 143.

humano completa-se, nas crônicas, com a “ondina” (versão feminina do homem-peixe), o levantador de pesos, os lutadores e os corredores, que lutam e correm feito animais.

A amplitude de vistas, o “olhar as coisas de certa altura” (OC, IV, p 433), é uma das condições para o cronista relativizar, inclusive, os valores da nova racionalidade positivista, um “retalho de ciência, [...] uma luz melindrosa, que resiste muita vez ao vendaval de um século, e se apaga ao sopro de um livro” (OC, IV, p. 380). A pena do cronista “não tem cargos d’alma, não evangeliza, não adverte, não endireita os tortos do mundo”. Antes o contrário, ela dá atenção ao que já é torto e degradante nos corpos e nos costumes, não por querer convertê-los, mas por rigor analítico.

O que é e o que faz a natureza humana? – pergunta-nos o cronista. O homem é um animal belicoso, consigo e contra os outros, porque a natureza o fez assim. Natureza quer dizer, pascalianamente, tanto a primeira, de ordem instintiva e de origem divina, quanto a segunda, vinculada ao costume e à civilização. Pode até ser que esta tenha destruído aquela outra: “temo muito que essa mesma natureza não venha a ser um primeiro costume, como o costume é uma segunda natureza” (La 126, Br 93). Machado repetirá Pascal, sem acanhamento: “o costume é tudo” (OC, IV, p. 404) ou “o costume, leitor amigo, é metade da natureza” (OC, IV, p. 406). Sendo casual e artificial, o hábito é o princípio que denota as variações humanas, variação geográfica (aquém e além dos Pirineus), variação estética (o nariz de Cleópatra), variação histórica (o poder dos reis, em La 25 26, Br 308 330), e outras mais. Esta segunda natureza é considerada conforme a multiplicidade da experiência, tornando o ser humano “abjeto”, “vil” e “em disputa” (La 127 Br 415).

Ora, a liberdade com que Pascal utiliza a modalidade alética – por exemplo, o argumento da aposta ou quando *supõe* que a segunda natureza tenha suprimido a primeira – decorre da intenção exortativa dos *Pensamentos* de persuadir, por meio da razão, aqueles que não foram tocados pela fé, mostrando-lhes a debilidade humana sem Deus. Trata-se, é claro, mais de uma exortação que objetiva interferir nas escolhas do leitor do que de uma argumentação que vise produzir crenças epistemicamente justificadas. A intenção do cronista, por outro lado, não tem nada de apologética, embora o seu vocabulário seja tipicamente pascaliano. Ele não tem cargos d’alma para evangelizar as causas da degradação

moral⁴¹⁰ e, ao mesmo tempo, mantem alguma expectativa em relação à porção virtuosa e espiritual do homem:

Talvez o leitor lastime não ver em toda essa enfiada de recreios públicos alguma coisa que entenda com a mentalidade humana. [...] Danças, vistas, tramoias, tudo o que pode nutrir a porção sensual do homem, nada que lhe fale a essa outra porção mais pura; nenhum ou raro desses produtos do engenho, frutos da arte que deu à humanidade o mais profundo dos seus indivíduos.

Pobre espírito! Quem pensa em ti, nessa dança macabra de coisas sólidas? Quem oferece alguma coisa ao paladar dos delicados, não corrompido pelo angu do vulgo? Ninguém; tu és, não digo o réprobo, – seria supor que existes, pobre espírito! – tu és como que uma velha figura de retórica, um velho par de sapatos... Talvez lastimes isso, leitor, mas tens o meio de o lastimar, sem nada perder ou pouco. Recolhe-te, de quando em quando, fecha a tua porta, abre a tua despensa intelectual, e saboreia sozinho o manjar dos deuses. Agora, sobretudo, nestas noites de chuva ou de frio, é uma deliciosa volúpia (OC, IV, p. 435).

Pode ser que “o mais profundo dos seus indivíduos” fosse Pascal, pois a dualidade antropológica está aí descrita em metáforas: o espírito e a sensação, o delicado e o vulgo, a reflexão e a volúpia. Cada termo não existe sem o seu contrário – o “réprobo” é característica do “anjo”. E mesmo a reflexão sobre as contrariedades é “deliciosa volúpia”. O “perpétuo bailado dos espíritos” no Brasil, analisara Machado em crônica anterior, matiza “a uniformidade da vida” (OC, IV, p. 417), isto é, os processos de simplificação estética e de consumo de produtos culturais massificam a sensibilidade e o intelecto, o gosto e as opiniões.

O espetáculo com animais – por exemplo as touradas e as corridas com cavalos – divertia a população, alienando-a das questões graves da política, da arte e de si mesma. O alheamento humano é fartamente documentado nessa série de crônicas. Espectadores e “artistas” digladiavam no palco junto aos animais, correndo, saltando e contendo chifres

⁴¹⁰ Eis aqui uma divergência fundamental em relação aos escritos de teatro. Lembro um importante trecho já citado: “Não é o teatro uma escola de moral? Não é o palco um púlpito? Diz Victor Hugo no prefácio da *Lucrécia Borgia*: ‘O teatro é uma tribuna, o teatro é um púlpito. O drama, sem sair dos limites imparciais da arte, tem uma missão nacional, uma missão social e uma missão humana. Também o poeta tem cargos d’almas. Cumpre que o povo não saia do teatro sem levar consigo alguma moralidade austera e profunda. A arte só, a arte pura, a arte propriamente dita não exige tudo isso do poeta; mas no teatro não basta preencher as condições da arte’” (OC, IV, p. 40).

pelas mãos. Ao prazer em assistir touros batalhando pela vida conformava-se “a brandura dos nossos costumes e a graça das nossas maneiras” (OC, IV, p. 386). Ao ver o costume crescer, o cronista pode analisa-lo filosoficamente: ele nunca participou de touradas, e até as reprovava, mas um amigo de fino espírito⁴¹¹ as adora e frequenta:

[S]empre me há de lembrar Santo Agostinho. Conta o grande bispo que o seu amigo Alípio, seduzido a voltar ao anfiteatro, ali foi de olhos fechados, resoluto a não os abrir; mas o clamor das turbas e a curiosidade os abriram de novo e de uma vez, tão certo é que esses espetáculos de sangue alguma coisa têm que fascinam e arrastam o homem [...]. No tempo em que uma vã teoria regulava as coisas do espírito, estes nomes de *artista* e de *arte* tinham restrito emprego: exprimiam certa aplicação de certas faculdades. Mas as línguas e os costumes modificam-se com as instituições. (OC, IV, p. 386-387).

Machado repete o juízo negativo de Agostinho sobre o caso. O que interessa é “alguma coisa” que fascina e arrasta o homem e transforma o seu comportamento, por mais horripilante, em costume aceitável. Alípio fora curado de sua paixão por jogos fúteis após a intervenção de Agostinho, que lhe convencera de que este costume viciava.⁴¹² Apenas chegou a Roma, Alípio sofreu atração irresistível por espetáculos com gladiadores, lançando para si uma solução de compromisso entre a sua virtude e a sua vontade: prometeu triunfar intelectualmente sobre o espetáculo mantendo os olhos fechados. Recorda Agostinho:

Quando chegaram, ocuparam os lugares que puderam, pois todo o anfiteatro já fervia nas paixões mais selvagens. Alípio, fechando a porta dos olhos, proibiu que sua alma se envolvesse em tal crueldade. E oxalá também tivesse tapado os ouvidos! Porque, em um lance da luta, foi tão grande o clamor da multidão que, vencido pela curiosidade, e julgando-se preparado para desprezar e vencer a cena, fosse o que fosse, abriu os olhos. Foi logo ferido na alma mais profundamente do que a ferida física do gladiador a quem desejou contemplar e caiu. Sua queda foi mais miserável que a do gladiador, causa de tantos gritos. Estes,

⁴¹¹ Uma história semelhante é narrada pelo cronista da série “História de quinze dias”, em 15 mar. 1877: “Conversava eu há dias com um amigo, grande amador de touradas, e homem de espírito, *s’il en fut*. (...). No fundo de cada amador de tourada inocente, há um amador de tourada espanhola. Começa-se por gostar de ver irritar o touro, e acaba-se gostando de o ver matar” (OC, IV, p. 324). A expressão francesa marca o juízo suspensivo e hipotético do cronista em relação à existência de homens de espírito puros, do mesmo modo que Pascal a utiliza, por exemplo, em “Le nez de Cléopâtre s’il eût été plus court (...)”. A história de Alípio ilustra, ainda, uma passagem de Quincas Borba em que o Rubião hesita em assistir ao enforcamento de “dois pretos”.

⁴¹² AGOSTINHO. *Confissões*, VI, 7.

entrando-lhe pelos ouvidos, abriram-lhe os olhos, para ferir e abater sua alma, mais temerária do que forte, e tanto mais fraca por apoiar-se em si mesma, em lugar de se apoiar em ti. Logo que viu sangue, bebeu junto a crueldade, e não se afastou do espetáculo; pelo contrário, prestou mais atenção. Assim, sem o saber, absorvia o furor popular e se deleitava naquela luta criminoso, inebriado de sangrento prazer.⁴¹³

A contradição entre a repugnância do espetáculo e a fineza de espírito é comum aos amigos de Agostinho e do cronista de Machado. Contudo, a hipótese deste para explicar e justificar o estado de coisas não é a mesma. Para pensadores como Agostinho e Pascal, a causa da miséria de Alípio ajusta-se à antropologia cristã, segundo a qual a salvação está além da vontade do indivíduo. O próprio Agostinho quem primeiro explicitou a contrariedade fundamental:

[o] homem é intermédio entre o anjo e o bruto: como o bruto e um ser vivo irracional e mortal e como o anjo é racional e imortal – o homem encontra-se no meio, inferior aos anjos e superior aos brutos [*pecoribus*], pois tem, como os brutos, a mortalidade e, com o os anjos, a razão; é um ser vivente, racional e mortal.⁴¹⁴

Sendo o homem necessariamente infeliz, por causa de sua mortalidade, apenas a misericórdia divina poderia auxiliá-lo. Eles combatiam toda forma de pelagianismo. Para Machado, a causa da miséria – entendida como hipótese verossímil ou como o antecedente do argumento – é variada: a miséria pode ser resultado da “meninice social” ou da “infância constitucional” brasileira, como quer a interpretação histórico-sociológica de John Gledson⁴¹⁵, o que significa que as insuperadas contradições sociais produziam sujeitos abalroados. Neste caso, o cronista deveria estudar “os elementos da luta cotidiana”, que pode ser generalizada recolhendo-se exemplos locais: não existe diferença entre os partidos opostos (crônicas 10, I e 12, II). Contudo, Machado não descarta a dedução. A política, por exemplo, também é obra científica, “[em] que os fenômenos sociais sejam sujeitos a regras certas e complexas” (OC, IV, p. 415). Por isso, a miséria também pode ser consequência de um não sei o quê metafísico que borbulha no sangue humano e que pode ser descrito de maneira ficcional. Cada descrição fantástica confirmará a regra geral. O escrutínio de

⁴¹³ AGOSTINHO. *Confissões*, VI, 8.

⁴¹⁴ AGOSTINHO. *De civ. Dei*, IX, 13, p. 851-852.

⁴¹⁵ GLEDSON, John; GRANJA, Lúcia. “Introdução”. In: *Notas Semanais* [Machado de Assis]. John Gledson e Lúcia Granja [org.]. Campinas, Editora da UNICAMP, 2008, p. 61.

Paquetá, por exemplo, em que conservadores e liberais alternavam os seus votos a despeito de suas respectivas ideologias, e depois invertiam o resultado, gerando protestos de ambos os lados, cada qual declarando a vitória do outro. Sem acordo, o mesário anulou o trabalho e propôs votarem em candidatos que não residissem em Paquetá, vencendo personagens como Barba-Roxa, João Sem Terra e Nostradamus (crônica 11, I). Essa narrativa fantástica tinha o objetivo de repreender o subdelegado que agira em interesse próprio mandando retirar a força policial que ordenaria a eleição. Essa é apenas a conclusão de uma dedução cujas premissas são condicionais inverossímeis ou fantásticas.

Nessas crônicas, a antropologia tipicamente pascaliana se estabelece, com um acréscimo de ficcionalidade. Para Pascal, era *necessário* que a religião verdadeira explicasse as “espantosas contraditoriedades”. O cronista sugere que essa é apenas uma explicação *possível*. O argumento condicional pode se referir tanto ao local quanto ao universal. As perspectivas se alternam, a depender do olhar do intérprete. Por isso, na próxima seção buscamos um instrumento hermenêutico apropriado ao movimento nos termos da ficção machadiana.

5.2 O conflito das interpretações e o ponto de vista do narrador cético

Se repararmos na cronologia temporal da publicação de crônicas por Machado, conheceremos que, entre a última crônica da série “Notas Semanais” (1º de setembro de 1878) e a primeira da série “Balas de Estalo” (2 de julho de 1883), nem antes nem depois existiu maior hiato no trabalho do cronista. Isso pode parecer pouco, caso não levemos em consideração que as *Memórias póstumas de Brás Cubas* foram produzidas neste intervalo. É que, por razões diversas, o romance de 1880-81 possui privilégio enquanto objeto das interpretações, pois marca a revolução de aspectos literários e formais sobre as obras anteriores. A divergência entre os intérpretes repousa sobre *o que faz* e *o quanto faz* as *Memórias póstumas* serem revolucionárias. A desorientação provocada nos primeiros leitores do livro, especialmente Capistrano de Abreu e Urbano Duarte, os leva a enxergar ali menos um romance do que uma peça de filosofia:

As *Memórias póstumas de Brás Cubas* serão um romance? Em todo o caso são mais alguma coisa. O romance aqui é simples acidente. O que é fundamental e orgânico é a descrição dos costumes, a filosofia social que está implícita. Essa filosofia define-se facilmente evocando-se os dois nomes de La Rochefoucauld e Sancho Pança.⁴¹⁶

As *Memórias póstumas de Brás Cubas* são um livro de filosofia mundana, sob forma de romance. Para romance falta-lhe entrecho e o leitor vulgar pouco pasto achará para sua imaginação e curiosidades banais. O livro poder-se-ia intitular, sem muita falta de propriedade, – o Elogio do Egoísmo – tal é a amarga filosofia que distila, aliás muito contestável, se bem que temperada por um humorismo de bom gosto.⁴¹⁷

A pergunta retórica de Capistrano e a crítica de Urbano revelam a dificuldade de inserir o novo romance de Machado em tradição literária única, nele reconhecendo, no entanto, algo que ultrapassa a figura costumeira do literato engajado em determinada corrente. Ainda mais difícil formar uma ideia exata desta revolução literária e filosófica quando o mau hábito de professores secundaristas e o simplificado dos livros didáticos tenham contribuído para a crença ordinária de que nosso literato evoluiu de uma escola romântica até uma realista. É verdade que a atribuição de epítetos e a evolução em fases encontram amparo na autovisão de Machado. Olhando apenas para superfície, pode-se dizer que o missivista do crítico José Veríssimo aceita ambas as coisas, ter escrito na juventude sob as determinações de escola e ter evoluído de uma posição romântica a uma posição mais adequada a seu espírito:

Aqui vai ele, pela crítica do meu velho livro e pelo mais que disse do velho autor dele. O que Você chama a minha segunda maneira naturalmente me é mais aceita e cabal que a anterior, mas é doce achar quem se lembre desta, quem a penetre e desculpe, e até chegue a catar nela algumas raízes dos meus arbustos de hoje (C, III, p. 336).⁴¹⁸

O velho livro era *Iaiá Garcia*; seu velho autor era alguém que procurava superar as escolas literárias. Machado escrevia a Veríssimo por ocasião da publicação de um artigo na *Revista Brasileira* sobre a nova edição do romance que antecedeu, em apenas dois anos,

⁴¹⁶ ABREU, Capistrano. “Livros e Letras”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 30 jan. 1881, f. 2. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/103730_02/1537>. Acesso em 30 out. 2016. A fortuna crítica contemporânea dos romances de Machado está recolhida em GUIMARÃES, Hélio de Seixas. *Os leitores de Machado de Assis*, p. 291ss.

⁴¹⁷ DUARTE, Urbano. “Bibliographia”. *Gazetinha*, Rio de Janeiro, 2 fev. 1881.

⁴¹⁸ Carta a José Veríssimo datada de 15 de dezembro de 1898.

o aparecimento das *Memórias póstumas* na imprensa. *Iaiá Garcia* é visto por Veríssimo como um romance de passagem, em que se encontram *as raízes* do que seria a segunda e definitiva versão do romancista. Essas raízes mostravam-se ainda mais na série de crônicas analisadas anteriormente.

Por parte de Machado não há registro de que a sua versão *aceita e cabal* correspondesse a qualquer tipo de realismo, seja aquele naturalismo de tese idealizado por Zola, seja o naturalismo que pretendia descrever cientificamente a realidade. Olhando a obra com profundidade, os epítetos desaparecem. Ter porventura escrito sob determinações de escolas e evoluído a uma posição mais adequada ao espírito são premissas das quais não se conclui que Machado fora adepto do romantismo, tampouco que tenha avançado em direção ao realismo. Diante de si mesmo, o realismo nunca foi a posição mais adequada. Gustavo Bernardo faz notar, num pequeno livro, o estranho de se atribuir realismos a esse autor, quer seja o realismo dos livros didáticos, quer sejam os diversos realismos inventados pela crítica literária: realismo enganador, realismo fenomenológico, realismo de sondagem moral, microrrealismo psicológico, realismo shandiano, pós-realismo etc.⁴¹⁹

O que os dois primeiros críticos reconhecem em Machado é a possibilidade de que a maneira aceita e cabal do romancista tenha uma origem filosófica. Motivados em tornar a sua interpretação coerente com essa possibilidade, vimos, no primeiro capítulo, os machadianos de ontem e de hoje tentando fazer sentido o vínculo entre a suposta instrução filosófica de nosso autor e a efetiva inovação literária. Não custa lembrar que o tipo mais longo de interpretação procura identificar, no próprio Machado, traços psicológicos e atribuições biográficas que o tornaram capaz de escrever este livro de aspiração filosófica. A leitura de Afrânio Coutinho é paradigmática. Argumenta-se que o leitor de filosofia, Machado de Assis, deixou transparecer essas influências em sua literatura, cabendo ao crítico comparar e enumerar os fatores psicológicos e sociais que explicam a visão do autor à época da composição literária. Por exemplo, o seu primeiro professor, Montaigne, ensinara-lhe o estilo mordaz contra as atitudes humanas, além de certo naturalismo cético. Com Pascal, o romancista aprenderia a acentuar o trágico da condição humana, contraditória

⁴¹⁹ BERNARDO, Gustavo. *O problema do realismo de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011. Os tipos de realismos são atribuídos a Machado, respectivamente, por John Gledson, Patrick Pessoa, Alfredo Bosi, Eugênio Gomes, Sérgio Paulo Rouanet e Roberto Schwarz.

e em conflito consigo mesma. Privado do consolo da religião, que talvez vacinasse contra a epidemia moral propagada por parasitas sociais que dominavam o país, Machado desesperou da existência humana e selou, a partir das *Memórias Póstumas*, o parentesco com o pessimismo schopenhaueriano.⁴²⁰

Augusto Meyer fala ainda de uma “conversão às avessas”, uma conversão à descrença em Deus e nos homens, descrença que implicava, todavia, em outra forma de crença,

a da força criadora do seu gênio, que então esfrega os olhos, acorda, sacode as rumações de uma longa apatia, o torpor do medíocre Machadinho, tão comedido e bem comportado até então, verdadeiro prêmio de virtude. Naqueles seis meses, precipitou-se uma conversão à ironia livre; Machado de Assis, de si para si, chegou decerto à convicção de que, para criar em verdade e vida, devia obedecer sem restrições ao imperativo da expansão plena que dentro dele reclamava mais desafogados direitos de ousadia.⁴²¹

No capítulo sobre a religiosidade, notamos que o sentido íntimo de transcendência esteve inerente à poesia metafísica do Machadinho. A apatia, o torpor e o comedimento, se os houve, não tiveram como resultado o se deixar, feito cordeiro, no rebanho da igreja. Desmentem-no os debates de que participou e as reuniões na Petalógica. A ironia livre, a expansão e a ousadia pouco tiveram a ver com a demonstração de ateísmo. O estetismo, por outro lado, foi o altar em que Machado queimou ofertas desde a primeira juventude. Na verdade, tratou-se de longo processo reflexivo que demandou, temos visto, muito mais do que seis meses.

A interpretação mais comum, a partir da década de 1980, avaliou a capacidade crítica do olhar machadiano ou de seus narradores diante da estrutura social. A influência de Pascal ou qualquer outro deixaria de fazer sentido absoluto, na medida em que a análise do contexto e do cotidiano do Oitocentos servissem como parâmetros inequívocos. Machado colocaria em exame, antes de qualquer discussão filosófica profunda, uma contradição

⁴²⁰ COUTINHO, Afrânio. “A filosofia de Machado de Assis (1940)”. *Machado de Assis na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Coleção ABL, 1990.

⁴²¹ MEYER. *Machado de Assis (1935-1958)*, p. 162. O período de conversão teria ocorrido entre outubro de 1878 e março de 1879, quando Machado se afasta da cena pública para se tratar de uma doença que lhe afligia a visão.

básica da vida familiar brasileira entre as perspectivas do paternalismo escravista e das ideias liberais, sendo estas tomadas por inoportunas. Segundo Roberto Schwarz, a viravolta expressa a partir das *Memórias póstumas* se deveu, principalmente, à revelação de uma ou mais camadas ideológicas escondidas nas contradições que cercavam a sociabilidade carioca. A interpretação de Schwarz é que a forma volúvel das *Memórias Póstumas* captou a vivência da contradição entre práticas arcaicas e teorias liberais. Assim qualquer ideologia tem pouco ou nenhum conteúdo, que dirá autêntica filosofia, pois o que se retratou foi a desfaçatez retórica e ideológica das personagens da classe dominante mais as concordâncias de seus dependentes. O ceticismo poderia ser a autêntica filosofia de Brás Cubas caso a outra metade desse homem, bem menos versada na alta filosofia e bem mais atolada nas relações de clientela e dominação, não o desmentisse no ato. A crítica que se pode fazer a essa interpretação consiste em dizer que ela desconsidera a possibilidade de se adotar consistentemente uma perspectiva filosófica cética. Afinal, os valores sociais também estão no escopo do ceticismo. Uma interpretação sociológica não deveria excluir, de início, a atribuição de influências genuínas, desde que tomemos a cautela de relacionar corretamente as ideias e o contexto literário do autor.

A interpretação pirronista recorre a Pascal e Montaigne como sendo os veículos através dos quais Machado teve contato com a tradição cética pirrônica e aos modos de argumento por ela sistematizados. Ao realizar uma distinção menos dogmática entre as perspectivas do personagem ativo, do narrador distanciado e do autor real implicado, Maia Neto compreende que a viravolta da ficção machadiana não acontece apenas com a modificação do ponto de vista da narrativa, mas quando esta mudança confere ao narrador o privilégio epistemológico da posição cética. Nessa posição privilegiada, o novo memorialista pode suspender a prerrogativa de objetividade da narrativa, implicando o próprio leitor no processo de constituição de uma narrativa cética.

Machado lida com problemas epistemológicos ao longo de toda a sua ficção e desenvolve uma solução cética para eles. A perspectiva restrita, condicionada e subjetiva dos narradores é uma afirmação dos limites cognitivos que ocorrem no mundo. Muitas das frequentemente mencionadas “aberturas” que o leitor encontra na segunda fase machadiana

podem somente ser “preenchidas” pelo crítico se este desconsidera o ceticismo de Machado.⁴²²

De nossa parte, a novidade consiste em ilustrar um quadro menos impreciso da formação de um jovem artista e de seus heróis filósofos. Revelou-se, nos capítulos anteriores, o caminho da tradição pascaliana no Brasil. As interpretações comparatistas e sociológicas inferem da modificação formal da perspectiva do narrador alguma motivação teórica, além de suas consequências antropológicas e epistemológicas. Elas perdem de vista a linha de Ariadne que permite remontar o caminho filosófico percorrido, passando ao largo de compreender as influências filosóficas pretéritas de Machado, por exemplo, ao se ignorar a cláusula “muito cedo” na admissão de que nosso autor teria desde muito cedo frequentado Pascal. Do ponto de vista desta história das ideias, Machado promoveu o que considero ser a descristianização do ceticismo. O jansenismo de Pascal trabalha como o eixo de virada e de autonomia da ficção machadiana, pois ele é uma figura central para a inserção do ceticismo antigo na modernidade.

A desenvoltura super-reflexiva do novo narrador machadiano lhe permite tecer comentários sobre como a narrativa se efetua, inclusive sobre o trabalho do leitor e de suas possíveis interpretações. O prólogo é dirigido “ao leitor”, metaforicamente ao verme que primeiro roer as carnes-folhas do cadáver-livro. Os significados intencionalmente polissêmicos com os quais o narrador busca explicar a realidade, lançando mão, como vimos, da estratégia do condicional, envolvem o leitor e o crítico literário numa infundável corrida pela fixação de sentidos. Ora, sabendo-se que esta é uma característica de toda obra artística, o que faz Brás Cubas senão elevá-la ao cubo? O seu livro pretende-se mais complexo que os de Sterne e Xavier de Maistre, mais original que o Pentateuco, de modo que poucos leitores (em comparação com o número de leitores de Stendhal) irão compreendê-lo. Se bem que o narrador intente construir uma posição privilegiada em relação ao sentido de sua narrativa, a dificuldade em reproduzi-la alcança e enreda os interlocutores na mesma trama aporética. O autor defunto deseja expor a sua vida, rememorar algo que já não é, desabrochar uma opinião mais veraz do que a opinião pública, etc. A esse respeito, defendi na dissertação de

⁴²² MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 31.

mestrado que a relação paradoxal entre o narrador e o leitor pode ser descrita da seguinte maneira:

a) o narrador oferece em seu texto uma posição polissêmica no mínimo trivalente que obscurece para o leitor aquilo que ele estaria buscando como constituindo o “verdadeiro sentido” ou “sentido unívoco” do texto; b) o tom de galhofa com que o narrador faz isso cria uma situação irônica em que, através da polissemia apresentada, a noção de “verdadeiro sentido” se torna problemática; c) confrontado com essa situação irônica, o leitor, frustrado em sua busca por um sentido unívoco no texto do narrador, só tem como opção aceitar a indeterminação do sentido. A galhofa é uma das reações possíveis para o leitor. De maneira geral, a reação pode ser caracterizada como uma reflexão irônica sobre a ironia (relação entre sentidos opostos).⁴²³

A polissemia constitutiva do ponto de vista do narrador também produz o conflito entre as interpretações da obra. No caso da recepção contemporânea ao romance, o narrador antevê ironicamente as reações de Urbano Duarte e Capistrano de Abreu: “a gente grave achará no livro umas aparências de puro romance, ao passo que a gente frívola não achará nele o seu romance usual” (OC, I, p. 569). No caso da crítica moderna, citou-se anteriormente o conflito entre as perspectivas sociológica, a comparatista e a pirronista. Uma visada coerente com as *Memórias póstumas* deveria suspeitar da primazia que as interpretações conferem a um dos termos em contradição (a galhofa ou a melancolia, a sinceridade ou a insinceridade, a aparência e a realidade), pois se explicita ali a construção de pequenas teorias fundadas na contradição dos termos com a finalidade de compreender tanto a natureza humana quanto as regras do jogo literário. Essa é a paridade que se configurou no conjunto de crônicas que precedeu este romance. Resta dizer que o narrador cético parece exigir, em espécie de duplicata socrática, um leitor igualmente cético.

5.3 A descristianização do ceticismo

⁴²³ MARTINS, Alex Lara. *O ceticismo aporético nas Memórias póstumas de Brás Cubas de Machado de Assis*, p. 93.

Se quisermos manter a diferença entre as instâncias narrativas – autor, narrador e personagem –, devemos considerar o seguinte despropósito: o início do romance de Machado narra a causa do óbito e o enterro do *personagem*, a despeito do título do capítulo anunciar o “óbito do autor”. Assim, o prólogo original do romance, que noticiava o “jeito obscuro e truncado” de explicar filosoficamente a vida e o mundo, e o prólogo da quarta edição, assinado pelo autor M. de A., que realizava uma avaliação das primeiras impressões do romance, ambos concorrem, temos visto, para a formação de uma trama com variações aporéticas.

As referências teóricas no primeiro capítulo estão à vista: o Pentateuco, fundamento do cristianismo, e o *Hamlet*, modelo ficcional do espetáculo trágico da vida humana. Para desvendar o aparente paradoxo acerca do obituário, o narrador se compara a Moisés, que escolheu narrar a sua morte no quinto livro do Pentateuco, imitando a vida humana e deixando a impressão final do sepulcro. O que pretende o narrador do romance senão inverter essa lógica natural, criando precedentes ao fazer nascer o autor no exato momento em que morre o personagem? Essa espécie de ressurreição, uma outra opção à morte comum, é o expediente fictício utilizado por Brás contra a incrível situação do autor do Pentateuco, com vistas a dar credibilidade a seu próprio argumento condicional, instaurado em forma de paradoxo. Nada muito diferente do que fora experimentado nas crônicas de 1878. O defunto-autor não é apenas mais verossímil e original do que o autor-defunto. A condição de morto confere à vida revivida graus de pretensa validade e universalidade.

Não se deve esquecer que essa primeira referência teórica possui uma componente cristã irreduzível, a partir e contra a qual o narrador construirá a sua visão de mundo cética, opondo versões de um mesmo fato e deixando-se estar entre eles. Do mesmo modo, ele situará a personagem entre a figura negativa que Lucrecia Bórgia adquiriu com o Camões ou a sua reabilitação por Gregorovius, ou entre as opiniões políticas do seu tio militar e as do cônego (cap. IV). Retornando ao Moisés e ao contexto bíblico, o narrador os imita a forma genealógica pela qual instituem uma linha hereditária consagrada. Lido à contrapelo, percebe-se que a linha tem algo de perversa: Moisés é adotado pela família de faraós, foge e retorna para cumprir as profecias de Abraão sobre a terra prometida. Brás Cubas, igualmente, possui a linhagem indigna, sob a ótica do capital, dos lavradores, dos

tanoeiros e dos pacholas. Moisés redime-se e conduz o povo de Israel até a redenção, libertando-o do pecado. O fim de sua trajetória coincide com a expedição das segundas leis (Deuteronômio). Não seria muito compará-la à trajetória de Brás, cuja morte coincide com a ideia fixa do emplasto – “divino emplasto [...] genuína e direta inspiração do céu” –, um remédio que lhe apareceu às ideias em formato de enigma, e que também se destinava “a livrar a nossa melancólica humanidade” por meio de um produto “verdadeiramente cristão” (OC, I, p. 601).

O fracasso em dar vida e comercializar o produto é diminuído pela composição e expedição do livro ao mundo dos vivos. É neste capítulo sobre a ideia fixa fracassada que o narrador define os desígnios de sua própria narrativa:

importa dizer que este livro é escrito com pachorra, com a pachorra de um homem já desafrontado da brevidade do século, obra supinamente filosófica, de uma filosofia desigual, agora austera, logo brincalhona, cousa que não edifica nem destrói, não inflama nem regela, e é todavia mais do que passatempo e menos do que apostolado (OC, I, p. 603)

O narrador cético arroga estar em melhores condições epistemológicas – relativas à parcialidade, à perturbabilidade e à sinceridade – de descrever o mundo e as relações humanas do que os ícones da filosofia, da religião e do apostolado teológico. Daí que as reflexões e as pequenas teorias construídas por Brás Cubas possam ironizar, desdizer e, eventualmente, complementar uma doutrina qualquer. O método de análise continuará cruzando estes dados com as fontes disponíveis e o contexto intelectual do século XIX. Por isso, cabe às próximas subseções apresentar as principais referências filosóficas do livro.

5.3.1 A metafísica de Aristóteles

O que é a metafísica? A pergunta que preocupou filósofos de Aristóteles até Heidegger e de Ockham até Strawson possui respostas variadas, em geral genéricas e conceitualmente intrincadas, que muitas vezes simbolizam, para o senso comum, a confusão mental e a dispersão de palavreado do filósofo. As definições do ser enquanto tal, das categorias ontológicas, das primeiras causas, da substância, do uno e do múltiplo, do espaço e do tempo, da causação, da liberdade e do determinismo, das relações entre o físico e o

mental, todas elas podem parecer esdrúxulas para um sujeito não iniciado. Muito mais quando a forma de exposição das doutrinas metafísicas possui aquela aridez germânica. Seja como for, o romance de Machado também possui os seus rasgos metafísicos, ainda que irônicos e romanceados, em que se pretende uma descrição genérica dos princípios que cercam a vida humana.

Um desses princípios é a *solidariedade do aborrecimento humano*, definido como a transmissão de energia que move as pessoas nos encontros, desencontros e reencontros, de maneira a estabelecer influências emocionais recíprocas que entediam, perturbam e aborrecem. Este princípio metafísico é descrito no capítulo intitulado “Que escapou à Aristóteles”, por meio da metáfora de um jogo de bilhar:

Outra coisa que também me parece metafísica é isto: Dá-se movimento a uma bola, por exemplo; rola esta, encontra outra bola, transmite-lhe o impulso, e eis a segunda bola a rolar como a primeira rolou. Suponhamos que a primeira bola se chama... Marcela – é uma simples suposição; a segunda, Brás Cubas; a terceira, Virgília. Temos que Marcela, recebendo um piparote do passado rolou até tocar em Brás Cubas, o qual, cedendo à força impulsiva, entrou a rolar também até esbarrar em Virgília, que não tinha nada com a primeira bola; e eis aí como, pela simples transmissão de uma força, se tocam os extremos sociais, e se estabelece uma coisa que poderemos chamar solidariedade do aborrecimento humano. Como é que este capítulo escapou a Aristóteles? (OC, I, p. 646).

A metáfora referia-se aos capítulos anteriores, nos quais Brás Cubas reencontra Marcela, então bexiguenta, antes de encontrar-se com a sua noiva Virgília. A transmissão de energia humana entre os encontros explica o estado desdenhoso de Virgília, cujo impulso a levará até o Lobo Neves, que arrebatará de Brás a noiva e a candidatura à câmara. Nessa espécie de sinuca moral, a sociedade é o tapete em que os indivíduos se debatem com vistas à nomeada.

A referência à Aristóteles está truncada e merece algum esclarecimento. O narrador está falando de metafísica, mas não se trata da discussão sobre as primeiras causas. Tampouco ela gira em torno do estudo das relações causais, da mudança e dos componentes físicos da natureza, embora a metáfora do jogo de bilhar dê o entendimento de se tratar de uma explicação do movimento por meio de categorias aristotélicas: se algo move, deve haver

uma causa eficiente, algo que seja movido, o tempo, o “de onde” e o “para onde” se mover.⁴²⁴ Vale notar que a metáfora estabelece a relação entre a “transmissão de uma força” e “os extremos sociais”, transportando os significados para a dimensão da ética e da moralidade.

Machado possuía, em sua biblioteca, as traduções francesas dos escritos morais e políticas de Aristóteles.⁴²⁵ De acordo com o filósofo, as ações e atividades visam a um bem qualquer, no caso da política, a honra e o bem comum, e no caso do indivíduo, o bem viver e a felicidade, esta última considerada como o sumo bem, pois ninguém a escolhe tendo em vista alguma outra virtude.⁴²⁶ Por meio do exercício ativo da razão, o homem pode discernir as atividades virtuosas das viciosas, permanecendo feliz aquele que se empenha na ação ou na contemplação do que está conformado à virtude. De acordo com Aristóteles, as virtudes éticas são orientadas à boa ação, cuja finalidade é a ordenança do Estado, tendo origem no costume e sendo transmitida por tendência e influência, por exemplo, as virtudes da justiça e da amizade. As disposições de espírito louváveis também podem ter origem intelectual, como a sabedoria e a prudência.

Uma vez que as virtudes morais são adquiridas e alteradas pelo hábito, entendido genericamente como a transmissão de valores entre indivíduos, se nada que existe por natureza é alterado pelo hábito, então, conclui Aristóteles, nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza, embora esta nos forneça a capacidade de recebe-las, a saber, aplicando o princípio racional da regra justa, dirigindo ações e paixões até o ponto mediano entre a deficiência e o excesso.⁴²⁷ No caso das amizades e das relações amorosas, aquelas que se fundamentam no interesse são acidentais, pois tem como fim não o bem da pessoa amiga ou amada, mas a utilidade egoísta. Neste caso, as alianças são quebradas quando cessam as vantagens.⁴²⁸ A reflexão brascubiana sobre o contato entre os extremos sociais possui guarida na teoria aristotélica:

⁴²⁴ ARISTÓTELES. *Física*. 224b-227b.

⁴²⁵ ARISTOTE. *La morale et la politique d'Aristote*. Traduites du grec par M. Thurot. Paris: Firmin Didot, 1883-1884. 2 v. Consulta disponível em <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57743175/>> e <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57756378/>>. Acesso em 15 mar. 2018. Entre as obras escolhidas pelo editor estão a *Ética Nicomaqueia* (tomo 1) e a *Política* (tomo 2).

⁴²⁶ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaqueia*. 1094a-1097b.

⁴²⁷ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaqueia*, 1103a.

⁴²⁸ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaqueia*. 1156a-1156b

as amizades úteis ou agradáveis são mais duradouras, ou melhor, duram enquanto os amigos proporcionam prazeres ou vantagens uns aos outros. A amizade que visa à utilidade parece ser a que mais facilmente se forma entre contrários (por exemplo, entre pobre e rico, entre ignorante e culto), pois as pessoas, de fato, ambicionam aquilo que lhes falta e dão algo em troca.⁴²⁹

Aristóteles concedia demasiada importância à racionalidade na deliberação sobre o verdadeiro e o falso, o justo e o injusto, a melhor e a pior atividade. Mesmo o costume vil poderia ser redirecionado para ações boas. A repetição de atividades e o desenvolvimento de algumas capacidades poderia ser orientada pela razão, que calcula, em situações concretas, as condições mais favoráveis entre dois extremos morais.

Pode até parecer despropositada a referência do narrador à filosofia de Aristóteles, ainda que estivesse declarada a intenção de suprir as suas lacunas. No esquema da física aristotélica, a causa eficiente do primeiro movimento é o contato de Marcela com Brás, cujo movimento pode ser compreendido como a aquisição de um vício. Brás se move de Marcela até Virgília, num período de tempo, por assim dizer, corrompido. Assim como ocorre com Eugênia, cujo defeito congênito o narrador satiriza indiretamente, aludindo à “coxa de Diana”, ao “caminho de Damasco”, a descidas e subidas, a pés e pernas⁴³⁰, com Marcela a sátira gira em torno do domínio metafórico temporal. Marcela amara-o durante quinze meses e alguns contos, agora falava-lhe “longamente de si, da vida que levava [...] das bexigas, que lhe escalavraram o rosto, e do tempo, que ajudou a moléstia, adiantando-lhe a decadência” (OC, I, p. 643). O mais cruel é que Brás encontrou Marcela por acaso, supondo entrar numa casa de relojoeiro que consertasse o seu relógio quebrado.

O capítulo seguinte ao do encontro, mas anterior ao que descreve a situação em que a teoria aristotélica poderia ser aplicada, intitula-se “A alucinação” (cap. XLI), e nada tem a ver com o uso deliberativo da razão. Brás Cubas chegara a casa de Virgília após ter encontrado, ao acaso, a sua paixão juvenil, Marcela, que o amou durante os onze contos de réis. Agora com o rosto estigmado, a imaginação de Brás transfere o estigma para o rosto de sua nova paixão, Virgília, sem o auxílio da razão e sem poder discernir o vício da virtude. Talvez fosse o caso de admitir que o narrador estivesse ironizando a tese filosófica que

⁴²⁹ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaqueia*. 1159b.

⁴³⁰ SCHWARZ. *Um mestre na periferia do capitalismo*, p. 59ss.

prescreve a busca pela felicidade individual e pelo bem comum através da contemplação das virtudes. Ou talvez a ironia estivesse ligada ao fato de Aristóteles se importar mais com a transmissão das virtudes do que com os vícios. Ironias à parte, ambos concordam que a racionalidade pode ser mobilizada para a felicidade do indivíduo. No caso dos narradores de Machado, no entanto, a racionalidade possui um sentido meramente instrumental. Quase sempre ela é extraviada pelos desejos egoístas de conquistar a glória.

Por que Marcela é a primeira bola a rolar? A resposta simples é que ela representa a primeira negativa de Cubas. A separação forçada significa a primeira vez que lhe negam a vontade desmedida. Depois dessa primeira derrota, seguem-se outras: a morte da mãe, a rejeição de Virgília, a morte do pai, o mandato interrompido, a folha política, o filho abortado, o malfadado emplasto e outras desilusões, até o derradeiro capítulo das negativas, em que Brás afirma não ter transmitido “a nenhuma criatura o legado da nossa miséria” (OC, I, p. 733). Ledo engano. Embora não tivesse filhos, isto é, não ter transmitido o *seu* legado, e apesar do malogro do emplasto ter deixado a humanidade “eternamente hipocondríaca”, o próprio livro em que se narram as negativas é, paradoxalmente, o seu único crédito. Isso pode explicar a paranoia do narrador em dar destaque à composição do livro. Apesar dessa ânsia metódica, o domínio da razão não foi capaz de perscrutar totalmente as razões metafísicas do vício. Daí o narrador pretender uma explicação em termos “físicos”: a batida das bolas e a ilusão visual.

A lacuna da ética de Aristóteles, na visão brasubiana, reside no fato de que o humano se extraviou, não sendo possível à razão identificar, repetir e se habituar a qualquer ação puramente virtuosa. O que indica a intenção viciosa de Virgília – de abandonar o noivado pela promessa de se tornar marquesa ao lado de outro homem – é a alucinação de Brás, que faz formigar o rosto da moça, transmitindo vício ao vício: a doença de Marcela à traição de Virgília. De acordo com Patrick Pessoa, o processo de interiorização da finitude e da corrupção do tempo acaba por condenar Brás à inação: o “cavalo que empacara”, o “olhar para os próprios pés” e a “alucinação”. A seleção destes momentos e experiências antirracionalistas são esclarecedoras da finitude humana e orientam a posição filosófica do narrador.⁴³¹

⁴³¹ PESSOA. *A segunda vida de Brás Cubas*, p. 141.

5.3.2 A metafísica de Quincas Borba

Os limites da razão e da lucidez são encurtados pela perspectiva do defunto-autor, gerando uma espécie de pessimismo antropológico, tal como ocorre com as perspectivas cétricas de pensadores cristãos. O encurtamento das possibilidades da razão de oferecer justificativas, para a ação ética ou para o extravio moral, provoca a condição aporética do narrador, seja a paralisia ou o estado de insensibilidade mental (*apathia*), tal como ocorre no capítulo anterior à alucinação, no caminho entre os encontros com Marcela e com Virgília, seja a estupefação de não poder falar palavra (*aphasia*), estado em que Brás contempla o rosto da noiva, seja a impossibilidade de se manter senhor das próprias ações (*apraxia*), quando ele sentiu uma aparente imobilidade durante o percurso. O Humanitismo faz o contraponto a esse estado aporético – a “filosofia do choramingas”, como lhe chama Quincas Borba. Antes de passarmos a esta relação, devemos considerar que o capítulo “A Alucinação” forma o trio antirracionalista com “O delírio” (cap. VII) e “A semidemência” (cap. CLIX), e que este último é o remate do desmonte filosófico do Humanitismo.

O delírio do protagonista é o acontecimento anterior à transição formal em que o narrador passa a encadear a sua biografia de maneira mais ou menos seriada. Portanto, trata-se do último acontecimento filosoficamente significativo antes do óbito do personagem e do nascimento do narrador cétrico. Maia Neto destaca quatro aspectos pascalianos da passagem à dimensão reflexiva em que o narrador adota a perspectiva cétrica: a impotência da razão diante de questões metafísicas, especialmente sobre o significado da condição humana; a atribuição de opacidade e de incompreensão à figura feminina (Pandora), que motiva a perplexidade do observador; a consciência da fragilidade opiniática é universalizada e passa a figurar como característica da condição humana. Deste modo, o orgulho, a vaidade e o egoísmo humanos são abatidos pela consciência de si, o que demanda a “reinterpretação defunta” da vida; essa reinterpretação ocorre por meio da análise de

doutrinas filosóficas dogmáticas, de inspiração estoica e salvacionista, tais como as filosofias positivistas encarnadas no Humanitismo.⁴³²

Há relativo consenso na crítica machadiana, seja a de vertente histórico-sociológica, seja a comparatista, pela atribuição satírica de aspectos do Humanitismo ao “bando de novas ideias” cientificistas que aportaram no Brasil durante a década de 1870 e inspiraram o ideário “positivo” republicano, associando-se as imagens do progresso e da modernização à noção de república.⁴³³ Neste caso, pode-se tratar o Humanitismo como uma caricatura da classe intelectual a que Quincas e o próprio Brás pertencem, já que a teoria fornece justificativas filosóficas para as práticas antiéticas da sociedade escravista, negando a existência da dor – “a dor é uma ilusão” – e louvando o triunfo dos mais fortes – “ao vencedor, as batatas”.⁴³⁴

Apesar da aplicação realista, o discurso de Quincas Borba está no campo semântico dos estudos sobre a evolução das espécies e das civilizações, cujos destinos são determinados e podem ser compreendidos pela racionalidade científica. Por isso, não é difícil parrear o catecismo positivista de Comte e o darwinismo social de Spencer⁴³⁵ às teses de Borba em, pelo menos, três aspectos:

(1) *A unidade metodológica*: as pretensões de que exista e de que se empregue um método único para conhecer os diferentes fenômenos naturais, sociais e humanos. Assim, toda ciência e todo ser vivo podem ser estudados a partir de duas óticas fundamentais: “a estática e a dinâmica, isto é, como apto a agir e como agindo efetivamente”.⁴³⁶ Do primeiro ponto de vista, devem ser estudados os sistemas teóricos e as determinações anatômicas e fisiológicas do ser humano. Do segundo ponto de vista, devem ser estudados os fatos lógicos que levaram a humanidade a construir as teorias científicas, explicando os seus momentos

⁴³² MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 101-106.

⁴³³ SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 316.

⁴³⁴ SCHWARZ. *Um mestre na periferia do Capitalismo*, p. 46. FACIOLI. *Um defunto estrambótico*, p. 137.

⁴³⁵ Destaque-se na biblioteca de Machado os livros de Darwin (*La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, em dois volumes, e *L'origine des espèces*) e de Spencer (*L'individu contre l'état, Principes de Sociologie e Principes de Biologie*, estes últimos em dois volumes).

⁴³⁶ COMTE, Auguste. *Curso de Filosofia Positivista*. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 12. Os termos estática e dinâmica são referências à teoria newtoniana da mecânica dos materiais.

de mudança. Neste caso, Comte se volta contra o método psicológico, que consiste em observar a si mesmo e analisar a própria moralidade:

É perceptível que, por uma necessidade invencível, o espírito humano pode observar diretamente todos os fenômenos, exceto os seus próprios. Pois quem faria a observação? [...] Ainda que cada um tivesse a ocasião de fazer sobre si tais observações, estas, evidentemente, nunca poderiam ter grande importância científica.⁴³⁷

A razão de Comte era a impossibilidade de o indivíduo pensante dividir-se em dois: o que raciocina e o que se vê raciocinando. Em comparação com a metafísica, a filosofia positivista julgava superadas discussões conceituais como a existência do mundo exterior e a estrutura íntima da natureza. Embora não se possa reduzir a uma lei única a explicação de todos os fenômenos, a matemática, a astrologia, a física, a química, a fisiologia (biologia) e a física social (sociologia) são estudos cada vez mais complexos da realidade, que se estabelecem pela “unidade do método”⁴³⁸. O estudo da sociedade é o modo pelo qual se compreende os laços orgânicos entre os seres humanos. Nesse caso, as ciências especiais se aproximam, mas nunca compreendem a realidade totalmente, uma vez que não se tenha certeza, enquanto sujeito empírico a fazer ciência, de que os critérios que justificam as crenças são os mais adequados.

Brás Cubas configura o seu método cético como exceção à regra de Comte. Trata-se da observação e da avaliação moral da própria vida, sem a “clareza da exposição, a lógica dos princípios, o rigor das consequências” (OC, I, p. 706) das teorias de Comte e de Quincas:

Que isto de método, sendo, como é, uma coisa indispensável, todavia é melhor tê-lo sem gravata nem suspensórios, mas um pouco à fresca e à solta, como quem não se lhe dá da vizinha fronteira, nem do inspetor de quarteirão. É como a eloquência, que há uma genuína e vibrante, de uma arte natural e feiticeira, e outra tesa, engomada e chocha (OC, I, p. 610).

Ao contrário do que pensava Comte, o relato de si, especialmente o relato do delírio – “a contemplação destes fenômenos mentais” (OC, I, p. 606) – possui importância científica. Em alguma medida porque a posição do defunto-autor é construída de modo que

⁴³⁷ COMTE. *Curso de Filosofia Positiva*, p. 13.

⁴³⁸ COMTE. *Curso de Filosofia Positiva*, p. 19.

o narrador seja capaz de falar de si e do mundo em que viveu sem que as suas asserções se contaminem com aspectos subjetivos do personagem. O problema é que, no âmbito das ciências humanas, as construções subjetivas subordinam o método e os materiais objetivos. No caso das *Memórias póstumas*, diríamos que as distinções entre objetivo e subjetivo, entre a sinceridade e a insinceridade, são irrealizáveis tendo em vista o que se disse, nas primeiras seções deste capítulo, sobre a constituição aporética do romance. Quando o narrador for capaz de manter uma visão puramente objetiva dos acontecimentos – com o “desdém dos finados” (OC, I, p. 631) – então ele pode selecionar aspectos imorais da vida social e colocá-los no centro do estudo sobre a substância da vida. Isso não significa que o próprio narrador esteja em posição objetiva, neutra, veraz e amoral, pois o seu método de composição é tão variado quanto as subjetividades:

Meu caro crítico,

Algumas páginas atrás, dizendo eu que tinha cinquenta anos, acrescentei: "Já se vai sentindo que o meu estilo não é tão lesto como nos primeiros dias". Talvez aches esta frase incompreensível, sabendo-se o meu atual estado; mas eu chamo a tua atenção para a subtileza daquele pensamento. O que eu quero dizer não é que esteja agora mais velho do que quando comecei o livro. A morte não envelhece. Quero dizer, sim, que em cada fase da narração da minha vida experimento a sensação correspondente. Valha-me Deus! É preciso explicar tudo (OC, I, p. 719).

(2) *A reforma intelectual do ser humano*: habituando-se com o pensamento científico, justificado pela evolução da história das ideias, este novo ilustrado reformará as instituições e será capaz de estabelecer uma visão de mundo comum, em que prevalecem a solidariedade e a estabilidade do grupo social. O objetivo do método positivo é “formar um bom sistema de hábitos intelectuais”.⁴³⁹ A “divisão do trabalho intelectual” é a pedra de toque do empreendimento humano, em que se domina a natureza, legando o estado de presciência, encaminhando-se linearmente para o progresso e para a harmonia social.

Segundo Comte, a averiguação histórica do espírito humano e de cada ramo do conhecimento indica três fases distintas. E cada fase movimenta-se em diferentes etapas: a fase teológica, em que as explicações correntes recorrem a entidades sobrenaturais; a fase metafísica, que substitui a visão de mundo monoteísta pela perspectiva do conhecimento

⁴³⁹ COMTE. *Curso de Filosofia Positiva*, p. 14.

abstrato e se imiscui da investigação das causas gerais do universo; e a fase positivista, em que a imaginação sobrenatural e a argumentação teórica são substituídas pela observação e classificação de fenômenos e pela busca metódica por leis da natureza:

Daí três sortes de filosofia, ou de sistemas gerais de concepções sobre o conjunto de fenômenos, que se excluem mutuamente: a primeira é o ponto de partida necessário da inteligência humana; a terceira, seu estado fixo e definitivo; a segunda, unicamente destinada a servir de transição. [...] O ponto de partida sendo necessariamente o mesmo para a educação do indivíduo e para a da espécie, as diversas fases principais da primeira devem representar as épocas fundamentais da segunda. Ora, cada um de nós, contemplando sua própria história, não se lembra de que foi sucessivamente, no que concerne às noções mais importantes, teólogo em sua infância, metafísico em sua juventude e físico em sua virilidade? Hoje é fácil esta verificação para todos os homens que estão ao nível de seu século.⁴⁴⁰

A luta entre as teorias é apenas o aspecto dinâmico do estabelecimento da espécie. A filosofia positiva está destinada a prevalecer pelas lógicas do progresso e do acúmulo de conhecimento, tal como o intelectual positivista prevalecerá sobre os não reformados. A norma epistemológica do positivismo é fincada em uma porção da integridade intelectual, qual seja, na esperança de que os cientistas liderem a fila de cegos da humanidade, servindo como critério de emancipação e cura. A tentativa de reduzir o comportamento humano a leis da física ou a descrições da biologia foi levada adiante por Herbert Spencer, um adepto de teses darwinianas como a “sobrevivência do mais apto”. Os métodos do capitalismo imitavam as leis da evolução, calcadas na imagem de um mercado livre e competitivo.

No capítulo intitulado “O humanismo”, Quincas expõe o seu sistema de filosofia, como a positivista, “destinada a arruinar todos os demais sistemas”:

– Humanitas – dizia ele –, o princípio das cousas, 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 cousas; 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,

⁴⁴⁰ COMTE. *Curso de Filosofia Positiva*, p. 4-5.

que não é mais do que a multiplicação personificada da substância original (OC, I, p. 705).

Estão aí reunidas as teses comtianas da divisão de fases e a identificação entre o homem e o espírito do progresso. Como a descrição merecia explicações, Quincas afirma a lei do mais forte e a necessidade de transmitir as propriedades da espécie aos indivíduos. Assim, a inveja, a guerra, a fome e outros “sentimentos belicosos” excitam o princípio de Humanitas, na medida em que promovem a luta, a separação entre o apto e o inepto, o forte e o fraco, para benefício e felicidade do primeiro. O outro vive numa ilusão, como “quando a criança é ameaçada por um pau, antes mesmo de ter sido espancada, fecha os olhos e treme” (OC, I, p. 706). Bastaria entender que o sacrifício, a dor e os flagelos têm como objetivo o progresso humano, para que cada indivíduo achasse “a maior delícia do mundo em sacrificar-se ao princípio de que descende” (OC, I, p. 708).

Nesse contexto teórico, o capítulo “O delírio” representa uma inversão ao pensamento progressista. Ao invés do progresso retilíneo, a narrativa engata a marcha a ré espiralada do espírito humano. Após se transformar em um barbeiro chinês e sentir-se transformado na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, um defunto metafísico, Brás restitui à forma humana e monta no lombo de um hipopótamo, que o leva à “origem dos séculos”. Alcançaram a era de gelo, passaram pelo Éden, retornaram à tenda de Abraão, até aparecer uma imensa figura de mulher, Pandora, mãe e inimiga, vida e morte. Essas contradições não são coisas para o entendimento humano. O que Pandora ensina, como a deusa do caminho de Parmênides, capaz de conduzir o entendimento humano para além das coisas do entendimento, é que o espetáculo da vida, feito de lutas e sentimentos ruins, não possui o sentido positivo que o Humanitismo lhe atribui. Aliás, apenas os “olhos do delírio” eram capazes de revelar a “substância da vida”. A própria contradição era o que resumia e dava unidade ao ser humano, mas este não podia compreender-se sem afirmar a própria miséria:

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 [...]. 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 ilusão (OC, I, p. 608).

Neste caso, como no de Parmênides, o ser sobrenatural de aparência feminina é quem enuncia a “essência inabalável da verdade”.⁴⁴¹ O *deus ex machina* do pré-socrático é um dispositivo metateórico que explica como uma criatura que vive de engano e de aparências pode acessar objetivamente a unidade do ser: a razão pura é o único caminho. A diferença é que as únicas manifestações da razão, durante o delírio, foram no sentido de fragilizar a própria razão: “reflexões de cérebro enfermo”, “curiosidade de delírio”, “concepção de alienado”.

3) *A religião da Humanidade*: as reformas político-sociais promovidas pelo homem ilustrado deveriam ter o objetivo específico de abrandar o ímpeto da classe burguesa, sensibilizando-a de seu papel humanitário em relação à classe operária. A mulher e o sacerdote seriam as duas forças capazes de reabilitar as virtudes éticas. A religião seria necessária para “regular cada natureza individual e em congregar todas as individualidades”.⁴⁴² A moralização do capital e o abrandamento do egoísmo não seriam obras originadas da crença no Deus cristão, mas da fé na Humanidade. A marcha do espírito e a ideia de uma divindade do progresso não eram novidades para a geração que, durante a década de 1850, glorificava Chateaubriand, Pelletan e Alverne. Mas a solução espiritualista para a velha questão dos critérios de justificativa para o conhecimento passava, em larga medida, pelo que denominamos, no terceiro capítulo, de “teologia de artista”. Embora

⁴⁴¹ PARMÊNIDES. *Sobre a natureza* (DK 28 B1-9). In: *Pré-Socráticos*. Trad. José Cavalcanti de Souza et al. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).

⁴⁴² COMTE, Auguste. *Catecismo Positivista*. Trad. Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 138. E ainda: “a própria composição deste catecismo logo indica a principal concepção do positivismo: o homem pensando sob a inspiração da mulher, para fazer sempre concorrer a síntese com a simpatia, a fim de regularizar a sinergia” (COMTE. *Catecismo Positivista*, p. 127).

espiritualistas e positivistas formassem grupos intelectuais distintos, o líder destes, Auguste Comte, substituiu o misticismo estético pelo misticismo científico. Ele fundou a sua própria religião como forma de apaziguar o caos social, de concorrer e superar as demais doutrinas.

Vale lembrar que ambas as formas de misticismo valorizavam os feitos artísticos, culturais e científicos da tradição católica, incluindo na “biblioteca positivista” títulos como *A cidade de Deus* e *Confissões* de Agostinho, *O catecismo de Montpelier*, *Pensamentos* de Pascal, além das obras literárias de Lafayette e Chateaubriand. Em sua fase mística, Comte publicou a *Política Positiva ou Tratado de Sociologia Instituído a Religião da Humanidade* (1851-1854) e o *Catecismo Positivista ou Exposição Sumária da Religião Universal* (1852), nas quais pretendeu levar ao homem a boa nova positivista, isto é, uma nova maneira de pensar comprometida com a “santa coligação social”.⁴⁴³

A tese da perfectibilidade humana possui inspiração em Condorcet, o iluminista que traçou o esboço do progresso evolutivo da humanidade a partir de suas conquistas técnico-científicas. Condorcet era para Auguste Comte o “precursor essencial”.⁴⁴⁴ Foi ele quem adaptou, juto com Voltaire, os *Pensamentos* de Pascal, e ajudou a colorir a aura científica do jansenista para as gerações de intelectuais do século XIX. Como Quincas Borba, o líder positivista considerava Pascal uma espécie de “avô espiritual”:

Evidentemente a marcha contínua dos conhecimentos positivos inspirou, há dois séculos, na célebre fórmula filosófica de Pascal, a primeira noção racional de progresso humano, necessariamente estranha a toda a filosofia antiga. Estendida em seguida à evolução industrial e mesmo estética, mas permanecendo ainda muito confusa no domínio do movimento social, tende hoje vagamente para uma sistematização decisiva, que só pode emanar do espírito positivo, que por fim se generalizou convenientemente [...]. [E]sse aperfeiçoamento consiste essencialmente, tanto para o indivíduo como para a espécie, em fazer predominar de modo progressivo os eminentes atributos que distinguem a mais nobre humanidade da simples animalidade, a saber,

⁴⁴³ COMTE. *Catecismo Positivista*, p. 127. É curioso notar que, sem citar Cousin uma única vez, Augusto Comte repete, ao fim da introdução ao *Catecismo*, o lema do líder eclético (*du vrai, du beau et du bien*): “Eis aí como a religião positiva abraça ao mesmo tempo as nossas três grandes construções contínuas, a poesia, a filosofia e a política. A moral, porém, aí domina sempre, quer o surto de nossos sentimentos, quer o desenvolvimento de nossos conhecimentos, quer o curso de nossas ações, de modo a dirigir sem cessar nossa tríplice pesquisa do belo, do verdadeiro e do bom” (COMTE. *Catecismo Positivista*, p. 147).

⁴⁴⁴ COMTE. *Catecismo Positivista*, p. 120.

de uma parte, a inteligência, de outra, a sociabilidade, faculdades naturalmente solidárias que mutuamente se servem de meio e de fim.⁴⁴⁵

Para se compreender a linha hereditária pascaliana assumida por Quincas Borba é preciso reavivar a imagem do Pascal brasileiro, cientista e religioso. Essa imagem não foi desfigurada pelos intelectuais antielitistas, mas adaptada à versão religiosa do positivismo de Comte. As ideias positivistas já estavam vinculadas em algumas instituições brasileiras de ensino desde a década de 1850, por exemplo, no curso de engenharia da Escola Militar do Rio de Janeiro, renomeada Escola Politécnica em meados da década de 1870, numa clara inspiração à instituição em que Comte se formou. No Brasil, Miguel Lemos e Teixeira Mendes conheceram-se nesta escola, fundaram a Sociedade Positivista do Brasil e, um ano após a publicação encadernada das *Memórias póstumas*, inauguraram a Igreja Positivista.

Quincas concebe o Humanitismo como uma “igreja nova” em que o amor “é um sacerdócio, a reprodução, um ritual. [...] A transmissão da vida, longe de ser uma ocasião de galanteio, é a hora suprema da missa espiritual” (OC, I, p. 705-706). Sacerdócio e amor eram também os grandes atributos do ministério positivista. Ambos concebem a sua filosofia, ao final da vida, como “a verdadeira religião do futuro” (OC, I, p. 732). Para Comte, o sexo deve ser “abstraído de toda sensualidade”, de modo que a união conjugal vise a transmissão da vida aperfeiçoada. O catolicismo inspira o positivismo em aspectos exteriores, como os ritos, os santos e as liturgias, e em aspectos morais, como a consideração da reprodução como uma missão a ser realizada com o mínimo prazer. A concupiscência e a comunicação de qualidades inferiores seriam os pecados capitais.⁴⁴⁶ A conversão de Comte, a sua “regeneração moral”, deveu-se à sua devoção por Clotilde de Vaux, que se tornou a Virgem-mãe do positivismo religioso. Quincas também relaciona aspectos da figura feminina – a gestação, o altruísmo, a honestidade, a capacidade de procriar e amansar o espírito, por meio da categoria do *amor* – à possibilidade de conagração dos seres humanos. Mas o filósofo de Machado retorce os sentidos daqueles atributos, argumentando nas formas do absurdo e da petição de princípio. O hiperracionalismo de Comte é feito de pastiche pela teoria de Quincas. A maior desgraça da religião humanitista é “não nascer”, porque o ingênito não participa de humanitas, não luta e não vence. E fora da luta não há transmissão do princípio

⁴⁴⁵ COMTE. *Curso de filosofia positiva*, p. 69-70.

⁴⁴⁶ COMTE. *Catecismo Positivista*, p. 271.

de humanitas. Neste caso, o rito sexual serve apenas para evitar a desgraça da esterilidade e o pecado da paz social, não tendo nada a ver com o aperfeiçoamento moral de uma raça.

Retornando ao delírio encontramos Pandora a afirmar que a vida é um flagelo, uma desgraça. O ensandecido Brás Cubas responde-lhe – como talvez o fariam Comte e Quincas – estranhando o fato de a Natureza não ser apenas a mãe, que cuida, congrega e concede a vida, mas a inimiga, que tortura, digere e mortifica. Embora a ética humanista também justificasse o flagelo, o egoísmo e a vaidade como formas de conservação do mais forte, Pandora retira-lhe qualquer sentido evolutivo positivo ao mostrar a história da miséria humana, do passado remoto até o último dos séculos. Tomando Brás pelas mãos, Pandora pôde mostrar-lhe a redução dos séculos e o caminho da verdade. O dispositivo retórico parmenídico, no entanto, não serve ao propósito de apreender racionalmente o absoluto, mas de certificar que a humanidade é incompetente e incapaz de conhecê-lo: “que diacho há de absoluto nesse mundo?” (OC, I, p. 723). A consequência prática deste tipo de antirracionalismo é uma visão melancólica do mundo:

Tempora mutantur. Compreende que este turbilhão é assim mesmo, leva as folhas do mato e os farrapos do caminho, sem exceção nem piedade; e se tiver um pouco de filosofia, não inveja, mas lastima as que lhe tomaram o carro, porque também elas hão de ser apeadas pelo estribeiro OBLIVION. Espetáculo, cujo fim é divertir o planeta Saturno, que anda muito aborrecido (OC, I, p. 717).

Segue-se a inação, a *apraxia*, e o “torpor moral e mental”. O narrador escreve um capítulo inútil e o personagem passa a lastimar, como Heráclito, “o curso incessante das águas” (OC, I, p. 718). A “lucidez” de Quincas atua pela última vez na vida de Brás, motivando-o para o ministério de estado. A derrota política leva o narrador a encadear dois acontecimentos ao final do livro: a “semidemência” do filósofo, cuja ironia é saber-se louco e continuar propagando razão ao Humanitismo, e o saldo da vida de Cubas, cuja ironia é não ter tempo para difundir o emplasto que salvaria a humanidade. Ainda assim, ele teve a graça de não ter filhos, isto é, não transmitir a sua miserável condição.

5.3.3 A metafísica de Pascal

Sabemos que as *Memórias póstumas* têm o propósito metafísico de descrever a “substância da vida” (OC, I, p. 628). Daí se dizer que o romance é filosófico, pelo menos quanto à organização e à seleção da matéria, composta por “fatos que revelam a precariedade humana”.⁴⁴⁷ O livro de Tomás de Aquino e o gato metafísico – que no romance *Quincas Borba* será o animal metafísico que nunca leu Kant – completam as referências aos astros da filosofia que Brás Cubas pretende superar. A metafísica de Aristóteles não veio ao acaso. A doutrina de Quincas Borba, tampouco. Mas Pascal ainda é a mais óbvia referência filosófica do romance.

Estão vinculadas ao pascalianismo outras três as duas concepções filosóficas em combate no romance *Memórias póstumas*, quais sejam, o dogmatismo (expressos diferentemente no positivismo Comte e no Humanitismo de Quincas) e o ceticismo do defunto autor. Há pouco reconhecemos a importância do pascalianismo para a conversão do positivismo científico ao positivismo religioso. Comte segue a tendência que renovou os estudos sobre o jansenista durante o século XIX, considerando-o, ao mesmo tempo, um mártir do progresso e do cristianismo. Quincas também reconhece a ascendência teórica de Pascal, se bem que julgasse superar as consequências dramáticas de se ter consciência da própria miséria.

O que faz o ceticismo do narrador senão supor a tolice de Quincas ao pintar-se como um discípulo desastrado? A maneira *zetética* de jogar doutrina contra doutrina configura-se, no romance de Machado, em um jogo de dogmas (positivismo, estoicismo, salvacionismo) contra uma sátira a si (Humanitismo). Mas quando a própria sátira filosófica é desacreditada e ridicularizada por eventos selecionados a dedo, não estamos mais em posição de reconsiderar a verdade daquelas doutrinas. Em grande medida, o descredenciamento da filosofia de Quincas potencializa-se quando se percebe que a conversão mística é, no fundo, uma confusão entre os princípios da fé e da razão. Daí a estranheza de se imaginar qualquer misticismo racionalista.

É claro que Quincas estava a subverter tanto os valores morais do senso comum quanto os objetivos da reforma intelectual positivista. A sua estratégia argumentativa consistia em “dirigir a intenção” de Brás, orientando-o para ações belicosas contra outros

⁴⁴⁷ MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 93.

homens: “funda um jornal [...] desmancha toda essa igrejinha” (OC, I, p. 721). A ruína de Brás não traz somente implicações teóricas como a suspensão do juízo e a perspectiva melancólica de mundo. Na prática, as seguidas derrotas do discípulo atingem de morte a própria posição que um rentista poderia ocupar nas relações sociais de trabalho. Nisso se baseiam as interpretações histórico-sociológicas. A consciência de Brás era dirigida para que se perdoassem os sentimentos imorais de um homem cuja existência foi marcada pela exploração a outrem. Do mesmo modo, a miséria, a fome, as doenças e o domínio do ser humano pelo próprio ser humano continuavam a ser vícios sociais, mesmo que filosoficamente justificados pelo Humanitismo. Esta conclusão constituía-se um *non sequitur* da tese de Comte, segundo a qual os seres humanos que contribuíram para o progresso devem ser louvados de qualquer modo, para que se continue a cadeia do progresso civilizatório: “os vivos são sempre, e cada vez mais, governados necessariamente pelos mortos: tal é a lei fundamental da ordem humana”.⁴⁴⁸ As hipóteses de Quincas eram adições projetadas para salvar a lei do progresso humano. Lançando mão de uma linguagem absurda e disparatada, o máximo que o humanista consegue, no entanto, é dar atenção aos efeitos colaterais deste sistema, por exemplo, ao justificar as ações imorais de Brás e, pior, ao fortalecer uma visão de mundo contrária à dele.

A posição contrária é a da antropologia pascaliana, segundo a qual os divertimentos, as vaidades e toda sorte de baixeza são modos de ocultar nosso acesso à condição em que estava o homem antes da queda adâmica. De acordo com Pascal, a consciência das misérias é uma condição necessária, mas não suficiente para aceder ao único meio redentor, a Bíblia. O que é paradoxal “é que o mistério mais distante do nosso conhecimento, que é o da transmissão do pecado, seja algo sem o que não podemos ter nenhum conhecimento de nós mesmos” (La 131 Br 434). A retórica dos termos contrários é invocada pelo jansenista para justificar a razoabilidade da aposta, embora o meio redentor estivesse além da ordem da razão (La 418 Br 233). Discorremos, nas seções 1.2, 2.2 e 4.3, sobre uma das repercussões deste argumento, a saber, que a bestialização – a crença fingida – é o caminho natural para a crença verdadeira, é a ponte para que o salto da fé tenha uma passagem mais ou menos segura. Este argumento, descoberto por Victor Cousin e referido

⁴⁴⁸ COMTE. *Catecismo Positivista*, p. 152.

como “a última palavra da sabedoria humana”⁴⁴⁹, escandalizava o conservadorismo cristão, como vimos nas seções citadas, como também contrariava o senso comum e o seu apego a critérios sobre-humanos para as ações justas.⁴⁵⁰

Em que pesem os pressupostos teóricos diferentes, Quincas também defendia que a *bestialização* e o reconhecimento da miserabilidade eram processos necessários ao ser humano. Bestializar-se significa “prolongar o estado consciente” (OC, I, p. 722). A diferença fundamental está na maneira ambígua com que concebem a *transmissão do pecado*. No caso de Pascal, o pecado original é um dogma teológico que explica por que os seres humanos são corrompidos e corrompem-se – pois a transmissão é continuada – uns aos outros. Comte interpelou dizendo que a transmissão de moralidade é edificante quando se anulam os aspectos concupiscentes do sexo. Para Quincas, a transmissão do pecado não tinha fonte teológica nem orgânica. Ele estava mais próximo de uma interpretação ultraliberal daquela passagem bíblica. O estado de inocência perdido implicava a necessidade do trabalho, entendido como uma modificação intencional da natureza para supressão de uma necessidade. O egoísmo, a competição e a luta fazem girar uma roda muito maior que o indivíduo, como a grande colmeia da fábula das abelhas, de Mandeville. A liberdade que paira sobre os homens, sem que ninguém a possa respirar, é a de aceitar a própria condição, no mais das vezes, servil diante da roda da fortuna capitalista.

O *amor fati* revela, contudo, uma consequência inusitada. O procedimento racionalista de autocompreensão implica, paradoxalmente, em sacrificar-se por algo que supera o indivíduo, aceitando que essa é a melhor condição possível. Quincas repete que Pangloss não era tão tolo como supôs e pintou Voltaire (OC, I, p. 707 e 732).⁴⁵¹ Veja-se o fragmento que narra um passeio pelo Engenho Velho, em que o filósofo incutia em seu discípulo a ideia filosófica da luta. Apenas avistou uma briga de cães, Quincas ficou em êxtase, arraigado ao chão, como se participasse da rinha. Ele argumenta, então, que em

⁴⁴⁹ COUSIN. *Des Pensées de Pascal*, II, p. 187.

⁴⁵⁰ COUSIN. *Des Pensées de Pascal*, II, p. 188.

⁴⁵¹ Em seu obituário, publicado no início do romance *Quincas Borba*, lê-se: “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 ilusão, e que Pangloss não era tão tolo como o inculcou Voltaire... Já então delirava. Deixa muitos bens. O testamento está em Barbacena” (OC, I, p. 746).

alguns lugares do mundo os seres humanos disputam a vida com os animais, bestializando-se. É como se nestes corpos prevalecesse somente a primeira natureza, sem a âncora do pensamento e a roupa do costume. Apenas a ação da inteligência pode superar essa condição, “com todo o acúmulo de sagacidade que lhe deram os séculos” (OC, I, p. 721). A inteligência calcula as debilidades humanas, mesmo sem resolvê-las. Após a ressalva, Quincas afirma:

– Vais compreender que eu só te disse a verdade. 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 tem fome. Porquanto, o fato da morte limita, por assim dizer, o entendimento humano; a consciência da extinção dura um breve instante e acaba para nunca mais, ao passo que a fome tem a vantagem de voltar, de prolongar o estado consciente. Parece-me (se não vai nisso alguma imodéstia) que a fórmula de Pascal é inferior à minha, sem todavia deixar de ser um grande pensamento, e Pascal, um grande homem (OC, I, p. 722).

Pode causar estranheza Quincas dizer que Pascal é o seu “avô espiritual”, dado o otimismo de um e o pessimismo de outro em relação às capacidades racionais humanas. Como nos lembra Vitor Cei, o pessimismo cristão de Pascal e a perspectiva galhofeira de Machado rejeitam tanto a divinização quanto a nadificação do ser humano.⁴⁵² O fragmento citado apresenta o homem como um “caniço pensante”, em cujo pensamento repousa toda a sua dignidade (La 113, 200 Br 348, 347). Quincas está reinterpretao esta tese, talvez de modo enviesado, no sentido de que esta dignidade fosse capaz de restaurar o ser humano de sua brutalidade. Saber que tem fome é a vantagem da inteligência sobre o estômago, que dura enquanto houver fome, seja a fome de um indivíduo, seja a de uma sociedade à margem do capitalismo. Neste caso, a fome é reveladora de uma teleologia que possui como critério de seleção a divisão social do trabalho. Aquela é uma vantagem, por assim dizer, meramente quantitativa. Entendida à contrapelo, diríamos que o tamanho da dignidade do pensamento

⁴⁵² CEI. *A voluptuosidade do nada*, p. 201.

sobre a fome é proporcional à quantidade de barrigas famintas. É preciso deixar clara a confusão intencional de Quincas sobre um ponto importante da consciência de si: a fome como fato do mundo não extingue o pensamento, no entanto este só se torna legítimo quando está diante da consciência da mortalidade, da qual a fome é apenas um aspecto.⁴⁵³ Este modo enviesado de se apropriar da metáfora existencial resulta em expressões filosóficas com sentidos radicalmente distintos: uma aponta a causa (hipotética) da finitude humana, que se instancia na vida de Brás; a outra transforma a miséria em grandeza, corrigindo os efeitos devastadores do pessimismo apenas ao divinizar o homem. No primeiro caso, o sentido dedutivo parte da miséria de toda a humanidade para concluir-se que cada indivíduo é miserável, não importa o que faça. No segundo, o sentido é relativo a um homem, que pode ou não representar toda a humanidade, para o qual convergem os resultados de todas os conflitos.

Machado instaurara em sua prosa a antropologia pascaliana desde as *Notas Semanais*. A diversão de Alípio era um modo de consolar a miséria. A fascinação com que observa os espetáculos de sangue transforma-o, sem que ele o soubesse, em besta humana. Metamorfose semelhante à de Quincas Borba, quando este, na passagem citada das *Memórias póstumas*, porta-se como um cachorro, antes e depois de refletir sobre a sua condição. Este personagem revela o paroxismo da condição humana, que se constituiu, teoricamente, desde a alegação consciente da ignorância socrática até os retoques finais com a antropologia pascaliana. Aliás, a tradição cínica, enraizada em Diógenes de Sínope e Luciano de Samósata, pode ser entendida como uma das referências para a construção desse personagem filósofo. As palavras Quincas e Cínico possuem disposição fonética semelhantes. Além disso, ambas têm significados que remetem ao animal canino: Κυνικός significa “como um cão”, isto é, uma vida mais de acordo com os instintos naturais do que com a superfluidade das convenções sociais e morais.⁴⁵⁴ A transformação do homem em cão se completa no romance posterior, em que o filósofo e o cão compartilham o nome. A

⁴⁵³ BARBIERI. “Pascal atravessado por um olhar oblíquo”, p. 316.

⁴⁵⁴ Para a filiação do romance *Quincas Borba* ao cinismo literário, ver OLIVEIRA, Marcelo Fonseca Ribeiro de. “A Filosofia em Machado de Assis: Diógenes de Sínope e Quincas Borba”. *Machado Assis Linha*. v. 9 n. 17. São Paulo, abr. 2016.

identificação com Agostinho aparece aí em carta enviada ao verdadeiro protagonista do livro:

Quem sou eu, Rubião? Sou santo Agostinho. Sei que há de sorrir, porque você é um ignaro, Rubião; a nossa intimidade permitia-me dizer palavra mais crua, mas faço-lhe esta concessão, que é a última. Ignaro! Ouça, ignaro. Sou santo Agostinho; descobri isto anteontem: ouça e cale-se. Tudo coincide nas nossas vidas. O santo e eu passamos uma parte do tempo nos deleites e na heresia, porque eu considero heresia tudo o que não é a minha doutrina de Humanitas; ambos furtamos, ele, em pequeno, umas peras de Cartago, eu, já rapaz, um relógio do meu amigo Brás Cubas. (OC, I, p. 744)

A “consciência da extinção” ou a “consciência da morte” é um passo importante da argumentação, respectivamente, de Quincas e de Pascal. Para ambos, o religamento ao sobrenatural exige a renúncia a si mesmo, como na imagem “rei deposto”. A diferença é que, distanciar-se de si e do mundo, para o jansenista, significava estar próximo de Deus, ao passo que, para o humanista, significava a alienação, corruptela da loucura. Não se trata apenas de um sujeito cindido – o que daria asas à crítica ao sujeito autônomo da modernidade, que domaria a natureza e guiaria a história –, mas de um espectador que percebe dentro de si um outro desconhecido ou, em termos cristãos, os próprios *demônios*.⁴⁵⁵ Alienar-se significa deixar de ser quem se é para fazer parte de uma massa amorfa de vontades, no caso brasileiro, submetida aos ditames do capital. A semelhança entre as visões pode provocar enganos. Para o Humanitismo, a renúncia a si não era um ato de caridade e altruísmo, mas de egoísmo máximo. Essa renúncia era implicada pela compreensão racional das relações de subordinação e de luta a que os indivíduos se submetiam metafisicamente. Aqui vai uma grande diferença para os cínicos antigos, cuja forma de filosofar circunscrevia-se à ação no mundo. O cinismo de Quincas assume um aparato metafísico e não apenas prático. Porém, se negarmos as palavras professadas por Quincas e darmos atenção ao modo como ele é representado, como um “homem louco”, um mendigo enricado que renega as convenções sociais. Pascal: miséria humana tem como colateralidade o divertimento (fuga de si, tal como o a transformação do próprio Quincas em Κυνικός – primeiro, rebaixado –, fisicamente –

⁴⁵⁵ MONTEIRO, Pedro. "Machado de Assis e Pascal: um contraponto. In: Marta de Senna e Hélio de Seixas Guimarães (orgs.) *Machado de Assis e o outro: diálogos possíveis*. Rio de Janeiro: Móbile, 2012, p. 59-60.

numa briga de cães descrita nas *Memórias póstumas*, depois rebaixado – metaforicamente – no próprio animal personagem de *Quincas Borba*.

O aspecto pascaliano do delírio de Brás revela a impossibilidade racional de se aceder a verdades metafísicas, o que se opõe à doutrina humanitista. Por consequência, sugerem-se outros caminhos: a desrazão ou a própria morte. “A contemplação desses fenômenos mentais”, as “reflexões de cérebro enfermo”, a “concepção de alienado” e a “lei de transtorno cerebral” são as fórmulas de que se vale o narrador para criar a sua antítese de acesso às verdades pela fé. Supõe-se, inclusive, que a própria ciência agradecerá o relato (OC, I, p. 606). O caso de Quincas ilustra, contudo, que o caminho da revelação pela loucura também tem problemas.

Neste novo jogo de doutrinas, Pascal poderia denunciar a semidemência de Quincas Borba, que é consciente da sua loucura, como próprio da condição humana. Resumindo o *Elogio da Loucura* de Erasmo, dizia Pascal que “os homens são tão necessariamente loucos que seria louco, de um outro jeito de loucura, não ser louco” (La 412 Br 414). Essa é a chave de leitura para o conto “O alienista”, publicado na mesma época que *Memórias póstumas*. Neste conto, o médico alienista, obstinado em averiguar cientificamente as condições mentais da população de uma pequena cidade, acaba percebendo que apenas ele próprio não era louco. Portanto, afetado por “outro jeito de loucura”, o médico trancou-se no hospício, após experimentar as “duas sensações contrárias” de um cérebro enfermo e desequilibrado (OC, II, p. 260).

No outro lado da balança da equipolência, Quincas lutava pela integridade intelectual, como maneira de sobreviver e integrar-se ao todo. Esta era uma luta interna que não teria vencedores caso um terceiro ente não intervisse:

Quincas Borba não só estava louco, mas sabia que estava louco, e esse resto de consciência, como uma frouxa lamparina no meio das trevas, complicava muito o horror da situação. Sabia-o, e não se irritava contra o mal; ao contrário, dizia-me que era ainda uma prova de Humanitas, que assim brincava consigo mesmo. Recitava-me longos capítulos do livro, e antífonas, e litanias espirituais; chegou até a reproduzir uma dança sacra que inventara para as cerimônias do Humanitismo. A graça lúgubre com que ele levantava e sacudia as pernas era singularmente fantástica. Outras vezes amuava-se a um canto, com os olhos fitos no

ar, uns olhos em que, de longe em longe, fulgurava um raio persistente da razão, triste como uma lágrima...

Morreu pouco tempo depois [...]. (OC, I, p. 732).

Victor Cousin utilizara a mesma metáfora da luz e das sombras para referir ao ceticismo cristão de Pascal.⁴⁵⁶ O que faz o jansenista após descrever as contrariedades humanas é estabelecer uma relação de simetria entre elas e as figuras bíblicas. Machado parece divergir desta última hipótese. Na verdade, ela pode explicar e até justificar o atual estado de degradação moral. Porém, a transmissão do pecado e a genealogia que leva esse mistério ao da ressurreição são, ainda, hipóteses inverossímeis ou antecedentes esotéricos que não fazem par com a racionalidade estrita. Não se trata de uma crítica racionalista aos artigos da fé. Como vimos, Machado estava com Pascal em relação à presunção da racionalidade científica. Trata-se, todavia, de uma divergência formal, de chamar a atenção para o caráter ficcional da própria hipótese pascaliana, mesmo que se lhe reconheça a validade do condicional e a generalidade do escopo do argumento. Chateaubriand dizia que apenas um cristão sincero era capaz de produzir uma antropologia de tal monta, que o Pascal sofista era inferior ao Pascal cristão, e que os capítulos sobre a queda “*não existiriam se Pascal fosse incrédulo*”. Perguntava-se, ainda, em que viria se tornar esse grande homem, se não fosse cristão?⁴⁵⁷ Machado contornava a pergunta retórica de Chateaubriand, que implicava o falso dilema, buscando outro modo de interpretar aquela antropologia.

Essa discordância fora maturada desde o contato com a antibíblia de Ernest Renan e adensada durante a década de 1870. Curiosamente, uma alternativa à explicação sobrenatural da natureza humana, que se configurava como crítica à Pascal, é mencionada em duas crônicas de épocas distintas. A primeira, de abril de 1871, fora concebida sob o pseudônimo Dr. Semana. A segunda, de julho de 1896, fora publicada na *Gazeta de Notícias* e faz parte de “A semana”, a última série de crônicas de Machado de Assis:

[...] se a fizermos perpétua [a prosa], se atarmos a alma para que se não arroje aí por esses céus infinitos, a contemplar as auroras que nunca anoitecem, as estrelas que nunca se apagam, a prosa deixa de ser um contrapeso constitucional, perde o seu caráter de poder moderador, fica sendo um poder discricionário, um cárcere, uma algema, uma condenação.

⁴⁵⁶ COUSIN. *Du scepticisme de Pascal*: première partie, p. 1032.

⁴⁵⁷ CHATEAUBRIAND. *O gênio do cristianismo*, v. II, p. 46-47.

Pascal dizia que o homem não era anjo nem besta. Eu peço licença às suas ilustres cinzas para dizer que é uma e outra coisa. E esta natureza semi-angélica e semi-bestial é que faz justamente a nossa grandeza, porque em suma podíamos ser exclusivamente bestas (e o somos às vezes).⁴⁵⁸

Este que aqui vedes jantou duas vezes fora de casa esta semana. A primeira foi com a *Revista Brasileira*, o jantar mensal e modesto, o qual, se não faltam iguarias para o estômago, menos ainda as faltam para o espírito. Aquilo de Pascal, que o homem não é anjo nem besta, e que quando quer ser anjo é que fica besta, não cabe na comunhão da *Revista*. Podemos dizer sem desdouro nem orgulho que o homem ali é ambas as coisas, ainda que se entenda o anjo como diabo e bom diabo. Sabe-se que este era um anjo antes da rebelião do céu. Nós que já estamos muito para cá da rebelião, não temos a perversidade de Lúcifer. Enquanto a besta come, o anjo conversa e diz coisas cheias de galanteria. Basta notar que, apesar de lá estar um financeiro, não se tratou de finanças. Quando muito, falou-se de insetos e um tudo-nada de divórcio (OC, IV, p. 1211).

A metáfora antropológica a que Machado se refere aparece, entre outros, nos fragmentos La 121, 410, 430, 522 e 678 (Br 418, 413, 431, 140 e 358). No primeiro e no terceiro fragmentos, Pascal defende a tese de que é perigoso representar o homem apenas como animal ou como anjo, sendo vantajoso que ele conheça equilibradamente ambas as condições, a depender da situação em que se encontra. No segundo fragmento, Pascal alude à guerra interior de se querer renunciar às paixões ou à razão, tornando-se, respectivamente, deus ou animal bruto. Ele repercutia o trecho de Montaigne sobre a loucura de querer-se apenas inteligência, dissociando-se de qualquer sentimento corporal: ao invés de anjo, a pretensão o transforma em besta.⁴⁵⁹ Os últimos fragmentos fortalecem a contradição, ao afirmar a infelicidade de quem se mostra animal quando quer se mostrar anjo, e ao julgar este ser “nascido para conhecer o universo”, mas ocupado com tarefas fúteis como apanhar uma lebre. Essa metáfora compreensiva é sintetizada por outras, a do “caniço pensante”, da qual já nos inteiramos, e a do “espírito coxo”, segundo a qual pessoas não conseguem reconhecer as suas próprias limitações cognitivas naturais (La 98, 99, Br 80, 356).

⁴⁵⁸ MACHADO DE ASSIS et al. (Dr. Semana). “Badaladas”. *Semana Ilustrada*, n. 538, 2 abr. 1871, f. 4298. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/702951/4315>>. Acesso em 30 out. 2016.

⁴⁵⁹ MONTAIGNE. *Ensaíos*, v. III, 13, p. 388.

Quisemos demonstrar que essa dualidade fundamental é um dos princípios de composição dos personagens romanescos de Machado, o qual se desdobra em princípio formal nas *Memórias póstumas*. As figuras femininas deste romance são todas ambíguas, inclusive Eulália (Nhã-loló), acanhada e deselegante, mas nem tanto. Ela tinha

suavidade etérea casada ao polido das formas terrenas: expressão vaga, e condigna de um capítulo em que tudo há de ser vago. Realmente, não sei como lhes diga que não me senti mal, ao pé da moça, trajando garridamente um vestido fino, um vestido que me dava cócegas de Tartufo. Ao contemplá-lo, cobrindo casta e redondamente o joelho, foi que eu fiz uma descoberta subtil, a saber, que a natureza previu a vestidura humana, condição necessária ao desenvolvimento da nossa espécie. A nudez habitual, dada a multiplicação das obras e dos cuidados do indivíduo, tenderia a embotar os sentidos e a retardar os sexos, ao passo que o vestuário, negaceando a natureza, aguça e atrai as vontades, ativa-as, reprodu-las, e conseqüentemente faz andar a civilização. [...] Ao pé da graciosa donzela, parecia-me tomado de uma sensação dupla e indefinível. Ela exprimia inteiramente a dualidade de Pascal, *l'ange et la bête*, com a diferença que o jansenista não admitia a simultaneidade das duas naturezas, ao passo que elas aí estavam bem juntinhas – *l'ange*, que dizia algumas cousas do céu – e *la bête*, que... Não; decididamente suprimo este capítulo (OC, I, p. 693).

Brás repete o argumento pascaliano acerca da supressão da primeira pela segunda natureza. Há princípios naturais, contudo, que não se apagam diante do costume, e vice-versa (La 125 Br 92). A indefinição do que seja vinculado a uma e a outra natureza concede à condicional machadiana uma verossimilhança não sentida nos exemplos de Pascal. A inversão das naturezas – neste caso, o tapa-sexo – é o princípio civilizacional, que permite a reprodução e o povoamento. Daí em diante o narrador de Machado de Assis intervém contra Pascal na mesma toada dos cronistas de 71 e 96. As duas naturezas são simultâneas. Nua e coberta, Nhã-loló é anjo e besta. Ao pé da letra, o texto pascaliano define o ser humano por meio de uma conjunção aditiva, que ressalta os aspectos de exclusão e de negação: “não é anjo nem besta” (La 523 e 678 Br 145 e 358).

Brás Cubas e Machado de Assis estariam deturpando o pensamento de Pascal, como pensa Ivo Barbieri na sequência de Roberto Schwarz e John Gledson? Considerando a visada antropológica de Pascal como um todo, percebe-se a tendência de compatibilizar as contrariedades fundamentais. A crítica de Machado tinha uma fundamentação lógica: para

se santificar, segundo a sua interpretação de Pascal, era necessário se bestificar. Eram tempos lógicos diferentes nos quais o ser humano possuía tal ou qual característica, mas não ambas no mesmo momento. Assim, o homem é tão miserável quanto mais se considera grande, e reciprocamente, como num ciclo sem fim (La 122 Br 416). Apenas quem desconsidere todo o movimento do ciclo pode dizer que ora ele é uma coisa, ora outra, e que, em cada momento, ele está em apenas um dos extremos. Parece-me que Machado não estava deturpando a mensagem de Pascal, ainda que a letra tomada pelo pé dê a entender outra coisa. A primeira referência à natureza “semiangélica” e “semibestial” deixa claro que somos, às vezes, apenas bestas. Machado discorda do espírito da mensagem, isto é, dos objetivos aos quais o movimento do argumento induz. A intenção de Pascal é despertar no leitor algum sentimento de admiração diante do espetáculo incompreensível e contraditório da natureza humana, primeiro desarmando-o de qualquer tentativa de compreendê-la, depois provocando-o a transferir a possibilidade de compreensão à Deus. Dizer simplesmente que o ser humano é anjo e besta imobiliza a passagem de uma coisa à outra, embora continue a despertar “uma sensação dupla e indefinível” no reprodutor da mensagem e, mais ainda, em seu receptor.

Deste modo, os movimentos que induzem as contrariedades são peças retóricas cujos critérios de emissão são devidos às desvantagens e aos perigos da *representação* (La 121 Br 418). As desvantagens têm a ver com o conhecimento da própria natureza, que não se encerra no primeiro ciclo de contrariedades. Os perigos dizem respeito ao extravio da verdadeira religião, quando o ciclo é rompido por um dos contrários. A referência do Dr. Semana já reconhecia o valor da instituição retórica da “prosa” para a exposição da natureza humana, ou seja, um ponto de vista “moderador” capaz de conhecer e superar o ciclo de contrariedades. Machado percebe que a representação das contrariedades está mais adequada à ficção do que à apologia. Mas não qualquer tipo de ficção. Era necessário arquitetar um ponto de vista para o narrador que não fosse perturbado pelas agitações e os divertimentos da vida mundana. Esta era a maneira de descristianizar o ceticismo. De acordo com Maia Neto,

Brás Cubas desfaz a reconstrução pascaliana do pirronismo. Pascal percebe o caráter anti-cristão da busca pirrônica pela indiferença e tranquilidade e busca mostrar que os humanos precisam ficar intensamente interessados na sua própria salvação. Dada a não disponibilidade desta opção religiosa, Brás Cubas retorna aos fins

práticos pirrônicos. A posição de Brás Cubas, embora contrária à de Pascal, é igualmente radical: uma indiferença e um distanciamento absolutos representados pela sua condição defunta.⁴⁶⁰

Pascal poderia dizer que alguém na situação de tédio absoluto só pode pensar em sua precariedade fundamental: a condição da mortalidade. A posição narrativa de Brás Cubas constrói-se como hipótese alternativa inversa ao drama pascaliano. Melhor seria dizer que o ponto de vista de quem passa à condição de homem morto é adequado para se contemplar as precariedades fundamentais do ser humano. A sensação de tédio derivada desta contemplação é inicialmente dolorosa. Porém, quando se percebe o fracasso incontinenti das ações, a renúncia à ação e às escolhas significa remediar as dores da vida, que nos inflige escolher. Como alguém que toma os remédios para a cefaleia antes mesmo dos sintomas aparecerem, o hipocondríaco é aquele que antecipa compulsivamente a gênese de qualquer indício de doença, criando a cadeia de causa e efeito entre o ínfimo e o inevitável da morte. A função terapêutica do tédio curaria o homem de suas pretensões epistemológicas, corrigindo-o, quer dizer, tratando-o preventivamente. Ao antecipar a morte – a precariedade fundamental – e colocar-se em permanente autoexame, o ceticismo brasubiano se torna uma alternativa às teses da integridade intelectual acadêmica e da fundamentação das crenças agostiniana.

Na esteira do positivismo, a doutrina de Quincas apregoava a divinização humana, por meio da ostentação linguística cientificista, como forma de se abrigar da tempestade das crenças. Embora o indivíduo, sozinho, não pudesse compreender a totalidade, o que se pregava, em seguida, era que as lutas entre os discursos e entre os produtores de riqueza eram manifestações de um ente globalizante, para o qual a derrota, a pobreza, a fome e a morte constituíam-se como crenças e impressões não passíveis de assentimento. Como vimos no capítulo anterior, o projeto Agostiniano de reabilitação das crenças – de assentir a algo que não se compreende racionalmente – está ligado à reflexão existencial sobre o perecimento e a morte. A angústia, o desespero e o tédio podem se seguir à consciência da finitude, como demonstra repetidamente a vida de Brás Cubas.⁴⁶¹ A outra saída – para Agostinho uma saída necessária – era entregar-se irresistivelmente ao

⁴⁶⁰ MAIA NETO. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*, p. 125.

⁴⁶¹ AGOSTINHO. *Confissões*. IV, 4-6, p. 104-106.

transcendente, interpretando-o a partir do receituário cristão impresso na Bíblia.⁴⁶² A antropologia pascaliana assinala a *possibilidade* de existirem verdades inacessíveis ao ser bestializado. Segue-se a *necessidade* da aposta e a *verossimilhança* da doutrina cristã. A rejeição do defunto autor quanto à virtualização dos aspectos bestializantes do ser humano não o leva à adoção da perspectiva cristã. Pelo contrário, eu pretendi mostrar que a descristianização do ceticismo tem início, nas *Memórias póstumas de Brás Cubas*, como uma oposição ao discurso bíblico e ao receituário cristão. A aposta não é necessária porque o próprio argumento pela doutrina compõe-se de artifícios retóricos que beiram à condicionalidade, recorrem ao absurdo e ao contrafactual, tais como as peças de ficção.

Em síntese, o jogo de doutrina contra doutrina tem como turno inicial a antropologia cética e cristã de Pascal, cujo movimento remete à glória em Deus. Em seu combate, apresenta-se a versão religiosa do positivismo (Comte), que faz girar a glória em direção aos Homens. O terceiro movimento deste jogo assenta-se sobre o tablado ficcional, onde se faz o pastiche ao positivismo (Quincas Borba). Esta jogada reproduz, colateralmente, uma das consequências da antropologia pascaliana, qual seja, a miséria do homem sem Deus, pois a glorificação da razão também é sinal da loucura. No turno derradeiro, a jogada de mestre do defunto autor estrutura uma narrativa que ironiza os posicionamentos das três doutrinas anteriores (cristianismo, positivismo e cinismo). Nesse sentido, a descristianização do ceticismo pascaliano apresenta semelhanças com o cinismo moderno ou, como o apresenta Vitor Ceil, com a galhofa ao niilismo, “problematizando-o e tornando-o matéria de ficção”.⁴⁶³

A metafísica particular de Brás Cubas elucida o processo de formação de crenças, fincado na impossibilidade de as justificarmos racionalmente. O narrador constrói uma teoria da opiniática humana, que se associa ao embate moderno sobre o ceticismo antigo que tracei no capítulo anterior, mas pode ter repercussões muito mais abrangentes. O caráter vacilante da razão, explícita nas metáforas do anjo-besta e do espírito coxo, é abstraído pelo livro e, em seguida, para o leitor. O “coxo” de Pascal quer metaforizar o homem decaído do cristianismo. O híbrido de anjo e besta resolve-se, em hipótese, apenas no registro sobrenatural. Por isso é razoável aplicar a fórmula conjuntiva negativa. O “coxo” de

⁴⁶² AGOSTINHO. *Confissões*. IX, 12-14, p. 224-253.

⁴⁶³ CEIL. *A voluptuosidade do nada*, p. 204.

Machado significa ora uma feição pessoal (Eugênia), ora uma característica social (brasileira), ora a própria condição de insuficiência humana. Como os ébrios, “guinando à esquerda e à direita” (OC, I, p. 671), o estilo do narrador se adapta à volubilidade e à deformidade natural dos personagens, e busca preencher as lacunas com ditos da imaginação, joguetes espirituosos e hipóteses verossímeis. Como tudo indica, essa volubilidade essencial é o que permite a consideração filosófica da obra de Machado de Assis, a despeito, quer dizer, ainda mais quando ela é expressa num aparato ficcional. Neste caso, a intenção teórica de tornar-se artista, e não filósofo, é subtraída pela recepção e pelo impacto da obra sobre nós, humanos.

CONCLUSÃO – O TESTAMENTO FILOSÓFICO DE MACHADO DE ASSIS

Machado de Assis faleceu aos vinte e nove dias de setembro de 1908 sem deixar descendentes. O seu segundo testamento contava doze apólices de dívida pública, algum dinheiro depositado em caderneta, além de móveis, objetos, livros, tudo legado a sua herdeira universal, a sobrinha-neta Laura. Deixou-nos, todavia, uma grande obra escrita, imaterial, para a qual não forneceu maior orientação de destino além de mencionar que ela pertenceria a seu editor.⁴⁶⁴ É difícil saber o que ele escreveria se vivesse bem, mais uma ou duas décadas. Eugênio Gomes chega a esquematizar o seu testamento estético, em que a teoria metafísica do homem apresentava um maneirismo alegórico e mítico, o que permitiu à narrativa dar universalidade às ações e transcender as limitações do tempo histórico.⁴⁶⁵ De maneira geral, a crítica localizou as *Memórias póstumas* como o momento inicial desta perspectiva filosófico-literária de mundo. Contudo, se considerarmos o itinerário de errâncias teóricas da primeira juventude de Machado de Assis, como a adoção das perspectivas cristã, progressista e liberal no fim dos anos 1850 e a perspectiva ecletista do início dos anos 1860, notaremos que o desenvolvimento do seu pensamento ficcional esteve ligado à reflexão sobre a poesia, a política, à moral do drama e o estudo de caracteres, tornando a elaboração das *Memórias póstumas* uma circunstância tardia em seu plano teórico.

O testamento estético, como quer Eugênio Gomes, está relacionado a uma concepção *sui generis* de homem e de mundo, expressa de maneira bastante adequada em uma plataforma ficcional. No mesmo sentido, é possível falar de um *testamento filosófico* de Machado de Assis. Considera-se como testamento a percepção e a transmissão do significado da própria obra, no caso de Machado, vale dizer, os tais significados comportam uma tradição de pensamento que responde a questões filosóficas específicas, daí qualificá-lo como “filosófico”. Resta dizer que o testamento é uma declaração voluntária e pessoalíssima, que nomeia os objetos de transmissão em consideração a um destinatário. O portador dos significados de uma obra imaterial não é a editora nem alguém que detém, por

⁴⁶⁴ Os testamentos de Machado de Assis podem ser consultados em FRANCO, Gustavo (Org.). *A economia em Machado de Assis: o olhar oblíquo do acionista*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 247-253.

⁴⁶⁵ GOMES, Eugênio. “O testamento estético de Machado de Assis”. In: MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Obra Completa*. v. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006, p. 1097-1120.

direitos civis, a autoridade circunstancial. Neste caso, os destinatários são os leitores e os intérpretes, de quem se espera a reconfiguração dos indícios textuais, biográficos e conjunturais do defunto, de modo a prover-lhe novas vidas cultivadas, agora, no domínio da interpretação.

De Machado temos a sorte de encontrar, em sua correspondência tardia, indicações precisas com as quais e, principalmente, contra as quais ele pôde construir uma visão filosófico-literária de mundo. Ele publicou o seu testamento em 1896, retificando-o em maio de 1906. Três meses depois, ele escreveu a Joaquim Nabuco uma longa carta, em que se pode reconhecer um verdadeiro testamento intelectual.

[Rio de Janeiro], 19 de agosto de 1906

Meu querido Nabuco,

Quero agradecer-lhe a impressão que me deixaram estas suas páginas de pensamentos e recordações. Vão aparecer justamente quando *Você* cuida de tarefas práticas de ordem política. Um professor de Douai, referindo-se à influência relativa do pensador e do homem público, perguntava uma vez (assim o conta Dietrich) se haveria grande progresso em colocar Aristides acima de Platão, e Pitt acima de Locke. Concluía pela negativa. *Você* nos dá juntos o homem público e o pensador. Esta obra, não feita agora, mas agora publicada, vem mostrar que em meio dos graves trabalhos que o Estado lhe confiou, não repudia as faculdades de artista que primeiro exerceu e tão brilhantemente lhe criaram a carreira literária.

Erro é dizer, como *Você* diz em uma destas páginas, que “nada há mais cansativo que ler pensamentos”. Só o tédio cansa, meu amigo [...] 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 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 desacordo [...] Confessando e definindo a influência de Renan em seu espírito, confessa V. ao mesmo que “o diletantismo dele o transviou”. Toda essa exposição é sincera, e no introito exata. Efetivamente, ainda me lembra o tempo em que um gesto seu, de pura fascinação, me mostrou todo o alcance da influência que Chateaubriand exercia então em seu espírito. O estudo do contraste destes dois homens é altamente fino e cheio de interesse. Um e outro lá vão, e a prova melhor da veracidade da confissão aqui feita é a equidade do juízo, a franqueza da crítica, o

modo por que afirma que, apesar da religiosidade do exegeta, não se pôde contentar com a filosofia dele (C, V, p. 121-124).

Embora Machado dedicasse essa longa carta a uma apreciação da obra de Joaquim Nabuco – qual seja, *Pensées détachées et souvenirs*, contendo os Pensamentos, Massangana: *souvenir d'enfance* e *L'influence de Renan* –, o seu conteúdo recriava as *memorabilia* em comum, já que Machado fora uma espécie de preceptor de Nabuco. Recebendo-o dentro das associações e dos meios intelectuais durante a década de 1860, provavelmente indicou ao pupilo o que julgasse filosoficamente adequado para a sua formação. Em artigo publicado no *Diário do Rio de Janeiro*, em de 1865, o jovem crítico de 25 anos sugeriu ao menino poeta de 15 que o estudo da língua e dos modelos deveria aperfeiçoar a obra vindoura, como que estivesse a indicar certas leituras. Quintino Bocaiúva e Machado de Assis eram, na visão de Nabuco, “o Castor e Pólux dos meus quatorze anos”⁴⁶⁶, isto é, guias intelectuais. Em carta aberta à imprensa, Nabuco não admitia o título de poeta, pois pretendia mesmo alistar-se “nas fileiras dos mais medíocres apóstolos do positivismo” (C, I, p. 81). Não foi uma coisa nem outra: seguiu a vocação do pai e deslumbrou-se com outras influências: primeiro Chateaubriand, Lamartine, Pelletan — mais lidos pela geração de Machado — e Ernest Renan, coetâneo da geração de Nabuco; depois Pitt, Spencer e Bagehot, o grande constitucionalista inglês.⁴⁶⁷ Aliás, o próprio Nabuco aproximou as figuras de Renan e Machado em sua biografia intelectual.⁴⁶⁸ Além de Pascal e Renan, a carta-testamento apresentava outras referências, como o Eclesiastes, Platão, Locke e Schopenhauer.

Ao reconstituir as referências intelectuais de Machado, durante os primeiros capítulos, encontrou-se um eixo comum ao redor do qual as questões filosóficas ganhavam inteligibilidade. A minha tese é que este eixo teórico é a filosofia pascaliana, que faz girar as outras engrenagens de pensamento (individual e coletivo). Adaptada ao contexto brasileiro, a filosofia– ou a figura – de Pascal foi importante para a solução ecletista a

⁴⁶⁶ MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria; NABUCO, Joaquim. *Correspondência entre Machado de Assis e Joaquim Nabuco*. ARANHA, Graça (Org.). Brasília, Ed. UNB, 2014, p. 119. Segundo a mitologia grega, Castor e Pólux eram gêmeos de Leda. O pai de Castor era o humano Tíndaro e o de Pólux, Zeus. Após a morte do irmão, Pólux pediu a Zeus que oferecesse a ele o dom da imortalidade, pelo que foram os irmãos transformados na constelação de Gêmeos, uma das referências para os navegadores.

⁴⁶⁷ NABUCO. *Minha formação*, p. 25ss.

⁴⁶⁸ NABUCO. *Minha formação*, p. 71.

desafios de ordem política, religiosa, econômica e estética, como podemos notar de maneira mais aproximada na biografia de Nabuco.

Deslumbrados com a interpretação cética realizada por Cousin, que casava no jansenista o movimento conciliatório entre o progresso científico e o cristianismo, Monte Alverne (sobretudo nos *Sermões*) e Gonçalves de Magalhães, por exemplo, puderam propor as teorias salvacionista e romântica que conciliassem a cultura originária e a civilização ocidental, cânones católicos e ajustes anticlericais. O Pascal de Cousin sintetizava o próprio movimento das teorias filosóficas em passagem – o materialismo, o racionalismo, o ceticismo e o misticismo – que o método ecletista descrevia tirando de cada um aquilo que julgasse de melhor proveito. Machado esteve imbuído de igual espírito, ainda mais após as leituras de suas três Bíblias da mocidade: Chateaubriand, Pelletan e o próprio Alverne, que figurava como uma espécie de patrono nacional do romantismo filosófico, tendo sido aclamado, em 1848, pela associação do *Ensaio Filosófico*, o “mais genuíno representante da filosofia do Brasil”.⁴⁶⁹ As principais polêmicas da juventude – a filosófica, contra Joaquim Serra; a religiosa, contra o monsenhor Pinto de Campos; a literária, contra Joaquim Macedo – foram tentativas de harmonizar, ecleticamente, aqueles princípios e outros. Essas polêmicas permitem responder à questão de *como* a geração de Machado de Assis teve contato com a filosofia pascaliana.

A primeira polêmica foi induzida por Paula Brito no jornal *A Marmota*, em 1858, por meio de um desafio: produzir um ensaio filosófico sobre uma versão do problema de Molyneux, qual seja, se um cego congênito, após conquistar a visão, poderia discernir as formas dos objetos utilizando apenas este sentido. O mote adicionava um elemento moral: se o cego congênito era mais feliz do que alguém que perdera a visão. A referência imediata da disputa teórica é Monte Alverne, que acabara de retornar ao púlpito, cego pela amaurose, um “inspirado por Deus”, nas palavras do próprio Machado, “mas infeliz” (OC, III, p. 980). Gonçalves de Magalhães o considerava o epígono do romantismo; Sílvio Romero, o primeiro filósofo brasileiro digno do nome; e Porto Alegre via nele “o justo, o santo, o consagrado (...), o homem de Pascal, o elo inteligente e progressivo daquela cadeia humanitária”.⁴⁷⁰

⁴⁶⁹ BITTENCOURT. “Introdução aos trabalhos oratórios e literários”, p. 438.

⁴⁷⁰ PORTO ALEGRE Apud DURAN, *Ecos do púlpito*, p. 123.

Alverne era tido como o introdutor do ecletismo espiritualista no Brasil, embora a historiografia contemporânea tenha dados para desmentir essa hipótese. Inspirado por esta corrente de pensamento, Machado ensaiou sobre a tese de que o cego congênito é mais infeliz por três motivos: em primeiro lugar, porque ele não pode explorar totalmente o mundo, ou seja, porque percebe menos dados, também adquire menos conhecimento. *Mutatis mutandis*, da epistemologia até a ética, um sentido a menos significa menos felicidade. Em segundo lugar, a privação de grande parte das ideias simples originadas do órgão visual empobrece a representação mental de ideias complexas, que podem ser combinadas pelas faculdades da imaginação e da razão. Portanto, do ponto de vista qualitativo, um sentido a menos significa a impossibilidade de se contentar com as belezas do mundo. Em terceiro lugar, se considerarmos este mundo um efeito ou manifestação da existência de Deus, então não podemos formar uma ideia exata da divindade, pelo menos não em comparação com alguém que possuiu, um dia, todos os sentidos.

Embora a discussão ocorresse em termos tipicamente lockianos, é mais razoável imaginar que Machado consultasse os compêndios de filosofia acessíveis durante a década de 1850, especialmente aqueles de inspiração ecletista, largamente divulgados nos periódicos, como as *Lições de Filosofia* de Laromiguière, o *Manual de filosofia* de Ponelle (ambos arremedados pelo *Compêndio de Filosofia* de Alverne), e o próprio *Curso de História da Filosofia* de Cousin, disponível em tradução de Antônio Pedro de Figueiredo, o “Cousin fusco”. Portanto, não estranha Machado considerar-se, já na polêmica dos cegos, um ecletista espiritualista, capaz de manejar e conjugar conceitos e escolas filosóficas díspares, por exemplo, as tentativas de provar a existência de Deus a partir da realidade física e de conciliar a tese racionalista das ideias inatas e a tese empirista da aquisição das ideias pelos sentidos:

[N]ão somos nem espiritualista puro, nem materialista; harmonizamos as doutrinas de ambas as escolas e seguimos assim em ecletismo com o qual nos damos às mil maravilhas.

Quanto ao reconhecimento de Deus em suas obras, repetimo-lo, o cego de nascença não pode conceber uma ideia exata, clara, perfeita da divindade; isto não quer, porém, dizer que ele não possa ter dela ideia alguma, pois, como dissemos acima, equilibramos com mais perfeita harmonia o espiritualismo e o materialismo (OC, III, p. 984).

A segunda polêmica esteve relacionada a uma tentativa de conciliar uma perspectiva literária sobre a religiosidade e uma perspectiva liberal sobre a política. Machado investiu contra a folha católica *A Cruz*, entre 1864 e 1865, polemizando diversos temas religiosos com o monsenhor Pinto de Campos, um tradicionalista ultraconservador. Machado acusava a impiedade do clero brasileiro, ironizando, à maneira de Pascal, a moral casuísta e as suas relações pouco ortodoxas com o poder secular. E mais: chegou a defender a “antibíblia” de Ernest Renan contra a decisão do Gabinete Português de Leitura, que seguiu a sugestão de Pinto de Campos de censurar a obra, o que levou Machado a recorrer à Pascal:

Estou plenamente convencido de que as iras do clero, as injúrias dos livros e dos púlpitos tiveram grande parte no sucesso obtido pela obra de Renan. Neste ponto é impossível deixar de reconhecer que os refutadores foram de uma inépcia sem nome. Toda a gente quis ler o livro do Anticristo, e as edições foram sucessivamente esgotadas.

Todos sabem o que são essas injúrias e doestos, em completa oposição com a brandura evangélica. É coisa velha, e eu receio repetir uma observação de cabelos brancos.

“Começai, diz Pascal, por lastimar os incrédulos, que são muito infelizes; só se poderia injuriá-los no caso de que isso lhes servisse; mas, pelo contrário, faz-lhes mal” (OC, II, p. 202)

A terceira polêmica encerrou uma motivação estética igualmente conciliatória: Machado estava a buscar, junto aos teóricos da *Revue des deux mondes*, reduto dos ecléticos espiritualistas, um princípio formal com o qual pudesse julgar as obras dramáticas de românticos e realistas independentemente dos critérios de escola. Machado pensava o teatro tanto como plataforma edificante para o público como quanto um gênero artístico autônomo em relação à filosofia política e à moral. A polêmica foi contra a posição de Macedo Soares, segundo a qual o drama era produto do liberalismo econômico, sendo a competição entre escolas a medida que alavancaria a qualidade das produções artísticas e, por conseguinte, aperfeiçoaria ou retificaria o gosto e a moral do público.⁴⁷¹ Para Machado, membro do Conservatório Dramático, a medida deveria ser a própria crítica teatral, alinhada à estética contemporânea, isto é, aos teóricos da *Revue*, que defendiam uma dramaturgia de caracteres como critério de avaliação estético. Neste caso, julgava-se verificando a concordância entre

⁴⁷¹ SOARES. “O teatro, a concorrência e o governo”. f. 1-2.

os preceitos da escola, qualquer que ela fosse, a definição contrastiva dos tipos e a construção de uma psicologia verossímil aos acontecimentos, de modo a se perscrutar algo da própria natureza humana, finalidade última do fazer artístico.

As minhas opiniões sobre o teatro são ecléticas em absoluto. Não subscrevo, em sua totalidade, as máximas da escola realista, nem aceito, em sua plenitude, a escola das abstrações românticas; admito e aplaudo o drama como forma absoluta do teatro, mas nem por isso condeno as cenas admiráveis de Corneille e de Racine.

Tiro de cada coisa uma parte, e faço o meu ideal de arte, que abraço e defendo (OC, III, p. 1020)

O estudo de caracteres e a busca por uma linguagem que explicasse e dramatizasse a natureza humana foram assunções típicas do moralismo francês. Em todo caso, os textos ficcionais e não ficcionais de Machado passaram a adotar o vocabulário universalista pascaliano: o tédio, divertimento e a distração, tais como ocorrem na carta-testamento, os infinitos que se tocam, o abismo e as alternativas ao salto da fé, a reclusão e a vivência do pecado, a graça e a desgraça humanas, a antropologia do anjo e da besta. A confissão de que “desde cedo” lera Pascal deve ser ligada ao complemento da discordância – “alguma vez me sucede discordar do que leio” –, que dá sentido ao testamento filosófico enquanto legado de uma visão de mundo pessoalíssima. Por isso, além de tentar responder *como* Machado e sua geração tiveram contato com a filosofia pascaliana, as questões que nortearam este trabalho foram as seguintes: (1) Na carta-testamento, o adjunto adverbial “desde cedo” refere-se, mais ou menos, a *quando*? (2) *Qual* é a relação entre o pascalianismo e o desenvolvimento da ficção machadiana?

A primeira questão possui um caráter biográfico, tendo sido respondida de maneira imprecisa. Supõe-se certo cristianismo agostiniano nas poesias da década de 1850, o ensaio atribuído por Cousin a Pascal⁴⁷² pode ter sido uma das fontes para os protagonistas ingênuos dos primeiros contos, embora a primeira citação direta, salvo engano, tenha ocorrido em 1863, nas páginas de *O Futuro*: “*Os extremos tocam-se*, dizem. Eu, de mim, acho que é uma verdade...” (OC, III, p. 98). Essa é uma referência a um importante fragmento de Pascal em que se descreve a desproporção humana diante dois infinitos (La 199 Br 72).

⁴⁷² PASCAL, Blaise. “Discours sur les passions de l’amour”. In: MESNARD, Jean (Org.). *Oeuvres complètes*. T. IV. Paris: Desclée de Brouwer, 1970, p. 1629-1688.

Ela será retomada, como vimos, pelo protagonista de *Helena*, em sua formação cristã. A primeira menção a Pascal ocorre no ano seguinte, no *Diário do Rio de Janeiro*: “é isto o que eu deploro; é esta alteração dos princípios segundo as regiões, que faz dizer com Pascal: *Plaisante justice, qu'une rivière ou une montagne borne! Verité au deçà des Pyrénées, erreur au delà!*” (OC, III, p. 119). É nessa época que Machado abandona a crítica teatral, desiludido, mas com os saldos de uma concepção literária vinculada ao moralismo francês e de uma concepção universalista e negativa do ser humano.

A segunda questão foi a mais desafiadora e preencheu a maior parte da tese. Estabeleceu-se um caminho lógico de pensamento, com fases distintas, que revelou o processo de descristianização. A distinção proposta de datas não é tão rígida quanto gostaríamos. Por isso, ela foi entendida como um modo didático de lidar com algumas *tendências* de pensamento. Os recortes temporais representaram acontecimentos ou aspectos literários e biográficos relevantes. Foram inflexões, mais do que uma progressão linear, que ocorreram antes em função do processo de amadurecimento intelectual do que de uma reviravolta radical em sua visão de mundo. Para tanto, foi positivo recorrer aos diversos gêneros textuais nos quais tocou a pena machadiana, de sorte a enfatizar as preferências e os expedientes de cada época. Por isso, não se colocou tanto em relevo a questão da estrutura ou a forma da obra de arte. Apesar da intenção genérica, não se deve exigir de um rapaz com pretensões literárias a coerência de um grande sistema filosófico. Porque não foi a sua intenção formular um sistema filosófico consistente. E porque não se pode julgar o jovem rapaz pelos feitos do homem maduro. Além do mais, o fato de Machado nunca ter sonhado ser filósofo não deve desabonar uma tese que parece dizer o oposto, isto é, que a sua ficção apresenta traços intencionalmente filosóficos. Aqui valeu o rigor acadêmico, a busca por uma bibliografia idônea e a força da imaginação, que, se não nos abriu a porta da verdade, ao menos nos deixou próximos da verossimilhança.

O primeiro período foi compreendido entre 1855, ano das primeiras produções poéticas, e 1864, quando arrefeceu o pulso liberal do jovem escritor. Até o final da década de 1850, ele se acomodou ao ecletismo espiritualista, conferindo ao artista a condição transcendental da aquisição de verdades. Neste período, a maior parte de sua produção artística concentrou-se naquilo que denominei “teologia de artista” expressa em forma de poesia religiosa, isto é, um gênero poético em que o artista, e apenas ele, acessava as

verdades metafísicas, as quais, por meio de algum tipo de inspiração divina, seriam transmitidas em forma de versos. Algo semelhante ocorrera com a sermonística e a apologética cristãs, das quais as principais figuras, segundo Chateaubriand, foram Bossuet e Pascal. Por aqui, tivemos o Monte Alverne, mas o púlpito já não comunicava o efeito da transcendência a seu público. Para essa geração de poetas metafísicos, valia a tese tradicionalista de Chateaubriand e de Magalhães, segundo a qual este tipo de ação era possível para o gênio poético cristão. A moral religiosa, quando atravessada pela inspiração poético-literária realizaria o “espírito de um povo (...), o desenvolvimento do que ele tem de mais sublime nas ideias, de mais filosófico no pensamento, de mais heroico na moral, e de mais belo na natureza”.⁴⁷³

Os dilemas políticos e religiosos foram os fatores relevantes dessa fase. Se o artista estava numa posição privilegiada quanto à aquisição de verdades, como e a quem ele devia transmiti-las? A resposta nesse momento dirigiu-se para a conciliação entre a ética cristã católica e a moralidade liberal. É gradual o processo que o leva a oferecer outra resposta aos limites e à tarefa do artista, até meados da década de 1860. A polêmica religiosa mostrava a discordância contra o cristianismo conservador (Chateaubriand) e o avanço para o cristianismo progressista (Pelletan) e desmistificado (Renan). Os eventos mais significativos do final desse primeiro período são o engajamento no jornalismo político, decorrência natural dos relacionamentos então adquiridos, e a participação ativa na cena dramática da época, quando Machado tomou contato com o repertório francês e se alinhou a pressupostos teóricos da estética moderna, por exemplo, o estudo de caracteres e a relação trifásica entre a autoria do drama, a performance dos atores e a recepção do público. Esses pressupostos teóricos foram então mobilizados para que se interpretasse, compreendesse e modificasse as práticas político-sociais. Ao perceber que a ética cristã e a vivência liberal eram inconciliáveis, Machado abandonou, pouco a pouco, a primeira em favor de valores progressistas e burgueses estranhos ao ambiente sagrado.

Importou-nos entender como ocorreu a inflexão do pensamento machadiano no seu contexto intelectual. Em qualquer época encontramos vestígios liberais no texto. Mas a solução eclética alverniana abafava parcialmente o ideal liberalista de conceder à razão

⁴⁷³ MAGALHÃES. *Fatos do espírito humano*, p. 283.

humana total controle na esfera política e social. De lá para cá, as doutrinas metafísico-teológicas, quaisquer que fossem, passavam a ser alijadas do espaço público de debate, embora pudessem ser conservadas, ainda uma vez, na intimidade. Com essa ressalva, Machado entende que o papel social do escritor deve ser laico, porque é público. A mudança de avaliação sobre a vida intelectual do país segue a mesma medida. Os textos de 1858 e 1859 ainda apresentam resquícios da doutrina eclética, sobretudo aquela erigida por Victor Cousin e remodelada por Gonçalves de Magalhães. Ali Machado qualifica os literatos políticos de “apóstolos do pensamento e da liberdade [...], novos Cristos da regeneração de um povo” (OC, III, p. 987). Na década seguinte, essa qualificação perde, pouco a pouco, o sentido de ser, primeiro nas crônicas e nas críticas, em seguida, na própria ficção.

A conversão ideológica junto a Ribeyrolles e Pelletan foi o primeiro fator relevante que concorreu para a descristianização. Do liberalismo Machado recolheu a tese da inadequação entre a personalidade do ato religioso e a publicidade pressuposta nas obrigações políticas. Então a fé passou a se restringir ao ambiente doméstico, dissociando-se da função social do artista. Esse deveria submeter-se ao escrutínio público através da crítica edificante. O sentido de “originalidade” exigido do artista não é tanto aquele dos românticos, que apontasse para a busca heroica da identidade nacional num passado remoto. A originalidade exigida apontava para a direção oposta, para o futuro, para o que é novo e não é imitação. A crítica se estabeleceu, pois, como a mediadora entre o trabalho do artista e o público.

Ao misturar, em política, monarquismo e liberalismo, o pietismo cristão do jovem literato foi gradualmente substituído por uma visão sóbria do espaço ficcional, onde os personagens também deviam cumprir alguns requisitos da literatura moderna. O envolvimento de Machado de Assis na cena dramática foi, portanto, o segundo fator relevante para o processo de descristianização. Ele ocupou todas as posições possíveis relacionadas ao teatro, de leitor de folhetins até censor no Conservatório Dramático. O contato com o repertório teatral francês fomentou a sua preferência pela moral burguesa em ascensão. Em sua maior parte, os contos foram estruturados em triângulos amorosos cujos vértices têm suas personalidades contrastadas. O narrador machadiano costuma empreender um estudo crítico de caracteres a partir de um dilema moral, estratégia literária comum aos chamados moralistas. A solução a esses dilemas passou de uma avaliação positiva da

realidade social e da possibilidade de atitudes éticas e da consciência de uma vida justa, na primeira fase, para uma perspectiva cada vez mais suspensiva e negativa da vida social, como se os próprios dilemas vencessem as suas possíveis soluções, fazendo emergir daí uma espécie de ceticismo aporético.

Para existirem, os pobres e os agregados buscavam conciliar, por meio do cálculo, a faculdade de influência e autoridade dos ricos e o interesse egoísta pela ascensão social. O progresso e a civilidade seriam projetos mundanos. Artista e crítico estavam desincumbidos da formação do público em geral. Para Machado de Assis, o caráter edificante de seu projeto artístico se manterá, pelo menos, até o final da década de 1860, com prejuízo do aspecto místico da doutrina alverniana. A moralidade cristã, presente em contos, críticas e poesias até meados da década de 1860, se submete agora à nova moralidade burguesa. Com efeito, o volume dos textos em prosa ultrapassava e deixava na poeira o volume de textos poéticos. E ambos abandonavam, pouco a pouco, a doutrina cristã, muito em função de leituras como Ernest Renan, que realizava uma exegese bíblica secularizada.

O segundo período da juventude é o mais desafiador para os machadianos que buscam compreender, na linha hermenêutica de Silviano Santiago, “a obra de Machado de Assis como um todo coerentemente organizado, percebendo que certas estruturas primárias e primeiras se desarticulam e se rearticulam sob forma de estruturas diferentes, mais complexas e mais sofisticadas, à medida que seus textos se sucedem cronologicamente”.⁴⁷⁴ A alternativa a esse procedimento exegético consiste em se dar por satisfeito com a divisão radical da obra em duas fases, cujo marco de virada é o romance *Memórias póstumas de Brás Cubas*.

Os romances de Machado surgem no ponto zero em que uma filosofia desfalece e a outra ainda não se estabeleceu. A passagem é sentida *a posteriori*. Daí o equívoco de se buscar o pensamento filosófico da ficção machadiana apenas a partir das *Memórias póstumas*. O mote supercético “Dúvidas sobre dúvidas” já havia sido utilizado por Machado para a composição de seu primeiro romance, no início da década de 1870. E ele será lapidado, pelo menos, até *Dom Casmurro*, quando os indícios que fundamentam as crenças do narrador e, por consequência, as crenças do leitor, são colocados em equipolência.

⁴⁷⁴ SANTIAGO. “Retórica da verossimilhança”, p. 27.

O quadro teórico de referência inescapável é agostiniano: a crença no efeito da graça divina, que redime o ser humano do pecado adâmico e lhe oferece alguma sorte de felicidade. A vida do protagonista é a de um desiludido da “sociedade platônica”, que adotou um “ceticismo desdenhoso” nos relacionamentos, pois perdeu a condição da “paz interior”, isto é, a confiança nos outros. Para ele e para o cético acadêmico, a regra moral é não se comprometer, não assentir, mantendo a integridade intelectual, mas perdendo a infinita felicidade prometida. Esta seqüela dramática do ceticismo é reinterpretada por Pascal dentro da arena da apologética cristã. Machado percebe, contudo, que a dramatização dos dilemas humanos é um recurso mais próprio à ficção do que à apologia religiosa. A famosa metáfora de *Dom Casmurro*, segundo a qual “a vida é uma ópera” (OC, I, p. 913) cuja poesia foi composta por Deus e cuja música foi composta por Satanás talvez expresse mais acuradamente as semelhanças e as diferenças entre Machado de Pascal. Na ópera como na vida, segundo o personagem do romancista, existem as lutas internas aos caracteres e as lutas entre os caracteres, que podem ser explicadas recorrendo-se ao mito que narra a luta entre Deus e Satanás pelos direitos de autor da obra. O narrador aceita a teoria, declara que “é demasiada metafísica para um só tenor” e repete a expressão jansenista de Boileau de que a “verossimilhança é muita vez toda a verdade” (OC, I, p. 915).

Há quem diga que o Pascal de Machado já não seria o mesmo de Port-Royal. A figuração de Chateaubriand – de um Pascal impossivelmente descristianizado – expressa bem o que queremos dizer. A minha tese é de que Machado de Assis a deforma provocando uma descristianização de seu ceticismo. Nesse caso, essa figura sofre mais uma deformação com propósitos específicos. *Os Pensamentos* experimentaram de toda sorte de adultério, como demonstrara Cousin em seu relatório, segundo o qual Pascal cristianizara o ceticismo. A cristianização do ceticismo designa a retomada do arsenal de argumentos cétricos, pela modernidade – pelo menos a partir de Montaigne – para fazer valer uma perspectiva cristã. Foi Pascal quem melhor conseguiu realizar a transformação do ceticismo antigo (ceticismo prático, como uma forma de vida, um *ethos*) para o ceticismo epistemológico (relacionado às faltas de evidências para se justificar uma crença), e, em seguida, transformar este ceticismo epistemológico, não apenas como uma propedêutica para a fé, como atestam as posições fideístas de um Montaigne, mas em regra para uma doutrina antipelagiana, antilibertina e consistente com as doutrinas essenciais do cristianismo.

Para Pascal, o ceticismo – por exemplo, o argumento da limitação cognitiva humana – não é uma propedêutica do cristianismo. É a doutrina cristã que é a causa das nossas limitações cognitivas. Mas como esse tipo de causa é inacessível, pode-se mover o interlocutor a admitir a adequação ou a não contradição entre os efeitos diversos relacionados à miséria do homem no mundo e um mistério específico, sem o qual nós seríamos incompreensíveis a nós mesmos. Para ligar uma coisa à outra, isto é, os efeitos à razão, Pascal recorre a uma forma de composição que lhe parece adequada, qual seja, a dramatização da condição humana a partir da hipótese (pressuposição de verdade) da doutrina da queda. Essa foi a interpretação de Victor Cousin, o expoente do ecletismo, o qual disseminou, entre nós, o conhecimento sobre as questões filosóficas modernas.

De qualquer modo, Machado e Pascal são iguais na desconfiança generalizada sobre o homem. A diferença passa a ser sentida quando Machado começa a “discordar do que lê” e “expressar o desacordo”, tal como indiquei nas referências ao anjo e à besta, mas, sobretudo, ao reconhecer o caráter ficcional da descrição antropológica cristã. O que eu quero dizer com a tese de que Machado de Assis promoveu a descristianização do ceticismo, é que ele expressa o desacordo com Pascal quando conclui que a dramatização da miséria humana e de suas contrariedades fundamentais — isto é, os efeitos de uma causa suposta — possui um componente ficcional irreduzível e de contornos aporéticos, irresolvíveis. O que é *necessário* na doutrina cristã, de acordo com Pascal é à imagem humana, daí o seu caráter de exclusividade, daí a restrição de acesso à razão. Mas se esse é o caso, pensa Machado, existe um espaço e uma plataforma, mais adequadas do que a apologia ou a poesia metafísica, capazes de fornecer alternativas que expliquem, em caráter hipotético e provisório, o estado de coisas atual. Esse espaço e essa plataforma é a própria ficção, cujo contrato entre autor, narrador, personagem e leitor é celebrado sem o auxílio exclusivo da razão. É a forma ficcional, e não um mistério religioso, o componente transcendental, que descreve e redescreve, sempre de modo paradoxal e irônico, a condição humana.

Então podemos perceber que o desenvolvimento do pensamento ficcional machadiano não sofreu grandes rupturas nem inflexões de genialidade. Procurei explicitar as ligações entre a teologia de artista e o ecletismo espiritualista. O passo seguinte foi mostrar como Machado transformou, por meio de um novo tipo de ceticismo, a tese da contemplação

da verdade como epifania poética do artista, característica da primeira juventude, em uma contemplação estética da condição paradoxal do ser humano, contemplação possível quando se instauram o primado ficcional da ironia e do paradoxo, características do período do ceticismo descristianizado.⁴⁷⁵

Ao completar uma genealogia do olhar machadiano sobre as teses de Pascal, encontrei uma antropologia cética que recorre a hipóteses ficcionais – algumas até metafísicas – para explicar a moralidade e as relações sociais. A descristianização do ceticismo pascaliano ocorre em função de influências secularizantes do Iluminismo (Voltaire), do cientificismo do século XIX (Comte) e de interpretações histórico-científicas do cristianismo (Renan). A retomada do esquema conceitual cético em uma arena radicalmente cristã, em que a regra deveria ser o dogma, provocou crises e revolucionou o pensamento moderno tanto quanto a Reforma protestante e o Renascimento cultural. O gênio cético e literário de Machado de Assis provocou pequenas revoluções dentro da revolução, contornando o dilema do fideísta, que colocava a fé em lugar da razão. Machado continuou a suspeitar, desta vez do lugar privilegiado da fé, subtraindo apenas as suas possibilidades ficcionais. A revolução definitiva deita dilemas e aporias sobre os escombros do cristianismo.

⁴⁷⁵ Devo, mais uma vez, ao professor Paulo Margutti essas observações sobre o desenvolvimento do pensamento ficcional de Machado de Assis.

BIBLIOGRAFIA

Revistas e periódicos pesquisados na fonte:

Astréa, n. 254, 4 mar. 1828. Rio de Janeiro: Typographia da Astréa. f. 1056. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/749700/1066>>. Consulta em 01 jun. 2018.

Astréa, n. 518, 7 jan. 1830. Rio de Janeiro: Typographia da Astréa, f. 2488. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/749700/2174>>. Acesso em Acesso em 01 jun. 2018.

A Cruz: jornal religioso, litterario, histórico e philosophico. n. 150, ano V. 26 jun. 1864. Rio de Janeiro: Typ. De Quirino & Irmão. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/717185/593>>. Acesso em 3 jun. 2018.

A Cruz: jornal religioso, litterario, histórico e philosophico. n. 152, ano V. 10 jul. 1864. Rio de Janeiro: Typ. De Quirino & Irmão. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/717185/601>>. Acesso em 3 jun. 2018.

A Cruz: jornal religioso, litterario, histórico e philosophico. n. 153, ano V. 17 jul. 1864. Rio de Janeiro: Typ. De Quirino & Irmão. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/717185/605>>. Acesso em 3 jun. 2018.

A Cruz: jornal religioso, litterario, histórico e philosophico. n. 154, ano V. 24 jul. 1864. Rio de Janeiro: Typ. De Quirino & Irmão. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/717185/609>>. Acesso em 3 jun. 2018.

A Cruz: jornal religioso, litterario, histórico e philosophico. n. 156, ano V. 7 ago. 1864. Rio de Janeiro: Typ. De Quirino & Irmão. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/717185/617>>. Acesso em 3 jun. 2018.

A Cruz: jornal religioso, litterario, histórico e philosophico. n. 158, ano V. 21 ago. 1864. Rio de Janeiro: Typ. De Quirino & Irmão. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/717185/625>>. Acesso em 3 jun. 2018.

A Cruz: jornal religioso, litterario, histórico e philosophico. n. 159, ano V. 28 ago. 1864. Rio de Janeiro: Typ. De Quirino & Irmão. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/717185/629>>. Acesso em 3 jun. 2018.

A Cruz: jornal religioso, litterario, histórico e philosophico. n. 161, ano V. 11 set. 1864. Rio de Janeiro: Typ. De Quirino & Irmão. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/717185/637>>. Acesso em 3 jun. 2018.

A Marmota. n. 924. Rio de Janeiro: Typographia de Paula Brito, 9 fev. 1858. Disponível em: <<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>>. Acesso em 2 jun. 2018.

A Marmota. n. 925. Rio de Janeiro: Typographia de Paula Brito, 12 fev. 1858. Disponível em: <<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>>. Acesso em 2 jun. 2018.

A Marmota. n. 929. Rio de Janeiro: Typographia de Paula Brito, 26 fev. 1858. Disponível em: <<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>>. Acesso em 2 jun. 2018.

A Marmota. n. 931. Rio de Janeiro: Typographia de Paula Brito, 5 mar. 1858. Disponível em: <<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>>. Acesso em 2 jun. 2018.

A Marmota, n. 933, Rio de Janeiro: Typographia de Paula Brito, 12 mar. 1858.

A Marmota. n. 937. Rio de Janeiro: Typographia de Paula Brito, 26 mar. 1858. Disponível em: <<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>>. Acesso em 2 jun. 2018.

A Marmota. N. 941. Rio de Janeiro: Typographia de Paula Brito, 9 abr. 1858. Disponível em: <<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>>. Acesso em 2 jun. 2018.

A voz da religião, n. 36, 6 set. 1846. Pernambuco: Typ. Santos & Companhia, f. 4-6. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/709859/284>>. Acesso em 21 jun. 2018.

Correio Mercantil, n. 278, ano V, 11 out. 1848. Rio de Janeiro: Typ. Correio Mercantil, f. 3. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/217280/1149>>. Acesso em 21 jun. 2018.

Correio Mercantil, ano XVI, n. 59, 18 fev. 1859. Rio de Janeiro : Typ. Correio Mercantil, f. 2. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/217280/15866>>. Acesso em 21 jun. 2018.

Correio Oficial (RJ), tomo IV, n. 104, 11 mai. 1835, f. 120. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/749443/2210>. Acesso em 28 out. 2016.

Cruzeiro do Brasil: órgão do instituto catholico. n. 1, ano I. 2 out. 1864. Rio de Janeiro: Typ. De Quirino & Irmão. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/235261/1>>. Acesso em 3 jun. 2018.

Cruzeiro do Brasil: órgão do instituto catholico. n. 2, ano I. 9 out. 1864. Rio de Janeiro: Typ. De Quirino & Irmão. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/235261/5>>. Acesso em 3 jun. 2018.

Cruzeiro do Brasil: órgão do instituto catholico. n. 3, ano I. 16 out. 1864. Rio de Janeiro: Typ. De Quirino & Irmão. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/235261/5>>. Acesso em 3 jun. 2018.

Cruzeiro do Brasil: órgão do instituto catholico. n. 5, ano I. 30 out. 1864. Rio de Janeiro: Typ. De Quirino & Irmão. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/235261/17>>. Acesso em 3 jun. 2018.

Cruzeiro do Brasil: órgão do instituto catholico. n. 6, ano I. 6 nov. 1864. Rio de Janeiro: Typ. De Quirino & Irmão. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/235261/21>>. Acesso em 3 jun. 2018.

Cruzeiro do Brasil: órgão do instituto catholico. n. 8, ano I. 21 nov. 1864. Rio de Janeiro: Typ. De Quirino & Irmão. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/235261/29>>. Acesso em 3 jun. 2018.

Cruzeiro do Brasil: órgão do instituto catholico. n. 18, ano II. 29 jan. 1865. Rio de Janeiro: Typ. De Quirino & Irmão. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/235261/69>>. Acesso em 3 jun. 2018.

Cruzeiro do Brasil: órgão do instituto catholico. n. 19, ano II. 5 fev. 1865. Rio de Janeiro: Typ. De Quirino & Irmão. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/235261/73>>. Acesso em 3 jun. 2018.

Diário Novo, n. 126, 12 jun. 1846. Pernambuco: Typ. Imp. Rua da Praia, f. 4. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/709867/4121>>. Acesso em 19 jun. 2018.

Diário de Pernambuco, ano XXXIII, n. 143, 25 jun. 1857, f. 2. Pernambuco: Typ. de M. F. de Faria. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/029033_03/9030>. Acesso em 19 jun. 2018.

Diário de Pernambuco. Ano XL, n. 244, 24 out. 1864, f. 1. Pernambuco: Typ. de M. F. de Faria. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/029033_04/12284>. Acesso em: 4 jun. 2017.

Diário do Rio de Janeiro, n. XIV, 16 mai. 1828, f. 1. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/094170_01/8898. Consulta em 27 out. 2016.

Diário do Rio de Janeiro, n. 17, 21 nov. 1834. Rio de Janeiro: Typographia do Diario, f. 2. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/094170_01/16489>. Acesso em 19 jun. 2018.

Diário do Rio de Janeiro, Ano XXIX, n. 8569, 9 dez. 1850, f. 2. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/094170_01/35366. Acesso em 09 fev. 2017.

Diário do Rio de Janeiro, 28 mar. 1860, ed. 4, f. 3. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/094170_02/12714. Consulta em 06 fev. 2017.

Diário Mercantil, e instructivo, político, universal. n. 330. Rio de Janeiro: Typographia do Correio Mercantil, 14 dez. 1861, f. 1-2. Disponível em http://memoria.bn.br/pdf/217280/per217280_1861_00330.pdf. Acesso: 31 jan. 2015.

Gazeta de Notícias, Rio de Janeiro, 30 jan. 1881, f. 2. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/103730_02/1537>. Acesso em 30 out. 2016.

Jornal de Coimbra, n. XLIII, parte 1. Trecho disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=819352&PagFis=3989>>. Consulta em 27 abr. 2016.

Jornal do Commercio, n. 118, 22 fev. 1828. Typographia Imperial [J. Villeneuve e Comp.], f. 3. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/364568_01/605>. Acesso em 19 jun. 2018.

Jornal do Commercio, ano XIV, n. 55, 7 mar. 1839. Rio de Janeiro: Typographia Imperial [J. Villeneuve e Comp.], f. 1. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/364568_02/11047>. Acesso em 19 jun. 2018.

Jornal do Commercio, ano XXIII, n. 98, 7 abr. 1848. Rio de Janeiro: Typ. Imp. E Const. De J. Villeneuve e Comp., f. 3. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/364568_03/12267>. Acesso em 19 jun. 2018.

Jornal do Commercio, ano XXXVI, n. 57, 26 fev. 1859. Rio de Janeiro: Typ. Imperial; J. Villeneuve, f. 1. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/364568_04/14094>. Acesso em 21 jun. 2018.

Ofício da Junta de 11 de abril de 1829 disponível em http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=74818. Acesso em 03 jun. 2016.

O Amigo do Povo, n. 15. 1829. Pernambuco: Typ. do Cruzeiro. f. 57-59. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/815861/63>>. Acesso em 5 out. 2018.

O Amigo do Povo, n. 20. 1829. Pernambuco: Typ. do Cruzeiro. f. 87-89. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/815861/82>>. Acesso em 5 out. 2018.

O Amigo do Povo, n. 24. 1829. Pernambuco: Typ. do Cruzeiro. f. 103-105. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/815861/100>>. Acesso em 5 out. 2018.

O Amigo do Povo, n. 28. 1829. Pernambuco: Typ. do Cruzeiro. f. 119-121. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/815861/116>>. Acesso em 5 out. 2018.

O Carapuceiro, n. 74, 12 out. 1833. Pernambuco: Typografia Fidedigna [J. N. de Mello], f. 1. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/750000/302>>. Acesso em 19 jun. 2018.

O Crepúsculo (BA), v. 2 n. 17, 10 abr. 1846, f. 1-4. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/812897/264>>. Acesso em 28 out. 2016.

O Espelho, n. 2. 11 set. 1859, f. 8. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/700037/14>> Acesso em 28 fev. 2017.

O Espelho, n. 6. 9 out. 1859, f. 10-11. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/700037/73>> Acesso em 28 fev. 2017.

O Futuro, n. 8, 1º jan. 1863, f. 15. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/779628/222>> Acesso em: 10 mai. 2017.

O Sceptico, v. 1, n. 22, 1857, f. 3. Rio de Janeiro: Typ. Americana de José Soares de Pinho. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/758493/1>>. Acesso em: 22 out. 2018.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. vol. 33, n. 40, p. 137-148, 1870. Disponível em <https://drive.google.com/file/d/0B_G9pg7CxKSSc29KSlpIVGQzOUE/view>. Acesso em 18 out. 2018.

Semana Ilustrada (RJ), n. 472, 26 dez. 1869, f. 6 (3774). Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/702951/3822>>. Acesso em 26 mai. 2017.

Semana Ilustrada (RJ), n. 474, 9 jan. 1870, f. 3 (3787). Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/702951/3843>>. Acesso em 26 mai. 2017.

Semana Ilustrada (RJ), n. 538, 2 abr. 1871, f. 4298. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/702951/4315>>. Acesso em 30 out. 2016.

Semana Ilustrada (RJ), n. 567, Rio de Janeiro, 22 out. 1871, f. 4500. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/702951/4544>>. Acesso em 30 out. 2016.

Obras Consultadas:

ABREU, Capistrano. “Livros e Letras”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 30 jan. 1881, f. 2. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/103730_02/1537>. Acesso em 30 out. 2016.

AGOSTINHO. *De civ. Dei* [A cidade de Deus]. Tradução de J. Dias Pereira. 2. ed. 2 v. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

AGOSTINHO. *De beat. Vita* [Sobre a felicidade]. Tradução de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2014.

ALENCAR, José de. *Ao correr da pena*. Edição preparada por João Roberto Faria. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ALVERNE, Fr. Francisco do Monte. *Obras Oratórias*. Rio de Janeiro: Garnier, s.d. 2 v.

ALVERNE, Fr. Francisco do Monte. *Compêndio de filosofia*. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1859.

AMOROSO LIMA, Alceu. "Introdução". In: EÇA, Matias Aires da Silva de. *Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ARISTOTE. *La morale et la politique d'Aristote*. Traduites du grec par M. Thurot. Paris: Firmin Didot, 1883-1884. 2 v. Disponível em <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57743175/>>. Acesso em 15 mar. 2018.

ARISTOTLE. *The Works of Aristotle*. Trad. R. P. Hardie and R. K. Gaye. v. 2. Oxford: Clarendon Press, 1970.

AUERBACH, Erich. *Mimesis*. A representação da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Perspectiva, 2002.

AUERBACH, Erich. "O triunfo do mal: ensaio sobre a teoria política de Pascal". In: _____. *Ensaaios de literatura Ocidental*. Trad. Samuel Titan Jr. E José Marcos de Macedo. São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34, 2007.

AZEVEDO, Álvares de. *Noite na taverna*. Rio de Janeiro: Expressão e cultura, 2001.

AZEVEDO, Silvia. "Machado de Assis e a filosofia: modos de leitura". In: Ana Salles Mariano, Maria de Oliveira (org). *Recortes Machadianos*. 2. ed. EdUSP, 2008.

BAGNO, Sandra. "Machado de Assis e seus inspiradores italianos". In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes; BAGNO, Sandra (Orgs.). *Maquiavel no Brasil: dos descobrimentos ao século XXI*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 225-252.

BAPTISTA, Abel Barros. "O legado Caldwell, ou o paradigma do pé atrás". *Santa Barbara Portuguese Studies*, n. 1, p. 145-177, 1994.

BAPTISTA, Abel Barros. *A formação do nome: Duas interrogações sobre Machado de Assis*. Campinas: Ed. Unicamp, 2003.

BAKHTIN, Mikhail. “Epos e romance”. In: _____. *Questões de literatura e de estética. A teoria do romance*. São Paulo: Unesp/Hucitec, 1998.

BASTIDE, Roger. *A poesia afro-brasileira*. São Paulo: Livraria Martins editora, 1943.

BARBIERI, Ivo. “Pascal atravessado por um olhar oblíquo: o jeito machadiano de ler um clássico”. In: MOREIRA, Maria Eunice (org.). *Histórias da literatura: teorias, temas e autores*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 2003.

BARBOSA, João Alexandre. “Literatura e história: aspectos da crítica de Machado de Assis”. *Alguma crítica*. Cotia: Ateliê Editorial, 2002.

BARBOSA, João Alexandre. “O cânone na história da literatura brasileira”. *Organon*. Rio Grande do Sul. v. 15, n. 30, p. 17-31, 2001.

BARRETO, Tobias. *Obras completas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1977.

BARRETO, Tobias. “Uns ligeiros traços sobre a vida religiosa no Brasil”. *Estudos de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Editora Grijalbo, 1977.

BERNARDO, Gustavo. “Quem me dera: o ceticismo de Machado de Assis”. *Sképsis*, n. 1, p. 171-183, 2007.

BERNARDO, Gustavo. *A ficção cética*. São Paulo: Annablume, 2004.

BERNARDO, Gustavo. *O problema do realismo de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BIBLIOTECA FLUMINENSE. *Catalogo dos Livros da Bibliotheca Fluminense*. Rio de Janeiro: Typographia Thevenet, 1866. VII, 312 p. Disponível em: <http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=18777>. Acesso em: 31 mar. 2017.

BITTENCOURT, R. A. da Câmara. “Introdução aos trabalhos oratórios e literários”. In: ALVERNE, Fr. Francisco do Monte. *Obras Oratórias*. Rio de Janeiro: Garnier, s. d., v. 2, p. 435-442.

BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. *Diccionario bibliographico brasileiro*, tomo IV. Rio de Janeiro : Typographia Nacional, 1883.

BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1994.

BOSI, Alfredo. *Machado de Assis: O Enigma do Olhar*. São Paulo: Ática, 2000.

BOSI, Alfredo. *Brás Cubas em três versões: estudos machadianos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BOULLIER, David R. "Sur la critique des Pensées de Pascal par M. Voltaire". *Lettres critiques sur les Lettres Philosophiques de Mr. De Voltaire*. Impr. de Fertel: Saint-Omer, 1753. p. 99-2015. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k952864>>. Acesso em 24 abr. 2015.

BOURDIEU, Pierre. "Os três estados do capital cultural". In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (Org.). *Escritos de educação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

BRANDÃO, Jacyntho. "A Grécia de Machado de Assis". In: MENDES, Eliana Amarante de Mendonça; OLIVEIRA, Paulo Motta; BENN-IBLER, Veronika (Org.). *O novo milênio: interfaces lingüísticas e literárias*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2001, p. 351-374.

BRANDÃO, Jacyntho. *A invenção do romance*. Brasília: Editora UnB, 2005.

BRANDÃO, Ruth Silviano; OLIVEIRA, José Marcos Resende. *Machado de Assis leitor: uma viagem à roda de livros*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

BRESSANE, D. Hugo de Araújo de. *O aspecto religioso da obra de Machado de Assis*. São Paulo: Edições Paulinas, 1978.

BREUNIG, Rodrigo de Avelar. *Vosmecê assim fica cego: o personagem leitor nos contos de Machado de Assis*. 2006. 179f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira). Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2006.

BROCA, Brito. *A Vida Literária no Brasil: 1900*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.

BURNYEAT, Myles. "Can the sceptic live his scepticism?". In: M. Schofield, M. Burnyeat e J. Barnes (ed.). *Doubt and Dogmatism*. Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 20-53.

CAETANO, João. *Lições Dramáticas*. Rio de Janeiro: J. Velleneuve & C., 1862. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/01874400>>. Acesso em: 30 out. 2016.

CALDWELL, Helen. *O Otelo brasileiro de Machado de Assis: um estudo de Dom Casmurro*. Tradução de Fábio Fonseca de Melo. Cotia: Ateliê Editorial, 2008

CAMARGO, Katia. "Leitores e questões identitárias no Brasil oitocentista". *Revista Porto*. Rio Grande do Norte, v. 1, n. 2, p. 70-92, 2012.

CAMARGO, Kátia. “Le Brésil crée par les publicistes français au XIX^e siècle: la *Revue des Deux Mondes*”. In: Diana Cooper Richet; Jean-Yves Mollier (Orgs.). *Le commerce transatlantique de librairie, um des fundamentos de la mondialisation culturelle* (France, Portugal, Brésil, XVIII-XX siècle), p. 103-120. Campinas: UNICAMP/Publicações IEL, 2012, Disponível em: <http://www.circulacaodosimpressos.iel.unicamp.br/arquivos/LE_COMMERCE_TRANSATLANTIQUE.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2017.

CAMARGO, Kátia. “O Brasil nas páginas do *Annuaire des Deux Mondes* – uma descrição”. In: Márcia Abreu e Marisa Midori Deaecto (Orgs.). *A circulação transatlântica dos impressos*, p. 221-230. Campinas: UNICAMP/IEL/Setor de Publicações, 2014. Disponível em: <https://issuu.com/marciaabreu/docs/circulacao_transatlantica_dos_impre>. Acesso em: 23 abr. 2017.

CAMINHA, Pero Vaz de. “A carta de Pero Vaz de Caminha”. In: RONCARI, Luiz. *Literatura Brasileira: dos primeiros cronistas aos últimos românticos*. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2002, p. 29-40.

CAMPOS, Haroldo de. “Da razão antropofágica: a Europa sob o signo da devoração”. *Colóquio/Letras*, n. 62, jul., 1981.

CANDIDO, Antonio. “Esquema de Machado de Assis”. *Vários Escritos*. São Paulo: Duas Cidades, 1970.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira (momentos decisivos)*. 7. ed. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: Itatiaia, 1993. 2v.

CANDIDO, Antonio. *Iniciação à literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2007.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade*. 9. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CANELAS, Letícia. *Franceses “quarente-huitards” no império dos trópicos (1848-1862)*, 2007. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual de Campinas, São Paulo

CANTILLON, Alain. «Nous n'avions entrepris qu'un travail littéraire» Victor Cousin et Pascal. *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 28-29 – 2002. Disponível em: <<http://ccrh.revues.org/922>>. Acesso 19 jan. 2015.

CARPEAUX, Otto. M. “Uma fonte da filosofia de Machado de Assis”. In: _____. *Reflexo e realidade*. Rio de Janeiro: Fontana, 1976.

CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem: a elite política. Teatro das Sombras: a política imperial*. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

CASTELLO, José A. *A literatura brasileira: origens e unidade*. v. 1. São Paulo: EDUSP, 1999.

CERQUEIRA, Luiz Alberto. “Gonçalves de Magalhães como fundador da filosofia brasileira”. In: MAGALHÃES, Gonçalves de. *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes/Academia Brasileira de Letras, 2004, p. 11-43.

CEI, Vitor. *A voluptuosidade do nada: niilismo e galhofa em Machado de Assis*. São Paulo: Annablume, 2016.

CHACON, Vamireh. “Machado de Assis e Renan”. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. XX, n. 78, abr.-jun. 1970.

CHACON, Vamireh. “Jansenismo e galicanismo no Brasil”. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 23, n. 91, jul.-set. 1973.

CHATEAUBRIAND, Francois-Auguste. *Génie du Christianisme, ou Beauté de la religion chrétienne*. Paris: Chez Migneret, imprimeur, 1802, 5 v. Disponível em: <<http://catalog.hathitrust.org/Record/008682081>>. Acesso: 24 abr. 2015.

CHATEAUBRIAND, René. *O gênio do cristianismo*. Trad. Camilo Castelo Branco. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1952. 2 v.

CÍCERO. *Academica*. Reid, James S. (Ed.). London: Macmillan and Co., 1874.

CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHITWOOD, Ava. *Death by philosophy: The Biographical Tradition in the Life and Death of the Archaic Philosophers Empedocles, Heraclitus, and Democritus*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004.

COMTE, Auguste. *Catecismo Positivista*. Trad. Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção *Os Pensadores*).

COMTE, Auguste. *Curso de Filosofia Positivista*. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção *Os Pensadores*).

CORDEIRO, Albano. “A conversa VI”. *A Marmota*, n. 934, 16 mar. 1858, f. 1.

COSTA, Cruz. “A filosofia e a evolução histórica nacional”. *A filosofia no Brasil: Ensaio*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1945, p. 15-72

COUSIN, Victor. *Des Pensées de Pascal: rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*. Paris: Librairie Philosophique de Ladrage, 1843. Disponível em <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k37212t>>. Acesso 19 jan. 2015.

COUSIN, Victor. "Du scepticisme de Pascal (première partie)". *Revue des deux mondes*. Dec. 1844. Disponível em: <<http://www.revuedesdeuxmondes.fr/archive/article.php?code=69266>>. Acesso 19 jan. 2015.

COUSIN, Victor. *Du vrai, du beau et du bien*. 2. ed. Paris: Didier, 1854.

COUTINHO, Afrânio. "A filosofia de Machado de Assis" (1940). *Machado de Assis na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: ABL, 1990, p. 109-228.

DAWSON, John. "A Suggestion as to the Source of Montaigne's Title: "Essais"". *Modern Language Notes*, v. 51, No. 4 (Apr., 1936), p. 223-226.

DE BONI, Alberto. "A influência da filosofia europeia sobre o pensamento brasileiro". *Educação e Filosofia*, v. 4, jul.-dez. 1989.

DEMAREST, Jean-Jacques. "Victor Cousin et le MS. des Pensées de Pascal". *Modern Language Notes*, v. 66, n. 4, p. 255-259, Apr., 1951.

DENZINGER, Heirich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Trad. José Marino e Johan Konigs. São Paulo: Paulinas/Ed. Loyola, 2007.

DESCOTES, Dominique; PROUST, Gilles. *L'édition électronique des Pensées de Blaise Pascal*. Centre Régional des Ressources Informatiques (CRRI) – PRES Clermont Université (France). Disponível em : <<http://www.penseesdepascal.fr>>. Acesso em 3 jun. 2018.

DIDEROT, Denis. *Carta sobre os Cegos para o uso dos que veem*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Nova Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

DIXON, Paul. A auto-referência e o paradoxo em Dom Casmurro. *Brasil/Brazil*, v. 1, p. 30-40, 1988.

DIXON, Paul. *Retired Dreams: Dom Casmurro, Myth and Modernity*. West Lafayette, Purdue University Press, 1989.

DIXON, Paul. "Teoria da mente. Machado de Assis e a escola realista". *Machado de Assis em linha*, número 2, dez. 2008. Disponível em <www.machadodeassis.net>, acesso em 20 abr. 2015.

DUARTE, Urbano. "Bibliographia". *Gazetinha*, Rio de Janeiro, 2 fev.1881.

DURAN, Maria Renata da Cruz. “Frei Francisco do Monte Alverne, pregador imperial: roteiro para um novo estudo”. *OP SIS – Revista do NIESC*, v. 4, 2004, p. 126-147.

DURAN, Maria Renata da Cruz. *Ecos do púlpito: oratória sagrada no tempo de D. João VI*. São Paulo: UNESP, 2010.

EÇA, Matias Aires da Silva de. *Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens*. Introdução de Alceu Amoroso Lima. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

EL FAR, Alessandra. *O livro e a leitura no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2006.

FACIOLI, Valentim. *Um defunto estrambótico: análise e interpretação das Memórias póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Nankin Editorial, 2002.

FAORO, Raymundo. *Machado de Assis: a pirâmide e o trapézio*. 3. ed. Rio de Janeiro: Globo, 1988.

FARIA, João Roberto. “Machado de Assis e o teatro”. *Revista Brasileira* (Rio de Janeiro), v. 55, p. 153-184, 2008a.

FARIA, João Roberto. “Machado de Assis e o teatro de seu tempo”. In: FARIA, J. R. (Org.) *Machado de Assis: do teatro*. São Paulo: Perspectiva, 2008b, p. 21-102.

FRANCO, Gustavo (Org.). *A economia em Machado de Assis: o olhar oblíquo do acionista*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne. M. “As formas literárias da filosofia”. In: SOUZA, R. T. (Org.); DUARTE, Rodrigo (Org.). *Filosofia & Literatura*. 1. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 11-20.

GAI, Eunice. *Sob o signo da incerteza: o ceticismo em Montaigne, Cervantes e Machado de Assis*. Santa Maria: Ed. UFSM, 1997.

GAI, Eunice. “Machado de Assis e a filosofia: apontamentos para a constituição de uma estética cética”. *Signo*. Santa Cruz do Sul, v. 33 n. especial, p. 2-10, jul.-dez., 2008, p. 2-10.

GLEDSON, John. *Machado de Assis: impostura e realismo*. Uma reinterpretação de Dom Casmurro. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GLEDSON, John. *Machado de Assis: ficção e história*. Tradução de Sônia Coutinho. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

GLEDSON, John; GRANJA, Lúcia. “Introdução”. In: *Notas Semanais* [Machado de Assis]. John Gledson e Lúcia Granja [org.]. Campinas, Editora da UNICAMP, 2008.

GOLDMAN, Lucien. *Le Dieu caché*. Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine. Paris : Éditions Gallimard, 1959.

GOMES, Eugênio. “O testamento estético de Machado de Assis”. In: MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Obras Completas*. Org. Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006, p. 1098-1120.

GRANJA, Lúcia. “Machado de Assis, esse escritor monstruoso (entre aberrações e espetáculos)”. *Olho d’água*, São José do Rio Preto, 9 (1), Jan.–Jun. 2017.

GUEDES, Paulo; HAZIN, Elizabeth. *Machado de Assis e a administração pública federal*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006.

GUIMARÃES, Hélio. *Os leitores de Machado de Assis: o romance machadiano e o público de literatura no século 19*. São Paulo: Nankin, EDUSP, 2004.

GUIMARÃES, Hélio. “O impacto da obra de Machado de Assis sobre as concepções de romance”, *Machado de Assis em linha*, v. 1, 2008, p. 1-11. Disponível em <www.machadodeassis.net>, acesso em 20 ago. 2015.

HALLEWELL, Laurence. *O livro no Brasil – sua história*. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2005.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. “A filosofia de Machado de Assis”. In: _____. *O espírito e a Letra I*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 305-312.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. Unesp, 2004.

JAIME, Jorge. *História da filosofia no Brasil*. 2. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Faculdade Salesianas, v. 1, 1998.

JOBIM, José Luís (Org.). *A biblioteca de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

KINNEAR, J. C. "Machado de Assis: To Believe or Not to Believe?", in *Modern Language Review*, v. 71, Edimburgo, 1976.

LA ROCHEFOUCAULD, François de. *Reflexões ou sentenças e máximas morais*. Tradução de Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2014

LAÉRCIO, Diógenes. *Vida e doutrinas de filósofos ilustres*. 2. ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 2008.

LIMA, Luiz Costa “Sob a face de um bruxo”. *Dispersa demanda: ensaios de literatura e teoria*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1981, p. 57-123.

LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Tradução de José Marcos de Macedo. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2000.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).

LOUANDRE, Charles. “Les éditions des Pensées” (Édition Variorum), Paris: Charpentier, 1854, p. 1-20.

MACEDO, Ubiratan Borges de. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1997.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria; FARIA, João Roberto. *Machado de Assis: do teatro*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Chrysalidas*. Rio de Janeiro: Garnier, 1864. Disponível: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_obrasraras/or60425/or60425.pdf. Acesso em 26 out. 2016.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Correspondência de Machado de Assis*. 5 tomos. Coordenação de Sérgio Paulo Rouanet; reunida, organizada e comentada por Irene Moutinho e Sílvia Eleutério. Rio de Janeiro: ABL; Biblioteca Nacional, 2008-2015.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria; NABUCO, Joaquim. *Correspondência entre Machado de Assis e Joaquim Nabuco*. ARANHA, Graça (Org.). Brasília, Ed. UNB, 2014.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Obra completa em quatro volumes*. 4 vols. Organização editorial Aluizio Leite, Ana Lima Cecílio, Heloisa Hahn. São Paulo: Nova Aguilar, 2015.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria [M-as]. “Revista de teatros”. *O Espelho*, n. 2. 11 set. 1859, f. 8. Disponível em < <http://memoria.bn.br/DocReader/700037/14>> Acesso em 28 fev. 2017.

MCKENNA, Antony. *De Pascal à Voltaire: le rôle de Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*. Oxford: The Voltaire Foundation, 1990.

MAGALHÃES JÚNIOR, Raimundo. *Ao redor de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1958.

MAGALHÃES JÚNIOR, Raimundo. “O que liam os personagens de Machado de Assis”. *Ao redor de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1958, p. 143-152.

MAGALHÃES JUNIOR, Raimundo. “O espírito associativo de Machado de Assis”. *Machado de Assis desconhecido*. São Paulo: LISA, 1971, p. 275-298.

MAGALHÃES JUNIOR, Raimundo. *Machado de Assis desconhecido*. São Paulo: LISA, 1971, p. 275-298.

MAGALHÃES JUNIOR, Raimundo. “Machado de Assis funcionário público”. *Revista do Serviço Público*. Brasília v. 56, n. 2, p. 237-248, abr.-jun. 2005.

MAGALHÃES JUNIOR, Raimundo. *Vida e obra de Machado de Assis*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2008. 4 v.

MAGALHÃES, Gonçalves de; PORTO ALEGRE, Araújo. *Cartas a Monte Alverne*. LOPES, Roberto (org.) São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1964.

MAGALHÃES, Gonçalves de. *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes/Academia Brasileira de Letras, 2004

MAGALHÃES, Gonçalves de. *Suspiros poéticos, e saudades*. Paris: Dauvin et Fontaine Libraires, 1836.

MAGALHÃES, Gonçalves de. “Discurso sobre a história da literatura brasileira”. *Translusofonias*. v. 1, n. 1, Pato Branco, 2014.

MAIA NETO, José Raimundo. *Machado de Assis: Skepticism and Literature*, Latin American Review 18, 1990, p. 26-35.

MAIA NETO, José Raimundo. “Pascal e as grandes questões do seu tempo”. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, Série 3, v. 5, n.1-2, p. 205-220, jan.dez. 1995.

MAIA NETO, José Raimundo. “De Montaigne a Pascal: do fideísmo cético à cristianização do ceticismo”. *O que nos faz pensar*, n. 8, p. 62-71, 1996.

MAIA NETO, José Raimundo. “Ceticismo, Erro, Verdade”, publicado em A. Novaes (ed.), *Mutações. A Invenção das Crenças*. São Paulo: SESC, 2001.

MAIA NETO, José Raimundo. “As principais forças dos pirrônicos (La 131) e sua apropriação por Huet”. *Kriterion*. Belo Horizonte. v. 47, n. 114, dez. 2006.

MAIA NETO, José Raimundo. *O ceticismo na obra de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Annablume, 2007.

MAIA NETO, José Raimundo. “Machado um cético brasileiro: resposta a Paulo Margutti e Gustavo Bernardo”, in: *Sképsis*, n. 1, 2007, p. 212-226.

MAIA NETO, José Raimundo. “O Delito Capitolino”. *Aletria*, n. 1, v. 23, jan.-abr. 2013, p. 59-71.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Nova Cultural, 2004 – Coleção Os Pensadores.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARGUTTI PINTO, Paulo R. “Aspectos da visão filosófica de mundo no Brasil do período Barroco (1601-1768).” *O filósofo e sua história. Uma homenagem a Oswaldo Porchat*, por Michael Wrigley e Plínio Smith, p. 337-396. Campinas, 2003.

MARGUTTI PINTO, Paulo. R. “Machado, um brasileiro pirrônico? Um debate com Maia Neto”. *Sképsis*, n. 1, 2007, p. 183-226.

MARGUTTI PINTO, Paulo. *História da filosofia do Brasil – o período colonial (1500-1822)*. São Paulo: Loyola, 2013.

MARGUTTI PINTO, Paulo. Richard Rorty and Machado de Assis: Two Different Ways of Coping with Ironism. *Cognitio*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 115-139, jan./jun. 2007.

MARTINS, Alex Lara. *O ceticismo aporético nas Memórias póstumas de Brás Cubas de Machado de Assis*. 2010. 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2010.

MARTINS, Alex Lara. *Machado de Assis: o filósofo brasileiro*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

MASSA, Jean-Michel. *Dispersos de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1965.

MASSA, Jean-Michel. *A juventude de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

MASSA, Jean-Michel. “A biblioteca de Machado de Assis”, In: JOBIM, José Luís (Org.). *A biblioteca de Machado de Assis*. 2. ed. Rio de Janeiro: ABL/Topbooks, 2008, p. 21-90.

MASSA, Jean-Michel. “A França que nos legou Machado de Assis”. Benedito Antunes e Sérgio Motta (org.). *Machado de Assis e a crítica internacional*. São Paulo: UNESP, 2009, p. 243-252.

MASSA, Jean-Michel. “Outros textos encontrados de Machado de Assis”. *Machado de Assis em linha*, Rio de Janeiro. v. 6, n. 12, p. 96-116, dezembro 2013.

MATHIEU, Francis. “Mme de Lafayette et la condition humaine: Lecture pascalienne de La Princesse de Clèves”. *Cahiers du dix-septième: An Interdisciplinary Journal*. n. XII, 1 (2008), p. 61–85

MELLO, Manuel de. *Catalogo suplementar dos livros do Gabinete portuguez de leitura no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Typographia Perseverança, 1868. X, 430 p. Disponível em: <<https://books.google.es/books?id=I-sIAQAIAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em 29 mar. 2017.

MELLO, Mário Vieira de. *Desenvolvimento e cultura. O problema do estetismo no Brasil*. 2ed. Rio de Janeiro: J. Álvaro, 1970.

MERQUIOR, José Guilherme. “Machado de Assis e a prosa impressionista”. *De Anchieta a Euclides: breve história da literatura brasileira I*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

MEYER, Augusto. “De Machadinho a Brás Cubas”. *Revista do Livro*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 11, 1958, p. 9-18.

MEYER, Augusto. *Machado de Assis: 1935-1958*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1958.

MIGUEL-PEREIRA, Lúcia. *Machado de Assis*. 3. ed. São Paulo; Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1946.

MOLYNEUX, Willian. “Letter to John Locke, 2 March 1693”. In: LOCKE, John. *Familiar Letters Between Mr. John Locke, and Several of His Friends*. 4. ed. London: F. Noble, 1742. Disponível em: <<https://goo.gl/LIFqVQ>>. Acesso em 1º nov. 2016.

MOISÉS, Massaud. *Historia da literatura brasileira: das origens ao romantismo*. v.1. São Paulo: Cultrix, 2001.

MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios*. São Paulo: Martins Fontes, 2000-2001. 3v.

MONTEIRO, Pedro. "Machado de Assis e Pascal: um contraponto. In: Marta de Senna e Hélio de Seixas Guimarães (orgs.) *Machado de Assis e o outro: diálogos possíveis*. Rio de Janeiro: Móbile, 2012.

MONTÉGUT, Émile. « Un beau mariage, de Augier et Fousier ». *Revue des deux mondes*. 2e période, Mars-Avril 1859 (Première quinzaine), p. 748-756.

MONTÉGUT, Émile. « Le Théâtre et la nouvelle Littérature dramatique » (Un Père prodigue, de M. Alexandre Dumas fils). *Revue des Deux Mondes*, 2e période, tome 24, 1859, p. 965-983

MONTÉGUT, Émile. « Rédemption, de M. O. Feuillet ». *Revue des deux mondes*. 2e période, tome 30, Novembre 1860, première quinzaine, p. 236-247.

MURICY, Kátia. *A razão cética: machado de Assis e as questões de seu tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

NABUCO, Joaquim. *Le droit au meurtre: lettre a M. Ernest Renan sur l'homme-femme*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1872. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/01205700>>. Acesso em 30 mai. 2017.

NABUCO, Joaquim. *Um estadista do Império: Nabuco de Araújo: sua vida, suas opiniões, sua época*. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1899-1900. 3 v.

NABUCO, Joaquim. *Minha formação*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

NEVES, Lúcia Maria; FERREIRA, Tânia Maria. “Brasil, Portugal e França: a Circulação de idéias Políticas e Culturais por meio dos que tratam em livros (1808-1830)”. In: Márcia Abreu e Marisa Midori Deaecto (Orgs.). *A circulação transatlântica dos impressos*, p. 15-34. Campinas: UNICAMP/IEL/Setor de Publicações, 2014. Disponível em: <https://issuu.com/marciaabreu/docs/circulacao_transatlantica_dos_impre>. Acesso em 23 abr. 2017.

NUNES, Benedito. “Machado de Assis e a filosofia”. In: _____. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1993.

OLIVEIRA, Marcelo Fonseca Ribeiro de. “A Filosofia em Machado de Assis: Diógenes de Sínope e Quincas Borba”. *Machado Assis em Linha*. v. 9 n. 17. São Paulo, abr. 2016.

ORTEGA Y GASSET, José. *A desumanização da arte*. Tradução de Ricardo Araujo; revisão técnica da tradução Vicente Cechelero. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

OTTONI, Christiano. *O futuro das estradas de ferro no Brasil*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1959. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/220537>>. Acesso em 21 jun. 2018.

PAIM, Antônio. *Bibliografia filosófica brasileira – 1808-1930*. Salvador: Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 1983.

PAIM, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. 5. ed. rev. Londrina: UEL, 1997.

- PAIM, Antônio. *História do liberalismo brasileiro*. São Paulo: Mandarim, 1998.
- PAIM, Antônio. *Estudos complementares à história das idéias filosóficas no Brasil: Escola Eclética*. 2. ed. rev., v. 4. Londrina: Edições CEFIL, 1999.
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. “A imprensa periódica como uma empresa educativa no século XIX”. *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo, n° 104, p. 144-161, 1998.
- PARMÊNIDES. “Sobre a natureza (DK 28 B1-9)”. In: *Pré-Socráticos*. Trad. José Cavalcanti de Souza et al. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).
- PASCAL, Blaise. “Discours sur les passions de l’amour”. In: MESNARD, Jean (Org.). *Oeuvres complètes*. T. IV. Paris: Desclée de Brouwer, 1970.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução de Olivia Bauduh. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução de M. Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PASCAL, Blaise. *As Provinciais: ou cartas escritas por Louis de Montalte a um provincial seu amigo e aos reverendos padres jesuítas sobre a moral e a política desses padres*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Filocalia, 2016.
- PASCAL, Blaise. *Do espírito geométrico e da Arte de Persuadir, e outros escritos de ciência, política e fé*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- PELLETAN, Eugène. *Cartas a Lamartine – O mundo marcha*. Traduzido por S. P. Nolasco. São Luis: Typ. B. de Mattos, 1866. Disponível em: <https://goo.gl/O1XhLb>. Acesso em: 1º nov. 2016.
- PESSOA, Patrick. *A segunda vida de Brás Cubas: a filosofia da arte de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.
- PINHEIRO, Joaquim Caetano Fernandes. “Os Padres do Patrocínio ou o Porto Real de Itu”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. vol. 33, n. 40, p. 137-148, 1870. Disponível em https://drive.google.com/file/d/0B_G9pg7CxKSSc29KSlpIVGQzOUE/view. Acesso em 18 out. 2018.
- PINTO DE CAMPOS, Joaquim. “O Senhor D. Pedro II, Imperador do Brasil”. *O Futuro*, n. 8, 1º jan. 1863, f. 15. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/779628/222> Acesso em: 10 mai. 2017.

PINTO DE CAMPOS, Joaquim. “Revista Diária”. *Diário de Pernambuco*. Ano XL, n. 244, 24 out. 1864, f. 1 Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/029033_04/12284>. Acesso em 4 jun. 2017.

PLANCHE, Gustave. « Les drames et les comédies du temps ». *Revue des deux mondes*, 2e période, tome 6, première quinzaine dec. 1856, p. 699-712.

PLATÃO. *Obras Completas*. 2 ed. Madrid: Aguilar, 1972.

POPKIN, Richard. *História do ceticismo: de Erasmo a Spinoza*. Tradução de Danilo Marcondes. Francisco Alves, 2000.

PRATT, Mary. *Toward a speech act theory of literary discourse*. Bloomington e Londres: Indiana University Press, 1977.

PUTNAM, Hilary. *Reason, truth and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

QUEIROZ, Maria Eli de. *Machado de Assis e a religião: considerações acerca da alma machadiana*. São Paulo: Ideias e Letras, 2008.

RASPAIL, François-Vincent [Ami Constant]. “Lettres brésiliennes”. *Courrier du Brésil*, n. 45, 9 nov. 1856. Rio de Janeiro: Imp. De N. Viana & Fils, f. 1-2. Consulta em 7/5/2016. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=709719&PagFis=495>. Acesso em 24 jun. 2018.

REALE, Miguel. “A filosofia na obra de Machado de Assis”. *Revista Brasileira*. Jul/Set., n. 44, 2005, p. 7-33.

RENAN, Ernest. *A vida de Jesus*. Porto: Lello & Irmão, 1926

REGO, Enylton de Sá. *O canandu e a panacéia*. Machado de Assis, a sátira menipéia e a tradição luciânica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

RIBEYROLLES, Charles. *Brasil Pitoresco: história, descrição, viagens, colonização, instituições; ilustrado com gravuras etc. por Victor Frond*. Trad. Gastão Penalva. 2 vols. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.

RIEDEL, Dirce Cortes. *Tempo e metáfora em Machado de Assis*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008.

RISSATO, Felipe Pereira. “Machado de Assis no jornal Cosmopolita”. *Machado de Assis em Linha*, Rio de Janeiro. v.9, n.18, maio-ago. 2016.

ROCHA, João César de Castro. “Machado de Assis leitor (autor) da *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*”. *A biblioteca de Machado de Assis*. José Luis Jobim (org.). 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks/ABL, 2001, p. 315-334.

ROCHA, João César de Castro (org). *The Author as Plagiarist: The Case of Machado de Assis*. Portuguese Literary & Cultural Studies, 13/14. Massachusetts: Center for Portuguese Studies and Culture, Dartmouth, 2006.

ROMERO, Sílvio. *Machado de Assis: estudo comparativo de literatura brasileira*. 2 ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1936.

ROMERO, Sílvio. *A filosofia no Brasil*. In: _____. *Obra Filosófica*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1969, p. 1-160.

RORTY, Richard. *Contingency, irony, solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

ROUANET, Sérgio Paulo. “Contribuição, salvo engano, para uma dialética da volubilidade”. In: *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Riso e Melancolia*. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

RUDI, Thiago. “Ernest Renan brésilien: dos papéis que um historiador francês teve no Brasil”. *Dimensões*, v. 37, jul.-dez. 2016

SAINT-BEUVE. “Pensées, fragmens et lettres de Blaise Pascal”. *Revue des deux mondes*, Juillet 1844 (Première quinzaine), p. 107-115. Disponível em <<http://www.revuedesdeuxmondes.fr/archive/article.php?code=69274>>. Acesso em 19 jan. 2015.

SANTIAGO, Silviano. “Retórica da verossimilhança”. In: _____. *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 29-48.

SANTOS, Luis Gonçalves dos. *Memorias para servir a historia do reino do Brazil: divididas em tres epocas da felicidade, honra, e gloria, escriptas na Corte do Rio de Janeiro no anno de 1821, e offerecidas à S. Magestade El Rey Nosso Senhor o Senhor D. João VI pelo P. Luiz Gonçalves dos Sanctos*. Lisboa: Impressão Regia, 1825. Disponível em: <<http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/14736>>. Acesso em 10 out. 2017.

SARAIVA, Juracy Assmann. *O circuito das memórias: narrativas autobiográficas romanescas de Machado de Assis*. 2. ed. São Paulo: EdUSP/Nankin Editorial, 2009.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1981.

SCHWARZ, Roberto. *Machado de Assis: Um mestre na periferia do Capitalismo*. 2. ed. Duas Cidades: São Paulo, 1991.

SÊNECA. *On Anger*. Translated by Robert A. Kaster. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

SERRA, Joaquim. “Chronica”. *O Sceptico*, v. 1, 1857, f. 3.

SERRA, Joaquim. “Os cegos”, *A Marmota*, n. 929, 26 fev. 1858, f. 1

SERRA, Joaquim. “Réplica ao Sr. As.” *A Marmota*, n. 932, 9 mar. 1858, f. 2.

SERPA, Elisa. “O narrador cético na segunda versão”. In: BARBIERI, Ivo (org.). *Ler e escrever* Quincas Borba. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2003.

SILVA, Antônio de Moraes; BLUTEAU, Rafael. *Diccionario da lingua portuguesa*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. 2 v. Consulta disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/00299210>. Acesso: 18 abr. 2016.

SILVA, Nady. *O sistema filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira*. Lisboa: ICALP, 1990 (Biblioteca Breve, v. 117).

SOARES, Antônio Joaquim de Macedo. “O teatro, a concorrência e o governo”. *Diário Mercantil*, n. 330. Rio de Janeiro: Typographia do Correio Mercantil, 14 dez. 1861, f. 1-2. Disponível em <http://memoria.bn.br/pdf/217280/per217280_1861_00330.pdf>. Acesso: 31 jan. 2015.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da imprensa no Brasil*. 4. ed. Rio de Janeiro: MAUAD, 2004.

SOUZA, Ronaldes. *O romance tragicômico de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.

TEIXEIRA, Antônio Brás. “Um filósofo de transição: Silvestre Pinheiro Ferreira”. In: DIAS SANTOS, M. S. (Org.). *Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846); bibliografia e estudos críticos*. Salvador: Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 1982, p. 87-102.

VASCONCELOS, José. *Breve Historia de México*. Ciudad de México: Compañia Editorial Continental, 1978.

VARCHI, Benedetto. *Opere di Benedetto Varchi: ora per la prima volta raccolte*. Volume Primo [*Storia fiorentina; Lettere*]. Trieste: Dalla Sezione Letterario-Artistica del LLoyd austríaco, 1858. Disponível em <<https://archive.org/details/operedibenedetto01varc>>. Acesso em 20 out. 2017.

VARELA, Maria. Helena. *O heterologos em língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1996.

VERÇOSA, Élcio (Org.). *Intelectuais e processos formativos em Alagoas* (séculos XIX-XX). Maceió: EDUFAL, 2008.

VERÍSSIMO, José. *História da literatura brasileira: de Bento Teixeira (1601) à Machado de Assis (1908)*. 5. ed. São Paulo: José Olympio, 1969.

VERGA, Leonardo. “Libertinos e Jansenistas”, in: ROVIGHI, S. V. *História da Filosofia Moderna: da Revolução Científica a Hegel*, São Paulo: Loyola, 2000.

VIANNA, Glória. “Revendo a biblioteca de Machado de Assis”. In: JOBIM, José Luís (Org.). *A biblioteca de Machado de Assis*. 2. ed. Rio de Janeiro: ABL/Topbooks, 2008, p. 99-274.

VILLALTA, Luiz Carlos. “Bibliotecas Privadas e Práticas de Leitura no Brasil Colonial”, “Bibliothèques privées et pratiques de lecture au Brésil Colonial”, en MATTOSO; SANTOS ; ROLLAND (Org.). *Naissance du Brésil Moderne, Actes du Colloque “Aux Temps Modernes: Naissance du Brésil”*, Sorbonne, Mars 1997, Paris, Presses de l’Université de Paris – Sorbonne, 1998. disponível em: <<http://www.caminhosdoromance.iel.unicamp.br/estudos/ensaios/index.htm>>. Acesso em: 12 jun. 2016.

VOLTAIRE. *Lettre à Monsieur de Formont* (1 jun. 1733). Disponível em: <http://fr.wikisource.org/wiki/Page:Voltaire_-_%C5%92uvres_compl%C3%A8tes_Garnier_tome33.djvu> Acesso em 10 abr. 2015.

WAIZBORT, Leopoldo. *A passagem do três ao um: crítica literária, sociologia, filologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

WATT, Ian. *A ascensão do romance: Estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: EDUSP, 1992.