UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E
VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA
BRASILEIRA

LOILDO TEODORO ROSEIRA

UMA LEITURA SOBRE A REPRESENTAÇÃO DA
NATUREZA EM *MEMÓRIAS PÓSTUMAS DE*
BRÁS CUBAS

VERSÃO REVISADA

SÃO PAULO
2012

LOILDO TEODORO ROSEIRA

**UMA LEITURA SOBRE A REPRESENTAÇÃO DA
NATUREZA EM *MEMÓRIAS PÓSTUMAS DE
BRÁS CUBAS***

VERSÃO REVISADA

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo como requisito
parcial para obtenção do título de mestre em
Literatura Brasileira.

Área de Concentração: Literatura Brasileira.
Orientador(a): Prof^a. Dr^a. Cilaine Alves Cunha.

**São Paulo
2012**

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Loildo Teodoro Roseira

Uma Leitura sobre a representação da natureza em *Memórias póstumas de Brás Cubas*.

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Literatura Brasileira.

Área de Concentração: Literatura Brasileira.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr.(a) _____

Instituição: _____ Assinatura _____

Prof. Dr.(a) _____

Instituição: _____ Assinatura _____

Prof. Dr.(a) _____

Instituição: _____ Assinatura _____

A meus pais,
Ilda Marques Roseira e Lourival Teodoro Roseira

O costume é uma segunda natureza que destrói a primeira. Mas o que é a natureza? Por que o costume não é natural? Temo muito que essa mesma natureza não venha ser um primeiro costume, como o costume é uma segunda natureza.

Pascal

AGRADECIMENTOS

Este trabalho foi possível graças à Prof^a. Dr^a. Zueleide Casagrande de Paula, criadora do Núcleo de Pesquisa Multidisciplinar (NUPEM), da Universidade Estadual do Paraná (FECILCAM-UNESPAR), que me introduziu à pesquisa universitária. A partir daquele centro de pesquisa, foi possível a convivência com pesquisadores que me encorajaram a seguir na vida acadêmica, pelo exemplo que deram e dão ainda hoje.

Meus agradecimentos ao meu irmão e amigo Antonio Marcos Roseira, que contribuiu enormemente para a conclusão deste trabalho. Sou grato também por seu conhecimento, perspicácia, inteligência e envolvimento com a pesquisa acadêmica, sendo uma grande influência e modelo que pretendo seguir.

Ao meu grande amigo Caio José Loureiro, que sempre apoiou meus projetos.

Aos membros da banca de minha qualificação, Prof. Dr. João Adolfo Hansen e Prof. Dr. Hélio de Seixas Guimarães, os quais, deparando-se com problemas estruturais e conceituais da pesquisa apresentada à Banca Examinadora, foram pacientes e diligentes com a mesma, mudando os rumos do trabalho.

Meus agradecimentos especiais à Prof^a. Dr^a. Cilaine Alves Cunha, pela orientação pronta, acessível e humana que me deu, demonstrando grande paciência e empenho em dar qualidade a este trabalho.

Finalmente, agradeço a CAPES, pelo financiamento parcial da pesquisa por meio da bolsa de mestrado.

Resumo

ROSEIRA, Loildo Teodoro. **Uma leitura sobre a representação da natureza em *Memórias póstumas de Brás Cubas***. 2012, 136f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, percebe-se uma referência frequente à natureza. Pela análise das situações em que ela se apresenta, pode-se notar que lhe são atribuídas funções e papéis variados e que, portanto, não é possível que se a defina como unidade. Ora o narrador a imputa o domínio de forças metafísicas, ora a determinação dos sentimentos humanos. De modo geral, o narrador recorre à natureza quando se evidencia o caráter condenável de sua conduta, sugerindo que suas ações não poderiam ter-se dado de outro modo, em vista de forças naturais. Em contraste com os contextos históricos apresentados na narrativa, os argumentos naturalistas de Brás Cubas são pouco convincentes, o que põe em relevo o cinismo irônico do defunto autor, de modo que seus pretextos e justificativas infundadas acabem por acusá-lo. Na tentativa de embasar seu discurso, o narrador distorce e se apropria de teorias e correntes de pensamento, como Positivismo, Naturalismo, Darwinismo Social. Ao instrumentalizar-se de conceitos filosóficos e teorias sociais, o romance redundava na paródia desconstrutiva destes e do próprio narrador. O modo como essa instrumentalização cômico-irônica se dá é o que se procurou demonstrar com este trabalho.

Palavras chave: Natureza, Ironia, Humor, Paixões, Liberdade.

Abstract

ROSEIRA, Loildo Teodoro. **Uma leitura sobre a representação da natureza em *Memórias póstumas de Brás Cubas***. 2012, 136f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

In *Memórias póstumas de Brás Cubas*, it can be noted a frequent reference to nature. Analyzing the situations in which it is presented, one can perceive that different roles and functions are ascribed to it; thus, as a consequence, it cannot be defined as a unity. At times the narrator makes it responsible for metaphysical forces, at other times he attributes to nature the power to determine human feelings. In general, Brás Cubas recurs to nature when the condemnable character of his conduct is evident, suggesting that his actions could not have been otherwise due to natural forces. In contrast with the historical contexts presented in the narrative, Brás Cubas' naturalist arguments are little convincing, what highlights the self-accusing sarcasm of the "dead author", in a way that his flimsy pretexts and justification end up turning against him. In the attempt to ground his discourse, the narrator distorts and makes use of theories and systems of thought, such as Positivism, Naturalism and Social Darwinism. By doing so, the novel results in a deconstructive parody of these systems and of the author himself. Demonstrating the way it happens in the narrative is the aim of this research.

Key-words: Nature, Irony, Humor, Passions, Liberty.

SUMÁRIO

Agradecimentos	06
Resumo	07
Abstract	08
Apresentação.....	10
Introdução	12
CAPÍTULO I. ‘As Duas Metades do Homem’	15
CAPÍTULO II. A Natureza Social	43
CAPÍTULO III. A Sátira Machadiana a Formas de Pensamento Deterministas	67
CAPÍTULO IV. O Diálogo Machadiano com os Moralistas	85
CAPÍTULO V. Sobre a Liberdade em <i>Memórias Póstumas</i>	102
Considerações Finais	131
Referências Bibliográficas	133

Apresentação

O presente trabalho investiga a relação entre as questões envolvendo a natureza com a estética do romance *Memórias póstumas de Brás Cubas*. O que se analisa, no entanto, não é a natureza como paisagem ou meio geográfico, mas como um conjunto de fenômenos que encerram concepções filosóficas variadas, que no romance são instrumentalizadas de acordo com os interesses do ‘defunto autor’.

A pesquisa está estruturada em cinco capítulos: o Capítulo I é intitulado “As Duas Metades do Homem”; o capítulo II “A Natureza Social”; o Capítulo III “A Sátira Machadiana a Formas de Pensamento Deterministas”; o Capítulo IV “O Diálogo Machadiano com os Moralistas”; o Capítulo V “Sobre a Liberdade em *Memórias póstumas*”. Cada um deles busca analisar os aspectos específicos pertinentes ao tema da natureza em *Memórias póstumas*, bem como a maneira como ele é tratado pelo narrador.

O Capítulo I discute a recorrência de uma sugestão presente na maior parte da obra machadiana, a saber, a afirmação, por parte de narradores e personagens, de que os seres humanos são formados por uma natureza instintiva e outra natureza social. Em *Memórias póstumas*, esta sugestão compõe um

discurso de raízes naturalistas, transmitido em grande parte da obra pelo narrador. O capítulo procura analisar se o discurso do 'defunto autor' é válido para a compreensão de sua narrativa, ou se é apenas irônico.

O Capítulo II procura apresentar o contexto histórico a partir do qual o discurso de Brás Cubas se constrói. A emergência de classes e sua relação com os estamentos, a prevalência de ideologias difundidas pelo naturalismo científico, o sistema de favores do Brasil escravista, e a defesa dos interesses pessoais pela dissimulação como fator histórico são temas centrais levantados no capítulo.

O Capítulo III aborda discursos de correntes de pensamento deterministas, como Naturalismo, Positivismo, e teorias filosóficas, instrumentalizadas pelo narrador para corroborar seus argumentos e justificar suas condutas. Há uma relação irônica, analisada neste capítulo, entre os fatos narrados e o diálogo que Brás Cubas estabelece com aqueles discursos.

Apresenta-se no capítulo IV o diálogo estabelecido com pensadores moralistas, principalmente os franceses. Pela forma como estes expõem seus conceitos, afirmam-se visões pessimistas e fatalistas sobre os seres humanos, as quais o narrador parece compartilhar. Percebe-se em *Memórias póstumas*, em alguns momentos, a descrição de caracteres em estilo de prosa similar à maneira como os moralistas elaboram seus retratos morais, mas investiga-se aqui se o diálogo de Brás Cubas com aqueles não se restringe ao estilo, mas ao modo de expor determinados traços humanos.

No Capítulo V, investiga-se a relação dos personagens com determinações causais, como seus próprios sentimentos e forças suprapessoais, e se a autonomia pode se afirmar diante destas. Nos capítulos anteriores, discutiu-se a possibilidade de tais determinações representarem causalidades naturais, como afirma o narrador; neste último capítulo, analisa-se a influência de causas internas e externas sobre os personagens.

Introdução

Há uma personagem multifacetada e difusa em Machado de Assis que em *Memórias póstumas de Brás Cubas* leva o nome de *Pandora* ou *Natureza*. Como suposta criadora de tudo e do nada, Pandora afirma sua onipresença sutil na ficção machadiana pela voz de narradores e personagens. Seguindo as sugestões destes, o leitor da prosa de Machado de Assis se depara, em não raros momentos, com a atribuição de determinadas forças àquela personagem a atuarem no rumo dos acontecimentos.

Pela análise das situações em que a natureza é referida, percebe-se que, com frequência, essa referência está relacionada à ironia e ao humor. Levada em conta o papel do humor na literatura como mecanismo de desconstrução do que procura se objetivar e se revestir de formas estáveis, como defendido por Alcides Maia (MAIA In: BOSI, 2006), nota-se que determinados conceitos de natureza são decompostos pela estética machadiana.

Em *Memórias póstumas*, essa desconstrução irônica já se encontra no próprio título do romance, que escarnece as concepções romântica e realista de verossimilhança, em que um “defunto autor” seria inconcebível; defunto autor que narra as peripécias do próprio delírio. Assim, o romance desfaz a ideia da ficção literária como responsável pela representação da realidade empírica, desnaturalizando-a (HANSEN, 2004).

No desenrolar da narrativa, imputam-se à natureza diferentes papéis: ora ela é uma espécie de deusa caprichosa, determinando os destinos dos indivíduos

por sua vontade instável, ora representa seus sentimentos passionais e egoístas; por vezes se apresenta como uma força metafísica irônica e cruel, ao produzir circunstâncias como a de uma bela moça manca, ou uma senhora que nasceu para viver “com as mãos no tacho e os olhos na costura”, como d. Plácida.

Analizados os contextos em que a natureza surge, o tom da narração quando ela é referida, destaca-se o cinismo do narrador. Tendo como referência histórica sistemas de pensamento e teorias do século XIX que naturalizam o domínio do mais forte, como Darwinismo Social e o Naturalismo, Brás Cubas instrumentaliza os discursos desses sistemas e teorias para justificar suas condutas. Assim, tudo fica por conta da natureza. Na evidência de uma ação eticamente condenável, o narrador recorre à Pandora. “A natureza é uma grande caprichosa”, “a natureza é às vezes um imenso escárnio”.

A filosofia do Humanitismo, de Quincas Borba, apresenta-se como sátira àquelas correntes de pensamento, assim como ao Positivismo, pelas características que encerra e pelo tom humorístico que envolve seu criador. O excêntrico mentor intelectual de Brás Cubas empenha-se em demonstrar que “[...] há nas coisas todas certa substância recôndita, um princípio único, universal, eterno, comum, indivisível e indestrutível” (MACHADO DE ASSIS, 2003, p. 19). O ímpeto cego representado no Humanitismo lembra a filosofia schopenhaueriana. Em ambas as perspectivas os fenômenos se dão por determinações metafísicas emanadas de um único princípio existencial, que o filósofo alemão denomina *Vontade* e Quincas Borba chama de *Humanitas*. Com isso, ironiza-se a convicção inabalada de alguns filósofos em seus sistemas de pensamento, encarregados de explicar toda a existência por deduções infundadas.

Em contraste com as sugestões do narrador de *Memórias póstumas*, que tenta convencer o leitor da inevitabilidade dos fatos narrados, por força de causas naturais ou metafísicas, os contextos históricos sociais estão sempre delineados no romance. A maneira como são colocados, no entanto, entre digressões aparentemente sem importância, acaba por relegá-los a um segundo plano, de maneira deliberada pelo narrador.

Quando Brás Cubas afirma ter sido humano ao deixar Eugênia, sugere que este predicado se deve à impotência dos indivíduos frente à atuação da “irônica” natureza, que criou a “Vênus manca”, daí a afirmação de que ela seja um escárnio. “O pior é que era coxa. Uns olhos tão lúcidos, uma boca tão fresca, uma compostura tão senhoril; e coxa! Esse contraste faria suspeitar que a natureza é

às vezes um imenso escárnio” (Op. Cit., p. 65). Quando busca explicar as causas da condição de miséria de d. Plácida, insinua que a vida de privações da agregada fora definida antes de seu nascimento, em consonância com teorias naturalistas, conforme se verá.

A ironia da narrativa se encontra no fato de que as condições histórico-sociais contrastam com as sugestões do defunto autor, desmentindo-as. Como observa Roberto Schwarz (2000, p. 92), “[...] genericamente, a naturalização de relações históricas serve ao conservadorismo”, o que reforça a ideia de que Brás Cubas não tenha admitido Eugênia como esposa somente por sua deformidade, mas por preconceito à sua classe social. O próprio narrador se encarrega de insinuá-lo, mas de maneira velada, escondendo-se por tás de jogos de palavras e metáforas, desafiando a inteligência do leitor ou simplesmente o provocando cinicamente.

As situações em que se contrasta natureza e fatos históricos são variadas e abundantes ao longo do romance. Num primeiro momento, o narrador levanta as circunstâncias histórico-sociais em que uma determinada ação sua se deu, de modo despretensioso e aleatório, como quem divaga sem propósito, para, em seguida, sugerir que tais circunstâncias se devem à natureza.

Ao instrumentalizar discursos para elaborar os pretextos para a sua conduta, Brás Cubas dialoga, direta ou indiretamente, com uma vasta gama de pensadores e filósofos, de modo a buscar ressaltar seus argumentos. É cômico-irônica a apropriação que o defunto autor faz desses discursos, ora os distorcendo, ora se agarrando a raciocínios pontuais para acusar e, em seguida, inocentar os outros e a si mesmo. O modo como esse diálogo e essa instrumentalização se dá é o que o presente trabalho pretende demonstrar.

CAPÍTULO I

As Duas Metades do Homem

Brás Cubas inicia sua narrativa exaltando suas virtudes como autor e relatando as condições em que sua morte e seu enterro se deram. Sugerindo possuir qualidades estéticas inéditas em sua história, compara-a ao *Pentateuco*, insinuando o prejuízo deste na comparação. Em seguida, gaba-se de sua boa condição física e financeira antes de sua morte. Para finalizar a insinuação do *status* glorioso que teria gozado antes de “expirar”, o narrador refere-se aos amigos que o haviam acompanhado ao cemitério, especificando seu número: onze amigos. Deste modo, no final da sequência de privilégios citados, (habilidades excepcionais como escritor, boa condição física, pujança financeira), Brás Cubas faz referência a um número ínfimo de amigos como se este indicasse um prestígio social, como se completasse a lista de glórias na descrição de um indivíduo honrado.

O disparate é logo apontado pelo próprio narrador na admissão de que onze amigos (dos quais não se destaca nenhuma qualidade especial) em um enterro não representam motivos para vanglória, ao contrário. Por isso a

exclamação, como se, de repente, desse conta do fato: “onze amigos!”. O número não satisfaz o desejo de notoriedade do narrador, que se vê no capítulo II declarando sua “paixão do arruído”. A míngua dos amigos presentes frustra seu “amor da glória” e não reflete as intenções de quem pretendia aliviar a melancolia da humanidade inteira e, assim, ser respeitado e conhecido por todos.

Dada a frustração, em lugar do tom de certo contentamento e orgulho quando comparava sua história ao *Pentateuco* e exaltava sua condição financeira, percebe-se o descontentamento pela exclamação que, se a princípio é dúbia, esclarece-se adiante pela tentativa do narrador de justificar o número: “Verdade é que não houve cartas nem anúncios”; justificativa que não convence por não condizer com um homem que afeta os atributos necessários para ter o nome impresso em jornais, folhetins, caixinhas de remédio, mostradores, nas esquinas, enfim, à vista de todos, como figura pública, de quem o enterro receberia maior consideração. Fosse de fato um medalhão, sua morte não precisaria ser anunciada. Percebe-se, então, que o argumento que pretende explicar a ausência de pessoas no enterro de Brás Cubas invalida-se por uma inconsistência flagrante; fato que sugere ironia. Como observa Roberto Schwarz (2000, p. 44), “algo nas suas vitórias não convence, e a série delas configura uma completa derrota”. Assim, o que parece, a princípio, uma mera incoerência do narrador, – o fato de que poucos amigos a um enterro não devem compor uma lista de privilégios –, revela-se como cinismo irônico.

Insistindo em pretextos que buscam justificar o baixo número de ‘amigos’ que o acompanharam ao cemitério, o narrador inclui a chuva como uma das causas da ausência. Chuva que, segundo Brás Cubas, serviu de inspiração para que um de seus amigos proferisse um discurso à beira de sua cova, com a pompa exigida para o encômio a um grande homem.

Vós, que o conhecestes, meus senhores, vós podeis dizer comigo que a natureza parece estar chorando a perda irreparável de um dos mais belos caracteres que tem honrado a humanidade. Este ar sombrio, estas gotas do céu, aquelas nuvens escuras que cobrem o azul como um crepe funéreo, tudo isso é a dor crua e má que lhe rói à natureza as mais íntimas entranhas; tudo isso é um sublime louvor ao nosso ilustre finado (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 17).

No trecho acima, a ironia da situação narrada se torna patente pela desconstrução da suposta grandeza do narrador. O discurso de ar pretensamente

poético e romantizado acaba por se revelar uma caricatura¹ dos necrológios. A afetação das frases - “a natureza parece estar chorando a perda irreparável de um dos mais belos caracteres que tem honrado a humanidade”, “estas gotas do céu, aquelas nuvens escuras que cobrem o azul como um crepe funéreo, tudo isso é a dor crua e má que lhe rói à natureza as mais íntimas entranhas”, etc.-, leva o leitor a desconfiar da genuinidade de suas intenções e identificar laivos de comicidade na oratória forçadamente floreada. A desconfiança é logo justificada no momento em que o narrador revela ter deixado vinte apólices para o ‘fiel amigo’, destacando a venalidade² deste e o interesse do louvor, o que impõe um efeito cômico-irônico ao episódio.

É nesse cenário cômico que se dá a primeira referência à natureza³ na obra. No discurso à beira da cova, os signos ‘nuvens escuras’ remetem aqueles comumente utilizados por autores do romantismo, tais como ‘poente’ e ‘noite’,⁴ em alusão à morte. A metáfora da chuva, que conota o choro da natureza, confere a esta traços humanos, concebendo-a como organismo vivo e, como tal, personificando-a. A comicidade da situação indica que há um riso que se direciona a um determinado conceito de natureza a ser decomposto⁵, desconstruído; neste caso, a linguagem adotada, os signos e a estrutura poética, o aspecto “funéreo” da disposição climática servindo de metáfora da morte e sugerindo o choro de um organismo personificado, levam a crer que a desconstrução satírica está relacionada à ideia concebida por grande parte dos românticos de cosmo orgânico

¹ “Entendida como exagero de traços conhecidos pelo observador, a caricatura explica-se como denúncia por meio do ridículo. Ao produzir deformações óbvias, propõe a correção moral, promovendo o riso a partir de perspectiva imprevista diante da matéria escolhida”. Ivan Teixeira, 2010, p. 139.

² No conto “A igreja do diabo”, o diabo tem uma visão particular do que seja a venalidade, o que se enquadra ao caso do “fiel amigo” de Brás Cubas: “A venalidade, disse o diabo, era o exercício de um direito superior a todos os direitos. Se tu podes vender a tua casa, o teu boi, o teu sapato, o teu chapéu, coisas que são tuas por uma razão jurídica e legal, mas que, em todo caso, estão fora de ti, como é que não podes vender a tua opinião, o teu voto, a tua palavra, a tua fé, coisas que são mais do que tuas, porque são a tua própria consciência, isto é, tu mesmo?”. Machado de Assis, 2007, p. 187.

³ A palavra natureza em *Memórias póstumas* pode carregar acepções diversas, variando de acordo com o contexto e o tema a ela relativo. Em determinadas situações pode estar relacionada a um conjunto de fenômenos universais que se apresentariam segundo determinadas leis, em outros aos impulsos individuais opostos a experiências sociais, ou ainda a um agente criador responsável pela existência. Nenhum dos casos analisados na obra se refere à natureza como paisagem ou meio geográfico.

⁴ Ao discorrer sobre o poema romântico, Alfredo Bosi (2008, p. 246) destaca os termos ‘poente’ e ‘noite’ como característicos do romantismo em referências à morte.

⁵ Alcides Maia, ao tratar do papel da comicidade no texto de literatura, afirma que o humor age como forma de decomposição do que pretende atingir o estatuto de objetividade concreta, assente. “Não se propõe o artista dar, no humor, uma forma artística e acabada a um conteúdo objetivo já constituído nos seus principais elementos em virtude das propriedades que lhe são inerentes, mas insere-se, por assim dizer, no objeto, e emprega a sua atividade em dissociar e decompor, por meio de ‘achados’ espirituosos e de expressões inesperadas, tudo o que procura objetivar-se e revestir uma forma concreta e estável. Assim se tira ao conteúdo objetivo toda a sua independência, e consegue-se ao mesmo tempo abolir a estável coerência da forma adequada à própria coisa: a representação passa a ser um jogo com os objetos, um vaivém e um cruzamento de idéias e atitudes nas quais o artista exprime o menosprezo que tem pelo objeto e por si mesmo”. Alcides Maia In: Alfredo Bosi, 2006, p. 28.

e onipresente, expressa em textos carregados de sentimentalismo. A sátira ao orador interesseiro e venal se completa com o matiz romanesco de seu discurso, possível graças a um apelo dramático à natureza.

Veja-se que a ironia, um recurso altamente apreciado e valorizado pelos românticos, apresenta-se, na cena do enterro, em um caráter inverso ao empregado por estes. Ao invés da oposição finito/infinito⁶, do contraste entre o sentimento de limitação e o absoluto possibilitado pela arte e pela natureza, no episódio citado, a ideia de infinito ou incondicionado se desfaz, materializando-se. O “sublime louvor” da natureza metaforizado pelo amigo de Brás Cubas não passa do resultado de um acordo venal, produto negociado. Desconstroem-se, assim, a ideia de sublime e de representação do absoluto na cena, de forma que não sejam mais que um floreio retórico, construído graças a um interesse material.

Além da instrumentalização de uma ideia de natureza para um louvor interessado, vê-se que o discurso derramado se configura como metáfora de outros discursos, frequentes no romantismo literário, subprodutos da literatura daquele período. É digno de nota o fato de que, na cena do sepultamento, a metáfora a um romantismo rasteiro tenha sido realizada por meio de uma personagem cujas ações resultam cômicas. A comicidade não está apenas na linguagem afetada, mas também na desproporção dos elogios com a pessoa elogiada, o que se explica e se ressalta pelo caráter venal do discurso.

Pela forma humorística e metaforizada de um romantismo de segunda categoria, o “amigo” de Brás Cubas lembra as investidas apaixonadas de Rubião a Sofia, em *Quincas Borba*; isto porque Rubião se encontrava “[...] dominado pela desregrada paixão romântica” (RIEDEL, 2008, p. 148), influenciado pela leitura de Dumas pai e Feuillet. Tomado por esse desregramento passional, faz uso de metáforas poéticas à sua amada marcadas por um convencionalismo tal que resulta cômico. “Rubião lembrou-se de uma comparação velha, mui velha, apanhada em não sei que décima de 1850, ou qualquer outra página em prosa de todos os tempos. Chamou aos olhos de Sofia as estrelas da terra, e às estrelas os olhos do céu” (MACHADO DE ASSIS, 2003, p. 48). Assim, enquanto no primeiro caso os apelos românticos se dão por interesse, no segundo a loucura é sua

⁶ Acerca da ironia romântica, Paolo d'Angelo (1998, p. 104) observa que ela “contém e suscita um sentimento de indissolúvel oposição entre incondicionado e condicionado, entre a impossibilidade e a necessidade de uma comunicação perfeita. O caráter paradoxal da ironia, na arte como na filosofia, reside completamente neste encontro simultaneamente impossível e necessário entre o absoluto e o condicionado”.

causa, o que dá relevo à sátira machadiana a um romantismo pobre e estereotipado, ao *Kitsch*.⁷

Apesar da ironia corrosiva implícita no episódio do enterro de Brás Cubas, sua referência à *natureza* pode aparentar-se apenas como um caso pontual sem grande relevância, já que a ironia parece direcionada mais destacadamente à forma poética romantizada do orador. Acresce, no entanto, que, no trecho citado, além de a sátira ao romantismo *Kitsch* envolver a concepção romântica de natureza como unidade orgânica e personalizada, a própria concepção de narrativa em *Memórias póstumas* escarnece as intenções de representação da *natureza* nas literaturas realista e romântica. A singularidade do ponto de partida do narrador talvez seja o maior exemplo de afrontamento, justamente por dar de ombros aos sistemas de representação vigentes no século XIX que buscam uma adequação, rigorosa no caso do realismo, entre a realidade empírica e os signos da linguagem.⁸ Portanto, a inventividade da narrativa que se dá a partir de um defunto zomba das exigências de verossimilhança românticas e realistas.

Alguns tempos hesitei se devia abrir estas memórias pelo princípio ou pelo fim, isto é, se poria em primeiro lugar o meu nascimento ou a minha morte. Suposto o uso vulgar seja começar pelo nascimento, duas considerações me levaram a adotar diferente método: a primeira é que eu não sou propriamente um autor defunto, mas um defunto autor, para quem a campa foi outro berço; a segunda é que o escrito ficaria assim mais galante e mais novo. Moisés, que também contou a sua morte, não a pôs no introito, mas no cabo: diferença radical entre este livro e o *Pentateuco* (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 17).

Assim, a recusa de adequação entre a linguagem e a realidade natural apresenta-se na obra como um elemento estrutural, “um dos seus eixos principais, produzindo a imprevisibilidade que *desnaturaliza* os modos habituais de ler. A desnaturalização incide diretamente sobre a verossimilhança” (HANSEN, 2004, p. 74).

Em um dos capítulos mais discutidos de *Memórias póstumas*, “O delírio”, a narrativa se apresenta fantástica e, portanto, distinta dos conceitos realista e

⁷ “O capítulo XL de *Quincas Borba* é uma alegoria em que, com linguagem *Kitsch*, o narrador escarnece o ‘falar bonito’, a exaltação amorosa aprisionada num falso esquema romântico, cujas convenções assumem valor de símbolo”. Dirce Cortes Riedel, 2008, p. 148.

⁸ “Historicamente, a noção aristotélica de verossimilhança teve vigência enquanto se acreditou que existia adequação substancial entre os signos da linguagem, os conceitos e as estruturas da realidade empírica. No final do século XIX, como disse, os sistemas de representação considerados suficientes até então para estabelecer essa adequação, como a linguagem, entram em crise e, como eles, a literatura, que deixou de ser semelhante às opiniões tidas por ‘verdadeiras’, passou a ser escrita como transformação dos próprios meios técnicos de produzir literatura. Produzindo efeitos de sentido a partir de si mesma, ela passou a chamar a atenção do leitor para o seu próprio artifício, evidenciando-se como produto arbitrário, sem relação necessária com o que se entendia por ‘verdadeiro’”. João Adolfo Hansen, 2004, p. 76.

romântico de verossimilhança, já que põe em cena visões oníricas de Brás Cubas convalescente. O episódio se exemplifica como descompromisso do romance de representar a realidade empírica, sem deixar, no entanto, de refletir a seu respeito. Além de desnaturalizar conceitos de narrativa, o episódio ilustra alegoricamente a natureza como uma espécie de mito onipresente e onipotente, caracterizado em forma de mulher.

A narrativa dramatiza a trajetória involutiva de Brás Cubas em direção à origem dos tempos, partindo em sua aventura alucinada montado em um hipopótamo que cavalga para trás, aproximando-se da misteriosa origem de tudo. A realidade vital é substituída gradualmente por um silêncio mortal e uma paisagem glacial, até ultrapassar os limites da experiência humana e se deparar com uma figura feminina. Esta se configura como uma extensão do ambiente narrado, denominada Natureza ou Pandora, apresentando-se como potência dos contrários. “Pandora se revela ao neófito como origem primeira e fim último do ser e do não ser de tudo que se procria e se nadifica no horizonte do tempo” (SOUZA, 2006, p. 111). “Chama-me Natureza ou Pandora; sou tua mãe e tua inimiga. “[...] Não te assustes, disse ela, minha inimizade não mata; é sobretudo pela vida que se afirma. Vives: não quero outro flagelo” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 26). Pandora representa também a morte: “Eu não sou somente a vida; sou também a morte, e tu estás prestes a devolver-me o que te emprestei” (Op. Cit., p. 27).

Brás Cubas se vê impotente diante da impassibilidade da Natureza, cujas leis são irrevogáveis e que, portanto, não cedem às súplicas do “sublime idiota” para que viva mais. Em resposta às indagações deste sobre o que a levaria a extinguir uma força vital que ela mesma havia criado, Pandora afirma agir sob o “estatuto universal” do egoísmo. “Não tenho outra lei. Egoísmo, conservação. A onça mata o novilho porque o raciocínio da onça é que ela deve viver, e se o novilho é tenro tanto melhor: eis o estatuto universal” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 27). Pandora então lhe expõe o “estatuto universal”, arrebatando-lhe ao alto de uma montanha, de onde se pode ver o desfilar dos séculos e com eles “[...] as raças todas, todas as paixões, o tumulto dos impérios, a guerra dos apetites, e dos ódios, a destruição recíproca dos seres e das coisas” (Op. Cit.), tudo servindo de ilustração das lutas humanas no tempo e suas paixões.

Depois de haver presenciado as insólitas formas frias da origem de tudo e do nada e se deparado com a indiferença de Pandora, Brás Cubas assiste através desta às incessantes lutas dos seres humanos na história, movidos pelas paixões

e orientados pela sagacidade. Se do plano em que antes entrevia o ambiente de neve como representação da ausência de tudo e, portanto, ausência de fatos históricos, por outro lado, do cume da montanha, de onde se aproxima da visão onipresente da Natureza, Brás Cubas vê o desenrolar dos acontecimentos *na história*. “Desça a Natura do pedestal metafísico e se traduza e alongue em sociedade” (FAORO, 2001, p. 461).

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 que se chama 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 (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 28).

Em sua visão da passagem dos séculos, Brás Cubas observa a sucessão das lutas no tempo com certo tédio, pois os móveis dos combates se repetem constantemente para, ao fim, resultarem em ilusões. Sistemas de pensamentos e novas ideias se substituem sem que se dê fim à miséria humana ou que se alterem suas causas. “Meu olhar, enfarado e distraído, viu enfim chegar o século presente, e atrás dele os futuros. Aquele vinha ágil, destro, vibrante, cheio de si, um pouco difuso, audaz, sabedor, mas ao cabo tão miserável como os outros” (Op. Cit., 2002, p. 29).

A perspectiva histórica apresentada no delírio de Brás Cubas tem um aspecto inegável de miséria da condição humana. Os acontecimentos e as ideias se sucedem no tempo sem propósito ou sentido para, ao cabo, revelarem-se ilusões; fato que sugere, como já amplamente apontado pela crítica machadiana, uma sátira às correntes de pensamento que têm no progresso uma doutrina, como Positivismo, Iluminismo e Idealismo. Além da representação cósmica sem finalidade, Pandora contém em si como essência a frieza, a indiferença e a inflexão, o que remete indiretamente a algumas das considerações de Schopenhauer a respeito da natureza, a qual estaria sempre “[...] pronta a abandonar o indivíduo que não somente está exposto a perecer de mil modos e pelas causas mais insignificantes, como também é, desde o princípio, destinado a uma perda certa” (SCHOPENHAUER, 1980, p. 32).

A sugestão da natureza em um sentido schopenhaueriano no capítulo “O delírio” estaria não só na ideia de natureza madrastra, regida pela lei do egoísmo, mas no próprio indivíduo, que não apenas sofre a influência de Pandora externamente, como internamente é regido pela mesma lei egoísta. Assim, ao invés da racionalidade progressiva iluminista, o motor dos seres humanos seria sua própria vontade natural incontável. Seguindo esse raciocínio, o diálogo de Machado com Schopenhauer apontaria para uma irracionalidade humana inata manifesta nas paixões, como aquelas citadas em “O delírio”: “[...] a cobiça que devora, a cólera que inflama, a inveja que baba [...]” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 28).

Eugênio Gomes sustenta que as referências indiretas a Schopenhauer em *Memórias póstumas* originam-se da obra *Aforismos para a sabedoria na vida*, cuja influência sobre as letras francesas foi notável, principalmente nas últimas décadas do século XIX, tornando-se presente na literatura brasileira. Dessa obra Machado teria introduzido em sua narrativa o conceito das três forças fisiológicas fundamentais:⁹ “Nessas forças viu Schopenhauer a fonte de três classes de gozo: o da reprodução, incluindo os prazeres digestivos; o da “irritabilidade”, com as viagens, os desportos, a luta, a guerra; e o da “sensibilidade”, caracterizado pelo sentimento, o cultivo das artes, o estudo, a filosofia, etc.” (GOMES, 1958, p. 92).

Segundo o crítico, o conceito de reprodução estaria inserido nos capítulos “Humanitismo” e “Terceira Força” de *Memórias póstumas*, em que o narrador afirma que sua irmã Sabina o impele para a força reprodutiva ao “encaminhar a candidatura conjugal de Nhã-Iolô”. Quincas Borba, por sua vez, seria portador da segunda força ao doutrinar Brás Cubas à teoria do Humanitismo, que se realiza pela força, pela luta, sendo, deste modo, equivalente ao conceito de irritabilidade. A terceira classe de gozo estaria apresentada no capítulo “Terceira Força”, em que Brás Cubas fala da incapacidade de viver só, do gosto pela multidão e o aplauso; o que seria, segundo Eugênio Gomes, um lapso, pois a terceira força, seguindo o conceito de Schopenhauer, refere-se justamente à conservação de uma vida predominantemente solitária voltada para o cultivo das artes, do estudo, da filosofia, etc.

⁹ Schopenhauer as define do seguinte modo: “Em primeiro lugar estarão os deleites da *força de reprodução*: consistem em comer, beber, digerir, repousar e dormir. Eles até se tornaram famosos, aos olhos dos outros, como diversões nacionais de nações inteiras. Em segundo lugar, os deleites da *irritabilidade*: consistem em andar, pular, lutar, dançar, esgrimir, cavalgar e em jogos atléticos de todo o tipo, bem como na caça e até no combate e na guerra. Em terceiro, os deleites da *sensibilidade*: consistem em contemplar, pensar, sentir, ver-sejar, criar formas, musicar, aprender, ler, inventar, filosofar, etc.”. Arthur Schopenhauer, 2006, p. 35.

O crítico desconsidera, entretanto, o fato de, em Machado, os conceitos filosóficos serem instrumentalizados a serviço de propósitos estéticos e que sua narrativa não reproduz passivamente princípios da filosofia, mas pode metaforizá-los satiricamente. Veja-se, por exemplo, que a filosofia do Humanitismo, - pela violência que encerra¹⁰ (o homem como lobo do homem), pela convicção infundada e o descomedimento passionai, insano¹¹, de seu criador, bem como sua grandiloquência afetada -, é, antes de tudo, cômica e, deste modo, se alude à “segunda força” schopenhaueriana, o faz de modo satírico.

Sobre a alegada influência de Schopenhauer em *Memórias póstumas*, acresce que no capítulo “O delírio” Pandora é somente uma personagem de uma alucinação e representa apenas os devaneios de um moribundo, não uma filosofia. Se, por um lado, a irracionalidade inexorável, a lei do egoísmo de Pandora é apresentada enquanto o motor dos seres humanos de modo similar à filosofia schopenhaueriana da Vontade, por outro, todos os fatos narrados em *Memórias póstumas*, inclusive o episódio do delírio, estão relacionados a condições históricas, o que não ocorre na filosofia do pensador alemão, já que seu conceito de Vontade implica forças metafísicas, como se verá posteriormente.

Eugênio Gomes (1958) toma o diálogo do autor de *Dom Casmurro* com Schopenhauer como uma influência sem reservas, excluindo o aspecto satírico tão característico de *Memórias póstumas*. Dessa forma, o crítico representa uma crença generalizada de que um princípio filosófico unificador de influência schopenhaueriana representaria uma perspectiva machadiana, que dar-se-ia a ver a partir de capítulos específicos de *Memórias póstumas*, como “Humanitismo”, “Terceira Força” e “O delírio”, assim como em qualquer outro fragmento da obra do autor de *Quincas Borba* onde sua “visão pessimista” transpareceria.

¹⁰ Quincas Borba (*Quincas Borba*) dá como exemplo do princípio Humanitas de sua filosofia do Humanitismo uma luta hipotética entre duas tribos a disputarem um campo de batatas para saciar sua fome, utilizando da violência como um meio para a manutenção da espécie: “Supõe tu um campo de batatas e duas tribos famintas. As batatas apenas chegam para alimentar uma das tribos, que assim adquire forças para transpor a montanha e ir à outra vertente, onde há batatas em abundância; mas, se as duas tribos dividirem em paz as batatas do campo, não chegam a nutrir-se suficientemente e morrem de inanição. A paz, nesse caso, é a destruição; a guerra é a conservação. Uma das tribos extermina a outra e recolhe os despojos. Daí a alegria da vitória, os hinos, aclamações, recompensas públicas e todos os demais efeitos das ações bélicas. Se a guerra não fosse isso, tais demonstrações não chegariam a dar-se, pelo motivo real de que o homem só comemora e ama o que lhe é aprazível ou vantajoso, e pelo motivo racional de que nenhuma pessoa canoniza uma ação que virtualmente a destrói. Ao vencido, ódio ou compaixão; ao vencedor, as batatas”. Machado de Assis, 2003, p. 19.

¹¹ “Este Quincas Borba, se acaso me fizeste o favor de ler as *Memórias póstumas de Brás Cubas*, é aquele mesmo naufrago da existência, que ali aparece, mendigo, herdeiro inopinado, e inventor de uma filosofia. [...] Saberá Rubião que o nosso Quincas Borba trazia aquele grãozinho de sandice, que um médico supôs achar-lhe? Seguramente, não; tinha-o por homem esquisito. É, todavia, certo que o grãozinho não se despegou do cérebro de Quincas Borba”. Op. Cit., p. 15.

Abel Barros Batista (2003) objeta que se considerem trechos da prosa de Machado representantes de sua visão. Para o crítico, não há elementos que comprovem uma perspectiva coesa e, fundamentalmente, pessimista em Machado. Em relação ao capítulo “O delírio”, Batista alerta para o fato de a passagem tratar de “delírios de enfermo” narrada de forma cômica, e propõe haver distanciamento entre autor e suposto autor.

Desse modo, Brás Cubas não se reduziria ao posto de máscara de Machado, por trás da qual se veria a verdadeira face do autor; o capítulo “O delírio” não se prestaria a função de texto “doutrinal”, em que se revelaria o pessimismo subjacente do autor através de sua suposta filosofia.

Não se vê, porém, porque razão estes textos doutrinários ficam ao abrigo do fingimento: por que supô-los como alegorias transparentes, em vez de aceitar, em conformidade com a “essência da revolução machadiana”, que requerem “uma nova visão de mundo?” O exemplo do delírio parece flagrante: como entender que um delírio, demais delírio de moribundo, momento de sandice, como o próprio Brás Cubas depois o qualifica, possa valer como explicitação da filosofia de Machado de Assis? Exigir-se-ia, no mínimo, a demonstração respectiva. E, ainda assim, seria preciso averiguar se a explicitação de uma filosofia de Machado não é incompatível com a forma do delírio: se se entende que, no delírio, quem fala é o “genuíno Machado” e não apenas Brás Cubas, por que razão se há de pensar que fala para explicitar a sua filosofia e não para relativizar ou parodiar uma filosofia que não partilha? (BATISTA, 2003, pp. 121-122).

Buscando estabelecer uma perspectiva coesa em Machado e definir suas causas, Afrânio Coutinho (1959) sustenta que, aliado à influência de Pascal, o negativismo machadiano se originaria da condição social e física do escritor, que, pobre, mulato e epilético, nutriria um forte ressentimento em relação à vida. O crítico chega a empregar as expressões “ódio sistematizado à vida” e “complexo de inferioridade” para definir Machado, supondo, sem que apresente argumentos que corroborem suas deduções, que o fato de o autor ter nascido pobre e mulato seria causa necessária para pessimismo.

Certamente contrário à utilização biográfica de Machado para definir seu caráter e sua expressão artística, Sérgio Buarque de Holanda (2005) ataca a ideia de haver pessimismo em Machado. Ao mesmo tempo, não nega a proximidade entre Pascal e o escritor brasileiro,¹² mas objeta que o suposto pessimismo deste

¹² “Ninguém ousa afirmar que Machado não tivesse lido muito Pascal, ou que o fizesse por distração. Seu próprio testemunho, dado em carta a Joaquim Nabuco, serve para indicar que a influência possa ter existido em grau apreciável. O erro está em acreditá-la tão envolvente e tão despótica como procura imaginar o Sr. Afrânio Coutinho. Um estudo atento dos dois autores só pode levar a descobrir sob

tivesse se originado ou se ressaltado graças à leitura daquele. O historiador argumenta que Coutinho se torna dogmático ao atribuir a Machado uma influência pascalina sem reservas, vertical, e sugere uma relativização do diálogo com o pensador francês.

Seguindo a chave de Abel Barros Batista, o termo “influência” seria inadequado para tratar de um autor que alegoriza através da ironia e do humor modos ocidentais de se pensar. Aí estaria a relativização sugerida por Sérgio Buarque de Holanda para o diálogo que Machado estabelece com visões pessimistas. É provável, entretanto, que o autor de *Raízes do Brasil* não tenha atentado para a linguagem humorística como elemento central nessa relativização. Portanto, o pessimismo pascalino, de raízes religiosas, e o schopenhaueriano, com base na ideia de irredutibilidade de uma volição a-histórica, não se verificam em Machado.

Acresce que Machado não parte apenas e simplesmente de uma distorção cômico-irônica de perspectivas filosóficas para definir sua invenção artística, uma vez que sua prosa não se submete a pontos de vistas, mas às suas próprias concepções estéticas. Segundo José Guilherme Merquior (In: BATISTA, 2003, p. 176), “Machado não emprega o humor para “ilustrar” uma filosofia: ao contrário, o seu humor – fazendo as vezes da inexistente metafísica – é filosofia”.

Se, por um lado, não há motivos para se deduzir uma suposta ótica de Machado a partir de sua obra, não se pode negar que nesta, em sua autonomia, haja ilustrações pontuais de perspectivas e sistemas de pensamento suscitando reflexões no leitor. O problema estaria, como sustenta Abel Barros Batista, em se ignorar propósitos estéticos determinados aos quais o texto se subordina; propósitos estes que não permitem que os fragmentos tidos por “textos doutrinários”, em suas palavras, sejam tomados por exceção, como se estivessem livres das mediações formais pelas quais passa a narrativa e como se expressassem um ponto de vista determinado.

É sabido que não se pode confiar em Brás Cubas por se tratar de uma personagem que se expressa pelo riso sarcástico refletido em cada capítulo. Se o humor opera de forma a “dissociar e decompor, por meio de ‘achados’ espirituosos e de expressões inesperadas, tudo o que procura objetivar-se e revestir uma forma concreta e estável” (MAIA In: BOSI, 2006, p. 28), é questionável que as filosofias e

semelhanças superficiais e epidérmicas a diferença profunda, vital, que na realidade os separa”. Sérgio Buarque de Holanda, 2005, p. 308.

correntes de pensamento sugeridas em *Memórias póstumas* estejam imunes aos seus efeitos.

O riso de Brás Cubas é, por isso, o mais sério obstáculo à apreensão do seu livro como totalidade unificada. Não apenas porque qualquer decisão sobre a finalidade da obra em si mesma é da exclusiva responsabilidade do leitor, mas porque toda a decisão ficará sujeita ao riso de Brás Cubas, porque toda a decisão é, desde sempre, objeto do riso de Brás Cubas (BATISTA, 2003, p. 239).

Em vista disso, cabe ponderar se as referências à natureza em *Memórias póstumas* seguem o mesmo princípio, o de que, dado o humor desconstrutivo, não dizem respeito a algo estável e concreto, ou se a natureza se constituiria, em algum momento, como uma unidade essencial a salvo do humor. A partir desta questão, é lícito investigar a relação da estética de *Memórias póstumas* com questões envolvendo a natureza na obra.

Apesar das inúmeras referências à natureza que permeiam *Memórias póstumas*, o tema parece se perder nas reflexões existenciais difusas e carregadas de ironias do narrador. Ainda assim, as referências a ela estão presentes, de forma direta, em capítulos notórios, como “O delírio” e “Coxa de nascença”. As cogitações a seu respeito também se encontram em grande parte da obra machadiana, o que evidencia o fato de sua recorrência não ser uma exclusividade de *Memórias póstumas*.

Em *Casa Velha*, ao defender as razões pelas quais entendia que Félix não se casaria com Lalau, o cônego da Capela Imperial parte das diferenças entre leis naturais e sociais para explicar sua posição, definindo, assim, uma relação dialética de forças – natureza e sociedade – a atuarem sobre os indivíduos.

Lalau era admitida na intimidade da família, mas o rapaz, filho de ministro e aspirante a ministro, e mais que tudo filho de casa grande, tendo herdado o sangue do bisavô, tão orgulhoso das veias da mãe, reservar-se-ia para algum casamento de outra laia. Como, porém, ela era bonita, e a natureza tem leis diferentes da sociedade, e não menos imperiosas, Félix achara um modo de conciliar umas e outras, amando sem casar (MACHADO DE ASSIS, 1999, pp. 99-100).

Episódio análogo a este se encontra em *Iaiá Garcia*. Assim como Felix, Jorge se sente impelido a seguir as convenções exigidas pela convivência na sociedade burguesa. Ao ser rejeitado por Estela, conclui que, cedendo à sua paixão pela moça e descendo a uma “aliança indigna” de si, desrespeita as leis e

convenções sociais. Ouvindo sua voz interior, aquiesce à vontade de sua conservadora e autoritária mãe de não realizar o consórcio com Estela. Chega à conclusão de que as relações e hábitos sociais, os quais pretende manter, representam uma segunda natureza, em oposição à primeira, “as leis do coração”, sendo o homem regido pelo império das duas. “Há duas naturezas, e a natureza social é tão legítima e tão imperiosa como a outra. Não se contrariam, completam-se; são as duas metades do homem” (Op. Cit., 1975, p. 108); repreende-se em seguida pela propensão em ceder à primeira em detrimento da segunda e suas leis: “e tu ias ceder à primeira, desrespeitando as leis necessárias da segunda” (MACHADO DE ASSIS, 1975, p. 46).

Para a surpresa do leitor de *Ressurreição*, a dar-se crédito ao narrador, o aparentemente frio e racional Felix, senhor de si, está, na verdade, sujeito às leis naturais, repartidas entre todos os homens, como afirma o narrador. A personagem age pelo ciúme, a potencialização do mais puro egoísmo. Com o fim de justificar a perda da “fisionomia original” do rapaz, marcada pelo autocontrole racional, o narrador fala em “lógica da natureza”,

Porque o coração de Félix, que aparentava ser de mármore, era simplesmente da nossa comum argila. Não era seguramente um coração virginal e puro; tinha uma certa dose do egoísmo que a natureza maternalmente repartiu por todos os homens, e não pode dizer que não fosse um tanto cético; mas estes senões exagerava-os ele de maneira que veio a perder, na imaginação dos outros, a sua fisionomia original (Op. Cit., 2006, p. 98).

Uma lógica também natural serviria como explicação para a atitude de Sofia, em *Quincas Borba*, quando a moça sente-se enciumada de Rubião ao sugeri-lo como pretendente de sua prima Maria Benedita, mesmo sem que o ame ou lhe tenha qualquer sentimento de estima. “Seria singular que esta mulher, que não tinha amor àquele homem, não quisesse dá-lo de noivo à prima, mas a natureza é capaz de tudo [...]. Inventou o ciúme de Otelo e o do cavaleiro Desgrieux, podia inventar este outro de uma pessoa que não quer ceder o que não quer possuir” (MACHADO DE ASSIS, 2003, p. 96).

A natureza é mais de uma vez referida em *A mão e a luva* para definir o caráter da arrivista Guiomar. A narração em terceira pessoa trata abertamente da sagacidade da personagem como um dado inato que, portanto, prescinde da vivência, da experiência. Comparando-a com sua protetora, Mrs. Oswald, de idade avançada, o narrador argumenta que a falta de experiência e de idade da

protegida “[...] eram substituídas, como sabe o leitor, por um grande tino e sagacidade naturais. Há criaturas que chegam aos cinqüenta anos sem nunca passar dos quinze, tão simples, tão cegas, tão verdes as compõe a natureza” (Op. Cit., 2008a, p. 59).

De forma semelhante ao padre de *Casa Velha* e Jorge em *Iaiá Garcia*, natureza e sociedade são referidas em *A mão e a luva* como duas potências contrárias sob cujo influxo agem os sujeitos. Para explicar a impossibilidade de Guiomar amar o romântico Estevão, o narrador argumenta que a sagacidade da moça se deu ao serviço de suas ambições sociais, com as quais o amor romântico, de simples aspirações, não seria compatível. “Com outra índole, aspirações diferentes e vivida em diversa esfera, amá-lo-ia com certeza, do mesmo modo que ele a amava. Mas a natureza e a sociedade deram-se as mãos para a desviar dos gozos puramente íntimos” (MACHADO DE ASSIS, 2008a, p. 71).

Note-se o contraste marcante entre o romantismo de Estevão e o utilitarismo de Guiomar. Situada em um período de declínio do romantismo, em que o amor tende a se tornar comércio, a natureza de Guiomar parece conformar-se totalmente às condições histórico-sociais da época. Em sintonia com a ambição social como um dos maiores valores de seu momento histórico, a personagem a vê como o principal, talvez o único, atributo que ela é capaz de amar em um homem. Deste modo, fica claro que a natureza de Guiomar está enraizada em razões históricas específicas.

Em *Helena*, ao ocultar de Estácio a paternidade de Helena, Melchior atribui tacitamente as visitas da filha a um sentimento caridoso, concluindo mais tarde que “[a] virtude serviu de capa aos impulsos da natureza. Não é isso em grande parte o teor da vida humana?” (Op. Cit., 2008b, p. 122). A frase de Melchior sugere que o convívio social exige que se encubra os impulsos individuais pela dissimulação. Que se encubra apenas; não há supressão.

O tema também se encontra em *Esaú e Jacó*, apresentado por meio de sátiras a crenças metafísicas na natureza ao tratar de dois irmãos gêmeos que, aos olhos da família, parecem estar predestinados à discórdia e ao sucesso previstos por uma vidente, a cabocla do Castelo, que anunciou um futuro glorioso aos dois irmãos. A mãe dos gêmeos Pedro e Paulo, Natividade (nome sugestivo de sátira da obra ao inatismo providencial), vê na “médium” um meio de confirmação de suas crendices relativas ao destino dos filhos.

Como observa Hélio Seixas Guimarães, em *Dom Casmurro*, o narrador busca passar ao leitor a imagem de isento e confiável insinuando uma relação arbitrária entre sua história e clássicos da literatura, como *Otelo* e *Fausto*. O crítico afirma que as referências literárias dadas em *Dom Casmurro* “[...] têm relação direta e imediata com os fatos narrados por Bento Santiago, deixando claro o intenso subjetivismo deste leitor que enxerga sua própria história em tudo aquilo que lê” (2004, p. 220).

Para Bento Santiago, os clássicos da literatura encenariam os dramas inescapáveis urdidos pelo destino ou natureza. Com isso, pretende ancorar as sugestões de insuspeição da narrativa em forças para além da experiência humana. Por este motivo, a personagem compara sua história a *Otelo*, - ainda que a comparação seja disparatada, já que na tragédia shakespeariana Desdêmona é inocente -, em que se encontraria a representação de uma existência dada metafisicamente; existência que é plagiada pela ficção, que apenas reproduz o texto pré-existente da experiência vital criada por forças superiores. “Os sonetos existem feitos, como as odes e os dramas, e as demais obras de arte, por uma razão de ordem metafísica” (MACHADO DE ASSIS, 1997, p. 106).

A afirmação de que todas as histórias se equivalem e estão escritas desde sempre é um dos vários recursos do narrador para eximir-se da responsabilidade tanto sobre o acontecido quanto em relação ao narrado. [...] A história contada, apesar da parcialidade do ponto de vista, da violência das acusações, é naturalizada pela pressuposição de que o interlocutor já a conheça, uma vez que ela é apenas a reedição de uma história-matriz (GUIMARÃES, 2006, pp. 221-222).

Nos contos machadianos, podem-se encontrar algumas referências satíricas a um fatalismo providencial de grande alcance popular. Neles há indivíduos que entendem seus sucessos ou fracassos como fatos dados desde o nascimento. O conto “Verba Testamentária” serve de exemplo a este respeito, tratando de uma personagem patologicamente invejosa, Nicolau,¹³ que se frustra profundamente pela constatação das diferenças de atributos dos sujeitos; diferenças estas que reverberam na consciência da personagem de forma pungente, ao entendê-las como injustiças gratuitas e inatas.

¹³ “Era um dos petimetres, mas um singular petimetre, que não podia encarar nenhum outro, ou fosse mais gentil de feições, ou portador de algum colete especial, sem padecer uma dor violenta, tão violenta, que o obrigava às vezes a trincar o beijo até deitar sangue”. Machado de Assis, 2007, p. 166.

O mesmo tema, mas com abordagem diversa, encontra-se no conto “O empréstimo”, no qual Custódio se vê como vítima de caiporismo. “Tinha o faro das catástrofes. Entre vinte empresas, adivinhava logo a insensata, e metia ombros a ela, com resolução. O caiporismo, que o perseguia, fazia com que as dezenove prosperassem, e a vigésima lhe estourasse nas mãos” (MACHADO DE ASSIS, 2007, p. 140).

Em “O anel de Polícrates, a personagem central, Xavier, compreende a busca de sucesso pessoal nos mesmos termos: dependente da sorte. Com o intuito de conquistar a fortuna, resolve seguir o exemplo do rei Polícrates que, para se antecipar às reviravoltas daquela, joga ao mar um anel valioso. “Assim fez; mas a Fortuna andava tão apostada em cumulá-lo de obséquios, que o anel foi engolido por um peixe, o peixe pescado e mandado para a cozinha do rei, que assim voltou à posse do anel” (Op. Cit., p. 133). Xavier então decide lançar fora uma ideia sua, a ver se a mesma lhe retornaria com igual sucesso. “Experimentemos a fortuna, disse ele; vejamos se a minha ideia, lançada ao mar, pode tornar ao meu poder; como o anel de Polícrates, no bucho de algum peixe, ou se o meu caiporismo será tal, que nunca mais lhe ponha a mão” (MACHADO DE ASSIS, 2007, p. 134). Ao fim, a personagem entende, - de forma semelhante a Nicolau e Custódio -, o insucesso das próprias empreitadas não como sua incapacidade de levar projetos adiante, mas como o resultado de forças inexoráveis do destino ou natureza.

Como demonstrado acima, enquanto nos contos citados se vê a satirização do caiporismo, em *Dom Casmurro* pode-se notar a naturalização dos fatos para que o leitor se convença da veracidade da narrativa. Nos romances *Casa Velha* e *Iaiá Garcia*, percebe-se a crença em duas forças naturais opostas, a primeira natureza e a natureza social, afirmada por personagens, ao passo que em *A mão e a luva* há apenas a sugestão dessa oposição, a qual é afirmada pelo narrador em terceira pessoa. Nestes primeiros romances de Machado, introduz-se explicitamente a ideia de que o ser humano está submetido a duas potências contrárias, os impulsos do sujeito e as leis da sociedade, como duas potências determinantes para a conduta dos indivíduos. Desta constatação, poder-se-ia concluir a existência de duas causalidades opostas – natureza e sociedade – a atuarem sobre os personagens de Machado como um elemento estrutural de sua obra, incluindo *Memórias póstumas*?

Ronaldo de Melo e Souza sustenta que há em *Memórias póstumas* uma estrutura narrativa peculiar que se caracteriza pela incorporação de contrários, como vida e morte, cômico e trágico, sendo os contrários co-dependentes e representativos da experiência vital retratada na obra. Esta estrutura dúplice é denominada por Ronaldo de Melo e Souza de “princípio geral de reversibilidade”.

A consumada arte da narração de Brás Cubas se traduz na estrutura fugata de uma série de variações de uma mesma lei narrativa, que denominamos princípio geral de reversibilidade, e que se explica na proliferação da luta contínua dos contrários em permanente disputa. No jogo sério-jocoso da contrariedade dinamizada e da contradição que se potencializa, a lógica do terceiro excluído e a resolução dialética são radicalmente confutadas. Em consonância com o ludismo polêmico do defunto autor, o real só se realiza quando a duplicidade se atualiza. Na realidade do mundo representado em *Memórias póstumas de Brás Cubas*, o sentido se harmoniza com o não sentido, e a vida não subsiste, senão porque a morte existe (SOUZA, 2006, p. 110).

Considerando o conceito de reversibilidade dos contrários de Ronaldo de Melo e Souza, Pandora representaria a “luta contínua dos contrários”, a relação de forças opostas, dividindo-se em duas forças antagônicas, duas naturezas? Assim, as vontades individuais, as paixões, encontrariam sua oposição nas disputas da história, ao mesmo tempo em se realizariam nelas. Aí estariam as ‘duas metades do homem’ de que fala Jorge em *Iaiá Garcia*. A duplicidade levantada por Ronaldo de Melo e Souza se observaria em relação à antípoda impulsos individuais/sociedade.

Nessa perspectiva, a sociedade e o costume se compreendem como uma segunda metade da natureza humana. As complexas relações de poder do convívio social demandariam a racionalização das características da primeira, através de disfarces ardilosos como, por exemplo, o uso da máscara (representando a camuflagem), de maneira a formar no indivíduo outro aspecto de si mesmo. Segundo Alfredo Bosi, a noção de natureza dupla em Machado teria sua origem em Pascal, a qual serviria como uma das bases da reflexão machadiana sobre a natureza; mas não sem ressalvas:

Diversamente de Pascal que, ainda cartesiano e clássico, tendia a crer na supremacia do *habitus* mental afirmando que “o costume, segunda natureza, destrói a primeira” [...], Machado prefere a idéia da fusão: “as duas naturezas não se contrariam, completam-se, são as duas metades do homem”. Desejo e interesse não se dissociam. A natural candura e a perfeita dissimulação aparecem juntas, quando necessário e mais de uma vez, no laboratório do analista (BOSI, 2003, p. 21).

Há uma referência direta a Pascal em *Memórias póstumas*. Ao discorrer sobre a Nhá-loló, Brás Cubas menciona o conceito pascalino de natureza dual, em que o homem teria tanto traços animais quanto angélicos, pela afirmação de que a personagem contém em si os atributos de um anjo e de uma besta ao mesmo tempo. “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” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 129).

Para Pascal, o lado bruto da natureza humana está associado às suas paixões, enquanto a razão representa seu oposto, seu caráter elevado; ambos os aspectos são indissociáveis, de modo que os seres humanos não consigam se livrar de uma agitação interna gerada por essa dualidade, que é essencialmente conflitante. Portanto, ao afirmar que Pascal “não admitia a simultaneidade das duas naturezas”, Brás Cubas faz uma leitura equivocada do pensador francês, distorcendo as ideias deste da forma que lhe convém.

Essa guerra interior da razão contra as paixões fez com que aqueles que queriam ter a paz se dividissem em duas seitas. Uns quiseram renunciar às paixões e tornar-se deuses, os outros quiseram renunciar à razão e tornar-se animais brutos. [...] Mas não puderam, nem uns nem outros, e a razão sempre permanece a acusar a baixeza e a injustiça das paixões e a perturbar o repouso daqueles que a elas se abandonam. E as paixões estão sempre vivas naqueles que a elas querem renunciar (PASCAL, 2005, p. 156).

A noção pascalina de que o homem se divide em duas naturezas refere-se não somente à relação dialética da natureza humana consigo mesma (razão *versus* paixões), mas desta com o convívio e os hábitos sociais, os quais seriam uma “segunda natureza”. (PASCAL, 2005). Brás Cubas está dividido entre o “amor da nomeada”, que se realiza nas relações sociais, e a paixão amorosa, um sentimento íntimo, individual (BATISTA, 2003), mas tratar-se-ia de duas naturezas, como uma releitura de Pascal? Viu-se que Brás Cubas distorce um conceito pascalino, mas é preciso investigar se esta distorção é a regra quando se trata do diálogo de Machado com o pensador francês.

Para o entendimento dos móveis por trás dos personagens em Machado, cogitam-se as seguintes hipóteses: a) como argumentam alguns de seus personagens, sua motivação estaria dividida entre uma potência “instintiva inata” (a primeira natureza) e os costumes da vida social (segunda natureza, como diz

Jorge); b) Machado teria de fato acreditado na noção antagônica de natureza dupla, como afirma a personagem de *Iaiá Garcia*, sendo a primeira formada pela índole natural dos indivíduos. Essa crença, entretanto, não teria sobrevivido à composição de *Memórias póstumas*, que desnaturaliza os acontecimentos, submetendo-os às relações histórico-sociais contingentes e, portanto, aleatórias e temporalmente sujeitas a mudanças constantes; o que não eliminaria a relação antagônica entre os sentimentos individuais e os costumes sociais; c) em toda a sua obra, o autor de *Quincas Borba* falaria em natureza apenas para se referir a essa contingência histórica.

Alcides Villaça fala em forças instintivas para se referir à suposta “primeira natureza”. Ao mencionar os contos “O caso da vara”, “O enfermeiro”, “Verba Testamentária”, “Noite de almirante” e “O espelho”, o crítico defende haver neles a forte presença de instintos de autopreservação e “um jogo de forças muito recorrente na ficção madura de Machado: a que se dá entre os instintos naturais (condenáveis?) e as camadas de civilização que buscam recobri-los” (VILLAÇA, 2004, p. 29). Deste modo, a noção de natureza dupla não se limitaria aos primeiros romances de Machado.

Parece temerário adotar um termo com acepções naturalistas como *instinto* para entender os personagens machadianos, tendo em vista que o autor se mostrava refratário às convicções do naturalismo. Entretanto, a ideia dos instintos como motor das ações aparece implícita ou explicitamente sugerida em várias situações da ficção machadiana. Segundo Brás Cubas, foi o impulso natural o agente que o livrou de um cavalo desgovernado a lhe arrastar pelos estribos, e não seu almocreve. “Ele não levou em mira nenhuma recompensa ou virtude, cedeu a um impulso natural, ao temperamento, aos hábitos do ofício” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 52) O mesmo sentimento o leva confessar suas aventuras amorosas a um oficial da marinha, identificando-o com o princípio de Helvétius:¹⁴

¹⁴ Helvétius tem uma visão sensualista sobre o homem, defendendo que todas as ações humanas se dão por força dos sentidos, dos apetites e paixões, e não por qualidades morais superiores, como defendido pela ética tradicional. “Onde quer que a ética tradicional fale de uma classe especial de sensações ‘morais’, onde quer que ela acredite encontrar no homem um ‘sentimento de simpatia’ original que domina e restringe seus apetites egoístas e originais, Helvetius tenta mostrar o quão equivocada é essa hipótese em relação a simples realidade das ações e sentimentos humanos. Qualquer um que investigar esta realidade sem preconceito não encontrará nada do aparente dualismo [...]. Verá que todas aquelas qualidades a que nos referimos como desprendimento, magnanimidade, e auto-sacrifício são diferentes apenas no nome, não na realidade, dos impulsos da natureza humana, dos apetites “abjetos” e das paixões”. Ernst Cassirer, 1979, p. 26. (Tradução livre a partir da versão inglesa publicada por Princeton University Press).

Estávamos no ponto em que o oficial da marinha me arrancou a confissão dos amores de Virgília, e aqui emendo eu o princípio de *Helvétius*, - ou, por outra, explico-o. O meu interesse era calar; confirmar a suspeita de uma coisa antiga fora provocar algum ódio supitado, dar origem a um escândalo, quando menos adquirir a reputação de indiscreto. Era esse o interesse; e entendendo-se o princípio de *Helvétius* de um modo superficial, isso é o que deveria ter feito. Mas eu já dei o motivo da indiscrição masculina: antes daquele interesse de *segurança*, havia outro, o do *desvanecimento*, que é mais íntimo, mais imediato: o primeiro era reflexivo, supunha um silogismo anterior; o segundo era espontâneo, instintivo, vinha das entranhas do sujeito; finalmente, o primeiro tinha o efeito remoto, o segundo próximo: Conclusão: o princípio de *Helvétius* é verdadeiro no meu caso; a diferença é que não era o interesse aparente, mas o recôndito (Op. Cit., 2002, p. 156).

É também, segundo o narrador, o “instinto da vaidade” que domina o primeiro movimento de Marcela – esconder-se - ao ser encontrada “bexiguenta” atrás de um balcão. Ainda assim, a questão dos instintos parece estar em suspenso; por mais que se apontem evidências e se deem exemplos, estes são sempre mediados pelo narrador, que, pouco confiável, tende a naturalizar os fenômenos.

Há também uma questão com a qual a análise da natureza em *Memórias póstumas* se defronta: haveria na obra unidades substanciais como Ser, Razão e Natureza Humana? A indagação certamente remete a questões filosóficas, mas tem implicações estéticas na obra. Se se considerar que existem identidades essenciais em Machado, entende-se com isso também que há em sua obra ideias e entidades a salvo da ironia e do humor; assim, seus princípios formais teriam alcance limitado. Para Dirce Cortes Riedel (2008), em Machado tudo está sujeito ao efeito do tempo, o qual não tem realidade objetiva. Deste modo, nada de sua invenção artística se apresenta de forma “concreta e estável”.

Como apontado anteriormente, quando Brás Cubas relata seu “amigo” evocando a natureza, o que está sob o efeito corrosivo do humor e da ironia satírica é um modo romântico de concebê-la. Nos episódios que tratam da filosofia do Humanitismo, tanto em *Memórias póstumas* como em *Quincas Borba*, o objeto de sátira é a defesa de um princípio irracionalista natural e universal que se potencializa no desejo de manutenção da espécie, o que é sugestivo da filosofia schopenhauriana da Vontade;¹⁵ além de fazer referências satíricas ao positivismo,

¹⁵ Para Schopenhauer os corpos são dotados de uma vontade que se estende a toda a natureza e que é a essência do mundo. “Com o corpo, o autor indica uma série de cruzamentos entre experiência externa e interna, uma região do conhecimento que não é mais regida pelo saber discursivo, mas pelo *sentimento* a nos abrir o panorama para uma forma de inteligência que refere a relação que uma representação intuitiva, o corpo mesmo, tem com aquilo que de modo algum é representação, mas algo em *gênero inteiro* diferente dela: a Vontade. O exame da consciência, o inteligir de seu núcleo, revela uma identidade do

por seu dogmatismo de pretensões religiosas, e a teorias evolucionistas, por seu caráter desumano na ideia naturalista de lei do mais forte.

No que diz respeito ao ponto de partida fantástico da narrativa, trata-se, como apontado por Hansen (2004), de zombaria à verossimilhança realista e suas exigências de representação da realidade empírica. Portanto, percebe-se que *Memórias póstumas* dialoga ironicamente com conceitos de natureza que diferem entre si. Em outras palavras, a obra não encena a natureza como unidade identitária, como objeto igual a si mesmo, mas ironiza perspectivas múltiplas que se tem dela.

O próprio narrador de *Memórias póstumas* é múltiplo. Como “errata pensante”, não se constitui de forma unitária e, portanto, não representa uma unidade psicológica. “Deixa lá dizer *Pascal* que o homem é um caniço pensante. Não; é uma errata pensante, isso sim. Cada estação da vida é uma edição, que corrige a anterior” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 60). Ao rever Marcela, Brás Cubas percebe que já não é mais o mesmo de outros tempos, difere do ingênuo da “primeira edição”.

Não era certamente Marcela de 1822; mas a beleza de outro tempo valia uma terça parte dos meus sacrifícios? Era o que eu buscava saber, interrogando o rosto de Marcela. O rosto dizia-me que não; ao mesmo tempo os olhos me contavam que, já outrora, como hoje, ardia neles a flama da cobiça. Os meus é que não souberam ver-lha; eram olhos da primeira edição (Op. Cit., p. 70).

Em cada passagem, Brás Cubas se apresenta como diferente do momento anterior, com uma perspectiva também diversa. Há ocasiões em que é grave, frívolo, cômico, irônico, sentencioso, cínico, trágico, tragicômico, leviano etc. Conforme observa Ronaldo de Melo e Souza (2006, p. 29), em diálogo com Franz K. Stanzel, “a distância temporal implica metamorfose existencial”.

Ronaldo de Melo e Souza atribui essa variação da personalidade do narrador à adoção de um recurso teatral que se procede pela constante troca de

corpo com a vontade. [...] Não somos uma ‘cabeça de anjo alada’, mas possuímos um interior essencialmente volitivo, raiz da nossa existência”. Jair Barbosa, 2003, p. 30. A Vontade, enquanto ímpeto cego, parte gradualmente “de sua cegueira originária, tornando-se natureza visível. Aparecem com isso os reinos inorgânico, vegetal e animal. O querer tende à vida”. Op. Cit., p. 34. Uma vez formada a vida, a existência orgânica demandará a busca por novos objetos de desejo. Se por um lado a vontade assim concebida tem o aspecto positivo de representar o impulso para a criação vital, por outro é essencialmente insatisfação permanente, sendo causa da infelicidade humana, uma vez que logo que uma vontade se satisfaz, possibilidades infinitas estão abertas para que ela encontre novos objetos. A satisfação volitiva só acontece na condição de experiência momentânea. “Não há satisfação duradoura, mas cada uma se assemelha à esmola que se dá hoje ao mendigo, tornando sua vida menos miserável, no entanto prolongando seu tormento amanhã”. Jair Barbosa, 2003, p. 37.

máscaras, em que cada troca representa uma nova perspectiva, sem, no entanto, identificar-se com ela. Ao adotar essa visão, Ronaldo de Melo e Souza se opõe ao conceito de *volubilidade* desenvolvido por Roberto Schwarz,¹⁶ o qual representaria de forma desconstrutiva, através de Brás Cubas, os caprichos da ideologia burguesa e a “problemática nacional” de inadequação entre liberalismo e trabalho escravo.¹⁷ Segundo Ronaldo de Melo e Souza,

Esta interpretação é questionável, porque pressupõe que o narrador machadiano é uma pessoa, particularmente uma pessoa sem personalidade, que se reveste e se desveste de várias máscaras correspondentes às diversas posições ideológicas, mas não assume sua própria máscara, não revelando, portanto, nenhuma posição ideológica. A volubilidade alegada por Schwarz se define precisamente pela ausência de posição ideológica. Nesta mascarada retórica, o narrador converte em nulidade toda e qualquer ideologia importante de seu tempo. Contudo, o narrador machadiano não é uma pessoa, mas o fingidor de toda *persona* correspondente a qualquer posição ideológica. A mascarada é sublime, e não retórica, porque encena o drama histórico-social da disputa das ideologias em luta (2006, p. 21).

Ao tratar do conceito de *volubilidade* e postular em Machado uma “visão de totalidade”, Schwarz pressupõe a noção realista de reprodução mimética de uma determinada realidade – no caso de *Memórias póstumas*, a representação crítica da ideologia burguesa -, através da qual a perspectiva machadiana, anti-ideológica, se deixaria ver; noção questionável, dada a constituição estética satírica da obra, marcada pelo distanciamento do autor e seu descompromisso com um ponto de vista determinado, como observa Abel Batista (2003). Ademais,

¹⁶ Roberto Schwarz define volubilidade como “um valor relacional, que se concebe e processa referido ao padrão burguês da objetividade e da constância. Reconhece-lhe primazia, ao mesmo tempo que, para afirmar a primazia própria, o precisa desrespeitar. Reconhecimento e desconhecimento daquela disciplina são a lei deste movimento, refletido no jogo das conversões entre superioridade e inferioridade. Assim, embora negativo, o espírito burguês é parte constituinte da volubilidade machadiana, cujas manifestações dependem dele até o detalhe. Apesar da carreira fulgurante, o capricho traz dentro de si o ponto de vista que o faz aparecer como deficiência, um tanto impalpável, mas notória”. Roberto Schwarz, 2000, p. 44.

¹⁷ Contra a tese de inadequação entre trabalho escravo e liberalismo, Alfredo Bosi recorre a Celso Furtado, o qual “lembraria que ‘o cálculo nacional do capital é perfeitamente compatível com formas servís de trabalho’, proposição inteiramente válida para a coexistência estrutural de capitalismo liberal e escravidão no Brasil do século XIX, e aplicável *mutatis mutantis* a práticas de superexploração do trabalho em certas fases de acumulação do capital”. Alfredo Bosi, 2010, p. 249. Fazendo referência a estudos historiográficos de Perdigão Malheiro, Bosi revela também que a convivência entre liberalismo e escravidão no século XIX não foi uma exclusividade do Brasil: “Para surpresa e ilustração dos que julgam que só o Brasil do Segundo Reinado sustentava ‘paradoxalmente’ a instituição retrógrada do cativeiro, o historiador mostra que, sob governos formalmente liberais, o trabalho escravo (e, na Cuba espanhola, ainda o tráfico) continuava sendo a base das economias agromercantis das possessões de ultramar: de Portugal (até 1869, sob dom Pedro V, mas os últimos vestígios da escravidão nas colônias luso-africanas só seriam abolidos em 1881, conforme testemunhou Joaquim Nabuco quando foi homenageado pela câmara dos Deputados em Lisboa...); da Holanda (até 1863, sob Guilherme de Orange); da Dinamarca (até 1848, sob Carlos VIII) e da Suécia até 1846. No ano de 1867, enquanto Perdigão Malheiro rematava o seu ensaio, o Parlamento espanhol ainda não havia decidido a abolição em Cuba e em Porto Rico. Discutia-se em Madri um plano de emancipação previsto para funcionar somente daí a cinco anos com o devido ressarcimento aos proprietários. E só em 1870 passaria nas Cortes liberais da Espanha a lei que libertaria os nascituros. Atraso ou sincronia?”. Op. Cit., p. 353.

a não-identificação do narrador consigo mesmo, dada a metamorfose existencial, é, segundo Souza, uma fator que depõe contra a ideia de visão totalizante. Assim, *Memórias póstumas* encena o contraste de caracteres em sociedade, e não uma perspectiva ideológica ou anti-ideológica, mas várias.

Considerada a “mascarada sublime” como princípio estético de *Memórias póstumas*, ao tratar de forma irônica e desconstrutiva conceitos distintos de natureza transmitidos pela tradição ocidental,¹⁸ Machado não escarnece apenas noções burguesas a seu respeito, mas a própria ideia de natureza como unidade. Assim, a questão é ilustrada em perspectivas diversas.

Sabendo-se que há um distanciamento necessário entre a opinião de Machado de Assis e a de seus personagens estabelecido através de uma linguagem irônica e humorística, a afirmação de haver “duas naturezas” não pode ser tomada sem consideração a esse procedimento estético, como se fosse a visão do autor. Cabe, antes, entender se é possível falar de uma natureza da natureza tratada pelo autor de *Dom Casmurro*, e em que termos. Se, como referido acima, o humor machadiano não poupa as formas de pensamento que se pretendem essenciais e estáveis, é provável que se possa abordá-la apenas sob o aspecto da transitoriedade e da não essencialidade. Como observa Ronaldo de Melo e Souza (2006, p. 159), em Machado a realidade é “sempre processual, jamais substancial”. Assim, a própria natureza é desnaturalizada,¹⁹ porque está sujeita ao tempo e à contingência, sendo tão evanescente e instável como toda a existência. Como pontua Dirce Cortes Riedel, em Machado,

[...] é superada aquela posição que J. Pouillon denomina um *dehors* – destino exterior, em que o personagem é determinado por um encadeamento de situações objetivas e em que é necessário o conhecimento do meio e não do personagem, ou em que o romance revela uma adesão do autor a certa opinião relativamente à natureza e à existência do destino, com supressão efetiva da contingência, pois o autor se coloca fora do personagem e não mostra o destino na atitude do herói, mas sim na justificação objetiva a que ele pretende, ponto de vista do autor, e não do personagem, dos romances de tese (2008, pp.193-194).

¹⁸ “O saber irônico do narrador educado na escola reflexão crítica inclui o romance machadiano na linguagem das criações literárias que desafiam os discursos canonizados pela tradição hegemônica da cultura ocidental. Da antiguidade aos tempos modernos, a poeticidade da forma genuinamente irônica de Aristófanes, Luciano, Erasmo, Cervantes, Fielding, Sterne e Diderot se mantém como precioso manancial artístico, de que se aproveitam os escritores que rejeitam o papel subalterno de reprodutores de ideologias vigentes. No século XX, a questão musiliana da ironia e da utopia atesta a vitalidade do saber irônico. No Brasil, no século XIX, o escritor Machado de Assis se inscreve na cintilante linha dos ironistas familiarizados com a visão tragicômica do mundo”. Ronaldo de Melo e Souza, 2006, p. 9.

¹⁹ Essa desnaturalização valeria em relação a concepções românticas e idealistas de natureza, já que nestas correntes de pensamento a natureza representa o *absoluto*.

Se esse raciocínio procede, Machado concordaria com Pascal sobre o caráter transitório das “duas naturezas”. “O costume é uma segunda natureza que destrói a primeira. Mas o que é a natureza? Por que o costume não é natural? Temo muito que essa mesma natureza não venha ser um primeiro costume, como o costume é uma segunda natureza” (PASCAL, 2005, p. 43); o que parece estar em consonância com a afirmação de Valéria, a matriarca de *Iaiá Garcia*, de que “a ociosidade faz-se natureza com o tempo” (MACHADO DE ASSIS, 1975, p. 82), dando a entender que os hábitos se naturalizam e que, portanto, a natureza é fluida, mutável e não substancial. Ou seja, a natureza, como essência, não interessa ao autor de *Memórias póstumas*.

Segundo Afrânio Coutinho, Machado afirmou certa vez: “a natureza não me interessa [...], só o homem me interessa” (COUTINHO, 1959, p. 64).²⁰ Assim, parece confirmar-se a terceira hipótese aqui levantada, a da contingência, e não o determinismo absoluto social ou natural, como elemento causal que condiciona a conduta das personagens machadianas.

Há, pelo menos, uma dinâmica entre as pulsões individuais e as relações em sociedade (ambas transitórias), sugerida pelo nominativo “duas metades do homem”, dito por Jorge, e que se vê implicitamente em *Memórias póstumas*. Como afirma Abel Barros Batista (2003, p. 221), “Brás Cuba se move na tensão entre dois movimentos: um prepara a sobrevivência do nome ao portador – é o amor da nomeada, o *emplasto Brás Cubas* -, outro faz-se na resistência do portador ao nome – é o ‘desejo de viver’, [...] a paixão amorosa”. Virgília também se divide do mesmo modo e pelas mesmas causas que Brás Cubas. “Era impossível separar duas coisas que no espírito dela estavam inteiramente ligadas: o nosso amor e a consideração pública”, argumenta seu amante. (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 99). O mesmo se passa com Félix, em *Casa Velha*, que, “tão orgulhoso das veias da mãe”, achara um meio de conciliar sua paixão por Lalau, “amando sem casar”, já que sua posição social exigia um casamento de “outra laia”. Todos se veem na busca de aliar a vontade pessoal às normas sociais.

Partindo do conceito de *reversibilidade dos contrários* de Ronaldo de Melo e Souza sobre *Memórias póstumas*, além das oposições vida/morte, cômico/trágico, sentido/ausência de sentido, ser/nada, bem/mal, vontade/razão, parece possível afirmar uma relação contrastante entre os sentimentos individuais e os costumes.

²⁰ Coutinho não cita sua fonte.

Relação que difere daquela apontada por personagens e narradores em que se sugere “duas metades do homem” naturais, justamente por tais metades estarem relacionadas à relação sujeito/história construída no tempo, e não a uma essência dual.

Em *Memórias póstumas* o narrador parece jogar com oposições, deixando impasses ao leitor sobre uma ou outra escolha. Lucrecia Bórgia estaria entre a flor e o pântano. Nhá-loló representaria a simultaneidade de duas naturezas: a de um anjo e de uma besta. Segundo Brás Cubas, o homem está dividido entre “o amor, que multiplica a espécie, e o nariz, que a subordina ao indivíduo” (Op. Cit., 2002, p. 80). O “amor da glória” seria a “perdição das almas” como quer o tio cônego de Brás Cubas, ou “a genuína feição” humana, segundo seu outro tio, o oficial de infantaria? Afinal o que permanece ao fim do delírio do enfermo, a razão ou a sandice? O que predomina nas decisões dos indivíduos, sua própria vontade ou as imposições sociais? E se a vontade individual se afirma de fato, essa afirmação se dá por sentimentos ou pela razão? Brás Cubas, como narrador da mascarada sublime, contém em si todas essas oposições. Está entre “filantropia e lucro” e o “amor da glória”.

Para Ivan Teixeira (2010), em consonância com José Guilherme Merquior,²¹ o humor irreverente, caricatural e a relação de elementos antagônicos, - improváveis na tradição clássica, - em parte da narrativa machadiana, devem-se à filiação do escritor à sátira menipeia. De acordo com o crítico, este estilo de prosa caracteriza-se pela paródia de formas de pensamento essencialistas, platônicas. Trata-se, portanto, da imitação humorística de estruturas sancionadas pela tradição, a qual “[...] prefere refletir sobre a cultura, e não sobre a natureza. Parece descrever das essências, entendendo-as como noções construídas” (TEIXEIRA, 2010, p. 143).

A sátira menipeia ou tradição luciânica abandona o equilíbrio previsto pelos gêneros puros da tradição clássica e coloca a fantasia a serviço da criação de situações extravagantes, a partir das quais se instaura, em termos bizarros, a fusão de elementos pertencentes a gêneros distintos da história literária, em que o sério se mistura com o cômico, o elevado com o baixo, o regular com o irregular, o novo com o velho e assim por diante. A menipeia promove frequentes exageros e contínuas caricaturas, que resultam no humor irreverente, cujo dispositivo técnico

²¹ “Em um estudo pioneiro sobre as *Memórias póstumas*, José Guilherme Merquior atribui à tradição da sátira minipeia certos traços formais e psicológicos que estariam fundidos na composição da obra: mistura do sério e do cômico, liberdades em relação à verossimilhança, preferência por estados de espírito aberrantes e, fundamentalmente, o gosto de intercalar subgêneros que vão do fragmento puramente anedótico aos mais inesperado excursão digressivo”. Alfredo Bosi, 2006, p. 23.

mais importante será a paródia ou imitação burlesca de estruturas consagradas pela cultura (Op. Cit., 2010, p. 143).

Fazendo referência ao estudo bakhtiniano sobre a sátira menipéia, Dirce Cortes Riedel destaca, além da paródia, a carnavalização, - um dos traços do estilo menipéico, - de personagens machadianos como Rubião e Quincas Borba. Segundo Riedel, a excentricidade, as dissonâncias e as oposições contrastantes são características carnavalescas destes personagens. A mudança inopinada da mendicância para a abastança, o trágico-cômico, a afirmação pela negação (negação de dogmas através de outro dogma), na filosofia do Humanitismo, são relações antitéticas que compõem a figura amalucada de Quincas Borba, que se ressaltava pela “ênfase panfletária da exposição do filósofo louco” (RIEDEL, 2008, p. 17).

Segundo Ivan Teixeira (2010), somada à sátira, a prosa de Machado de Assis trata da exposição estilística de tipos morais. Em uma análise de *O alienista*, o crítico relaciona esta obra em termos formais, à tradição da descrição mordaz de caracteres, identificados por traços conspícuos indicativos de vícios coletivos como estupidez, avareza, vaidade, etc., iniciada por Teofrasto, seguida Jean de La Bruyère e outros moralistas franceses e ingleses.

A arte do caráter pretende causar impressão forte. Em vez de representar as particularidades de um indivíduo, mimetiza a somatória de características de outras pessoas. Sendo representação de sinais coletivos, será também uma personagem que simboliza personagens. Variante do que se conhece hoje por personagem plana, essa modalidade de desenho oferece traços fixos, sem sofrer alteração essencial do desenvolvimento das histórias. O tipo imaginado no caráter antigo não pretende sugerir nenhuma intimidade psicológica, mas certos sintomas ou ações exteriores, previamente codificadas pelo costume. Por sua natureza especular e metonímica, aproxima-se da personagem alegórica. Muitos pormenores contribuem para a constituição do caráter, entre os quais se contam: comportamentos ou gestos repetidos, previsibilidade na maneira de falar, exagero de propriedades representativas, traços simbólicos na roupa ou nos pertences, produção do efeito de concretude realista e abordagem do particular para insinuar o geral (TEIXEIRA, 2010, p. 173).

Segundo o crítico, a estilização de caracteres é um traço estrutural de *O alienista*, e se destaca como um elemento decisivo na composição da sátira a discursos da época de que trata o conto, notadamente os discursos relativos ao Estado e à Igreja, os quais davam ensejo a inúmeras charges satíricas por parte da imprensa do período. Deste modo, o conto apresenta uma série de

personagens caricaturais, como Porfírio, o revolucionário volúvel, a vaidosa Dona Evarista ou o próprio alienista, com sua crença cega na ciência.

Em *Memórias póstumas* também se encontram personagens planos e chargísticos como aqueles de *O alienista*, dos quais servem de exemplo: os avaros Viegas e Cotrim, Quincas Borba, o filósofo fanático e loquaz, Lobo Neves, o aspirante a medalhão, etc. Note-se, contudo, que as características que compõem o indivíduo caricatural não se aplicam à maioria dos personagens do romance. Eugênia, por exemplo, destaca-se antes pela dignidade de seu caráter do que por algum traço vicioso; a relação conflituosa de Virgília com a paixão amorosa e o interesse de ascensão social também não se reduz à fórmula da charge.

Seguindo a chave Ronaldo de Melo e Souza, a composição dos caracteres, em grande parte da narrativa machadiana, compreende-se pela relação entre potências contrárias vividas pelos indivíduos, que representam o “drama tragicômico da natureza humana” (SOUZA, 2006, p. 137), ambígua e contraditória, que contém em si os imperativos das pulsões individuais e do convívio social. Ambas as forças são incoerentes e conflituosas consigo mesmas. “Virgília traíra o marido, com sinceridade, e agora chorava-o com sinceridade” (MACHADO, 2002, p. 170). “Marcela amou-me durante quinze meses e onze contos de réis” (Op. Cit., p. 44). Deste modo, ao invés da ideia de duas unidades antagônicas como *primeira* e *segunda naturezas*, percebe-se que estes são termos que expressam a ação de várias forças opostas e contraditórias a atuarem sobre o indivíduo e a sociedade e que, portanto, não são unitárias.

Os eventos narrados dramatizam a natureza reticente, contraditória e multiforme dos caracteres em conflito consigo mesmos e com os outros. O plurivocalismo do narrador desdobrado em várias personalidades e o concerto de vozes que se dialetizam na interioridade anímica dos personagens transmutam a ficção narrativa de Machado de Assis numa sinfonia de reflexões devotadas à análise do bivocalismo da consciência que se bifurca no antagonismo moral da razão e da vontade, do bem público e do interesse privado, do acerto racional e do desconcerto passional (SOUZA, 2006, p. 57).

O caráter contraditório dos seres humanos se observa sem dificuldade na prosa machadiana. Entretanto, deve ser visto com cautela. Ciente da condição humana conflitante, Brás Cubas cinicamente a naturaliza, de modo que não tenha que recorrer a ponderações éticas por eventuais imposturas suas. Foi buscando estar de acordo com os costumes sociais que Brás Cubas abandonou Eugênia,

imputando à natureza e sua suposta eterna índole incongruente a responsabilidade por sua decisão, como se verá no capítulo precedente.

O nominativo “natureza social” será discutido nos próximos capítulos - em consonância com o que aqui se deduziu sobre a ilustração machadiana da vida em sociedade - levando-se em conta seu caráter transitório, processual; designará a qualidade e o modo como se dão as relações histórico-sociais, a vivência dos costumes e seu vínculo com sentimentos humanos na ficção.

CAPÍTULO II

A Natureza Social

Em seu estudo sobre a origem e constituição do patronato brasileiro em *Os donos do poder*, Raymundo Faoro defende a tese de que, do Brasil colônia até meados do século XIX, as decisões e a distribuição de poderes na política brasileira se deram sob a permanência de valores patrimoniais,²² de Estado centralizador, estruturado em ordens estamentais.

Segundo Faoro, estamentos se classificam como poderes distribuídos de forma socialmente estratificada, diferindo-se das classes por serem de natureza social e não econômica. A classe não dispõe necessariamente de poder político, marca essencial da estrutura estamental, mas se configura pela união de interesses materiais determinados pelo mercado. O poder conferido aos

²² Raymundo Faoro sustenta que a forma de governo do Brasil colonial foi patrimonial ao invés de Feudal. “Não havia, no sistema brasileiro, nem feudo nem o vínculo de vassalagem, triturados ambos pela economia mercantil, derretidos pelo açúcar. O rei subordinava as pessoas, o governo dirigia as ações – prontos a quebrarem as resistências, mesmo as erguidas por um homem da altura e com os serviços de Duarte Coelho. Esta relação vertical não se coaduna com o feudalismo, no qual vive a idéia de pacto entre camadas desiguais, mas estruturadas rigidamente em privilégios”. Raymundo Faoro, 2000, p.156.

estamentos garante a seus membros honra e prestígio sem relação direta com sua condição econômica (FAORO, 2000).

As diferenças, no entanto, não são estanques. A característica distintiva dos estamentos, a honra, tende a ser conquistada também, a longo prazo, pelas classes, e os membros das ordens estamentais costumam gozar de boa condição econômica. Essencialmente, entretanto, as classes se definem pela “propriedade” ou falta de “propriedade”, sendo o “mercado o condicionador comum do destino de seus indivíduos” (WEBER, 1999, p.177), enquanto os estamentos não podem prescindir da honra e seus privilégios. Além disso, para os membros das comunidades estamentais, as atividades aquisitivas puramente econômicas são um fator que desqualifica sua posição. “Com muita frequência, toda atividade aquisitiva racional [...] é considerada algo estamentalmente degradante, assim como a atividade artística e literária, quando exercida para fins aquisitivos ou, pelo menos, quando exige grande esforço físico” (Op. Cit., pp. 183 -184).

A situação estamental, a marca do indivíduo que aspira aos privilégios do grupo, se fixa no prestígio da camada, na honra social que ela infunde sobre toda a sociedade. Esta consideração social apura, filtra e sublima um modo ou estilo de vida; reconhece, como próprias, certas maneiras de educação e projeta prestígio sobre a pessoa a que ele pertence; não raro hereditariamente. Para incorporar-se a ele, não há distinção entre o rico e o pobre, o proprietário e o homem sem bens. Ao contrário da classe, no estamento não vinga a igualdade das pessoas – o estamento é, na realidade, um grupo de membros cuja elevação se calca na desigualdade social (FAORO, 2001, p. 61).

Quanto à sua disposição, segundo Faoro, as classes se estruturam na forma vertical de uma pirâmide, encontrando-se na base os trabalhadores braçais, os escravos, os forros e os pobres de modo geral, na parte intermediária os comerciantes, e no topo os proprietários, fazendeiros e banqueiros; enquanto os estamentos se arranjam na forma horizontal de um trapézio, compondo-se hierarquicamente de estratos burocráticos, magistrados, funcionários imperiais e provinciais, o clero e o exército (BOSI, 2004).

Faoro se encarrega de mostrar o grau e o modo de influência dos estamentos, como braços do Estado patrimonial, no controle da vida econômica no Brasil do período colonial ao Segundo Reinado. Como os domínios do Estado se encontravam sob o comando centralizador do governante e suas ordens estamentais, e considerando que estes dependiam, em certa medida, de poder econômico e da sujeição das classes para exercer sua autoridade, estabeleciam-

se relações de cooptação de membros de classes abastadas pela venda de títulos honoríficos. Ao mesmo tempo, era do interesse das classes a conquista de títulos nobilitários ou algum cargo no funcionalismo para desfrutarem do prestígio e da honra exclusivamente estamentais (FAORO, 2000).

Nessas condições, o quadro do funcionalismo e a distribuição de títulos se condicionam a estruturas hierárquicas fluidas, em que a conquista de posições pelas classes depende do poder de barganha de cada um de seus membros frente a círculos de influências estamentais, que levam fortemente em consideração, para o ingresso em seu meio, a renda e a tradição familiar como valores, os quais cedem primazia à honra e ao prestígio tão logo o título é adquirido.

Por força do caráter centralizante e conservador da política estamental e patrimonial e a valorização de títulos e do modo de vida aristocrático (do Brasil colônia ao Segundo Império), que retarda a ética moderna do trabalho e da produção, a dependência político-social das classes em relação aos estamentos se estende até décadas após o início da República.

Essa posição subalterna das classes caracteriza o período colonial, com o prolongamento até os dias recentes, sem que o industrialismo atual rompesse o quadro. [...] Numa sociedade desta sorte pré-capitalisticamente sobrevivente, apesar de suas contínuas modernizações, a emancipação das classes nunca ocorreu. Ao contrário, a ascensão social se desvia, no topo da pirâmide, num processo desorientador, com o ingresso no estamento. A ambição do rico comerciante, do opulento proprietário não será possuir mais bens, senão o afdalgamento, com o engaste na camada do estado-maior de domínio público (FAORO, 2001, p. 237).

Sem que se rompa com os moldes estamentais, estabelece-se, na segunda metade do século XIX, uma nova ordem socioeconômica em que começam a emergir as classes proprietária e a de comerciantes, originárias, principalmente, do tráfico negreiro. Nesse período, ao mesmo tempo em que estamentos se sobrepõem às classes, há a emergência, ainda que lenta, de uma nova ordem modernizante, trazendo consigo mudanças no âmbito da produção, das condutas e das ideologias (BOSI, 2004). Trata-se, portanto, de uma relativa emancipação das classes em relação à ordem estamental.

Segundo Raymundo Faoro, é justamente desse período de transição do Estado estamental para o de classes que Machado trata em *Memórias póstumas*. Para o historiador, Brás Cubas representa a emancipação da camada proprietária. “Brás Cubas é o momento que separa o estamento da classe. A classe, calcada no

dinheiro e na propriedade, na medida do mercado, se emancipa nesse cínico rebento dos Cubas” (FAORO, 2001, p. 230).

Relativizando-se a relação direta entre romance e sociedade estabelecida por Faoro, em que a prosa machadiana se vê como representação de um quadro social determinado, da qual se cobram as noções de verossimilhanças realista e romântica, o panorama sócio-histórico traçado pelo sociólogo serve, no entanto, para que se compreendam as circunstâncias a partir das quais Machado institui sua invenção estética em *Memórias póstumas*, a qual não se compromete a refletir uma realidade determinada, tendo como um de seus elementos estéticos a *paródia*.²³

Pela leitura de Faoro, pode-se ver que as classes a partir da segunda metade do século XIX emergem por meio de seus ganhos materiais, mas limitam-se a uma emergência relativa, apenas econômica, enquanto não estiverem atreladas ao poder estamental; sonham com a glória através do reconhecimento social que apenas estamentos burocráticos ou títulos nobilitários pode lhes conferir. A opulência em si, o conforto material, não é o fim último das classes. O dinheiro deve servir enquanto meio de acesso ao *status*.²⁴ Daí a necessidade da família Cubas de ignorar a origem de Damião Cubas, tetra avô de Brás Cubas. Em prol de prestígio, foi preciso que escondessem suas raízes na tanoaria e o subsequente trabalho na lavoura, reconhecendo como fundador da família Luís Cubas, filho de Damião Cubas, que estudou em Lisboa e se relacionava com pessoas influentes.

No episódio que trata das origens da família Cubas, nota-se como elemento cômico-irônico e paródico (paródia ao utilitarismo e oportunismo das classes emergentes da época) o contraste entre o esforço empenhado pelo tetra avô de Brás Cubas para seu progresso material e a apropriação que fizeram deste

²³ Dirce Cortes Riedel, fazendo referência ao estudo de Bakhtin sobre a sátira menipeia, ressalta que, segundo aquele autor, a paródia está diretamente associada a este estilo de sátira e aos gêneros influenciados pelo carnaval. Uma das características principais da paródia é a ambiguidade e a ambivalência, as quais, segundo a autora, Machado adota na maior parte de sua ficção. “Na paródia, a palavra tem orientação dupla – em direção ao objetivo da narrativa, enquanto palavra comum, e em direção a outra palavra, o falar do outro. Daí, se não conhecemos este segundo contexto constituído pelo falar do outro e consideramos a paródia da mesma maneira que um falar comum – orientando sempre para o seu próprio objeto -, não a compreendemos na sua essência: ela será vista como uma obra de má qualidade. O texto de Machado é quase sempre baseado na paródia. No entanto, o narrador, sempre ambíguo, parodia ao mesmo tempo em que nega o conflito das duas vozes. Fica, ambivalentemente, entre a paródia e a estilização, sem se pronunciar nem por uma nem por outra”. Dirce Cortes Riedel, 2008, p. 18-19.

²⁴ Karl Polanyi afirma que as classes se interessam antes pelo status e o reconhecimento social que o dinheiro lhes pode dar do que pela questão puramente econômica: “os interesses de uma classe se referem principalmente à posição e ao prestígio, ao *status* e à segurança, ou seja, são antes sociais do que econômicos”. Karl Polanyi, 2001, p. 160. {Tradução livre a partir do original em inglês}.

progresso as gerações seguintes, sem o reconhecimento público de seu responsável direto, sem que se confessasse sua existência. Ao invés de gratidão pelas conquistas do fundador da família Cubas, o tom da narrativa expressa antes o desdém, que já se vê na primeira linha, ao evocar o ancestral no nominativo “um certo Damião Cubas”.

O fundador da minha família foi um certo Damião Cubas, que floresceu na primeira metade do século XVIII. Era tanoeiro de ofício, natural do Rio de Janeiro, onde teria morrido na penúria e na obscuridade, se somente exercesse a tanoaria. Mas não; fez-se lavrador, plantou, colheu, permutou o seu produto por boas e honradas patacas, até que morreu, deixando grosso cabedal a um filho, o licenciado Luís Cubas. Neste rapaz é que verdadeiramente começa a série de meus avós – dos avós que a minha família sempre confessou – porque o Damião Cubas era afinal de contas um tanoeiro, e talvez mau tanoeiro, ao passo que o Luís Cubas estudou em Coimbra, primou no Estado, e foi um dos amigos particulares do vice-rei conde da Cunha (MACHADO DE ASSIS, 2002, pp. 19-20).

Portanto, a burguesia, no momento histórico em que Brás Cubas se insere, agarra-se a qualquer qualificativo nobilitário ou função no Estado que lhe confira algum prestígio. Se o dinheiro não basta para garantir a notoriedade da nobilitação, a presença na Câmara dos Deputados ou no Ministério pode suprir a necessidade insatisfeita de um alto título de nobreza. Brás Cubas perseguiu uma cadeira no Ministério até o fim de sua vida; buscou seguir as admoestações de seu pai, que insistia no temor e na fuga da obscuridade, um mal rigidamente oposto a tudo o que representa o reconhecimento público, a nomeada.

Não gastei dinheiro, cuidados, empenhos, para te não ver brilhar, como deves, e te convém, e a todos nós; é preciso continuar o nosso nome, continuá-lo e ilustrá-lo ainda mais. Olha, estou com sessenta anos, mas se fosse necessário começar a vida nova, começava, sem hesitar um só minuto. Teme a obscuridade, Brás; foge do que é ínfimo. Olha que os homens valem por diferentes modos, e que o mais seguro de todos é valer pela opinião dos outros homens (Op. Cit., 2002, p. 60).

O malogro de Brás Cubas em conquistar um cadeira no ministério, assim como o de Lobo Neves (*Memórias póstumas*) e Teófilo (*Quincas Borba*), se compreende quando levados em conta os requisitos para o posto: os valores determinados pelo arranjo estamental. Faltava-lhes “[...] reputação profissional ou o brilho no jornalismo. Ajudava um título de comendador ou cavalheiro, uma patente na Guarda Nacional ou um título de nobreza” (FAORO, 2001, p. 26). Sem os requisitos indispensáveis para a glória pública, ficam, como Lobo Neves, a curtir um “carcoma na existência”.

Todos esses distintivos citados por Faoro compõem um conjunto de funções e títulos, em grande parte decorativos, que contribuem para que se forme a imagem adequada para aqueles que ambicionam as camadas mais altas do poder; no caso de Lobo Neves, Teófilo e Brás Cubas, o ministério. Ainda que a mobilidade social seja possível das classes para os estamentos, ela se restringe a perfis determinados, sendo necessária alguma base material ou função socialmente reconhecida como forma de distinção para o primeiro passo na conquista de poder; excluem-se, portanto, todos aqueles que vivem do trabalho braçal, sem rendas, posses ou títulos.

O caminho não está aberto a todos os humildes, todos os que dispõem de habilidade, ambição e esperteza. Enquanto os especuladores o percorrem, em toda a distância, está ele fechado aos operários, empregados, mecânicos ou artesãos (artistas), às mulheres pobres e aos escravos. Diga-se apenas por ora que, embora não rigidamente fechada a sociedade, para escalada era necessária uma base, base que a pobreza impedia. Seria necessário, em primeiro esforço, ter alguma coisa para ter muito – crédito, reputação, experiência e relações no comércio (FAORO, 2001, p. 32).

O estilo de vida no estamento baseia-se na distinção social, que deve ser ressaltada em todos os aspectos da figura de seus membros. Em qualquer posição aspirada é necessário o cultivo da imagem, demonstrado não apenas através da tradição e de títulos, mas, inclusive, da disposição física, das maneiras e pelo desdém ao trabalho braçal.²⁵

Em *Quincas Borba*, as cenas relativas ao encontro de um diretor de banco com um ministro de Estado e, em seguida, com Palha, são ilustrativas sobre esse fato. No episódio, ao encontrar-se com o ministro, o banqueiro carrega no uso de etiquetas e rapapés de forma que se torne ridiculamente subalterno. Por outro lado, ao encontrar-se com Palha, afeta uma altivez que tem na postura do chefe de repartição governamental seu modelo de superioridade. Assim, busca demarcar sua posição de poder e *status* pelo desdém ao interlocutor e, por consequência, aos que estão em posição de menor privilégio.

²⁵ “[...] o papel decisivo da ‘condução da vida’ para a ‘honra’ estamental faz dos ‘estamentos’ os portadores específicos de todas as ‘convenções’: toda a ‘estilização’ da vida, quaisquer que sejam suas manifestações, é de origem estamental, ou pelo menos, é estamentalmente conservada. Apesar das grandes diferenças, os princípios das convenções estamentais apresentam, particularmente nas camadas mais privilegiadas, certos traços típicos. De modo geral, existe nos grupos estamentalmente privilegiados uma desqualificação estamental do trabalho físico comum que, contrariando as antigas tradições exatamente opostas, se inicia agora também na América”. Max Weber, 1999, p. 183.

O ministro, que acabava de jantar, fumava calado e pacífico. O diretor expôs atrapalhadamente o negócio, tornando atrás, saltando adiante, ligando e desligando as frases. Mal sentado, para não perder a linha do respeito, trazia na boca um sorriso constante e venerador; e curvava-se, pedia desculpas. O ministro fez algumas perguntas; ele, animado, deu respostas longas, extremamente longas, e acabou entregando um memorial. Depois ergueu-se, agradeceu, apertou a mão ao ministro, este acompanhou-o até a varanda. Aí fez o diretor duas cortesias, - uma em cheio, antes de descer a escada - outra em vão, já embaixo no jardim; em vez de ministro, viu só a porta de vidro fosco, e na varanda, pendente do teto, o lampião de gás. Enterrou o chapéu, e saiu. Saiu humilhado, vexado de si mesmo. Não era o negócio que o afligia, mas os cumprimentos que fez, as desculpas que pediu, as atitudes subalternas, um rosário de atos sem proveito. Foi assim que chegou à casa do Palha. Em dez minutos, tinha a alma espanada e restituída a si mesma, tais foram as medidas do dono da casa, os *apoios* de cabeça, e um raio de sorriso perene, não contando oferecimento de chá e charutos. O diretor fez-se então severo, superior, frio, poucas palavras; chegou a arregaçar com desdém a venta esquerda, a propósito de uma ideia do Palha, que a recolheu logo, concordando que era absurda. Copiou do ministro o gesto lento. Saindo, não foram dele as cortesias, mas do dono da casa” (MACHADO DE ASSIS, 2003, pp. 112-113).

Tanto a busca por títulos honoríficos e posições nos estamentos burocráticos como a luta pela emergência de classes são tratados ao longo da obra machadiana com sarcasmo e humor, expondo em primeiro plano as artimanhas ambiciosas de seus personagens para alcançarem ou conservarem o poder. Destaca-se um número significativo de arrivistas como o inescrupuloso Procópio Dias (*Iaiá Garcia*), que triplicou seu capital comerciando durante a Guerra do Paraguai. Suas ações evidenciam o caráter de um homem extremamente ambicioso, cujo descaso a valores e princípios éticos²⁶ é confesso na narrativa; Camargo (*Helena*), que se empenha na realização do casamento da filha por interesse apenas; Guiomar (*A mão e a luva*) e Iaiá (*Iaiá Garcia*), moças de origem humilde que sobem de classe por astúcia e dissimulação; o casal Palha e Sofia (*Quincas Borba*), que ascende socialmente tirando proveito da ingenuidade de Rubião; Escobar (*Dom Casmurro*), o astuto amigo de Bentinho, que enriquece graças aos empréstimos que obtém de Dona Glória através de uma simpatia lisonjeira e calculada; Nóbrega (*Esaú e Jacó*), que levanta sua fortuna pelos golpes que aplica; o banqueiro Santos (*Esaú e Jacó*), cuja cobiça, depois de satisfeitas as suas ambições econômicas, lança-se aos títulos nobilitários.

²⁶ “Procópio Dias tinha o pior mérito que pode caber a um homem sem moral: era insinuante, afável, conversado; tinha certa viveza e graça. Era bom parceiro de rapazes e senhoras. Para os primeiros, quando eles o pediam, tinha a anedota crespa e o estilo vil; se lhes repugnava isso, usava de atavios diferentes. Com as senhoras era o mais paciente dos homens, o mais serviçal, o mais buliçoso, - uma jóia”. Machado de Assis, 1975, pp. 134-135.

Em *Memórias póstumas*, o próprio Brás Cubas é modelo da cupidez e da aspiração a medalhão satirizados na obra, assim como seu cunhado, o ambicioso Cotrim, sobre o qual se expõe ironicamente a crueldade e incongruência entre vida privada, de severidade com os escravos, e social, em que a personagem propagandeia uma benevolência aparente. Tratava seus escravos duramente, prendendo-os frequentemente em calabouços, onde eram maltratados a ponto de deixar o cativo a escorrer sangue. Por outro lado, cultivava sua imagem de homem bondoso, sendo tesoureiro de uma confraria e irmão de várias irmandades. Quanto ao trato dispensado aos cativos, o narrador conclui ironicamente que “não se pode honestamente atribuir à índole original de um homem o que é puro efeito de relações sociais” (Op. Cit., 2002, p.150).

Cotrim representa a classe de traficantes de escravos em ascensão. Sua dureza no trato com os cativos é proporcional à sua ambição; esta, manifesta não apenas em relação a seu comércio, mas até mesmo em pequenas disputas materiais em família, como na contenda sobre quem herdaria a prataria deixada pelo pai de Brás Cubas. A sovinice da personagem se destaca à medida que ele defende cada um dos itens da herança, ainda que de pouco valor, como se estivesse a ponto de perder um grande negócio de seu comércio, o que rende comicidade à situação narrada. O humor é ainda mais notório quando se constata que Brás Cubas e Sabina estão em pé de igualdade no que diz respeito ao interesse e à ambição. Na divisão da herança, nenhum dos envolvidos abre mão daquilo que afirmam lhes caber. A alteração sobre a prataria ocorre justamente por causa da mesquinhez comum a todos, causando o agastamento e o impasse relatados por Brás Cubas:

Estava tão agastado, e eu não menos, que entendi oferecer um meio de conciliação: dividir a prata. Riu-se e perguntou-me a quem caberia o bule e a quem o açucareiro; e depois desta pergunta, declarou que teríamos tempo de liquidar a pretensão, quando menos em juízo. Entretanto, Sabina fora até à janela que dava para a chácara, - e depois de um instante, voltou, e propôs ceder o Paulo e outro preto, com a condição de ficar com a prata; eu ia dizer que não me convinha, mas Cotrim adiantou-se e disse a mesma coisa. _ Isso nunca! Não faço esmolas! Disse ele. Jantamos tristes. Meu tio cônego apareceu à sobremesa, e ainda presenciou uma pequena alteração. _ Meus filhos, disse ele, lembrem-se que meu irmão deixou um pão bem grande para ser repartido por todos. Mas Cotrim: _ Creio, creio. A questão, porém, não é de pão, é de manteiga. Pão seco é que não engulo. (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 77).

O momento histórico em que ocorre a discussão sobre a divisão da herança, início da década de 1840, situa-se pouco antes do período em que o “Brasil tomará

pela primeira vez conhecimento do que fosse o progresso moderno e uma certa riqueza e bem-estar material” (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 168). Caio Prado Júnior descreve o início da segunda metade do século XIX como a época em que houve melhora sensível no padrão de vida das regiões sul e sudeste brasileiras. Era o momento da construção de estradas de ferro, do desenvolvimento da lavoura cafeeira e sua exportação em grande escala, da mecanização das indústrias rurais, da instalação das primeiras manufaturas, etc. (Op. Cit.).

A melhora no cenário econômico eleva também o ânimo da população, que luta por uma vida dentro dos novos padrões burgueses. Tendo como referência esse horizonte histórico-social, *Memórias póstumas* ironiza os meios da ambição para o granjeio de conquistas materiais e notoriedade; ambição que não objetiva derrotar os próprios limites do sujeito nas vicissitudes da vida social, mas que tem sempre como mira a derrota de outrem e que, portanto, não envolve questionamentos éticos da consciência.

Em *Quincas Borba*, o oportunismo de Palha e Sofia parodia esse momento. “Palha é o retrato mais completo, na obra de Machado, de um homem de negócio típico do período. [...] Tem a compreensão do poder que o dinheiro tem de multiplicar-se, própria do verdadeiro capitalista” (GLEDSON, 2005, pp.116-117). Para alcançarem os status de capitalistas que almejam, Palha e Sofia, de origens relativamente humildes, tiram vantagens da ingenuidade de Rubião. A sociedade entre eles não passa de uma extorsão gradativa planejada pelo casal, encoberta pela aparência da legalidade e facilitada por um jogo de sedução em que Sofia age de modo a se servir de isca para apanhar Rubião, com o fim de enriquecer às suas custas. Palha não tem brios de tornar a própria mulher objeto de cobiça ou inveja. “Tinha essa vaidade singular; decotava a mulher sempre que podia, e até onde não podia, para mostrar aos outros as suas venturas particulares” (MACHADO DE ASSIS, 2003, p.45).

Em *Memórias póstumas* os personagens não são dotados da esperteza do casal Palha e Sofia, mas os interesses são os mesmos, assim como os juízos de valor sem consideração à ética. Para a realização de seus intentos, utilizam da ferramenta comum a todos os personagens ambiciosos machadianos, sejam de estamentos ou classes: a aparência. Este artifício, uma forma mais apurada de força nas lutas sociais que a brutalidade descrita por Maquiavel em *O Príncipe*

para se chegar ao poder, abre mão da violência física, mas os propósitos de dominação permanecem os mesmos.²⁷

A aparência foi certamente um motivo que levou Brás Cubas a deixar Eugênia; mas não somente a disposição física, como o narrador quer fazer parecer, dando como única causa de seu abandono o defeito inato da “flor da moita”, tentando legitimar sua ação pelo fato de a moça ser coxa. As situações narradas mostram que há outros motivos que pesaram na sua decisão, e que tais razões não estão relacionadas apenas aos traços físicos da “aleijadinha”.

O cinismo de Brás Cubas é contrastado com a postura franca e digna da moça, que demonstra ter consciência do temor do “futuro ministro” sobre o que o relacionamento significaria para a sua imagem. Eugênia defende a própria dignidade negando-se a se submeter aos caprichos e a humilhação de seu ex-pretendente, e por isso, reage friamente ao seu abandono:

Adeus, suspirou ela estendendo-me a mão com simplicidade; faz bem _ E como eu nada dissesse, continuou: _ Faz bem em fugir ao ridículo de casar comigo. Ia dizer-lhe que não; ela retirou-se lentamente, engolindo as lágrimas. Alcancei-a a poucos passos, e jurei-lhe por todos os santos do céu que eu era obrigado a descer, mas que não deixava de lhe querer e muito; tudo hipérboles frias, que ela escutou sem dizer nada” (Op. Cit., 2002, p. 67).

Brás Cubas escora-se no defeito congênito da “flor da moita” para ludibriar o leitor com uma justificativa naturalista: “O Pior é que era coxa. Uns olhos tão lúcidos, uma boca tão fresca, uma compostura tão senhoril; e coxa! Esse contraste faria suspeitar que a natureza é às vezes um imenso escárnio. Por que bonita, se coxa? por que coxa, se bonita?” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 65).

Na passagem acima, a condição natural de coxa é enfatizada como determinante para a decisão de Brás Cubas de largar Eugênia. Entretanto, o capítulo anterior à descoberta de sua condição física, “A borboleta preta”, revela que, naquele momento, ele já tinha intenções de deixá-la, indicando sutilmente que outros motivos pesavam mais que seu defeito inato. Motivos que o levam a se livrar de Eugênia como da borboleta preta; fato que, levada em conta a cor do

²⁷ No conto *Teoria do Medalhão* um pai, frustrado por não alcançar o sucesso por ele entendido como a glória de estar acima da ‘obscuridade comum’, aconselha o filho sobre como obter o distintivo social do medalhão, o qual somente a aparência pode garantir. Para alcançar a imagem adequada à conquista do medalhão, o pai ensina ao filho os melindres necessários a tal propósito. Somente a superficialidade do senso comum, aliada a um espírito irreflexivo que nada questiona, garantem, segundo o astuto pai, a chegada ao poder. Com isso a astúcia cobrada do filho se assemelha à perspectiva maquiavélica de domínio político, perspectiva revelada no próprio conto: “Rumina bem o que te disse, meu filho. Guardadas as proporções, a conversa desta noite vale o Príncipe de Machiavelli”. Machado de Assis, 1997, p. 24.

inseto, sugere o desprezo pelo afrodescendente calcado na associação preconceituosa e forçada que lhe incutem entre sua pele e uma inferioridade social dada desde o nascimento.

Vejam como é bom ser superior às borboletas! Porque, é justo dizê-lo, se ela fosse azul, ou cor de laranja, não teria mais segura a vida; não era impossível que eu a atravessasse com um alfinete, para recreio dos olhos. Não era. Esta última idéia restituiu-me a consolação; uni o dedo grande ao polegar, despedi um piparote e o cadáver caiu no jardim. Era tempo; aí vinham já as providas formigas... Não, volto à primeira idéia; creio que para ela era melhor ter nascido azul (Op. Cit., p. 63).

Coxa e, principalmente, pobre, Eugênia não condiz, aos olhos de Brás Cubas, com a imagem de futuro Ministro que ele procura representar e, por isso, é simplesmente posta de lado como um par de botas.²⁸ Acresce que a “flor da moita”, com seu olhar de império, representa ameaça à posição da família Cubas, uma vez que, para Brás Cubas, encontra-se em uma condição social inferior e não parece disposta a se submeter ao favor. Ameaça sugerida no fato de que a borboleta preta “veio parar em cima de um velho retrato” de Bento Cubas, como uma mancha à sua reputação. Tinha “certo ar escarninho”, assim como a moça, desdenhosa da diferença de classe.

Brás Cubas busca justificar seu ato de crueldade unicamente pelo defeito físico, natural, da “flor da moita”, escondendo, assim, o preconceito à condição social da moça que, considerada sua classe, não pode figurar ao lado do ambicioso e vaidoso burguês com pretensões ao ministério. Tem-se aí a manifestação de um conservadorismo que procura se legitimar através do discurso da naturalização das relações históricas.²⁹ Tudo leva a crer que o intuito do narrador é insinuar ao leitor que sua conduta se justifica quando levados em conta os “contrastes irônicos” da natureza, diante dos quais os sujeitos seriam

²⁸ Terminado o relacionamento com Eugênia, Brás Cubas experimenta o sentimento de ‘descalçar as botas’, indicando, com este ato de desprendimento, que havia acabado o incômodo de namorar a moça e que o fato de estar livre de um casamento aquém da sua posição lhe dava grande prazer. “[...] fui descalçar as botas que estavam apertadas. Uma vez aliviado, respirei à larga, e deitei-me a fio comprido, enquanto os pés, e todo eu atrás deles, entrávamos numa relativa bem-aventurança. Então considerei que as botas apertadas são uma das maiores venturas da terra, porque, fazendo doer os pés, dão azo ao prazer de as descalçar. Mortifica os pés, desgraçado, desmortifica-os depois, e aí tens a felicidade barata, ao sabor dos sapateiros e de *Epicuro*. Enquanto esta idéia me trabalhava no famoso trapézio, lançava eu os olhos para a Tijuca, e via a aleijadinha perder-se no horizonte do pretérito, e sentia que meu coração não tardaria também a descalçar as suas botas”. Machado de Assis, 2002, p. 68.

²⁹ “Genericamente, a naturalização de relações históricas serve ao conservadorismo. A sua oportunidade no caso é patente, já que a situação social da moça é um problema de consciência para o rapaz, ao passo que o defeito físico é um dado definitivo e, neste sentido, confortador. As coisas porém são mais enredadas, pois é claro que a perna defeituosa tampouco impediria Eugênia de ser uma esposa perfeita. Assim, além de não ser verdadeira, a razão alegada não convence, e afirma o clima de desconversa e desculpa esfarrapada, no limite do acinte, que é central”. Roberto Schwarz, 2000, pp. 92-93.

impotentes. A insinuação é cínica, porque os fatos a desmente. Ora narrador parece desafiar a inteligência do leitor a descobrir a inconsistência de seu discurso, ora provocá-lo pela evidência de seus disparates.

Sendo a condição socioeconômica um grande fator de acolhimento ou repulsa para os círculos de relações burguesas, o que torna Nhã-loló mais elegível que Eugênia para o posto de senhora Cubas? Por certo as duas pretendentes não dispunham de posses para atrair o interesse de Brás Cubas, e nisso estavam em pé de igualdade; mas se lavada em conta apenas a posição social de ambas, ignora-se assim um elemento fundamental de aceitação pelas classes hegemônicas: a aparência. Se a filha de Damasceno não pertencia ao meio de seu pretendido marido, esforçava-se tenazmente em parecê-lo. Compunha-se de modo a atenuar traços que pudessem remeter às suas origens humildes, aparentando uma grande dama da sociedade, nos trajes e modos, diferenciando-se do pai, rude nas maneiras. “Trajava a filha com outra elegância e certo apuro, coisa difícil de explicar, porque o pai ganhava apenas o necessário para endividar-se; e daí talvez fosse por isso mesmo” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p.128).

Nhã-loló fazia todo um esforço para pertencer ao meio de Brás Cubas, estudando, polindo-se, imitando. O episódio da briga de galos, no capítulo “Morro abaixo”, põe em relevo os valores adotados pela moça, refletidos em seu comportamento, que contrasta com o de seu pai, destacadamente campesino. Na cena, Brás Cubas, Nhã-loló e Damasceno caminhavam morro abaixo rumo aos Cajueiros, onde este morava com a filha. Subitamente o casal é surpreendido pelo alvoroço de Damasceno, que se precipita para um grupo de homens em círculo, absortos por algo alheio ao conhecimento dos amantes. Destaca-se uma descrição detalhada do grupo; o modo como se comportavam e os trajes que vestiam denunciavam sua condição social, contrária aos valores burgueses e estamentais; “[...] homens de todas as idades, tamanhos e cores, uns em mangas de camisa, outros de jaqueta, outros metidos em sobrecasacas esfrangalhadas; [...] uns de cócoras, outros com as mãos apoiadas nos joelhos, estes sentados em pedras” (Op. Cit., p.147). Aproximando-se, Brás Cubas vê que se trata de uma briga de galos que prendia a atenção de todos, inclusive de Damasceno, para seu constrangimento e o de Nhã-loló. O pai da moça nem sequer ouvia seu “futuro cunhado” chamá-lo para descer, tão envolvido estava com a contenda, deixando a filha “vexadíssima”. “O Espetáculo eliminou para ele todo o universo. Em vão lhe disse que era tempo de descer: ele não respondia, não ouvia, concentrava-se no

duelo. A briga de galo era uma de suas paixões” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p.148).

O que vexava Nhã-loló era o pai. A facilidade com que ele se metera com os apostadores punha em relevo antigos costumes e afinidades sociais, e Nhã-loló chegara a temer que tal sogro me parecesse indigno. Era notável a diferença que ela fazia de si mesma; estudava-se e estudava-me. A vida elegante e polida atraía-a, principalmente porque lhe parecia o meio mais seguro de ajustar as nossas pessoas. Nhã-loló observava, imitava, adivinhava; ao mesmo tempo dava-se ao esforço de mascarar a inferioridade da família. Naquele dia, porém, a manifestação do pai foi tamanha que a entristeceu grandemente. [...] Era tão profundo o abatimento, tão expressivo o desânimo, que cheguei a atribuir a Nhã-loló a intenção positiva de separar, no meu espírito, a sua causa da causa do pai. Este sentimento pareceu-me de grande elevação; era uma afinidade mais entre nós. _ Não há remédio, disse eu comigo, vou arrancar esta flor a este pântano (Op. Cit., 2002, p.149).

Vê-se neste episódio que a aparência é um fator determinante para a escolha matrimonial de Brás Cubas. No entanto, não se trata apenas do aspecto físico, mas dos modos, das maneiras, através das quais a personagem, Nhã-loló, busca não mais pertencer a uma esfera social “inferior”, demonstrando novos “costumes e afinidades sociais”, compatíveis com os de seu endinheirado pretendente. Deste modo, não é essencial que se tenha, basta aparentar. “O problema portanto não estava no casamento desigual, admissível desde que reafirme o domínio dos proprietários” (SCHWARZ, 2000, p. 102).

Como demonstrado acima, a ambição compreende todos os níveis de classes e estamentos. Aqueles que se encontram na base, os dependentes, não estão isentos da cupidez, proporcionais à sua condição. O historiador Sidney Chalhoub (2003) sustenta que mesmo personagens subalternos e tripudiados, – presos aos limites quase intransponíveis da dependência e do favor, como Dona Plácida, têm espaço para manobras que, se de maneira alguma eliminam, minimizam o controle patriarcal.

Dona Plácida foi costureira e agregada na casa de Virgília. Esta exercia sobre aquela ‘verdadeira fascinação’. Supondo que tal fascinação lhe granjeasse favores, Virgília decide convencer dona Plácida a morar na casa que abrigaria sua relação extraconjugal. Custou à agregada aceitar a proposta. “Creio que chorava, a princípio: tinha nojo de si mesma”, afirma o narrador (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 102). Em face dos escrúpulos aparentes, Brás Cubas passa a esforçar-se por conquistar seu consentimento e benevolência. Logo que obteve a confiança da agregada, criou o que chama de “história patética” sobre sua relação com

Virgília, afirmando que se conheciam antes do casamento desta e dando como causa ao fim da união do casal “[...] a resistência do pai, a dureza do marido, e não sei que outros toques de novela. D. Plácida não rejeitou uma só página da novela; aceitou-as todas. Era uma necessidade da consciência” (Op. Cit.). Passaram então a viver em bons termos. A consciência frouxa de Dona Plácida lhe rendeu os cinco contos que Brás Cubas havia achado em Botafogo. A agregada agradeceu emocionada, com “lágrimas nos olhos” e passou a “rezar” pelo casal todas as noites.

É com base em manobras assim que Chalhoub busca defender seus argumentos contra a ideia de dominação vertical dos senhores sobre os dependentes. Seguindo sua chave, os agregados participariam de um jogo político não exclusivo ao poder patriarcal, sendo justamente uma forma de resistência, que se sustentaria graças ao rebuço; dona Plácida representaria um exemplo dessa forma de reação silenciosa. A dependente veste a máscara da moralidade ferida e, com ela, consegue obter ganhos financeiros e a garantia de seu futuro sustento. O fingimento da agregada chega a ser teatral, não hesitando em verter lágrimas por alguns trocados.

Claro que Brás e Virgília dependiam visceralmente da discrição e fidelidade da agregada; um pequeno movimento contrário da mulher e lá se iam para o brejo os amores clandestinos dos dois [...]. Brás achava que comprava a consciência e fidelidade da agregada; a agregada talvez tivesse aprendido a perseguir objetivos próprios fazendo com que Brás acreditasse precisamente nisso. [...] D. Plácida recusa mais uma vez o convite dos concubinos para que ela se sente com eles à mesa do *luncheon*. Virgília parece ofendida, diz que d. Plácida não lhe tinha mais afeição. A resposta da alcoviteira é segurar as mãos de “láiá” e olhá-la “fixamente, fixamente, até molharem-se-lhe os olhos, de tão fixo que era”. Brás retribui-lhe a demonstração de afeto deixando-lhe “uma pratinha na algibeira do vestido” (CHALHOUB, 2003, p. 81).

Segundo a interpretação de Chalhoub, pela chave de Roberto Schwarz, na relação entre Brás Cubas e d. Plácida tem-se de um lado o representante de uma ideologia paternalista e, do outro, uma agregada típica. Todavia, Chalhoub se desvincula deste crítico ao sustentar que nessa relação não há apenas a imposição de um poder vertical, tendo os senhores total domínio sobre seus dependentes, mas há também forças ou solidariedades horizontais³⁰ entre os

³⁰ Chalhoub busca representar com a expressão *solidariedades horizontais* a noção de que há resistências ao domínio patriarcal na obra machadiana. Segundo esse conceito, opressão e sujeição não são recebidos passivamente, mas têm em contraposição formas veladas de poder que, mesmo incapazes de desmontar a estrutura patriarcal dominante, indicam articulações que não cedem de todo à vontade de seus senhores. O conceito refuta a ideia de inviolabilidade do poder senhorial. “A vigência do enredo da

subordinados. D. Plácida seria um exemplo que se insere no quadro de práticas que não estão totalmente submetidas ao controle dos senhores (Op. Cit.). No entanto, cumpre aqui frisar que as solidariedades horizontais apenas se realizam como forma de sobrevivência na esfera circunscrita de oportunidades e condições de sustento em que os dependentes se encontram. Conceder-lhes autonomia, ainda que relativizada, seria inverter a ordem da dominação.

Enquanto aos agregados convém o uso da máscara para sobreviver, aos patrões a dissimulação serve para galgar posições sociais mais elevadas. Para justificarem sua condição e a dos subalternos, é-lhes comum a adoção de um discurso que naturaliza a desigualdade social, como se ela estivesse além da experiência humana e histórica. Discurso que se coaduna com a prática do domínio patriarcal, cuja busca por legitimação não se direciona a meios legais, uma vez que os dependentes são formalmente livres, mas à aceitação destes da ideia, - que lhes chega de forma algo difusa mas que tende a ser assimilada, - da desigualdade com um dado nato.³¹ Ciente das disparidades sociais, Brás Cubas age como se tivesse chegado à cômoda conclusão de que “as superioridades sociais eram naturais, logo necessárias e justificáveis, ainda que as tais justificativas fossem históricas ou relativas” (CHALHOUB, 2007, p. 107).

Do convívio entre as diferentes camadas sociais, estabelecem-se relações que representam, na obra machadiana, a luta pela manutenção do poder e do *status*, ou as formas de alcançá-los em complexos jogos de interesse. Aqueles que se encontram no topo, os políticos e os proprietários, esforçam-se pela sustentação de seu poder e por maiores aquisições que o simbolizem. Aos proprietários é forçosa a proximidade bajuladora do mundo político para se garantir uma futura posição e, com ela, a cobiçada notoriedade.

O momento histórico propício à ascensão burguesa representada em personagens como Palha e Sofia (*Quincas Borba*), permite, com a ajuda da astúcia e dissimulação, a emergência daqueles membros da classe média, que,

dominação paternalista não significa que os subordinados estavam passivos, incapazes de perseguir objetivos próprios, impossibilitados de afirmar a diferença. Ao contrário, apesar do perigo constante de invasão e rapina de seus alçózes, e decerto por isso mesmo, o desafio de Helena, Luís Garcia, Capitu e tantos outros era *afirmar a diferença no centro mesmo dos rituais de dominação senhorial*. Tratava-se de uma arte arriscada, que ratificava a ideologia paternalista na aparência mesmo quando lhe roía os alicerces. Arte de sobrevivência em meio à tirania e à violência, exercida no centro do perigo, tal discurso dos dominados envolvia a capacidade de atingir objetivos importantes realizados de forma criativa – e reforçando, ao menos aparentemente – os rituais associados à própria subordinação”. Sidney Chalhoub, 2003, p. 64.

³¹ “Para aquele que se encontra submentido ao domínio pessoal, inexistem marcas objetivas do sistema de condições a que sua existência está confinada: seu mundo é formalmente livre. Não é possível a descoberta de que sua vontade está presa a do superior, pois o processo de sujeição tem lugar como se fosse natural e espontâneo”. Maria Sylvia Carvalho Franco, 1997, p. 95.

desafortunados em tempos passados, teriam que se contentar com a propriedade pouco rendosa das pequenas empresas pré-capitalistas, com empregos como o de profissionais livres, ou com uma posição no baixo escalão do funcionalismo. Caso a argúcia não logre a condição de abundância e de poder esperados, resta à classe média a proteção de uma camada superior, ou ainda a esperança, depositada na geração seguinte, na educação superior dos filhos ou no casamento afortunado (FAORO, 2001). Para a obtenção do casamento abastado, é necessário o interesse dissimulador de personagens como Camargo (*Helena*) e Iaiá (*Iaiá Garcia*). Essas camadas sociais compartilham em comum uma vontade imperiosa objetivada nos meios para se alcançar a ascensão social.

A política e, em sentido lato, a luta social, sobretudo pela ascensão social, desdobra-se num feixe de meios necessários para alcançar e manter o poder. Os instrumentos se afeiçoam à ambição individual, que marcará o ritmo da escalada, ritmo frouxo ou ritmo impetuoso, de acordo com a feição do homem. O essencial, nesse combate, é “a força indispensável a todo o homem que põe a mira acima do estado em que nasceu.” (FAORO, 2001, p. 19).

Interessa a Machado expor satiricamente os cálculos para ascender e mostrar o valor da ambição. “A vontade e a ambição, quando verdadeiramente dominam, podem lutar com outros sentimentos mas não de sempre vencer, porque elas são as armas dos fortes, e a vitória é dos fortes” (PEREIRA, 1988, p. 158).

A máscara não está restrita aos personagens de *Memórias póstumas* e de *Quincas Borba*. Como se vê na obra machadiana como um todo, uma forma de alcançar os fins aos quais a vontade se propõe é através da utilização da imagem, valendo-se “pela opinião dos outros homens”. Pádua e José Dias, em *Dom Casmurro*, ao disputarem a vara do pálio, remetem a esse desejo de destaque social, dentro da mesquinhez de sua condição. Batista, de *Esaú e Jacó*, com seus esforços em alcançar o poder, valia-se da máscara³² de fiel membro do partido conservador, mantendo, ao mesmo tempo, interesses liberais. Apenas buscava seguir o ritmo das oscilações do poder.

Para Alfredo Bosi, importa a Machado “cunhar a fórmula sinuosa que esconda (mas não de todo) a contradição entre parecer e ser, entre máscara e o

³² O filósofo moralista La Bruyère, com quem Machado de Assis dialoga no trato das questões morais, ao definir os caracteres sociais, concebe o uso da máscara como um vício do homem em sociedade: “Um homem que sabe fazer a corte é mestre de seu gesto, de seus olhos, e do rosto; profundo, impenetrável; dissimula os maus pensamentos, sorri aos inimigos, constrange seu humor, disfarça suas paixões, desmente o coração, fala, age contra seus sentimentos. Todo esse grande refinamento não passa de um vício que se chama falsidade”. Jean de La Bruyère, 1937, p. 158.

desejo, entre o rito claro e público e a corrente escusa da vida interior” (BOSI, 2003, p. 84). A artimanha do uso da máscara, além de ser um meio de acesso ao poder ou garantia de sua manutenção, cumpre papel de defesa nas lutas sociais. Neste sentido, o disfarce, como atributo civilizacional, teria um viés instintivo.

A máscara é, portanto, uma defesa imprescindível, que vem de longe, de muito longe, como a pele do urso e a cabana de paus arrumadas pelo selvagem para se proteger do sol, do vento, da chuva. Se toda civilização é um esforço de defesa contra a madre-madrasta (“Sou tua mãe e tua inimiga”), por que negar ao deserdado social o direito de abrigar-se à sombra do dinheiro e do poder? Por que exigir que ele se furte ao “estatuto universal” pregado pela própria Natureza: “quem não devora é devorado?” (BOSI, 2003, p. 87).

A sugestão de um certo grau de parentesco entre os meios civilizacionais e o “selvagem”, da forma como é posta por Bosi, serve como crítica à noção de civilização como um fenômeno que haveria superado de todo os traços da vida rústica, em seu contato permanente com a natureza, pelo aperfeiçoamento moral. A necessidade do disfarce interessado se impõe em ambos os meios, aproximando-os. No entanto, quando se afirma que a dissimulação nas organizações sociais modernas “vem de longe”, corre-se o risco de, com isso, ignorar as especificidades de cada um de seus momentos históricos, dando margem à compreensão de que algumas características do estilo de vida de tempos remotos se transmitiriam a outras épocas através de um atavismo biológico, uma herança remota dos instintos.

Em um estudo genealógico de Jean Starobinski sobre o termo *civilização*, percebe-se que seu conceito prevalente está relacionado a uma oposição às maneiras do camponês que, desprovido da polidez do mundo urbano, comporta-se de modo a representar as “rudezas” do mundo natural. O período clássico se configura como o momento em que hábitos rudes são veementemente reprovados e, para que quaisquer indícios de identificação com o mundo rural não estejam à mostra, torna-se necessário ao universo burguês a dissimulação de gestos grosseiros, forjando-se a civilidade. Não basta habitar as cidades, é necessário parecer civil através das maneiras e da linguagem, e não *villanus*, camponês. “As maneiras do camponês (*villanus*) são *vilania* em comparação com os usos da corte (cortesia)” (STAROBINSKI, 2001, p. 21). Starobinski mostra que o processo civilizatório se assemelha, metaforicamente, ao ato de eliminar ou suavizar a aspereza da superfície dos objetos, polindo-os. Nesse sentido, *polir* equivale, semanticamente, a civilizar.

Civilizar seria, tanto para os homens quanto para os objetos, abolir todas as asperezas e as desigualdades “grosseiras”, apagar toda rudeza, suprimir tudo o que poderia dar lugar ao atrito, fazer de maneira que os contatos sejam deslizantes e suaves. A lima, o polidor são instrumentos que, figurativamente, asseguram a transformação da grosseria, da rusticidade em civilidade, urbanidade, cultura (Op. Cit. p. 26).

Portanto, os termos *civilizar* e *polir* evocam a ideia de valorização de atributos considerados superiores aqueles relacionados à rudeza do mundo natural. Na ausência desses atributos, recorre-se, com frequência, à sua imitação pura e simples, sem que se os assimile, na aceitação tácita da emulação como um valor em si. Não se prima pela autenticidade dos valores aparentados, basta que se pareça, como observa Charles P. Duclos: “O mais infeliz efeito da polidez de praxe é de ensinar a arte de prescindir das virtudes que ela imita” (DUCLOS, In: STAROBINSKI, 2001, p. 31).

Starobinski sugere que nos meios aristocráticos do período clássico as pessoas se relacionam, essencialmente, por atos de julgamento, a partir dos quais valores individuais são estabelecidos. Estes, por sua vez, obedecem aos códigos da civilização a que pertencem, os quais primam pelas “boas qualidades” e pelas “belas maneiras”. A ritualização daqueles códigos acaba por tornar estes predicados uma ficção, de modo que se autorize mutuamente sua *dissimulação*³³, como se esta representasse, de fato, os valores das qualidades imitadas. Assim, comercializam-se impressões mútuas a partir da dissimulação em benefício de interesses particulares, como *status* na hierarquia social (STAROBINSKI, 2001).

Nas sociedades modernas, por outro lado, a dissimulação tende a ser vista como defesa de interesses individuais pela conquista ou manutenção de posses materiais. Nesse sentido, *dissimulação* se compreende como *ideologia*. “A denúncia moderna das “ideologias” não é outra coisa: acusa os discursos enganadores atrás dos quais se mascaram os interesses, o apetite particular, a recusa, mais uma vez, de *partilhar*” (Op. Cit., p. 267).

Destacando as razões históricas para o uso da máscara em ambientes de corte, Norbert Elias (1987) mostra como a dissimulação em sociedades

³³ “Note-se que os gestos relacionados à ocultação da verdade, conhecida em tempos modernos como dissimulação, nem sempre foi compreendida como arma a serviço do interesse, e sua acepção negativa deve ser entendida levando-se em conta as diferenças de momentos históricos. Para os estoicos, por exemplo, “simular” tranquilidade e paz de espírito era um ato que estava relacionado a outros propósitos que não o do interesse egoísta criticado na modernidade. Esse mecanismo protetor já fora preconizado pelos estoicos, como ‘a arte de fazer boa figura’ sob os golpes do destino: tratava-se de representar seu próprio papel, tal como a providência o aquinhoara, de tornar-se superior à infelicidade imerecida, aceitando-a”. Jean Starobinski, 2001, p. 64.

aristocráticas surge de um sistema de interdependências, em que a máscara não se dá por necessidades subjetivas e individuais, mas por relações de poder entre os indivíduos desse meio. Nesse sentido, aparentar significa uma estratégia de manutenção não só de uma condição material privilegiada, mas, principalmente, a luta pela vigência ou superação de um *status*. Portanto, a polidez dissimulada das cortes é uma exigência nascida das necessidades específicas dessa estrutura social, e não traço essencial de uma subjetividade ou da natureza humana.

A ideia de que, por puro acaso, haveria nessa sociedade um grande número de indivíduos com a irresistível mania de 'dar nas vistas' ou com a tendência irreprimível para as competições de estatuto e prestígio, tal como se desenvolveram na corte, é uma das inúmeras tentativas de explicar algo de inexplicado por algo de inexplicável. Colocamo-nos num terreno infinitamente mais sólido se tomarmos como ponto de partida não uma quantidade de indivíduos mas um sistema social que esses indivíduos constituem. A partir daqui não é difícil observar a adequação perfeita das atitudes, os gestos judiciosamente calculados, as frases com vários sentidos, numa palavra, compreender a forma específica de racionalidade que se torna para os membros desta sociedade numa espécie de segunda natureza que eles sabiam utilizar com facilidade e segurança e que – tal como o controle da afectividade que postulava – era um instrumento indispensável à competição permanente pelo estatuto e pelo prestígio (ELIAS, 1987, p. 68).

Em *Memórias póstumas*, o convívio social também pressupõe a polidez dissimulada pelo interesse material e pela busca por destaque e reconhecimento social, os quais, com frequência, atrelam-se a velhos valores estamentais, como honra e prestígio.

As situações narradas indicam que a vontade egoísta precisa de disfarces para se realizar. Os personagens ambiciosos como Brás Cubas e Cotrim demonstram intimidade no uso da máscara, sempre com vistas a suprir uma necessidade individualista. Basta que se lembre como se deu o caso da moeda de ouro achada por Brás Cubas, a meia dobra. Devolvendo o dinheiro, conseguiu com isso espalhar a notícia entre seus conhecidos e assim vestir a máscara da filantropia. Os cinco contos achados na praia do Botafogo não tiveram o mesmo destino, uma vez que a figura de homem justo já estava representada e, principalmente, difundida. Ao depositá-los no Banco do Brasil, recebem-no “[...] com muitas e delicadas alusões ao caso da meia dobra, cuja notícia andava já espalhada entre as pessoas do meu conhecimento” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 84).

Há também, a este respeito, a opinião de Cotrim de que em política o celibato é um obstáculo; de onde se infere que a personagem procura conformar-

se à norma tradicionalista de que somente a imagem do homem comprometido com o casamento, com a família, pode alcançar sucesso na política. “Todo homem público deve ser casado” (Op. Cit., p. 60), assevera Bento Cubas ao filho, em total conformidade com o pensamento de Cotrim. Acresce ainda o sestro deste “de mandar para os jornais a notícia de um ou outro benefício que praticava, [...] dizendo que as boas ações eram contagiosas” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p.150).

O interesse não cessa mesmo em situações trágicas, como por exemplo, a morte de Nhã-loló aos dezenove anos de idade por conta da febre amarela. A missa de sétimo dia é narrada no capítulo “Desconsolação”, extremamente mordaz, já pelo título. Brás Cubas explica que a dor de Damasceno, o pai de Nhã-loló, era profunda, inconsolável. Dissera este “que a dor grande com que Deus o castigara fora ainda aumentada com a que lhe infligiram os homens” (Op. Cit., p. 152). Daí a uma semana, em conversa com Brás Cubas, Damasceno lhe confessou o desejo de que mais pessoas tivessem ido ao enterro da filha; apenas doze pessoas compareceram; um desastre para o pai da moça, que havia expedido oitenta convites. Cotrim tenta consolar o cunhado, afirmando que os oitenta viriam por pura formalidade e que os que estiveram presentes se interessavam por ele de fato. Damasceno, desconsolado, suspira: “Mas viessem!”. Revela-se então que o motivo de seu desconsolo não era apenas a morte da filha, mas a dor que os homens o haviam infligido ao não comparecerem ao enterro, tirando-lhe a oportunidade de estabelecer suas relações de prestígio. O próprio narrador, jactando-se de sua perspicácia, desvela a motivação oculta do desconsolo de Damasceno:

De fato, o homem vulgar que ouvisse a última palavra do Damasceno, não se lembraria dela, quando tempos depois, houvesse de olhar para uma gravura representando seis damas turcas. Pois eu lembrei-me. Eram seis damas de Constantinopla, - modernas, - em trajos de rua, cara tapada, não com um espesso pano que as cobrisse deveras, mas com um véu tenuíssimo, que simulava descobrir somente os olhos, e na realidade descobria a cara inteira. E eu achei graça a essa esperteza da faceirice muçulmana, que assim esconde o rosto, - e cumpre o uso, - mas não o esconde, - e divulga a beleza. Aparentemente, nada há entre as damas turcas e Damasceno; mas se tu és um espírito profundo e penetrante (e duvido muito que negues isso), compreenderás que, tanto num caso como noutro caso, surge aí a orelha de uma rígida e meiga companheira do homem social... (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 152).

A “rígida e meiga companheira do homem social”, a aparência, sendo frustrada, torna-se a causa da tristeza de Damasceno. Ganhando “apenas o necessário para endividar-se” e não tendo modos de fidalgo - haja vista seu interesse pelas brigas de galo –, o cunhado de Cotrim vê nas relações com pessoas socialmente influentes, as quais ele certamente convidou para o enterro de sua filha, meios para uma possível ascensão. Seu interesse egoísta chega a ser mórbido, ao ver na morte da própria filha a oportunidade de promoção pessoal.

A morte da mãe de Brás Cubas foi também ocasião para o contato social oportunista. Enquanto o narrador se retirava na Tijuca por luto ou pela “volúpia do aborrecimento”, seu pai buscava animá-lo apresentando-lhe projetos políticos e um possível casamento. Em lugar de qualquer menção à finada, Bento se deslumbra com a carta de pêsames mandada por um dos Regentes. Deste modo, a morte de sua mulher traz a Bento o prazer recompensador de um contato mais direto com a Coroa. A morte torna-se meio para afetar intimidade com a realeza; por isso os pêsames devem ser dados ao conhecimento de todos. “Trazia a carta consigo, já bastante amarrotada, talvez por havê-la lido a muitas outras pessoas. Creio haver dito que era um dos Regentes. Leu-a duas vezes” (Op. Cit., 2002, p. 57).

O individualismo interesseiro e astuto dos personagens machadianos em suas relações sociais se reveste de ares profundos e de um caráter conceitual na filosofia do Humanitismo³⁴, de Quincas Borba. Em sua tentativa de naturalizar a brutalidade do convívio social e de afirmá-la como verdade universal, o sistema filosófico do mentor intelectual de Brás Cubas acaba por satirizar, como amplamente apontado pela crítica machadiana, as principais correntes de pensamento do século dezenove, como o Positivismo, o Naturalismo e o Darwinismo Social. No capítulo “Os cães”, Brás Cubas e Quincas Borba observam a luta feroz de dois cães por um pedaço de osso sem carne. A violência da cena alegria Quincas Borba por servir como representação imagética da essência de sua filosofia.

Notei que ficara sinceramente alegre, posto contivesse a alegria, segundo convinha a um grande filósofo. Fez-me observar a beleza do espetáculo, lembrou o objeto da luta, concluiu que os cães tinham fome; mas a privação do alimento era nada para os efeitos gerais da filosofia. Nem deixou de recordar que

³⁴ “O humanitismo se define como doutrina filosófica da totalidade do real, inspirada no modelo cosmo-antropogônico e escatológico da mitologia e da metafísica, que apresenta o esquema genealógico do caos primordial (fase estática), da cosmogonia (fase expansiva), da antropogonia (fase dispersiva) e do caos final (fase contrativa). Do ensinamento de Quincas Borba se conclui que a vida do mundo e do homem flutua suspensa entre dois nada. Viver equivale a conviver com a dupla negação do caos inicial e terminal”. Ronalds de Melo e Souza, 2006, p. 113.

em algumas partes do globo o espetáculo é mais grandioso: as criaturas humanas é que disputam aos cães os ossos e outros manjares menos apetecíveis; luta que se complica muito, porque entra em ação a inteligência do homem, com todo acúmulo de sagacidade que lhe deram os séculos, etc.(MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 162).

Na filosofia do Humanitismo egoísmo e inveja se passam por virtudes, ao representarem a concepção de luta imanente ou natural. “[...] a inveja não é senão uma admiração que luta, e sendo a luta a grande função do gênero humano, todos os sentimentos belicosos são os mais adequados à sua felicidade. Daí vem que a inveja é uma virtude” (Op. Cit., p. 144). Na visão de Quicas Borba, a inveja deveria ser entendida como uma potencialização da concepção de luta desregrada da qual todos participam e deveriam se orgulhar, pois é a essência de Humanitas, a “substância criadora e absoluta”. Todas as formas de flagelo são, dessa forma, “equívocos do entendimento”, pois representam a mesma substância criadora. Assim, a filosofia do Humanitismo se funda na noção de que os instintos humanos mais primitivos são ativados nas lutas sociais e que toda a violência destas seria necessária, sendo seu sucesso possível apenas quando há o emprego daqueles.

De maneira semelhante a seu mestre, Brás Cubas atribui, cinicamente, à natureza o motivo de alguns de seus atos. Rompe seu relacionamento com Eugênia sob o argumento de que, parecendo a natureza às vezes um tremendo escárnio, esta cria condições irônicas como a de uma bela moça manca; condições em relação às quais ele, sendo homem, seria apenas uma vítima, não devendo, portanto, responsabilizar-se pela escolha que fez.

No capítulo “A uma alma sensível”, Brás Cubas se defende de uma possível desaprovação do leitor em relação à sua atitude para com Eugênia, podendo, por isso, ser chamado de cínico no íntimo do leitor. Em vista disso, afirma ter sido “homem”. “Eu cínico, alma sensível? Pela coxa de Diana! Esta injúria merecia ser lavada com sangue, se o sangue lavasse alguma coisa nesse mundo. Não alma sensível, eu não sou cínico, eu fui homem” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 66). Sobre esse episódio Alfredo Bosi vê duas interpretações possíveis:

Se a interpretação pender resolutamente para o lado da sátira tipológica, a resposta será unívoca: o autor denuncia a racionalização que o tipo social faz da própria conduta quando a investe com o atributo geral do humano. A leitura alternativa, igualmente plausível, é a admissão, por parte do autor, da vigência de sentimentos contrários em todos os homens (isto é, em cada homem), com a predominância dos impulsos egóticos distribuídos por todas as classes. Ambas as

hipóteses ganham em ser relativizadas mutuamente. A primeira, sociológica, concederá à segunda a evidência empírica do altíssimo grau de generalização dos comportamentos centrados na autoconservação que marcaram a história do gênero humano desde tempos remotos. A segunda, por sua vez, concederá à leitura tipológica o fato inegável de que, nas situações de assimetria social, o egoísmo vencedor costuma estar do lado do rico e do poderoso (BOSI, 2006, p.15).

De qualquer modo, há em ambos os casos uma tentativa de atribuir como causa das ações do sujeito algo fora de seu controle que, para o narrador, situa-se no egoísmo e na fragilidade humana naturais. Portanto, além de envolver a congenialidade, a natureza, como razão do seu desinteresse pela “flor da moita”, Brás Cubas justifica suas ações, da mesma forma, por sentimentos egoístas ou pela fragilidade da natureza humana, que, sendo, crê ele, inatos, não há nada que se possa fazer a respeito. Deste modo, procura se eximir da responsabilidade por seus atos.

Portanto, ao mesmo tempo em que o narrador analisa suas ações com certo distanciamento, expondo-as de forma crítica, logo arranja maneiras de absolvê-las por meio de justificativas que, não raro, apoiam-se na natureza. O que implica dizer que as ações da “natureza social”, na forma em que são sugeridas pelo narrador em *Memórias póstumas*, estariam inevitavelmente ligadas a forças inexoráveis da “primeira natureza”, e que essa suposta ligação inevitável sustenta tanto seu discurso em defesa da naturalização de determinadas vilanias humanas, quanto o de Quincas Borba sobre a natural hegemonia das ações beligerantes.

Quando Brás Cubas é salvo de ser arrastado e, possivelmente, morto por seu cavalo em disparada, pensa, num primeiro momento, em recompensar o almocreve que o livrou do perigo. Três moedas seria “uma recompensa digna” à dedicação do rapaz. Bastou um pequeno intervalo, o de apanhar o dinheiro, para que o valor da retribuição caísse gradualmente na consciência. Decidiu, enfim, por um cruzado em prata; não sem arrependimentos. O preço que lhe parecia justo deveria ser ainda menor; talvez umas moedas de cobre. Isto porque, argumenta, o almocreve agiu segundo “um impulso natural, ao temperamento, aos hábitos do ofício; acresce que a circunstância de estar, nem mais adiante nem mais atrás, mas justamente no ponto do desastre, parecia constituí-lo simples instrumento da Providência” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 52).

Enquanto Quincas Borba, a partir de sua filosofia Humanitas, busca legitimar o que há de mais cruel nos atos humanos, ao afirmar que os “sentimentos belicosos” são necessários e que conduzem à felicidade, Brás Cubas

recorre, da mesma forma, ao que considera natural ou providencial para legitimar certas condutas egoístas. Através da naturalização da conduta humana na vida social, o narrador busca a imunidade crítica de suas ações.

As condições da realidade ficcional machadiana, no entanto, desmentem estes personagens, como se pôde ver anteriormente. Daí o tom irônico de seus romances. Em Machado, ao se levantarem questões sobre as condutas humanas na vida social e sua relação com os sentimentos individuais, o contexto histórico-social é delineado de forma que se veja que as “ [...] paixões, embora recorrentes, são despertadas por estímulos sociais localizados, variáveis através dos tempos” (BOSI, 2004, p. 14), haja vista a dinâmica social e o jogo político ao que os personagens se submetem, sempre datados.

CAPÍTULO III

A Sátira Machadiana a Formas de Pensamento Deterministas

No século XIX, época de otimismo por conta da expansão industrial capitalista (HOBBSAWM, 2007), não faltam tentativas de objetivação de formas de pensamentos que afetam ser estáveis, concretas e verdadeiras. Fato que não escapa à ironia desconstrutiva de *Memórias póstumas*, em que se vê a sátira a concepções progressistas de história no delírio de Brás Cubas e na figura insana de Quincas Borba.

A sátira ao otimismo expressa na figura de Quincas Borba estende-se para além do século XIX, embora o diálogo com linhas de pensamento desse período histórico represente exemplo mais concreto da reflexão machadiana sobre a excessiva confiança no porvir. Se o Humanitismo de Quincas Borba - na busca de reestabelecer a maneira de enxergar a sociedade a partir de um ponto de vista essencialmente otimista que crê na “natural evolução das coisas” - faz referência ao modo positivista de se pensar, também encontra no otimismo leibniziano a sua

base. Seus discursos em defesa de Pangloss, personagem otimista de *Cândido*, romance de Voltaire, demonstram sua identificação com o pensamento de Leibniz.

Na sátira voltairiana, Pangloss é o ingênuo mestre de Cândido que, parodiando o pensamento otimista do filósofo Gottfried Leibniz, acredita que “tudo é para o melhor no melhor dos mundos possíveis”. Cândido segue os preceitos de seu mestre até ser exposto a um mundo de ganância, egoísmo e violência, representando as mazelas do século XVIII, e perceber o engano desta máxima. Quincas Borba, no entanto, recorre mais de uma vez ao mestre Pangloss para destacar o otimismo de sua filosofia, reiterado até mesmo em seu leito de morte: “jurando e repetindo sempre que a dor era uma ilusão, e que Pangloss, o caluniado Pangloss, não era tão tolo como o supôs Voltaire” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 176). Todo o egoísmo e violência tratados por Voltaire são considerados por Quincas Borba como meios necessários para a manutenção da espécie e progresso da humanidade, o que justificaria quaisquer práticas egoístas, sem que se recorra à ética. Assim, o excêntrico filósofo funda sua filosofia sobre tudo o que em Voltaire é objeto de sátira.

Como já sabido da filosofia de Leibniz, seu pensamento, assim como o de Descartes e Spinoza, tem como base um racionalismo idealista, segundo o qual a existência se forma a partir de uma estrutura de relações necessárias de interdependência entre os objetos, que tudo abarca, não existindo fatos isolados (COTTINGHAM, 1988). Para Leibniz “o universo é um sistema racionalmente determinado por Deus” (Op. Cit., p. 69),³⁵ não havendo acontecimentos sem causa maior que os justifique. Deste modo, não existem relações de mera concomitância aleatória na natureza, e os acontecimentos são determinadas por uma harmonia pré-estabelecida.

Essa noção apriorística da existência se resume no princípio de “razão suficiente”, de acordo com o qual, e segundo o modo como Leibniz o compreende, tudo acontece em conformidade com propósitos pré-determinados por Deus, responsável pela condição de harmonia necessária entre os objetos e os fenômenos. Nessa perspectiva, mesmo o mais trágico dos acontecimentos está submetido a uma noção positiva de harmonia aprioristicamente condicionada, muito embora os propósitos por trás desses acontecimentos estejam fora do alcance humano. O otimismo desse idealismo racionalista exclui toda a crítica às causas da infelicidade humana, justificada por uma escolha divina perfeita. Antes

³⁵ {Tradução livre a partir do original em inglês}.

de a existência se concretizar, deve ser submetida a Deus, que determina “o melhor dos mundos possíveis” a existir.

Para Voltaire é pura ilusão fechar os olhos aos males da experiência humana, e a maldade generalizada é inegável para se justificar qualquer forma de crença positiva no rumo dos acontecimentos históricos. Tendo defendido uma filosofia hedonista de vida em sua juventude, Voltaire passa a advogar um ponto de vista completamente diverso em sua maturidade, afetado pelo grande terremoto de Lisboa em 1755 (CASSIRER, 1979). Em *Cândido*, essa catástrofe natural compõe parte dos episódios trágicos narrados ao longo da obra, com o fim de expor as causas do sofrimento humano e assim refutar qualquer perspectiva otimista.

Segundo Cassirer (Op. Cit.), Schopenhauer reconhece nesse romance voltairiano exemplo contundente de discurso anti-otimista, que vai ao encontro de sua visão negativa sobre a condição humana, essencialmente sofrida. “Schopenhauer referia-se ao romance *Cândido* de Voltaire com frequência para usá-lo como a arma mais poderosa contra o otimismo” (CASSIRER, 1979, p. 147). Voltaire, Schopenhauer e Machado parecem compartilhar a ideia de que não há motivos para levar adiante a crença leibniziana no futuro; seja por conta de uma visão anti-metafísica dos fatos na história no caso de Voltaire e Machado ou pela ideia de um substrato volitivo humano eternamente insatisfeito, na visão de Schopenhauer.

Contrariamente ao pessimismo schopenhaueriano, o Positivismo se afirma no século XIX como uma nova forma de pensamento otimista, com bases distintas daquelas do idealismo de Leibniz, fundado no cientificismo. Como já amplamente conhecido, esse sistema de pensamento decorre da crença de que a sociedade moderna estaria em crise, para além da qual ocorreria uma transformação no seu modo de organização. De acordo com essa doutrina, as crenças metafísicas da religião e a imposição do poder militar são anacrônicas, cabendo à indústria e à ciência o papel de reorganizadoras da realidade social a ser construída, instituindo-se assim uma perspectiva progressista de sociedade (ARON, 2008).

Embora haja em Voltaire a oposição crítica a formas otimistas de pensamento, sua censura se restringe ao contexto histórico no qual ele se insere;

como pensador iluminista, acreditava no progresso³⁶ do ser humano ao longo da história. Para este pensador, se não havia motivos para otimismo até o advento do iluminismo, era apenas uma questão de tempo até que os ideais desse movimento reformulassem as práticas humanas pelo culto do conhecimento e o escárnio às superstições. Nesse sentido, há alguma relação entre o pensamento voltairiano e o comtiano. Parte dessa confiança em uma predeterminação positiva dos fatos se deve ao relativo sucesso das ciências naturais no século XVIII; acreditava-se que os resultados alcançados pela rigidez metodológica dessas ciências pudessem ser aplicados a todas as áreas do conhecimento (BERLIN, 1999).

Machado constatou que as guerras permaneceriam e que a revolução intelectual preconizada e prevista por Comte não se realizaria. Viu também que a razão não prevaleceu sobre a superstição, sendo a ideia de perfectibilidade humana pela racionalidade propagada pelo Iluminismo apenas uma ideologia. Em *Memórias póstumas*, “o repertório inteiro das Luzes é subordinado a um movimento negativo e tratado como ideologia”, observa Roberto Schwarz (2000, p.193).

Enquanto sistemas otimistas de pensamento se baseiam na causalidade do progresso, o determinismo de Schopenhauer segue caminho contrário; apoia-se na noção de história como composta por uma sucessão de acontecimentos ao acaso, tendo uma vontade supra-individual como origem.³⁷ Movidos apenas pela

³⁶ Para Cassirer D' Alembert representa o auge do otimismo iluminista e sua crença no progresso do conhecimento humano através da razão. “Se considerarmos sem parcialidade o presente estado de nosso conhecimento, não se pode negar que a filosofia tem mostrado progresso entre nós. As Ciências Naturais acumula novas riquezas a cada dia. A Geometria, pela superação de seus limites, ascende sua tocha nos campos da ciência física que estão mais prontamente à mão. O verdadeiro sistema do mundo tem sido reconhecido, desenvolvido, e aperfeiçoado... Em suma, da terra a Saturno, da história dos céus a dos insetos, a filosofia natural foi revolucionada; quase todos os outros campos do conhecimento assumiram novas formas...”. Jean Le Rond d'Alembert In: Ernst Cassirer, 1979, p. 3. Voltaire compartilha desse ideal progressista do conhecimento humano, marca iluminista.

³⁷ Isaiah Berlin explica que houve no romantismo duas formas distintas de compreender o devir do sujeito no “processo cósmico”, sendo a primeira ancorada na noção de progresso constante do espírito na natureza, de autoconhecimento gradual do sujeito através de sua consciência, e a segunda baseada na ideia do devir como um processo sem objetivo ou sentido. Schopenhauer compartilharia da crença destes últimos. “O mais extravagante dos românticos alemães, Novalis ou Tieck, não via o universo como uma estrutura passível de ser estudada ou descrita por quaisquer métodos que sejam mais apropriados, mas como uma atividade perpétua do espírito na natureza, que é o mesmo espírito num estado adormecido; [...] Enquanto alguns, como Schelling e Coleridge, concebem essa atividade como o crescimento gradual até a autoconsciência do espírito do mundo que está perpetuamente buscando a autoperfeição, outros concebem o processo cósmico como um processo sem meta, como um movimento sem objetivo e sem sentido, o que os homens, por não serem capazes de enfrentar essa verdade sombria e desesperadora, procuram esconder de si mesmos construindo ilusões consoladoras na forma de religiões que prometem recompensas na outra vida ou de sistemas metafísicos que afirmam oferecer uma justificação racional tanto para o que há no mundo como para o que os homens fazem, podem e devem fazer; ou sistemas científicos que executam a tarefa de aparentemente dar sentido a um processo que é, de fato, sem

volição, os seres humanos não têm outra escolha a não ser obedecer à sua própria natureza, que é indiferente ao progresso, seja individual ou coletivo. “O caráter é absolutamente incorrigível, e todas as ações humanas brotam de um princípio íntimo, em virtude do qual, o homem, em circunstâncias iguais, tem sempre de fazer o mesmo, e não o que é diferente” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 213). Ou ainda: “se quiséssemos levar a coisa ao extremo e fazer do caráter não um produto da nossa natureza inata, mas apenas da nossa ponderação racional [...] veríamos confirmadas as palavras Horácio: Expele a natureza com um forçado, ela retornará” (Op. Cit., p. 215).

Segundo Gledson, a prosa machadiana dialoga com a noção schopenhauriana de história destituída de objetivo e sentido – o que não garante a atribuição de pessimismo ao escritor brasileiro -, mas o crítico discorda que a ficção do romancista brasileiro compartilhe da determinação absoluta que o conceito de Vontade do filósofo alemão contém (GLEDSON, 2002).³⁸ Em Schopenhauer, o determinismo da vontade é expresso através da natureza e suas forças inexoráveis.

Alfredo Bosi explica que a visão determinista da natureza como madrasta e detentora dos destinos humanos tem sua origem numa linguagem fatalista antiga, que passa por *Eclesiastes*,³⁹ pelos cínicos, Maquiavel e os moralistas franceses. Enquanto filosofia, tende a reforçar a ideia de que a realidade humana e das coisas se constrói por força da natureza. Mas, “[...] enquanto posição crítica, antiidealista e, no contexto de Machado, anti-romântica, exerce um papel salutar

propósito, um fluxo sem forma que é o que é, um fato bruto que nada significa. Essa doutrina, elaborada por Schopenhauer, está na raiz de muito existencialismo moderno e do cultivo do absurdo na arte e no pensamento, bem como dos extremos do anarquismo egoísta levado a suas últimas consequências por Stirner, Nietzsche (em alguns de seus estados de espírito), Kierkegaard (o discípulo mais brilhante e profundo de HAMANN) e pelos irracionalistas modernos”. Isaiah Berlin, 2002, pp. 292-293.

³⁸ “Machado, como é bem sabido, desaprovava as tendências deterministas presentes em tantos movimentos intelectuais na segunda metade do século XIX: o Positivismo, o Darwinismo social e o Naturalismo, para citar os mais óbvios, embora ele possa censurar até Schopenhauer [...] pela mesma razão”. John Gledson, 2002, p. 89.

³⁹ Para corroborar a visão de Alfredo Bosi de que o livro de *Eclesiastes* sustenta uma visão determinista, fatalista, sobre a natureza e os seres humanos, cabe aqui citar o pesquisador inglês Dominic Rudman. No livro “Determinismo no livro de Eclesiastes”, Rudman (2001) defende a tese de que Qoheleth, o autor de Eclesiastes, acredita que as adversidades humanas sem explicação aparente não são produtos do acaso, mas de uma ordenança superior, divina. Para Qoheleth, Deus controla até mesmo a distribuição da riqueza e a habilidade de fazer uso dela de forma prazerosa. Da noção de riqueza como algo distribuído pela providência divina resulta o corolário de que a opressão de uma classe sobre a outra é pré-determinada e, portanto, deve ser suportada sem protesto; noção que implica a crença de uma superioridade divina das classes abastadas e, principalmente, dos soberanos que as comanda. Qoheleth insta pela lealdade aos reis sob a base determinista de que se trata de representantes de Deus na terra. Se se considerar a origem católica brasileira, logo se supõe que, historicamente, a ideologia fatalista passada através de *Eclesiastes* pode ter tido algum tipo de influência no discurso de “superioridade natural” das classes hegemônicas.

de análise concreta dos comportamentos e dos seus móveis em cada situação social” (BOSI, 2003, p. 112).

Enquanto o conceito de determinismo em *Eclesiastes* está relacionado à noção de ordenança divina (DOMINIC RUDMAN, 2001), o schopenhaueriano à volição, e o dos moralistas franceses à providência e às paixões humanas, em Maquiavel a compreensão do que seja determinado se concentra em seu conceito de *fortuna*.

Segundo Quentin Skinner (2010), Maquiavel nega a acepção medieval de fortuna como um poder cego, cujo símbolo, ao invés da cornucópia adotada pelos clássicos, era a roda da fortuna, girando inexoravelmente sem consideração a quem pudesse ser por ela contemplado ou golpeado. Em lugar da *fortuna* tirana e caprichosa, o autor de *O Príncipe* reestabelece sua imagem ao concebê-la como uma mulher que se deixa seduzir pelas *virtudes* humanas. É possível aliar-se a ela aprendendo a agir em harmonia com seus poderes ao demonstrar qualidades como bravura e sagacidade. Somente aos que possuem virtude, *virtú*, serão concedidos seus poderes.

Seguindo a leitura de Skinner (Op. Cit.), Maquiavel entende como virtude, quando aplicada aos contextos monárquicos de seu momento histórico, quaisquer das qualidades que possam fazer com que o príncipe resista aos golpes da Fortuna, atraindo assim seus favores e conquistando honra e glória para si e para seu reino. Para que se alcancem esses fins, nem sempre se pode fazer uso da moralidade humanista, segundo a qual os atos considerados bons devem ser emulados independentemente das circunstâncias, mas há que se agir pelos ditames das necessidades.⁴⁰

É, portanto, pela oposição da virtude à fortuna que Maquiavel lança as bases para sua conceitualização de liberdade. Em conformidade com o pensamento humanista, este historiador renascentista acreditava que se o devir estivesse totalmente nas mãos da *fortuna*, não haveria liberdade humana

⁴⁰ “A crítica de Maquiavel ao humanismo clássico e contemporâneo é, portanto, simples, mas devastadora. Ele postula que, se um governante deseja alcançar seus objetivos mais altos, ele não achará racional ser moral; pelo contrário, pensará que qualquer tentativa consistente de cultivar virtudes principescas se mostrará uma política irracionalmente ruinosa. [...] Se um príncipe deve se conduzir de acordo com os ditames da moralidade convencional, como então ele deve se conduzir? A resposta de Maquiavel - o cerne de seu conselho para novos governantes - é dada no início do capítulo 15. Um príncipe sábio deve ser guiado, acima de tudo, pelos ditames da necessidade: se ele ‘deseja manter seu poder’ ele deve sempre ‘estar preparado para agir imoralmente quando necessário’”. Quentin Skinner, 2010, p. 59. {Tradução livre a partir do original em inglês}.

(SKINNER, 2010) Não sucumbe ao acaso da fortuna quem possui virtude, a qual, sendo adequadamente utilizada, resiste às intempéries daquela.

O conto “Teoria do Medalhão” é representativo de conceitos encontrados em *O Príncipe* por fazer uma releitura moderna de Maquiavel sobre os meios para o alcance da glória. No conto, um pai aconselha a seu filho sobre como tornar-se um medalhão. Não sendo mais objetivo exclusivo de ambientes aristocráticos, o acesso ao prestígio político não depende tanto de linhagem, posse ou força bruta quanto da astúcia. Nesse sentido, astúcia, que independe da observância ética, entende-se por uma qualidade positiva; esta é compreendida pelo pai como a arte de figurar socialmente e fazer-se necessário apenas pela manutenção do mesmo e pelo culto a frivolidades.

No aniversário de 21 anos de Janjão, seu pai se vê na incumbência de prepará-lo para a conquista da notoriedade com que sonhava para si, mas que não pôde acessar por falta dos conselhos ou instruções de um pai. Começa por afirmar que a vida é uma loteria; provavelmente a primeira alusão a Maquiavel, visto que “loteria” refere-se indiretamente à “roda da fortuna”, a uma causalidade metafísica caprichosa. Assevera em seguida que uma forma de se precaver dos golpes da fortuna seria o reconhecimento público como medalhão. Para que se consiga ser um medalhão, o pai acredita que uma série de preceitos devem ser seguidos, os quais ele desfia metodicamente; dentre eles, a necessidade de não possuir ideias próprias, não questionando as existentes, e de fazer uso da publicidade.

No primeiro caso é preciso conservar os costumes e fugir ao raciocínio científico, perigoso ao que se acomoda pelo hábito. “O método de interrogar os próprios mestres e oficiais da ciência, nos seus livros, estudos e memórias, além de tedioso e cansativo, traz o perigo de inocular idéias novas, e é radicalmente falso” (MACHADO, 1997, p. 21). No segundo caso, cumpre fazer a manutenção de uma prática social que se dá pela divulgação da própria imagem através de feitos insignificantes, mas que atingem o fim de “[...] recordar um nome caro às afeições gerais”. Basta, por exemplo, que um pequeno acidente, como a queda de um carro, seja dito “aos quatro ventos” ou que se promova um jantar com o conhecimento de todos para que um nome seja mantido na memória popular e nos círculos sociais. “A publicidade é uma dona loureira e senhoril, que tu deves requestrar à força de pequenos mimos, confeitos, almofadinhas, coisas miúdas, que antes exprimem a constância do afeto do que o atrevimento e a ambição” (Op. Cit.).

Ao instruir o filho sobre como proceder para a conquista do reconhecimento social, o pai sugere que para isso deve-se lançar mão de meios como a repetição de ideias consagradas apoiada em uma retórica vazia, de preferência metafísica, abandonando-se a imaginação, a reflexão ou qualquer traço de originalidade. “Um discurso de metafísica política apaixona naturalmente os partidos e o público, chama os apartes e as respostas. E depois não obriga a pensar e descobrir” (MACHADO DE ASSIS, 1997, p. 23). Em suma, o cultivo de um caráter vulgar, superficial e oportunista é tido, nessa perspectiva, como a *virtude* necessária para o alcance da glória social e deve ser usado para tal propósito; desse modo, conquista-se a *fortuna*. A referência a Maquiavel é explícita: “Guardadas as proporções, a conversa desta noite vale o Príncipe de Machiavelli” (Op. Cit., p. 24).

Conversa paternal semelhante se passa em *Memórias póstumas*, sem, no entanto, a objetividade metódica daquela do conto nem a referência direta ao autor de *O Príncipe*. Surge no momento em que o pai de Brás Cubas lhe fala da necessidade de um casamento e uma carreira política, sendo aquele indispensável para o êxito desta. Alcançado o sucesso material, os Cubas almejam a glória política. Daí a razão do apelo de Bento Cubas ao filho para que fuja da obscuridade e se fie no imperativo de se pautar pela opinião alheia como meios para a conquista do medalhão, referido anteriormente na página 47, capítulo II.

Assim como no conto “Teoria do Medalhão”, - em sua atualização dos preceitos de *O príncipe*, em que a aparência equivale às estratégias de tomada e manutenção do poder - os conselhos de Bento Cubas ao filho dizem respeito à vontade de se atingir notoriedade através da manipulação da imagem pública, e assim, pela opinião dos outros. É preciso parecer para conquistar e manter prestígio, exercendo, deste modo, certo domínio sobre o próprio destino. Aí estaria o conceito dos personagens em questão sobre virtude. Com isso, nega-se a fortuna como a única responsável pelo devir.

Na narração de Brás Cubas, há sempre uma relação contraditória entre os fatos apresentados e as conclusões a que o narrador chega. Apesar do delineamento daqueles, ainda que em segundo plano, Brás Cubas afirma a presença do destino como um fator determinante no rumo dos acontecimentos. Mesmo em situações banais como nos casos da “meia dobra”, do “embrulho misterioso” e do reencontro com Virgília, o defunto autor reafirma a atuação da providência. Referindo-se à incerteza de sua relação com a esposa de Lobo Neves, ele procura inculcar no leitor a ideia de ação providencial. “Disse eu comigo

que já seria coisa que Deus quisesse. Era a nossa sorte amar-nos; se assim não fora, como explicaríamos a valsa e o resto?” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 87). No entanto, quando se observa os móveis das ações na ficção de Machado de Assis, não há espaço para forças transcendentais, mas causas históricas não metafísicas. Ao invés da dialética virtude/fortuna ou paixões/fortuna, seus personagens agem sob a força de suas pulsões, despertadas em acontecimentos históricos específicos. Não é improvável que a paixão de Brás Cubas e Virgília tenha sido ocasionada pela excitação do risco que corriam com o adultério e pelo desejo daquele de possuir o que “as leis sociais o impedem”, como mais um de seus caprichos.

É fato conhecido que na literatura moderna, diferentemente da clássica, o peso do destino sobre as ações humanas e seus desfechos é substituído pelo caráter ou pelos acontecimentos históricos.⁴¹ “Na tragédia moderna, a shakespeariana, na qual o destino é substituído pelo caráter, não existia verdadeiramente tragédia, ou pelo menos é um fenômeno totalmente diferente do trágico antigo” (PAOLO D'ANGELO, 1998, p. 163). Em Machado o procedimento estético é tragicômico, caracterizado pela exposição da conduta do sujeito que geralmente se divide entre as urgências materiais e de *status* de seu contexto histórico-social e seus próprios desejos. “Histórica e socialmente construída, a realidade é cultural, e não natural. A falsa consciência é que pretende fazer passar por natural o que é convencional” (SOUZA, 2006, p. 24).

A noção de que o autor de *Memórias póstumas* via a natureza a partir da realidade material⁴² pode ser observada, entre outros casos, nas descrições da vida de Dona Plácida. No capítulo “Comigo”, depois de ouvir a história de Dona Plácida contada pela própria dependente, Brás Cubas cogita sobre as possíveis razões para sua existência, que, segundo sua narração, revelam-se num fatalismo a-histórico. Na imaginação de Brás Cubas, Dona Plácida perguntaria “aos autores de seus dias”, logo quando nasceu, sobre os motivos de seu nascimento. Ao que responderiam:

⁴¹ “Na arte literária mimética da antiguidade, a instabilidade da fortuna quase sempre aparece como uma fatalidade que golpeia por fora e afeta apenas uma área limitada, não como uma fatalidade que resulta do processo interno do mundo real e histórico”. Erich Auerbach, 2002, p. 29. {Tradução livre a partir da versão em inglês publicada por Princeton University Press}.

⁴² “O ‘peco fruto da capital’, como a si mesmo se chamou Machado de Assis, não foi indiferente às sugestões da natureza, mas a compreendeu em função do homem, como um cenário mutável segundo o estado de espírito dos atores, ao qual só o elemento humano infundia uma alma”. Lúcia Miguel Pereira, 1988, p. 85.

Chamamos-te para queimar os dedos nos tachos, os olhos na costura, comer mal, ou não comer, andar de um lado para outro, na faina, adoecendo e sarando com o fim de tornar a adoecer e sarar outra vez, triste agora, logo desesperada, amanhã resignada, mas sempre com as mãos no tacho e os olhos na costura, até acabar um dia na lama ou no hospital; foi para isso que te chamamos, num momento de simpatia (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 106).

O trecho acima sugere um diálogo com a crônica machadiana “O autor de si mesmo” (1979), a qual, tudo leva a crer, refere-se satiricamente à *Metafísica do amor*, de Schopenhauer. Sob o prisma do filósofo alemão, estando a vontade metafísica individualizada nos sujeitos, estes agem ainda antes do nascimento para a união de um casal determinado e, assim, compostos ainda apenas de vontade e consciência, possam materializar-se a partir do contato sexual desse casal, seus progenitores; tudo para que a procriação da espécie siga seu curso. Sob essa ótica naturalista, o desejo de nascer e perpetuar traços físicos da espécie está prescrito antes do nascimento do bebê. O consórcio do casal, nessa perspectiva, não se dá por motivos particulares, pelo interesse mútuo, mas porque uma vontade universal e transcendental, individualizada em um ser ávido por seu nascimento, “os incita e conjuga”.

Ao afirmar que a vontade de um determinado ser age antes de seu nascimento como uma potência capaz de criar as condições da própria existência material, Schopenhauer postula que o existir deste ou daquele modo é uma escolha do querer. Portanto, as condições existenciais em que os seres humanos se encontram seriam o resultado de uma escolha livre transcendental da vontade como essência do mundo, a qual o autor de *O mundo como vontade e representação* denomina *liberdade inteligível*.⁴³

Na imaginação de Brás Cubas, no capítulo “Comigo”, da “conjugação de luxúrias vadias brotou Dona Plácida”, numa adesão ao que há de naturalista no discurso de Schopenhauer, no que diz respeito ao amor e ao sexo. Em

⁴³ Em uma crítica ao conceito schopenhaueriano de liberdade, no qual se encontra a diferenciação entre liberdade do *ser* e a ausência de liberdade do *agir*, Nietzsche o expõe do seguinte modo: “Schopenhauer [...] raciocinou assim: desde que certas ações acarretam mal-estar (‘consciência da culpa’), deve existir responsabilidade, pois *não haveria razão* para esse mal-estar se não apenas todo o agir do homem ocorresse por necessidade – como de fato ocorre, e também segundo a visão desse filósofo –, mas se o próprio homem adquirisse o seu inteiro *ser* pela mesma necessidade – o que Schopenhauer nega. Partindo do fato desse mal-estar, Schopenhauer acredita poder demonstrar uma liberdade que o homem deve ter tido de algum modo, não no que toca às ações, é certo, mas no que toca o ser: liberdade, portanto, de *ser* desse ou daquele modo, não de *agir* dessa ou daquela maneira. Do *esse* (ser), da esfera da liberdade e da responsabilidade decorre, segundo ele, o *operari* (operar), a esfera da estrita causalidade, necessidade e irresponsabilidade. [...] O homem se torna o que ele *quer* ser, seu querer precede sua existência. –Aí o erro do raciocínio está em, partindo do fato do mal-estar, inferir a justificação, a *admissibilidade racional* desse mal-estar; com essa dedução falha, Schopenhauer chega à fantástica conclusão da chamada liberdade inteligível”. Friedrich Nietzsche, 2012, pp. 45-46.

conformidade com a noção fatalista de que o nascimento dos seres apenas representa uma vontade universal que se realiza pelo desejo de manutenção e preservação da espécie, o narrador de *Memórias póstumas* insinua a ideia de que a vida trágica da agregada tenha sido determinada antes de ela nascer.

Na crônica, uma criança de dois anos, com o irônico nome de Abílio, é morta pela crueldade dos pais que o puseram em uma estrebaria, dentro de um caixão, onde passou três dias, coberto por chagas, a levar picadas de galinhas. A questão subjacente é o contrassenso de se imputar as causas da existência trágica de um sujeito a uma vontade manifesta em seu suposto desejo pré-uterino de vir ao mundo; vontade metafísica. Questão que vem ao propósito do caso de d. Plácida.

Tomadas fora do contexto de lutas e dominações sociais do qual a história da agregada emerge, as conjecturas irônicas de Brás Cubas sobre suas causas existenciais poderiam apontar para respostas metafísicas, de uma natureza responsável pelo mau fado dos homens. O que seria uma adesão à equivocada noção de caiporismo, “[...] noção que arreda para fora da imanência do capital e do trabalho a causa mesma da pobreza” (BOSI, 2003, p. 61). Caiporismo criticado por Salvador, em *Helena*⁴⁴, e satirizado nos contos “Anel de Polícrates” e “O empréstimo”.

Deste modo, a trajetória de Dona Plácida deve ser considerada com base na condição social de dependente, que, como tal, encontrava-se presa às condições subjugadoras de uma sociedade escravocrata que impõem o favor e a dependência. Na falta de um mercado de trabalho livre, tem que contar com a “boa vontade” e, mais objetivamente, com o favor dos mais afortunados para sobreviver. Portanto, não se trata de uma liberdade efetiva, mas de uma dependência que não se explica pelo fatalismo de raízes metafísicas que Brás Cubas, cinicamente, quer atribuir como razão da existência de d. Plácida; fato que a narrativa machadiana ironiza.

No capítulo “História de Dona Plácida”, a agregada narra sua história de vida a Brás Cubas com suas vicissitudes, privações e tristezas, sendo a maior delas o abandono da própria filha. Em seguida, manifesta sua gratidão ao casal de amantes, afirmando que foi graças à sua proteção que ela não acabou

⁴⁴ “Nas cousas deste mundo não é tão livre o homem, como supõe, e uma cousa, a que uns chamam mau fado, outros concurso de circunstâncias, e que nós batizamos com o genuíno nome de caiporismo, impede a alguns ver o fruto de seus mais hercúleos esforços. *Cesar e sua fortuna!* toda a sabedoria humana está contida nessas quatro palavras”. Machado de Assis, 2008, p. 105-106.

mendigando nas ruas; única possibilidade de sustento aos que se encontram sem o auxílio do favor.

Não tinha ninguém mais no mundo e estava quase velha e doente. Foi por esse tempo que conheci a família de laiá: boa gente, que me deu que fazer, e até chegou a me dar casa. Estive lá muitos meses, um ano, mais de um ano, agregada, costurando. Saí quando laiá casou. Depois vivi como Deus foi servido. Olhe os meus dedos, olhe estas mãos... E mostrou-me as mãos grossas, as pontas dos dedos picadas de agulhas. _ Não se cria isto à toa, meu senhor; Deus sabe como isto se cria... Felizmente, laiá me protegeu, e o senhor doutor também... Eu tinha medo de acabar na rua, pedindo esmola (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 156).

Quando considerada a partir de capítulos isolados, a narração de Brás Cubas pode ludibriar o leitor a crer na visão fatalista de natureza, sem que se dê conta da ironia subjacente. O capítulo “Comigo”, que sugere uma tragédia natural, determinada no nascimento, é negado já no capítulo anterior “História de Dona Plácida”, que denuncia sua condição de agregada e daí toda uma dinâmica social de subjugação que dela se desdobra.

Machado utiliza nesses capítulos a mesma estratégia narrativa adotada nos capítulos “A borboleta preta” e “Coxa de nascença”, qual seja, iludir o leitor com asserções do narrador que contrastam com os fatos e que refletem noções deterministas sobre o natural. A princípio é introduzida a condição histórico-social das personagens, expostas em segundo plano por digressões sem propósito aparente, para, em seguida, o narrador atribuir à sua miséria ou abandono uma causa para além da realidade histórica. Resulta dessa visão determinista o corolário da superioridade social; o domínio dos senhores ou patrões passa a ser natural e, como consequência, até mesmo divino. Encontra-se aí uma ideologia metafísica combatida pelos iluministas, mas que Brás Cubas mantém cinicamente, levando-se em conta a leitura vasta que exhibe, embora superficial.

A naturalização dos fenômenos e das condições econômicas e, como consequência, da dominação, fez parte de discursos supostamente científicos de economistas do século XIX. Sob o argumento do direito natural e do auto-ajuste do mercado econômico, legitimam seu domínio, de forma que as condições socioeconômicas fiquem por conta das leis da natureza, afirma Karl Polanyi.⁴⁵ No

⁴⁵ Karl Polanyi sustenta que no século XIX difundiu-se um discurso em prol do naturalismo econômico segundo o qual as leis econômicas e sociais se adequariam às leis naturais, excluindo-se, portanto, a necessidade de intervenção do Estado em quaisquer desequilíbrios socioeconômicos, já que se harmonizariam naturalmente, sendo apenas uma questão de tempo. Por conta disso, o domínio burguês e a escravidão eram legitimados. “À medida que as leis que governam a economia de mercado foram

sul dos Estados Unidos, por exemplo, apelou-se para os argumentos do *laissez-faire* para se justificar a escravidão (POLANYI, 2001).

Este fato é também condenado por Tocqueville, que observou a incongruência do discurso liberal, que prezava pelos direitos sagrados de liberdade e igualdade de condições para a livre concorrência no mercado e, ao mesmo tempo, sancionava a instituição da escravidão e, assim, a legitimação do domínio de outrem. Desse modo, o direito à posse de seres humanos é entendido como natural, ao mesmo tempo em que ideais de liberdade são pregados; o paradoxo é evidente. A crítica de Tocqueville serve de argumento contra a ideia de que a inadequação entre liberalismo e trabalho escravo tenha sido uma “anomalia” exclusivamente brasileira.

Nos Estados Unidos, presenciei esses dois extremos singulares. Conheci homens que amavam a igualdade com tamanho fervor que não admitiam nenhuma manifestação das desigualdades e diferenças naturais, nem sequer as que advêm da diferença de fortuna, educação, gostos e hábitos. No entanto, esses mesmo homens achavam absolutamente natural ver a seu lado e a seus pés milhões de semelhantes seus reduzidos a uma eterna e irremediável servidão. Para eles, absoluta liberdade; para outros, completa escravidão, e isso lhes parecia algo extremamente simples e em consonância com o direito (TOCQUEVILLE In: BOSI, 2010, p. 353).

No romance *Helena* encontra-se um episódio em que a ideologia liberal de que todos os homens estão em iguais condições para prosperar, bastando o esforço pessoal para tanto, - como se o sujeito, independentemente de quaisquer circunstâncias adversas, das condições sociais excludentes, pudesse sempre, caso queira de fato, criar os meios do próprio sucesso material -, é questionada pelo pai da personagem principal. Ao observar as circunstâncias humildes em que se achava Salvador, Estácio se vê no direito de repreendê-lo, sob o argumento de

apreendidas gradualmente, essas leis foram colocadas sob a autoridade da própria Natureza. A Lei dos rendimentos decrescentes era uma Lei com a fisiologia de uma planta. A lei malthusiana de população refletia a relação entre a fertilidade do homem e a do solo. Em ambos os casos as forças em jogo eram forças da Natureza, o instinto animal do sexo e do crescimento da vegetação em um dado solo [...]. Com Malthus, o freio repressivo consistia na destruição das espécies supérfluas pelas forças brutas da natureza. Já que os seres humanos são destruídos por forças além da fome – como a guerra, pestes e vícios – estes foram igualados às forças destrutivas da Natureza. Isso envolvia, estritamente, uma inconsistência, uma vez que tornava forças sociais responsáveis por alcançarem o equilíbrio exigido pela Natureza; uma crítica para a qual, no entanto, Malthus poderia responder que na ausência das guerras e dos vícios – ou seja, de uma comunidade virtuosa – tantas outras pessoas morreriam de fome por suas virtudes pacíficas. Essencialmente, a sociedade econômica foi fundada na realidade cruel da Natureza”. Karl Polanyi, 2001, pp. 130-131. {Tradução livre a partir do original em inglês}.

que o bom estado de saúde e o vigor físico daquele não justificariam uma vida de misérias; ao que Salvador respondeu:

Sua observação, disse o dono da casa sorrindo, traz o sabor do chocolate que o senhor bebeu naturalmente esta manhã antes de sair para a caça. Presumo que é rico. Na abundância é impossível compreender as lutas da miséria, e a máxima de que todo homem pode, com esforço, chegar ao mesmo brilhante resultado, há de sempre parecer uma grande verdade à pessoa que estiver trinchando um peru... Pois não é assim; há exceções. Nas cousas deste mundo não é tão livre o homem, como supõe, e uma cousa, a que uns chamam mau fado, outros concurso de circunstâncias, e que nós batizamos com o genuíno nome de caiporismo, impede a alguns ver o fruto de seus mais hercúleos esforços. *Cesar e sua fortuna!* toda a sabedoria humana está contida nessas quatro palavras (MACHADO DE ASSIS, 2008b, pp. 105-106).

As críticas de Tocqueville e Polanyi são significativas para que se entenda como formas de domínio socioeconômico se utilizam de discursos deterministas para garantir seu comando, seja na Europa, nos Estados Unidos ou no Brasil. Brás Cubas parece reunir um conjunto de justificativas para as suas ações, encontrando nesses discursos seu suporte; ou, antes, poder-se-ia dizer que a personagem machadiana apenas reverbera tais ideologias dominantes.

A apropriação de discursos que afirmam que o devir histórico é determinado por leis necessárias, inevitáveis, deu-se também pela incorporação da burguesia, no século XIX, do ideário que compunha o Darwinismo Social; este apoiado em teorias biológicas. Hobsbawm (1989) afirma que a identificação entre as ciências sociais e as ciências naturais serviu diretamente aos propósitos da ideologia burguesa, a qual, com base naquelas, responsabilizava a natureza pelas desigualdades sociais. Assim, acreditava-se e fazia-se acreditar que a pobreza se dava pela ausência de traços genéticos capazes de dotar os sujeitos de qualidades que os distinguiriam nos meios sociais, principalmente da habilidade de obter conquistas materiais. Num extremo, essa ideologia se potencializou em movimentos eugenistas⁴⁶, encarregados de empregar métodos supostamente científicos objetivando melhorar as condições genéticas da raça humana. A questão é que a crença de que as condições sociais só poderiam melhorar se determinados traços genéticos fossem estimulados dá como dignas de valorização

⁴⁶ “Eugenistas extremos acreditavam que a condição do homem e da sociedade poderia ser melhorada *somente* pelo aperfeiçoamento genético da raça humana – pelo encorajamento à valorização de determinadas linhagens (normalmente as identificadas com a burguesia ou com raças adequadamente tingidas como as ‘nórdicas’), e pela eliminação de linhagens indesejadas (normalmente identificadas com os pobres, os colonizados ou estranhos impopulares)”. Eric Hobsbawm, 1989, p. 253. {Tradução livre a partir do original em inglês}.

apenas aquelas características encontradas na burguesia, notadamente as nórdicas. Vê-se aí a objetivação de discursos que reforçam a ideia da inferioridade dos pobres e negros desde o nascimento.

A proximidade etimológica entre *Eugenia* e *Eugênia* salta aos olhos. O termo *Eugenia*, no entanto, foi cunhado por Francis Galton em 1883, três anos após a publicação de *Memórias póstumas*. Talvez a impressão de que a personagem Eugênia satirize o Eugenismo antes mesmo de sua criação perca seu ar de coincidência se levadas em conta as condições histórico-sociais em que este movimento pseudocientífico surgiu. Galton foi influenciado pela ideia de seleção natural, de Darwin, a partir do qual a noção de que as desigualdades sociais se davam por força da natureza já havia sido difundida. Nessa perspectiva, a pobreza é o resultado de um nascimento inferior, determinado biologicamente (Op. Cit.). Assim, as condições socioeconômicas dos indivíduos já se demonstrariam nas suas disposições físicas, como no defeito inato de Eugênia.

Neste ponto, cabe aqui retomar a *Metafísica do Amor*, de Schopenhauer. Sob sua ótica, “a satisfação sexual com o outro sexo, por mais objetiva que possa parecer, é apenas um instinto mascarado, isto é, o sentido da espécie que se esforça para conversar o seu tipo” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 23). Há, segundo o filósofo, motivações que determinam a satisfação sexual, quais sejam, a idade, a saúde, a abundância de carne, a beleza do rosto e o esqueleto. Considerando-se este último aspecto, uma estrutura óssea deformada repele a aproximação do sexo oposto e impede a realização do amor apaixonado, e “nem mesmo o mais belo rosto pode compensá-la [...]. Sentimos de modo mais forte cada desproporção do esqueleto, p. ex. uma figura mirrada, retorcida, pernas curtas e também o *andar coxo*” (Op. Cit., p. 24, grifo nosso).

No encontro de duas pessoas de sexo distinto, argumenta o filósofo de Danzig, há um escrutínio inconsciente, mas cauteloso, que leva em consideração todos aqueles elementos que garantem a satisfação sexual, mas que representam, essencialmente, “[...] a *meditação cuidadosa da espécie* sobre o possível indivíduo que ambos poderiam procriar e a combinação de suas qualidades” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 34). Nesse sentido, haveria algo de especial e elevado na inspeção mútua dos sexos, porque visa ao nascimento de um novo ser e à conservação da espécie em sua melhor constituição física.

Quando, por outro lado, o impulso sexual é vulgar, objetiva apenas a procriação da espécie, sem consideração à qualidade, descartando a análise

minuciosa dos corpos. Logo, se a disposição corpórea de um determinado indivíduo apresenta algum defeito ou deformidade, como, por exemplo, o *andar coxo*, isso se deve, segundo Schopenhauer, a uma conjunção vulgar de seus progenitores, que ignorou se, de seu consórcio, surgiria um ser de compleição aberrante.⁴⁷

Assim como este discurso naturalista é utilizado como explicação da existência de d. Plácida, é provável que se encontre aí o fundamento das apreciações de Brás Cubas quanto à sua relação com Eugênia. Se a primeira nasceu da “conjunção de luxúrias vadias”, a segunda é gerada a partir de uma relação não menos vulgar, da maneira como se vê na narrativa: o consórcio adúltero, cuja lascívia, indiferente a tudo, satisfaz-se atrás de qualquer moita. Portanto, a narrativa do defunto autor sugere que o defeito físico da flor da moita se deve à volúpia da relação furtiva de seus pais, aderindo, deste modo, ao naturalismo schopenhaueriano.

O contraste entre a beleza do rosto de Eugênia e seu andar coxo como resultado da união de seus pais apenas para o contentamento sexual (segundo visão do narrador), assim como sua naturalização, são elementos que aproximam Brás Cubas dos conceitos da *Metafísica do Amor*. Deste modo, como apontado anteriormente, o ‘defunto autor’ quer, cinicamente, insinuar ao leitor a ideia de que é *natural* que ele tenha se afastado de Eugênia, porque as leis da natureza impedem que o “amor apaixonado” se realize com a deformidade. Como demonstrado no capítulo II, as cogitações de Brás Cubas sobre uma “borboleta preta” fornecem contrapontos histórico-sociais a este naturalismo forçado. Antes do conhecimento do defeito físico da moça, Brás Cubas já havia decidido deixá-la em razão de sua classe social. Portanto, os argumentos do narrador são inconsistentes e denunciam-se a si mesmos.

Demonstradas as incongruências de Brás Cubas, destaca-se seu cinismo irônico. No caso acima, seu fundamento naturalista, schopenhaueriano, ao que tudo indica, é objeto de ironia, o que mais uma vez, refuta a ideia de influência de

⁴⁷ “A constituição corpórea de dois indivíduos pode ser tal que, para servir ao restabelecimento o melhor possível do tipo da espécie, é um complemento inteiramente especial e perfeito do outro, o que portanto faz se desejarem com exclusividade. Neste caso, já surge uma paixão significativa, que, justamente pode ser direcionada para um único objeto e apenas para este, como que representa uma missão *especial* da espécie, e subitamente ganha uma aura nobre e sublime. Por causa do fundamento oposto, o mero impulso sexual é vulgar, porque, sem individualização, direciona-se a todos e se esforça por conservar a espécie, apenas segundo a quantidade, com pouca consideração da qualidade”. Arthur Schopenhauer, 2000, p. 36.

Schopenhauer em *Memórias póstumas*, ressaltando-se as referências indiretas a este filósofo como resultado de um diálogo satírico estabelecido por Machado.

As descrições relativas à educação do menino Brás são também representativas da sátira machadiana às formas de pensamento que veem nos fenômenos a-históricos causalidades determinantes para as condutas humanas, como o Naturalismo. No capítulo “O menino é pai do homem” Brás Cubas expõe traços da personalidade de seus familiares sugerindo que sua conduta de menino “maligno” explica-se pela hereditariedade.

A genealogia familiar apresentada pelo narrador indica que “[...] as disposições melancólicas da mãe e fátuas do pai *transmitem-se* ao filho” (SCHWARZ, 2000, p. 130). As diabruras do filho eram vistas com orgulho pelo pai, que as perdoava todas, e quando as repreendia “fazia-o por simples formalidade”, dando-lhe beijos em particular, sem se importar com as críticas de seu irmão cônego à sua leniência nem com as vítimas das travessuras do filho, caladas graças à proeminência da família Cubas.

Sua mãe “[...] era uma senhora fraca, de pouco cérebro e muito coração, assaz crédula, sinceramente piedosa, - caseira, apesar de bonita, e modesta, apesar de abastada; temente às trovoadas e ao marido” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 33). Seu tio João “era um homem de língua solta, vida galante, conversa picaresca” (Op. Cit.), transmitindo ao sobrinho um legado de frivolidades e anedotas obscenas e mimando-o. Diferia-se em grande medida de seu irmão cônego, este “tinha muita austeridade e pureza; tais dotes, contudo, não realçavam um espírito superior, apenas compensava um espírito medíocre” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 34), importando-se apenas com o lado externo da igreja, com os rituais.

A representação do meio doméstico com sua “vulgaridade de caracteres, amor das aparências rutilantes, do arruído, frouxidão da vontade, domínio do capricho” (Op. Cit., p. 34) insinua a transmissão fatal de atavismos genéticos; naquele estrume só poderia crescer aquela flor. No entanto, seguindo a leitura de Schwarz, a descrição geral dos caracteres transcende propositalmente a noção naturalista de herança genética ao destacar características que compõem tipos culturalmente delineados, formando um *ambiente social*. Vê-se na descrição o pai abastado que fecha os olhos para a “malignidade” do filho, permitindo-lhe tudo, mimando-o com a colaboração do irmão, este com seu comportamento sexual suburbano, sem os recalques aristocráticos ou burgueses; a mãe, religiosa pacata

e supersticiosa; o tio cônego, amante dos rituais, da hierarquia, sem fazer caso da “parte substancial da igreja”. O ambiente doméstico, portanto, remete a tipos sociais determinados, historicamente condicionados.

O capítulo inspira-se no Naturalismo, embora para rivalizar com ele e superá-lo. Aí estão a pesquisa das causas, a observação metódica, o ânimo científico, e mesmo a tese da hereditariedade: as disposições melancólicas da mãe e fátuas do pai *transmitem-se* ao filho. Note-se aliás que o legado é relativamente fluido, coisa menos drástica do que as taras e a fatalidade racial da escola ortodoxa. Não obstante, a prudência no trato das “causas naturais” não significa desejo de atenuar ou idealizar. Muito pelo contrário, Machado quer bater o Naturalismo no terreno mesmo da descrição exata, do rigor explicativo, da percepção do escabroso, ainda que sem quebra de decoro. Assim, os determinismos toscos de clima e raça ele opõe a força deletéria de formas culturais atrasadas [...]. Daí a excelente galeria de tipos, traçados à maneira do retrato moral universalista, mas visando realidades sócio-históricas: o ricaço que tudo permite a seu filho e herdeiro, a santa senhora enfiada em casa com suas superstições, a sexualidade de arrabalde e senzala do tio João, o catolicismo detalhista, obediente e vazio do cônego. O conjunto forma um ambiente *social*, dotado de força causadora, a ser contrastado com a causação quase física, e por isso mesmo “científica”, proposta pelo Naturalismo (SCHAWARZ, 2000, pp. 130-131).

Como se vê, as correntes de pensamento deterministas são um alvo constante de ironia em Machado. Esta constatação, no entanto, não deve suscitar razões para a conclusão de que seus personagens não estejam submetidos a causalidades, à heteronomia. O fato de que a ironia machadiana tem como um de seus alvos a desconstrução de formas de pensamento que procuram se apresentar de forma estável e objetiva -, o que se destaca em *Memórias póstumas* pela recorrência ao estilo da sátira menipeia -, pode indicar que o objeto de sátira às correntes de pensamento deterministas seja sua formulação de sistemas conceituais através de *leis*. Ou seja, o que se ironiza em Machado são sistemas de leis supostamente universais e verdadeiras.

Como apontado por Dirce Cortes Riedel (2008), os personagens machadianos estão sempre sujeitos a ação do tempo e da contingência. A contingência, entretanto, não significa ausência de causalidade; apenas afirma seu caráter aleatório e sem finalidade, em contraste com a crença em determinações causais inexoráveis, defendidas por discursos deterministas.

CAPÍTULO IV

O Diálogo Machadiano com os Moralistas

Um dos traços ideológicos do século XVII foi a influência do pensamento jansenista, firmado pela descrença na bondade humana. Para um número considerável de pensadores desse período “[...] o homem era um eterno danado e corrompido, entregue no mundo irremediavelmente às forças do mal” (COUTINHO, 1959, p. 19). Antes do surgimento das ideias jansenistas, no século anterior, Montaigne já havia introduzido um pensamento igualmente cheio de reservas em relação às qualidades morais da natureza humana.⁴⁸ No entanto, Montaigne não se desgasta com as constatações que faz acerca dos vícios, mas os compreende como parte vital da existência, tornando-se até mesmo complacente com eles.

⁴⁸ Em ensaio sobre a vaidade humana, Montaigne destaca a inexorabilidade dos vícios. “O rei Filipe juntou um magote dos homens mais malvados e incorrigíveis que conseguiu encontrar e alojou-os todos numa cidade que para isso mandou construir, e que ganhou esse nome. Acredito que tenham erigido com os próprios vícios uma estrutura política e uma cômoda e justa sociedade”. Michel de Montaigne, 1998, p.21.

Para o ensaísta, a condição natural humana, segundo a qual o homem estaria sujeito a todas as leis da natureza como quaisquer outras criaturas, não representa motivos para lamentações, podendo ser, inclusive, encarada com prazer. Tal postura foi veementemente reprovada por jansenistas como Pascal, que “[...] procura libertar-se dêsse homem natural que odeia, enquanto êle o pinta com ar de desgosto, enquanto se tortura ao espetáculo da sua miséria, Montaigne parece que se diverte” (Op. Cit., pp. 83-84). Antecipando-se aos moralistas franceses, Montaigne busca revelar os móveis da conduta humana. Ao fazê-lo, destaca o que há de natural na humanidade.⁴⁹

Tendo como herança o ceticismo jansenista e de Montaigne, os moralistas se empenhavam em dar continuidade ao pensamento de extrema desconfiança em relação às ações humanas. Se a descrença de Pascal no homem era compensada pela crença de que Deus, sendo evocado com fé, poderia dar ao homem a graça necessária à superação de seus limites, a natureza humana pintada pelos moralistas não conta com meios para sua salvação, por estar sujeita ao império dos vícios, sempre causa de todas as virtudes aparentes.⁵⁰ La Rochefoucauld sintetiza esse pensamento moralista. “A ‘natureza humana’ está, para La Rochefoucauld, desde sempre corrompida; de forma profunda, e total. Sem nenhuma possibilidade, contudo, de salvação: La Rochefoucauld é o anti-Pascal por excelência” (MONTEIRO, 2004, p. 13).

A análise crítica da conduta moral humana não se limita, no entanto, aos contextos franceses dos séculos XVI e XVII. Teofrasto, um dos mais brilhantes discípulos de Aristóteles, de quem recebeu este nome, fora o precursor na técnica do esboço moral, sob cuja influência os moralistas franceses se puseram a descrever as particularidades dos vícios humanos. Em seu empenho de definir traços distintivos do comportamento dos indivíduos, Teofrasto compõe *Os Caracteres*, obra a partir da qual o uso do termo *caráter* seria utilizado “[...] no

⁴⁹ “Montaigne concebia o homem como um ser natural, vivendo sob o signo da natureza, criatura igual a todas as outras e sujeita como elas às suas leis. A presunção, sendo a nossa maior doença, original e natural, fazendo com que o homem se acredite igual a Deus, Montaigne procura provar a vaidade dessa ilusão, demonstrando que o homem não está nem acima nem abaixo do resto da natureza. Todas as coisas criadas lhe são iguais, por isso êle *veut l’homme dans La nature*. A vida para êle não era boa nem má, e a sabedoria está em saber tirar dele, tudo o que pode contribuir para a felicidade”. Afrânio Coutinho, 1959, p. 83.

⁵⁰ “Para o autor das máximas, não há uma virtude que se resguarde dos excessos opostos aos vícios; diferentemente, os vícios são colaterais às virtudes e operam conjuntamente a elas, ao ponto de que a própria vida virtuosa não seja mais do que o falseamento dos reais móveis de uma sociedade substancialmente corrompida, em que o homem não ama senão a si mesmo, e em cujo horizonte a própria idéia de uma *honnêteté* desfaz-se, consumindo-se em sua rareza e fugacidade. Pedro Meira Monteiro, 2004, p. 83.

sentido específico de texto que desenha um personagem” (TEIXEIRA, 2010, p. 177).

Segundo este ponto de vista, o *caráter* é compreendido como um estilo de prosa encarregado de ressaltar traços humanos arquetípicos e viciosos, através de uma linguagem breve e precisa. “Uma das primeiras propriedades do caráter como resultado de prática consciente – tal como se percebe sobretudo em Teofrasto e em seus continuadores ingleses e franceses – seriam a brevidade e a enunciação, associada à agudeza, ao engenho e à deformação dos traços” (Op. Cit., p. 172).

Como demonstra Ivan Teixeira (2010), atribuem-se a *Os Caracteres* propósitos variados, dos quais se destacam o de moralizar ou divertir, oferecer modelos de personagens a escritores, ou o de projeto científico para a elaboração de uma História Natural do Homem ou Filosofia da Natureza Humana. Sob todos estes pontos de vista, o livro parte do princípio da universalidade da natureza humana, a qual poderia ser descrita de modo definitivo. “Teofrasto afirma que observou a natureza humana para compor seus esboços morais” (Op. Cit., p. 173).

A obra *Os Caracteres* foi traduzida por La Bruyère, a partir da qual o moralista francês constrói o esboço de caracteres e temas relacionados à França de sua época. Em sua análise moral, La Bruyère leva adiante a ideia de imutabilidade e universalidade da natureza humana, defendidas por Teofrasto. “Não nos irriteemos contra os homens por vermos sua dureza, sua ingratidão, sua injustiça, seu orgulho, seu amor de si mesmos [...]; são assim feitos, por natureza. Não os aceitar, como são, seria o mesmo que não poder admitir que a pedra cai e que o fogo se eleva no ar” (LA BRUYÈRE, 1949, p. 191).

Como diálogo com Teofrasto, Montaigne e Pascal, e em consequência do momento histórico a que pertenceram, de descrença na natureza humana, os moralistas se encarregaram de pontuar as particularidade dos vícios e ressaltá-los como parte de uma essência humana. Em La Rochefoucauld e La Bruyère se encontram aforismos e reflexões sobre a natureza humana que buscam desvelar os vícios ocultos e desconstruir supostas virtudes. O método por eles adotado busca sobrepor os fatos latentes às verdades aparentes, revelando o modo como esse jogo de disfarce se dá. Com frequência, encontra-se entre seus pensamentos a vaidade e o amor próprio como origem das ações humanas. “O amor-próprio é mais hábil que o homem mais hábil deste mundo” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994,

p. 13). “As paixões mais violentas por vezes nos dão folga, a vaidade nunca” (Op. Cit., 1994, p. 81).

Sabe-se que os moralistas franceses eram leitura recorrente de Machado. Levada essa referência em conta, procurou-se estabelecer relações de afinidade entre este e aqueles, de forma que o termo *moralista* seja referido em relação a Machado com frequência. Contudo, a palavra não deve ser tomada em qualquer sentido relacionado a alguém encarregado de moralizar, de dar lições de moral.

Moralista não quer dizer moralizador, pregador de moral ou censor de costumes. O moralismo nada tem com a moral, mas tem muito a ver com os costumes, *mores*, isto é “com o gênero de vida e a maneira de ser do homem na realidade concreta, que pode ser *imoral*. Os moralistas não são educadores, nem professores de ética. São observadores, analistas, pintores do homem. Infinita é sua tarefa. Seu estudo se dedica à complicação total da natureza contraditória e da condição banal e concreta do homem, que não se revela senão quando a ética se retira para deixar o campo livre à observação não preconcebida do real” (FAORO, 2001, p. 537).

Entendido o termo moralista como o observador e analista do homem, tem-se a medida do que esse designativo venha representar para Machado. Não são raras as ocasiões em que o autor de *Memórias póstumas* põe seus personagens diante de contradições e incongruências que acabam por revelar seu caráter duvidoso e os móveis ocultos de suas ações. No capítulo “O verdadeiro Cotrim” Machado utiliza dessa estratégia narrativa, de forma que o narrador revele traços encobertos do caráter de Cotrim, ao contrastar o discurso ironicamente elogioso de Brás Cubas ao seu cunhado com a conduta deste.

Recorrendo aos conselhos de Cotrim sobre sua intenção em se casar com Nhã-loló, Brás Cubas não obtém do cunhado o juízo esperado. Este se nega a se manifestar a respeito, sob o argumento de que “podiam supor-lhe algum interesse”, uma vez que a prospectiva esposa de Brás Cubas era sua sobrinha; atitude que lhe rende a honrosa qualidade de discreto e escrupuloso. No entanto, o narrador expõe ao leitor, em seguida, motivos para que se descreia dessas qualidades do cunhado. Num jogo irônico e cômico de desmascaramento, finge justificar as ações interesseiras e cruéis de Cotrim por predicados que as superariam, advogando, aparentemente, em sua causa. A ironia dessa defesa se encontra justamente em seu malogro; quanto mais Brás Cubas insiste, cinicamente, em defendê-lo, exaltando supostas virtudes, mais seus vícios se manifestam.

Talvez pareça excessivo o escrúpulo de Cotrim, a quem não souber que ele possuía um caráter ferozmente honrado. Eu mesmo fui injusto com ele durante os anos que se seguiram ao inventário de meu pai. Reconheço que era um modelo. Arguíram-no de avareza, e cuido que tinham razão; mas a avareza é apenas a exageração de uma virtude, e as virtudes devem ser como os orçamentos: melhor o saldo que o *deficit*. Como era muito seco de maneiras tinha inimigos, que chegavam a acusá-lo de bárbaro. O único fato alegado neste particular era o de mandar com frequência escravos ao calabouço, donde eles desciam a escorrer sangue; mas, além de que ele só mandava os perversos e os fujões, ocorre que, tendo longamente contrabandeado em escravos, habituara-se de certo modo ao trato um pouco mais duro que esse gênero de negócio requeria, e não se pode honestamente atribuir à índole original de um homem o que é puro efeito das relações sociais. [...] Não era perfeito, decerto; tinha, por exemplo, o sestro de mandar para os jornais a notícia de um ou outro benefício que praticava, - sestro repreensível ou não louvável, concordo; mas ele desculpava-se dizendo que as boas ações eram contagiosas, quando públicas; razão a que se não pode negar algum peso. Creio mesmo (e nisto faço meu maior elogio) que ele não praticava, de quando em quando, esses benefícios senão com o fim de espertar a filantropia dos outros; e se tal era o intuito, força é confessar que a publicidade tornava-se uma condição *sine qua non* (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 150).

A exposição da conduta de Cotrim reveste-se da ostensível finalidade do expositor de lhe atribuir benevolência, mas redundando em efeito inverso. Como se pode crer que um colaborador de entidades beneficentes, propagador de ações filantrópicas, seja avaro? Como um pai tão amoroso pode ser taxado de insensível, bárbaro? A questão é que suas práticas negativas excedem, relativizam ou invalidam as positivas por completo, uma vez que o interesse tende a determinar ambas.

A caridade de Cotrim apenas se realiza tendo em vista as vantagens de sua publicação. Chora pela morte da filha, o que não serve, por si, como demonstração de sensibilidade. Portanto, o contraste entre sua brutalidade e seu interesse com as justificativas pouco convincentes de Brás Cubas converte-se em ironia acusadora. “O mecanismo satírico da passagem está nas desculpas que inculcam, nas atenuantes que agravam, ou, mais genericamente, na função acusatória da defesa.[...] Uma defesa que, na verdade, é denúncia do acusado, e também do defensor” (SCHWARZ, 2000, p. 119). O falso elogio de Brás Cubas ao cunhado remete ao conceito de *louvor envenenado*, definido por La Rochefoucauld como o emprego de frases aparentemente elogiosas que, por ironia, encobrem uma censura e “[...] por contraste denunciam os defeitos de quem louvamos, os quais, de outro modo, não ousaríamos desvelar” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, p. 37).

Os vícios tão mordazmente criticados pelos moralistas encontram-se no *louvor envenenado* de Brás Cubas: vaidade, egoísmo, interesse. Cotrim demonstra todos esses vícios ao buscar se promover com seus atos filantrópicos. Seu desejo

de autopromoção é movido pelos sentimentos de egoísmo, uma vez que não se importa realmente com os benefícios que sua filantropia possa trazer aos necessitados, mas com os ganhos que ele venha conseguir; e vaidade, já que busca a exaltação de sua imagem, publicando sua “filantropia”. “O interesse fala toda espécie de língua e faz toda espécie de papel, mesmo o do desinteressado” (Op. Cit., 1994, p. 21), máxima que parece se aplicar sem reservas a Cotrim.

Além de o falso elogio do narrador cumprir seu papel de denúncia dos defeitos do cunhado, por contraste, constituindo-se como ironia, há outra questão igualmente irônica subentendida na passagem: a censura a Cotrim não representa o julgamento de um espírito superior, virtuoso, que repreende aquilo que jamais se disporia a fazer. Se existe a denúncia à crueldade e à ambição, não é por humanismo da parte de Brás Cubas. Sua própria conduta dá exemplos de crueldade igual; quando, ainda menino, “quebra a cabeça de uma escrava”, fustiga Prudêncio e, adulto, descarta Eugênia como um par de botas, numa cínica demonstração de insensibilidade. Mas o exemplo maior estaria na conveniência de suas práticas escravocratas, em consonância com o cunhado. Como afirma Roberto Schwarz (2000, p. 127), “colado ao Brás Cubas solidário de sua classe encontramos o seu *alter ego* esclarecido, com horror a ela, piscando o olho para o leitor e indicando como bárbaros a própria pessoa e o cunhado”.

Quanto ao interesse do narrador, os episódios são abundantes. De forma semelhante ao cunhado, não perde a oportunidade de praticar sua filantropia interessada. Quando encontra a moeda de ouro, seu primeiro movimento é tornar o ato público. Não bastava simplesmente devolver a meia dobra, cumpria anunciá-la junto ao seu nome. Decidiu escrever uma carta à polícia, devolvendo o objeto valioso; assim, sua bondosa restituição estaria registrada formalmente. Quando esteve no Banco do Brasil depois de devolvida a moeda, os funcionários de lá não deixaram de lembrar seu nobre ato e fazer “delicadas alusões ao caso da meia dobra”; aos quais Brás Cubas dá a entender que o caso não era para tanto, que os elogios não lhe cabiam, e carrega na falsa modéstia: “[...] a coisa não valia a pena de tamanho estrondo; louvaram-me então a modéstia, - e porque eu me encolerizasse, replicaram-me que era simplesmente grande (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 84). “A recusa de louvores é desejo de ser louvado duas vezes”, lembra La Rochefoucauld (1994, p. 37).

Com a ironia ao modo como os cativos são tratados pelo cunhado de Brás Cubas, Machado atinge toda a classe de traficantes de escravos e sua dureza no

trato com estes. Em sua tentativa irônica de “legitimar” os atos do cunhado, Brás Cubas força um argumento de causalidade sociológica, afirmando que “não se pode honestamente atribuir à índole original de um homem o que é puro efeito das relações sociais”.⁵¹ Os atos bárbaros dos traficantes são, segundo a ironia do narrador, validados quando se os considera sob a perspectiva das relações sociais, as quais, não requerem a “índole original” dos homens e suas ponderações éticas.

Cotrim traficava quando este exercício, mais do que admitido socialmente, era a base da economia brasileira. Sob o ponto de vista apenas temporal, não se configuraria como atividade reprovável. O tráfico era a norma. O fato é que o consenso sobre o que deve ser socialmente aceito ou condenável passa por instâncias de interesse material. Como se sabe, não era vantajoso aos grandes proprietários e traficantes que o tráfico fosse extinto até que outra forma de produção mais rendosa o substituísse. Por trás da aparente condescendência, Brás Cubas ironiza o fato de as relações sociais, movidas pelo interesse material, não levarem em conta a crueldade de seus efeitos; o que dá azo a que oportunistas como ele mesmo e seu cunhado, que longe de serem a exceção, ancorem-se em sanções sociais desumanas.

Essa flexibilidade dos padrões morais é analisada por Astrojildo Pereira que, citando Nelson Werneck Sodré em análises dos comportamentos na ficção machadiana, relembra que aquilo que é moralmente aprovado varia historicamente.⁵² A rigidez de Cotrim poderia facilmente ser aceita socialmente décadas antes, quando o comércio de escravos era aprovado; mas foi necessária a proibição do tráfico para que se percebesse ou se admitisse a atrocidade desta prática; o que comprova a constatação de Sodré de que os valores morais mudam de acordo com a conjuntura histórica.

Nelson Werneck Sodré aponta alguns exemplos típicos neste sentido, tirados das obras literárias de Macedo, Alencar e Machado. O caso de Cotrim personagem

⁵¹ “As contradições do caráter de Cotrim, honrado e avarento, traficante de escravos de mão dura e membro de irmandades, estão a dizer que seria impossível conciliar as virtudes comerciais com as virtudes morais. Para Machado de Assis, ganhar dinheiro – fora do sistema da classe proprietária, a herança ou o casamento – induz sempre uma forma de fazer que outros percam”. Raymundo Faoro, 2001, p. 255.

⁵² “No capítulo final de seu livro *Introdução à revolução brasileira*, em que trata do problema da miscigenação na sociedade brasileira, Nelson Werneck Sodré mostra à evidência que o comportamento moral dos senhores para com os escravos é obviamente condicionado pela própria natureza do regime escravocrata. Argumentando com a história na mão e servindo-se de dados colhidos na literatura, o autor demonstra, ainda, que semelhante comportamento não é estático, invariável, mas pelo contrário, muda sempre, em consequência das mudanças que se operam na conjuntura histórica, e portanto nas ‘relações sociais’, a que se refere Machado de Assis no Brás Cubas”. Astrojildo Pereira, 2008, p. 187.

importante do *Brás Cubas* [...] é apresentado pelo ensaísta como excelente comprovação da mutabilidade dos conceitos morais. Em 1814, quando o tráfico de escravos era negócio “normal”, não só reconhecido como também protegido pela lei vigente, ninguém ousaria qualificar de “bárbaro” o traficante Cotrim; quando décadas depois, proibido o tráfico pela lei de 1850, já isso era possível. E era tanto mais possível, convém reparar nesta circunstância agravante, porque o negociante Cotrim burlava a lei, praticando o tráfico sob a forma ilegal do contrabando (PEREIRA, 2008, p. 187).

Agostinho da Silva Paranhos, pai do Visconde do Rio Branco, Thomas Jefferson e Eusébio de Queirós figuram como exemplos históricos contundentes sobre a volatilidade dos valores morais, especificamente no que se refere à manutenção do trabalho escravo. O primeiro enriquecera com o tráfico de cativos, enquanto o filho sancionou a Lei do Ventre Livre;⁵³ o segundo tinha na escravidão o principal meio de sustento de uma vida de luxo, mantendo, inclusive, uma relação de concubinato com uma escrava por décadas, com quem teve vários filhos, e opondo-se a levantes de escravos no Haiti. Quando na presidência, no entanto, assinou uma emenda proibindo o tráfico de escravos nos Estados Unidos (JOSHUA D. ROTHMAN, 2003). O terceiro foi autor da lei que reprimia o tráfico de escravos no Brasil em 4 de setembro de 1850, “[...] depois de o haver protegido por muitos anos como chefe de polícia do Rio de Janeiro” (SCHWARZ, 200, p. 121).

A partir desses exemplos históricos, do retrato de Cotrim e a forma como seu comportamento era julgado pela sociedade da época, pode-se perceber a “mutabilidade dos conceitos morais” e o quanto as relações histórico-sociais os determinam; fato patente em *Memórias póstumas*. Não obstante essa constatação, Faoro critica em Machado o que acredita ser uma supervalorização das paixões individuais em detrimento da realidade social. Para Faoro (2001) há no ficcionista brasileiro a constância da “censura moral”. No caso específico de Cotrim, chama atenção para o foco de Machado nos vícios da personagem. Segundo o historiador, haveria subestimação da realidade econômica na qual se insere a personagem, em favor do destaque às suas questões individuais, psicológicas. “A irrupção na sociedade da classe que Cotrim pertence não traduz, para o romancista, um movimento da economia. Ela lhe parece uma intrujice viciosa na paz social do Império” (Op. Cit., p. 252).

⁵³ Em suas considerações sobre o Visconde do Rio Branco, Gilberto Freyre destaca a mudança histórica dos valores referentes à escravidão: “Filho de negociante de cidade que enriquecera com a importação de escravos numa época – saliente-se bem- em que esse gênero de comércio não se tornara ainda, no Brasil, atividade degradante para o homem de negócios nela empenhado nem para sua família”. Gilberto Freyre In: Roberto Schwarz, 2000, p. 116.

Ao fazer essa crítica, Faoro cobra de Machado a ilustração sistêmica da sociedade por ele tratada, em que a economia, a estrutura política, valores e padrões sociais estariam representados dentro de uma perspectiva social determinada, formando-se assim um conjunto conceitual coeso com a rigidez das teorias. “Seria temerário construir, de alguns retalhos soltos, uma teoria social, da qual Machado de Assis estava longe, quer por falta de preparo filosófico, quer por aderência aos valores dominantes” (FAORO, 2001, p. 360).

Sustenta o historiador e sociólogo que o modo moralista de conceber a realidade centra-se no homem, seus pecados capitais e sua força individual, ignorando a “força das conjunções sociais”. “Um Cromwell ou um Bonaparte chegaram ao topo da pirâmide, não pela conjunção das forças sociais, mas por via do incêndio da ambição de poder” (Op. Cit., p. 536), observa Faoro acerca do capítulo “CXL” de *Memórias póstumas*, em que Brás Cubas, estando desolado pela perda da cadeira na câmara dos deputados, atribui sua desolação à paixão do poder frustrada. Quincas Borba pondera esse raciocínio, afirmando não se tratar de uma paixão pelo poder de fato, sendo apenas um capricho. Acrescenta o filósofo do Humanitismo que paixão verdadeira se aplica a “um Cromwell ou um Bonaparte”, para quem a vontade de poder lhes lograria sucesso de qualquer maneira, “pela escada da direita, ou pela da esquerda”. Com base em episódios assim, Faoro levanta sua crítica à ausência de um pensamento sociológico permeando a obra machadiana.⁵⁴

Não imaginava Faoro que parte da crítica posterior à sua encontraria na obra machadiana um grande número de motivos para ressaltar seu aspecto social, como o faz a crítica de Roberto Schwarz.⁵⁵ Se é questionável o fato de Schwarz submeter a obra de Machado de Assis a uma visão sociológica e tratá-la como um

⁵⁴ Acerca do retrato machadiano sobre o Segundo Reinado, Faoro observa que: “A história – condicionamento do destino da personagem de ficção – obedece à atividade consciente do homem ou que é redutível à consciência; Sempre que há um trilho preestabelecido ou uma conjunção de elementos alheia à vontade do indivíduo, o reconhecimento da realidade, relutantemente visto, faz-se como exceção à regra ou como circunstância provisória, que o tempo ou a vontade arredará. No fundo, todos os males da sociedade e todos os remédios estariam no coração do homem, só ele responsável pelos acontecimentos. Nesse poço de contradições, o destino humano e o destino das nações têm uma mola íntima e última de decisões. Tal concepção do homem e da história é que explica os extravios, as infidelidades sociais, a projeção no cenário dos pequenos motivos para explicar grandes acontecimentos. Fora da perspectiva psicológica, penetrada de moralismo, há no grande mundo, de cuja construção global, em retrovisão, decorre outra imagem do homem, mesmo a pequena imagem oculta e íntima que as virtudes e os vícios mascaram”. Raymundo Faoro, 2001, p. 181.

⁵⁵ Alfredo Bosi explica a crítica de Roberto Schwarz nos seguintes termos: “As bases da interpretação e o seu horizonte são microsistemas ideológicos: o paternalismo, ou regime de favor, que alegoriza o atraso em relação à Europa; e o liberalismo, ou regime de autodeterminação individual, que remete à modernidade. O regresso e o progresso se incrustariam nas mentes e nos corações das personagens, guiariam os enredos e ilustrariam as entradas discursivas do narrador. O tradicionalismo, o familismo estreito, a superstição, a hipocrisia (ou o seu avesso, o cinismo), a abjeção em suma, pesariam de um lado”. Alfredo Bosi, 2003, p. 15.

“epifenômeno de classe”, nas palavras de Alfredo Bosi (2003), suas análises, no mínimo, comprovam a presença marcante da questão social no autor de *Quincas Borba*.

Faoro formula sua crítica ao aspecto moralista e à suposta falta de compreensão da realidade social de Machado pela introdução dos conceitos de “espelho” e “lâmpada”. Segundo estes, tanto o historiador quanto o romancista, ao abordarem a realidade histórico-social, fazem “seleções valorativas” inevitáveis. A realidade refletida no “espelho”, na reprodução da realidade, nunca está livre da interferência deformadora da “lâmpada”, a qual “traduziria uma carga subjetiva, composta de arbítrio e de infiel tradução da realidade” (FAORO, 2001, p. 527).

Portanto, caberia à lâmpada configurar determinado aspecto da realidade de modo que este escape à objetividade do espelho. Desta maneira, ao deformar a realidade, o artista a submete à sua invenção estética. Para Faoro, o olhar do romancista⁵⁶ atuaria como uma espécie de lente de aumento sob o efeito “deformador” de seu procedimento estético, destacando os aspectos selecionados pela subjetividade do autor através de seus valores, que priorizam certos elementos da realidade empírica a serem “deformados”. Esse processo de alteração da realidade refletida no espelho é possível graças à invenção, que estabelece a relação entre espelho e lâmpada com a singularidade que lhe concede valor artístico. Na sobreposição do real e dos valores que o deformam, surge uma perspectiva singular que dará margem a novas percepções.

Não só o estilo reflete e acentua o contexto social em que vivem e morrem as personagens imaginárias. A visão da realidade sofre outro impacto, ao transmutar-se artisticamente, para readquirir luz mais clara, acaso perdida no hábito da perspectiva comum, no automatismo e no embotamento do olho que vê. O mundo exterior se retorce e deforma para renascer do cinzento do cotidiano. A percepção morna e apagada reanima-se mercê do objeto, reavivado na visão e não no conhecimento, singularizando-lhe o conteúdo e deformando-lhe o relevo. O estilo tem, nessa operação, seu papel expressivo, ao refinar ou barbarizar a forma, eixo do movimento integral de aproximação à realidade. O mundo será apresentado, com o homem e as idéias, como se surgisse do caos, visto pela primeira vez, descoberto na fantasia criadora (Op. Cit., p. 530).

Ao conceber a questão estética e sua relação com valores como constitutiva para o romance machadiano, ao mesmo tempo em que lhe atribui o

⁵⁶ Como assinalado anteriormente, com base em Batista, a noção de que da obra machadiana transpareça uma visão ou perspectiva singular e coesa é questionável, dada sua realização estética. A referência aos conceitos de “espelho” e “lâmpada” de Faoro, serve, no entanto, para relativizar sua própria crítica à suposta ausência de realidade social em Machado.

caráter mimético, - de forma a indicar a coexistência de marcas realistas e românticas em Machado -, Faoro sugere a interferência da subjetividade, da “lâmpada” machadiana, que teria optado pelo retrato moral em primeiro plano, em detrimento da demonstração da influência das relações sociais sobre o sujeito. Assim, o sociólogo leva adiante a ideia de que, em Machado, “[...] os costumes se movem por força das paixões e dos sentimentos” (FAORO, 2001, p. 537).

A própria leitura de Faoro, no entanto, dá margem à compreensão de que não era do interesse do autor de *Memórias póstumas* estabelecer uma perspectiva determinada a partir de pressupostos sociológicos coesos e sistematizados; ao invés disso, poderia ser que sua “lâmpada” se direcionasse com mais vigor a traços do dito caráter humano. O crítico pode ter desconsiderado que mesmo a prioridade a esse suposto direcionamento não relegaria os fatos históricos sociais ao *status* de mero resultado de potências passionais nas obras do Bruxo do Cosme Velho. Faoro parece realizar uma inversão conceitual: para ele as paixões são os motores dos hábitos e costumes em Machado, sem levar em conta que aquelas despertam sob o influxo destes. Invertendo essa relação, Faoro concebe à análise machadiana das paixões a mesma perspectiva universalizante encontrada nos moralistas franceses, segundo a qual as paixões são invariáveis e constantes, por isso sua atuação preponderante nas relações sociais; estas apenas passageiras.

Não se nega que a ficção machadiana dialogue com os moralistas franceses e que, por conta disso, se encontrem no escritor brasileiro procedimentos analíticos sobre os caracteres. No entanto, é questionável que a visão monista dos moralistas, em que as paixões são a única mola das ações humanas, se verifique em Machado, como se verá logo adiante. Acresce que os moralistas franceses expressam seus pensamentos tendo como pano de fundo concepções fatalistas com as quais o autor de *Memórias póstumas* não compartilha. O aforismo “[a] natureza faz o mérito e a fortuna lhe dá emprego”, de La Rochefoucauld (1994, p. 38), é significativo nesse sentido, por expor sua crença numa dialética instinto/fortuna, na qual se baseia seu pessimismo.

Em um exame crítico de La Rochefoucauld, Roland Barthes destaca no moralista o absolutismo de um pensamento que nega faculdades positivas ao sujeito, sejam quais forem. Partindo de uma análise estrutural da linguagem adotada pelo duque francês em suas máximas, Barthes assinala a alternância de, primeiro, uma linguagem de oposições comparativas antitéticas como, por

exemplo, *sinceridade* e *dissimulação* em que prevalecem como verdade os comparativos críticos, uma vez que se trata de objetos de denúncia; segundo, uma linguagem mais direta, categórica, que Barthes define como “identidade”, como, por exemplo, “*a inveja é um furor*”; ou ainda a que o crítico francês denomina de *identidade deceptiva*, modelo de máxima mais expressivo de La Rochefoucauld, que consiste na desmistificação de uma determinada virtude, reduzindo sua mera aparência à realidade. A máxima “a constância dos sábios não é senão a arte de fechar a sua agitação no coração” é um exemplo apenas de uma série de máximas que têm como fim a desmistificação de uma verdade aparente. Prevalece nessas formas distintas de máxima a intenção do desmascaramento de vícios dissimulados.⁵⁷

Barthes classifica o pensamento de La Rochefoucauld de racional, uma vez que este busca, através das máximas, a lógica das relações díspares de significados. Aponta a ausência de uma estrutura dialética no moralista, já que nele sempre prevalece o significado negativo do caráter humano, anulando totalmente a possibilidade de qualquer virtude. A incoerência dos aforismos do moralista francês estaria na ideia de o ser humano se constituir apenas da desordem das paixões e da aparência, pois, pela lógica, o aparente e o desordenado precisariam de seus opostos para subsistir, não sendo possível concebê-los como *sui generis*.

As paixões são descritas pelo moralista como entidades, personalizadas até, às quais a humanidade se submete. A desordem diz respeito aos domínios da fortuna, que impõe aos seres humanos, caprichosamente, seu desígnios. São conceitos que, segundo seu ponto de vista, representam fontes originárias dos acontecimentos e das ações humanas, determinando-os, portanto. Na perspectiva do duque francês “A paixão e a fortuna são princípios ativos” (BARTHES, 2004, p. 96).

Não apenas as paixões violentas são princípios ativos em La Rochefoucauld, mas também a inatividade da fraqueza e da preguiça. Ao chegar a essa constatação, o autor de *Máximas e Reflexões* concluiu que seria um erro

⁵⁷ “Entre os *irrealia* (virtudes) e os *realia* (paixões, contingências, ações), há uma relação de máscara; uns disfarçam os outros; sabe-se que a máscara é um grande tema clássico (a língua não falava então de *máscara* mas de *véu* ou de *arrebique*); toda a segunda metade do século XVII foi trabalhada pela ambigüidade dos signos. Como ler o homem? A tragédia raciniana está repleta desta incerteza: os rostos e os comportamentos são signos equívocos, e essa duplicidade torna o mundo (*o mundano*) opressor, a tal ponto que renunciar ao mundo é subtrair-se à intolerável inexactidão do código humano. Essa ambigüidade dos signos, La Rochefoucauld a faz cessar desmascarando as virtudes”. Roland Barthes, 2004, p. 94.

atribuir somente às paixões violentas a faculdade de determinar as ações humanas. O motor de nossos atos estaria também na inércia espiritual, representada por ele pela preguiça e a fraqueza. “Engano é pensar que somente as paixões violentas como a ambição e o amor podem vencer as outras. Por lânguida que seja, a preguiça não deixa muitas vezes de dominá-las” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, p. 56). Portanto, a única forma de resistência às paixões seria uma outra qualidade de paixão, não menos arrasadora. Assim, qualquer tentativa de qualificar o ser humano positivamente se reverte em um fundo passional, a única verdade possível, que é tudo o que o homem pode oferecer e a negação do que de virtuoso supõe ter. À humanidade não resta nada a não ser sujeição às paixões.

Descendo de patamar em patamar, do heroísmo à ambição, da ambição à inveja, nunca se atinge o fundo do homem, nunca se pode dar dele uma definição última, que seja irredutível; quando a última paixão foi designada, essa mesma paixão se desvanece, pode não ser senão preguiça, inércia, nada; a máxima é uma via infinita de decepção; o homem não é mais do que um esqueleto de paixões, e esse esqueleto mesmo talvez não seja mais que o fantasma de um nada (BARTHES, 2004, p. 98).

Se um paralelo for traçado entre La Rochefoucauld e o romancista brasileiro com base na crítica de Barthes, ver-se-ão diferenças patentes. O tratamento relativizador em relação às paixões e as referências apenas satíricas às crenças na fortuna em Machado são pontos a serem levados em consideração. Estela e Eugênia não parecem estar entregues apenas aos determinismos de seus próprios sentimentos. Ambas abrem mão de sua paixão amorosa para manter sua dignidade. Está claro que Estela decide não se unir a Jorge graças à sua profunda consciência da própria condição social. O mesmo se passa com Eugênia, com o acréscimo de um profundo sentimento de dignidade pessoal a ser preservada em detrimento dos caprichos burgueses de Brás Cubas. Se a conduta de ambas está relacionada a um sentimento de orgulho, este não elimina a virtude de se afirmar o valor pessoal a despeito das condições sociais que o negam.

O conto “A Igreja do Diabo” serve também como exemplo do modo relativizador característico da composição dos personagens em Machado, em que não se excluem razão e paixão, vícios e virtudes. Na narrativa, o Diabo decide fundar sua própria Igreja. Com uma retórica semelhante àquela do insano Quincas Borba, o senhor dos infernos consegue convencer a seus futuros fiéis de que os hábitos tidos pelo senso comum como viciosos representavam, na verdade, bons

predicados. Em sua apreciação das virtudes - “[...] em grande número comparáveis a rainhas, cujo manto de veludo rematasse em franjas de algodão” (MACHADO DE ASSIS, 2007, p. 185) -, o Diabo se aproxima dos moralistas ao entendê-las como puro engodo. Se as virtudes não passam de defeitos, estes, por sua vez, seriam, na verdade, virtudes ocultas pela concorrência, pelas religiões teológicas. Assim, o que se tinha antes por grave defeito é reabilitado pela religião diabólica:

A soberba, a luxúria, a preguiça foram reabilitadas, e assim também a avareza, que declarou não ser mais do que a mãe da economia, com a diferença que a mãe era robusta, e a filha uma esgalgada. A ira tinha a melhor defesa na existência de Homero; sem o furor de Aquiles, não haveria a *Ilíada*: “Musa, canta a cólera de Aquiles, filho de Peleu”... O mesmo disse da gula, que produziu as melhores páginas de Rabelais, e muitos bons versos do *Hisope*; virtude tão superior, que ninguém se lembra das batalhas de Luculo, mas das suas ceias; foi a gula que realmente o fez imortal. (...) Quanto à inveja, pregou friamente que era a virtude principal, origem de prosperidades infinitas; virtude preciosa, que pregava suprir todas as outras, e ao próprio talento (Op. Cit., p. 187).

Pela inversão de valores, o Diabo arrebatava fiéis e sua doutrina se propaga. Depois de sua instituição consolidada, surpreende-se com um fato inusitado: muitos de seus seguidores praticam furtivamente suas antigas virtudes. “Não as praticavam todas, nem integralmente, mas algumas, por partes, e, como digo, às ocultas” (Op. Cit., p. 189). Indignado, o Diabo resolve ir ter com Deus e buscar entender o que lhe parece um despropósito; ao que Deus responde: “Que queres tu, meu pobre Diabo? As capas de algodão têm agora franjas de seda, como as de veludo tiveram franjas de algodão. Que queres tu? É a eterna contradição humana” (MACHADO DE ASSIS, 2007, p. 190).

Deus se entedia com a ingenuidade do Diabo, que, na fundação de sua igreja, não leva em conta a contradição humana. Acreditou na verdade apenas das capas de algodão. Seu monismo ingênuo é apontado por Deus antes do resultado de seu projeto, já antecipando seu desfecho previsível. A causa do enfado divino se encontra na repetição do Diabo de ideias já repisadas pelos moralistas: “tudo o que dizes está dito e redito pelos moralistas do mundo. É assunto gasto; e se não tens força, nem originalidade para renovar um assunto gasto, melhor é que te cales e te retires” (Op. Cit., p. 185).

Em seu plano de estabelecer um império religioso que fizesse frente às instituições teológicas, o Diabo parte de um procedimento comum aos moralistas: a negação; “[...] eu sou, como sabeis, o espírito que nega” (MACHADO DE ASSIS,

2007, p. 185). Nega que o interesse e o amor ao próximo possam coexistir. Exige a exclusividade do egoísmo em sua seita, o que, para sua surpresa, revela-se pura veleidade. O vício não se separa da virtude, nem esta daquele, é o truísmo com o qual o Diabo se depara. O episódio satiriza a crença moralista no princípio negativo da existência; a aparência e o vício imitariam a si mesmos, já que não haveria virtude.

O remate da história aponta para o princípio de *reversibilidade dos contrários*, levantado por Ronaldo de Melo e Souza. A “eterna contradição humana” afirmada por Deus “[...] constitui um tropo vital, e não simplesmente retórico, porque pertence ao drama tragicômico da natureza humana” (SOUZA, 2006, p. 137). Não há duvidar que Damasceno, em *Memórias póstumas*, na realidade da ficção, tenha sentido de fato “a dor grande com que Deus o castigara”, quando da morte de sua filha Nhã-loló. Dor aumentada pelos homens, por não comparecerem ao enterro da moça, sem que dessem ao pai a oportunidade de ampliar suas relações, garantir seus favores e trabalhar para sua ascensão social. Damasceno se divide entre o amor pela filha e o interesse de pertencer aos círculos sociais de *status*.

Como apontado por Barthes, os moralistas franceses não defendem apenas o fatalismo dos instintos, mas o de conjunções metafísicas criadas pelo destino ou natureza. Ao refletir sobre personalidades históricas como Alexandre, o grande, César e Catão, La Rochefoucauld dá como origem de suas qualidades e vitórias uma concessão caprichosa de poderes ocultos, cuja origem não é senão a conjunção das forças da natureza e da fortuna. Assim como em *Eclesiastes*, referência dos moralistas à crítica das vaidades, os destinos humanos passam por um arranjo dessas forças metafísicas, de critérios sempre inalcançáveis à compreensão humana. A crítica de Faoro a uma suposta ausência da consideração das forças sociais como motor das ações e valores humanos parece caber aqui ao moralista La Rochefoucauld. Se o destino de um determinado sujeito é grandioso ou medíocre, foi a natureza ou a fortuna que determinaram suas qualidades de espírito ou as conjunções histórico-sociais para que sua trajetória fosse traçada deste ou daquele modo.

Que concurso de brilhantes qualidades não proporcionaram à pessoa de Alexandre para o mostrar ao mundo como um modelo de elevação de alma e de grandeza de coragem! Se examinarmos o nascimento ilustre, a educação, a mocidade, a beleza, a compleição feliz, a extensão e a capacidade do espírito para a guerra e para as ciências, as virtudes, mesmo os desfeitos, o pequeno número de suas

tropas, o formidável poderio de seus inimigos, a curta duração de tão bela vida, a morte e os sucessores, não se há de ver a indústria e a aplicação da fortuna e da natureza em encerrar num mesmo sujeito esse número infinito de circunstâncias diversas? (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, p. 124).

No fim, tudo se passa como se as mazelas humanas fossem determinadas antes do nascimento e a crítica moralista não fizesse mais do que constatar o inevitável. Essa maneira fatalista de compreensão da vida é o que dá causa aos paroxismos de inveja de Nicolau, do conto machadiano *Verba Testamentária*, que sente o desejo pungente de possuir as qualidades alheias superiores às suas, entendidas por ele como o resultado das desigualdades impostas a todos pela natureza, a qual seleciona os destinos e as qualidades à maneira de uma loteria. Nisso pode-se ver o paralelo entre os moralistas e Qoheleth, o autor de *Eclesiastes*. O estudioso do livro de *Eclesiastes* Der Prediger Galling afirma que a ideia dos atributos e destinos humanos como distribuídos de acordo com um plano superior metafísico ao qual o ser humano não tem acesso e, portanto, deve-se conformar, está presente nos textos de Qoheleth. “A felicidade, de acordo com Qoheleth, é uma loteria” (GALLING In: RUDMAN, 2001, p. 58).⁵⁸

O determinismo fatalista e a noção do ser humano como totalmente submetido à força das paixões marcam os limites do diálogo que Machado estabelece com os moralistas franceses. A relativização do poder passional e a satirização da crença nas determinações da fortuna pelo romancista brasileiro indicam sua consideração de conjunturas históricas na formação da consciência individual e na constituição de suas qualidades morais. Em vista disso, as críticas de Faoro à predominância do trato das paixões em Machado perdem substância:

O conflito entre a sociologia e a hermenêutica, desenhado por Faoro, poderá atenuar-se, desde que a *interpretação* – assentada sobre a tradição ocidental da análise moral – conceda que as paixões, embora recorrentes, são despertadas por estímulos sociais localizados, variáveis através dos tempos. Por sua vez, a leitura sociológica fechada concederá ao hermeneuta o caráter humano, transtemporal, das paixões, mola de todos os comportamentos, preexistentes e sobrevivente às contingências que a acionam. Transhistórico, o desejo não será, porém, a-histórico (BOSI, 2004, p. 13).

Como demonstrado por Norbert Elias em *A sociedade de corte* (1987), a análise dos caracteres nunca se fez tão profunda e oportuna como na aristocracia francesa; isso porque o ambiente da corte -, com seus jogos de poder, disputas

⁵⁸ {Tradução livre a partir do original em inglês}.

por prestígio e posições hierárquicas, para os quais era necessário o domínio de cada gesto, a dissimulação de intenções ocultas -, oferecia vasta matéria aos que se dispunham a se enveredar na arte de observar os outros. Dada a interdependência que essa forma de sociedade impunha, a ascensão ou manutenção de uma determinada posição social só se fazia por relações extremamente sutis de poder, nas quais se manipulava, estabeleciam-se alianças, garantiam-se favores. Principalmente a partir de Luís XIV, a hierarquia da corte se constituía de forma fluida; perdiam-se ou ganhavam-se cargos com facilidade; o que explica a necessidade dos cortesãos de dominar os próprios impulsos, exercer o controle de si; um pequeno movimento em falso os poderia indispor com uma posição hierárquica mais elevada, ou mesmo com o próprio rei, botando seu prestígio ou cargo na corte a perder.

A vida na sociedade de corte não estava isenta de percalços. O número de pessoas que evoluíam contínua e fatalmente no mesmo círculo era muito elevado. Colidiam entre si, lutavam por prestígio, pela posição na hierarquia da corte. Os escândalos, as intrigas, as disputas por favores não tinham fim. Todos dependiam uns dos outros e todos dependiam do rei. Todos podiam fazer mal uns aos outros. Quem detinha um cargo elevado podia perdê-lo no dia seguinte. Não havia segurança. Cada um era obrigado a fazer alianças com pessoas de nível mais elevado, a evitar inimizades inúteis, a planejar rigorosamente a sua estratégia contra rivais irredutíveis, a dosear cada gesto de aproximação ou distanciamento em função da própria posição de força (ELIAS, 1987, p. 78).

Nesse ambiente de interdependências intrincadas e disputas acirradas, o autodomínio e o disfarce não são aspectos de um caráter individual, de traços psicológicos ou características essenciais da natureza humana, mas se impõem como imperativos de uma formação social determinada. “A idéia de que o egoísmo é o móbil profundo dos nossos atos não é uma descoberta dos meios burgueses capitalistas e do seu clima de concorrência: foi formulada pela primeira vez no universo concorrencial da corte” (Op. Cit., p. 80).

Portanto, o que os moralistas tomaram, de modo geral, como elementos universais do caráter humano, tem sua origem em circunstâncias históricas localizadas, particulares. Em Machado de Assis os caracteres apenas se formam em relação a estas, como evidencia a própria contextualização histórica apresentada por Faoro.

CAPÍTULO V

Sobre a Liberdade em *Memórias póstumas*

Dentre as camadas sociais ilustrados na prosa machadiana destacam-se os *agregados*.⁵⁹ Representando a grande maioria da população brasileira no século dezanove, caracterizam-se, em termos econômico-sociais, pela ausência de posses e a impossibilidade da “livre disposição da terra e a participação em pequenos grupos sociais coesos” (CARVALHO FRANCO, 1997, p. 99). Dada a

⁵⁹ A historiadora Maria Sílvia de Carvalho Franco explica que o agregado, como categoria social, origina-se da concentração dos meios de produção dada desde a concessão de terras no início do Brasil Colônia. “A concessão de sesmarias ou, mais tarde, o artifício de solicitar datas em nome de vários membros de dependentes da mesma família, levou a uma considerável concentração da propriedade fundiária. Isso foi imprescindível para a agricultura colonial. Contudo, pelo menos na área aqui considerada, as dimensões das propriedades assim formadas ultrapassaram as necessidades da produção e, o que é ainda mais importante, excediam também às possibilidades de sua expansão. [...] As próprias condições nas quais se organizou a exploração mercantil, isto é, grandes propriedades destinadas a uma cultura onerosa, desenvolvidas numa época de dificuldades e mão-de-obra, possibilitaram a sobrevivência do caipira independente: as terras improdutivas podiam, sem prejuízo para o proprietário, ser cedidas de favor. E eis aí estabelecido o morador em terra alheia, nela vivendo por sua própria conta e risco. [...] Assim, as condições básicas em que a cultura do café se desenvolveu – grande propriedade cuja exploração era necessariamente limitada – permitiram a sobrevivência do caipira tradicional e o preservaram da transformação em ‘trabalhador livre’. O ajustamento entre proprietário e morador baseou-se em uma afirmada cordialidade. Esta era a condição para que o agregado fosse acolhido”. Maria Sílvia de Carvalho Franco, 1997, pp. 99-100.

vastidão de terras não cultivadas e a ausência de mão de obra em um período de expansão da agricultura comercial, o agregado se constitui como figura central para o cultivo dessas terras improdutivas, as quais podiam lhe ser cedidas de favor.

A concessão da terra ao agregado não passa pela formalidade contratual exigida no arrendamento, mas depende do cumprimento da vontade do proprietário, que pode despejar aquele logo que lhe convenha. Sem vínculo com a terra em que oferece seus serviços, o agregado se esforça por agradar seu proprietário, fazendo-se necessário com o tempo e, principalmente, mostrando-se disposto a acatar suas vontades cordialmente. Como condição essencial ao uso da terra e por gratidão ao benefício da concessão, o agregado sujeita-se ao comando e aos caprichos do proprietário. Assim, a anulação da própria vontade em benefício da de seu patrão é um traço que distingue o agregado como figura social e possibilita sua manutenção como tal.

A sujeição ao favor de um grande proprietário se impõe aos homens pobres livres do cativo. A ausência de um mercado de trabalho limita as possibilidades de sustento desta esfera social do Brasil escravista, da qual agregados representam uma parcela “privilegiada”, se comparada ao quadro geral de desamparo daqueles que não contam com a proteção do favor; ou se submete ao domínio de um proprietário de terras, abdicando de sua vontade própria, ou está entregue à sorte, dispondo apenas de meios precários de subsistência.

Não sendo proprietários nem escravos, estas personagens não formam entre os elementos básicos da sociedade, que lhes prepara uma situação ideológica desconcertante. O seu acesso aos bens da civilização, dada a dimensão marginal do trabalho livre, se efetiva somente através da benevolência eventual e discricionária de indivíduos de classe abonada. Assim, se não alcançam alguma espécie de proteção, os homens pobres vivem ao deus-dará, sobretudo cortados da esfera material e institucional do mundo contemporâneo (SCHAWARZ, 2000, p. 88).

Em Machado, uma galeria diversificada de figuras pobres e dependentes é ilustrada, como se sabe, desde seus primeiros romances. Personagens como Estela (*Iaiá Garcia*), José Dias (*Dom Casmurro*), e d. Plácida (*Memórias póstumas*) figuram entre um número considerável de pessoas cujas condições materiais são estreitas, dependentes da boa vontade de algum abastado. A sociedade paternalista da qual fazem parte obsta a conquista de autonomia, suprimida como condição para a vigência da proteção e do favor.

A razão pela qual Kant afirmou que “o paternalismo é o maior despotismo imaginário” (BERLIN, 1974) se dá pela constatação dos valores que a existência deste sistema de relações sociais implica, em que a supressão da liberdade individual é a condição de sua manutenção. No Brasil, o paternalismo criticado por Kant faz parte da estrutura social. Na narrativa do autor de *Dom Casmurro* se vê como valores e práticas centradas na figura do patriarca moldam as relações histórico-culturais brasileiras de modo a anular, na prática, os direitos daqueles que estão fora das esferas do poder. Há um contraste entre o direito à liberdade firmado pela lei e a conduta paternalista que o nega.

Em seu estudo sobre os homens livres no Brasil escravista, Maria Sylvia de Carvalho Franco nota que, quando requeridos para depor como testemunha em juízo em vista de algum crime, os homens pobres livres estão, perante a lei, - e diferentemente dos cativos -, garantidos das mesmas prerrogativas legais que os abastados, sendo seu depoimento relevante ou, conforme requeira o caso, determinante para os rumos do processo. No entanto, antes que passe pela esfera da justiça, o “testemunho” do dependente obedece a outras instâncias, aquelas de valores e interesses patriarcais. Portanto, se legalmente a versão do homem pobre livre é digna de crédito, na prática ela é nula, porque está completamente sujeita à vontade dos homens de posse.

Quando incorporado à esfera da Justiça, regulada por normas gerais, o homem pobre é despidido de sua condição objetiva de dominado, de *pessoalmente* submisso a um senhor, para revestir-se plenamente de suas prerrogativas de homem livre. Perante a Lei torna-se equiparado a qualquer de seus superiores; como qualquer deles, é “testemunha jurada aos Santos Evangelhos”, capaz de discernimento e digno de crédito, essencialmente diverso do escravo, apenas informante não juramentado. As condições formalmente igualitárias em que o rico e o pobre são colocados, quando sujeitos ambos a uma situação regulada abstratamente, permitem que se observe como o valor social de ambos é de todo diverso e como a conduta de *ambos* está orientada para a negação daquele nivelamento (CARVALHO FRANCO, 1997, p. 102).

Em vista da não conformidade entre liberdade formal e as práticas sociais que a negam, a narrativa machadiana expõe a relação entre senhores e dependentes de forma irônica. Embora d. Plácida esteja fora do cativeiro e, a título formal, possa gozar de sua liberdade, dispondo livremente do próprio corpo e exercitando a própria vontade, na prática a agregada é tão escrava quanto Prudêncio. Está integralmente à disposição das vontades e caprichos de seus “protetores”. Não obstante a desaprovação moral da agregada da relação

extraconjugal de seus senhores, o estado de miséria em que se encontra força, pelo menos aparentemente, sua aceitação do adultério para garantir a benevolência do casal e, com isso, todos os seus benefícios materiais. Portanto, a condição socioeconômica do agregado não impede apenas seu acesso a bens de consumo, ao lazer, ao conforto material, mas incide diretamente de forma negativa sobre o direito de expressar livremente suas opiniões.

Assim como José Dias (*Dom Casmurro*), que “sabia opinar obedecendo”, sendo essa a condição tácita para que ficasse em casa de d. Glória, o requisito para que dona Plácida gozasse da proteção de Brás Cubas e Virgília era o acatamento da vontade de seus patrões, a convivência com o adultério, com o qual a agregada discordava. Caso se indispusse abertamente com a união clandestina do casal, como é, pelo menos aparentemente, a sua intenção, ela estaria sem seu amparo, entregue às ruas e a mendicância. Se, a princípio, d. Plácida expressou seu nojo em ser cúmplice de seus patrões, a necessidade da proteção a fez calar e dissimular seu descontentamento, facilitando, por necessidade, e de maneira aparentemente voluntariosa, os encontros do casal.

Uma vez que a continuação do amor extraconjugal de Virgília e Brás Cubas era necessária para que garantisse seu abrigo e seu sustento, a agregada depende do sucesso do relacionamento de seus senhores. Ciente dessa condição, dona Plácida aparenta-se emocionalmente envolvida com a união daqueles e empenhada em garantir sua estabilidade amorosa.

O que põe em dúvida as intenções benévolas da dependente para com seus senhores é que a paz dos amantes, em alguns momentos, não parece lhe interessar, a despeito do esforço em aparentar o contrário. Embora as desavenças entre seus patrões pusessem em risco sua condição de agregada caso houvesse uma separação definitiva, dona Plácida agia em algumas ocasiões como seu pivô, pois esperava obter benefícios das reconciliações de Brás Cubas e Virgília, sem que causasse o rompimento; assim, não perdia sua condição de alcoviteira protegida. Dona Plácida parece entender que, embora precise da união do casal, é em momentos de tensão que seu papel de alcoviteira se torna imprescindível, demonstrando seu “afeto” e encorajando reatamentos. “A impressão que fica é que a alcoviteira manipulava as situações de crise entre os amantes, tornando-as mais agudas, para em seguida arrogar a si o papel decisivo na reconciliação” (CHALHOUB, 2003, pp. 82-83).

Parece estar em questão um jogo duplo: por um lado, para seu sustento, dona Plácida precisava que seus senhores frequentassem a casinha na Gamboa; por outro, buscava aumentar sua renda com as desavenças daqueles, fazendo o papel de reconciliadora, do qual alcançava de Brás Cubas algumas moedinhas em reconhecimento à “dedicação” e à “afeição” devotadas aos patrões.

Numa ocasião em que ela recusou a sentar-se à mesa com seus protetores, Virgília protestou o distanciamento formal da agregada, afirmando parecer que esta não gostava mais dela. Ao que dona Plácida respondeu com exclamações e reiterações de seu afeto e com os olhos molhados, olhando aquela fixamente e segurando-a pelas mãos. A demonstração de ternura de dona Plácida lhe rende uma pratinha. “Pegando-lhe nas mãos, olhou-a fixamente, fixamente, fixamente, até molharem-se-lhe os olhos, de tão fixo que era. Virgília acariciou-a muito; eu deixei-lhe uma pratinha na algibeira do vestido” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 104).

No episódio em que Brás Cubas se atrasa para um encontro com Virgília, dona Plácida repreende a “distração” daquele: “não, senhor doutor, isto não se faz”. Distraindo-se e faltando ao compromisso, Brás Cubas havia sido injusto com a moça que lhe sacrificara tudo, dizia a caseira “com lágrimas na voz”. D. Plácida sugere que a distração de seu senhor punha em risco a relação do casal, desprezando os esforços - o “sacrifício”- de Virgília para comparecer aos seus encontros furtivos.

Segundo o relato de dona Plácida, Virgília havia reagido com choro e irritação ao atraso de Brás Cubas, jurando votar-lhe o desprezo. Diante do estado de ânimo de Virgília relatado pela caseira, esta se mostra condoída e aflita.

Coitada de Dona Plácida! Estava aflita deveras. Andava de um lado para outro, abanando a cabeça, suspirando com estrépito, espiando pela rótula. Coitada de Dona Plácida! Com que arte conchegava as roupas, bafejava as faces, acalentava as manhas do nosso amor! Que imaginação fértil em tornar as horas mais aprazíveis e breves! Flores, doces, - os bons doces de outros dias, - e muito riso, muito afago, riso e afago que cresciam com o tempo, como se ela quisesse fixar a nossa aventura, ou restituir-lhe a primeira flor (Op. Cit., 2002, p. 132).

Sabendo-se do costumeiro cinismo do narrador, sua afirmação de que dona Plácida estaria aflita *deveras* alimenta possíveis suspeitas no leitor. Embora o advérbio pareça reforçar a veracidade dos sentimentos da agregada em relação a seus protetores, o desenrolar da narrativa o desmente. Entre flores e doces, “[...] nada esquecia a nossa confidente e caseira; nada, nem a mentira, porque a um e

outro referia suspiros e saudades que não presenciara; nada, nem a calúnia, porque uma vez chegou a atribuir-me uma paixão nova” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 132).

Ao se retratar com Virgília por seu atraso e se desculpar pelas lágrimas que a teria feito derramar, Brás Cubas nota certa admiração de sua parte, como se ela se surpreendesse com a causa da desculpa, numa indicação de que o choro que dona Plácida havia relatado não procedia.

Três dias depois, estava tudo explicado. Suponho que Virgília ficou um pouco admirada, quando lhe pedi desculpa das lágrimas que derramara naquela triste ocasião. Nem me lembra se interiormente as atribuí a Dona Plácida. Com efeito, podia acontecer que Dona Plácida chorasse, ao vê-la desamparada, e, por um fenômeno da visão, as lágrimas que tinha nos próprios olhos lhe parecessem cair dos olhos de Virgília (Op. Cit., 2002, p. 133).

Como se vê, embora a zanga de Virgília ocorresse de fato por conta do atraso de Brás Cubas, as lágrimas podem não passar de uma invenção de dona Plácida para manipular o casal. Se Brás Cubas se preocupasse com um “desgaste” de Virgília, teria em dona Plácida sua intermediária para um suposto reatamento. Portanto, é provável que a agregada tenha mentido ao falar do choro de Virgília. Quanto à “paixão nova” atribuída por ela a Brás Cubas, não há duvidar que a negação do narrador seja puro cinismo.

Como afirmado anteriormente, apesar do “aleive” de dona Plácida, não era do interesse desta que os desentendimentos entre Brás Cubas e Virgília resultassem em sua separação, pois desses encontros furtivos provinha o sustento da agregada. Logo que Virgília se casou, dona Plácida ficou desamparada, sem sua proteção, e viveu “como Deus foi servido”; mas a união extraconjugal daquela com Brás Cubas veio reestabelecer sua antiga condição de dependente. Deste modo, dona Plácida se mantém como agregada enquanto durar o consórcio e a “benevolência” de seus patrões.

Certamente não foi apenas por medo de um possível desfecho violento ou da possível acusação de cúmplice que deixou dona Plácida trêmula de medo quando da ocasião em que Lobo Neves fez uma visita inesperada à casinha da Gamboa, onde se encontravam Virgília e Brás Cubas. Estava em jogo sua proteção, sua condição de agregada. Daí se explica o nervosismo e a tagarelice: “a nossa boa velha tagarelava demais; era um modo de disfarçar as tremuras do corpo” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 134).

Dada sua posição social, dona Plácida submete-se ao serviço de alcoviteira. Sendo a condição de agregada incerta e insegura, a caseira busca trazer algumas moedinhas à sua algibeira, tornando sua função de “reconciliadora” mais necessária. Tudo porque, nas condições circunscritas de oportunidades em que se encontra, os meios de sobrevivência são escassos. Ou dona Plácida se sujeita ao posto de agregada alcoviteira ou acaba “na rua, pedindo esmolas”.

Foi justamente por não ter a proteção de um abastado que Eugênia terminou num cubículo de um cortiço, na miséria e à mercê da caridade alheia. Assim, não há alternativas para os homens livres pobres entre a proteção e a penúria, como no caso da “flor da moita”. Note-se que a moça é criada em circunstâncias bem diversas daquelas de dona Plácida, transitando em uma classe economicamente superior; caso contrário, Brás Cubas não a teria tido por pretendente.

Eugênia aliás não é propriamente pobre. Educada na proximidade do mundo abastado, ela pode até fazer um bom casamento e vir a ser uma senhora. Mas pode também terminar, como termina, pedindo esmola num cortiço. Do que depende o desfecho? da simpatia de um moço ou de uma família de posses. Noutras palavras, depende de um capricho de classe dominante. Aí o ponto nevrálgico, para quem, como quase tudo mundo, tivesse notícia dos Direitos do Homem – ponto agravado ainda pelos termos extremados da alternativa entre senhora e pedinte. Faltando fundamento prático à autonomia do indivíduo sem meios – em consequência da escravidão o mercado de trabalho é incipiente -, o valor da pessoa depende do reconhecimento arbitrário (e humilhante, em caso de vaivém) de algum proprietário (SCHWARZ, 2000, p. 87).

Dadas as condições socioeconômicas do Brasil escravista, os homens livres pobres não eram livres de fato, já que não podiam exercer sua autonomia e afirmar a própria vontade. Como observa Maria Sylvia de Carvalho Franco, referindo-se ao quadro geral das circunstâncias em que o agregado se encontrava no Brasil escravista, “a anulação da vontade se revela na simples incapacidade de tomar uma decisão autônoma” (CARVALHO FRANCO, 1997, p. 103). Assim, a menos que esteja disposto a sofrer as consequências de viver sem o favor e a proteção de abastados, o homem pobre e livre do cativeiro desse momento histórico *não é livre* para se afirmar como sujeito.

Por outro lado, longe de sofrerem pressão de outra categoria social que ameace seu *status* socioeconômico, os grandes proprietários da ficção machadiana gozam livremente das prerrogativas de sua classe, como o aumento de capital, a posse de cativos, a subjugação dos dependentes, o acesso à carreira

política, etc. Deste modo, estão em condições de usufruírem, sem impedimentos, das próprias vantagens materiais e da capacidade de emitir sua opinião.

Entretanto, a possibilidade de enunciar um dado juízo sobre um fato determinado “sem restrições” se depara com instâncias da vida social que tendem a determinar ou moldar a opinião pessoal. Veja-se, por exemplo, como os aspirantes a medalhão, como Lobo Neves e Brás Cubas, buscam direcionar sua conduta de modo a se adequar à opinião alheia. Isso se dá pela compreensão, dos indivíduos que almejam notoriedade, de que a supressão de ideias próprias é uma maneira de se conformar e se submeter ao senso comum da vida social e assim alcançar os privilégios do renome.

Portanto, para atender às urgências de sua ambição, o homem de posses ou o arrivista suprime ou anula suas próprias convicções, anulando-se a si próprio. “As relações sociais, no plano dos outros, alheiam o homem de si mesmo”, observa Faoro (2001, p. 540), em sua análise do conto “O espelho”, em que o posto de alferes de Jacobina “eliminou o homem”, suprimiu sua “alma interior”, restando apenas “uma segunda natureza”, materializada na farda do oficial, representando seu status na sociedade.

Tendo em vista a sujeição às demandas de sua própria cobiça, - esta despertada por condições histórico-sociais específicas -, os personagens machadianos ambiciosos acabam por restringir ou eliminar suas particularidades e anseios individuais em função de imperativos sociais. Consequentemente, nesse aspecto, não há liberdade individual. Trata-se, no entanto, de uma dependência completamente diversa daquela dos agregados, já que a ausência de liberdade destes está relacionada à falta de condições e oportunidades materiais, e a daqueles à sujeição irrestrita aos próprios desejos, que, por sua vez, surgem por força de conjunções externas, sem que uma consciência ética interfira. A consequência de ambas as dependências é, entretanto, o impedimento da manifestação da própria vontade; com a diferença marcante que, no caso dos dependentes, considerados apenas sob o ponto de vista de sua condição social, as barreiras à autoafirmação são coercitivas, impostas de fora pelas classes abastadas.

Brás Cubas, por exemplo, ao seguir os conselhos de seu pai, direciona sua conduta de modo a adequar-se à opinião alheia. Neste sentido, fazendo uso das palavras de Schopenhauer em *Aforismos para a sabedoria da vida*, trata-se de um *escravo da opinião*. Portanto, o interesse de se tornar um medalhão, segundo os

termos do patriarca da família Cubas, é incompatível com a autoafirmação do sujeito.

Em *Memórias póstumas*, encontra-se um número significativo de personagens que se conformam a normas e valores sociais que vão de encontro à sua vontade pessoal. Lobo Neves, ao receber uma carta anônima denunciando a traição matrimonial de Virgília, preocupa-se antes, ou exclusivamente, com o julgamento alheio. Para ele, o adultério da esposa comprometeria suas ambições políticas. Seu medo da opinião é tão maior do que a decepção amorosa que, apenas para preservar sua imagem, perdoaria a esposa.

O marido respirou; mas, tornando à carta, parece que cada palavra dela lhe dizia com o dedo um sinal negativo, cada letra bradava contra a indignação da mulher. Esse homem, aliás intrépido, era agora a mais frágil das criaturas. Talvez a imaginação lhe mostrou, ao longe, o famoso olho da opinião, a fitá-lo sarcasticamente, com ar de pulha; talvez uma boca invisível lhe repetiu ao ouvido as chufas que ele escutara ou dissera outrora. Instou com a mulher que lhe confessasse tudo, porque tudo lhe perdoaria (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 127).

Enquanto neste episódio o narrador trata a relação de Lobos Neves com a opinião de maneira irônica, - como se seu medo de estar exposto ao julgamento alheio fosse apenas provável e não certo, como se *talvez* se verificasse de fato -, em um trecho adiante Brás Cubas é mais assertivo; dedica ao presidente da província um capítulo onde explica a relação daquele com o “tribunal anônimo e invisível” da “opinião”, termo que dá nome ao capítulo.

Depois de haver encontrado um antigo bilhete de Virgília e o confundir acreditando se tratar de um pedido recente para um encontro na chácara, onde o muro era baixo, Brás Cubas encontra Lobo Neves na rua do Ouvidor. O bilhete antigo provocou em Brás Cubas “uma sensação esquisita”, provavelmente não por haver tomado um pedaço de papel amarrotado por um novo recado de Virgília convidando-o audaciosamente a pular o muro, mas pelo que lhe soava o conteúdo da carta, “mal pensada e ridícula”, um convite ao escândalo.

Na descrição do encontro com Lobo Neves em que expõe seu medo da opinião, Brás Cubas relata a impressão que a carta havia lhe causado. A “sensação esquisita” suscitada pela carta, que o narrador quer fazer parecer o pressentimento de uma situação aziaga por vir, mostra-se como tendo origem na percepção da ousadia e imprudência do passado e das possíveis consequências que delas adviriam, como a descoberta do adultério. Assim, nos encontros mais

passageiros e fortuitos com Lobo Neves, Brás Cubas se encheria de dúvidas, estudando as expressões do “amigo”, a ver se, por imprudência sua, seus namoros furtivos haviam chegado ao conhecimento daquele, expressando-se em sua face.

O antigo bilhete de Virgília era dúbio por parecer recente, quando havia sido escrito há tempos atrás. A reação de Lobo Neves ao encontrar Brás Cubas na rua do Ouvidor foi igualmente dúbia, pois o presidente provincial, embora estivesse retraído e esquivo, como indício de que estivesse ciente da traição, “forcejava por dissimular” seu estado de ânimo por medo da opinião, escondendo seu ressentimento e simulando “a mesma ignorância de outrora, e, por dedução, iguais sentimentos” (Op. Cit., p. 140).

Mas estava escrito que esse dia devia ser o dos lances dúbios. Poucas horas depois, encontrei Lobo Neves, na rua do Ouvidor; falamos da presidência e da política. Ele aproveitou o primeiro conhecido que nos passou à ilharga, e deixou-me, depois de muitos cumprimentos. Lembra-me que estava retraído, mas de um retraimento que forcejava por dissimular. Pareceu-me então (e peço perdão à crítica, se este meu juízo for temerário!) pareceu-me que ele tinha medo – não medo de mim, nem de si, nem do código nem da consciência; tinha medo da opinião. Supus que esse tribunal anônimo e invisível, em que cada membro acusa e julga, era o limite posto à vontade de Lobo Neves. Talvez já não amasse a mulher; e, assim, pode ser que o coração fosse estranho à indulgência dos seus últimos atos. Cuido (e de novo insto pela boa vontade da crítica!) cuido que ele estaria pronto a separar-se da mulher, como o leitor se terá separado de muitas relações pessoais; mas a opinião, esta opinião que lhe arrastaria a vida por todas as ruas, que abriria minucioso inquérito acerca do caso, que coligiria uma a uma todas as circunstâncias, antecedências, induções, provas, que as relataria na palestra das chácaras desocupadas, essa terrível opinião, tão curiosa das alcovas, obstou à dispersão da família (MACHADO DE ASSIS, 2002, pp. 139-140).

Assim como Lobo Neves e Brás Cubas, Damasceno, cunhado de Cotrim, e Luís Dutra, primo de Virgília, também estão fortemente submetidos às sentenças da opinião. Damasceno, como já assinalado a respeito do capítulo “Desconsolação”, vive à procura de reconhecimento social, não dispensando a ocasião da morte da própria filha para conquistá-lo. É justamente a frustração por não merecer o reconhecimento social pretendido que lhe desconsola, agravando a tristeza pelo falecimento da filha.

Em conversa com Brás Cubas, as intenções do poeta diletante Luís Dutra de alcançar julgamento público positivo, veladas pela timidez, deixam-se ler por seu interlocutor, que percebe no comportamento aparentemente desinteressado daquele o desejo ansioso de “ouvir alguma palavra de apreço” à sua “arte”. Brás Cubas, percebendo as intenções do primo de Virgília, direcionava a conversa para

outros assuntos que não a recente produção literária deste. Preocupado apenas com a ponta do próprio nariz, o motivo da conduta desapiedada de Brás Cubas era fazer com que o poeta duvidasse de si mesmo, desanimando-se. Assim, estão em ação no episódio narrado duas forças que se repelem: o desejo de Luís Dutra de conquistar a opinião e o egoísmo de Brás Cubas, que pretende frustrar as intenções daquele, - “a olhar para a ponta do nariz”-, eliminando um concorrente cujos versos agradavam mais que os seus.

Os versos dele agradavam e valiam mais do que os meus; mas ele tinha necessidade da sanção de alguns, que lhe confirmasse o aplauso dos outros. Como fosse acanhado, não interrogava a ninguém; mas deleitava-se com ouvir alguma palavra de apreço; então criava novas forças e arremetia juvenilmente ao trabalho. Pobre Luís Dutra! Apenas publicava alguma coisa, corria à minha casa, e entrava a girar em volta de mim, à espreita de um juízo, de uma palavra, de um gesto, que lhe aprovasse a recente produção, e eu falava-lhe, de mil coisas diferentes, - do último baile do Catete, da discussão das câmaras, de berlindas e cavalos, - de tudo, menos de seus versos ou prosas (Op. Cit.,p. 79)

Pelo que se observa dos personagens tratados acima, há limites postos às suas vontades que lhes impede de exercer sua autodeterminação. Seja pela necessidade de seguir normas e interesses do ambiente social a que pertencem, pela impossibilidade de dispensar a proteção do favor, ou devido às próprias pulsões, em relação às quais não oferecem resistência. Ou ainda, a simples crença em valores supersticiosos pode decidir os rumos dos acontecimentos nas vidas dos personagens, como quando Lobo Neves recusa a nomeação de presidente de província por conta da recordação fúnebre que o número 13, data do decreto referente à nomeação, lhe trazia. “O pai morreu num dia 13, treze dias depois de um jantar em que havia treze pessoas. A casa em que morrera a mãe tinha o número 13. *Et coetera*. Era uma algarismo fatídico” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 115). “Que profundas são as molas da vida!” (Op. Cit., p. 138), ironiza o narrador, insinuando a inconstância da personagem, que muda de ideia e opinião pelos motivos mais banais.

Portanto, devido a potências em relação às quais não oferecem resistência, os personagens machadianos parecem ter sua *liberdade* constantemente tolhida. Cabe, deste modo, ponderar se alguma personagem de *Memórias póstumas* seja livre em algum sentido e o que seria liberdade no universo machadiano.

A liberdade está longe de ser um tema recorrente na prosa machadiana; seu oposto, no entanto, a dependência, apresenta-se implicitamente com

frequência. Há indicações de duas potências contrárias, - contraditórias e múltiplas em si mesmas -, a natureza humana e a natureza das relações sociais, a atuarem sobre seus personagens. Viu-se anteriormente que ambas, em Machado, são temporais e não essenciais; este fato, entretanto, não elimina a ação de forças sociais e das pulsões sobre os indivíduos. A questão que se põe é, antes, se todos os personagens de *Memórias póstumas* estão submetidos a esses influxos e em que medida, e qual a relação da liberdade e/ou dependência dos personagens deste romance com a sua invenção estética.

Em um texto da série de crônicas *A semana*, o tema liberdade é levantado. Na crônica de 13 de maio de 1894, Machado aborda questões relativas aos desmandos do Presidente do Conselho Municipal do Rio de Janeiro, que interfere em assuntos administrativos que poderiam ser delegados a escalões inferiores da gestão pública, de modo que se respeitasse a esfera de ação destes. Trata-se de um texto cômico-irônico que escarnece o ambiente político da época, que estava sujeito a interferências arbitrárias dos altos cargos de comando, como a “intervenção Imperial na luta dos partidos”, aludindo ao Poder Moderador.⁶⁰

As referências ao presidente do Conselho Municipal do Rio de Janeiro se devem às suas intervenções nas discussões e crises internas deste corpo deliberativo, como, por exemplo, nos debates envolvendo a permanência ou extinção do *Instituto Comercial do Rio de Janeiro*. “O Presidente deve presidir”, afirma-se na crônica, como sugestão crítica da suposta ingerência do chefe do Conselho Municipal.

Ressalta-se no texto a *impassibilidade* como uma virtude que caberia ao presidente do Conselho praticar, mostrando-se indiferente aos problemas de sua instituição que não lhe dissessem respeito. A título de exemplo de impassibilidade, é citado um episódio ocorrido na igreja matriz da Glória. Em um ritual de comunhão, a manga da sobrepeliz do padre pega fogo. Sem sinal algum de desespero, sem que largasse os apetrechos do ritual ou desse um passo sequer, o padre diz apenas ao sacristão ao lado, em voz baixa, que apague o fogo.

⁶⁰ “Quaesquer, porém, que sejam as opiniões, insisto em que o presidente deve presidir. Uma das qualidades do cargo é a impassibilidade. O senador Nabuco, combatendo um dia a intervenção imperial na luta dos partidos, citou o lance do poema de Homero, quando Vênus desce entre os combatentes e sai ferida por um d’elles. O poder moderador é a Vênus, concluiu Nabuco. Sabe-se que esse illustre jurisconsulto intercalava o Pegas com Homero, e chegava ao extremo (desconfio) de achar Homero ainda superior ao Pegas. Eu, sem conhecer o Pegas, sou de igual opinião. Apliquemos a comparação ao nosso caso; é a mesma coisa. A presidencia precisa ser, não só imparcial, mas impassível”. Machado de Assis, 1944, p. 100.

Afirmando reconhecimento pelo autocontrole do padre, o narrador manifesta sua “inveja”. “Padre que eu não conheço, recebe d’aqui as minhas invejas, se essa impassibilidade é o teu estado ordinário. Se foi acto de virtude, esforço do espírito sobre o corpo, pela consciência da santidade do officio e da gravidade do momento, és também invejável” (MACHADO DE ASSIS, 1944, p. 102). Seguindo o tom jocoso que caracteriza as crônicas machadianas, o narrador indica que o ato “impassível” do padre o coloca em posição espiritual superior à grande maioria das pessoas, cujo espírito não domina o corpo; daí a “inveja” declarada na crônica.

O narrador sugere que o autodomínio do padre foi um ato de *liberdade* do espírito sobre o corpo, que pessoas comuns, como o próprio narrador, estariam incapazes de realizar, por isso contenta-se com menos do que o sacerdote pode demonstrar, com uma “liberdade” mais restrita,- se isso é possível -, uma “meia liberdade”.

Eu contento-me com o menos, padre amigo. Basta-me a impassibilidade natural, não ser abalado por nenhuma cousa, nem do céu nem da terra, nem por fogo nem por água. Esta é a meia liberdade, meu caro levita do Senhor, ou antes toda, se é certo que não a ha inteira; mas eu não estou aqui para discutir questões árduas ou insolúveis (Op. Cit., 1944, p. 102).

Com o exemplo dado do padre, o narrador indica que o presidente do Conselho Municipal deveria agir da mesma forma serena e autocontrolada em relação às crises políticas. “Mire-se no espelho que aí lhe deixo (...). Quando a discussão lhe fizer o mesmo efeito da chama na sobrepeliz do padre da Glória, não deixe a cadeira para atalhar o incêndio; diga ao sacristão que apague. O sacristão dos leigos é o tempo” (MACHADO DE ASSIS, 1944, p. 103).

É certo que os termos em que a liberdade está posta no trecho mencionado acima não devem ser levados a sério devido à ironia que caracteriza a crônica. A fleuma atribuída ao padre pode não ser nada além do puro apego ao ritual religioso e da vaidade em poder representá-lo, a tal ponto que este sentimento supere o medo do incêndio e do ferimento pelo fogo. Portanto, não se trataria de impassibilidade, uma vez que a vaidade seria o motor de sua conduta.

Essa importância dada ao cerimonial católico foi ironizada em *Memórias póstumas* na figura do tio cônego, que não se importava com a “parte substancial da igreja”, mas somente com a solenidade da sacristia. “Não era homem que visse a parte substancial da igreja; via o lado externo, a hierarquia, as preeminências, as

sobrepelizes, as circunflexões. Vinha antes da sacristia que do altar. Uma lacuna no ritual excitava-o mais que uma infração dos mandamentos” (Op. Cit., 2002, p. 34).

Pela afirmação irônica da liberdade do padre, introduz-se na crônica referências sutis a discussões filosóficas, a “questões árduas ou insolúveis” sobre a liberdade. Quando o narrador fala em “esforço do espírito sobre o corpo”, remete, indiretamente, ao conceito cartesiano dualista de *mente* e *corpo* (*res cogitans* e *res extensa*). Para Descartes⁶¹, embora o corpo esteja sujeito a leis mecânicas da física, as pessoas possuem mentes ou almas imateriais com a capacidade de agir livremente, sem a interferência dos sentidos (SCHNAUDER, 2009). Desta forma, o espírito humano poderia se elevar para além do mundo sensível.

O argumento dualista encontra outro defensor em Kant, embora sob bases completamente distintas daquelas de Descartes. Assim como o filósofo francês, Kant via a sujeição à ordem natural do mundo como incompatível com a liberdade, cabendo a faculdades racionais inerentes aos seres humanos a sua superação. Deste modo, o dualismo kantiano também se observa na relação antagônica entre a realidade sensível e as faculdades da mente humana.

Contudo, o filósofo alemão não trata o conhecimento em termos transcendentais, como havia feito Descartes, mas *transcendentais*, o que significa dizer que a realidade em si - ou *nôumeno* -, não pode ser conhecida, mas apenas a realidade tal como é organizada por nossa razão- ou *fenômeno* -, como processada pelo sujeito cognoscente. Ao deslocar o centro da questão acerca do conhecimento do objeto para o sujeito, Kant concebe a este uma autonomia inédita.

Se a realidade em si não se submete ao conhecimento, as questões metafísicas, transcendentais, são estéreis. Resta apenas compreender o modo como se dá o conhecimento fenomênico. Este é possível graças a faculdades cognitivas necessárias e universais,⁶² dadas *a priori*, portanto anteriores à experiência. Disso decorre que, por não estar condicionada ao mundo dos sentidos, a estrutura universal necessária e *a priori* da razão pode nos possibilitar

⁶¹ Ao dividir o mundo em *mente*, de liberdade ilimitada, e *matéria*, sujeita à causalidade universal, Descartes inaugura o debate sobre liberdade que daria as bases ao discurso de *deterministas*, segundo os quais o ser humano é incapaz de escolher livremente devido a forças heterônomas que o subjulgam, e de *libertários*, que postulam capacidade humana de livre escolha, apesar da causalidade natural. Ludwig Schnauder, 2009.

⁶² “O universal, neste sentido, é um absoluto lógico”. Gilles Deleuze, 1963, p. 35.

a tomada de decisões livres. Nessa perspectiva, o poder de livre escolha representa a capacidade de autonomia do sujeito e de resistência a forças deterministas. Na visão kantiana, determinismo significa “qualquer tipo de determinação por fatores externos, sejam materiais – químicos ou físicos – em relação aos quais o século XVIII se referia, ou pelas paixões” (BERLIN, 2001, p.73).⁶³

Para Kant, o universo se divide *entre natureza sensível e natureza inteligível*. No que diz respeito aos entes racionais, a primeira se refere às leis empíricas do mundo dos sentidos, e a segunda à autonomia da *razão pura*, que independe da experiência. Enquanto aquela obedece à causalidade da realidade natural empírica, esta cumpre as determinações da lei moral, estabelecida pela *razão a priori*.

A natureza é, no sentido mais universal, a existência das coisas sob leis. A natureza sensível dos entes racionais em geral é a existência das mesmas sob leis empiricamente condicionadas, por conseguinte é **heteronomia** para a razão. A natureza supra-sensível dos mesmos entes é, ao contrário, a sua existência segundo leis que são independentes de toda a condição empírica, que, por conseguinte, pertencem à **autonomia** da razão pura. E visto que as leis, segundo as quais a existência das coisas depende do conhecimento, são práticas, a natureza supra-sensível, na medida em que podemos formar um conceito dela, não é senão **uma natureza sob a autonomia da razão prática pura**. Mas a lei dessa autonomia é a lei moral, que é, portanto, a lei fundamental de uma natureza supra-sensível (KANT, 2008, pp. 69-70).

Portanto, segundo Kant, os seres humanos são de natureza dual. Por um lado pertencem ao mundo dos fenômenos, à realidade empírica, sob o governo da causalidade natural. Por outro lado, por sua racionalidade supra-sensível, podem transcender sua própria natureza. Por isso, Kant estabelece sua distinção entre *vontade heterônoma*, relativa aos fenômenos e ao nosso ego empírico, e *vontade autônoma*, a qual pertence ao mundo das coisas em si (*noumeno*), ao nosso ego transcendental.

Caso agíssemos somente de acordo com nossa vontade autônoma, nossos atos seguiriam a lei moral, cujo fundamento é unicamente a razão. Se, de outro modo, pertencêssemos apenas ao mundo dos fenômenos, seríamos determinados por nossas paixões e desejos, ou seja, nossos atos se baseariam nos sentidos ou em determinações alheias. Uma vez que a ação dos entes racionais não sofre influência apenas da razão, mas também dos sentidos e determinações externas,

⁶³ {Tradução livre a partir do original em inglês}.

somente impondo-se a si mesmo o direcionamento da própria conduta como estabelecido pela razão, sem relação com os sentidos, é que a ação pode ser necessária, válida universalmente e livre. Esse ato de se autocoagir fazendo frente aos impulsos sensíveis é a disposição do sujeito de determinar para si como regra o uso da razão, na qual se encontram os fundamentos para a determinação da vontade livre.

Se a razão pode determinar o querer, ela então persegue leis práticas e precisa se realizar no mundo empírico. Já que a vontade dos sujeitos não se determina apenas pela razão, a autoimposição das leis práticas da razão *a priori* torna-se necessária, - caso queira-se resistir aos sentidos e agir segundo leis morais universais, - sendo o que Kant denomina de *imperativo categórico*, formulado do seguinte modo: “Age com base em uma máxima que também possa ter validade como lei universal” (Op. Cit., pp. 67-68). Desta forma, os sujeitos determinam suas condutas de acordo com leis morais universais apenas quando agem por dever.⁶⁴ Somente assim pode haver autonomia da vontade, caso contrário ela estaria submetida à sensibilidade.

A tarefa a qual Kant se incumbiu em *Crítica da razão prática* consiste na tentativa de demonstrar que é possível que o desejo não tenha relação alguma com o prazer sensível. Para ele, os seres humanos são dotados de uma *faculdade de desejar superior*⁶⁵, a qual é determinada pela razão⁶⁶, e cuja lei é determinada por si mesma, independentemente de qualquer objeto externo ou impulso interno sensível, sendo, por isso, autônoma.

Dada a dualidade do caráter humano, pertencente tanto ao mundo sensível como supra-sensível, sua natureza é essencialmente conflituosa. Os conceitos de obrigação e dever se depreendem deste conflito, da interação entre vontade autônoma e vontade heterônoma. Cabe aos seres racionais decidir entre a razão *a priori* universal ou a causalidade sensível. “Há sempre na liberdade uma zona de

⁶⁴ “A regra prática é sempre um produto da razão, porque ela prescreve como visada a ação enquanto meio para um efeito. Mas para um ente, cuja razão não é total e exclusivamente o fundamento determinante da vontade, essa regra constitui um **imperativo**, isto é, uma regra que é caracterizada por um dever-ser, o qual expressa a necessidade objetiva da ação e significa que, se a razão determinasse totalmente a vontade, a ação ocorreria inevitavelmente segundo essa regra”. Immanuel Kant, 2008, p. 34.

⁶⁵ “A faculdade de desejar é, pois, superior, e a síntese prática que lhe corresponde é *a priori*, quando a vontade já não é determinada pelo prazer, mas pela simples forma da lei. Então, a faculdade de desejar já não encontra a sua lei fora de si mesma, numa matéria ou num objecto, mas em si mesma: diz-se autônoma”. Gilles Deleuze, 1963, p. 14.

⁶⁶ “A razão é, pois, a faculdade que legisla imediatamente na faculdade de desejar. Sob este aspecto, chama-se ‘razão pura prática’. E a faculdade de desejar, encontrando a sua determinação em si mesma (não numa matéria ou num objeto), chama-se, falando com propriedade, vontade, ‘vontade autônoma’”. Op. Cit., p. 36.

livre-arbítrio pela qual podemos optar contra a lei moral. Quando optamos contra a lei, ‘recebemos da sensibilidade a lei que nos determina’”(DELEUZE, 1963, p. 39).

Pela concepção da razão como um possível agente da conduta dos sujeitos, Kant se opõe à visão dos moralistas franceses, como La Rochefoucauld e La Bruyère, e deterministas do século XVIII, como Helvétius e Holbach, segundo os quais o amor de si é o único princípio moral. Assim, um aspecto marcante da filosofia kantiana é o combate a concepções estritamente sensualistas sobre os seres humanos.

Ao elaborar sua conceitualização sobre o que seja livre e defender sua possibilidade, Kant lança nova luz sobre os debates filosóficos travados ao logo do século XVIII em torno da liberdade. Grande parte dessas discussões se dava na Inglaterra no início daquele século. De um lado, encontravam-se os chamados *libertarians*, os quais defendiam a existência de ações baseadas em escolhas absolutamente livres, apesar da causalidade natural. No lado oposto, haviam os *necessitarians*, ou *deterministas*⁶⁷, que defendiam que todo evento é o resultado necessário de leis da natureza, e que, como corolário, todo efeito tem uma causa determinante, não sendo diferente com a vontade humana, a qual, portanto, não seria livre. Se os seres humanos se veem como livres, argumentam os deterministas, isso se deve ao fato de estarem apenas conscientes de suas ações e ignorantes das causas que as determinam (HARRIS, 2005).

Kant procurou por fim ao argumento estritamente determinista ao postular a existência de categorias da razão que independem do mundo causal. Deste modo, haveria uma instância em que as leis da natureza não imperariam: a da razão universal e *a priori*, absolutamente livre.

Posteriormente a Kant, sua noção de liberdade foi refutada por Schopenhauer, que estabeleceu um conceito próprio sobre o tema. Respondendo a uma questão colocada pela Academia de Ciências de Trondheim, Noruega, qual seja, se a liberdade da vontade poderia ser provada a partir da autoconsciência, Schopenhauer defendeu a ideia de que não é a razão que determina as ações dos seres humanos, mas os objetos da vontade.

⁶⁷ “O determinismo sustenta que todo evento é o resultado necessário de leis que governam todos os eventos e a condição do universo imediatamente antes de um evento. Disso parece decorrer que se alguém conhecesse todas as leis da natureza e as condições da realidade em qualquer momento, essa pessoa estaria em condições de prever o futuro. Essa linha de raciocínio é por vezes referida como o ‘Demônio de Laplace’, já que foi o matemático e filósofo Laplace quem primeiro a formulou”. Ludwig Schnauder, 2009, p. 14. {Tradução livre a partir do original em inglês}.

O ensaio do autor de *O mundo como vontade e representação*, sob o título *Sobre a liberdade da vontade*, rendeu-lhe o prêmio daquela academia, por meio da qual seus conceitos sobre a relação entre autoconsciência, liberdade e volição foram difundidos. No ensaio, Schopenhauer argumenta haver um erro conceitual ao se afirmar a liberdade de um determinado sujeito a partir de sua vontade; ou seja, segundo o filósofo, o fato de uma ação ser oriunda de um querer individual não a torna livre, uma vez que a vontade não pode se libertar da influência de fatores externos.⁶⁸

Para corroborar seus argumentos contra a ideia de liberdade individual, Schopenhauer retoma a linha de raciocínio de causalidade natural utilizada pelos *necessitarians*, segundo a qual toda causa pressupõe uma mudança necessária, e que toda mudança precisa de uma causa que a antecede. Disso resulta a conclusão lógica de que os atos humanos possuem, necessariamente, uma causa anterior, e que apenas agem de acordo com esta. Segundo este raciocínio, caso alguém se depare com duas motivações de qualidades idênticas e, tendo que decidir sobre uma delas, essa pessoa se veria impossibilitada de tomar uma decisão.

Para reforçar este silogismo, Schopenhauer retoma o sofisma de Jean Buridan, segundo o qual, estando um asno à mesma distância em relação a um recipiente com água e outro com cevada e, sendo sua fome equivalente à sua sede, o animal morreria de fome e sede. Esta hipótese de Buridan foi utilizada pelo narrador de *Esaú e Jacó* como um modo de ressaltar a indecisão de Flora para escolher com qual dos irmãos se casaria, Pedro ou Paulo. Segundo o narrador, a nomeação de Batista, o pai da moça, à presidência de uma província distante e o conseqüente afastamento dos gêmeos, seria um modo de tirá-la do impasse. “A presidência de província, arredando Flora daqui, por algum tempo, tira esta moça da situação em que se acha, como a *asna de Buridan*. Quando voltar, a água estará bebida e a cevada comida. Um decreto ajudará a natureza” (MACHADO DE ASSIS, 2005, p. 42).

Como contra-argumento à noção de causalidade natural, no qual se encontra o sofisma de Buridan, os defensores da liberdade defendem, como o faz

⁶⁸ “A dependência de nossos atos, ou seja, de nossas ações corporais, em relação à nossa vontade, a qual a autoconsciência afirma de fato, é algo muito diferente da independência de nossos atos da vontade das circunstâncias externas, a qual constituiria a liberdade da vontade. Nesse ponto, no entanto, a autoconsciência, não pode alegar nada, já que a liberdade da vontade situa-se fora de seu domínio”. Arthur Schopenhauer, 1999, p. 14. {Tradução livre a partir da versão em inglês publicada por Cambridge University Press}.

Kant, que as causas dos atos humanos não estariam apenas em forças determinantes da realidade empírica, mas na autoconsciência do sujeito, que teria a capacidade racional de se sobrepor àquelas. Em resposta à problemática levantada pela Academia de Ciências de Trondheim, Schopenhauer se dedica a mostrar que a autoconsciência é impotente para conhecer as motivações de um determinado indivíduo e, mais ainda, para torná-lo livre.

Schopenhauer argumenta que a consciência humana é formada, predominantemente, pela percepção dos objetos externos ao sujeito, ou faculdade de cognição, e não pela autoconsciência, porque esta se submete àquela. Essa submissão se dá pelo fato de que os seres humanos tomam consciência de si mesmos, antes de tudo, como seres que querem, e o querer, defende o filósofo, direciona-se, necessariamente, ao que está fora do sujeito, a objetos. “Ninguém pode negar que nossa vontade sempre se ocupa com objetos externos, que ela se direcionada a eles [...]. De outro modo, nossa vontade estaria desligada do mundo externo e aprisionada na escuridão da autoconsciência” (SCHOPENHAUER, 1999, p. 11).⁶⁹

Nessa perspectiva, os objetos são motivadores dos atos de vontade, que se dão apenas como reação aos primeiros. Isso equivale a dizer que a vontade individual não pode determinar a si mesma e que, portanto, não é livre. Neste ponto está um argumento central do ensaio schopenhaueriano sobre a relação entre consciência e liberdade: a vontade dos seres humanos é o “fundamento de sua consciência” e sua própria essência. Sob esta ótica, a consciência humana é incapaz de alcançar liberdade, já que sua formação está submetida à realidade externa. Com isso, o filósofo de Danzig nega a possibilidade de liberdade do sujeito através das categorias *a priori* da razão afirmada por Kant.

Há, no entanto, um ponto que ambos os filósofos compartilham em comum: a liberdade só é possível se vista sob a perspectiva transcendental, já que na realidade empírica impera a causalidade natural. Mas enquanto Kant usa o termo transcendental para se referir ao eu inteligível e sua razão *a priori*, Schopenhauer o emprega em referência à *vontade* supraindividual como essência dos fenômenos e de toda a natureza. Assim, apenas a vontade, a causa de toda a experiência sensível, é livre, e não o indivíduo.⁷⁰

⁶⁹ {Tradução livre a partir da versão em inglês publicada por Cambridge University Press}.

⁷⁰ “A liberdade, portanto, não está suspensa pela forma que trato esta questão, mas se desloca do domínio das ações individuais, onde ela, obviamente, não pode ser encontrada, para uma região mais alta, a qual, no entanto, não é facilmente acessada por nossa cognição; em outras palavras, a liberdade é transcendental”. Arthur Schopenhauer, 1999, p. 88.

Na crônica machadiana de 13 de maio de 1894, as “questões árduas ou insolúveis” de que fala seu autor referem-se indiretamente aos longos e exaustivos debates filosóficos em torno da questão da liberdade; debates estes que se acirraram na Inglaterra do século XVIII e acabaram por culminar na conceitualização de Kant sobre a autonomia do sujeito racional como resposta à problematização daqueles e, posteriormente, na filosofia schopenhauriana.

Embora na crônica machadiana citada acima o padre da matriz da Glória seja dado como exemplo de superação da paixão do medo, de impassibilidade, percebe-se, pelo tom jocoso, que o autor do texto descrê das qualidades que ele atribui ao padre. Além disso, afirma-se na crônica que a meia liberdade pode ser a liberdade inteira, caso ações absolutamente livres não sejam possíveis, insinuando-se que, provavelmente, ser livre pela metade é o máximo que conseguimos. Com isso, questiona-se a liberdade absoluta.

Uma grande ironia da crônica se percebe na afirmação de que para ser livre pela metade seria preciso não “ser abalado por nenhuma coisa, nem do céu nem da terra, nem por fogo nem por água”, o que, metaforicamente, significa não ser determinado por forças materiais ou metafísicas. Se essa é a exigência para uma autodeterminação relativa, o que seria então uma autodeterminação absoluta? Assim, tanto a meia liberdade como a liberdade total parecem impraticáveis.

Em *Memórias póstumas*, percebe-se que as ações dos personagens são condicionadas por forças além de seu controle e consciência, ou apesar desta. No romance, a escravidão e a dependência, no sentido mais amplo de ausência de autonomia do sujeito em relação a potências heterônomas, atingem os personagens de modo geral, independentemente de sua classe.

Da forma como se encontram as figuras narradas pelo defunto autor, a liberdade está ausente, e o grau de dependência a que estão submetidos, quando consentido pelos personagens, chega a ser risível. Parece haver uma relação entre a sujeição à heteronomia e o cômico. Quanto maior a auto-sujeição a forças que impedem a autoafirmação do indivíduo, mais o humor parece atuar. Veja-se, por exemplo, casos extremos que envolvem a morte ou a sua iminência. A reação de Damasceno à ausência de pessoas que o acompanhassem à cova da filha é cômica pelo contraste entre a dor da situação fúnebre e o interesse de reconhecimento social sem freios. Nem a perda da filha foi capaz de fazer com que Damasceno esquecesse, ao menos por um instante, seus interesses pessoais.

Ao brigarem pela prataria herdada de Bento Cubas, Cotrim, Sabina e Brás Cubas não se acanham em deixar transparecer que a morte do patriarca não é mais causa de pesar; seu único motivo de tristeza é uma possível divisão desigual da herança. A discussão sobre o que caberia a quem na partilha dos bens ocorre oito dias após a morte de Bento Cubas, o que ressalta o tom cômico-irônico do episódio. Assim, logo se vê que a descrição de um “luto pesado” é pura ironia.

Vejamos agora o leitor, oito dias depois da morte de meu pai, - minha irmã sentada num sofá, - pouco adiante, Cotrim, de pé, encostado a um consolo, com os braços cruzados e a morder o bigode, - eu a passear de um lado para outro, com os olhos no chão. Luto pesado. Profundo silêncio. _ Mas afinal, disse Cotrim; esta casa pouco mais pode valer de trinta contos; demos que valha trinta e cinco... _ Vale cinquenta, ponderei; Sabina sabe que custou cinquenta e oito... _ Podia custar até sessenta, tornou Cotrim; mas não se segue que os valesse, e menos ainda que os valha hoje. Você sabe que as casas, aqui há anos, baixaram muito. Olhe, se esta vale os cinquenta contos, quantos não vale a que você deseja para si, a do Campo? _ Não fale nisso! Uma casa velha. _ Velha! Exclamou Sabina, levantando aos mãos ao teto (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 76).

A discussão segue sem que cheguem a um acordo. O teor cômico da situação narrada é destacado com a interferência do tio cônego, afirmando que seu irmão havia deixado “um pão bem grande para ser repartido por todos. Mas Cotrim: _ Creio, creio. A questão, porém, não é de pão, é de manteiga. Pão seco é que eu não engulo” (Op. Cit., 2002, p. 77).

Sovince ainda maior é tema do episódio envolvendo a morte de Viegas, um parente de Virgília. “Um hospital concentrado”, é como o narrador se refere ao moribundo, tal era seu estado de saúde; “um cangalho de setenta invernos, chupado e amarelado, que padecia de um reumatismo teimoso, de uma asma não menos teimosa e de uma lesão no coração: era um hospital concentrado” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 98).

Para espanto e riso do leitor, Viegas, tão teimoso quanto seu reumatismo e sua asma, parece se esquecer de sua condição de moribundo ao debater o preço de uma casa no intervalo de seus acessos de tosse, tamanha era a importância dada ao negócio. O comprador, sujeito magro, insiste em pagar menos que 40 contos, o que soa aviltante aos ouvidos do avaro. Viegas, com toda sua contumácia e gastando seus últimos esforços, defende veementemente o preço da casa, levantando as despesas que havia despendido com a construção, mantendo-se irredutível até o momento da morte.

_Quarenta contos; não lhe dou por menos. Só os juro... faça a conta dos juro... Vinham tossidas as palavras, às golfadas, às sílabas, como se fossem migalhas de um pulmão desfeito. Nas órbitas fundas rolavam os olhos lampejantes, que me faziam lembrar a lamparina da madrugada. Sob o lençol desenhava-se a estrutura óssea do corpo, pontudo em dois lugares, nos joelhos e nos pés; a pele amarelada, bamba, rugosa, revestia apenas a caveira de um rosto sem expressão; uma carapuça de algodão branco cobria-lhe o crânio rapado pelo tempo. _ Então? Disse o sujeito magro. Fiz-lhe sinal para que não insistisse, e ele calou-se por alguns instantes. O doente ficou a olhar para o teto, calado, a arfar muito: Virgília empalideceu, levantou-se, e foi até à janela. Suspeitara a morte e tinha medo. Eu procurei falar de outras coisas. O sujeito magro contou uma anedota, e tornou a tratar da casa, alteando a proposta. _ Trinta e oito contos, disse ele. _ Am? Gemeu o enfermo. O sujeito magro aproximou-se da cama, pegou-lhe na mão, e sentiu-a fria. Eu achei-me ao doente, perguntei-lhe se sentia alguma coisa, se queria tomar um cálice de vinho. _ Não... não... quar... quaren... quar... quar... Teve um acesso de tosse, e foi o último; daí a pouco expirava ele (Op. Cit., 2002, p. 121).

A condição do enfermo é extrema, como sugere o título do capítulo, *In extremis*, expressão que se refere aos últimos momentos de vida de alguém. A ironia cômica da narração é que a avareza de Viegas supera o extremo a que chegou seu estado. A personagem teima mais que suas doenças, e apesar delas. Assim, o que se destaca é o paroxismo de seu interesse material, de sua avareza, maior que sua enfermidade. Viegas é caricatural. Esta construção estilística se dá graças ao grau de dependência da personagem, movido pela própria cobiça, de modo a não passar de um autômato.

Assim como Cotrim, Brás Cubas e Sabina, Viegas se prende à ambição, ao egoísmo e ao interesse material. Segundo as filosofias kantiana e schopenhaueriana, as ações destes personagens não são livres, pois são determinadas por objetos, por necessidades materiais, sensíveis, exteriores ao indivíduo. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que Machado concorda com Kant e Schopenhauer sobre o que seja dependência ou ausência de autodeterminação. Os conceitos destes filósofos, no entanto, não podem ser aplicados ao universo ficcional machadiano. Kant pressupõe a possibilidade da passagem dos seres humanos da tutela dos instintos para a condição de liberdade absoluta, graças à sua natureza supracensível. Schopenhauer, por sua vez, postula a vontade como essência universal dos fenômenos. Viu-se anteriormente como os pensamentos universalistas são escarnecidos em *Memórias póstumas*. Os conceitos daqueles filósofos implicam a crença em uma realidade essencial e universal, enquanto nada na ficção machadiana, como já assinalado no primeiro capítulo, é substancial. “Que diacho há absoluto nesse mundo?”, pergunta Brás Cubas.

Portanto, qualquer que seja a ideia implícita em Machado – havendo alguma – do que seja liberdade, não pode coincidir com a perspectiva destes filósofos.

De todo modo, o fato de os personagens machadianos se encontrarem submetidos ao jugo de determinações causais além de seu controle, que suprimem sua capacidade de autodeterminação, indica, sob qualquer ponto de vista – seja determinista ou libertário – que a liberdade é suprimida. Isso significaria que, na ficção machadiana, ninguém é livre?

O que dizer de Eugênia, desinteressada da condição material de Brás Cubas e resignada ao seu estado de miséria? Em todas as situações em que a “flor da moita” se encontra, afirma sua autonomia em relação aos interesses burgueses e a dignidade de se bastar sem a proteção do favor, sob o preço do desamparo total. Em nenhum momento a vemos ambiciosa ou refém dos próprios desejos, como geralmente acontece no universo da ficção machadiana.

É digno de nota o fato de que, nas situações envolvendo Eugênia, esta não é objeto de mofa como acontece com os personagens autômatos. Não que os episódios em que ela figure estejam a salvo do humor, pelo contrário; mas o remoque cômico se direciona à crueldade a que está submetida. Eugênia desperta a compaixão da “alma sensível” pelo trágico que a envolve, enquanto o cinismo e a insensibilidade de Brás Cubas atingem um nível tal que, manifestos em metáforas zombeteiras, resultam-se cômicos.

O narrador insinua que a moça seja uma borboleta preta, de quem se livra com um piparote, ou uma bota apertada, a qual sente prazer em descalçar. Refere-se a ela como a “flor da moita”; um modo escarnecedor de lembrar o episódio em que a mãe da moça é flagrada aos beijos com o glosador Vilaça atrás de uma moita; dada a peculiaridade do episódio, a palavra “moita” serve como metonímia jocosa à relação da qual Eugênia nasceu. Não satisfeito com a expressão depreciativa, Brás Cubas também a alcunha de “aleijadinha” para reiterar sua deformidade. O diminutivo confere certo desprezo ao termo, de modo que a moça se torne apenas um objeto de desdém. A insensibilidade do narrador chega ao extremo de considerar desnecessária a existência de Eugênia, “triste como os enterros pobres”.

(...) fui descalçar as botas, que estavam apertadas. Uma vez aliviado, respirei à larga, e deitei-me a fio comprido, enquanto os pés, e todo eu atrás deles, entrávamos numa relativa bem-aventurança. Então considerei que as botas apertadas são uma das maiores venturas da terra, porque, fazendo doer os pés, dão azo ao prazer de as descalçar. Mortifica os pés, desgraçado, desmortifica-os

depois, e aí tens a felicidade barata, ao sabor dos sapateiros e de *Epicuro*. Enquanto esta idéia me trabalhava no famoso trapézio, lançava eu os olhos para a Tijuca, e via a aleijadinha perder-se no horizonte do pretérito, e sentia que o meu coração não tardaria também a descalçar as suas botas. E descalçou-as o lascivo. (...) Tu, minha Eugênia, é que não as descalçaste nunca; foste aí pela estrada da vida, manquejando da perna e do amor, triste como os enterros pobres, solitária, calada, laboriosa, até que vieste também para esta outra margem... O que eu não sei é se a tua existência era muito necessária ao século. Quem sabe? Talvez um comparsa de menos fizesse patear a tragédia humana (MACHADO DE ASSIS, 2002, pp. 67-68).

Portanto, nos trechos envolvendo Eugênia, a ironia e o humor relacionam-se com as circunstâncias em que a personagem se encontra e com o cinismo do narrador. Embora seu próprio nome seja irônico pelo significado que encerra – “bem nascida” -, a conduta da filha de dona Eusébia não é objeto da ironia desconstrutiva característica de *Memórias póstumas*; antes a personagem se destaca por seu caráter elevado.

Ao ser deixada por Brás Cubas, a primeira reação da moça manca é firmar sua dignidade, não se submetendo à posição inferior em que seu ex-pretendente quer colocá-la. “Faz bem em fugir ao ridículo de casar comigo”, é sua palavra final, indiferente às “hipérboles frias” daquele. Já no primeiro dia em que se encontraram, Eugênia dá mostras de uma índole impassível, daquela compostura altiva de “mulher casada” que recusaria as esmolas de Brás Cubas. Contrariando as expectativas deste, a flor da moita não volta sua cabeça para trás depois de um encontro casual; não alimenta sua vaidade, e frustra seu lisonjeio imaginário. “De tarde, vi passar a cavalo a filha de Dona Eusébia, seguida de um pajem; fez-me um cumprimento com a ponta do chicote. Confesso que me lisonjeei com a idéia de que, alguns passos adiante, ela voltaria a cabeça para trás; mas não voltou” (Op. Cit., p. 62).

O momento em que Brás Cuba visita um cortiço para distribuir esmolas é exemplo significativo da força espiritual de Eugênia, seu ponto alto. “Ao reconhecer-me, ficou pálida, e baixou os olhos; mas foi obra de um instante. Ergueu logo a cabeça, e fitou-me com muita dignidade. Compreendi que não receberia esmolas da minha algibeira, e estendi-lhe a mão, como faria à esposa de um capitalista” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 175).

A conduta de Eugênia a coloca em posição de igualdade em relação a Estela, de *Iaiá Garcia*, compartilhando com esta uma firmeza de caráter rara na prosa machadiana. É a força espiritual de Eugênia e Estela que as difere da

grande maioria das figuras ficcionais de Machado, fracas e viciosas. Seriam elas exemplos da possibilidade de afirmação da liberdade humana?

Seguindo as sugestões da crônica discutida acima, a liberdade absoluta exigiria uma impassibilidade desumana, “não ser abalado por nenhuma coisa, nem do céu nem da terra”. A ironia da frase indica a impossibilidade de uma liberdade nesses termos. De acordo com essa definição, as duas personagens referidas acima também não são livres. Estela atua sob o influxo de um sentimento que parece dividir em comum com Eugênia; malgrado seu poder de autofirmação, não está livre do orgulho. “Era orgulhosa, tão orgulhosa que chegava a fazer da inferioridade uma auréola” (Op. Cit., 1975, p. 97). Nada indica que Eugênia não tenha agido sob o mesmo princípio.

Não obstante a constatação do orgulho, o narrador de *Iaiá Garcia* parece seguir o conceito schopenhaueriano sobre este sentimento, que, sendo genuíno, desloca-se da esfera dos vícios para ser compreendido como consciência de qualidades superiores. O orgulho, afirma o filósofo alemão, “é a firme convicção dos próprios valores proeminentes em algum sentido” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 70). É em termos parecidos que o narrador de *Iaiá Garcia* define o orgulho de Estela: “mas o orgulho não lhe derivava de inveja impotente ou de estéril ambição; era uma força, não um vício” (MACHADO DE ASSIS, 1975, p. 97). Deste modo, dando-se crédito ao que diz o narrador, o único defeito aparente de Estela, possivelmente aplicável a Eugênia, tem o caráter relativo de uma qualidade.

Dadas as circunstâncias socioeconômicas de favor e dependência em que Estela se encontra, seu orgulho é ressaltado pelo narrador como qualidade necessária para que se libertasse. Foi este sentimento que sufocou seu amor por Jorge, tornando possível afirmar certa autonomia frente ao domínio patriarcal do abastado. Para reforçar que o sentimento da moça era uma qualidade e não um vício, o narrador o chama de

broquel de diamante, - o que a preservava do mal, como o do anjo de Tasso defendia as cidades castas e santas. Foi este sentimento que lhe fechou os ouvidos às sugestões do outro. Simples agregada ou protegida, não se julgava com direito a sonhar outra posição superior ou independente; e dado que fôsse possível obtê-la, é lícito afirmar que recusara, porque a seus olhos seria um favor, e a sua taça de gratidão estava cheia (Op. Cit., p. 98).

Relativizando-se a questão do orgulho, o que se tem, a princípio, como um vício, inverte-se em qualidade. Considerado o momento histórico em que a

sujeição daqueles que se encontram desprovidos de recursos materiais pelos abastados é a regra geral, a força e a convicção para se pautar em valores distintos, que resistem à sujeição, são libertadoras. Deste modo, compreendendo-se a si mesmo como “acima do estado em que nasceu”, e apesar de possíveis consequências negativas, afirma-se a dignidade.

Entretanto, do alheamento de Eugênia ao sistema de favores não decorre que, com isso, se afirme implicitamente a capacidade de tomadas de decisão indeterminadas, ou seja, absolutamente livres como Descartes, Kant e os libertários haviam pretendido. A crônica supracitada parece sugerir essa impossibilidade. Além disso, o desenrolar das narrativas machadianas segue de modo a refletir sobre os móveis por trás das condutas de seus personagens, condicionadas por forças diversas; o que equivale a dizer que suas ações são sempre determinadas. Quando se afirma uma “causa secreta”, sugere-se uma circunstância particular onde se encontra uma força causal além da consciência ou força do sujeito atuando por trás de seu comportamento, ainda que velada ou desconhecida.

A conduta das personagens machadianas não é o resultado de uma livre escolha que transcende absolutamente a causalidade dos fenômenos pela força da razão, embora esta não seja, de modo algum, descartada. Eugênia e Estela têm consciência de sua condição social, através da qual resistem o quanto podem às pressões do meio; mas a autoconsciência acaba por redundar no orgulho de estarem *acima do estado em que nasceram*, de modo que atuem tanto de forma racional quanto passional. A liberdade de ambas é, portanto, relativa e não absoluta, e está relacionada à certa autonomia exercida nas relações sociais.

O que parece estar em questão na ficção machadiana é uma complexa relação das disposições individuais de cada personagem (suas pulsões e capacidade racional) com as relações sociais. O grau de influência de umas sobre as outras acaba por determinar a conduta dos indivíduos, mas em nenhum momento seus atos são absolutamente livres de pressões internas ou externas. Há apenas uma variação na medida da dependência ou independência de cada personagem, como se Machado compreendesse que,

Se pusermos de parte as especulações metafísicas e filosóficas sobre o “problema da liberdade”, que se colocam à margem de quaisquer fenômenos observáveis e verificáveis, encontramos-nos perante o fato de que podemos determinar os diferentes graus de dependência e de independência dos seres humanos ou, para

usar outra terminologia, de relações de poder, mas que não existe o grau zero em nenhum dos limites da escala (ELIAS, 1987, p. 118).

Ao situar seus personagens historicamente de modo a evidenciar seus graus variados de dependência, Machado se contrapõe a uma perspectiva romântica, notadamente a alemã, de influência kantiana⁷¹, em que os personagens se desvinculam da influência das relações sociais, por se bastarem apenas por suas disposições internas. “O que verdadeiramente interessa aos autores românticos alemães é o destino espiritual das suas personagens que se decide, por assim dizer, num espaço não social [...], longe das pressões impostas pela desigualdade de nível e posições sociais” (Op. Cit., p. 215).

Portanto, pelo que aqui se observa da ficção machadiana, não é possível falar da oposição *liberdade/determinismo*, como se alguns de seus personagens sublimassem totalmente as potências da realidade empírica por sua própria determinação racional e outros estivessem submetidos às paixões de maneira absoluta. Antes, trata-se de graus variados de dependência. Nesse sentido, não há *capas sem franjas*, como pôde constatar o Diabo em “A Igreja do Diabo”.

Afirmar que os personagens machadianos não estão livres de determinações causais não equivale a dizer que seu ambiente ficcional compunha os elementos de um determinismo radical, em que tudo se abarca pela regularidade e universalidade de leis. A ideia determinista de causalidade universal pressupõe – como sustentado por Newton, d’Holbach e Laplace - que a natureza é governada à maneira de uma máquina, por leis necessárias e previsíveis, ou que a história segue um rumo inevitável, como defendido pelos positivistas. Nesta visão, o acaso e o aleatório são descartados, compreendidos apenas como a ignorância de uma causa (SCHNAUDER, 2009).

⁷¹ A filosofia kantiana foi uma forte influência para a sistematização de correntes filosóficas do idealismo alemão, dentre as quais se destacam as de Fichte e Schelling. Partindo da inversão kantiana em que o conhecimento não é mais visto como sendo possível a partir da objetividade, mas sim da subjetividade, estes filósofos fundamentaram conceitos que influenciaram, em grande medida, o romantismo alemão. No entanto, as filosofias de Fichte e Schelling abandonam o caráter transcendental do pensamento de Kant, dando a ele uma perspectiva transcendente. “Segundo Kant a natureza está sob as leis da razão. Segundo a primeira Doutrina da Ciência de Fichte, ela é um produto directo do Eu. A actividade espontânea do Eu produ-la, mas sem que o Eu reflita sobre tal actividade; daqui a ilusão da autonomia do ser natural. Kant tinha rejeitado criticamente a aplicação da teleologia aos objectos naturais. Fichte também a rejeitou sistematicamente, mas concede-lhe, de facto, um vasto campo ao descobrir o sentido do natural em este ser o meio que serve a finalidade moral”. Nicolai Hartmann, 1983, p. 134. “O romantismo está indissolivelmente vinculado à filosofia de Fichte e à da juventude de Schelling. O reino da alma na sua autonomia especial, tal como Schlegel, Hölderlin e Novalis o buscavam, parecia encontrar o seu exacto cunho filosófico na doutrina do Eu autónomo, criador de tudo. Se isto, no fundo, pode não passar duma interpretação errada de Fichte, este erro todavia é compreensível e de modo nenhum infecundo. Segundo Fichte, toda a espontaneidade reside na imaginação produtora, e semelhante espontaneidade é a que conceberam os românticos”. Op. Cit., pp. 200-201.

Em *Memórias póstumas*, a *história* – “a volúvel história que dá para tudo” – e a *natureza* são caprichosas. “Cumpre advertir que a natureza é uma grande caprichosa e a história uma eterna loureira” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 20), afirma Brás Cubas; ou ainda: “Deixemos a história com os seus caprichos de dama elegante” (Op. Cit., p. 21). Os caprichos da natureza e da história se dão justamente pelo que de irregular e instável as caracteriza. Assim, o *contingente*⁷² é um fator determinante. Como observado no conto “Primas de Sapucaia”, em que tudo é circunstancial, é provável que pela força das circunstâncias a natureza tenha composto suas espécies. No conto “Singular ocorrência”, o acaso, - “que é um deus e um diabo ao mesmo tempo” -, é uma explicação possível para a singularidade da traição de Marocas.

A morte de Brás Cubas é o resultado de sua própria loucura de se prender à “idéia fixa” do emplasto e sua glória, que o absorvia a ponto de descuidar da saúde e não se tratar depois de receber um golpe de ar que o adoeceu. “Adoecei logo, e não me tratei. Tinha o emplasto no cérebro; trazia a ideia fixa dos doidos e dos fortes. [...] No outro dia estava pior; tratei-me enfim, mas incompletamente, sem método, nem cuidado, nem persistência, tal foi a origem que me trouxe à eternidade” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 22). Mas sua morte também se dá devido ao que há de inopinado na entrada do golpe de ar, a um fator casual e fortuito.

Embora o acaso não tenha sido o fator que impossibilitou o sucesso de seu emplasto, como Brás Cubas quer nos fazer crer, mas sim sua própria incompetência, sua morte foi acidental, e a banalidade de sua causa põe me relevo a fragilidade humana. “Divino emplasto, tu me darias o primeiro lugar entre os homens, acima da ciência e da riqueza, porque eras a genuína e direta inspiração do céu. O acaso determinou o contrário” (Op. Cit., p. 176). Portanto, a contingência é também um elemento determinante nos acontecimentos narrados pelo defunto autor, o que relativiza o poder de determinação causal dos sentimentos individuais e das relações sociais em *Memórias póstumas*.

A impotência de se defender ou se prevenir do acidental é um agente causador do caráter cômico envolvendo o episódio do golpe de ar, exatamente

⁷² “Desde Aristóteles, sabemos que a contingência e acaso não são acontecimentos sem causa e sim produzidos pelo encontro de séries causais independentes. O primeiro nome da contingência é *encontro*, ou melhor, *encontro fortuito*. Ou, como explica Aristóteles, a causa do acontecimento é acidental, pois produz um efeito que não estava previsto na causalidade de cada uma das séries, de tal maneira que certo fim é realizado sem que estivesse previsto pelos agentes ou sem que estivesse presente nos meios, pois estes não visavam tal fim e sim outro. Trata-se de um encontro porque o acontecimento não é incausado e sim o cruzamento de séries causais independentes”. Marilena Chauí, 2009, p. 59.

porque contrasta com a empáfia do idealizador do emplasto, disposto a conquistar “o primeiro lugar entre os homens”. Depois de maquinar um meio para “galgar o cimo de um século”, exaltando sua “ideia grandiosa”, eis que um pequeno golpe de ar põe abaixo seu plano de “grandeza”, indicando a ilusão humana de se achar seguro de peripécias, tão confiante dos próprios méritos e do sucesso inevitável, que se julga inatingível. Bastou uma corrente de ar para que se pusesse fim aos planos do ambicioso Brás Cubas. “Vinha a corrente de ar que vence em eficácia o cálculo humano, e lá se ia tudo. Assim corre a sorte dos homens” (MACHADO DE ASSIS, 2002, p. 22).

Tendo-se a contingência como um fator causal na narrativa machadiana, refuta-se o determinismo rígido da vontade schopenhaueriana, ou a concepção mecânica de natureza, à maneira de um relógio, como a via Fontenelle (CASSIRER, 1979). Se a natureza e a história são caprichosas, deixam de ser previsíveis e perdem seu caráter teleológico, ou ainda, não representam a unidade pretendida pelos iluministas.⁷³

Admitindo-se a contingência na ficção machadiana, a universalidade da razão ou das leis da natureza é contestada. As condutas morais, não sendo baseadas em estruturas racionais necessárias e *a priori*, estão sujeitas às mudanças do processo histórico.

Um motivo da atuação da ironia e do humor em *Memórias póstumas* é auto-sujeição de seus personagens a potências que restringem ou eliminam seu poder de autoafirmação, principalmente quando tais forças são afirmadas em discursos que defendem a ideia de “natureza humana” e a “natureza social”, de forma que estas sejam usadas para justificar determinadas condutas. Como se pôde ver, há uma relação entre a naturalização dos fenômenos histórico-sociais, da conduta dos indivíduos e da sujeição em suas diversas formas, - seja sujeição ao favor, às próprias pulsões, aos imperativos histórico-sociais -, e o humor irônico.

⁷³ “A filosofia do século dezoito trata desde o início o problema da história e da natureza como uma unidade indivisível. Ela tenta atacar ambos os tipos de problema com a mesma ferramenta intelectual; empenha-se em perguntar as mesmas perguntas e aplicar o mesmo método universal da “razão” para a natureza e a história”. Ernst Cassirer, 1979, 1999. {Tradução livre a partir da versão inglesa publicada por Princeton}.

Considerações Finais

Como se pôde ver, as referências à natureza na obra machadiana são constantes. A maneira como são apresentadas em seus romances, por vezes irônicas de narradores e personagens, dificulta sua compreensão.

Em *Memórias póstumas*, esta dificuldade é ainda maior devido à presença mais acentuada do estilo irônico, do qual o próprio narrador é alvo. Neste romance, observa-se que a ironia toma a forma específica da sátira menipéia, em que supostas verdades e essências são desconstruídas, como a natureza entendida como substância.

Portanto, quando o narrador procura se apoiar em algum argumento naturalista ou universalizante, há fatores opostos, calcados na realidade da ficção, que, ironicamente, contradizem sua voz. Percebe-se que as condições histórico-sociais, sob as quais o romance é narrado, confrontam os discursos do 'defunto autor', daí a constância do tom escarnecedor do romance, que, ao desconstruir o discurso do narrador, fá-lo também em relação aos discursos implícitos na narrativa, nos quais ele se apoia.

Ao naturalizar os acontecimentos, Brás Cubas sugere sua inexorabilidade e, assim, procura legitimar a inferioridade socioeconômica. Tudo se passa como se a condição dos indivíduos em sociedade e sua conduta, sejam quais forem, fossem dadas por leis naturais. Assim, o narrador insinua a atuação de

determinações causais sobre os seres humanos pela apropriação, às vezes distorcida, de conceitos filosóficos.

Pela análise das situações narradas, viu-se que, em *Memórias póstumas*, a atuação dos personagens não se explica por leis naturais, como pretende o narrador, mas por forças contingentes, e que a narrativa destaca a relação contingencial das pulsões individuais com o convívio social. Nessa relação, os personagens nunca estão absolutamente livres, porque ora se submetem às suas próprias pulsões, ora aos imperativos sociais, ou à complexa relação entre os dois. Quando o grau de dependência é intenso, e não se dá por coação, mas auto-sujeição, o humor irônico tende a atuar.

O trabalho, no entanto, apenas introduz o estudo de uma questão que ainda precisa ser explorada minuciosamente por futuras pesquisas, e sobre a qual a obra machadiana como um todo oferece vasta matéria.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARON, Raymond. **As Etapas do Pensamento Sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ASSIS, Machado de. **A Semana (1982-1897)**. São Paulo: W.M. Jackson Inc, 1944.
- _____. **50 contos de Machado de Assis**. (Seleção, Introdução e Notas de John Gledson). São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. **A Mão e a Luva**. São Paulo: Ática, 2008a.
- _____. **Casa Velha**. Rio de Janeiro: Garnier, 1999.
- _____. Crônica. In: **Machado de Assis: Obra Completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1979. v. III.
- _____. **Dom Casmurro**. Porto Alegre: L&M Pocket, 1997.
- _____. **Iaiá Garcia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- _____. **Helena**. São Paulo: Ática, 2008b.
- _____. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. São Paulo: Ática, 2002.
- _____. **Quincas Borba**. São Paulo: Ática, 2003.
- AUERBACH, Erich. **Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature**. New Jersey: Princeton, 2003.
- BARBOSA, Jair. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Passo-a-Passo, 2003.
- BATISTA, Abel Barros. **A Formação do Nome: Duas Interrogações sobre Machado de Assis**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- BERLIN, Isaiah. **Estudos Sobre a Humanidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BERLIN, Isaiah. **Libertad y Necesidad en La Historia**. Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- _____. **O Sentido da Realidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- _____. **The Roots of Romanticism**. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- BARTHES, Roland. **O Grau Zero da Escrita**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BOSI, Alfredo. **Brás Cubas em Três Versões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. **Ideologia e Contraideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. **Machado de Assis**. São Paulo: Publifolha, 2002.

- _____. **O Enigma do Olhar**. São Paulo: Ática, 2003.
- _____. **Machado de Assis**. São Paulo: Publifolha, 2002.
- _____. Raymundo Faoro, Leitor de Machado de Assis. **Estudos Avançados**. São Paulo. Vol. 18, No. 51, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n51/a22v1851.pdf>>. Acesso em 08 de abril de 2012.
- BROCA, J. Brito. **Pensadores Franceses**. São Paulo: Gráfica Editora Brasileira, 1949.
- BRYANT, Christopher G. A. **Positivism in Social Theory and Research**. New York: St. Martin's Press, 1985.
- CASSIRER, Ernest. **The Philosophy of the Enlightenment**. New Jersey: Princeton, 1979.
- CHALHOUB, Sidney. **Machado de Assis Historiador**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- COTTINGHAM, John. **The Rationalists**. New York: Oxford University Press, 1988.
- COUTINHO, Afrânio. A Filosofia de Machado de Assis. Rio de Janeiro: Vecchi, 1959.
- D'ANGELO, Paolo. **A Estética do Romantismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- DELEUZE, Gilles. **A Filosofia Crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 1963.
- ELIAS, Norbert. **A Sociedade de Corte**. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.
- FAORO, Raymundo. **A Pirâmide e o Trapézio**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1974.
- _____. **Os Donos do Poder**. São Paulo: Editora Globo, 2001.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens Livres na Ordem Escravocrata**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
- GLEDSON, John. **Machado de Assis: Ficção e História**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- GOMES, Eugênio. **Machado de Assis**. Rio De Janeiro: São José, 1958.
- GUIMARÃES, Hélio de Seixas. **O Romance Machadiano e o Público de Literatura do Século 19**. São Paulo: Edusp, 2004.
- GUINSBURG, J. (org.). **O Romantismo**. São Paulo, Perspectiva, 2002.
- HANSEN, João Adolfo. O "Imortal" e a Verossimilhança. **Teresa**, São Paulo, No. 6/7, p. 56-78, 2004/2005.
- HARRIS, James. **Of Liberty and Necessity**. New York: Oxford University Press, 2005.
- HARTMANN, Nicolai. **A Filosofia do Idealismo Alemão**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.

- HOBBSBAWM, Eric. **The Age of Empire**. New York: Vintage Books, 1989.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **O Espírito e a Letra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- LA BRUYÈRE, Jean de. **Os Caracteres**. Rio de Janeiro: Athena, 1937.
- LA ROCHEFOUCAULD, François, Duc de. **Máximas e Reflexões**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- MARTINS, André. (org.) **O Mais Potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- MEYER, Augusto. **Machado de Assis**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- MONTAIGNE, Michel de. **Sobre a Vaidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MONTEIRO, Pedro Meira. **Um Moralista nos Trópicos**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, Demasiadamente Humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PEREIRA, Astrojildo. **Machado de Assis, Ensaaios e Apontamentos Avulsos**. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira, 2008.
- PEREIRA, Lúcia Miguel. **Machado de Assis**. São Paulo: Itatiaia, 1988.
- POLANYI, Karl. **The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time**. Boston: Beacon Press, 2001.
- PRADO JÚNIOR, Caio. **Histórica Econômica do Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008.
- RIEDEL, Dirce Cortes. **Tempo e Metáfora em Machado de Assis**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008.
- ROTHMAN, Joshua D. **Notorious in the Neighborhood**. Charlottesville: University Press of Virginia, 2003.
- RUDMAN, Dominic. **Determinism in the Book of Ecclesiastes**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- SCHANAUDER, Ludwig. **Free Will and Determinism in Joseph Conrad's Major Novels**. New York: Rodopi, 2009.
- SCHOPENHAUR, Arthur. **Aforismos Para a Sabedoria de Vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **Metafísica do Amor. Metafísica da Morte**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. **O Mundo como Vontade e Representação**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1980.

- _____. **Prize Essay on the Freedom of the Will.** New York: Cambridge University Press, 1999.
- SCHWARZ, Roberto. **Ao Vencedor as Batatas.** São Paulo: Editora 34, 2003.
- _____. **Um Mestre na Periferia do Capitalismo.** São Paulo: Editora 34, 2000.
- SKINNER, Quentin. **Machiavelli.** New York: Sterling, 2010.
- SOUZA, Ronaltes de Melo e. **O Romance Tragicômico de Machado de Assis.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.
- STAROBINSKI, Jean. **As Máscaras da Civilização.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- TEIXEIRA, Ivan. **O Altar e o Trono.** Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- VILLAÇA, Alcides. Querer, Poder, Precisar: “O Caso da Vara”. **Teresa**, São Paulo, No. 6/7, p. 17-30, 2004/2005.
- WEBER, Max. **Economia e Sociedade.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.