

UMA FILOSOFIA DO PESSIMISMO NAS *MEMÓRIAS PÓSTUMAS DE BRÁS CUBAS*¹

Daniel Benevides Soares²

Resumo: O que motiva a presente investigação é a relação entre Machado de Assis, niilismo e pessimismo. O foco da pesquisa será o romance *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, especialmente o episódio do delírio, no qual o memorialista encontra Pandora. Para levar a cabo esse objetivo, o trabalho será dividido em quatro seções, antecedidas de uma introdução e seguidas de considerações finais. Na primeira seção, apresentamos uma discussão e algumas definições do niilismo a partir de pensadores diversos. Apontar a origem e as características do niilismo é o objetivo da seção. Na seção seguinte serão discutidas algumas das aproximações que foram feitas entre a obra de Machado, o niilismo e o pessimismo. Na terceira seção, propomos uma consideração em conjunto entre o delírio de Brás Cubas e a obra de Giacomo Leopardi. Na quarta seção, apresentaremos o pessimismo cético machadiano a partir do debate entre Paulo Margutti e José Raimundo Maia Neto. A parte final do trabalho, Considerações Finais, discute os elementos elencados nas seções anteriores para realizar uma tentativa de compreensão da forma de pessimismo presente na visão de mundo machadiana, tendo como caso exemplar o romance *Memórias Póstumas de Brás Cubas*.

Palavras-chave: Machado de Assis, niilismo, pessimismo, filosofia.

A PHILOSOPHY OF PESSIMISM IN THE *POSTHUMOUS MEMORIES OF BRÁS CUBAS*

Abstract: What motivates this investigation is the relationship between Machado de Assis, nihilism and pessimism. The focus of the research will be the novel *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, mainly the episode of delirium in which the narrator meets Pandora. To achieve this objective, the work will be divided into four sections, preceded by an introduction and followed by final considerations. In the first section, we present a discussion and some definitions of nihilism from different thinkers. The objective of this section is to present the origin and characteristics of nihilism. In the following section, some of the similarities that were made between Machado's work, nihilism and pessimism will be discussed. In the third section, we propose a joint consideration between Brás Cubas' delirium and the work of Giacomo Leopardi. In the fourth section, we will present Machado's skeptical pessimism based on the debate between Paulo Margutti and José Raimundo Maia Neto. The final part of the work, Final Considerations, discusses the elements listed in the previous sections to make an attempt to understand the form of pessimism present in Machado's worldview, taking as an exemplary case the novel *Memórias Póstumas de Brás Cubas*.

Keywords: Machado de Assis, nihilism, pessimism, philosophy.

Introdução.

As discussões a respeito da existência – ou não – das relações entre o Bruxo do Cosme Velho e a filosofia, bem como de suas fontes, são ricas e variadas. Estão presentes nesse panorama o famoso pessimismo atribuído a Machado. Dizemos aqui “a Machado” porque não

¹ Esse artigo é resultado da pesquisa desenvolvida no âmbito do Programa de Pesquisador Voluntário do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC) sob supervisão do Prof. Dr. Evanildo Costeski.

² Professor da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e pós-doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC) pelo Programa de Pesquisador Voluntário. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7275-9217> E-mail: benevides.soares@gmail.com

e incomum extrapolar para o homem o que se acha na obra. Feito esse curto preâmbulo, podemos então apresentar tanto os propósitos da presente pesquisa quanto alguns dos pressupostos nos quais ela está assentada. Temos como objetivo compreender filosoficamente a relação que pode ser traçada entre a obra do Bruxo, o niilismo e o pessimismo. Temos como um pressuposto basilar que o foco da discussão é a visão de mundo presente na obra machadiana, sem preocupação com a atribuição dessa visão de mundo ao autor. Consideramos também que a forma literária não é um *porém* para a investigação de cunho filosófico, mas um dos seus muitos componentes. Não nos deteremos, portanto, em debater se há ou não filosofia machadiana, de modo que tomaremos de antemão o partido pela possibilidade de considerarmos essa relação. A investigação é composta de cinco passos, quatro seções seguidas de um inventário resumido dessas etapas e de uma breve reflexão que pode ser extraída. O foco será o romance *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, sobretudo o episódio do delírio³, por ser essa obra considerada a que mais fornece elementos para a investigação. Menções a outras obras de Machado serão pontuais⁴.

Na primeira seção apresentaremos tanto uma discussão sobre a origem do niilismo quanto algumas de suas definições. Esse passo é importante por demarcar de saída a frequência recíproca entre filosofia e literatura, pelo intercâmbio entre os conceitos filosóficos e as narrativas literárias. Não obstante, elencaremos algumas das definições de niilismo de acordo com filósofos da tradição, com suas características, seu contexto e os problemas que procuram enfrentar. Na segunda seção trazemos uma discussão sobre o tema do niilismo seguida de outra a respeito do pessimismo, ambas relacionadas à obra de Machado de Assis. Utilizaremos aqui os trabalhos de Benedito Nunes e Miguel Reale. Na terceira seção propomos, a partir da indicação de Otto Maria Carpeaux, um paralelo entre a obra de Giacomo Leopardi e o delírio de Brás Cubas. Embora o principal texto de Leopardi a ser discutido seja o *Diálogo da natureza e um islandês*, outros opúsculos do autor italiano também serão considerados. Na quarta seção trazemos a tona o debate a respeito do tipo de ceticismo presente na obra machadiana realizado entre Paulo Margutti e José Raimundo Maia Neto para situarmos um tipo de pessimismo, pessimismo cético, presente, sobretudo, nas *Memórias Póstumas*. O passo derradeiro é um sumário elenco e discussão dos temas das seções anteriores para fornecer o estofamento de uma reflexão a respeito do tipo de pessimismo que permeia a obra machadiana,

³ Segundo Maia Neto, esse episódio condensa a filosofia de Brás Cubas (2007 A, p. 95).

⁴ As referências aos textos de Machado seguem o modelo da abreviação das Obras Completas seguida do volume, o ano e a página, como no exemplo: OC I, 2015, p. 698.

tendo como caso exemplar as *Memórias Póstumas*. Adiantamos que não queremos, com esse itinerário, defender a tese de que a visão de mundo machadiana é a de uma filosofia pessimista ou niilista na sua integralidade, apenas que a presença desses elementos permite pensar que um tipo próprio de niilismo pode constituir o pessimismo machadiano como um dos elementos assentados em sua visão de mundo, o que testemunha o caráter profícuo dessa visão e que age sobre os conceitos que emprega – como o niilismo - como um palimpsesto.

1. O niilismo.

De difícil definição, o niilismo pode ser entendido, na chamada crise do vácuo dos valores absolutos, como a carência de resposta à pergunta: para quê? (Volpi, 1999, p. 8). No caso de se tomar o niilismo como o pensamento cujo problema central é o nada, então Górgias, com a reflexão sobre o nada, seria o primeiro niilista da tradição filosófica ocidental (Volpi, 1999, p. 9). Tomada nesse horizonte, a arguição de Zenão de Eléia contrariando a existência do movimento seria classificada como niilista (Volpi, 1999, p. 119). Ao longo da tradição ocidental, esse problema mobilizou a atenção mais ou menos concentrada de outros autores, como Francisco Sanches, Leibniz e Heidegger (Volpi, 1999, p. 9 – 10).

279

Seguindo o estudo de Volpi, também podemos situar o niilismo enquanto problema em estreita relação com a literatura. Isso porque se os dois teóricos principais do niilismo são Dostoiévski⁵ e Nietzsche⁶, o primeiro a reivindicar o uso do termo foi Turgueniev, embora a

⁵ “É na obra de Dostoiévski que o cenário do niilismo se abre de par em par, com toda a amplitude e profundidade. Escritor universal que influenciaria não só a Rússia, mas toda a literatura européia, Dostoiévski, nos perfis e nas situações existenciais de seus romances, sobretudo em *Prestuplenie i nakazanie*, 1863 (Crime e castigo), *Besy*, 1873 (Os demônios) e *Brat'já Karamazov*, 1879 - 1880 (Os irmãos Karamazov), corporifica intuições e temas filosóficos que antecipam experiências marcantes do pensamento do século XIX, com destaque para o ateísmo e o niilismo” (Volpi, 1999, p. 41). Volpi considera que os seguintes elementos niilistas estão presentes nos romances de Dostoiévski: Em *Os demônios*, Stavrogin traz o problema da incapacidade de transformar a vontade em atividade produtiva e a licitude de todo comportamento; em *Os irmãos Karamazov* aparece a contradição entre a conduta cristã do desapego e o caminhar em um mundo subordinado ao Mal, um espírito inteligente e terrível de autodestruição e do não-ser (1999, p. 41 – 42). Esses dois elementos também podem ser localizados nas *Memórias Póstumas*. Brás Cubas não consegue ser bem sucedido em nenhuma das suas empreitadas (“Não alcancei a celebridade do emplasto, não fui ministro, não fui califa, não conheci o casamento” OC I, 2015, p. 732). Além disso, a lei da equivalência das janelas (OC I, 2015, p. 698) torna lícitas ações como o adultério e a corrupção para o adultério (OC I, 2015, p. 653 – 654; 670; 672 – 674). Pandora também pode ser lida como um espírito inteligente, terrível e que destrói suas próprias criações (OC I, 2015, p.606 – 609). Augusto Meyer considera que a raiz do pensamento de Machado é um pirronismo niilista que pode ser traçado em paralelo com Dostoiévski (2008, p. 15 – 21).

⁶ Sobre a influência de Dostoiévski para o niilismo de Nietzsche conferir Volpi, 1999, p. 45 e 54 – 55. A definição de niilismo em Nietzsche é dada por Volpi da seguinte maneira: “O niilismo é, pois, a ‘falta de sentido’ que desponta quando desaparece o poder vinculante das respostas tradicionais ao porquê da vida e do ser” (1999, p. 55). “Agora a visão do homem cansa – o que será hoje o niilismo se não for *isso*?... Estamos cansados *do homem*...” (Nietzsche, 2018, p. 48). O encerramento das memórias de Cubas casa com essa sentença, como a derradeira negativa de um capítulo de negativas: não transmitir o legado da miséria humana (OC I, 2015, p. 732 – 733).

essa informação seja controversa (cf. Volpi, 1999, p. 11). Turgueniev seria importante pela popularização do termo, pois seu uso lhe antecede (cf. Volpi, 1999, p. 15 – 16). Carpeaux, por exemplo, considera que o niilismo é um elemento presente já na tragédia shakesperiana *Macbeth* e enumera dois elementos que o caracterizam: o canto das bruxas na primeira cena⁷ e a fala de Macbeth nos últimos momentos da luta⁸ (1972, p. 52). Esse niilismo, contudo, ainda de acordo com a interpretação de Carpeaux, aparece em um dos dois sentidos que ele atribui à vida na peça. A vida em *Macbeth* pode ser dividida na sua faceta comum, insignificante e plebeia, sem som e sem fúria, e na sua faceta infernal. O infernal, por sua vez, compreende o supermundo e o submundo. O primeiro é o mundo dos lordes, batalhas e assassinios de reis, o segundo é o mundo das bruxas, fantasmas, alucinações e diabos. Ambos são cheios de som e fúria, o mundo infernal dos grandes e o grande inferno do mundo (Carpeaux, 1976, p. 54 – 55). “No supermundo e no submundo rege o niilismo trágico – a vida⁹” (Carpeaux, 1976, p. 54).

Do ponto de vista não lexicográfico, mais propriamente filosófico-especulativo, o primeiro uso do termo seria localizado em uma carta que Jacobi dirige a Fichte criticando o idealismo: nessa acepção, *niilismo* é como Jacobi concebe a atitude do idealismo de ser puramente destrutiva em relação ao senso comum. Com essa concepção de niilismo, Jacobi compreende a forma pela qual Deus é introduzido na filosofia, de Spinoza a Schelling¹⁰. Esse sentido do termo pode ser aproximado do que o autor considera uma forma de ateísmo (Volpi, 1999, p. 18).

Schlegel apresenta três acepções de niilismo que nos são significativas. A primeira toma niilismo como uma função da ironia: produzir um distanciamento do finito, corroendo suas

⁷ “Bom é mau e mau é bom:

Voa no ar sujo e marrom” (Shakespeare, 2016, p. 662). “As *weird sisters*, estranhas irmãs, precisam também ser examinadas: assim como Lady Macbeth, elas servem de apoio para Macbeth optar pelo crime, mas todo o público da época, e muito particularmente Jaime I, que se considerava especialista no assunto, tinha conhecimento dos vários tipos de bruxas e aparições aceitos como parte integrante do universo cotidiano da experiência humana, sabendo portanto que as feiticeiras dessa categoria tinham poderes para prever o futuro, mas não para determiná-lo. As bruxas, aliás, em momento algum sugerem que Macbeth mate o rei, ou que isso fosse necessário para que Macbeth chegasse a usar a coroa” (Heliadora, 2016, p. 658). Para uma relação entre Shakespeare, especialmente *Macbeth*, e *Memórias póstumas de Brás Cubas*, conferir Gomes, 1958, p. 85 – 87.

⁸ “Maldita a língua que me conta isso,
Pois me acuou e me fez menos homem.
Não creia mais ninguém em falsas bruxas,
Que nos enganam com sentidos duplos.
Cada palavra é dada ao nosso ouvido,
Mas traída se agimos com esperança:

Não combato contigo” (Shakespeare, 2016, p. 751).

⁹ Importa notar que Shakespeare em suas obras completas e em variados volumes ocupa diversos itens da biblioteca de Machado, indo do número 303 ao 326 (Massa, 2008, p.61 – 62). Importante também o início do capítulo CVII das *Memórias Póstumas*: “Eis aí o drama, eis aí a ponta da orelha trágica de Shakespeare” (OC I, 2015, p. 699).

¹⁰ A respeito da discussão sobre o niilismo em Schelling e Hegel, ver Volpi, 1999, p. 23 – 24.

pretensões de valor absoluto, abrindo o caminho para o infinito. A segunda acepção é considerar o niilismo um sistema à parte. A terceira é a que considera o niilismo como forma místico-oriental de panteísmo (Volpi, 1999, p. 20 – 21).

Segundo Volpi, outra expressão do niilismo se encontra na descrição tentada por Jean Paul: na ausência de Deus e tempo, a eternidade se ocupa apenas em remoer a si mesma e corroer o caos; os seres vivos, em sucessão, se desfazem um a um, como gotas, e assim assiste-se o mudo sepultamento da natureza suicida, onde a própria humanidade se enterra e a Natureza contempla aquele que lhe dirige o olhar com órbitas vazias e escuras (1999, p. 22 – 23). Essa definição de niilismo poderia comportar a priori a figura de Humanitas, como princípio e fim da humanidade e substância criadora absoluta¹¹ (OC I, 2015, p. 705 – 707). O Humanitismo, entretanto, caberia nessa forma de niilismo apenas *estritamente*, ou seja, enquanto defesa de uma substância que toma o lugar de Deus que cria e consome ela própria sua criação. Importa notar que o Humanitismo nas *Memórias Póstumas* cumpre o papel das filosofias otimistas que o pessimismo de Brás Cubas se empenha em criticar, estando incluída nessa crítica a noção de uma natureza providencial ao ser humano (Maia Neto, 2007 A, p. 116). Além disso, para o Humanitismo, o valor supremo é a vida e o único mal é não nascer (OC I, 2015, p. 706). A identidade entre vida e sofrimento só se mantém na perspectiva de Pandora. A Natureza chega a dizer para Brás Cubas que não lhe deseja outro mal além da sobrevivência, pois sua inimizade se afirma, sobretudo pela vida. Com ela também se mantém a substância que devora suas criações (OC I, 2015, p. 607 – 608). O episódio do delírio representa, segundo Augusto Meyer, a descrição de um terror cósmico feita por Brás Cubas e combatida com a ironia (2008, p. 27 – 28).

Ainda segundo Volpi, há uma forma social e política de niilismo, que trata da assunção, por parte de um sujeito, de uma atitude de aniquilação daquilo que delimita sua ação (1999, p. 25). Nesse caso, é possível aproximar essa forma de niilismo com a forma de pessimismo presente na atitude de Brás Cubas: “Um importante aspecto do pessimismo de Brás Cubas é a sua visão de que os valores são arbitrários” (Maia Neto, 2005, p. 15). Esse tema aparece no discurso de Brás Cubas deputado a respeito do tamanho da barretina da Guarda Nacional¹²: se

¹¹ “Conta três fases Humanitas: a *estática*, anterior a toda criação; a *expansiva*, começo das coisas; a *dispersiva*, aparecimento do homem; e contará mais uma, a *contrativa*, absorção do homem e das coisas. A *expansão*, iniciando o universo, sugeriu a Humanitas o desejo de o gozar, e daí a *dispersão*, que não é mais do que a multiplicação personificada da substância original” (OC I, 2015, p. 705).

¹² OC I, 2015, p. 718 – 719.

nada tem valor intrínseco, a barretina será um tema mais ou menos relevante do que qualquer outro (Maia Neto, 2005, p. 16 – 17). Outro ponto do romance que oferece paralelo a essa forma de niilismo se dá quando Brás Cubas reinicia seu caso com Virgília, mas na condição de casada, quando há o interdito social: “Sim, senhor, amávamos. Agora, que todas as leis sociais no-lo impediam, agora é que nos amávamos deveras” (OC I, 2015, p. 657). Brás Cubas tenta entender a razão de conseguir estar com Virgília quando há impeditivos sociais, não o conseguindo quando não havia qualquer interdito ético: “A questão sugere que as paixões são gratuitas e que interesses aéticos regem as relações sociais instituídas” (Maia Neto, 2007 A, p. 111). Brás Cubas morto denuncia as ilusões a respeito das ações éticas. Não manifesta arrependimentos pelo adultério que comete e apresenta a compreensão de que as aparências de virtude são mais relevantes para a vida social do que as intenções reais (Maia Neto, 2007 A, p. 119). Nas *Memórias Póstumas* dissimulação, opinião e aeticidade são hegemônicas (Maia Neto, 2007 A, p. 125).

Karl Jaspers menciona uma *atitude niilista* como sendo aquela para a qual interessa destruir tanto os valores vigentes quanto aqueles que substituírem os que forem destruídos (1968, p. 259). Segundo Volpi, a obra de Jaspers *A situação espiritual do nosso tempo* se insere nas tentativas de superação do niilismo presentes no período (1999, p. 73).

A tarefa, a bem dizer, inexecutável, e contudo, por ora, a única que resta ao homem actual, consiste em, perante o nada, correr o risco de buscar, a partir das próprias origens, o caminho em que a vida se torne uma totalidade, mau grado a dispersão causada pelo sobressalto dos balanços que ora o apostam numa ou noutra direção (Jaspers, 1968, p. 288).

Jaspers considera que o ser humano em sua época age perante as chamadas “forças anônimas do nada num mundo dessacralizado” como a humanidade agia perante os demônios antigos: buscando o domínio sob a condição de lhes saber o nome, ao reconhecê-lo, se torna capaz de sujeitá-lo ao seu serviço (1968, p. 272). É, portanto, no contexto do florescimento dos chamados dez mil mestres do irracional, conforme expressão de Thomas Mann (1999, p. 79) que compreendemos o elenco contido na seguinte citação:

Na generalizada desconfiança em relação aos ideais otimistas do progresso e da grande marcha da humanidade rumo ao melhor, percebia-se cada vez mais a embaraçosa presença de uma força que, invocada e exorcizada de muitas maneiras, não parecia ser governada pela razão, mas, ao contrário, dava a impressão de se dobrar cegamente a suas finalidades. Os conceitos inventados para evocá-la marcaram profundamente a atmosfera cultural da época: *Wille zur Macht* (Nietzsche), *élan vital* (Bergson), *Erlebnis* (Dilthey) ou *Leben* (Simmel, Klages), *Paideuma* (Frobenius), *Es* ou Inconsciente (Freud), o Arquetípico (Jung), o Demoníaco (Th. Mann) (Volpi, 1999, p. 77).

Em Hegel, o niilismo pode ser tratado no plano daquilo que o filósofo denomina de Probabilismo. A hipocrisia consiste na determinação formal que permite apresentar o mal como bem, conferindo à consciência uma exterioridade que se mostra como piedosa, por exemplo, mas que é o artifício de uma mentira perante os demais. São encontradas boas razões para justificar o mal e mascarar o bem. A hipocrisia é uma perversão. E uma de suas formas é o que o autor denomina de Probabilismo (1986, p. 123 – 124).

O niilismo moral em Hegel pode ser aproximado e tratado na sua denúncia do Probabilismo, este trabalhado como uma forma de hipocrisia no contexto do tratamento do mal. A hipocrisia se mostra ainda mais valiosa para nossa discussão quando Hegel recorre a Pascal no seu tratamento. De que se trata essa hipocrisia? Cai-se na hipocrisia quando se faz uma defesa do ponto de vista de que uma ação só pode ser considerada má quando realizada com consciência e conhecimento verdadeiro do universal, bem como do direito e do dever. Isso pode fazer com que qualquer ação, no fim das contas, seja inocentada. Nesse ponto, Hegel evoca uma das *Provinciais* de Pascal, na qual o pensador de Port-Royal chama atenção para a curiosa situação segundo a qual semi-pecadores – aqueles que ainda têm algum apreço pela virtude – seriam condenados, enquanto os pecadores completos se salvariam, pois tanto se lançaram aos braços do demônio que acabaram por enganá-lo. Isso porque ainda que de tal maneira imersos no caldeirão do diabo, mesmo assim seria possível advogar que não possuíam conhecimento cabal da maldade. Isso, para Hegel, consiste na forma do mal chamada de hipocrisia, que é uma perversão (1986, p. 122 - 123). E assim chegamos ao Probabilismo, pois, afirma Hegel:

Nesta perversão se pode incluir a forma designada por Probabilismo. Estabelece este como princípio que qualquer acção para a qual a consciência possa apresentar uma única boa razão – seja ela a autoridade de um teólogo e mesmo que outros conheça que se afastam de tal opinião – é permitida e perante ela pode ficar tranqüila a certeza moral (1986, p. 124).

Ainda que haja uma boa razão para a ação, isso não oblitera as várias razões opostas. O fato é que no Probabilismo, é a subjetividade que decide, arbitrariamente, como juíza do bem e do mal (Hegel, 1986, p. 124). A aproximação do Probabilismo denunciado como niilismo em Hegel pode ser feita em relação à lei da equivalência das janelas, quando Cubas por um instante recebe uma vergastada da consciência por induzir dona Plácida, a alcoviteira do adultério de Virgília, à degradada condição de medianeira, condição não melhor do que a da concubina. Brás Cubas então argumenta para si que essa condição era o arranjo necessário para salvar dona Plácida de um futuro na indigência (OC I, 2015, p. 674). “Se não fossem os meus amores, provavelmente d. Plácida acabaria como tantas outras criaturas humanas; donde se poderia

deduzir que o vício é muitas vezes o estrume da virtude. O que não impede que a virtude seja uma flor cheirosa e sã” (OC I, 2015, p. 674).

O nível ascendente da hipocrisia para Hegel é aquele em que se faz consistir a boa vontade no fato da vontade querer o bem abstrato. Assim, representar algo como positivo em geral bastaria para tornar boa qualquer ação, desde que a minha intenção seja boa, o conteúdo se torna positivo e tudo é passível de ser considerado bom. A traição, por exemplo, desde que uma intenção positiva seja pensada como aspecto da ação, é o que basta para pensá-la como boa (HEGEL, 1986, p. 126). Assim resume Hegel: “A mais superficial cultura é bastante para descobrir, como o fazem estes sábios teólogos, o aspecto positivo de cada acção e, com ele, uma boa razão e uma boa intenção” (1986, p. 126).

A intenção boa dissolve qualquer possibilidade de crime em uma concepção abstrata de bem. Já não há, pois, nem crime nem vício em si e para si, e no lugar do tranquilo culpado empedernido, puro e ‘fraco’, aparece a consciência da plena justificação pela intenção. A minha intenção e a minha convicção do bem fazem da acção algo de bom (Hegel, 1986, p. 129).

É o que ocorre com o episódio descrito no capítulo LXVII quando Brás Cubas e Virgília encontram a “casinha” onde reside dona Plácida e que dá ao adultério os ares de uma convenção: “Para mim era aquilo uma situação nova do nosso amor, uma aparência de posse exclusiva, de domínio absoluto, alguma coisa que me faria adormecer a consciência e resguardar o decoro” (OC I, 2015, p. 668). Dona Plácida é instrumentalizada para o adultério: “Brás Cubas subjuga os princípios morais da personagem com um pecúlio para que ela seja a moradora de fachada da ‘casinha’, mediadora do amor adúltero, e é quando corrobora a supinamente imoral ‘lei da equivalência das janelas’ (capítulo CV)” (Maia Neto, 2007 A, p. 113). Bosi, partindo da leitura de Schwarz, localiza nos tipos cínicos e hipócritas, entre os quais elenca Lobo Neves, a prática de, servindo-se da racionalização, emprestar à chamada *argila mole da consciência* uma forma socialmente aceitável da rendição ao próprio interesse. Bosi também aproxima a análise desses tipos do pensamento de Maquiavel, recorrendo a distinção clássica proposta pelo secretário florentino entre os atributos do leão e da raposa, a força do primeiro e a astúcia do segundo, cínicos e hipócritas usando todos os expedientes para manterem a posição recebida da fortuna. À descrição desse expediente, Bosi adiciona a figura do camaleão com sua capacidade de mudança de cor para se adequar ao que é requerido pelas relações sociais para assegurar a sobrevivência (2007, p. 16 – 18).

Hegel trata da ironia na alínea *f* do § 140 da *Filosofia do direito*. O filósofo concede em primeiro lugar que a ironia empregada por Sócrates segundo Platão não é aquela assemelhada a um matiz da conversa entre pessoas. Entretanto, manter-se no âmbito da convicção que decide por si o justo e injusto, que pode decidir comodamente isso ou aquilo de acordo com a intenção da subjetividade mesmo após conhecer a objetividade moral, é uma forma de ironizar por meio da própria consciência (1986, p. 132 – 133). Isso ocorre da seguinte maneira, de acordo com a explicação de Hegel:

O que está em primeiro lugar não é a coisa, mas eu próprio: sou eu o soberano senhor não só da coisa como da lei, dela disponho como entender e, naquele estado de consciência irônico em que deixo afundar-se o que há de mais elevado, só de mim mesmo me ocupo. Isto não é apenas o vazio de todo o conteúdo moral do direito, do dever e das leis (o mal e até o mal universal em si mesmo), mas ainda a forma do vazio subjectivo, que é a de se conhecer a si mesmo como este vazio de todo o conteúdo e nesse conhecer-se tomar consciência de si como um absoluto (1986, p. 133).

Antônio Candido enquadra em uma matriz dada conforme um “tom machadiano” – imparcialidade estilística, ironia, o elíptico, o fragmentário e incompleto – a compreensão do seu pessimismo, que é uma forma lúcida de desencanto agravada pela imparcialidade estilística (1977, p. 22). Contudo, o sentido de ironia como inversão apontada por Hegel nos faz recordar a lei da equivalência das janelas exposta acima: “A ações aéticas ou não virtuosas são como janelas fechadas na consciência (pois trazem culpa). A consciência é ‘arejada’ quando se abre outra janela, a saber, uma ação virtuosa” (Maia Neto, 2007 A, p. 113, nota 38).

Por último, lembremos que na sua análise do Estado hegeliano, Weil assinala que o sentido da história enquanto realização da liberdade positiva, da satisfação do homem na realidade de sua, se opõe ao niilismo. Para não optar pelo niilismo, a alternativa é opção pelo sentido, enquanto tal, bem como na possibilidade da sua presença na história (2011, p. 95). A crítica de Brás Cubas ao Humanitismo, por sua vez, é uma recusa a essa forma de teleologia imanente à história, cujos episódios da vida narrados pelo defunto-autor são uma seleção orientada para ser uma refutação empírica dessas teorias (Maia Neto, 2016, p. 285). A imensa procissão dos séculos que Pandora propicia à visão de Brás Cubas com regularidade de calendário mantém a constância da miséria humana. Brás acompanha o desfile na esperança de ver o século derradeiro, que lhe trará a decifração da eternidade, mas a celeridade do cortejo ultrapassa a capacidade humana de reter as impressões e esse sentido se perde (OC I, 2015, p. 609). Não, há, portanto, sentido na monótona marcha da humanidade.

Recorremos a um apanhado de autores da tradição para formar um panorama do tema segundo uma perspectiva filosófica. Desse esboço geral do niilismo, alguns elementos importantes puderam ser colhidos para o tratamento da relação entre Machado e o tema. Antes, porém, no próximo passo vamos utilizar o mesmo recurso, colecionando algumas abordagens sobre a maneira como o tema aparece na obra do Bruxo do Cosme Velho de acordo com dois de seus intérpretes.

2. Niilismo e pessimismo machadianos.

Nessa seção apresentaremos uma gradiente que vai do niilismo até o pessimismo, seguindo duas interpretações da obra de Machado de Assis. Tomaremos o pessimismo aqui como uma forma de niilismo que se caracteriza por uma profunda desconfiança da existência de uma finalidade intrínseca e metafísica da natureza; desconfiança também da perfectibilidade humana e que demandará uma forma de estoicismo estetizado para se adquirir a serenidade necessária para a contemplação do drama existencial humano.

Benedito Nunes considera que a tradição revestiu o perfil filosófico de Machado de Assis, entre outros, com os traços de um ceticismo radical, pirrônico, que resvala no niilismo. As fontes para esse niilismo seriam as influências do pirronismo, de Pascal, Montaigne e Schopenhauer, de quem compartilharia um pessimismo congênito como um ódio à vida que passaria do autor à obra¹³ (1989, p. 7 - 8). Esse niilismo é adicionado de uma atitude cética e uma tragicidade pascaliana. Tal tragicidade se caracterizaria pelo olhar da condição humana como “inquieta e descontrolada, dividida e contraditória, em conflito consigo mesma, à procura de auto-satisfação e encontrando o tédio, tendendo ao racional mas desnorteada pela razão, impotente para distinguir o verdadeiro e o falso como entre o bom e o mal” (Nunes, 1989, p. 7). A influência pascaliana, a partir do momento que vem desacompanhada do socorro da fé religiosa, chega apenas com uma visão desventurada da existência humana (Nunes, 1989, p. 7). Nunes alia esse elemento pascaliano com o pessimismo schopenhauriano, ambos congêneres de um sentimento trágico característico do pessimismo machadiano. Não é o caso, porém, de uma mera transposição da metafísica da vontade de Schopenhauer, sendo mais uma atitude perante o mundo e a humanidade que concilia pessimismo e humor¹⁴ tendo como liame um

¹³ Eugênio Gomes considera que Schopenhauer é uma fonte encoberta do pessimismo radical que impregna a narrativa das *Memórias póstumas*, especialmente a obra *Aforismos para a sabedoria da vida*. Entretanto, Gomes considera que essa obra do filósofo de Dantsig reverbera as máximas de La Bruyère (1958, p. 91 – 98).

¹⁴ O humorismo machadiano, para Nunes, constitui uma verdadeira compreensão do mundo, tendo como suas características uma ligação inextricável entre conteúdo e forma literária e o transplante por meio de paródias,

ceticismo¹⁵ compatível com o humorismo (Nunes, 1989, p. 15 – 16). “As ‘rabugens de pessimismo’ que Machado disseminou em sua obra introduzem nessa anatomia o pathos do malefício da vida individual, presa a forças estranhas incontroláveis que a comandam, arrastam e destroem-na, e, por isso, congênere do sentimento trágico” (Nunes, 1989, p. 15).

Segundo o autor, três são os momentos ditos exemplares da presença desse niilismo na obra machadiana. O delírio de Brás Cubas, o sistema filosófico de Quincas Borba e a teoria da ópera descrita por Bento Santiago em *Dom Casmurro*¹⁶. Os três momentos são discutidos por Nunes nos requadros do chamado pensamento ficcional do narrador, da sua compreensão humorística de mundo (1989, p. 18). Pelas limitações do espaço, vamos nos deter apenas no primeiro deles, o delírio de Brás Cubas. Segundo Nunes, o delírio marca a “tragicidade da existência individual, exposta ao ciclo natural recorrente de nascimento e morte” (1989, p.19). Pandora enquanto situação metafísica tem apenas um dever: mover a roda do universo. Assim, o fundo metafísico em que aparece e age Pandora é o do conflito da vontade individual com a vontade universal presente na filosofia schopenhauriana, que alia a doutrina budista do véu de Maya com a dicotomia da filosofia kantiana entre fenômeno e coisa em si. A diferença para Nunes entre essa situação metafísica de Pandora e a de Schopenhauer é que no Bruxo há uma cadência de farsa metafísica (1989, p. 18 – 19).

Já para Reale a tragédia – que seria herança pascaliana – não está presente em Machado por achar-se dissolvida no absurdo da existência para a qual não há escatologia – a ausência de sentido de danação separa o pensador francês do Bruxo, o que faz dele não um trágico, mas um pessimista de ironia amarga. A ideia de um mundo absurdo se soma a um sentimento de penúria velado pela ironia. O que o prende a Pascal seria o inconformismo dado na forma do problema do significado da morte, porém, o que o separa é a ausência da crença como solução para o desacerto do mundo. Enquanto em Pascal o drama humano é compreendido na procura do *Deus absconditus*, em Machado ela se dá pela ironia do absurdo: assim como sua mãe, Pandora é inimiga da humanidade (Reale, 1982, p. 8 – 9).

estribado na imitação tanto de uma exposição racional e argumentativa como do comentário erudito e das citações de autoridade (1989, p. 14).

¹⁵ O ceticismo machadiano, ainda seguindo Nunes, é de tipo pirrônico, porém sem ataraxia, ceticismo inquieto, sendo tal inquietude o que o torna compatível com o humorismo (1989, p. 16). Esse ceticismo aparece na própria narrativa no seu tom esquivo, enganoso, dúbio, que discute a própria capacidade de representação da realidade (Nunes, 1989, p. 17).

¹⁶ Para a exposição completa dos três temas, ver NUNES, 1989, p. 8 – 9 e 18 - 21. Nunes considera que a filosofia machadiana está sintetizada nessas três diferentes figurações (Nunes, 1989, p. 9).

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Maio – Agosto 2024	p. 277 - 311
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

Machado, portanto, não seria um cético, mas um pessimista que vê o mundo pelo viés de uma ironia, um pessimismo sem angústia, desespero, tragédia ou revolta. Esse pessimismo é compatível com a melancolia, mas não significaria que a vida não vale a pena. Se não há uma valorização da vida, seria mais apropriado falar de uma *valoração da vida*, pois esta equivale a se considerar expectador do drama da vida com indiferença, assumindo a perspectiva de um observador imparcial posto em um ponto de vista além da vida; há aqui um oximoro: uma espécie de falante póstumo que não crê que a alma seja imortal (Reale, 1982, p. 11 – 12). “Vale a pena viver o drama da existência quando se sabe ser, ao mesmo tempo, coche, cavalo e cocheiro, protagonista e espectador da fria indiferença do destino; quando, em suma, a despeito de saber-se que a vida não conduz a nada de certo ou positivo, ela vale como espetáculo” (Reale, 1982, p. 11 – 12).

Segundo Reale, um exemplo desse pessimismo permeado de ironia é a lei da equivalência das janelas, uma superação do ceticismo por não significar uma *suspensão* dubitativa do juízo entre alternativas que são, cada uma, inverificáveis, mas sim uma *compensação*, ainda que relativa, de renunciar a um determinado bem em prol de algo que, pelo menos, seja semelhante. Essa é a compensação relativa que a vida humana pode oferecer (Reale, 1982, p. 12). “De certo modo, supera-se o ceticismo quando se aceita, embora com amargura ou contido protesto, o ‘resto’ que nos lega a vida” (Reale, 1982, p. 12). Esse pessimismo permeado de ironia apresenta o ser humano como um ser que é impelido por uma incontida e obscura força de viver, mas sem que essa força enquanto tal obedeça a qualquer diretriz ética de perfectibilidade¹⁷. Nesses requadros se desenvolve um equilíbrio instável das impressões e sentimentos e um processo de dar e receber desenvolvido fora dos gonzos das distinções entre bem e mal (Reale, 1982, p. 12).

¹⁷ A respeito desse ponto, será curioso o paralelo com Leopardi. No opúsculo *Diálogo de Timandro e Eleandro* há uma veemente recusa desse estado para o ser humano. Enquanto Timandro advoga em favor da perfectibilidade do gênero humano, o filósofo Eleandro sustenta seu pessimismo com ironia: “Acreditarei na perfectibilidade sobre tua fé, mas na perfeição, que é o que mais importa, não sei quando poderei crer nem sobre a fé de quem” (Leopardi, 1992, p. 224). A crítica irônica à perfectibilidade e ao otimismo também aparece em Leopardi no opúsculo *Diálogo de Tristão e um amigo*, no qual Tristão afirma estar convencido da perfectibilidade humana, embora apresente apenas argumentos para demonstrar a superioridade dos seres humanos antigos, tanto nos sistemas da ética como nos da metafísica (1992, p. 261 – 266). Nesse ponto convém trazer a tona o capítulo CLIX das *Memórias Póstumas* em que Brás Cubas apresenta o final de Quincas Borba, filósofo do Humanitismo: o laivo de razão que lhe resta é a consciência da própria loucura: “Quincas Borba não só estava louco, mas sabia que estava louco, e esse resto de consciência, como uma frouxa lamparina no meio das trevas, complicava muito o horror da situação” (OC I, 2015, p. 732). A crítica ao Humanitismo tem como alvo as filosofias científicas e da história vigentes no período, como o darwinismo, positivismo e o evolucionismo social de Spencer, bem como as noções de uma natureza providencial e benéfica e de uma natureza otimista (Maia Neto, 2007 A, p. 94).

A partir do esboço traçado acima, o de um pessimismo cujo jaez é a ironia presente na obra machadiana, nada mais natural do que aproximá-lo de Schopenhauer por meio de vários elementos comuns, que seriam: a compreensão de dois elementos, primeiro, que todas as coisas, embora sejam magníficas de ver, são temíveis de ser; segundo que dor e tédio são os dois inimigos da felicidade humana. A essa compreensão desconsolada somam-se a carência de sentido da vida no cosmo, a noção de espécie humana como um imprevisto emergir de bolhas no fluxo constante e contraditório da natureza e a atração pelo problema do nada. A própria lei da compensação seria também um dos pontos de contato entre as crenças brotadas da experiência do Bruxo do Cosme Velho e a filosofia do pensador de Dantzig (Reale, 1982, p. 12 – 13).

As principais obras machadianas apresentariam uma ideia de inspiração schopenhaueriana, a inexorabilidade do destino. Porém, inferir daí que Machado seja simplesmente um adepto da metafísica da vontade é um exagero¹⁸ (Reale, 1982, p. 13). De acordo com Reale, dos quatro conceitos-chave da metafísica de Schopenhauer – coisa em si, vontade, natureza e vida -, Machado se serve das duas últimas, baseando nelas o que denomina como uma cosmovisão artística, sem indagação por transcendentalidade, lidando com uma vida que se desenrola sem nexos e esperança, seu principal interesse sendo o mistério de viver e morrer, considerado como um jogo de xadrez paradoxal e sem tabuleiro, do mesmo modo que se a vida humana é um drama, mas o é sem ter enredo (1982, p. 14).

Ainda seguindo a interpretação de Reale, não há, na obra do Bruxo do Cosme Velho uma transposição do conceito schopenhauriano de vontade, o valor central presente é a própria vida e é a partir daí que é possível falar de uma vontade de viver. Porém, as afinidades entre Machado e Schopenhauer acabam por aí, pois essa vontade viver não é metafísica e nem governa o mundo dos seres humanos e das coisas como uma força oculta e demiurga. A vida seria, portanto, uma realidade concreta, contraditória, destinada ao desfecho da morte. É a partir dessa noção de vida, com seus antagonismos internos, que se chega a uma concepção de natureza (1982, p. 15). Partindo de sua assim chamada *mundivivência* é que Machado definiria

¹⁸ “Cabe, a esta altura, lembrar que Machado de Assis leva em troça a metafísica schopenhauriana, numa de suas mais saborosas crônicas de *A Semana*, onde nos conta a trágica história de uma criança abandonada por seus pais em uma estrebaria, morrendo sob as bicadas de galinhas famintas. Não lhe parecia esse ‘caso diminuto’ merecedor de maior atenção, pondera ele, se não fora Schopenhauer, com a sua vaidosa insistência em realçar a descoberta das causas transcendentais do amor, tal como é exposta em um dos capítulos de *O Mundo como Vontade e Representação*” (Reale, 1982, p. 13 – 14).

a condição humana como a de um ser “projetado à sua revelia nos quadrantes do mundo”, inserido em circunstâncias não requeridas¹⁹ (Reale, 1982, p. 15).

Para Reale, no pessimismo machadiano desponta a noção de que, dentre todas as coisas humanas, apenas uma tem sentido em si mesma e essa coisa é a arte, apresentando uma solução puramente estética para a insensatez da existência. Como o ser humano é uma bolha nas emanações da vida dadas no fluxo do acaso e do imprevisto, para essa existência estão abertas as veredas da sociedade e do próprio nariz. A sociedade é o espaço onde valem as convenções e as formalidades, que subsistem graças à opinião pública, o cimento das instituições sociais e políticas. A formalidade atua como um analgésico para os sofrimentos sociais, uma carapaça protetora contra a dor universal. Como uma segunda força que modera àquela exercida pela sociedade, atua a força do nariz: o dom de ensimesmar-se existindo perante a opinião pública, mas fitando apenas os próprios interesses. Agem, portanto, duas forças, ser para outrem e ser para si, entre as quais está situado o ser humano (Reale, 1982, p. 18 - 19).

A arte aparece para a compreensão da história humana na forma da categoria da representação. Segundo Reale, essa categoria é tomada de Schopenhauer enquanto designação do mundo dos fenômenos e aparências e usada como uma categoria artística. Essa compreensão artística se volta para a vida humana, entendida como um estágio entre dois nadas: aquele do qual se origina e aquele para o qual retornará (1982, p. 20).

Toca-nos a tarefa comum de representar o drama existencial, onde a dor inevitável, de envolta com a esperança e o desespero, vai compondo ‘a solidariedade do aborrecimento humano’. É por esse motivo que a Natureza é ao mesmo tempo ‘mãe e inimiga’, ‘Natureza e Pandora’, como Brás Cubas ouve em seu delírio, por ser ela a fonte da vida, que é dor e morte, e fonte também da irrenunciável vontade de viver, confundindo-se, assim, a esperança com o desespero, ‘a necessidade da vida e a melancolia do desamparo’ (Reale, 1982, p. 21).

Os valores metafísicos são, na obra machadiana, portanto, transfigurados em estéticos de acordo com a constante visão antropológica do mundo (Reale, 1982, p. 22).

A aproximação entre Schopenhauer e Machado, tendo como liame a metafísica da vontade e Pandora, abre a vereda para o aprofundamento nesse tema presente no delírio de Brás Cubas. Para esse objetivo, precisamos nos deter sobre um autor: Giacomo Leopardi.

3. O diálogo e o delírio.

¹⁹ “De certa forma, Machado de Assis foi um ‘heideggeriano’ *avant la lettre*, sobretudo pelo desconsolado sentimento de que a cada ser humano toca viver uma vida que ele não escolheu, e cujo começo e fim lhe escapa” (Reale, 1982, p. 15). A respeito das afinidades e distanciamentos entre Machado e o existencialismo, ver Reale, 1982, p. 16.

São muitas as fontes e relações que podem ser encontradas no famoso capítulo VII das *Memórias póstumas*. “O capítulo desse delírio é um compósito de influências, no qual se cruzam reflexos de várias direções, o que naturalmente dificulta a individualização cabal de algumas delas” (Gomes, 1958, p. 108). Entre os vários ingredientes desse compósito²⁰, vamos nos ater talvez ao mais célebre deles, Leopardi.

Uma fonte do delírio de Brás Cubas²¹ estaria nas *Operetti Morali* de Giacomo Leopardi²², que apresenta notáveis semelhanças entre a Pandora de Brás Cubas e o vulto colossal, também mãe e inimiga da espécie humana, avistado por um viajante islandês no deserto (Carpeaux, 1976, p. 215). Segundo Carpeaux, o contato com a concepção de Leopardi de Natureza como uma força cuja lei cruel que rege todas as coisas é o círculo perpétuo de produção e destruição viria indiretamente de Schopenhauer²³ (1976, p. 215). “Machado foi um

²⁰ Gomes, por exemplo, considera o *Macário* de Álvares de Azevedo (1958, p. 108 – 110). Em um sonho, Macário depara uma mulher imensa, lívida, que abraça uma torrente de cadáveres. É informado por Satã que essa aparição tem cinco mil anos e que o sonho, que lhe pareceu durar um século, durara apenas meia hora (Azevedo, 2017, p. 54 – 61). Satã diz que ela “é quem murcha as flores, quem amortalha o outono, quem amortalha as esperanças” (Azevedo, 2017, p. 57). Passos delimita a influência francesa na composição do episódio, destacando Chateaubriand, com o paralelo que o autor estabelece, refletindo sobre a migração regular das cegonhas, entre a mutabilidade dos cenários humanos e a regularidade da natureza. Esse paralelo faz o contraste entre a transitoriedade humana e a perenidade da natureza (1996, p. 40 – 42).

²¹ Sobre o delírio, conferir também Meyer, 2008, p. 27 – 31 e 151 – 157. Meyer também reconhece em Machado as influências de Leopardi e do *Eclesiastes* (2008, p. 69). Bosi encontra no delírio de Brás Cubas uma compreensão da própria estrutura da sociedade feita por Machado, tendo como fio condutor a figura do “ajustado” social: “Se toda civilização é um esforço de defesa contra a mãe-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 furtar ao ‘estatuto universal’ pregado pela própria Natureza: ‘quem não devora é devorado?’” (2007, p. 87). Bosi subscreeve também a influência de Leopardi na composição do delírio brasucubiano, incidindo sobre a sua concepção de Natureza e História (2007, p. 124).

²² Bosi também localiza nos *Pensamentos* de Leopardi elemento importante para uma genealogia do olhar machadiano que expressa sua visão de mundo (2007, p. 222 – 225).

²³ Apesar dessa visão de Carpeaux é importante registrar que Machado possuía sim vários exemplares da obra de Schopenhauer tanto em alemão quanto em francês – o domínio IV da biblioteca machadiana é reservado ao filósofo de Dantzig, com suas obras ocupando os itens de número 472 a 479 -, porém, uma edição das *Operette morale* de Leopardi ocupa o item de número 102 do domínio VI – obras em italiano – da biblioteca do Bruxo (Massa, 2008, p. 73 – 74 e 43 – 44). Curiosamente Augusto Meyer põe na crônica machadiana que contém uma ironia da metafísica do amor de Schopenhauer – *O autor de si mesmo* – um elo entre o filósofo de Dantzig e o Bruxo do Cosme Velho, por considerar essa crônica como “um capítulo que escapou a Brás Cubas” (2008, p.141). O elemento de aproximação é a simetria entre Abília, na crônica, e dona Plácida, no romance, ambos convocados ao mundo apenas para sofrer. Na crítica, Meyer situa também a filosofia de Hegel (2008, p. 141 – 143). Outra interpretação da relação entre o pessimismo presente no delírio de Brás Cubas e Schopenhauer está presente em Bosi (2007, p. 69 – 70 e p. 155). A leitura de Bosi identifica também Humanitas com Pandora e o pessimismo metafísico do filósofo de Dantzig. Contudo, assinalamos que a diferença entre o pessimismo brasucubiano e schopenhauriano e a doutrina de Quincas Borba é que para os dois primeiros a dor é positiva, real, o que o filósofo atesta na ocasião de sua morte: “Morreu pouco tempo depois, em minha casa, jurando e repetindo sempre que a dor era uma ilusão, e que Pangloss, o caluniado Pangloss, não era tão tolo como o supôs Voltaire” (OC I, 2015, p. 732). Não obstante, é importante destacar que para Bosi em Machado as formas de otimismo cósmico e histórico são ilusão, o delírio de Brás Cubas sendo uma contra-alegoria de todas as correntes otimistas suas contemporâneas (2007, p. 156). Para uma consideração de Schopenhauer na genealogia da visão de mundo machadiana ver BOSI, 2007, p. 226 – 231. Para uma interpretação da natureza na obra machadiana e sua relação com Schopenhauer ver GOMES, 1958, p. 29 – 39.

leitor assíduo de Schopenhauer, e este, por sua vez, foi um grande admirador de Leopardi²⁴” (Carpeaux, 1976, p. 215 – 216). Carpeaux reconhece em Leopardi um pensador poético profundamente afim ao Bruxo do Cosme Velho (1976, p. 216). “O delírio de Brás Cubas é da mesma lucidez das *Operetti Morali*, que são o documento principal da filosofia leopardiana” (Carpeaux, 1976, p. 216).

Essa filosofia é materialista, trágica, pessimista, com laivos de estoicismo – suportar o Destino com ânimo forte e sereno - e epicurismo – buscar alívio em prazeres pequenos -, tomando a arte como forma de transformar o terror no sublime e o absurdo no cômico (Carpeaux, 1976, p. 216 – 217). O materialismo de Leopardi é de fonte grega, principalmente de Epicuro, tendo como finalidade prática a ausência da dor. É a partir desse materialismo que Carpeaux traça uma semelhança entre o Bruxo do Cosme Velho e Leopardi. Outro elo entre os dois seria Pascal. Machado e Leopardi seriam materialistas no sentido de Epicuro e dois pascalianos sem cristianismo. Isso porque em ambos há uma aceção de vida boa. Contudo, é preciso nuançar no que consiste essa concepção. Para Leopardi, a matéria liberta da alma extinta é a chamada morte eterna. Machado, não lega a miséria humana à posteridade. A vida é boa por não durar para sempre (Carpeaux, 1976, p. 218). Passos considera o episódio do delírio como “desencanto em relação a quaisquer dogmas, sobretudo o do caráter pretensamente benéfico da finalidade do existir” (1996, p. 75). Passos também aponta que essa mesma desconfiança em relação à vida presente no delírio ressoa no famoso episódio final das negativas (1996, p. 75). Feitas as considerações a respeito do paralelo entre os autores, passemos ao encontro do islandês com a Natureza.

Os personagens do opúsculo de Leopardi são um viajante islandês que penetra o interior da África e a Natureza, descrita como uma gigantesca figura de mulher, “de rosto entre belo e horrível, de olhos e cabelos nigérrimos” (Leopardi, 1992, p. 120). O curioso é que o islandês entra em uma parte desconhecida da África fugindo da Natureza. O islandês, narrando a sua história, observa que a humanidade recebeu da Natureza uma avidez pelo prazer ao mesmo tempo em que o uso desse prazer é nocivo ao corpo e seus efeitos encurtam a duração da vida. O islandês também considera que a Natureza é inimiga da humanidade, e não apenas dela, mas de todas as suas criações. A Natureza responde que é indiferente à humanidade: se nada faz com a intenção de lhe trazer felicidade, igualmente ela não busca causar desventura em qualquer

²⁴ Na narrativa *Diálogo de Malambruno e Farfarello*, o demônio Farfarello adverte que a felicidade é inalcançável pelo ser humano enquanto durar a vida, de maneira que o invocador de demônios Malambruno responde que o não viver é melhor do que o viver (Leopardi, 1992, p. 83).

uma de suas operações²⁵ (Leopardi, 1992, p. 120 - 125). O sofrimento é apresentado como uma necessidade estrutural para o funcionamento do mundo, por isso “a vida deste universo está em perpétuo circuito de produção e de destruição, ambas ligadas entre si, de maneira que cada uma sirva continuamente a outra e à conservação deste mundo” (Leopardi, 1992, p. 126). É a mesma lei que Pandora comunica a Brás Cubas no seu delírio: “A onça mata o novilho porque o raciocínio da onça é que ela deve viver, e se o novilho é tenro tanto melhor: eis aí o estatuto universal” (OC I, 2015, p. 608).

O islandês identifica o discurso da Natureza com o dos filósofos, o círculo de destruição e sofrimento como uma constante do universo. Feita essa identificação, ele pede que a Natureza responda o que nenhum filósofo sabe dizer: “a quem agrada ou a quem serve essa vida infelicíssima do universo, mantida com prejuízo e morte de todas as coisas que a compõem?” (Leopardi, 1992, p. 126). Não há resposta. E a partir desse ponto a narrativa nos apresenta dois desfechos possíveis. No primeiro, o islandês é devorado por dois leões famintos, que o comem para viver mais um dia. No segundo, o islandês é arrostado por um forte vento, atirado ao chão, coberto de areia e sua múmia é posteriormente descoberta por viajantes e levada para o museu de uma desconhecida cidade europeia (Leopardi, 1992, p. 126 - 127).

Em comparação com a concepção de Natureza de Leopardi, aquela descrita no delírio de Brás Cubas tem semelhanças, mas também diferenças notáveis. Se a Natureza vista pelo islandês não manifesta intenção de causar sofrimento à espécie humana, sendo-lhe indiferente e operando segundo uma inflexível necessidade interna que impede a destruição do universo por conta da aplicação estrutural do sofrimento, Pandora é mãe e inimiga da humanidade pelo próprio alvitre, por ser uma *futurófila*: se o ser humano é apenas um minuto para ela, somente o minuto que virá é digno de interessante, pois é no minuto que nasce que subsiste o tempo. Diz ela: “Não importa ao tempo o minuto que passa, mas o minuto que vem. O minuto que vem é forte, jucundo, supõe trazer em si a eternidade e traz a morte, e perece como o outro, mas o tempo persiste” (OC I, 2015, p. 608).

Se essa diferença não é significativa do ponto de vista de quem padece sob o poder dessas inimigas, ela é digna de menção para quem busca compreendê-las: o sofrimento não é maior ou menor se vem ou não com intenção. Contudo, é possível argumentar que no caso de

²⁵ Esse juízo é reforçado por meio de uma fala de Plotino, que aparece como personagem em um dos opúsculos de Leopardi dialogando com Porfírio. Plotino sustenta que a natureza não é inimiga direta do gênero humano e que, se não demonstra amar a humanidade e a fez infeliz foi menos inimiga do que ela própria tem sido de si mesma. Além disso, a natureza forneceu meios de medicar a infelicidade constitutiva do ser humano equipando-lhe com os meios de ocultar e transfigurar a maior parte dela (1992, p. 252).

Pandora ocorre uma suplementação do pessimismo por conta da sua crueldade. E que essa satisfação tem como móvel o amor pelo minuto que chega; eis aí a resposta que o islandês pede à sua versão da Natureza, mas que é dada apenas por Pandora. Além disso, com nenhuma das duas é possível um acordo. Para a primeira, o sofrimento é viga de sustentação do edifício do universo, sem o qual o ciclo de produção e destruição que conserva tudo simplesmente rui. A Natureza aqui opera a coordenação de três forças: produção, destruição e conservação; as três garantem que haja universo, pois sem qualquer uma das duas primeiras, a terceira é impossível. A sentença fatídica imposta a tudo o que vive e a tudo o que é criado é inapelável. Pandora é igualmente inflexível e chega mesmo a se declarar como mãe e inimiga da sua criação²⁶, definição que aparece também na obra de Leopardi, mas que é dada pelo humano que a confronta, não sendo assumida pela própria força. Brás Cubas, diferentemente do viajante leopordiano, aceita seu destino e chega a pedir que Pandora o devore. “Vamos lá, Pandora, abre o ventre e digere-me; a coisa é divertida, mas digere-me” (OC I, 2015, p. 609).

A semelhança mais notável com o pessimismo machadiano está no opúsculo que narra o encontro entre o islandês e a Natureza. Mas outros elementos podem ser pinçados de diferentes opúsculos de Leopardi.

Na *História do gênero humano* Leopardi apresenta a humanidade como sentindo um amargo desejo de uma felicidade desconhecida e estranha à natureza desse universo (1992, p. 52). A Verdade, sendo enviada por Júpiter para residir entre a humanidade como punição revela que tudo é vaidade, com exceção das dores (Leopardi, 1992, p. 55). O caráter vão dos assuntos humanos e a felicidade como uma quimera também se encontra no relato de Brás Cubas:

Então o homem, flagelado e rebelde, corria diante da fatalidade das coisas, atrás de uma figura nebulosa e esquiva, feita de retalhos, um retalho de impalpável, outro de improvável, outro de invisível, cosidos todos a ponto precário, com a agulha da imaginação; e essa figura – nada menos que a quimera da felicidade – ou lhe fugia perpetuamente, ou deixava-se apanhar pela fralda, e o homem a cingia ao peito, e então ela ria, como um escárnio, e sumia-se, como uma ilusão (OC I, 2015, p. 608).

No conto *Diálogo de um duende e um gnomo*, Leopardi traz uma descrição da sorte como estando atrelada diretamente à humanidade; quando esta desaparece, a sorte se torna ociosa. O tema da conversa entre o gnomo e o duende é o desaparecimento da espécie humana, comunicado ao primeiro pelo segundo. Assim, a descoberta do fim da humanidade é o que conduz a uma descrição da sorte, tal descrição apresentando os seguintes elementos: i) sua relação com a humanidade, sem a qual, ela se torna ociosa “observando as coisas do mundo

²⁶ “Chama-me Natureza ou Pandora; sou tua mãe e tua inimiga” (OC I, 2025, p. 607).

sem pôr as mãos nelas”; ii) é possuidora de uma roda, o que a aproxima da versão medieval da deusa da Fortuna; iii) é cega, distribuindo seus efeitos sem qualquer critério de predileção, porém, essa indiferença permanece curiosamente relacionada intrinsecamente com sua afinidade com a espécie humana, de modo que, desaparecendo esta, “a sorte tira a venda dos olhos, põe os óculos” e iv) é responsável pela variedade das coisas humanas, sem ela “todos os anos se parecem uns com os outros, como os ovos²⁷” (Leopardi, 1992, p. 77).

A sorte em Leopardi é indiferente ao modo como distribui as suas intervenções, não obstante, para sua ação, mantém uma relação com a humanidade. Essa indiferença aparece na maneira como decide atrapalhar mais ou menos determinado indivíduo: sua inimizade é puramente arbitrária. Ela poderia tanto ser uma faceta da Natureza apresentada no conto *Diálogo da natureza e um islandês* como outra entidade, talvez uma que fosse menor. Isso porque o duende revela ao gnomo que a ausência da humanidade – portanto, da ação da sorte sobre o mundo – não impede o nascimento e pôr do sol, as fases da lua, as estações do ano e o desenrolar do tempo. O duende também revela que outras espécies animais já desapareceram antes da humanidade e que, varrida da terra, nenhuma das coisas deixa de existir (Leopardi, 1992, p. 76 – 78). Ainda que indiferente aos seus efeitos, não a sorte em si, mas a ação da sorte, só existe na sua relação com os seres humanos. Natureza e sorte, ainda que sejam facetas distintas da mesma deusa, mantêm uma relação com a humanidade. Se a sorte antagoniza o ser humano, mas não a Natureza, Pandora, inimiga da sua criação, governa a ação da fatalidade de acordo com seu alvitre (OC I, 2015, p. 608).

No diálogo entre os personagens duende e gnomo fica explícito que o costume humano de considerar sua própria história como história do mundo é infundado quando visto de fora da própria condição humana - situação representada pelas perspectivas do duende e do gnomo – e quando se observa que a história do mundo existe antes, após e à revelia do conhecimento humano (Leopardi, 1992, p. 79). Leopardi também alude ao costume humano de considerar todas as coisas do mundo como feitas para si. O duende e o gnomo discutem o exemplo atribuído a Crisipo de que os porcos teriam sido feitos especialmente para as cozinhas e despensas humanas, sendo temperados com almas, ao invés de sal, para que não apodrecessem²⁸ (1992, p. 79). “O exemplo remete ao estoicismo grego. Porfírio relata a opinião de Crisipo de

²⁷ O domínio da sorte sobre a espécie humana e a relação indissolúvel entre vida e infelicidade também se encontra no opúsculo *Sentenças memoráveis de Filippo Ottonieri*, em que o personagem descrito é apresentado como um herdeiro do pessimismo socrático (Leopardi, 1992, p. 171 – 175).

²⁸ A réplica do gnomo é com uma inversão irônica: “Creio, ao contrário, que se Crisipo tivesse tido no cérebro um pouco de sal em lugar da alma não teria imaginado semelhante despropósito” (Leopardi, 1992, p. 79).

que o ‘porco nasceu para o fim natural de ser abatido e comido. Quando isso ocorre, ele alcança o seu fim natural e é beneficiado’” (Maia Neto, 2007 A, p.117). A partir dessa menção a Crisipo, é possível traçar um paralelo com a teoria do nariz de Brás Cubas, segundo a qual os narizes existem para segurar os óculos (OC I, 2015, p. 651).

A natureza aparece como personagem em outro conto de Leopardi, no *Diálogo da natureza e uma alma*. Nesse opúsculo a natureza reitera que a infelicidade é um fado comum à totalidade do gênero humano. A natureza também afirma que não está em seu poder não fazer os seres humanos – posto que não pode não fazê-los infelizes -, pois está submetida a uma força superior: o destino. A natureza afirma não conseguir compreender os motivos pelos quais age o destino; há uma ordem das coisas que a natureza chama primigênia e perpétua e que ela não pode alterar. A natureza admite sua incapacidade para prever o futuro, o que pode fazer é tentar inferir por meio da análise do passado. A natureza acrescenta que aqueles que costumeiramente se fazem inimigos do gênero humano são a sorte e o destino²⁹. A natureza chega mesmo a mencionar uma malignidade da sorte quando esta deseja atrapalhar o ser humano. A natureza sequer sabe quando a alma que cria morrerá, de modo que a duração da vida lhe escapa, informação essa que pertence aos fados, ou seja, ao destino (Leopardi, 1992, p. 85 - 89). Com base nesse diálogo, a natureza não é inimiga declarada da espécie humana, trazendo até grande apreço por algumas das almas que cria. Ela é criadora dessas almas, mas não controla os eventos que experimentarão quando presas nas urnas corporais. As forças que podem antagonizar a humanidade são outras, sorte e destino. A sorte não necessariamente é oponente, mas eventualmente pode antipatizar alguns indivíduos. Disso deduzimos que ela pode favorecer outros. Os critérios de predileção e antipatia não são mencionados. O destino parece ser aqui a força mais poderosa. A sua determinação sobre a duração da vida não pode ser desfeita pela natureza, de tal maneira que sequer é por ela conhecida. Segundo o opúsculo de Leopardi (1992, p. 87 - 89), o máximo que a natureza pode fazer é dotar as suas almas diletas com grande excelência, assim como fizera com Milton e Camões, mas isso frequentemente atrai a inimizade tanto da sorte como do destino. Diante dessa perspectiva, a alma pondera que o melhor para si seria não nascer, como isso é impossível, uma vida curta e destituída de excelência se lhe afigura como a melhor, pois quanto mais sensibilidade, maior a propensão à infelicidade nessa existência. Já Pandora oferece no máximo algo que mitigue a aflição dos seus filhos, tal como

²⁹ Esse juízo é reafirmado no opúsculo *Diálogo de Plotino e Porfírio*, quando este, defendendo a legitimidade do suicídio, afirma: “A natureza, o destino e a sorte flagelam-nos contínua e sanguinariamente com tortura e dor inestimáveis [...]” (Leopardi, 1992, p 245).

as belezas naturais e o sono e a melancolia da tarde. A melancolia de alguma maneira pertence ao que há de menos aflitivo na vida humana. É as rabugens de pessimismo que tornam Brás Cubas um autor particular, um sentimento amargo e áspero (OC I, 2015, p. 599). Se tomarmos esse elemento como um dos ingredientes do vinho filosófico contido nas *Memórias Póstumas*, a melancolia enquanto filosofia pode ajudar a suportar a luta da vida. Diante disso podemos arriscar outro paralelo, pois é no *Diálogo de Plotino e Porfírio* que aquele tenta convencer o amigo a não se suicidar. Ambos filósofos, o diálogo se encerra pela argumentação de Plotino para suportar a vida (Leopardi, 1992, p. 252 – 255). Nos dois autores, portanto, uma ponta de estoicismo aparece.

O desfecho desse diálogo é notável, tendo em vista que diagnóstico da infelicidade é reforçado em outro opúsculo, no *Diálogo da Terra e a Lua*, em que a Terra, dando ciência à Lua de que a infelicidade humana é uma constante, lhe pergunta se ocorre o mesmo com os povos que a habitam, o que ela confirma. A Terra atesta que na existência humana abundam os males, vícios e infortúnios. A Lua lhe confia que isso não apenas ocorre no seu caso como no de todos os corpos celestes com os quais já conversara. A Terra, finalmente, afirma esperar grandes realizações da humanidade, mas a Lua adverte que ela pode esperar eternamente (Leopardi, 1992, p. 94 - 96). Esse pessimismo exposto por Leopardi seria dirigido não apenas aos seres humanos. Extraímos dessa consideração que em todos os seres a infelicidade é um traço comum a todo tipo de existência que porte alguma consciência, o simples fato de existir e ser consciente já sendo uma certeza de ser infeliz³⁰.

Finalmente, outro paralelo que pode ser traçado entre a exposição de Brás Cubas e Leopardi é a presença da ironia. Brás Cubas afirma escrever sua obra com a pena da galhofa e a tinta da melancolia. Há uma amargura de conteúdo e uma ironia na forma (OC I, 2015, p. 599). A própria filosofia que caracteriza a obra, descrita como desigual, se de um lado é austera, de outro é brincalhona (OC I, 2015, p. 603). Já em Leopardi, em um dos opúsculos que apresenta um diálogo entre Timandro e Elandro, o segundo, acusado pelo interlocutor de escrever livros contrários aos interesses humanos, se defende da seguinte maneira:

Creio que nada é mais manifesto e palpável que a infelicidade necessária a todo ser vivente. Se ela não for verdadeira tudo é falso e deixemos de lado este e outros

³⁰ A convicção de que vida e infelicidade formam uma díade também aparece no opúsculo *Diálogo de um físico e um metafísico*: para a natureza humana, ambas são inseparáveis (Leopardi, 1992, p. 107). A exceção à regra da relação entre vida e infelicidade no pensamento de Leopardi são os pássaros, feitos pela natureza como as criaturas mais alegres do mundo. A defesa dessa hipótese encontra-se no opúsculo *Elogio dos pássaros*, realizada pelo personagem Amélio, descrito como um filósofo (1992, p. 198 – 205).

discursos. Se for verdadeira, por que não pode ser lícito a mim lamentar aberta e livremente e dizer: eu sofro? Mas se lamentasse chorando (e esta sim é a terceira causa que me move) provocaria um grande tédio aos outros e a mim mesmo nenhum fruto. Rindo dos nossos males encontro algum conforto e procuro levá-la a outrem do mesmo modo. Se não consigo, tenho como certo que o rir de nossos males é o único proveito que se possa tirar e o único remédio que nele se possa achar, Dizem os poetas que o desespero tem sempre um sorriso na boca. Não debes pensar que eu não me condoa da infelicidade humana. Mas não podendo defender-se dela com força ou com arte alguma, nem indústria ou pacto algum, julgo muito mais digno do homem, e de um desespero magnânimo, rir dos males comuns do que pôr-me a suspirar, a chorar e a clamar com os outros ou incitá-los a fazer o mesmo (Leopardi, 1992, p. 222 – 223).

Podemos cotejar esse trecho do opúsculo de Leopardi, que contém o cerne da visão de mundo contida em sua obra³¹, com a leitura que Margutti apresenta da *pena* nas *Memórias póstumas*:

[...] Machado é, acima de tudo, um pessimista com respeito à existência humana. Ele a vê como os olhos do *Eclesiastes*, ou seja, ele pensa que não há nada de novo sob o sol e que tudo é vaidade. Isso envolve uma perspectiva moralista na avaliação da vida humana. Esta última é vista negativamente porque sofre de uma radical falta de perfeição. Daí o trocadilho machadiano de sentido profundamente filosófico, quando ele afirma, em *Memórias Póstumas*, que o autor ‘escreve usando a pena’. A *pena*, aqui, não é apenas a caneta com que se escreve, mas também, e principalmente, o *sofrimento humano*. E o pessimismo de Machado com respeito à vida humana é que o leva a adotar uma posição cética, do mesmo modo que parece ocorrer no *Eclesiastes* (Margutti, 2007, p. 203 – 204).

Passemos agora ao quarto momento do nosso estudo considerando o tema do pessimismo na obra machadiana, sobretudo restringindo o foco nas *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, enfocando o debate entre Margutti e Maia Neto a respeito do ceticismo e pessimismo machadianos.

4. Pessimismo e ceticismo.

Iniciamos com uma apresentação geral da concepção de pessimismo cético segundo Margutti e em seguida nos deteremos especificamente nas *Memórias Póstumas*. Posteriormente, apresentaremos a maneira como Maia Neto compreende a discussão de acordo com sua própria interpretação cética da obra de Machado, mais uma vez, mantendo o foco no

³¹ O lugar central de que essas ideias gozam é atestado no opúsculo *Diálogo de Timandro e Eleandro*, quando os dois personagens discutem a respeito da divulgação dessa visão de mundo exposta pelo segundo: “Eleandro: Por favor, satisfaz-me também outra pergunta. Essas verdades que proclamo e não prego são na filosofia verdades principais ou apenas acessórias? Timandro: Quanto a mim, creio que sejam a substância de toda a filosofia” (Leopardi, 1992, p. 225). Na sequência, Eleandro critica também a possibilidade do erro ter como fonte as falsas opiniões e a ignorância (Leopardi, 1992, p. 225). Leopardi mostra três verdades de uma filosofia que, embora verdadeira, contraria os interesses humanos: “O gênero humano, que acreditou e sempre crerá em tantas tolices, jamais aceitará que nada sabe, que não é nada e que nada tem a esperar” (1992, p. 260). A finitude com o *Eclesiastes* se verifica pois essa filosofia é “tão nova quanto Salomão, Homero e os poetas e filósofos mais antigos que se conhecem, que são todos repletíssimos de figuras, fábulas e de sentenças, que representam a extrema infelicidade humana” (Leopardi, 1992, p. 261).

memorial de Brás Cubas. Para os fins da nossa investigação, o *pessimismo* aqui será tomado como uma atitude moral e cognitiva contendo elementos de niilismo e ceticismo, caracterizada por uma profunda desconfiança nas capacidades humanas para agir e conhecer o mundo. Tal como apresentado em Brás Cubas, esse pessimismo é acrescido de um estetismo e de um ironismo.

De acordo com Margutti, na obra machadiana está expressa uma visão de mundo que por sua vez encontra-se inserida na tradição da cultura brasileira marcada desde o seu início por uma forma de ceticismo que não tem relação direta com as categorias do pirronismo, mas com uma forma de pessimismo cético. A visão de mundo pertencente a esse pessimismo cético radicado na cultura brasileira brota do catolicismo barroco do Período Colonial e compõe uma matriz. Tal matriz apresenta um caráter eclético com elementos céticos, estoicos e salvacionistas³². Pelas lentes dessa matriz, a realidade social é encarada como um problema sem solução por conta da sua composição dissoluta e da sua miséria perpétua. A partir dela, desconfia-se dos poderes da razão humana para conhecer o que for. Apesar disso, é importante ponderar que o pessimismo aqui é de caráter, sobretudo, moral, não epistemológico. Como consequência dessa visão, as teorias sistemáticas são vistas como meras elucubrações teóricas e a saída para o dilema do pessimismo é a renúncia do mundo. Inspirada no *Eclesiastes*³³ – que não vê novidade na miséria humana e identifica pretensão de conhecimento com vaidade – essa visão de mundo defende uma compreensão intuitiva das coisas nos moldes do coração pascaliano, em que este, o coração, é superior à razão (2007, p. 182 – 185).

Esse pessimismo moral que desemboca no ceticismo e que, para abreviar, denominarei *pessimismo cético*, é compatível com uma postura estoica diante do mundo³⁴ e com o salvacionismo da religião católica. No Brasil Colônia, essa matriz

³² Testemunha em favor do elemento estoico e sua imbricação com o salvacionismo cristão nos povos ibéricos – bem como da chegada dessa influência até literatos contemporâneos – a análise que Carpeaux faz da poesia de Antonio Machado. Evocando a nacionalidade espanhola de Sêneca e sua herança, detecta tanto a influência desse estoicismo erudito como a sua disseminação na cultura popular, formando uma filosofia popular, denunciando a vaidade das vaidades (1976, p. 164 – 167). A partir dessa exposição de Carpeaux, podemos perceber a presença do *Eclesiastes*, que influencia essa filosofia popular, que entendemos como aquilo que Margutti denomina visão de mundo. Julgamos importante acrescentar ainda que, segundo Margutti, o estoicismo de Sêneca, com a ideia de desapego aos valores desse mundo, pode ser rastreado como uma fonte da formação intelectual brasileira e é compatível com a chamada visão de mundo do pessimismo cético e do salvacionismo do período colonial (Margutti, 2007, p. 189).

³³ Para Bosi, umas das fontes da chamada linguagem fatalista antiga que explica a Natureza brasubiana é o *Eclesiastes*. Esse fatalismo pessimista em Machado não se expressa como um derrotismo reacionário, mas como uma posição crítica, anti-idealista que exerce papel de análise concreta dos comportamentos humanos nos seus móveis em cada situação social; adeja sobre a obra madura, ainda de acordo com Bosi, uma metafísica da negatividade (2007, p. 111 – 112). Conferir também Bosi, 2007, p. 172 - 175

³⁴ Para Alfredo Bosi, o estoicismo, por meio da conduta de algumas das personagens que se opõem aos arrivistas machadianos, exprimem um sentimento raro de dignidade e um *ethos* severo, caracteriza uma conduta mais

se apresenta partilhada por diversos autores, como Nuno Marques Pereira, Gregório de Matos, Antônio Vieira e Matias Aires (Margutti, 2007, p. 185).

A isso se deve juntar que a famosa declaração de Machado em suas crônicas de que ali não há linha cética, pois dizer que uma coisa é péssima não é duvidar dela, embora possa ser enquadrada como uma das várias ironias espalhadas ao longo de sua obra deve ser ainda de acordo com Margutti, encarada como “uma profunda descrença em qualquer tentativa de investigar a realidade para reparar o que nela está ruim, conforme descrito na matriz colonial” (2007, p. 186). O pessimismo cético tem como característica a recusa do mundo dada na forma da contemplação estética da miséria humana (Margutti, 2007, p. 187).

Brás Cubas apresenta uma visão pessimista da natureza humana e um verdadeiro pessimismo moral (Margutti, 2007, p. 188). Nessa perspectiva, o delírio de Brás Cubas experimentado antes de sua morte é “um delírio iluminador, que envolve uma percepção lúcida da miséria da vida humana, no espírito do *Eclesiastes*” (Margutti, 2007, p. 188). Essa iluminação pode ser alocada no bojo da emoção estética. Além disso, marca a ironia no excuro existencial do Brás Cubas vivo, narrado pelo defunto autor. Isso porque a vida de Cubas pode ser descrita como a busca desenfreada do sucesso em sociedade motivada pela loucura das ideias fixas, a trajetória de um arrivista da glória social que termina em um delírio, o qual, ironicamente é o seu momento de maior lucidez, ao ver-se perante a miséria da vida, explanada por Pandora (Margutti, 2007, p. 188). “Esse delírio permite a Brás Cubas atingir uma visão cético-pessimista de mundo *à la Eclesiastes* bem no final de sua vida” (Margutti, 2007, p. 188). Enquanto defunto autor, Brás Cubas encontra-se em uma situação fora do tempo e espaço para exercitar sua visão cético-pessimista, revelando a miséria da condição humana por meio da criação literária, tendo como objetos os relatos da sua vida e daquelas que cruzaram a sua, tais como Quincas Borba. O Brás Cubas morto opõe mesmo ao Humanitismo de Borba, considerado uma doutrina de otimismo dogmático, o seu pessimismo cético, incluindo nessa oposição todos os sistemas filosóficos que têm uma visão positiva do ser humano e da sua história. Na visão de mundo do pessimismo cético brasubiano, embora ainda seja possível uma avaliação moral

próxima do ceticismo do que do dogmatismo e do niilismo – compreendido como uma espécie de dogmatismo reverso. O estoicismo é uma virilidade moral característica de personagens masculinos e femininos – como Helena – responsável pela recusa tanto do governo das paixões quanto do poder do interesse. A raridade desse estoicismo entre as pessoas origina um tipo de pessimismo moralista ligado à percepção de que a nobreza é um atributo de caráter, não de estrato e que se opõe ao spencerismo (2007, p. 43 – 44; 49 - 59): “De resto, a negação absoluta de valores no comportamento do semelhante suporia a vigência de um senso moral igualmente absoluto que tudo julgaria e tudo condenaria à luz de um ideal-extrahumano cuja perfeição lhe vedaria até mesmo o atributo da existência neste mundo sublunar” (Bosi, 2007, p. 44). Veremos adiante que o pessimismo machadiano, por ser pincelado pelas tintas de um tipo de ceticismo, não é o caso absoluto descrito por Bosi.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Maio – Agosto 2024	p. 277 - 311
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

da conduta humana, o que se mostra impossível é a conduta virtuosa por parte da humanidade, restando apenas a contemplação estética dessa condição por meio da criação literária (Margutti, 2007, p. 189 - 190).

O pessimismo cético de Brás Cubas se estende à moral, numa perspectiva que poderia ser considerada uma espécie de pascalismo sem apelo à salvação pela religião. Em outras palavras, como Pascal e os jansenistas, Brás Cubas pensa que os seres humanos em sua condição miserável não têm condições de agir virtuosamente. Todavia, diferentemente de Pascal e dos jansenistas, Brás Cubas rejeita a intervenção da graça divina como fator capaz de levar à ação virtuosa (Margutti, 2007, p. 189).

O pessimismo cético machadiano encara a vida como sofrendo de uma radical falta de perfeição³⁵. Condizente com a visão de mundo presente na matriz colonial, o pessimismo vem antes do ceticismo, pois o segundo é apenas uma consequência do primeiro. Disso decorre que, em primeiro lugar, aparece a advertência de Brás Cubas sobre escrever com a *pena*, que deve ser entendida aqui a ciência do sofrimento humano e, em segundo lugar, que o ceticismo se mostra nas dúvidas a respeito dos sistemas otimistas e das pretensões metafísicas de explicar tudo, o que aparece representado no Humanitismo. A superação do sofrimento percebido pelo pessimismo cético é um apelo para a criação literária que, multifacetada e enigmática, é afim à própria miséria humana, que é polissêmica e opaca (Margutti, 2007, p. 203 - 205).

301

Para Machado, a contemplação estética da miséria humana é a única saída para o nosso sofrimento nesse mundo. Ele não é religioso e, portanto não pode oferecer uma conexão com um Deus transcendente como um remédio para a nossa miséria. A única coisa que ele oferece ao leitor são os momentos fugitivos em que ele é capaz de abandonar a contingência deste mundo e entrar em contato com a beleza³⁶ (Margutti, 2007, p. 205).

Em articulação com essa criação literária surge uma forma de ironismo. O pessimismo cético é adequado a uma forma de ironismo que surge como uma postura ético-filosófica no sentido de que aponta as falhas na conduta humana. Esse ironismo parte do pressuposto de que não há nada de novo debaixo do sol, consequentemente descrevendo como ridículas todas as tentativas de transcender as limitações mundanas da humanidade (Margutti, 2007, p. 205 - 206). De acordo com Bosi, a ironia e o humor corrosivo e melancólico machadianos expressam o sentimento dos contrastes presentes na sociedade, emprestando unidade tonal à obra e adquirindo o esmero estilístico a partir das *Memórias póstumas*; é a melancolia enquanto sentimento amargo e áspero que empresta a unidade subterrânea ao olhar irônico do narrador

³⁵ Recordemos aqui a crítica que Leopardi faz à defesa da perfeição para o ser humano, crítica essa apresentada com um conúbio entre pessimismo e ironia (1992, p. 223 – 226).

³⁶ Margutti aponta que se tornam evidentes as analogias com Schopenhauer. Para a análise das semelhanças e divergências entre Machado e Schopenhauer conferir Margutti, 2007, p. 205.

(2007, p. 54 – 55). A visão de mundo machadiana envolve uma combinação de elementos e influências distintos. Elementos pessimistas, céticos, estéticos; influências do *Eclesiastes* e de pensadores como Francisco Sanches, Montaigne, Pascal³⁷, Erasmo e Schopenhauer. Esse ecletismo não redundava em inconsistência, pois as influências são aproveitadas na medida em que convergem para o pessimismo cético (Margutti, 2007, p. 207).

Por sua vez, Maia Neto considera que pelo menos a primeira parte da produção machadiana é compatível com o pessimismo cético³⁸ da matriz colonial proposta por Margutti, apresentando uma versão do ceticismo-estoicismo-salvacionismo. Os chamados *personagens de espírito* são aqueles que não coadunam com as práticas sociais depravadas dos chamados *tolos*, personagens vazios e imorais que agem estrategicamente segundo as aparências. Caso não consigam obter um salvacionismo que aqui é representado pela *paz doméstica* do casamento, acabam como loucos ou suicidas. As ligações com o pensamento de Pascal e com o *Eclesiastes* são pronunciadas³⁹. Há um grande pessimismo em relação ao mundo e como consequência um ceticismo a respeito da possibilidade de uma vida social ética, verdadeira e sem falsidade. O casamento aqui, portanto, é como aparece nessa fase o elemento salvacionista da matriz colonial margutiana, como uma alternativa à agitação exterior corrupta e opaca (2007 B, p. 213 – 214).

Tratamos de dois elementos da matriz colonial que podem ser aproximados da leitura de Maia Neto feita pelo próprio autor e que podem ser afins ao pessimismo: o ceticismo e o salvacionismo. Mas falta ainda o terceiro, o estoicismo. É importante ainda acrescentar que Maia Neto considera que o estoicismo machadiano pode em dois sentidos. Um deles é afim àquele presente como um componente da matriz colonial. O segundo está na crítica feita aos sistemas filosóficos representados pelo Humanitismo. Começemos pelo primeiro:

O estoicismo que compõe a tríade do pensamento colonial é, neste quadro, compatível com o pirronismo. Ele é entendido não doutrinariamente, mas somente como uma atitude moral de conformismo com esta realidade social miserável da qual precisamos nos preservar o máximo possível esperando a salvação em outro mundo. Restrito a esta atitude, o estoicismo aproxima-se do pirronismo, como das demais filosofias helenísticas e do próprio cristianismo (Maia Neto, 2007 B, p. 214).

³⁷ Sobre a influência de Pascal nas *Memórias póstumas* conferir Passos, 1996, p. 56 – 59 e p. 91 – 95.

³⁸ Antônio Cândido menciona que seus primeiros leitores identificaram um pessimismo presente, sobretudo no final da vida de Machado (1977, p. 19).

³⁹ Para uma leitura da maneira como a noção pascaliana de dupla natureza é vislumbrada na caracterização das personagens machadianas bem como o liame que pode ser estabelecido entre essa noção e a concepção de Natureza das *Memórias póstumas* conferir Bosi, 2007, p. 20 – 27.

Esse sentido de estoicismo se distingue daquele que é denunciado por Pascal, não se identificando com o primeiro e cuja representação é a doutrina de Quincas Borba:

O humanitismo é uma caricatura de um aspecto do positivismo de Comte e o evolucionismo social de Spencer que Pascal identifica em todos os sistemas filosóficos, a saber, o estoicismo. Por estoicismo não se entende aqui a filosofia grega especificamente, mas uma visão pantéista que concebe o homem – em particular o intelecto – como possuindo o mesmo estatuto ontológico tradicionalmente atribuído a Deus, e uma concepção de natureza como providencial para o homem (Maia Neto, 2007 A, p. 116).

Segundo Maia Neto, a crítica ao estoicismo de Brás Cubas morto remete ao embate clássico entre cétricos e estóicos, embate esse que Pascal também enfrenta com o ressurgimento de algumas ideias estoicas na modernidade (2007 A, p. 116 – 117). Na segunda fase da obra machadiana⁴⁰ o ceticismo aparece na figura do narrador, que é herdeiro dos personagens de espírito desiludidos e que, como solução para o problema da opacidade dos aspectos da vida, assume a condição de observador cétrico. Nesse momento da produção machadiana o pessimismo cétrico coerente com a matriz colonial é superado e cede lugar a um tipo de ceticismo que ocorre com a problematização da possibilidade da paz doméstica - representada pelo casamento - e que se aproxima do pirronismo. A diferença da primeira fase é que a paz doméstica não é mais alinhada com o salvacionismo: e por isso o outrora personagem de espírito se converte em um observador cétrico (Maia Neto, 2007 B, p. 215). Importa ressaltar também que Maia Neto, ao trazer o elemento *pirronismo*, não defende que a obra machadiana abraça cada vez mais uma *identificação* com o pirronismo antigo. Para ele é mais coerente falar de uma *perspectiva cétrica*, com elementos de pirronismo, que se abre progressivamente ao longo das fases machadianas, sobretudo a partir da segunda, e se torna mais abrangente e refletida (Maia Neto, 2007 B, p. 216).

Esta alteração é ininterrupta, começando com os primeiros contos⁴¹, continuando com os segundos contos e primeiros romances e, já na segunda fase, alterando-se nos diversos romances que – em quatro dos cinco – caracterizam os que adotam a perspectiva cétrica: Brás Cubas, Dom Casmurro e Conselheiro Aires. Se um ‘ceticismo salvacionista’ pode ser identificado nos primeiros contos, a sequência da obra evolui para formas mais consistentes e sofisticadas do ceticismo (Maia Neto, 2007 B, p. 216).

⁴⁰ Para uma interpretação da transição entre as fases machadianas guiada pela chave de um pessimismo e de uma ironia estética conferir Meyer, 2008, p. 158 – 166.

⁴¹ Um exemplo encontra-se no conto *Felicidade pelo casamento*: “FS, o narrador-protagonista, apresenta inicialmente um discurso pessimista que lembra o de Brás Cubas, ressaltando as misérias da vida e citando Pascal e o livro do *Eclesiastes*” (Maia Neto, 2021, p. 106).

O marco dessa transição é o romance *Memórias Póstumas de Brás Cubas*⁴². Na análise desse romance, Maia Neto distingue duas perspectivas: a do Brás Cubas personagem – vivo – e a do Brás Cubas morto – narrador⁴³. O primeiro é um personagem ingênuo cujas tentativas de obter sucesso social soçobram. Isso colocaria o Brás vivente na perspectiva cética. A situação sofre uma alteração com o defunto autor, que adota um ceticismo limitado por dois aspectos. A primeira limitação do seu ceticismo é a adoção de uma antropologia pascaliana que exhibe a vaidade humana, de acordo com a qual um elevado amor de si aparece com o vazio e a miséria⁴⁴. Essa doutrina tem raízes na ignorância socrática e implica em saber que a grandeza do ser humano se encontra na consciência da própria miséria. A distinção aqui em relação à primeira fase é a ausência da possibilidade do salvacionismo. A consciência na miséria não é acudida por mistificações, por uma paz doméstica, mas é o aspecto que prevalece. A segunda limitação do seu ceticismo é a restrição aos valores, que aparece de modo pirrônico, pois um dos males que o pirronismo procurava curar era a crença de que algo é bom ou mal por natureza. O defunto autor encontra-se curado dessa crença. Brás Cubas morto, vislumbrando o malfadado desfecho de seus projetos, opera uma *zétesis*, mais pascaliana do que pirrônica, é verdade, por ser análise moral ou psicológica cuja conclusão é pelos motivos viciosos de ações aparentemente tomadas por virtuosas (Maia Neto, 2007 B, p. 216 - 217). Maia Neto considera *Memórias póstumas de Brás Cubas* o romance mais pessimista de Machado, de modo que o ceticismo apresentado nele é mais limitado, mas que, não obstante, tem como alvo a forma geral da teodicéia, seja ela a cristã ou a secularizada, como é o Humanitismo⁴⁵. A preponderância do pessimismo sobre o ceticismo seria uma marca da produção machadiana do período, mas que progressivamente se

⁴² “Brás Cubas é o personagem machadiano que inaugura a perspectiva cética. A novidade formal e de conteúdo representada pelo aparecimento desta perspectiva justifica a divisão da ficção de Machado em duas fases” (Maia Neto, 2007 B, p.216).

⁴³ A morte é o que define para Brás Cubas a condição de autor, orientando a observação da vida e ecoando Pascal. Isso porque o defunto autor não tem divertimento, equipando-se assim com as condições para contemplar a precariedade da condição humana. Embora Machado não adote nas *Memórias Póstumas* a crítica pascaliana ao libertino, ele submete ao escrutínio a perspectiva estratégica de Brás Cubas vivo, tomando-a como indício da miséria humana (Maia Neto, 2007 A, p. 96 – 97).

⁴⁴ “Na perspectiva antropológica agostiniana-pascaliana, as instituições sociais e as opiniões públicas que as sustentam são simulacros que viabilizam o homem corrompido, escravo das concupiscências. As instituições sociais servem justamente para evitar a destruição recíproca de indivíduos marcados por paixões libidinosas” (Maia Neto, 2021, p. 109). Além de considerar *Memórias Póstumas* o romance mais filosófico de Machado, Maia Neto aponta que é nele que a influência de Pascal é a mais notável. É filosófico o critério de seleção dos eventos narrados: mostrar a miséria humana, o vazio por trás das agitações e a dimensão inexorável do tempo sobre amantes, amigos, instituições e ideias. Maia Neto compreende as rabugens de pessimismo (2005, p. 14 – 15) como uma espécie de pascalismo sem a consolação da religião. A respeito da relação entre Pascal e Agostinho, conferir Oliva, 2004, p. 131 – 164.

⁴⁵ “O Humanitismo é uma espécie de teodicéia para evitar o problema do mal e da miséria, que é precisamente o que Brás Cubas preserva em sua autobiografia” (Maia Neto, 2016, p.285).

inverte a partir do seu próximo romance: *Dom Casmurro* (2007 B, p. 223 – 224). Essa perspectiva cética e pessimista alcança o ápice com o Brás Cubas autor, sendo mitigada progressivamente, descrendo como uma parábola, até acomodar-se com o último dos narradores machadianos, o Conselheiro Aires⁴⁶.

Machado publicou o seu último romance, o *Memorial de Aires*, nove anos após *Dom Casmurro*. A crítica considera que neste romance Machado mitiga o seu pessimismo, conciliando-se com a vida. A pena do narrador (Conselheiro Aires) já não é galhofeira como a de Brás Cubas, e embora a tinta destilada ainda seja de melancolia, o tom é mais suave, resignado e conformista. O romance não traz um narrador como Brás que rememora suas paixões, sua hipocrisia, sua vaidade e as muitas misérias que encontrou pela vida (Maia Neto, 2021, p. 111).

Para Maia Neto o episódio do delírio é o que marca a transição do Brás Cubas personagem para o defunto-autor. O delírio resume a dimensão reflexiva do livro, indica a antropologia e visão de mundo que por sua vez é ilustrada com a vida do próprio Brás Cubas (2007 A, p. 101). Além disso, atesta a presença do *Eclesiastes*: “Brás Cubas é levado ao cume de uma montanha onde assiste ao desfile dos séculos. Deste lugar distanciado tem a visão alargada que lhe faculta a perspectiva do *Eclesiastes*: nada há de novo debaixo do sol” (Maia Neto, 2007 A, p. 102). O significado epistemológico do delírio é pela reinterpretação da vida com o prisma dos olhos de defunto, a miséria e vaidade subjacentes à agitação da vida (Maia Neto, 2007 A, p. 103).

Finalmente, a visão filosófica de Brás Cubas, de acordo ainda com Maia Neto (2016, p. 285 – 286) não é inteiramente cética porque a alegação de que existe apenas miséria no mundo, de modo que não há espaço para a verdade pressupõe, pelo menos formalmente, algum ideal de verdade. Brás Cubas assim traça uma linha que o separa de Pascal, apesar de adotar a sua antropologia, pois se o Solitário de Port Royal crê que a miséria humana pode se socorrer da religião, para o defunto-autor, ainda que a verdade possa ser pensada, ela não pode ser vivida. Eis porque o ceticismo não é completo e porque sobressai o pessimismo.

⁴⁶ Eugênio Gomes defende que um liame filosófico atravessa os romances machadianos que tem como narradores memorialistas Brás Cubas e o Conselheiro Aires e que se dá pelo pensamento por metáforas que dissimula, pelo recurso ao pitoresco, o sentido metafísico da criação estética (1958, p. 159 – 161): “Há um encadeamento filosófico entre os romances da fase principal de Machado de Assis, obedecendo porventura a ideia preconcebida de um ciclo, já perceptível na relação analógica entre os títulos da primeira e última narrativa: ‘Memórias Póstumas de Brás Cubas’ e ‘Memorial de Aires’” (Gomes, 1958, p. 159). Ainda segundo Gomes, um pensamento metafísico perpassa a obra machadiana, abraçando, com maior ou menor abrangência, contos, crônicas e poesias, mas cujo núcleo reside nas *Memórias póstumas* (1958, p. 175). Esse pensamento metafísico inclui uma visão sobre a vida e o destino, sobre o tempo e sua representação pela figura mítica da roda de Íxion com grande influência de Schopenhauer (Gomes, 1958, p. 175 – 215).

Considerações Finais.

Nessas Considerações Finais vamos tomar em conjunto os resultados das seções anteriores. Começamos com as definições de niilismo elencadas na nossa primeira seção. A relação entre niilismo enquanto problema filosófico e a literatura é demonstrada por Volpi e Carpeaux. O niilismo é apresentado por Volpi como um problema colocado em um momento de crise dos valores absolutos, momento em que a resposta para a questão “para quê” não aparece. Ainda que os seres humanos sejam senhores da terra, toda essa vaidade, para Bras Cubas, acaba em nada: “Deixa lá dizer Pascal que o homem é um caniço pensante. Não; é uma errata pensante, isso sim. Cada estação da vida é uma edição, que corrige a anterior, e que será corrigida também, até a última definitiva, que o editor dá de graça aos vermes” (OC I, 2015, p. 634). A partir de Jacobi, o niilismo é identificado com uma atitude puramente destrutiva para com o senso comum e, assim, como uma forma de ateísmo. Citando os exemplos de Spinoza⁴⁷ e Schelling, podemos considerar que o niilismo aqui significaria uma negação da ideia religiosa de Deus e sua consideração como uma substância metafísica absoluta. Nesse caso, a descrição de Pandora no delírio de Brás Cubas poderia caber nessa concepção, com alguns ajustes para acomodá-la. Por certo Pandora não é Humanitas, mas ela é a vida e a morte, a fatalidade e mantenedora da lei universal que conserva o funcionamento da vida na sua retroalimentação. Apresenta assim as três funções, de criadora, conservadora e destruidora, podendo impor a fatalidade (OC I, 2015, p. 606 – 609). As definições de Schlegel de niilismo incidem nas *Memórias Póstumas*: além da ironia, a obra é dotada de uma filosofia desigual, que não edifica, mas também não destrói, sendo menos do que apostolado, entretanto mais do que passatempo (OC I, 2015, p. 603). Pandora, como mencionado acima, desempenha as funções criadoras e destruidoras do panteísmo. A definição de Jean Paul igualmente cabe em Pandora: eternidade que remói a si mesma, os seres vivos desfazendo-se como gotas enterradas na própria Natureza que contempla esse desenrolar. “Imagina tu, leitor, uma redução dos séculos, e um desfilar de todos eles, as raças todas, todas as paixões, o tumulto dos impérios, a guerra dos apetites e dos ódios, a destruição recíproca dos seres e das coisas. Tal era o espetáculo, acerbo e curioso espetáculo” (OC I, 2015, p. 608). O niilismo ético e político evoca o episódio da barretina narrado no capítulo CXXXVII das *Memórias Póstumas*, quando Brás Cubas, persuadido por Quincas Borba de que as menores coisas merecem a atenção do filósofo, defende num discurso a diminuição da barretina da Guarda Nacional. O que interessa nessa postura é a moldura

⁴⁷ Sobre a relação entre Machado de Assis e Spinoza, conferir PAULA, 2018, p. 1 – 18.

estética que apresenta o conteúdo, que, em si, pode ser deplorável, mas se torna tão digno de enunciado como qualquer outro, se o horizonte é a miséria humana universal. “Brás Cubas compreende o mundo como um lugar onde somente a *narrabilidade* faz sentido. As práticas humanas são privadas de valor intrínseco. Como estas práticas são desprovidas de significado, tudo que resta a fazer é elaborá-las esteticamente” (Maia Neto, 2005, p. 17). Eis a função que o estetismo exerce na forma de niilismo que é o pessimismo machadiano. A versão social e política do niilismo também pode ser buscada na atitude implacável de Brás Cubas para atingir seus objetivos. Brás Cubas utiliza a miséria de dona Plácida para conseguir se reconciliar com Virgília e persistir no adultério (OC I, 2015, p. 698 – 699). E no episódio do almocreve, inicialmente decidido a dar três das cinco moedas de outro que trazia consigo, acaba recompensado-o com um cruzado de prata, mas finda tendo remorsos por não ter dado os vinténs de cobre que descobrira nos bolsos (OC I, 2015, p. 627 – 628). Pandora pode ser alocada entre os “dez mil mestres do irracional”, uma entre as forças que não eram governadas pela razão e que por isso causavam a desconfiança em relação às ideias otimistas do progresso e a marcha da humanidade para o melhor. A forma de niilismo apontada por Hegel na hipocrisia do Probabilismo pode ser encaixada na lei da equivalência das janelas de Brás Cubas. No Probabilismo, qualquer ação para a qual a consciência possa apresentar uma única boa razão lhe permite ficar tranquila. Finalmente, a teoria empregada por Brás Cubas é servida na ânfora da ironia.

307

Vamos discorrer brevemente a respeito das aproximações entre niilismo e pessimismo e a obra machadiana feita na segunda seção. O niilismo machadiano, segundo Benedito Nunes, vem da sua tragidade pascaliana sem o conforto da salvação aliada com um pessimismo schopenhauriano, tendo como um dos seus exemplos excelentes o delírio de Brás Cubas, pois a cria de Pandora constata sua volta para o nada. Para Miguel Reale, em Machado há um pessimismo. A ausência do fator escatológico – que, para Nunes, não apaga o elemento da tragédia – é precisamente o que faz com que Reale afaste a dimensão trágica da sua interpretação do pessimismo machadiano. Esse frio pessimismo é o do espectador sereno do drama humano que não leva a coisa alguma, mas que é observado sem revolta e com bastante ironia. A solução para a insensatez da existência, nesse pessimismo, repousaria na arte, entendida sob a categoria da representação e que consistiria no único ponto com sentido em si entre dois grandes nadas: o original e o final de todas as coisas. Assim se exprime Pandora no delírio: “[...] eu não sou somente a vida; sou também a morte, e tu estás prestes a devolver-me

o que te emprestei. Grande lascivo, espera-te a voluptuosidade do nada” (OC I, 2015, p. 607 – 608).

Faremos um breve comentário tendo como base o paralelo entre Machado e Leopardi contido na terceira seção. O pessimismo em Leopardi está relacionado com a tragédia da vida nos moldes pascalianos, mas sem o socorro de uma existência após a morte. Para resistir-lhe, esse pessimismo é temperado com laivos de estoicismo e epicurismo. Outro broquel é a ironia, forma cujo conteúdo é a melancolia da vida. São componentes desse pessimismo a ciência da vaidade de todas as coisas, a inimizade da sorte e o paradoxo composto pelo desejo de buscar a felicidade, mas em uma situação existencial que é dada pelo laço indissolúvel entre vida e infelicidade. Desse modo, o único benefício verdadeiro é a própria morte, como o personagem Tristão atesta no opúsculo que encerra as *Operette Morali*: “Hoje não invejo mais néscios ou sábios, grandes ou pequenos, fracos ou fortes. Invejo os mortos e só por eles me trocaria” (Leopardi, 1992, p. 268). Tristão, portanto, inveja Brás Cubas.

Consideremos agora os resultados extraídos da apresentação do debate entre Margutti e Maia Neto. De acordo com Margutti, a fonte do pessimismo cético é uma matriz radicada no catolicismo barroco, com elementos céticos, estoicos e salvacionistas. É um pessimismo moral nos moldes do *Eclesiastes* e que opera uma recusa do mundo por intermédio da contemplação estética da miséria que é intrínseca à condição humana articulada com um acentuado ironismo. Para Maia Neto, esse pessimismo cético radicado na matriz colonial está presente, sobretudo na primeira fase da obra machadiana. Progressivamente, contudo, o pessimismo perderá terreno para formas cada vez mais sofisticadas de ceticismo, o ponto de virada nessa transição sendo as *Memórias Póstumas*. Nessa obra Maia Neto aponta duas perspectivas. No Brás Cubas vivo há um ceticismo limitado por uma antropologia de tipo pascaliana, na qual coexistem amor de si e vaidade humana, e um socratismo, cujo luminar é a consciência da miséria humana. Nesse momento, a possibilidade do salvacionismo – dado pelo casamento – não acode mais o personagem. Poderíamos, com isso, considerar que o pessimismo admitido por Maia Neto na primeira fase, aqui, na figura do Brás Cubas vivente, é vislumbrado com intensidade ainda maior. Já o segundo elemento que limita o ceticismo, de acordo ainda com Maia Neto, poderia até abrir frestas para vislumbres do niilismo. Isso porque esse segundo elemento é a eliminação da crença de que existe algo bom ou mal por natureza. *Memórias Póstumas* seria o ponto de transição por ser o pináculo do pessimismo, a partir do qual restaria apenas ao movimento ascendente, por chegar ao máximo, uma descida rumo ao ceticismo. O ceticismo nas *Memórias*

Póstumas não é ainda pleno porque a constatação e denúncia da miséria deixam subjacente alguma noção de verdade, ainda que ela seja irrealizável. E por ser irrealizável e a miséria se mostrar cabal, pavimenta-se a passagem para o pessimismo.

Finalmente, vamos tomar em conjunto os resultados colhidos nas quatro seções do nosso trabalho. Com base nos elementos reunidos acima, constatamos a presença, na obra machadiana, de vários traços do niilismo e do pessimismo. O pessimismo em Machado pode ser compreendido de maneira rica, como uma forma de niilismo que pode ser compatível também como uma forma de ceticismo. Há, portanto, vários elementos de niilismo nessa forma de pessimismo. São vários *pontos* de contato, mas tomados em conjunto, esses pontos seriam o indicativo de uma *reta* que desembocaria na conclusão de que na obra machadiana, a partir das *Memórias Póstumas*, haveria o expoente de uma filosofia niilista e pessimista? Não vamos a tanto por dois motivos em especial. Primeiro, porque aqui trabalhou-se com um recorte. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, conforme atestam os trabalhos de Maia Neto, Otto Maria Carpeaux e Reale, aparece como o romance machadiano em que mais sobressai o pessimismo. Mas expandir esse juízo para as demais obras do Bruxo do Cosme Velho requer uma pesquisa de maior fôlego para percorrer outros de seus romances, contos, crônicas e poesias. O segundo motivo diz respeito ao modo como pode ser feita a leitura dos pontos de contato aqui levantados. Se não forem *perfilados* em um plano interpretativo para formar a *reta* que desembocaria na interpretação niilista-pessimista, mas *lançados* nesse plano como no movimento de uma mão que não é guiada por uma prévia interpretação, como se atirasse areia em um chão, tais pontos podem, unidos, formar um conjunto de linhas sinuosas que, talvez, não leve a um fim reto, mas em que cada ponto permaneça conectado num movimento tortuoso. Esse desacerto talvez seja um acerto. Nesse caso, poderíamos nos ater a afirmação banal da presença de *elementos niilistas e pessimistas* na obra machadiana, tendo como exemplo mais excelso as *Memórias Póstumas*, sem fazer dessa a chave interpretativa do romance em questão, menos ainda da obra cabal, embora essa seja uma forma de compreendê-lo. Isso atesta que há mais a se considerar. A visão de mundo machadiana é formada por muitos outros elementos, bebe de águas mais ou menos salobras de fontes variadas, sem fazer isso com passividade. As variadas caracterizações de niilismo são apropriadas, não simplesmente repetidas. Desse modo, podemos falar de um *pessimismo machadiano específico*, com elementos céticos e niilistas, presente de modo exemplar nas *Memórias Póstumas*. Desse modo, a tese de que as ideias filosóficas servem apenas para ilustrar a literatura fica comprometida. A forma literária transmuta os conceitos dos

quais se serve, como é feito ao longo da tradição da filosofia. Isso não quer dizer que os autores elencados, sobretudo na primeira parte, foram diretamente consultados pelo Bruxo do Cosme Velho. Apenas indicamos que os conceitos desses pensadores podem ser achados no seu caldeirão enquanto componentes de uma visão de mundo filosófica própria, original, ampla e que, à sua maneira – com a forma literária – dialoga, conscientemente ou não, com a tradição, seus problemas e conceitos. É o que faz o filósofo, ainda que sua filosofia não inflame nem regele e seja mais do que alguma coisa e menos do que outra.

Referências Bibliográficas.

ASSIS, J. M. M. de. **Obra completa em quatro volumes**. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2015.

AZEVEDO, A. **Macário**. Porto Alegre: L&PM, 2017.

BOSI, A. **Machado de Assis: o enigma do olhar**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

CÂNDIDO, A. **Esquema de Machado de Assis**. In: *Vários escritos*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

CARPEAUX, O. M. **Uma fonte da filosofia de Machado de Assis**. In: *Reflexo e realidade*. Rio de Janeiro: Fontana, 1976.

GOMES, E. **Machado de Assis**. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1958.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

HELIODORA, B. **Introdução**. In: SHAKESPEARE, William. *Teatro completo*. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2016.

LEOPARDI, G. **Diálogo da natureza e um islandês**. In: *Opúsculos morais*. Tradução Vilma De Katinszky Barreto de Souza. São Paulo, Editora Hucitec, 1992.

JASPERS, K. **A situação espiritual do nosso tempo**. Tradução João Modesto. São Paulo: Moraes Editores, 1968.

NIETZSCHE, F. **Sobre a genealogia da moral**. Tradução Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2018.

NUNES, B. **Machado de Assis e a filosofia**. *Revista Travessia*; Universidade Federal de Santa Catarina; n. 19, 1989, p. 7 -23.

MAIA NETO, J. R. **A evolução cética da filosofia na ficção de Machado de Assis ao longo de quatro encontros na Rua do Ouvidor**. *Argumento – Revista de Filosofia*, Fortaleza, ano 13, n. 25, jan-jun 2021, p. 102 – 116.

MAIA NETO, J. R. **O desenvolvimento de uma visão de vida cética na ficção de Machado de Assis**. In ROCHA, João César de Castro (Org.): *Machado de Assis: Lido e relido*. São Paulo: Alameda Editoria/Editora UNICAMP, 2016.

MAIA NETO, J. R.. **O ceticismo na obra de Machado de Assis**. São Paulo: Annablume, 2007 A.

MAIA NETO, J. R. **Machado, um cético brasileiro: resposta a Paulo Margutti e a Gustavo Bernardo**. *Sképsis*, n.1, 2007 B, p. 212 – 226.

MAIA NETO, J. R. **Machado de Assis: ceticismo e literatura**. In: BERNARDO, Gustavo (Org.): *Ceticismo e literatura*. São Paulo: Annablume, 2005.

MARGUTTI, P. **Machado, o brasileiro pirrônico? Um debate com Maia Neto**. *Sképsis*, n.1, 2007, p. 183 – 212.

MASSA, J. M. **A biblioteca de Machado de Assis**. In BONFIM, José Luíz (Org.): *A biblioteca de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

MAYER, A. **Machado de Assis (1935 – 1958)**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2008.

OLIVA, L. C. **As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal**. São Paulo: Associação Editoria Humanitas/FAPESP, 2004.

PASSOS, G. P. **A poética do legado: presença francesa em Memórias póstumas de Brás Cubas**. São Paulo: Annablume, 1996.

PAULA, M. F. **Espinosa na obra de Machado de Assis**. In: *Santa Barbara Portuguese Studies*, v. 2, 2018, p. 1 – 18.

REALE, M. **A filosofia na obra de Machado de Assis e Antologia filosófica de Machado de Assis**. São Paulo: Pioneira Editora, 1982.

SHAKESPEARE, W. **Macbeth**. In: *Teatro completo*. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2016.

VOLPI, F. **O niilismo**. Tradução Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WEIL, E. **Hegel e o Estado: cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito**. São Paulo: É realizações, 2011.