



A Espiritualidade Cética ou o Budismo Acidental de “O segredo do Bonzo” de Machado de Assis

Skeptic Spirituality or the Accidental Buddhism of Machado de Assis's
O Segredo do Bonzo

Dilip Loundo *

Teresinha Vânia Zimbrão da Silva *

Resumo

É objetivo deste ensaio sustentar uma espiritualidade não-religiosa na obra de Machado de Assis. Para tanto, o artigo terá como foco central a análise do conto “O Segredo do Bonzo: Capítulo Inédito de Fernão Mendes Pinto”, publicado na coletânea *Papéis Avulsos* em 1882, onde se sintetizam alguns dos princípios fundamentais dessa espiritualidade que permeia sua obra como um todo. Num primeiro momento, analisaremos a intertextualidade do conto “O Segredo do Bonzo” com a obra *Peregrinação* do português renascentista Fernão Mendes Pinto e a crítica machadiana oitocentista às principais propostas universalizantes do ocidente: cristianismo, iluminismo e cientificismo. Num segundo momento, analisaremos as implicações filosóficas da primazia da ‘opinião’ enquanto fundamento existencial e elemento constitutivo da realidade, num contexto de aproximação efetiva com a tradição soteriológica do ceticismo grego, de um lado, e a tradição soteriológica do budismo, de outro. Crítico da religião e, em especial da religião cristã, a aproximação ‘acidental’ de Machado de Assis com o budismo é reveladora de uma forma muito peculiar de espiritualidade não-religiosa.

Palavras-Chave: espiritualidade; ceticismo; budismo; Machado de Assis.

Abstract

The objective of the present article is to support the idea that Machado de Assis' work conforms well to what may be called a non-religious spirituality. For that, the article's main focus is the analysis of the short story “O Segredo do Bonzo: Capítulo Inédito de Fernão Mendes Pinto”, published in 1882's collection titled *Papéis Avulsos*, where the main principles of that spirituality, which is spread all over his work, are given in a nutshell. In a first moment, we analyse the intertextuality between Machado's short story “O Segredo do Bonzo” and Portuguese Renaissance writer's travelogue *Peregrinação* and the Machado's nineteenth century critique of the west's main universalizing proposals: Christianity, scientificity and Enlightenment. In a second moment, we analyse the philosophical implications of the primacy given to ‘opinion’ as an existential foundation and as a constitutive element of reality, in a context of close proximity with the soteriological traditions of ancient Greek skepticism, on the one hand, and Buddhism, on the other. A critic of religion, specially of Christian religion, Machado's ‘accidental’ association with Buddhism is symptomatic of a very peculiar form of non-religious spirituality.

Keywords: spirituality; skepticism; buddhism; Machado de Assis.

Artigo recebido em 10 de julho de 2014 e aprovado em 18 de setembro de 2014.

* Doutor em Filosofia Indiana. Professor da Universidade Federal de Juiz de Fora. País de origem: Brasil. E-mail: loundo@hotmail.com.

*Doutora em Literatura. Professora da Universidade Federal de Juiz de Fora. País de origem: Brasil. E-mail: teresinha.zimbrão@ufjf.edu.br.

Introdução

Não faltam na obra de Machado de Assis (1839-1908) referências críticas contundentes ao fenômeno religioso, e em especial à tradição cristã que lhe é cultural e contextualmente inerente. Toda a sua obra manifesta uma suspeição reiterada com relação aos clericalismos e aos institucionalismos religiosos da tradição cristã. Sua vida é igualmente permeada por essa atitude. Sabe-se, por exemplo, que Machado de Assis morreu recusando a extrema unção, algo acintosamente atípico considerando o contexto religioso de sua formação. Entretanto, esse desencantamento com a religião não apenas não exclui, mas pode, ao invés, constituir caráter motivador para uma postura espiritual que teria na própria prática narrativa seu epicentro de irradiação. Sustentaremos neste artigo, em sintonia com a proposta sustentada por Dilip Loundo em seu artigo “A Espiritualidade e o Oriente em Machado de Assis” (2007), a possibilidade de uma espiritualidade não religiosa em Machado de Assis, i.e., de uma espiritualidade que não se constitui a partir de vínculos confessionais a uma determinada religião, e cujas origens estariam numa proximidade com a tradição céptica antiga e num encontro concomitante, inusitado e acidental, com o budismo. Para tanto, concentraremos nossos esforços na análise do conto “O segredo do Bonzo: Capítulo inédito de Fernão Mendes Pinto”, cujo caráter emblemático, em meio a um diálogo intertextual com a obra *Peregrinação* do renascentista português Fernão Mendes Pinto, aponta para alguns dos princípios fundamentais dessa espiritualidade. Exploraremos em nossa análise a polissemia de sentido atinente ao personagem-chave da sátira machadiana do referido conto, a saber, o ‘bonzo’ ou monge budista Pomada. Num primeiro momento, o bonzo Pomada assume o papel de instrumento crítico e satírico das tendências universalizantes e impositivas do ocidente, características dos discursos e das práticas do cristianismo, do iluminismo e do cientificismo. Num segundo momento, o bonzo Pomada assume o papel de postulador de uma filosofia que aponta para a primazia da ‘opinião’, e em cuja retaguarda se encontra uma proposta cognitiva e soteriológica em sintonia com as tradições espiritualistas de um ceticismo (antigo) qualificado e, de forma mais transversa, de um budismo inesperado.

1 Machado de Assis: O Crítico das Certezas Universalizantes

Em nota, ao final do conto, “O Segredo do Bonzo: Capítulo Inédito de Fernão Mendes Pinto”, Machado de Assis esclarece:

Como se terá visto, não há aqui um simples pastiche, nem esta imitação foi feita com o fim de provar forças, trabalho que, se fosse só isso, teria bem pouco valor. Era-me preciso, para dar a possível realidade à invenção, colocá-la a distância grande, no espaço e no tempo; e para tornar a narração sincera, nada me pareceu melhor do que atribuí-la ao viajante escritor que tantas maravilhas disse. Para os curiosos acrescentarei que as palavras: *Atrás deixei narrado o que se passou na cidade Fuchéu* -, foram escritas com o fim de supor o capítulo intercalado nas *Peregrinações*, entre os caps. CCXIII e CCXIV. (ASSIS, 2009, p. 97).

Machado de Assis explicita o seu diálogo intertextual com a parte da obra *Peregrinação*, do renascentista português Fernão Mendes Pinto (1510-1583), que versa sobre o encontro dos portugueses com os japoneses, e principalmente, do jesuíta com o bonzo, palavra derivada do japonês dialetal *bonzú*, que significa monge budista (FERREIRA, 1986, p. 274). Pois na descrição desse encontro entre ocidentais e orientais, o escritor brasileiro oitocentista insere o seu texto como capítulo inédito.

Peregrinação, de Mendes Pinto, é uma obra pertencente à chamada literatura de viagem, publicada postumamente, em 1614, depois de ter, enfim, passado pelo crivo da Inquisição. Descreve a chegada e estadia de Fernão Mendes Pinto no Oriente (Índia, China, Japão, etc) junto aos conquistadores renascentistas portugueses em viagem que dura 21 anos. Supõe-se que a obra tenha sido escrita uns dez anos após o retorno de Mendes Pinto a Portugal, constituindo-se, portanto, como narração memorialista. É o livro de viagens da literatura portuguesa mais traduzido e conhecido. Tão conhecido que originou até trocadilhos como o que se segue:

- Fernão mentes?
- Queres que eu diga “minto!”, só para fazeres o trocadilho de Fernão Mendes Pinto com Fernão Mendes Minto?
- E não mentes? É o que todos dizem, tão espantosas são as coisas que tu contas... (SILVA, 2014).

De fato, a mistura de história e ficção pelo viajante escritor, que, como sublinha Machado de Assis, “tantas maravilhas disse”, gerou o tão repetido trocadilho: “Fernão mentes? Minto!”. Procurando dar verossimilhança ao insólito do seu conto, publicado em tempos de realismo literário, o escritor brasileiro oitocentista coloca-o à distância grande no tempo e no espaço, atribuindo-o ao renascentista português, que contava coisas tão espantosas que era tido por mentiroso. Machado de Assis insere o seu texto como parte da narrativa de Mendes Pinto que descreve: “Como o padre mestre Francisco foy de Malaca para Iapão, & do que lá passou” (PINTO, 1983, p. 648), episódio que se inicia no capítulo CCVIII e se estende até CCXIII, o texto machadiano viria depois desse capítulo, antes dos portugueses saírem do Japão para a China, o que será descrito no capítulo CCXIV.

O padre mestre Francisco, ou São Francisco Xavier (1506-1552), conhecido santo católico, cofundador da Companhia de Jesus, exerceu sua atividade missionária no Oriente, sobretudo na Índia e no Japão. Comparece nessa parte da obra *Peregrinação* em intensas disputas com os bonzos japoneses. Um dos temas dessas disputas é a reencarnação ou renascimento, ponto de discórdia entre budistas e cristãos. Eis como descreve Mendes Pinto a fala então do monge budista Fucarandono e a resposta de Xavier:

Dirtoey, disse o bonzo, & verâs quanto mais sabemos das cousas passadas que tu das presentes. Has de saber , pois o não sabes, que o mundo nunca teve princípio, nem os homens que nelle nascerão, poderão ter fim, mais que somente acabarem estes corpos em que andamos, no derradeyro bocejo, para nelles a natureza nos passar de nouo a outros milhores, como se vê claro quando tornamos a nacer de nossas mays ora em machos, ora em fêmeas, segundo a conjunção da lua em que nos parem, & depois que somos cá nascidos no mundo, fazemos por vários sucessos estas mudanças, a que a morte nos te sojeitos por parte da natureza fraca de que somos compostos, & quem te boa memória, sempre lhe fica lembrado o que fez & passou nos outros espaços da vida primeyra. O padre respondendolhe a que este seu falso argumento, lho desfez por trez vezes com palauras & razões tão claras & euidentes, & por comparações tão próprias & naturais que o bonzo ficou cõfuso, as quais aquy não ponho por escusar proluxidade, mas principalmente porque não cabem no estreito vaso do meu engenho. [...] el-Rey ficou muyto satisfeito [...]. (PINTO, 1983, p. 663-664).

Notemos que Mendes Pinto não descreve a resposta de Xavier em si, limitando-se a expor resultados finais onde este soa convincente a todos, sobretudo ao rei japonês. A disputa teológica, deste modo construída, parece sugerir que o narrador Mendes Pinto supõe um leitor para as suas peregrinações no oriente, que não precisa saber da resposta de Xavier na disputa com os budistas em terras tão distantes. Seu suposto leitor somente precisa da descrição retórica do resultado vitorioso dos cristãos. A maior parte das disputas teológicas segue este mesmo modelo e estas constituem o principal assunto dos capítulos anteriores ao capítulo introduzido por Machado de Assis, que se inicia assim:

Atrás deixei narrado o que se passou nesta cidade Fuchéu, capital do reino de Bungo, com o Padre-mestre Francisco, e de como El-rei se houve com o Fucarandono e outros bonzos, que tiveram por acertado disputar ao padre as primazias da nossa santa religião. Agora direi de uma doutrina não menos curiosa que saudável ao espírito, e digna de ser divulgada a todas as repúblicas da cristandade. (ASSIS, 2009, p. 91)

Utilizando-se de um vocabulário arcaico, imitando o estilo de Mendes Pinto, o escritor brasileiro produz um texto que, em termos formais, pouco se distingue do texto original. Na verdade, imita até as contradições da narração de Mendes Pinto, que coloca na boca do seu bonzo frases cristãs como essa: “quanto aos bonzos serem santos não auia que duuidar, pois viuião toda a vida em religião agradável a Deos” (PINTO, 1983, p. 658). Por sua vez, o bonzo machadiano afirma: “Tão depressa fiz este achado especulativo, como dei graças a Deus do favor especial”. (ASSIS, 2009, p. 93). Portanto, não é na forma, nem no estilo, mas, sobretudo, no conteúdo da narração que a diferença se impõe. Pois vejamos.

A doutrina de que fala o texto machadiano, digna de ser divulgada aos cristãos, é aprendida pelo narrador Mendes Pinto, juntamente com dois outros personagens criados pelo escritor brasileiro: Diogo Meireles, que conhecia a língua da terra e era o intérprete, além de exercer a medicina, e Titané, alparqueiro, amigo de Diogo. Os três foram procurar o bonzo de nome Pomada, ancião de 108 anos, muito lido e sabido, que lhes confiou a doutrina, possível de ser resumida na

seguinte reflexão: “[...] se uma coisa pode existir na opinião, sem existir na realidade, e existir na realidade, sem existir na opinião, a conclusão é que das duas existências paralelas a única necessária é a da opinião, não a da realidade, que é apenas conveniente.” (ASSIS, 2009, p. 93). Esta frase, não há nada parecido narrado em *Peregrinação*, explícita, sobretudo, o diálogo do escritor brasileiro com um referencial budista. Contudo, importa notar que tanto na obra renascentista de Mendes Pinto, quanto no conto oitocentista de Machado de Assis, não se trata do budismo em si, mas do olhar ocidental sobre o budismo.

Ora, ao compararmos o texto de Mendes Pinto com o machadiano, percebemos que, naquele, o discurso dos monges budistas comparece para ser negado pelos cristãos, enquanto que no texto machadiano comparece, inversamente, para ser aprendido e divulgado à cristandade, pois, como sublinha o narrador, a sua prática resultará em grandes benefícios. Diz ele: “Com efeito, antes de cair a tarde, tínhamos os três combinado em pôr por obra uma idéia tão judiciosa quão lucrativa, pois não é só lucro o que se pode haver em moeda, senão também o que traz consideração e louvor, que é outra e melhor espécie de moeda” (ASSIS, 2009, p. 94).

Com ironia, o escritor brasileiro explicita um dado que muito importava nas disputas teológicas entre Xavier, recém-chegado ao Japão em missão evangelizadora, e os bonzos japoneses, que era conseguir prestígio social e favores políticos. Machado de Assis desloca o foco das diferenças religiosas que separam os homens, sempre presente no texto renascentista de Mendes Pinto, para sublinhar no seu conto oitocentista uma característica profana que os homens parecem ter em comum, no caso, a cobiça, não por dinheiro, mas por honrarias.

A doutrina do bonzo, posta em prática pelos três personagens machadianos, consistia em inculcar aos outros uma opinião afirmativa a respeito de uma qualidade inexistente. Notemos que se Mendes Pinto descreve o padre mestre Xavier convencendo a todos com retórica exemplar, o Mendes Pinto machadiano também descreverá a si, a Titané e a Diogo Meireles convencendo a todos com

retórica exemplar. É bem verdade que o tema debatido muda de coisas religiosas para coisas profanas. De fato, o discurso missionário cristão já vazio no texto original - lembremos que a fala de Xavier muitas vezes não é descrita, só o resultado vitorioso do debate - no conto machadiano é de todo abandonado e substituído por um discurso profano que a todos também convence.

De fato, Titané convenceu às pessoas da cidade, divulgando em uma espécie de jornal da época, que as alparcatas vulgares que fabricava eram na verdade as melhores do mundo e acabou lucrando com ambas as moedas: dinheiro e glória. O narrador Mendes Pinto, músico mediano, conseguiu tirar dos ouvintes exclamações de intenso entusiasmo ao tocar o instrumento de sopro charamela, com o “só recurso dos ademanos, da graça em arquear os braços [...], da rigidez do busto, da unção com que alç[ou] os olhos ao ar, e do desdém e ufanía com que os baix[ou]” (ASSIS, 2009, p. 95-96).

Mas, como sublinha o próprio narrador, a mais engenhosa de todas as experiências e a melhor prova da doutrina do bonzo foi a prática médica de Diogo Meireles. Consistiu esta, em convencer, com retórica exemplar, a todas as pessoas da cidade, adoentadas com um nariz muito inchado, a serem desnarigadas a fim de substituírem o nariz doente por um são, mas de pura origem metafísica, invisível aos olhos, mas visível e verdadeiro na opinião. É verdade que várias pessoas, mostraram-se, a princípio, incrédulas, logo “ced[eram] entretanto à energia das palavras de Diogo Meireles, ao tom alto e convencido com que ele expôs e definiu o seu remédio” (ASSIS, 2009, p. 96), por fim todos, incluindo físicos, filósofos, bonzos e autoridades, o aclamaram em unísono. Os doentes foram desnarigados e certos e certíssimos de que ali estava o nariz metafísico a ponto de todos continuarem a usar os seus mesmos lenços de assoar o nariz. E o narrador conclui: “O que tudo deixo relatado para glória do bonzo e benefício do mundo” (ASSIS, 2009, p. 97). E foi assim que os pomadistas comprovaram a doutrina aprendida ao bonzo Pomada.

Na continuação da nota, ao final do conto, Machado de Assis ironicamente esclarece: “O bonzo do meu escrito chama-se Pomada, e pomadistas os seus sectários. Pomada e pomadistas são locuções familiares da nossa terra: é o nome local do charlatão e do charlatanismo.” (ASSIS, 2009, p. 97). Notemos que não há no conto uma crítica moral direta ao charlatanismo e à dissimulação. Machado de Assis não é um escritor moralista. Se há uma crítica, é indireta e aos dois lados, aos que iludem e aos que se deixam iludir. Afinal, “não há espetáculo sem expectador” (ASSIS, 2009, p. 93). O escritor denuncia então as ilusões a que se entregam os seus personagens no espetáculo da vida.

Machado de Assis, ao dialogar com a parte da obra de Mendes Pinto que versa sobre o encontro dos portugueses com os budistas japoneses, vai ironizar as certezas e tendências universalizantes do ocidente, características dos discursos e das práticas do cristianismo e do cientificismo. De fato, a ironia para com a ciência se explicita no conto quando os médicos não conseguem curar os doentes, e é somente Diogo Meireles, com a idéia do “nariz metafísico”, quem os cura. A ironia para com o jesuitismo, evangelizador e dogmático, se torna explícita quando consideramos que há um segundo e terceiro significados, em português, para a palavra ‘bonzo’, já definida anteriormente como monge budista, que é, justamente: ‘dissimulado’ e ‘jesuíta’ (DICIONÁRIO PRIBERAM DA LÍNGUA PORTUGUESA, 2014). Notemos ainda que, na obra *Peregrinação*, os personagens japoneses se referem aos padres cristãos como “padre bonzo” (PINTO, 1983, p. 657), “bonzo estrangeyro” (PINTO, 1983, p. 664) e aos monges budistas como “nossos bonzos” (PINTO, 1983, p. 658). Através da palavra bonzo, se estabelece uma ambiguidade entre monge budista, dissimulado e jesuíta no texto original que é explorada na versão de Machado de Assis. Se o monge budista machadiano é charlatão e dissimulado, o jesuíta, personagem implícito do conto, também o é. E assim, Machado de Assis, ao acrescentar um capítulo inédito à narrativa renascentista de Mendes Pinto sobre o encontro do ocidente com o oriente, ironiza as mais caras certezas dos ocidentais.

Nossa investigação sobre a polissemia de sentido atinente ao personagem-chave do conto machadiano revela, portanto, como primeiro nível de sentido, um monge budista que expressa, parodicamente, as motivações egóicas subjacentes aos processos de ‘evangelização’ religiosa e cientificista enquanto mecanismo de imposição de pretensas verdades ou ‘ideias fixas’ do ocidente em terras orientais. O bonzo budista, alvo da crítica original dos jesuítas segunda narrativa de Fernão Mendes Pinto, emerge aqui como o jesuíta parodiado, expressão da intolerância e da ganância religiosas e a doutrina que lhe é correlata consagra-se como um instrumento de charlatanice. Em síntese, o bonzo Pomada, enquanto personagem denunciador das falsas verdades, é altamente emblemático de um procedimento recorrente em toda a obra de Machado de Assis.

2 Machado de Assis: o espiritualista do Apaziguamento das Paixões

O conto machadiano e, em particular, seu personagem-chave, o bonzo Pomada, e a doutrina por ele sustentada comportam um nível de sentido mais profundo: os projetos universalizantes e impositivos do ocidente tratar-se-iam de expressões historicamente localizadas de uma inevitabilidade existencial. Nasce aqui a aventura filosófica de Machado de Assis que vai além da mera ‘negatividade’ crítica e se embrenha numa proposta de ‘positividade’ cognitiva e transformação espiritual que guarda afinidades tanto com o ceticismo antigo quanto com o budismo. Com efeito, a doutrina do “existir na opinião sem existir na realidade” (ASSIS, 2009, p. 93) contém uma autenticidade inequívoca do autor ao mesmo tempo em que ecoa fundamentos budistas, muito além dos chavões orientalistas ou ocidental-cêntricos. Com isso, a doutrina do bonzo Pomada não constituiria apenas o objeto da paródia, mas se investiria, adicionalmente, do caráter extraordinário de fundamento da própria paródia, i.e., de fonte de irradiação da própria crítica machadiana. A correta compreensão desse nível de sentido profundo exige a apresentação sucinta da abordagem filosófico-espiritual da obra de Machado de Assis proposta por Dilip Loundo. De acordo com essa abordagem,

O caráter memorialista de Machado de Assis dá protagonismo a um narrador maduro que reflete, retrospectivamente, sobre sua condição pregressa, marcada por projetos de afirmação egóica invariavelmente causadores de sofrimento, e que alcança, com essa mesma reflexão, uma condição de ataraxia, um equilíbrio emocional, um estado de plenitude. Se o mundo é trágico, o narrador não o é; se o mundo é o cemitério niilista dos projetos, a práxis narrativa do narrador não o é. Portanto, o *enigma da construção* machadiano sugere um patamar de enunciação discursiva radicalmente distinto. [...] Sem descartar os olhares centrados no personagem-narrado da primeira (o mundo do sofrimento), nem os olhares centrados no personagem-narrador da segunda (a resolução que produz contentamento), o texto machadiano dirige sua atenção primordial para a relação de sentido que se estabelece entre ambos. Sustento, assim, que o texto sugere um processo de conscientização no qual o protagonista ‘narrador’ transcende a condição alienada e aparentemente trágica do ‘narrado’. A espiritualidade machadiana constitui-se como *modo de ser narrativo*, uma transcendência imanente, i.e., uma transcendência neste mundo. A localização extra-ordinária do narrador/escritor consciente – o além-morte, sem herdeiros, de Brás Cubas, (o poder de) a sobrevivência de Bentinho em meio ao trágico fim de todos os seus, e a aposentadoria do Conselheiro Aires – reflete, de forma simbólica, essa condição essencialmente narrativa. (LOUNDO, 2007, p. 25, 27).

O encaminhamento espiritual de Machado de Assis assume a forma de uma filosofia-força ou filosofia crítica já que se trata de um ato reflexivo de conscientização do mundo. Loundo identifica dois procedimentos ou estratégias narrativas fundamentais: (i) a lógica da negação; (ii) e a lógica da analogia. A lógica da negação instaura um “processo argumentativo de negação sistemática das crenças e das convicções na existência de realidades permanentes, sejam elas de natureza física (matéria/dinheiro), psicológica (ego) ou abstrata (conceitos/leis). (LOUNDO, 2007, p. 28). “Deus te livre, leitor, de uma ideia fixa” (ASSIS, 2014b) é a advertência sábia de Brás Cubas. Numa terminologia positiva, esse procedimento reflete uma consciência da efemeridade do mundo. “Tudo é fugaz [...] Tudo é assim contraditório e vago também [...] Costumes e instituições, tudo perece.” (ASSIS, 2014a), sentencia o Conselheiro Aires. O segundo procedimento, a lógica da analogia, instaura um “processo de invenção narrativa e de reflexão sobre o próprio ato inventivo que sugere uma homologia estrutural entre criação literária e constituição do mundo”. (LOUNDO, 2007, p. 28). Em outras palavras, diz Loundo:

A narrativa consciente revela o mundo à sua imagem e semelhança: o mundo como narração, como palco de encenação de uma peça de teatro gigantesca. Os ‘despropósitos’ de um narrador soberano que (des)organiza os movimentos dos personagens ao sabor de uma (i)lógica arbitrária, de uma incongruência, de uma incoerência, de um acaso e de uma lúdica a-racional, denunciam de forma brutal a falência dos projetos humanos que se nutrem das ilusões de um ego subsistente. : ‘(...) este livro e o meu estilo são como os ébrios, guinam à direita e à esquerda, andam e param, resmungam, urram, gargalham, ameaçam .o céu, escorregam e caem(...)’ (ASSIS, 2014b) O jogo narrativo das efemeridades e das imprevisibilidades é o retrato consciente, em escala reduzida e didática, das vicissitudes do mundo. Em outras palavras, a construção consciente da estória é o instrumento eficaz de recuperação existencial da consciência do mundo. (LOUNDO, 2007, p. 28).

A lógica da negação e a lógica da analogia são o verso e o reverso de um mesmo projeto literário que tem por objetivo a superação das ilusões doutrinárias enquanto ontologias. Não há nos personagens narradores de Machado de Assis propostas de filosofias especulativas. A idéia de efemeridade do mundo é, com efeito, a negação da existência de qualquer realidade subsistente, seja ela a verdade científica (lei), metafísica (essência), ou teológica (deus). Sob o manto das verdades, se ocultam convenções precárias e imponderáveis, personas e máscaras. De mais a mais, o procedimento deconstrutivo não incide sobre o mundo em si mesmo mas sobre o somatório existencializado de opiniões, idéias, conceitos e teorias que se arvoram em verdades últimas sobre ele. Loundo continua:

Que lugar haveria, então, para o ‘pessimismo do mundo’, lá onde o conteúdo narrativo é uma negação de conteúdos imaginados e uma recusa a qualquer positividade absoluta? O mundo é o que é, e ponto final: nem bom nem ruim. O pessimismo machadiano não constitui, portanto, um pessimismo *do* mundo. É, antes, um pessimismo, um sofrimento *no* mundo, que reflete uma incapacidade ou falta de determinação humana em compreendê-lo. Em outras palavras, a causa do sofrimento humano não é o mundo, mas a condição existencial de alienação com relação à sua natureza. [...] O pessimismo machadiano [...] constitui, portanto, uma condição existencial mitigável. Em vez de um fatalismo inarredável, de um destino ou determinismo imutáveis, os escritos do ‘Bruxo do Cosme Velho’ tratam, antes, de uma alienação e de uma inconsciência humanas. [...] Sem ambições metafísicas ou doutrinárias, ela não busca causas para a efemeridade; toma consciência delas. E é precisamente este *conscientizar-se*, que subjaz como condição *sine qua non* a todo o ato concreto de negação, que faz da reflexão narrativa uma verdadeira contemplação. Narrar é um contemplar enquanto consciência crítica do mundo. (LOUNDO, 2007, p. 29, 31, 39).

A explicitação dos ‘princípios teóricos’ da filosofia crítica e contemplativa de Machado de Assis, tal como sustentada por Loundo, encontra-se sintetizada, de forma privilegiada e enquanto nível de sentido oculto ou profundo, na mesma doutrina das aparências do bonzo Pomada. A sugestão de que ela encerra uma autêntica filosofia dificilmente poderia justificar ou até mesmo comportar uma instrumentalização efetivamente charlatanista. Nesse sentido, a charlatanice anteriormente citada não deve ser confundida com intencionalidades malélicas, mas, ao invés, com intencionalidades geralmente bem intencionadas fundadas, entretanto, na ignorância e nas crenças cegas. Em outras palavras, o jesuitismo evangélico do texto machadiano – tal como as ‘ideias fixas’ da existencialidade em geral - realmente acredita na proposta de universalização homogeneizante e impositiva de suas crenças (cristianismo). E mesmo nos casos eventuais de uma instrumentalização consciente de doutrinas religiosas para fins de fama e poder, fica claro que nos distanciamos radicalmente de uma efetiva compreensão de uma filosofia das aparências, já que esses fins – fama e poder – fundam-se, necessária e inevitavelmente, em crenças efetivas em realidades perpétuas e permanentes que são, portanto, ignorantes de suas motivações mais profundas. Coerentemente, e para além das referências à fama alcançada pelos discípulos, a motivação central do bonzo Pomada parece ser a de que os experimentos daqueles comprovem o primado das aparências e a inexistência última de metafísicas e essências.

Para compreender o sentido profundo da filosofia crítica de Machado de Assis segundo a qual as coisas podem “existir na opinião sem existir na realidade” é necessário glosar o *Segredo do Bonzo* com a declaração do autor numa de suas crônicas publicadas na *Semana*. Diz Machado de Assis:

Não achareis linha cética nestas minhas conversações dominicais. Se destes com alguma que se possa dizer pessimista, adverte que nada há mais oposto ao ceticismo. Achar que uma coisa é ruim, não é duvidar dela, mas afirmá-la. O verdadeiro cético não crê, como o Dr. Pangloss, que os narizes se fizeram para os óculos, nem, como eu, que os óculos é que se fizeram para os narizes; o cético verdadeiro descrê de uns e de outros. Que economia de vidros e de defluxos, se eu pudesse ter esta opinião! (ASSIS, 2014c).

A importância dessa frase é que nela Machado de Assis faz referência explícita a dois atributos que dominam, de há muito, a fortuna crítica machadiana: o pessimismo e o ceticismo. Além de distingui-los de forma clara – não raro a fortuna crítica trata ambos os termos como sinônimos – Machado parece apontar para a rejeição de ambos. No que tange ao primeiro, Machado admite momentos pessimistas, mas está longe de se enxergar a si mesmo enquanto tal. Isso é congruente com a posição acima sustentada de que o pessimismo machadiano constitui uma condição existencial mitigável: *é um pessimismo no mundo não um pessimismo do mundo*. No que tange ao segundo, a saber, a aparente rejeição do ceticismo, fazem-se necessários comentários mais detalhados.

Leitor das escolas céticas antigas, principalmente através de Montaigne e Pascal, a rejeição de Machado de Assis parece incidir sobre uma das linhas interpretativas mais dominantes do pensamento de Pirro (ca. 360-270 a.C.) e seus herdeiros - como é o caso de Sexto Empírico (160-210 a.C.) -, a saber, o viés interpretativo que Bett designa por ‘interpretação epistemológica’. (BETT, 2014, p. 5). De acordo com essa leitura, o ceticismo pirronista propugna uma impossibilidade de acesso à natureza das coisas em função das limitações cognitivas do ser humano. Como consequência, a postura ideal de desapego com relação ao mundo envolveria um distanciamento ou afastamento com relação ao próprio mundo, expresso na forma de uma suspensão do juízo (*epoché*). Seria esse, então, o caminho do silêncio ‘sábio’ da evitação do sofrimento: a condição de *ataraxia* (‘quietude’) enquanto condição de plena ignorância. É interessante notar que essa resolução se aproxima, decisivamente, das leituras orientalistas bastante deficientes de Schopenhauer sobre o budismo: o mesmo Schopenhauer com quem Machado de Assis manteve uma relação de grande ambivalência. Se concordarmos, portanto, que a citação acima de Machado de Assis constitui uma rejeição da interpretação epistemológica do ceticismo e a ratificação de que Machado possuiria, sim, uma postura filosófica definida - a saber, a de que “os óculos é que se fizeram para os narizes” -, a leitura cética de Machado de Assis feita por Maia

Neto (1994), fundada justamente nessa interpretação epistemológica de Pirro e seus herdeiros, fica bastante prejudicada.

Há, entretanto, uma outra interpretação da filosofia de Pirro, relativamente marginal à compreensão da modernidade, que parece congruente com uma postura cognitiva de caráter positivo e que se aproxima extraordinariamente dos princípios do budismo. Designaria essa postura de ‘interpretação ontológica’ do ceticismo de Pirro enquanto ‘reflexão’ (literalmente, ‘pensar’ do original grego *skeptomai*) radical e postulação fundamental de realidades interdependentes, que não possuem naturezas intrínsecas ou características definidas, e que resultam de convencionalidades humanas. (BETT, 2014, p. 1-16) Esse ceticismo de fundo notadamente fenomenológico é defendido por Diógenes Laércio (200-250 d.C.), biógrafo de Pirro. (BETT, 2014, p. 8) É significativo, também, o fato de que o mesmo Diógenes Laércio sustenta que o pensamento de Pirro resulta de um diálogo direto mantido com filósofos indianos (gimnosofistas) que teriam sido, muito provavelmente, filósofos budistas (KUZMINSKI, 2007, p. 482). Nesse viés interpretativo de caráter ontológico, a suspensão do juízo implicaria, ao invés de uma impotência cognitiva, uma dimensão de cognitividade metalinguística que envolveria fenomenologicamente uma articulação essencial, de caráter unicista, entre sujeito e objeto. Revelar-se-ia, aqui, uma afinidade extraordinária entre o ceticismo pirronista e a noção fundamental do budismo de interdependência ou co-originação (*pratityasamutpada*¹) entre todas as coisas, i.e., de que toda a realidade fenomênica emerge enquanto combinação complexa de uma multiplicidade de fatores convergentes dentre os quais se inclui o próprio sujeito.

Reside aqui o *Segredo do Bonzo*, ou talvez, o ‘segredo’ de Machado de Assis: o ceticismo de viés ontológico de Machado de Assis é uma forma inesperada de budismo acidental, i.e., de um budismo que emerge não como resultado de contatos históricos ou desígnios deliberados, mas que se institui, paradoxalmente, num contexto crítico que inclui como alvos as próprias fantasias ocidentais sobre o

¹ A transliteração destas e de outras palavras em sânscrito citadas adiante neste artigo segue o IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration). Entretanto, para evitar problemas de compatibilidade de formatos, o IAST está sendo usado sem o uso dos sinais diacríticos.

orienta. O império da opinião, das aparências, é o clímax da negação metafísica ou, como afirma Alfredo Bosi, “o sentido agudo do relativo: nada valendo como absoluto, nada merece o empenho do ódio ou do amor.” (BOSI, 1994, p. 182) Ora, a bússola que orienta o processo de desvelamento machadiano do efêmero enquanto tal, isto é, a desconstrução e a eliminação das ideias fixas ou verdades universalizantes, guarda afinidades notáveis com o princípio operacional da rejeição budista à qualquer horizonte metafísico, a saber, o princípio acima mencionado de interdependência ou co-originação (*pratityasamutpada*) que subordina o aparecer fenomênico a uma causalidade circular (A causa B que causa C que causa A) e, portanto, vazia de substancialidade (*sunyata*) (NAGARJUNA, 1991, p. 105-117). Esses dois fundamentos da tradição budista – o princípio da interdependência e a vacuidade universal – constituem desdobramentos constitutivos da escola budista Madhyamaka, também conhecida como Escola do Vazio que teve no filósofo indiano Nagarjuna (ca. 150-250 d.C.) seu maior representante.

Segundo Loundo, a aplicabilidade crítica desses princípios dá-se, em Machado de Assis, segundo dois registros experienciais: (i) o registro do si-mesmo e (ii) o registro do mundo. (LOUNDO, 2007, p. 51) No primeiro registro, a circularidade causal se encarrega de implodir o conceito de unidade do ‘eu’ ao desmascarar as dualidades antitéticas e as multiplicidades dispersivas. Diz Loundo:

A conjunção ‘inusitada’ do corpo feminino com a alma masculina e vice-versa d’*As Academias do Sião*, a alternância dialética da vaidade e da modéstia do *Elogio da Vaidade* e das virtudes e dos vícios da *Igreja do Diabo*, e a dualidade antinômica dos personagens Pedro e Paulo de *Esau e Jacob* dão testemunho inelutável do conflito de opostos que se instala nas profundezas da alma num jogo dialético de causalidades e implicações recíprocas. A matiz da multiplicidade é o tema central d’*O Espelho* e do *Medalhão* que denunciam as circunstancialidades externas e as expectativas alheias como fator determinante na proliferação das ‘almas exteriores’ que se apoderam do sujeito. (LOUNDO, 2007, p. 51-52).

No segundo registro, a circularidade causal se encarrega de implodir a noção de um mundo ordenado que se submete à regularidade das leis e que se oferece a si

mesmo como objeto domesticável à racionalidade humana. Diz Loundo:

A ideia da uma repetição indefinida de eventos, de uma ciclicidade temporal que, sem âncoras substantivas, tudo consome e tudo recria penetra, de forma aguda, a atmosfera narrativa. N'A *Igreja do Diabo*, Machado de Assis dá o tom de sua leitura a-moral e anti-metafísica do mito fáustico cuja presença não cansa de atormentar seus personagens romanescos. Ao invés da ênfase moralista num pacto diabólico que coloca a existência à mercê das garras sedutoras e sensuais do mal, a análise machadiana concentra-se num outro 'pacto', o da introdução do Fausto goethiano, que é ele mesmo uma aposta, um jogo que põe frente a frente as 'metafísicas' do bem e do mal, deus e o diabo, num conflito incessante de egos que tem o mundo como palco. A competição lúdica entre deus e o diabo reflete os princípios antinômicos que presidem à constituição do mundo, e que lhe negam a ordem, a lei, e a razão. Sem lei, não há fatalidade; sem Deus, não há destino. Há, finalmente, conflito, dualidade antitética e pluralidade. O bem e o mal, a norma e anti-norma, os vícios e as virtudes, a tese e antítese: são esses os ingredientes da receita cósmica do embate, que se subtrai ao patrulhamento das metafísicas do apaziguamento. (LOUNDO, 2007, p. 52).

Conclusão

Foi objetivo deste artigo mostrar o caráter emblemático do conto “Segredo do Bonzo” enquanto expressão sintética de uma postura crítica e de uma espiritualidade não-religiosa que permeia a obra de Machado de Assis. Mostramos, também, que essa espiritualidade não-religiosa está magnificamente expressa na doutrina do bonzo Pomada sobre o “existir na opinião sem existir na realidade” e que, tanto em seus aspectos ‘doutrinários’ quanto em suas potencialidades transformativas, esses princípios conformadores da narrativa e da vida de Machado de Assis guardam afinidades manifestas com a linha de interpretação ontológica do ceticismo antigo e com o budismo da escola do Vazio (*sunyata*), ainda que neste último caso essas afinidades sejam puramente acidentais. Conforme nota Loundo:

Da percepção aguda do efêmero, nasce a compreensão dos mecanismos e das artimanhas do aparecer. E a regra principal que se lhe descobre é que o efêmero gosta de se travestir de eterno. Daí que o problema da metafísica não seja apenas a postulação impositiva de algo permanente: ela é, também e fundamentalmente, o disfarce que vela a efemeridade do efêmero. Consequentemente, o sofrimento humano não decorre da efemeridade enquanto tal, mas de seu aparecer existencializado que se vê a si mesmo enquanto eterno. As formas existencializadas desse falso

aparecer são os indivíduos com suas estórias, ambições, perversões, fraquezas e realizações. (...) Ora, o processo de negação sistemática dessas ‘obsessões’ vivenciadas constitui, necessariamente, um evento linguístico de caráter dialógico. Se no contexto filosófico budista isso se dá através de uma interlocução pedagógica, no contexto machadiano se dá através uma interlocução narrativa. Em ambos os casos, a estrutura que os informa é o diálogo soteriológico entre duas dimensões do si mesmo: no primeiro caso, há uma filosofia crítica do ‘eu’ que congrega, explicitamente, o mestre e o discípulo; e, no segundo, um memorialismo crítico que congrega, explicitamente, o narrador e o leitor e os diversos personagens-circunstância que se encaixam como estórias dentro da estória. (LOUNDO, 2007, p. 53-54).

A autoconsciência que emerge em meio ao processo dialógico-narrativo do narrador/personagem detecta e desmascara, em retrospecto meditativa, o efêmero que se esconde sob a capa do eterno. Esse desvelamento narrativo promove, finalmente, um sentimento de desapego e indiferença que liberta o indivíduo das ‘ideias fixas’ e fá-lo redescobrir, no interior da realidade efêmera entendida enquanto tal, uma condição existencial viável que é ela mesma serenidade e *ataraxia*, tal como sustentada pelo cético Pirro. Segundo o crítico José Guilherme Merchior, existe ainda um parentesco evidente entre essa condição narrativa machadiana e o “Ideal budista da renúncia aos desejos (caminho para alguma felicidade)” (MERCHIOR, 1971, p. 171) ou, mais especificamente, a condição de “apaziguamento das obsessões/paixões” (*prapancopasama*) proposta pelo filósofo budista Nagarjuna. Como afirma Machado de Assis: “Quando se faz um conto, diz Machado de Assis, o espírito fica alegre, o tempo escoá-se, e o conto da vida acaba, sem a gente dar por isso”. (ASSIS, 2014d).

REFERÊNCIAS

ASSIS, J. M. Machado de. **Obra completa**. v. I-III. Rio de Janeiro: Aguilar, 1997.

ASSIS, J. M. Machado de. **Papéis avulsos**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2009.

ASSIS, J. M. Machado de. **Memorial de Aires**. Disponível em: <www.bibvirt.futuro.usp.br/textos/autores/machadodeassis/memorial/memorial_texto.html>. Acesso em: 9 jul. 2014a.

ASSIS, J. M. Machado de. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. Disponível em: <www.bibvirt.futuro.usp.br/textos/autores/machadodeassis/brascubas/brascubas_texto.html>. Acesso em: 9 jul. 2014b.

ASSIS, J. M. Machado de. **Semana**. Disponível em: <www.bibvirt.futuro.usp.br/textos/autores/machadodeassis/semana/texto_asemana.html>. Acesso em: 9 jul. 2014c.

ASSIS, J. M. Machado de. **Papéis Avulsos**. Disponível em: <www.bibvirt.futuro.usp.br/textos/autores/machadodeassis/papeisavulsos/papeisavulsos_texto.html>. Acesso em: 9 jul. 2014d.

BETT, Richard. **Pyrrho**. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/pyrrho/>>. Acesso em: 9 jul. 2014.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 3 ed. São Paulo: Cultrix, 1994.

DICIONÁRIO **Priberam da Língua Portuguesa**. Disponível em: <www.priberam.pt/dlpo/>. Acesso em: 12 jun. 2014.

FERREIRA, A. B. de Holanda. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986.

KUZMINSKI, Adrian. Pyrrhonism and Madhyamaka. **Philosophy East and West**, Hawaii (EUA), v. 57, n. 4, p. 482-511, 2007.

LOUNDO, Dilip. A Espiritualidade e o Oriente em Machado de Assis. **Revista Brasileira**, Rio de Janeiro, n. 51, p. 22-61, Abril-Maio-Junho, 2007.

MAIA NETO, José Raimundo. **Machado de Assis**, the Brazilian Pyrrhonian. West Lafayette: Purdue University Press, 1994.

MERCHIOR, José Guilherme. **De Anchieta a Euclides**. Breve história da literatura brasileira. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

NAGARJUNA. **Mulamadhyamaka-Karika**. The Philosophy of the Middle Way. (Original Sânscrito e Tradução Inglesa de David J. Kalupahana). Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

PINTO, F. Mendes. **Peregrinação**. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1983.

SILVA, F. C. **Fernão Mendes Pinto**. Disponível em: <http://www.vidaslusofonas.pt/fernao_m_pinto.htm>. Acesso em: 27 fev. 2014.