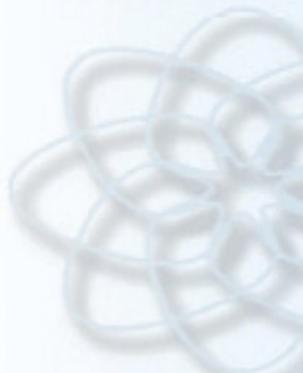


Teo  
Lite  
rária



Arquivo enviado em  
30.03.2019  
provado em  
03.03.2020

V. 11 - N. 23 - 2021

\*Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Fez a graduação em Filosofia na UFMG, com formação complementar aberta e ênfase em letras, e mestrado em Filosofia pela mesma Universidade. É professor de filosofia do Instituto Federal do Norte de Minas Gerais desde 2013. Como pesquisador, atua principalmente nos seguintes temas: Filosofia no Ensino Médio, Literatura e Filosofia, Ceticismo, Machado de Assis, Teoria da ficção, Filosofia no Brasil, Blaise Pascal. E-mail: [alexlm@bol.com.br](mailto:alexlm@bol.com.br)

## A Metafísica Poética de Machado de Assis e a sua relação com a filosofia brasileira

Machado de Assis' Poetry  
Metaphysics and its relation to  
the Brazilian philosophy

\*Alex Lara Martins

### Resumo

A ficção de Machado de Assis possui vocação filosófica. O objetivo deste artigo é rastrear, a partir de sua obra poética, os elementos filosóficos de uma visão estética de mundo que se torna, na maturidade, cética e pessimista. Na primeira parte, analisam-se as poesias da juventude de Machado que apresentam temas marcadamente cristãos, cujos fundamentos teóricos partem da concepção teológica agostiniana que congregava as duas perspectivas adotadas pelo poeta: o ecletismo romântico e a escatologia soteriológica. Essa concepção teológica é construída de maneira indireta por meio da recepção dos *Pensamentos* de Pascal. A hipótese é de que a Machado pensa a poesia como uma estratégia metafísica de acesso à verdade. Na segunda parte, considera-se o desenvolvimento deste pensamento ficcional no contexto da filosofia brasileira oitocentista. A filosofia pascaliana é o eixo ao redor do qual os intelectuais brasileiros respondem a questões de ordem política, religiosa e econômica. Discute-se, ao fim, como Machado de Assis reconfigura, em sua obra de juventude, as suas três principais influências: Chateaubriand, Pelletan e Monte Alverne.

**Palavras-chave:** Machado de Assis;  
Teologia; Poesia; Filosofia;  
Ecletismo.

## Abstract

The fiction of Machado de Assis has a philosophical vocation. The aim of this article is to trace, from his poetic work, the philosophical elements of an aesthetic vision of the world that becomes, at maturity, skeptical and pessimistic. In the first part, we analyze the poems of the young Machado, which present Christian themes, and whose theoretical foundations depart from the Augustinian theological thesis. It brought together both perspectives adopted by the poet: romantic eclecticism and soteriological eschatology. This theological conception is constructed indirectly through the reception of Pascal's *Pensées*. The hypothesis is that Machado thinks of poetry as a metaphysical strategy of access to truth. In the second part, the development of this fictional thought in the context of nineteenth-century Brazilian philosophy is considered. Pascal's philosophy is the key with which Brazilian intellectuals respond to questions of political, religious and economic order. In the end, it is discussed how the young Machado de Assis reconfigures his three main influences: Chateaubriand, Pelletan and Monte Alverne.

**Keywords:** Machado de Assis; Theology; Poetry; Philosophy; Eclecticism.

## Introdução

**M**achado de Assis é um artista com vocação filosófica. A sua obra ficcional foi reconhecida, em verbete da enciclopédia de filosofia da Stanford, como uma importante contribuição para o ceticismo na América Latina. As tramas de sua ficção enredam-se, ainda, em interpretações históricas e sociológicas sobre a sociedade brasileira, alargando as barreiras acadêmicas em direção à interdisciplinaridade. A obra de Machado é variada em gêneros: de ensaios filosóficos a crítica literária e de teatro, de poesia a contos e romances, de pensamentos avulsos a crônicas e memórias. O nosso recorte será em torno da poesia e dos ensaios da juventude, período relativamente pouco estudado, quando as influências do poeta congregavam a perspectiva romântica defendida por Chateaubriand e Gonçalves de Magalhães, a perspectiva eclética desenvolvida por Victor Cousin e a perspectiva teológica fundamentada pelo frei de Monte Alverne e por Eugène Pelletan. Na primeira parte deste artigo, analisam-se as poesias da juventude de Machado

que apresentam temas marcadamente cristãos, cujos fundamentos teóricos partem da concepção teológica agostiniana que congrega as duas perspectivas em jogo: o ecletismo romântico e a escatologia soteriológica. A hipótese é que a Machado pensa a poesia como uma estratégia metafísica de acesso à verdade. Na segunda parte, considera-se o desenvolvimento e as discussões políticas, econômicas e religiosas a partir de representantes da filosofia brasileira oitocentista. A estratégia é considerar a filosofia pascaliana como o eixo ao redor do qual os intelectuais brasileiros respondem as questões. Discute-se, ao fim, como Machado de Assis reconfigura, em sua obra de juventude, as suas três principais influências: Chateaubriand, Pelletan e Monte Alverne.

Antes de conformar para a sua ficção um ponto de vista consistente com o ceticismo, Machado percorreu um caminho teórico cujos fios condutores se relacionam com teses teológicas de matriz pascaliano-agostiniana, especialmente nos âmbitos da antropologia e da soteriologia. Ao circunscrevê-lo nessa matriz de pensamento, a intenção deste artigo é oferecer, de modo colateral, uma explicação alternativa para a própria revolução literária ocorrida após as *Memórias póstumas de Brás Cubas* (1880-1881).

Os jovens brasileiros da geração de 1850 tinham condição de adquirir conhecimentos na área da filosofia. Ofereciam-se aulas régias, cursos de teologia e filosofia nos conventos provincianos e nos institutos universitários das áreas do direito e da medicina. Havia compêndios e manuais de filosofia, além de centros acadêmicos e extra-acadêmicos que publicavam as ideias filosóficas de seus membros em periódicos. Nesta época, a filosofia começava a se estabelecer como fato cultural. Naqueles centros era possível debater juízos, formular teorias e divulgar, através de panfletos, jornais e revistas, o conhecimento adquirido no estrangeiro (PAIM, 1997, p. 386). A seguir, veremos que o aporte de capital inicial filosófico em Machado de Assis é bem anterior a *Memórias póstumas de Brás Cubas* e não é resultado do simples autodidatismo. Esse capital filosófico está ligado à tradição pascaliana-agostiniana, tanto no que diz

respeito à atenção ao modo pelo qual é possível expressar o conteúdo teológico e tocar a sensibilidade do descrente, mais do que convencê-lo racionalmente da verdade da doutrina, quanto na expressão de um saber cristológico da salvação possível ao ser humano.

## A teologia de artista e a soteriologia cristã

Sabemos pouquíssimo sobre a primeira infância de Machado e de como lhe foram transmitidas as letras; menos ainda, do tempo de adolescente, entre os anos 1850-54. Contudo, as suas produções poéticas, a partir de 1855, passam a revelar a consistência das leituras e algumas influências intelectuais, tomadas aos grupos literários aos quais o jovem pertenceu e através dos quais ele incorporou simbolicamente os instrumentos de conhecimento, construindo então a sua visão conceitual de mundo.

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

Eu fui criado com sinos, com estes pobres sinos das nossas igrejas. Quando um dia li o capítulo dos sinos em Chateaubriand, tocaram-me tanto as palavras daquele grande espírito, que me senti (desculpem-me a expressão) um Chateaubriand desencarnado e reencarnado (ASSIS, 2015, IV, p. 840).

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

Dever-se-ia, pois, curar e provar que, pelo contrário, de quantas religiões existentes, a cristã é a mais poética, a

mais humana e favorável à liberdade, às letras, e às artes; que o moderno mundo tudo lhe deve, desde a agricultura até às ciências abstractas, desde os hospícios de desgraçados até aos templos edificados por Miguel Ângelo, e opulentados pelo gênio de Rafael. Dever-se-ia mostrar que a sua moral é o que há de mais divino; e seus dogmas, doutrina e culto o que há de mais pomposo e amável. Dever-se-ia dizer que ela instiga o gênio, aperfeiçoa o gosto, germina e desenvolve as paixões honestas, vigoriza o pensamento, ocorre ao escritor com modelos novos, e com perfeitos moldes ao artista; que não é vergonhoso crer com Newton e Bossuet, Pascal e Racine (CHATEAUBRIAND, 1952, I, p. 12-13)

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

Há bastante nostalgia em lembrar do tempo em que as ruas se iluminavam a gás. Escrevendo já na virada do século, o sentido laico das alusões à cristandade juvenil é apenas um entre os diversos sentidos de religiosidade. Comparado ao espírita, ao brâmane e ao pagão, o cristão é colocado como termo de equipolência para o cronista, segundo o

qual há “coisas na vida que é mais acertado crer que desmentir; e quem não puder crer, que se cale” (ASSIS, 2015, IV, p. 841). Assim é que, naquele mesmo periódico, Machado relembra a infância e os tais sinos: “Nós mamamos ao som dos sinos, e somos desmamados com eles; uma igreja sem sino é, por assim dizer, uma boca sem fala” (ASSIS, 2015, IV, p. 871). Machado adere à tese de Chateaubriand, segundo a qual “se os sinos estivessem adjuntos a quaisquer monumentos que não fossem igrejas, teriam perdido a simpatia moral de nossos corações” (CHATEAUBRIAND, 1952, II, p. 120).

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

A experiência das mortes da irmã, do pai e, sobretudo, da mãe convulsionaram a visão de mundo algo byroniana do adolescente. Os seus primeiros experimentos artísticos em verso lembram a ausência da figura da mãe e a vontade de juntar-se a ela no paraíso celestial. São exemplos as poesias “O meu viver”, “Saudades”, “Lágrimas”, “Um anjo” e “Minha mãe”, todas composições de 1856. Se essas poesias eram tão malfeitas que não pudessem participar de seu primeiro livro, por outro lado, as poesias de *Crisálidas* guardam a antropologia cristã e o dualismo que culpa os prazeres do corpo pelos desvios da alma:

Pouco antes, a candura, / Co’as brancas asas abertas, /  
Em um berço de ventura / A criança acalentava / Na santa paz do Senhor; / Para acordá-la era cedo, / E a pobre ainda dormia / Naquele mudo segredo / Que só abre o seio um dia / Para dar entrada a amor. [...] Criança, verás o engano / E o erro dos sonhos teus; / E dirás, –

então já tarde, – / Que por tais gozos não vale / Deixar os braços de Deus (ASSIS, 2015, III, p. 387-388).

O mundo canta uma melodia da sedução. O cristianismo é verdadeiro, de acordo com Pascal, pois é a “única religião contrária à natureza, contrária ao senso comum e aos nossos prazeres” (PASCAL, 2005, p. 118). Dito de outro modo, ela é a única que “nos ensina que há no homem um grande princípio de grandeza e um grande princípio de miséria” (PASCAL, 2005, p. 61). Esse dispositivo da exclusividade mereceu os protestos de Voltaire. Para o iluminista, era Pascal quem escrevia “contra a natureza humana” e contra os ensinamentos do cristianismo, quais sejam, a “simplicidade, a humanidade e a caridade” (VOLTAIRE, 1733). Chateaubriand defendeu Pascal, alçando-o à posição de “gênio assombroso” da filosofia cristã. Por parte de Machado, a franca expressão da religiosidade culminava no desejo de morte, não uma morte heroica, de outro modo, uma morte cristã e libertadora.

Chama-se a vida um martírio certo / Em que a alma vive se morrer não pode, / É crer que há vida p'ra o arbusto seco, / Que as folhas todas para o chão sacode. [...] / Quero despirme desta vida má, / Quero ir viver com minha mãe nos céus, / Quero ir cantar os meus amores todos, / Quero depois em ti pensar, meu Deus! (ASSIS, 2015, III, p. 689).

A biblioteca de Machado possui traduções para o português e francês das *Confissões* de Agostinho, dois livros de Chateaubriand, incluindo *Le Génie*, e as *Pensées* de Pascal. A apologia de Chateaubriand é sabidamente agostiniana, por exemplo, nas discussões sobre a queda como chave de interpretação do destino do homem, a presença de Deus na exuberância da natureza e a superioridade da moral cristã. Para o filósofo, os benefícios das ciências empíricas e a investigação sobre a natureza humana deveriam se associar a uma finalidade metafísica, que alcançasse a divindade por meio de uma poética específica, o que se pode chamar de “teologia de poeta”, isto é, a assunção de que apenas o artista é capaz de atingir a condição de epifania e então transmitir, em

versos, a sua experiência sobrenatural.

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

Se não tivera de escrever as minhas ideias tão rapidamente, eu evocaria as veneráveis sombras daqueles mártires da Idade Média, mártires pela fé, e pelo dogma, cuja história tão sanguinolenta foi cantada pelo imortal Chateaubriand. Evocaria, porque vou falar de um homem tão crente, tão resignado, tão virtuoso, como os ilustres batalhadores cruzados que nas épocas calamitosas da Cristandade deram seu sangue a prol da religião (ASSIS, 2015, III, p. 979).

Os partidários do bem possuem o coração convicto da fé e cheio das virtudes cristãs. A moralidade regrada por dogmas seria superior ao relativismo pagão, interesseiro e opiniático. Ao contrário deste, “no mundo religioso, há só um ponto fixo [...] à roda do qual se volvem todas as ideias; esse ponto é sublime, e se se falar dele com a mais simples linguagem, isso mesmo será eloquente” (ASSIS, 2015, III, p. 980). A exigência de um ponto fixo é decorrente da medicina moralista de dissecar o ser humano e encontrar um organismo movediço, que “não é anjo nem besta”, mas cheio de contrariedades, desde que “quem quer se mostrar anjo se mostre besta” (PASCAL, 2005, p. 279). O movimento de um barco à deriva só pode ser notado por quem está imóvel em terra. Do mesmo modo, existe uma perspectiva correta, nem longe nem perto demais, “um ponto indivisível que é o verdadeiro lugar” (PASCAL, 2005, p. 7) para julgar uma pintura. No âmbito moral, quem indica o ponto fixo é Jesus Cristo, imagem da condição humana, captada por apologistas como o próprio Pascal, Bossuet, Chateaubriand e Monte Alverne.

Nessas poesias da juventude, a liberdade está circunscrita ao dogma do pecado original, que fez padecer de maldade o ser humano, mas cujo remédio depende da Graça. A religiosidade não se separava do fazer artístico. Isso porque a imagem poética era considerada a ex-

pressão que persuadia o coração, tal como a poesia “Reflexo” anuncia. Através dessa combinação, o *Machadinho* talvez alcançasse um modo de sublimar a angústia e as demais emoções juvenis, como a saudade, sentimento que dá título a quatro poesias. Mais importante do que uma sensação pessoal, interesse de biógrafos, a poesia religiosa era uma forma de transcender as disputas humanas e de comungar uma verdade superior. Tome-se de exemplo o poema “*Consummatum est!*”, publicado em março de 1856, com a epígrafe de João de Lemos: “Povos, curvai-vos / A redenção do mundo consumou-se”. Trata-se de uma exortação a Cristo como forma de redenção humana:

De Cristo os martírios, a dor tão intensa, / De santa humildade, são provas fiéis, / E as gotas de sangue, as bases da crença, / Da crença que fala nos povos, nos reis! (ASSIS, 2015, III, 693)

Com efeito, diz-nos Pascal, “a fé cristã não visa, principalmente, senão a estabelecer estas duas coisas: a corrupção da natureza e a redenção de Jesus Cristo” (PASCAL, 2005, p. 169). Nesse jogo de contradições e simetrias, a baixeza de Cristo é a prova incontestada de sua grandeza. O mesmo tema é explorado, sem prejuízo da retórica antitética, nas poesias “O Profeta”, “Deus em ti” e “A um poeta”, no longo poema “A redenção”, nos versos de “Fascinação” e “Ícaro”:

[...] Aspira para o infinito; / Pede tudo e tudo quer! / É ambição desmedida? / Prevejo tal pensamento: / A inclinação de um momento / Não me dá direito a mais. / A chama ainda indecisa / Uma hora alimentaste, / E agora que recuaste / Quebras os laços fatais. / [...]  
Alma de fogo encerrada / Em livre, em audaz cabeça, / Não pode crer na promessa / Que os olhos, que os olhos dão! / Talvez levada de orgulho / Com este amor insensato / Quer a verdade do fato / Para dá-la ao coração.  
E sabes o que eu te dera? / Nem tu calculas o preço... / Olha bem se te mereço / Mais que um só olhar dos teus: / Dera-te todo um futuro / Quebrado a teus pés, quebrado, / Como um mundo derrocado / Caído das mãos de Deus! (ASSIS, 2015, III, p. 744-745)

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

Cristo é a exceção. Voltado para si, considerado em comparação ao que existe, entre o ínfimo espaço de um átomo e a grandeza do universo, o homem vacila “entre esses dois abismos do infinito e do nada” (PASCAL, 2005, p. 80). O desejo de glória faz o homem praticar ações miseráveis. Essas mesmas contradições são tema de um poema de 1858:

Dormi ébrio no seio do infinito / Ao fogo da ilusão que me consome; / A lira tateei na treva... embalde! / Nem uma palma coroou meu nome!  
 Os meus cantos morrerão no deserto, / Quebrou-me as notas um noturno vento, / E o nome que eu quisera erguer tão alto / No abismo há de cair do esquecimento.  
 Sou bem moço, e talvez uma esperança / Pudessem ainda me despir do lodo; / E ao sol ardente de um porvir de glórias / Engrandecer, purificar-me todo.  
 Talvez, mas esta sede era tamanha! / E agora o desespero entrou-me n'alma; / A brisa de verão queimou-me passando / A jovem rama da nascente palma!  
 E esse nome, esse nome que eu quisera / Erguer como um troféu, tornou-se em cruz; / Não cabe aqui, senhora, em vosso livro. / Pobre como é de glórias e de luz.  
 Mas se não tem as palmas que esperava. / Filho da sombra, em jogo de ilusões/ Vossa bondade, a unção das almas puras, / Há de dar-lhe a palavra dos perdões!  
 (ASSIS, 2015, III, p. 737-738)

As vantagens de se reconhecer a verdade do cristianismo estão para lá de se ter a imagem mais correta do ser humano. O reflexo da miséria humana, da qual Cristo redime, é a disposição contrária, a grandeza, que

o permite ultrapassar-se infinitamente. Esse era o reflexo humano de luz e de positividade ignorado por Voltaire, redescoberto por Chateaubriand e conquistado por Machado: o “jogo de ilusões” não é vencido por quem conquista a glória, mas por quem se liberta das mundanidades, conhece e perdoa a miséria humana, apesar de tudo.

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

Por um lado, devia libertar-se dele e, por outro, submeter-se a ele – a libertação devendo realizar-se num sentido interior, e a submissão, num sentido exterior. Quem pudesse libertar-se exteriormente, isto é, entrando para a vida monástica, que o fizesse. Mas aqui, como em todas as coisas, um cristão deveria seguir a vontade de Deus mais do que a sua própria [...]. Quanto à submissão, ela consiste em reconhecer as instituições, particularmente as instituições políticas e sociais deste mundo, obedecer aos poderes seculares e servi-los de acordo com a posição de cada um; pois embora o mundo tenha sucumbido à *concupiscentia* e seja, portanto, mau, o cristão não tem o direito de condená-lo, já que ele próprio está no mesmo estado de pecado e que o mal deste mundo é a justa punição e a justa penitência determinadas por Deus ao homem caído (AUERBACH, 2007, p. 173)

As diferenças encontradas entre o contexto de disputas teológicas e políticas nas quais o jansenismo se envolveu, o contexto da libertinagem, do caos revolucionário e da dessacralização de mundo à época de Chateaubriand e o contexto de esperanças liberais após a Primavera dos Povos vivenciado por Machado são ilustradas pelo grau de engajamento de cada um na militância religiosa e política. Pascal viveu a escalada do Absolutismo, do qual parecia emanar toda arbitrariedade da lei e da força. “A opinião é a rainha do mundo”, diz ele, desde que o seu reinado se sustente pela força (PASCAL, 2005, p. 15). A força é indisputável e amplamente reconhecida. Mas, sozinha, a força é tirânica. A justiça varia conforme o capricho das leis e do costume. Sozinha, ela é impotente. O melhor dos mundos reuniria força e justiça (PASCAL, 2005,

p. 36). A instituição de Pedro é uma boa candidata. Mas enquanto o mal triunfasse dentro da igreja, a única posição legítima e justa consistia em dar um passo atrás e encontrar a razão da efeméride humana – da queda ao sacrifício de Cristo –, desmascarando toda a arbitrariedade da lei terrena.

Entre o reino da força material e o reino de Deus era preciso delimitar o reino do pensamento. Assim o fez Chateaubriand ao descrever as obras do gênio cristão. Que não se julgasse mal a cruzada, a inquisição e as missões no novo mundo. Nada disso diminuía os benefícios do cristianismo. Porque se fazia necessário contornar o despotismo e o caos revolucionário, flagrados no feito de Napoleão Bonaparte. Num contexto de estabilidade do cristianismo, o jovem Machado de Assis não cuidou propriamente de defender o catolicismo nem de atacar as posições a ele contrárias.

De acordo com Massa (1971, p. 204), o engajamento político de Machado apresenta seus sinais a partir de 1858. Chama a atenção um poema publicado durante a semana santa deste ano, “A morte no Calvário”, dedicado ao seu primeiro orientador intelectual, o padre-mestre Antônio José da Silveira Sarmiento, em que se fundem os procedimentos políticos e os anseios religiosos:

[...] sim, é a hora. A humanidade espera / Entre as trevas da morte e a eterna luz. / Não é a redenção uma quimeira, / Ei-la simbolizada nessa cruz! / [...]  
Povos! realizou-se a liberdade, / E toda consumou-se a redenção! / Curvai-vos ante o sol da Cristandade / E as plantas osculai do novo Adão! (ASSIS, 2015, III, p. 709).

Além do evangelho e de alguma teologia, o padre Sarmiento pode ter lhe ensinado o básico de latim através dos clássicos – *Consummatum est!* Certo é que a maior parte de seu conhecimento sobre a literatura latina derivou de traduções para o francês e para o vernáculo, especialmente as traduções de Odorico Mendes, Filinto e Castilho. Há que se lembrar a participação de Machado na Arcádia Fluminense, durante a

década de 1870, cujos membros eram *arcades omnes*, todos árcades. Em versos, é ao censor romano Catão a primeira citação direta a um personagem do universo latino. Já aos dezesseis anos, Machado antecipa a profissão de fé liberal da próxima década, pelo que carrega na tinta todo seu patriotismo, no poema “Minha Musa”: “A musa que inspira meus cantos é livre / Detesta os preceitos da vil opressão / O ardor, a coragem do herói do Tibre, / Na lira engrandece, dizendo: – Catão!” (ASSIS, 2015, III, p. 691).

Uma referência intelectual importante dessa época é Eugène Pelletan, autor de *Le monde marche* (1857), considerado por Machadinho “um livro de ouro, que tornou-se o Evangelho de uma religião” (ASSIS, 2015, III, 991). Segundo Jean-Michel Massa, a revelação de um Deus do progresso seduziu Machado e lhe abriu novas perspectivas, especialmente no campo da filosofia das religiões. O livro de Pelletan (1966) tratava de conciliar o programa desenvolvimentista do Século das Luzes, em pleno vigor nas economias mais avançadas, com os dogmas da tradição cristã. Pascal encabeçou a lista de filósofos que pregavam o dogma da perfectibilidade humana, seguido por pensadores benquistos entre os ecléticos, como Chateaubriand e Jouffroy. Essa interpretação otimista de Pascal é aceitável na medida em que ele figurava como um herói da ciência e do progresso.

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

Cada movimento do ser operado na criação, pela lei da criação, tem seu polo, seu fim. Este polo, este fim é Deus, é o infinito. A vida universal [...] tende constantemente a Deus, em virtude de sua inspiração divina, e constantemente a ele remonta pela infatigável espiral e inesgotável circunvolução do progresso. [...] Quem diz progresso diz movimento de Deus (PELLETAN, 1866, p. 184)

A leitura desta “Bíblia” e a descoberta de um Deus do progresso devem ter ocorrido no final de 1858, quando o escritor-profeta passou a ter

a *missão gloriosa*, cuja profissão de fé anunciava-se em “Esperança” e “A missão do poeta”. No mesmo ano, Machado escreveu “O progresso”, com a seguinte dedicatória: “hino da mocidade, ao St. E. Pelletan, *Eppur si muove*”. A geração de Machado se moveu nesse processo de grandes transformações culturais, orbitando ao redor do pensamento liberal e do espírito progressista de sua época: “Fala mais alto, irmãos, a ardente humanidade! / Marchando a realizar uma missão moral; / pregando uma lei, uma eterna verdade, / Do progresso subir a mágica espiral” (ASSIS, 2015, III, p. 714).

A tese de que o espírito humano tende à perfectibilidade é novamente defendida no ensaio *O jornal e o livro*. A diferença entre escrever poesia e escrever um artigo de jornal não é apenas formal. É que a poesia e a política são “duas faces bem distintas da sociedade civilizada” (ASSIS, 2015, III, p. 987). A poesia do Machado insinua-se como teologia de artista, como se lhe fosse determinado recuperar e reviver o mito cristão, desde o sofrimento até as boas novas:

Mas é tua missão... Do pesadelo / Hás de acordar radiante de alegria! / Deus pôs na lira do infortúnio o selo, / Mas há de dar-lhe muita glória, um dia! / É forçoso sofrer... Deus do futuro / Guarda-te a c'roa de uma glória santa, / Vem sonhar, este céu é calmo e puro! Vem, é tua missão!... Ergue-te e canta! (ASSIS, 2015, III, p. 713)

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

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

o desenvolvimento do crédito quer o desenvolvimento do jornalismo, porque o jornalismo não é senão um grande banco intelectual, *grande monetização da ideia*, como diz um escritor moderno (ASSIS, 2015, III, p. 995).

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

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

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

O jornal representava a nova revolução “do espírito humano sobre as fórmulas existentes do mundo social, do mundo literário e do mundo econômico”. Machado completava esse raciocínio renegando parte de

suas recentes utopias, isto é, “ideias muito metafísicas e vaporosas em um artigo publicado há tempos” (ASSIS, 2015, III, p. 994). A referência deve ser ao artigo publicado no ano anterior, *O passado, o presente e o futuro da literatura*, em que se defendia a tese chateaubriandiana do aperfeiçoamento espiritual da sociedade moderna via moral cristã:

A sociedade atual não é decerto compassiva, não acolhe o talento como deve fazê-lo. Compreendam-nos! nós não somos inimigos encarniçados do progresso material. Chateaubriand o disse: “Quando se aperfeiçoar o vapor, quando unido ao telégrafo tiver feito desaparecer as distâncias, não hão de ser só as mercadorias que hão de viajar de um lado a outro do globo, com a rapidez do relâmpago; hão de ser também as ideias”. Este pensamento daquele restaurador do cristianismo – é justamente o nosso; – nem é o desenvolvimento material que acusamos e atacamos. O que nós queremos, o que querem todas as vocações, todos os talentos da atualidade literária, é que a sociedade não se lance exclusivamente na realização desse progresso material, magnífico pretexto de especulação, para certos espíritos positivos que se alentam no fluxo e refluxo das operações monetárias. O predomínio exclusivo dessa realza parva, legitimidade fundada numa letra de câmbio, é fatal, bem fatal às inteligências; o talento pede e tem também direito aos olhares piedosos da sociedade moderna: negar-lhos é matar-lhe todas as aspirações, é nulificar-lhe todos os esforços aplicados na realização das ideias mais generosas, dos princípios mais salutarres, e dos germens mais fecundos do progresso e da civilização (ASSIS, 2015, III, p. 989).

A pedagogia de tentativas e erros explica o humor político bipolar do jovem Machado, variável conforme suas referências intelectuais: de um lado o tradicionalismo cristão de Chateaubriand, que subsidiava a defesa de uma monarquia constitucional, de outro, Pelletan e sua máquina divina do progresso, bem afeiçoada a um liberalismo republicano. Hoje chamaríamos de ingênuo o excesso de entusiasmo aos valores desse novo sistema econômico. Tanto mais porque o próprio trabalho do jornalista e do artista, ao contrário do prognóstico daquele jovem, se transformava em mercadoria como outra qualquer, sem maior deferên-

cia e concessão ao talento do indivíduo. Por aqui o liberalismo teórico esbarrava nas determinações do favor e da clientela. Para que tudo se diga, acrescente-se que Machado ignorava que o outro prato da balança comercial, a demanda leitora, era pequena demais para compor um verdadeiro mercado. O ensaio, a tentativa e o erro providenciaram algum senso crítico e a precaução de não se concluir verdades enquanto as premissas forem falsas. Por sorte ou por virtude, esse entusiasmo excessivo pelo capital não durou mais do que um ano.

## **Machado de Assis e o ecletismo espiritualista no Brasil**

A bíblia do progresso acompanhou o curto período republicano da vida intelectual de nosso literato. A tentativa de solucionar os problemas políticos e estéticos adquiriu maior vulto através do ecletismo espiritualista. Se a práxis poética fora estabelecida por meio do contato com o poeta Francisco Gonçalves Braga, a quem o Machadinho dedica e imita nas primeiras poesias, comparando-o a Bocage e Virgílio, é através das indicações de Sarmento, de acordo com Massa (1971, p. 108), que a sua visão poética adquire robustez teórica. Entre o discípulo e o mestre, encontra-se a filosofia espiritualista do frei Monte Alverne: mais os seus sermões, é verdade, do que as suas anotações sobre os problemas de metafísica. Machado dedica ao padre uma poesia escrita por ocasião da morte de Alverne, em 1858. Em nota, explica-se:

[A] dedicatória desta poesia ao padre-mestre Silveira Sarmento é um justo tributo pago ao talento, e à amizade que sempre me votou este digno sacerdote. Pareceu-me que não podia fazer nada mais próprio do que falar-lhe de Monte Alverne, que ele admirava, como eu. Não há nesta poesia só um tributo de amizade e de admiração: há igualmente a lembrança de um ano de minha vida. O padre-mestre, alguns anos mais velho do que eu, fazia-se nesse tempo um modesto preceptor e um agradável companheiro. Circunstâncias da vida nos separaram até hoje (ASSIS, 1864, p. 171).

Desenvolvida com distinção pelo frei e Pregador Imperial, entre 1816

e 1830, a influência da sermonística perderia vigor nas duas décadas seguintes devido ao reboiço de forças nacionalistas do período regencial (DURAN, 2004, p. 126). As ideias do frei retornam à cena na década de 1850, por intermédio de Gonçalves de Magalhães, que passa a considerá-lo o precursor do romantismo brasileiro e mestre filosófico de toda a sua geração. Essa consideração pode parecer, hoje, despropositada, na medida em que o próprio Magalhães estivesse em melhores condições de realizar o projeto filosófico espiritualista.

Ao discutir, no *Compêndio*, a origem das ideias, Alverne afirma numa nota de rodapé a adoção do ecletismo cousiniano como método filosófico de reconstrução dialética da verdade: “o sistema sublime de Mr. Cousin apenas é conhecido no Brasil, e por desgraça, seus trabalhos filosóficos ainda não estão completos, e nem impressos, e conhecidas aqui as suas obras posteriores” (ALVERNE, 1859, p. 104). O editor do *Compêndio* fala da intenção de Alverne, já em 1833, de continuar o projeto cousiniano. Contudo, não há consenso nessa referência. Segundo Ubiratan Macedo,

[esta] é a primeira manifestação, no país, de adesão ao espiritualismo, embora Monte Alverne estivesse mais próximo do sensualismo de Condillac. O seu compêndio, se excetuarmos a nota citada, parece ter sido redigido numa etapa anterior à sua descoberta de Cousin, que lhe foi proporcionada por Gonçalves de Magalhães quando de sua estada por Paris, e não ao contrário, como se diz muitas vezes, dando o poeta como discípulo do franciscano. A figura de Silvestre Pinheiro Ferreira, estudada por Paim como o primeiro dos ecléticos, independe do espiritualismo francês. Trata-se de uma meditação análoga de resultados semelhantes mas autônoma (MACEDO, 1997, p. 69).

Embora se possa contestar, hoje, a consideração de Alverne como um epígono do ecletismo espiritualista brasileiro, a impressão de que tinham dele os românticos espiritualistas, guiados por Magalhães e Porto-Alegre, basta para o alinharmos, desta perspectiva interna, ao projeto filosófico de conquista teologal das virtudes cristãs. Professor de filosofia do Colégio São Paulo e do Convento São Francisco de Assis, Alverne

defendeu uma proposta político-filosófica modernizadora, aos moldes do empirismo mitigado, no *Compêndio*, e do espiritualismo, nos *Sermões*.

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

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

Do ponto de vista político, o ecletismo foi importante para a superação da crise institucional pós-Independência, pois o seu exercício incutia, entre os adeptos, a flexibilidade ideológica e a capacidade criativa agregadora. Pouco a pouco, as ideias ecléticas “penetraram fundo em amplos setores da elite nacional conservadora em formação” (PAIM, 1997, p. 373). O ecletismo serviu para naturalizar e normalizar as *contradições performativas* das mais diversas áreas da sociedade brasileira no segundo reinado, contradições captadas por Machado de Assis, e

transformadas em princípio formal de composição a partir da década de oitenta. Segundo Paim, tais contradições envolvem, entre outras coisas,

a valorização da experimentação científica num meio que não dispunha de condições efetivas para realizá-la; adoção dos princípios do liberalismo econômico quando as atividades produtivas eram realizadas pelo braço escravo; disposição de praticar o liberalismo político defrontando-se, ao mesmo tempo, com o imperativo de preservar a unidade nacional; empenho de dotar o país de instituições modernas partindo de muito pouco (PAIM, 1997, p. 374-375).

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

Gonçalves de Magalhães não é apenas a principal figura do movimento romântico no Brasil e “fundador do teatro brasileiro”. O poeta-modelo de *Suspiros e Saudades* buscava casar-se, como Machado afirma, em fevereiro de 1866, em análise dedicada ao seu teatro, “o fervor poético à contemplação filosófica” (ASSIS, 2015, III, p.1108). Ano e meio antes, Machado considerava que o êxito da obra de Magalhães é “a união da poesia e da filosofia” (ASSIS, 2015, IV, p. 191). A ideia de casar poesia e filosofia não expressava falsa erudição. Esse casamento foi o resultado da longa meditação que o filósofo-poeta fizera sobre o cartesianismo.

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

de mais heroico na moral, e de mais belo na natureza” (MAGALHÃES, 2004, p. 283).

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

o português transplantado para os trópicos experimenta, assim, na sua própria consciência uma contradição insuperável entre, de um lado, os ideais morais europeus, representados pela elevação moral do projeto jesuítico, e, de outro lado, o comportamento imoral que ele mesmo compartilha com os demais colonos. Isso gera um tipo especial de *consciência cético-pessimista* [...] A solução paradoxal da contradição por eles vivida compreende a constatação da inutilidade e da transitoriedade das coisas, com a conseqüente renúncia aos prazeres e vaidades deste mundo para obter um contato mais íntimo e duradouro com a transcendência (MARGUTTI PINTO, 2013, p. 172-173)

A solução ecletista foi outra forma de derramar “vinho velho em garrafa nova”, conforme metáfora recorrente no estudo de Margutti. Digamos que essa nova garrafa trazia no rótulo a *vinícola* a que pertencia, o “sistema sublime de M. Cousin”, a *variedade* da uva, mescla de “sensualismo e idealismo”, e os *efeitos* que essa recém-descoberta bebida poderia causar, a saber, “reconstruir a filosofia, apresentando as verdades, de que espírito humano esteve sempre de posse” (ALVERNE, 1859, p. 105).

Na cartilha de Cousin, o espiritualismo possuía aplicações estéticas, políticas e morais. O projeto chateaubriandiano de reconstituição da arte cristã bem o exemplificou. No caso da política, o espiritualismo “condu-

ziu gradualmente as sociedades humanas para a verdadeira república, aquele sonho de todas as almas generosas, que hoje na Europa apenas pode realizar a monarquia constitucional” (COUSIN, 1854, p. 5). Esse sistema político de mediações, ordenador pela hierarquia de sangue, mas amigo das liberdades e das ciências. É através desse prisma eclético que Alverne e Machado enxergavam a figura do segundo Imperador.

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

Para Alverne, o homem é uma espécie de máquina animada por uma força simples e imaterial. Essa força pode ser contemplada indiretamente através de seus efeitos, isto é, os movimentos do corpo. O cérebro faz a mediação entre a alma, fonte de energia vital, e os corpos que interagem no ambiente. Alverne (1859, p. 100) refere à tese do *influxo físico*, presente nas *Lições de Filosofia* de Laromiguière. Sem ignorar as teses empiristas de sua época, Alverne retoma as provas racionalistas sobre a existência de Deus: da necessidade de uma causa primeira e da

imaterialidade do criador, cuja origem deve ser qualitativamente distinta daquilo que é por ele criado. Ao mesmo tempo, essa causa primeira deve ser dotada de uma inteligência ordenadora.

Segundo Sílvio Romero (1969, p. 1), o *Compêndio* foi o primeiro livro de filosofia, digno do nome, produzido no Brasil. Ele recebeu o extravagante título de “genuíno representante da filosofia do espírito humano no Brasil”, de uma sociedade literária, em 1848. Por exagero ou ignorância, estas afirmações estão equivocadas, pois antes da década de 50 já circulavam outros compêndios de filosofia importantes. Escrito entre 1829 e 1836, o *Compêndio* de Monte Alverne foi publicado apenas em 1859. Um ano antes, naquela poesia dedicada ao padre Sarmento, Machado se embriagava do vinho alverniano:

Mas lá dentro o espírito fervente / Era como um fanal;  
/ Não, não dormia nesse régio crânio / A alma gentil do  
Cícero dos púlpitos, / – Cuidadosa Vestal! / [...] Pátria,  
curva o joelho ante esses restos / Do orador imortal! /  
Por esses lábios não falava um homem. / Era uma gera-  
ção, um século inteiro, / Grande, monumental! (ASSIS,  
1864, p. 113-114)

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

A humanidade flutua entre dois pontos totalmente opostos: – o bem e o mal. Os sectários do mal são os inimigos declarados da virtude; são os viciosos, esses que têm uma crença por necessidade e não por convicção, para quem o nome de Deus é uma expressão vulgar e à qual se não deve respeito algum. Os sectários do bem são os adversários do vício: são os virtuosos, em cujo coração convicto se aninha a fé e a crença com todo o ardor e pureza, com todo o respeito e entusiasmo (ASSIS, 2015, III, 979).

Pascal e Chateaubriand trataram a questão da liberdade a partir da visada agostiniana. Pelletan encontrava-se no lado oposto desse espec-

tro filosófico, colorido pela defesa das liberdades abstratas do arbítrio e do mercado. No meio desse espectro, os sectários de Cousin tentavam conciliar uma coisa à outra. Porém, Alverne fugia a essa regra, pelo menos nesse detalhe, ao defender a concepção esotérica de *liberdade da indiferença*. Para Alverne,

a liberdade é aquela força da alma, pela qual estando em ordem as faculdades e ajudada com o auxílio divino, se pode escolher um objeto com preferência a outro, ou tomar com certeza um, deixando o outro, cuja raiz na verdade é a amplidão do entendimento e a indiferença do juízo; a essência, porém, [é] a indiferença da vontade (ALVERNE, 1859, p. 246).

Os atos voluntários da alma – que podem depender de reflexão ou determinação – são desejos ou deles derivam. A liberdade humana possui três condições: que tenhamos cópias de ideias suficientes e autênticas para podermos deliberar, que raciocinemos corretamente e que as paixões sejam controladas e moderadas. Ubiratan Macedo (1997, p. 89) defende que essa concepção voluntarista e humanista deve ter alguma fonte teológica não jansenista. Mas quem se dá o trabalho de estudar a apostila de Ética do *Compêndio* percebe uma colcha em que cabem muitos retalhos e emendas, por exemplo, que a própria concepção de liberdade, como uma atividade da alma de autodeterminação, realiza-se na indiferença entre opções contrárias, cuja ação deve ser “ajudada com o auxílio divino”, como seja esse auxílio não sabemos ao certo, mas ele não parece compatível com a interpretação humanista de Macedo.

Uma concepção diferente e menos retalhada encontra-se nas *Obras Oratórias*, cujos sermões foram proferidos desde 1811. Aqui Alverne celebra o “gênio da civilização” de Chateaubriand como maneira de afugentar nossa “profunda miséria”. Os mártires do cristianismo deveriam servir de exemplo moral para os “concidadãos, para os acostumar com a linguagem da virtude, familiarizá-los com as ideias de justiça, e levantar em seu coração uma barreira contra a sedução das paixões” (ALVERNE, s.d., I, p. 395-396). Num de seus mais famosos panegíricos, o de S.

Pedro D'Alcântara, Alverne antecipa a profissão de fé no progresso empunhada, entre outros, por Pelletan:

Nenhum acontecimento manifesta com mais fulgor a impressão inofuscável da onipotência, de que as vitórias do Cristianismo. Vencedora de todos os erros, triunfante de todos os preconceitos, a Religião do Proscrito restabeleceu a moralidade, fundou a civilização, reformou o direito público, restaurou as ciências, fomentou as artes e reuniu em torno de sua bandeira sagrada o Universo espantado de sua regeneração (ALVERNE, s.d., II, p. 173).

Repetia-se a ideia de uma “marcha progressiva do gênero humano”. Marcha progressiva, mas em baixa rotação, guiada pela religião e pela força ordenadora do Estado. A civilização e a emancipação do povo eram questões de tempo.

A liberdade não pode existir sem o espírito público, sem elementos de justiça e princípios de equidade; mas esses sentimentos elevados, essas brilhantes qualidades são a consequência de uma educação virtuosa estabelecida na Religião e na verdadeira filosofia (ALVERNE, s.d., II, p. 342-343).

A filosofia como a razão devem se submeter ao crivo da fé, reconhecer que não podem ir além de si mesmas e penetrar nos mistérios da Criação. Acompanhando Pascal, o sermonista poderia dizer que o conhecimento metafísico é “inútil e incerto”. O jansenista lida com a difícil questão da ineficácia da evangelização, pois adota uma versão intransigente da teoria da graça, segundo a qual a salvação e a fé independem de ato da vontade individual. Por isso, o apologista não é capaz de conduzir seus leitores à fé nem garantir que ações caridosas possam redimi-los. A função do apologista – em certa medida, tão pragmática quanto a do orador e a do poeta – era tirar a sua plateia da indiferença. Mostrando-lhe o drama de sua existência, preparava-se o espírito e o coração, sem precisar empenhar as garantias para receber os mistérios. Pascal, Alverne e Machado estavam lidando com a espinhosa questão

da eficácia de seus discursos (a apologia, o sermão e a poesia) no que diz respeito ao convencimento e à sedução mística. Aqui a noção de liberdade está bem ajustada, genericamente, ao ecletismo espiritualista e, especificamente, à antropologia jansenista:

Era forçoso, que a nova legislação, projetando libertar o homem do predomínio de suas más inclinações, baralhasse suas ideias orgulhosas, desenvolvendo a seus olhos o espetáculo de sua miséria, e o quadro horrível de sua degradação. Nada é mais capaz de humilhar o homem do que o sentimento de sua própria fraqueza: só a ideia de suas desgraças o pode subtrair às seduções da vaidade, e ao encanto dos sentidos (ALVERNE, s.d., I, p. 48).

O arbítrio e a inconstância limitam a posição ontológica do ser humano: “Sinto, diz Pascal, que posso não ter existido [...] não sou um ser necessário. Tampouco sou eterno e infinito; porém vejo perfeitamente que existe na natureza um ser necessário, eterno e infinito” (PASCAL, 2005, p. 50). Sem esse ponto fixo, a própria linguagem, os julgamentos morais e as teses científicas não fariam qualquer sentido. Mas a partir de um porto seguro da moral, a cristandade, podemos compreender o homem movendo-se entre os infinitos, como um barco à deriva, como o hiato de um entre dois equidistantes. Deve-se, pois, utilizar a *finura* como parte do juízo, convencendo pela simplicidade e pela doçura.

A eloquência, a arte do bem falar, virtude máxima do frei, é o meio pelo qual se pode contemplar o divino e convencer os cétricos da necessidade de caminhar até o ponto em que a graça o pode ser concedida. Certo, não *podemos* conhecer racionalmente aquela força imaterial que nos determina a alma. Por isso, nenhuma ação é garantia para a salvação. O crédito do apologista não estava, de todo, a título perdido. Quando propõe a necessidade da aposta no Deus cristão, o filósofo jansenista também está a apostar, inaugurando o que conhecemos por *teoria dos jogos*, ao decidir ante o comportamento racional de outrem. Essa não é uma aposta cega como a outra, porque a sublimidade da linguagem *deveria* servir para falar, ao cétrico e ao ateu, do drama da existência

humana, cujo bom termo, nossa miséria e nossa glória, encontra-se substanciado na figura de Jesus. As palavras do apologista

gravam-se na memória de todos; em todos os corações acham um eco, em todas as consciências plantam uma convicção! É que na tribuna sagrada aquele apóstolo de Cristo não define sentimentos que não sinta, não ensina virtudes que não pratica; ele é o exemplo, é a personificação da crença e da virtude, e por isso sua voz sublimada pela verdade, cimentada pela filosofia da religião, é um brado das suas convicções, é a voz do homem eloquente, do homem filósofo, do homem consciencioso, que todas se fundam no homem crente (ASSIS *apud* MASSA, 2013, p. 105)

Segundo a biógrafa Lúcia Miguel Pereira, o pendor religioso e a fé do jovem, sendo características fugazes, não chegariam à idade adulta. Essa interpretação deve ser colocada em perspectiva, pois algumas obras literárias da década de 1860 possuem forte marcação cristã. É verdade que até o final da década de 1850, as produções de Machado revelam um pietismo mais bem-acabado. A superioridade da fé se manifestaria mediante a conjunção entre valores cristãos e aquilo que Pascal denominava *esprit de finesse*, uma atitude consciente de medir o que não tem medida, quero dizer, de reter na forma de expressão um tipo de conteúdo totalmente permeável. Parafraseando Vinicius de Moraes, a poesia deveria ser mesmo *uma forma de oração*. De acordo com Machado, a ordenação estética-cristã de mundo era a via alternativa para que o entendimento pudesse adquirir alguma certeza.

## Conclusão

Até o final da década de 1850, Machado de Assis se acomodou a teses do ecletismo espiritualista, que conferiam ao artista e ao apologista a condição transcendental da aquisição de verdades. Neste período, a maior parte de sua produção artística concentrou-se naquilo que se denominou “teologia de poeta” expressa em forma de poesia religiosa, isto é, um gênero literário em que o artista, e apenas ele, pode acessar

as verdades metafísicas, as quais, por meio de algum tipo de inspiração divina, seriam transmitidas em forma de versos. Algo semelhante ocorrera com a sermonística e a apologética cristãs, das quais as principais figuras, segundo Chateaubriand, foram Bossuet e Pascal. Por aqui, tivemos o Monte Alverne, que também pretendeu comunicar a seu público o efeito da transcendência. Para essa geração de artistas e filósofos metafísicos, valia a tese tradicionalista de Chateaubriand e de Magalhães, segundo a qual este tipo de ação era possível para o gênio poético cristão.

O gracejo feito em correspondência ao amigo Joaquim Nabuco sobre ter lido, desde cedo, entre outros filósofos, Pascal, e tê-lo lido *muito e sem distração* (ASSIS, IV, p. 1310), confirma o lugar central dedicado à filosofia pascaliana e, de resto, ao cristianismo e à história da filosofia no projeto de trabalho traçado pelo jovem literato. Diferente de Pascal, que viveu no mundo como que por nojo (daí a sua situação trágica), e de Chateaubriand, que se satisfez em contemplar os triunfos de sua religião como que por desdém, Machado alimentará, por um par de anos, a esperança na militância religiosa como maneira de modificar o mundo. O filósofo de Port-Royal conservou a visão depreciativa da realidade humana, das instituições sociais, políticas e eclesiásticas. A prescrição trágica do jansenista consistia, primeiramente, em autoanálise facilitada pelo afastamento do mundo e pela reclusão espiritual. Em seguida ao reconhecimento da miséria pessoal, o homem deveria vivenciar outros homens e outras misérias, até que a graça o libertasse. Diferentemente, a visão de mundo tradicionalista de Chateaubriand percebia força suficiente na instituição religiosa que fizesse valer a coesão de um agrupamento social, parcialmente desintegrado por ideias e práticas iluministas. O ecletismo emergente no Brasil proporcionaria a Machado de Assis uma alternativa ao “salto da fé” pascaliano e à ideologia conservadora de Chateaubriand. De modo que se conciliassem o cristianismo e a missão liberal para melhorias e reformas sociais, institucionais, políticas e culturais.

A crença em uma teologia de poeta espalhava-se entre os ecléti-

cos brasileiros. Na advertência dos *Suspiros poéticos*, Gonçalves de Magalhães afirmava que a missão do poeta, baseada na moral cívica cristã, é a de “eivar o pensamento nas asas da harmonia até as ideias arquétipas” (MAGALHÃES, 1836, p. 5). Aventa-se aqui a possibilidade da transcendência através da arte poética. A faculdade compreensiva e transcendente do poeta prevalece sobre a racionalidade, fazendo dele um mensageiro da verdade. O espírito romântico de Machado também acreditava que o ofício do artista, e somente ele, poderia revelar algum tipo de verdade. Em *O passado, o presente e o futuro da literatura* (1858), ele defendeu que o artista poderia construir para o país “um edifício de proporções tão colossais e de um futuro tão grandioso” (ASSIS, 2015, III, p. 991). Ainda avaliando o estado de coisas da literatura nacional, ele afirmou que os literatos-políticos são a marca distintiva da sociedade civilizada, os “verdadeiros apóstolos do pensamento e da liberdade [...], novos Cristos da regeneração de um povo, cuja missão era a união do desinteresse, do patriotismo e das virtudes humanitárias” (ASSIS, 2015, III, p. 987). E alegava que Alverne era o exemplo de homem que, como Pascal, entendera a natureza contraditória humana, exemplificando-a em sua própria vida: Alverne morreu cego, na solidão do claustro. A sua linguagem era simples e, mesmo assim, eloquente.

## Referências

- ASSIS, Joaquim Maria Machado de. *Chrysalidas*. Rio de Janeiro: Garnier, 1864. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_obrasraras/or60425/or60425.pdf](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_obrasraras/or60425/or60425.pdf). Acesso em 30 mar. 2019.
- ASSIS, Joaquim Maria Machado de. *Obra completa em quatro volumes*. 4 vols. Organização editorial Aluizio Leite, Ana Lima Cecílio, Heloisa Hahn. São Paulo: Nova Aguilar, 2015.
- ALVERNE, Fr. Francisco do Monte. *Obras Oratórias*. Rio de Janeiro: Garnier, s.d. 2 v.
- ALVERNE, Fr. Francisco do Monte. *Compêndio de filosofia*. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1859.
- AUERBACH, Erich. “O triunfo do mal: ensaio sobre a teoria política de Pascal”. In: AUERBACH, Erich *Ensaio de literatura Ocidental*.

- Trad. Samuel Titan Jr. E José Marcos de Macedo. São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34, 2007.
- CHATEAUBRIAND, René. *O gênio do cristianismo*. Trad. Camilo Castelo Branco. 2 v. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1952.
- COUSIN, Victor. *Du vrai, du beau et du bien*. 2. ed. Paris: Didier, 1854.
- DURAN, Maria Renata da Cruz. “Frei Francisco do Monte Alverne, pregador imperial: roteiro para um novo estudo”. *OPSI* – *Revista do NIESC*, v. 4, 2004.
- MACEDO, Ubiratan Borges de. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1997.
- MAGALHÃES, Gonçalves de. *Suspiros poéticos, e saudades*. Paris: Dauvin/Fontaine Libraires, 1836.
- MAGALHÃES, Gonçalves de. *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes/Academia Brasileira de Letras, 2004.
- MARGUTTI PINTO, Paulo. *História da filosofia do Brasil – o período colonial (1500-1822)*. São Paulo: Loyola, 2013.
- MASSA, Jean-Michel. *A juventude de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- MASSA, Jean-Michel. Outros textos encontrados de Machado de Assis. *Machado Assis Linha*. Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, dez. 2013. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1983-68212013000200008&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1983-68212013000200008&lng=pt&nrm=iso). Acesso em 30 mar. 2019.
- PAIM, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. 5. ed. rev. Londrina: UEL, 1997.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução de M. Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PELLETAN, Eugène. *Cartas a Lamartine – O mundo marcha*. Traduzido por S. P. Nolasco. São Luis: Typ. B. de Mattos, 1866.
- ROMERO, Sílvio. *Obra Filosófica*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1969
- VOLTAIRE. *Lettre à Monsieur de Formont* (1 jun. 1733). Disponível em: <[http://fr.wikisource.org/wiki/Page:Voltaire\\_-\\_%C5%92uvres\\_compl%C3%A8tes\\_Garnier\\_tome33.djvu](http://fr.wikisource.org/wiki/Page:Voltaire_-_%C5%92uvres_compl%C3%A8tes_Garnier_tome33.djvu)> Acesso em 30 mar. 2019.