

Rastros da experiência religiosa em Machado de Assis

Traces of religious experience in Machado de Assis

Douglas Rodrigues da Conceição*

Resumo

O presente texto discute aspectos relacionados ao humano da literatura de Machado de Assis e ao modo com qual este humano realiza suas experiências mais profundas, portanto, religiosas. Estabelecemos para tanto uma ponte entre o romance "Dom Casmurro", de 1899, e o de 1881, "Memórias Póstumas de Brás Cubas".

Palavras-chave: Experiência religiosa; *Homo vitalis*; Machado de Assis.

Abstract

The present text aims to discuss the human aspects present in Machado de Assis' literature and the way humans perform their deepest experiences, therefore, the religious ones. In order to achieve that, a connection was established between the novels "Dom Casmurro" (Lord Taciturn), published in 1899, and "Memórias Póstumas de Brás Cubas" (The posthumous memoirs of Brás Cubas), which appeared in 1881.

Keywords: Religious experiences; *Homo vitalis*; Machado de Assis.

1. De *Dom Casmurro* às *Memórias Póstumas*: itinerário da morte de Deus

“Quem, se eu gritasse, entre as legiões de Anjos
me ouviria?”

Rilke

A trajetória dos estudos sobre a literatura de Machado de Assis demonstra claramente um afastamento das questões que foram aqui desenvolvidas. Esquivando-nos da distensão que comumente se faz das críticas sociológica e biográfica (estudos cristalizados por muito tempo como horizonte de interpretação da obra machadiana), decidimos focar nosso olhar em torno da imagem antropológica construída pela estética machadiana e permanecer no caminho que iniciamos em *Fuga da promessa e nostalgia do divino* (Conceição, 2004). O que queremos dizer é que mesmo possuindo a maior fortuna crítica entre a constelação das obras de literatura brasileira, o legado machadiano, como bem observou Alfredo Bosi em *O enigma do olhar*, carecia de um trabalho que pudesse dar ênfase às expressões da religião, e é exatamente sobre este

* Docente e atual coordenador do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (UEPA), onde atua na linha de pesquisa Hermenêutica das Linguagens da Religião. Doutor em Ciências da Religião pela UESP. Email: abismos@gmail.com

aspecto que tentamos nos debruçar. Tomamos esse horizonte como nossa principal questão. Como então faríamos para que o problema da religião, até então afastado da tradição interpretativa da literatura machadiana, fosse levado à superfície do texto? Pretendíamos nos apropriar do texto machadiano buscando o efeito que nossa interpretação poderia produzir quando confrontada com o que pertence ao próprio texto: o seu excesso de sentido e sua maneira particular de inscrição na realidade. Distanciando-nos, portanto, da fortuna crítica machadiana que fazia resplandecer sobre as obras do autor de *Dom Casmurro* uma espécie de sentido verdadeiro do texto ou o que seria próprio chamar de ontologia do texto machadiano, partimos da compreensão de que a denotação emergente dos textos literários advém de elementos do próprio texto, que por seu turno atuam como condicionantes do processo de operação de novos sentidos.

Em *Fuga da promessa e nostalgia do divino* elegemos como foco de análises a antropologia machadiana, que foi ordenada pela relação ser humano *vs* Deus. Deparamo-nos naquele momento com uma questão particular relacionada à personagem Bento Santiago, do romance *Dom Casmurro*, que era a questão da *promessa*.

A existência da dimensão paratextual (cf. Genette, 1982) do capítulo *A promessa* provocou um efeito potencializador da questão teológica no romance *Dom Casmurro*, que era por sua vez o foco inicial da nossa pesquisa naquela ocasião. Revelava-se, circunscritamente à promessa, uma imagem de Deus, uma imagem do ser humano capaz de abrir-se ao transcendente e uma crise existencial deste mesmo ser humano em razão da forma com que foi posto em relação com esse Deus. Vejamos em que termos a promessa foi realizada:

Capítulo XI / A PROMESSA

Tão depressa vi desaparecer o agregado no corredor, deixei o esconderijo, e corri à varanda do fundo. Não quis saber de lágrimas nem da causa que as fazia verter a minha mãe. *A causa eram provavelmente os seus projetos eclesiásticos*, e a ocasião destes é a que vou dizer, por ser já então história velha; datava de dezesseis anos.

Os projetos vinham do tempo em que fui concebido. *Tendo-lhe nascido morto o primeiro filho, minha mãe pegou-se com Deus para que o segundo vingasse, prometendo, se fosse varão, metê-lo na Igreja*. Talvez esperasse uma menina. Não disse nada a meu pai, nem antes, nem depois de me dar à luz, contava fazê-lo quando eu entrasse para a escola, mas enviuvou antes disso. Viúva, sentiu o terror de separar-se de mim; mas era tão devota, tão

temente a Deus, que buscou testemunhas da obrigação, confiando a promessa a parentes e familiares. Unicamente, para que nos separássemos o mais tarde possível, fez-me aprender em casa primeiras letras, latim e doutrina, por aquele Padre Cabral, velho amigo do tio Cosme, que ia lá jogar às noites.

Prazos largos são fáceis de subscrever; a imaginação os faz infinitos. Minha mãe esperou que os anos viessem vindo. Entretanto ia-me afeiçoando à idéia da Igreja; brincos de criança, livros devotos, imagens de santos, conversações de casa, tudo convergia para o altar quando íamos à missa, dizia-me sempre que era para aprender a ser padre, e que reparasse no padre, não tirasse os olhos do padre. Em casa, brincava de missa, – um tanto às escondidas, porque minha mãe dizia que missa não era coisa de brincadeira. Arranjávamos um altar, Capitu e eu. Ela servia de sacristão, e alterávamos o ritual, no sentido de dividirmos a hóstia entre nós, a hóstia era sempre um doce. No tempo em que brincávamos assim, era muito comum ouvir à minha vizinha: “Hoje há missa?” Eu já sabia o que isto queria dizer, respondia afirmativamente, e ia pedir hóstia por outro nome. Voltava com ela, arranjávamos o altar, engrolávamos o latim e precipitávamos as cerimônias. Dominus, non sum dignus... Isto, que eu devia dizer três vezes, penso que só dizia uma, tal era a gulodice do padre e do sacristão. Não bebíamos vinho nem água; não tínhamos o primeiro, e a segunda viria tirar-nos o gosto do sacrifício.

Ultimamente não me falavam já do *seminário*, a tal ponto que eu supunha ser negócio findo. Quinze anos, não havendo vocação, podiam antes o seminário do mundo que o de S. José. Minha mãe ficava muita vez a olhar para mim, como alma perdida, ou pegava-me na mão, a pretexto de nada, para apertá-la muito (Machado de Assis, 1985a, p. 819-820, grifo nosso).

Com esta perspectiva tínhamos de dar razão a Roberto Calasso. Os Deuses nasceram na literatura e de algum modo na literatura permaneceram. Mesmo que não seja tão evidente no primeiro plano, Deus é, ao lado de Capitu, Bentinho e Dona Glória, uma personagem forte do romance de 1899 e assim também o é em tantos outros do legado machadiano.

Procuramos entender a promessa como questão central do romance. Da promessa até a malograda vida de Bentinho ao lado de Capitu, o romance passou a ter como fator de significação, segundo nosso olhar, a forma como o Deus da promessa se revelava para dona Glória, mãe de Bentinho e autora da promessa, e a maneira com que Bentinho, o prometido, se relacionava com Deus e Este com ele. Como ele mesmo denuncia: “*Minha mãe era temente a Deus; sabes disto, das suas práticas religiosas, e da fé pura que as animava*” (Machado de Assis, 1985a, p. 889). E ainda: “*A promessa, feita com fervor, aceita com misericórdia, foi guardada por ela, com alegria, no mais íntimo do coração. Penso que lhe senti o*

sabor da felicidade no leite que me deu a mamar” (Machado de Assis, 1985a, p. 889). Do ponto de vista teológico, não pretendíamos perceber a revelação de Deus às personagens religiosas como um processo condicionado pela própria antropologia emergente do romance, o que significa dizer que não desejávamos ver a forma com que o Deus da promessa se manifestava em razão da vontade do ser humano. Mesmo que em alguns momentos o Deus da promessa figurasse no romance com funções específicas na vida de Bentinho e de dona Glória, ao atender aos pedidos encaminhados aos céus, diríamos que Ele, antes de ser morto com o fim da promessa, transparecia no texto machadiano como mantenedor e organizador da vida das personagens e também como centro de referência e de sentido nos momentos de crise existencial. Havia nas personagens machadianas certa esperança na efetivação da presença de Deus diante das questões trágicas de suas vidas. Observemos a atitude de Dona Glória ao ver nascer morto o seu primeiro filho: “*Tendo-lhe nascido morto o primeiro filho, minha mãe pegou-se com Deus para que o segundo vingasse, prometendo, se fosse varão, metê-lo na Igreja.*” Percebamos a significação do ato de apegar-se a Deus. A experiência negativa de Dona Glória reverte-se, sob a égide do mistério de Deus, numa forma manifesta de esperança e de consolação. As vidas das personagens machadianas envolvidas na promessa, inegavelmente, estão ligadas ao Deus cristão.

A consciência de ter sido prometido faz de Bentinho, o menino, um ser que reconhece em Deus o ponto de chegada de suas experiências religiosas. Buscava os céus com muita intensidade quando menino. Os aspectos relacionais homem *vs* Deus e Deus *vs* homem, em determinadas partes do romance *Dom Casmurro* representam, do ponto de vista teológico, a capacidade de Deus em revelar-se ao ser humano. Do ponto de vista antropológico, a relação homem *vs* Deus denuncia a dimensão do ser humano aberta às experiências com que o ultrapassa. Trata-se, pois, do reconhecimento do aspecto finito do ser humano. Bentinho é uma personagem machadiana que notadamente carrega consigo a certeza de sua impotência diante das contradições de sua vida e por isso, em muitos momentos, pôde reconhecer os céus como elemento representativo de suas experiências religiosas. O capítulo XX de *Dom Casmurro* espelha emblematicamente a dimensão experiencial da vida de Bentinho:

Capítulo XX / MIL PADRE-NOSSOS

E

MIL AVE-MARIAS

Levantei os olhos ao céu, que começava a embruscar-se, mas não foi para vê-lo coberto ou descoberto. Era ao outro céu que eu erguia a minha alma; era ao meu refúgio, ao meu amigo. E então disse de mim para mim: “Prometo rezar mil padre-nossos e mil ave-marias, se José Dias arranjar que eu não vá para o seminário”.

A soma era enorme. *A razão é que eu andava carregado de promessas não cumpridas. A última foi de duzentos padre-nossos e duzentas ave-marias, se não chovesse em certa tarde de passeio a Santa Teresa. Não choveu, mas eu não rezei as orações. Desde pequenino acostumara-me a pedir ao céu os seus favores, mediante orações que diria, se eles viessem.* Disse as primeiras, as outras foram adiadas, e à medida que se amontoavam iam sendo esquecidas. Assim cheguei aos números vinte, trinta, cinqüenta. Entrei nas centenas e agora no milhar. Era um modo de peitar a vontade divina pela quantia das orações; além disso, cada promessa nova era feita e jurada no sentido de pagar a dívida antiga. Mas vão lá matar a preguiça de uma alma que a trazia do berço e não a sentia atenuada pela vida! *O céu fazia-me o favor, eu adiava a paga.* Afinal perdi-me nas contas.

“Mil, mil”, repeti comigo.

Realmente, a matéria do benefício era agora imensa, não menos que a salvação ou o naufrágio da minha existência inteira. Mil, mil, mil. Era preciso uma soma que pagasse os atrasados todos. Deus podia muito bem, irritado com os esquecimentos, negar-se a ouvir-me sem muito dinheiro... Homem grave, é possível que estas agitações de menino te enfadem, se é que não as achas ridículas. Sublimes não eram. Cogitei muito no modo de resgatar a dívida espiritual. Não achava outra espécie em que, mediante a intenção, tudo se cumprisse, fechando a escrituração da minha consciência moral sem *deficit*. Mandar dizer cem missas, ou subir de joelhos a ladeira da Glória para ouvir uma, ir à Terra Santa, tudo o que as velhas escravas me contavam de promessas célebres, tudo me acudia sem se fixar de vez no espírito. Era muito duro subir uma ladeira de joelhos; devia feri-los por força. A Terra Santa ficava muito longe. As missas eram numerosas, podiam empenhar-me outra vez a alma... (Machado de Assis, 1985a, p. 830-38, grifo nosso).

Um fato marcante neste trecho de *Dom Casmurro* é a imagem de um céu possivelmente mudo em razão de uma inicial ausência do sentido de Deus na vida de Bentinho: “*Era ao outro céu que eu erguia a minha alma; era ao meu refúgio, ao meu amigo.*” Raimundo Faoro (1988, p. 400), diante do mesmo trecho, sugere que a imagem do céu contida neste fragmento representa a dissolução do amparo dos símplices, servindo para mascarar a consciência, desviar os remorsos e barganhar, de má fé, favores e esperanças. Dissemos em *Fuga da*

promessa e nostalgia do divino (Cf. Conceição, 2004, p. 93) que as situações de natureza existencial da vida de Bentinho, até mesmo as minoritárias, eram resolvidas por meio dos pedidos aos céus e sempre tributárias da promessa feita por sua mãe. Queríamos com isto dizer que se pôde perceber, descritivamente, em *Dom Casmurro*, uma imagem de Deus semelhante a de um Deus controlador e mantenedor da vida. O mundo que chamamos há pouco de mundo sem Deus é exatamente o mundo que se abre diante da vida de Bentinho quando este o imaginou livre da promessa realizada por sua mãe. A imagem do Deus da promessa passou a sofrer um processo de fenecimento. Ela foi se apagando no momento em que Bentinho percebeu que os novos imperativos de sua vida eram a liberdade, a autonomia e o amor por Capitu; tais imperativos substituíam o lugar do Seminário São José, ou seja, substituíam a promessa.

Seguindo por este caminho, pudemos perceber que a precariedade que se abria diante da vida de Bentinho revelava também a presença de um ser humano individualizado dentro do romance *Dom Casmurro*. Para Faoro (1988, p. 392), esta constatação deve ser interpretada como a dissolução da imagem do homem religioso e do cristão católico por terem perdido de alguma forma as raízes que os alimentavam e que, em algum momento, lhes insuflaram o sentimento da divindade. A imagem desta antropologia machadiana pode ser vista como a do ser humano que desejou ver sua vida fora dos domínios da Igreja, autônoma e que se bastava em si mesma. Poderíamos falar numa perda do sentido de Deus. Em diversos momentos essa imagem da antropologia machadiana emerge de sua estética como no seguinte trecho do romance *Helena*. O fragmento é relacionado à personagem Dr. Camargo: “Quanto aos sentimentos religiosos, a aferi-los pelas ações, ninguém os possuía mais puros. Era pontual no cumprimento dos deveres de bom católico. Mas só pontual; interiormente, era incrédulo.” (Machado de Assis, 1985c, p. 275)

O ocaso do sentido de Deus para as personagens da estética machadiana parece-nos ser um dos elementos que compõem circularmente a sua poética. A insistência de determinados temas em figurar no legado machadiano pode ser entendida, sem maior esforço, como o que nomeamos de *circularidade temática da escrita* em certa ocasião. Como sugere Faoro (1988, p. 398), o fenecimento de Deus pode ser visto através da muda constelação de estrelas em que se tornou o céu que era antes povoado pelo Deus de Abraão. Contudo, devemos ressaltar mais uma vez que, antes da crise do sentido de Deus figurar na estética

machadiana, é possível observar a significação que Ele constituía para a vida das personagens. Em *Helena*, romance de 1876, percebe-se a notável presença do padre Melchior, uma espécie porta-voz moral de Deus. À guisa de digressão, vale dizer que as obras machadianas estão povoadas por padres, protonotários, cônegos etc. O padre Melchior, um dos testamenteiros do Conselheiro Vale, com um discurso moralizador, o que nos remete às amarras instrumentalizadoras da vida que a fé cristã institucionalizada sempre trouxe consigo, profere um interessante e duro discurso a Estácio:

Capítulo XXIII

— És forte? perguntou o padre.

— Sou.

— *Crês em Deus?*

Estácio estremeceu e olhou para o ancião, sem responder. Melchior insistiu:

— *Crês?*

— Essa pergunta...

— É menos ociosa do que parece. Não basta supor que se crê; nem basta crer à ligeira, como na existência de uma região obscura da Ásia, onde nunca se pretende pôr os pés. *O Deus de que falo, não é só essa sublime necessidade do espírito, que apenas contenta alguns filósofos; falo-te do Deus criador e remunerador, do Deus que lê no fundo de nossas consciências, que nos deu a vida, que nos há de dar a morte e, além da morte, o prêmio ou o castigo. Crês?*

— *Creio.*

— Pois bem, tu transgrediste a lei divina, como a lei humana, sem o saber. Teu coração é um grande inconsciente; agita-se, murmura, rebela-se, vaga à feição de um instinto mal-expresso e mal compreendido. O mal persegue-te, tenta-te, envolve-te em seus liames dourados e ocultos; tu não o sentes, não o vês; terás horror de ti mesmo, quando deres com ele de rosto. Deus que te lê, sabe perfeitamente que entre o teu coração e tua consciência há um véu espesso que os separa, que impede esse acordo gerador do delito.

— Mas que é, padre-mestre?

Melchior inclinou-se e encarou o moço. Os olhos, fitos nele, eram como um espelho polido e frio, destinado a reproduzir a imagem do que lhe ia dizer.

— Estácio, disse Melchior pausadamente, tu amas tua irmã. (Machado de Assis, 1985c, p. 363-364)

A nítida imagem que o padre Melchior apresenta de Deus é a imagem do Deus mantenedor, organizador da vida e que pune; trata-se do Deus que dá, mas que também cobra:

O Deus de que falo, não é só essa sublime necessidade do espírito, que apenas contenta alguns filósofos; falo-te do Deus criador e remunerador, do Deus que lê no fundo de nossas consciências, que nos deu a vida, que nos há de dar a morte e, além da morte, o prêmio ou o castigo (Machado de Assis, 1985, p. 363-364).

Faoro (1988, p. 399) entendeu, a partir desse mesmo fragmento, que o crer e o viver devem ser mantidos como um importante consórcio ou como duas dimensões inseparáveis. O ser humano que as separar certamente estará diante da agudeza de uma vida que se move por intermédio das experiências que beiram os limites de um mundo autônomo. O Deus para o qual se dirige a conjunção entre o crer e o viver é um Deus pessoal, imprescindível à condição humana e que oferta a garantia de um *prêmio* ou de um *castigo*, como afirma o padre Melchior. Entendemos também que não se deve somente olhar para as possíveis ações objetivas de Deus em relação à vida do ser humano machadiano, mas também para o sentido que ele assume. Este sentido é facilmente identificável pela sua incondicionalidade. Deus se apresenta como símbolo mesmo de resposta ao ser humano quando a própria condição humana encontra-se em seu trágico limite. Do ponto de vista da experiência religiosa poderíamos dizer que, em alguns momentos, o Deus que se revela na estética machadiana assume o sentido de realidade última.

Mesmo com este quadro criado em torno das imagens de Deus e de sua relação com o ser humano que emerge da literatura machadiana, o nosso foco foi presidido pelo surgimento de uma imagem gris de Deus, que no caso de *Dom Casmurro* foi também acompanhada de um processo de desordenamento do mundo da personagem Bentinho. A perda do sentido de Deus pode ser constatada ainda nos chamados romances da primeira fase quando as questões relativas à existência do ser humano e Deus aparecem. Um importante exemplo pode ser visto no romance *Iaiá Garcia*, de 1878. Raimundo Faoro vê semelhanças entre a angústia de Estácio do romance *Helena* e a que é encontrada na jovem Iaiá, pois diante de seu abismo existencial não consegue encontrar amparo nem mesmo nos céus. Mergulhada, possivelmente, na inquietude que o amor provoca, Iaiá percebe-se desamparada por ter sobre si uma questão existencial em aberto:

Capítulo XIII

A tranqüilidade era aparente. Nessa noite, recolhida aos aposentos, a moça deu largas a dous sentimentos opostos. Entrou ali prostrada. – Que estou fazendo? Disse ela apertando a cabeça entre os punhos. Abriu a veneziana da janela e interrogou o céu. *O céu não lhe respondeu nada; esse imenso taciturno tem olhos para ver, mas não tem ouvidos para ouvir.* A noite era clara e serena; os milhões de estrelas que cintilavam pareciam rir dos milhões de angústias da Terra. Duas delas despegaram-se e mergulharam na escuridão, como os figos verdes do *Apocalipse*. Iaiá teve a superstição de crer que também ela mergulharia ali dentro e cedo. Então, fechou os olhos ao grande mudo, e alçou o pensamento ao grande misericordioso, ao Céu que se não vê, mas de que há uma parcela ou um raio no coração dos simplices. Esse ouviu-a e confortou-a; ali achou ela apoio e fortaleza. Uma voz parecia dizer-lhe: – Prossegue a tua obra; sacrifica-te; salva a paz doméstica. Restaurada a alma, ergueu-se do primeiro abatimento. Quando abriu de novo os olhos, não foi para interrogar, mas para afirmar, – para dizer à noite que naquele corpo franzino e tenro havia uma alma capaz de encravar a roda do destino.

Tarde conciliou o sono. Já dia claro, sonhou que ia calcando a beira de um abismo, e que uma figura de mulher lhe lançava as mãos à cinta e a levantava ao ar como uma pluma. Pálida, com o olhar desvairado, a boca irônica, essa mulher sorria, de um sorriso triunfante e mau; murmurava algumas frases truncadas que ela não entendia. Iaiá bradou-lhe em alta voz: – Dize-me que não me amas e eu te amarei como te amava! Mas a mulher sacudindo a cabeça com um gesto trágico, e colando-lhe os lábios nos lábios, soprou ali um beijo convulso e frio como a morte. Iaiá sentiu-se desfalecer e rolou ao abismo [...] (Machado de Assis, 1985d, p. 473, grifo nosso).

Poderíamos nos perguntar o que verdadeiramente pode ser encontrado no coração dos simplices mesmo que em pequena *parcela* ou apenas como um pequeno *raio*. O que é ou quem é esse que a ouviu, a confortou e a apoiou, mesmo sabendo Iaiá que o céu teria olhos para vê-la, mas nada poderia lhe responder, pois “*não tem ouvidos para ouvir*” (Machado de Assis, 1985d, p. 473). O desaparecimento da imagem de Deus, bem como o sentido religioso que deveria rodear as metáforas que servem de sinalização de sua presença, ficam cada vez mais acentuadamente vazios e desprovidos de significação para o ser humano da estética machadiana.

A morte de Deus em *Dom Casmurro* fez o ser humano machadiano assumir-se diante da vida de forma intransitiva. Sem o além e sem as garantias do céu, o que tem de ser afirmado é a possibilidade de uma vida imanente. Paralelamente ao mundo regido por Deus no romance *Dom Casmurro* existe outro movido pela pulsão erótica do ser humano da estética machadiana. Não

queremos dizer que um mundo regido por Deus ou pelo Deus da causalidade como Aquele que é revelado em *Dom Casmurro* exclui a dimensão erótica da vida humana, contudo o que se quer afirmar é que a quebra da promessa potencializou nosso olhar em torno de tal questão. Como afirma Faoro (1988, p. 393) “as cinzas de um incêndio extinto estão em toda parte, em todas as consciências [...]” e, portanto, não há mais Deus no espaço literário machadiano. Portanto, emerge da estética machadiana um novo eixo em torno do qual passa a girar o ser humano. É a sinfonia ditirâmbica da vida que passa a ordenar as ações do ser humano do mundo machadiano. É por causa da promessa de amor à Capitu que Bentinho decidiu abandonar a promessa de sua mãe.

Mesmo mergulhado em suas consternações, Bento Santiago foi capaz de reconhecer que o amor que sentia por Capitu era de fato uma ferida aberta e que ainda latejava dentro dele o acorde de *Eros*. Diante do que expomos anteriormente, Capitu poderia ser considerada de fato aquilo que tomava incondicionalmente Bento Santiago: “Capitu era tudo e mais que tudo; não vivia nem trabalhava que não fosse pensando nela [...]” (Machado de Assis, 1985a, p. 919). A experiência mais radical da transcendência, como bem assinala Leonardo Boff, é a experiência do enamoramento ou do amor, por tocar incondicionalmente a profundidade de nós mesmos. Para Leonardo Boff (2000, p.42) a experiência do enamoramento é uma experiência de êxtase, extática, fora da realidade, portanto, religiosa.¹

Capítulo XII / NA VARANDA

Naquele instante, a eterna Verdade não valeria mais que ele, nem a eterna Bondade, nem as demais Virtudes eternas. Eu amava Capitu! Capitu amava-me! E as minhas pernas andavam, desandavam, estacavam, trêmulas e crentes de abarcar o mundo. Esse primeiro palpitar da seiva, essa revelação da consciência a si própria, nunca mais me esqueceu, nem achei que lhe fosse comparável qualquer outra sensação da mesma espécie (Machado de Assis, 1985a, p. 821).

2. Transcendendo nos limites da imanência: aspectos das *Memórias Póstumas de Brás Cubas*

A dimensão religiosa que procuramos a partir de *Memórias Póstumas de Brás Cubas* poderá ser encontrada sob o prisma das relações estabelecidas no horizonte da vida e através da capacidade de ação e reação que a nova imagem

antropológica da estética machadiana possui quando é defrontada profundamente com senso de finitude. Daí a importância de se descobrir um significado maior para existência que pudesse imprimir sobre ela o tom intransitivo peculiar aos processos de intensificação da vida e ao mesmo tempo resguardá-la do polo metafísico e negativo da eternidade. Podemos concluir até aqui que a intensificação da vida não deve ser equivalente, no espaço literário machadiano, ao desejo de eternidade. Se o ser humano for de fato o espelho no qual se torna nítida a teia de relação construída entre o finito e o infinito, certamente, a polaridade do infinito, do ponto de vista da nova imagem do humano machadiano, será representada pela intransitividade da vida. O ser humano machadiano aceita o risco de transcender à tragédia que se põe diante da vida humana e ao sentimento de vacuidade e, por isso, se lança para além deles nos limites da própria vida. O protagonista das memórias póstumas se põe a perguntar o “*Que há entre a vida e a morte?*” “*Uma curta ponte*” (Machado de Assis, 1985b, p. 620) é a resposta que encontra. É preciso, portanto, lançar-se à travessia dessa ponte. Como assinala Moltmann (1998, p. 34), sem correr os riscos dessa travessia não há como estabelecer nenhuma forma de experiência. Paradoxalmente, dentro das memórias póstumas, o centro hermenêutico se constitui a partir da afirmação da incondicionalidade da vida: “*Ânimo, Brás Cubas, não me sejas palerma [...] trata de saborear a vida; e fica sabendo que a pior filosofia é a do choramingas que se deita à margem do rio para o fim de lastimar o curso incessante das águas*” (Machado de Assis, 1985b, p. 626). Só há um mal para quem se compraz com a festa da vida; “*Porquanto, verdadeiramente há só uma desgraça: é não nascer*” (Machado de Assis, 1985b, p. 614-615). A descoberta da intransitividade da vida significa também, para o ser humano machadiano, em nossa compreensão, a descoberta da dimensão religiosa nas experiências de vida. Ao tomar a vida como forma última de realização de sua expressão vital, o ser humano machadiano inaugura uma dimensão incondicional, porque é a partir desses impulsos que se consegue superar a finitude e alocar o senso de infinitude nos limites da própria vida. A intransitividade da vida torna-se, em certa medida, o horizonte para o qual se dirige o ser humano da estética machadiana. A justificativa para a morte de Brás Cubas nasceu exatamente de um impulso que pretendia aliviar o absurdo da vida.

O reconhecimento da ameaça do não-ser é uma prova de que o ser humano machadiano se lança à auto-afirmação da vida que acontece na imanência.² Para Brás Cubas, a vida não deve se estender à eternidade. A questão da morte dentro das memórias póstumas deve ser tomada como uma dimensão que impede a continuidade de tudo que venha a ser uma forma de intensificação da vida e não como uma via para o salto à eternidade. A idéia das memórias pode ser vista como um recurso criado pelo narrador defunto para driblar o tempo, que segundo Brás Cubas é o ministro da morte. A recordação é uma maneira própria de retornar ao mesmo ou à experiência vivida e por isso a vida deve ser compreendida a partir de todo esforço que ofereça a ela a maior intensidade possível, pois a advertência de Cubas é categórica: “ninguém se fie – apenas – da felicidade presente” (Machado de Assis, 1985b, p. 518). “Reagi a mocidade, era preciso viver. Meti no Baú o problema da vida e da morte [...]” (Machado de Assis, 1985b, p. 547). O tom da intensidade das experiências de Brás Cubas é construído através de uma paixão pela vida a partir da qual ela se torna intransitiva. A vida, nas memórias póstumas, ganha um significado maior do que a promessa da eternidade. A eternidade é para Cubas a representação do nada e o lugar para onde o punhado de pó, que é o destino do ser humano, será espalhado pela morte (Machado de Assis, 1985b, p. 518). De acordo com Moltmann, é através dessa incondicional manifestação de auto-afirmação que o ser humano pode dissipar toda e qualquer instrumentalização moral da vida e dele mesmo em favor de uma livre intensificação vida.³ Portanto, entendemos que a vitalidade é o principal instrumento da sinfonia ditirâmbica que Brás Cubas compôs.

No capítulo *O Delírio*, Brás Cubas, antes mesmo de sentir o hálito da morte, narra a viagem que fez através dos tempos. Sentiu-se transformado na *Suma Teológica* de S. Tomás, impressa num só volume. A teologia tomista tornou-se um alvo do humor machadiano. Brás Cubas dizia que a transformação em *Suma Teológica* deu ao seu “corpo a mais completa imobilidade” (Machado de Assis, 1985b, p. 520). Levado ao Éden por um hipopótamo, Brás Cubas viu surgir diante de si o vulto de uma mulher que se apresentou da seguinte forma:

– Chamam-me Natureza ou Pandora; sou tua mãe e tua inimiga.

[...]

– Não te assustes, disse ela, minha inimizade não mata; é sobretudo pela *vida que se afirma* (Machado de Assis, 1985b, p. 521, grifo nosso).

No diálogo que segue, Brás Cubas demonstra certa preocupação com a sua existência ao perguntar à Pandora se ainda vive: “- Vivo? perguntei eu [...] como para certificar-me da existência” [...] “- Sim, verme, tu vives”, respondeu Pandora. A estupefação de Brás Cubas diante da possibilidade do não-ser assume maiores proporções quando Pandora anuncia que a vida que lhe é cobrada naquele momento não passa da devolução de algo que a ele foi emprestado: “tu estás prestes de devolver-me o que te emprestei” (Machado de Assis, 1985b, p. 521-522).

Pandora ou Natureza parece de fato conhecer toda a existência de Brás Cubas ao chamá-lo de grande lascivo. Certamente, ela relaciona a lascívia de Brás Cubas à sua paixão pela vida, ao intenso amor dispensado à Marcela e depois à Virgília: “[...] Grande lascivo, espera-te a voluptuosidade do nada” (Machado de Assis, 1985b, p. 522).

A absurdidade que a possibilidade do não-ser apresenta aciona o nosso senso de auto-afirmação da vida. A vitalidade emerge diante da iminência da morte como incondicional manifestação de amor, plenificação e conservação da vida. Podemos nitidamente perceber que a súbita reação de Brás Cubas, ao ouvir de Pandora que o momento seguinte de sua existência seria o nada, se movimenta sobre essa coragem de se auto-afirmar.

Quando esta palavra ecoou – “*espera-te a voluptuosidade do nada*” –, como um trovão, naquele imenso vale, afigurou-se-me que era o último som que chegava a meus ouvidos; pareceu-me sentir a decomposição súbita de mim mesmo. Então, encarei-a com olhos súplices, e *pedi mais alguns anos*. (Machado de Assis, 1985b, p. 522, grifo nosso).

Observamos que não é a eternidade, tal como pensada por muitas teologias cristãs, que é posta em questão, mas sim os anos a mais que pede a Pandora. Essa atitude de Brás Cubas revela nitidamente a consciência de que a vacuidade é uma expressão da ameaça do não-ser e que o resultado da equação apresentada não pode ser outro termo senão um prolongamento, mesmo que diminuto, da vida que acontece.⁴ Certamente, nos instantes a mais que pede para viver, Brás Cubas poderia uma vez mais presentificar as experiências de maior expressão vital, como por exemplo, a do amor *eros*. O argumento de

Pandora tenta convencer Brás Cubas de que a vida sempre resulta num vazio. Sendo assim, o que mais poderia querer o grande lascivo?

Pobre minuto! exclamou. Para que *queres tu mais alguns instantes* de vida? Para devorar e seres devorado depois? Não estás farto do espetáculo e da luta? Conheces de sobejo tudo o que eu te deparei menos torpe ou menos aflitivo: o alvor do dia, a melancolia da tarde, a quietação da noite, os aspectos da Terra, o sono, enfim, o maior benefício das minhas mãos. Que mais queres tu, sublime idiota? (Machado de Assis, 1985b, p. 522, grifo nosso).

Se a vitalidade (o amor à vida) é a categoria a partir da qual poderemos interpretar aquilo que toma Brás Cubas incondicionalmente, a resposta do grande lascivo à pergunta derradeira de Pandora (*Que mais queres tu, sublime idiota?*) não poderia ser outra senão: “*Viver somente, não te peço mais nada. Quem me pôs no coração este amor da vida [...]*” (Machado de Assis, 1985b, p. 522, grifo nosso).

Paul Tillich tem muita razão ao afirmar que diante da autoconsciência estão unidas a ansiedade da transitoriedade e a coragem de um presente auto-afirmado. A experiência de Brás Cubas, cremos, é um emblemático exemplo da conjunção dessas duas dimensões.⁵ A experiência radical do *ter-que-morrer* é o que impulsiona fortemente Brás Cubas para o enfretamento da magnitude da vida. Por mais insensível e despercebido que seja, o ser humano dificilmente deixará, de algum modo e ou em algum momento de sua vida, de sentir a indefinível presença ou ausência de algo que o transcende ou que o abarca. Esta imagem totalizante do ser humano certamente foi contemplada pela estética machadiana. Resta-nos saber de fato se esta força estética presente na literatura de Machado de Assis possui uma singularidade. A exigência que deve ser cumprida diante da literatura machadiana é a de saber se as operações hermenêuticas que empregamos, em alguma medida, confrontam ou mesmo confirmam determinadas interpretações teológicas sobre o ser humano. Temos dito que enquanto hermenêutica, a teologia apresentaria, portanto, uma profunda afinidade com o discurso literário, pois tanto a teologia, sob esta nova ótica, quanto a literatura constroem – a partir da capacidade que elas possuem em lidar e de identificar as regiões simbólicas na realidade – formas de conhecimento do ser humano e do mundo, que por sua vez fazem apelo às operações de natureza hermenêutica para a revelação do excesso de sentido que caracteriza a maneira pela qual eles são representados por elas.

No interior da cultura ocidental, perceberemos que a história do pensamento, a teologia e as manifestações artísticas sempre rodearam, cada uma à sua maneira o problema da finitude, e a identificaram como uma questão que não se resolve facilmente no horizonte do ser humano. Sócrates, membro perpétuo da cultura grega, aqueceu o problema da finitude, sobretudo, no *Fédon*, com as tematizações em torno da imortalidade da alma.⁶ No interior da cultura judaica, é marcante a tematização do problema da finitude, até mesmo porque grande parte da nossa experiência religiosa cristã foi construída a partir dele. A emblemática presença de Jesus Cristo e as construções soteriológicas que se edificaram em torno dele (sobretudo o dogma da ressurreição) são autênticos testemunhos de que a vida sempre fora confrontada com uma espécie de sentimento trágico. Gregos, Judeus e nós, homens e mulheres forjados pela bricolagem que marca o encontro dessas culturas, passamos a reconhecer mais fortemente tal sentimento trágico da vida quando a morte, que foi possível para o homem que também era Deus (Jesus), passou a ser descoberta como uma realidade plausível.⁷ Não seria de se espantar se pensássemos que Aquiles, personagens da mais alta mitologia, preferiu a morte gloriosa a uma vida inglória. O problema que pode ser levantado reside no fato de termos privilegiado os processos que supostamente nos levariam a neutralizar o senso de finitude. Em outras palavras, dentro da nossa tradição religiosa (paulina) e filosófica (socrática) sempre fomos impulsionados a pensar que a descoberta da finitude deveria ser ofuscada pela descoberta da imortalidade.⁸ Como bem afirma Miguel de Unamuno, essa descoberta, a da imortalidade⁹, preparada pelos processos religiosos foi especificamente cristã (cf. Unamuno, 1996, p. 61). Para Unamuno (1996, p. 60), a descoberta da morte é o que nos revela Deus. Paul Tillich também aposta que o sentido de Deus, resguardando as particularidades que essa categoria assume dentro de seu pensamento, nasce da resposta à pergunta que está implícita na finitude do homem. É claro que o instinto de sobrevivência também está presente e que também ele é confrontado com o nosso senso de finitude. Unamuno procura compreender que a morte não pode ser tomada como certeza absoluta, total, completa e como irrevogável aniquilação da consciência pessoal, pois se assim fosse a vida tornar-se-ia impossível. Unamuno desconfia de que a dimensão que se opõe à morte enquanto aniquilação absoluta da consciência é sempre possível, porque “num esconderijo, o mais recôndito do espírito, talvez sem o saber, o mesmo que crê está convencido de que, com a

morte, acaba sempre sua consciência pessoal, sua memória, nesse esconderijo resta-lhe uma *sombra*, uma vaga sombra de *sombra de incerteza*, e enquanto ele se diz: ‘Eia! Vamos viver esta vida passageira, que não há outra!’, o silêncio daquele esconderijo lhe diz: ‘Quem sabe...!’ Talvez creia não o ouvir, mas ouve” (cf. Unamuno, 1996, p. 115). A incerteza ou certeza do “*se houver*” outra vida está perenemente presente no íntimo do ser humano e por isso torna-se incompreensível para Unamuno a afirmação daqueles que dizem jamais terem sido atormentados pela perspectiva do além da morte.¹⁰

Nesse arco histórico que vai do pensamento grego às construções teológicas mais atuais parece-nos haver uma insistência de contornar uma questão radical que não é propriamente a questão da finitude.¹¹ Se a finitude é de fato um dos termos principais da equação que se aloca no horizonte da vida, certamente ela requererá, por ser equação, um outro termo. A chamada vida sem ambiguidades é a vida sem contradições. Para Paul Tillich (1987, p. 466), a vida sem ambiguidade é a vida que se realiza quando se descobre o rumo ao qual ela se auto-transcende. A vida sem ambiguidade foi, segundo Tillich, muito bem expressada por meio de um processo de estruturação simbólica, já que é a partir da religião que o ser humano recebe a resposta para o seu absurdo, para o que está ausente ou mesmo para o que o toma incondicionalmente. O simbolismo religioso produziu três símbolos principais para expressar a vida sem ambiguidades: *Espírito de Deus*, *Reino de Deus* e *Vida Eterna* (cf. Tillich, 1987, p. 467). Como bem afirma Paul Tillich (1987, p. 468), o material simbólico do simbolismo da *Vida Eterna* é retirado da estrutura categorial da finitude e carrega consigo a presença dos outros dois simbolismos. É claro que o domínio de compreensão e do sentido que tais símbolos são portadores é o domínio da teologia cristã ou nascem do advento Jesus Cristo, pois o simbolismo da Vida Eterna, por exemplo, deve assumir a direção da conquista das ambiguidades da vida para além da história. Uma tarefa hermenêutica se esconde no espaço de interpretação dessa estrutura simbólica. Se couber, portanto, à teologia a tarefa de tematizar aspectos da vida como a finitude, bem como a de interpretar as construções simbólicas que a religião é capaz de construir como forma de dar vida às respostas nascidas das ambigüidades, como chama Paul Tillich, cabe-nos então perguntar, em nosso caso, qual é a função da literatura machadiana ao exercer o mesmo esforço imposto tanto pela teologia quanto pela filosofia, ao

problematizar as mesmas questões e ao apresentar as respostas exigidas pelos dilemas humanos travados em sua dimensão propriamente estética.¹²

Temos sempre afirmado e aqui afirmaremos uma vez mais que literatura e teologia são formas autônomas de decodificação dos símbolos universais de onde emergem os aspectos essenciais da vida do ser humano. Quando a literatura é percebida para além da *mimesis* e da pura representação do real não há, no confronto com a teologia, uma relação de subordinação. Quando se descortinou em Brás Cubas a realização de uma vida intransitiva e impulsionada pelo senso de auto-afirmação emergente no ser humano machadiano, descortinou-se também, segundo nossos pressupostos interpretativos, uma singularidade que acompanha esse ser humano. Estando o ser humano machadiano confrontado com questão da finitude, não há em sua forma de resolver essa questão uma obediência à matriz soteriológica que permeia nossa tradição religiosa e teológica.

O cristianismo é bom para as mulheres e os mendigos, e as outras religiões não valem mais do que essa: orçam todas pela mesma vulgaridade ou fraqueza [...] Verás – Brás Cubas – o que é a religião humanística [...] é a reconstituição da substância, não o seu aniquilamento (Machado de Assis, 1985b, p. 522).

O que estamos afirmando é que uma teologia aos moldes da de Paul Tillich, por exemplo, permanece ainda com uma dívida com a matriz soteriológica construída pela tradição cristã.¹³ Dissipar a possibilidade da eternidade e o apego radical à vida que acontece transformariam as memórias póstumas, em nossa ótica, numa grande ode à vida sem que ela e a plena superação da finitude dependessem de uma dimensão utópica além da história. O amor incondicional à vida expresso em “*Viver* somente, não te peço mais nada [...]” (Machado de Assis, 1985b, p. 522) ou em “*Viver* não é a mesma coisa de morrer [...]” (Machado de Assis, 1985b, p. 536) e o amor vivido com Marcela (“Gastei trinta dias para ir do Rossio Grande ao coração de Marcela, não já cavalgando o *corcel do cego desejo* [...]” e depois a descoberta da paixão por Virgília (“Vejam: o meu delírio começou na presença de Virgília; Virgília foi o meu grão *pecado da juventude*” [...] “Virgília era o presente; eu queria *refugiar-me nele* [...]” “Virgília era o travesseiro do meu espírito [...]”) formam o epicentro das memórias. Observemos apenas como contraponto que a vida sem ambiguidades, como postula Paul Tillich, deve ter como horizonte o simbolismo religioso que é construído dentro da matriz religiosa cristã e a ele de certa forma deve se subordinar. As particularidades da estética

machadiana serão mais acentuadamente percebidas quando observarmos que a questão mais importante do diálogo da teologia ou da filosofia com a vida não está propriamente na identificação das questões mais radicais como a finitude, mas sim na resposta que ela – a literatura – apresenta para os dilemas que já se tornaram consenso. Não é a exposição da questão radical da finitude a singularidade da estética machadiana, mas sim a possibilidade de o ser humano construído artisticamente vislumbrar que a vida pode se despedir das exigências soteriológicas e mergulhar num processo de auto-afirmação do presente: “Teria de escrever um diário e não umas memórias, nas quais só entra a substância da vida” (Machado de Assis, 1985b, p. 544). Por mais que o simbolismo da *Vida Eterna* aponte, a partir de seu campo de sentido, algo maior do que uma vida perfeita além da história, cremos haver na antropologia machadiana uma dura crítica à eternidade como efetivação objetiva de uma vida sem riscos, pois a eternidade seria uma espécie de consolação suprema ou mesmo de instrumentalização por subordinar a vida de forma repressiva a um processo de salvação. A antropologia que permite experimentar a dimensão incondicional a partir da vida sem ultrapassar os limites da imanência não deve ser inteiramente comparada ao que se convencionou chamar de *homo religiosus*; propomos antes que se deva chamá-la de *homo vitalis*.

3. As expressões da incondicionalidade no *homo vitalis*

“Viver realmente, é viver sem objetivos.”

Cioran

“Viver somente, não te peço mais nada.

Quem me pôs no coração este amor da vida [...]”

Brás Cubas

O *homo vitalis*, denominação que atribuo ao homem do universo machadiano, é tomado incondicionalmente por um amor à vida (vitalidade) que se apresenta como fator de intensificação da própria vida. A descoberta do amor por Marcela nos faz lembrar o que Rudolf Otto (2005, p. 34) chama de *orgê*. Tal dimensão seria a responsável pelas expressões simbólicas de vida, de paixão, de sensibilidade, vontade, de força, de movimento, de excitação, de atividade e de impulso. O amor por Marcela revela-se como uma face da incondicionalidade assumida por Brás Cubas perante a vida, porque esse amor é construído sem

que sobre ele recaia qualquer condição. Brás Cubas chama a linda espanhola Marcela de “meu primeiro cativo pessoal” (Machado de Assis, 1985b, p. 532).

De todas porém a que me cativou logo foi uma [...] uma não se diga; este livro é casto; ou se há de dizer tudo ou nada. A que me cativou foi uma dama espanhola, a “linda Marcela”. Como lhe chamavam os rapazes do tempo (Machado de Assis, 1985b, p. 533).

Não se põe em pauta nas memórias póstumas as questões morais de uma sociedade conservadora como a que Brás Cubas pertence e representa, porque a paixão por Marcela é conservada mesmo que sua descrição denuncie que fosse boa moça, lépida, *sem escrúpulos* [...] luxuosa, impaciente, amiga de dinheiro e de rapazes. O amor por Marcela pode ser reconhecido como um elemento que promove temporariamente um desgoverno nas ações de Brás Cubas, pois ela assume momentaneamente, no trânsito de sua vida, o lugar de horizonte último: “Marcela amou-me durante quinze meses e onze contos de réis; nada menos” (Machado de Assis, 1985b, p. 536).

Sem poder perpetuar sua paixão por Marcela em razão de uma imposição familiar, Brás Cubas reconhece que sobre si paira a neblina do amor: [...] “ficando a sós, derramei todo o desespero do meu coração” (Machado de Assis, 1985b, p. 537). A bordo do navio que o levava do Rio de Janeiro para Portugal, Brás Cubas confessa intimamente: “o mundo para mim era Marcela” (Machado de Assis, 1985b, p. 539). Podemos notar que as ações vitais de Brás Cubas tentam se esquivar da tirania das situações repressivas e instrumentalizadoras da vida. As ambigüidades da vida enfrentam constantemente o sentido vital a partir do qual a vida de Brás Cubas se move. Dilacerado, Brás Cubas é visitado pelo senso de finitude, porque sua vida, a que se pretendia intransitiva, momentaneamente transitava sobre uma esfera despontencializadora ao se radicar na ausência do amor de Marcela: “Eu, que meditava ir ter com a morte, não ousei fitá-la quando ela veio ter comigo” (Machado de Assis, 1985b, p. 40). Todavia, o horizonte de Brás Cubas é a vida e o amor *eros*, que dela ou por ela emerge, se torna a dimensão que a pontencializa. Como afirma o próprio defunto autor, diante de um incidente que possivelmente promoveria uma ameaça à sua vida ou a antecipação de sua morte, “[...] o preço da minha vida [...], - essa era inestimável” (Cf. Machado de Assis, 1985b, p. 542-543).¹⁴

Depois do amor dispensado à espanhola Marcela, Brás Cubas descobriu que a intensidade de sua vida não reconhecia os desvãos, porque “cada estação da vida é uma edição, que corrige a anterior, e que será corrigida também, até a edição definitiva, que o editor dá de graça aos vermes” (Machado de Assis, 1985b, p. 549). A próxima estação de sua vida seria Virgília:

Era bonita, fresca, saía das mãos da natureza, cheia daquele feitiço, precário e *eterno*, que o indivíduo passa a outro indivíduo, para os fins secretos da criação. Era isto Virgília, e era clara, muito clara, faceira, ignorante, pueril, cheia de uns ímpetos misteriosos; muita preguiça e alguma devoção, – devoção, ou talvez medo; creio que medo (Machado de Assis, 1985b, p. 549, grifo nosso).

A ressurreição do corpo uma vez mais retorna ao centro das memórias póstumas. Para Brás Cubas, reacender-se diante da vida é acima de tudo fugir da obscuridade e do que é ínfimo. Como o ser humano machadiano está lançado à transcendência de uma vida imanente, o elemento regente dessa vida se configura notadamente através dos impulsos vitais. Poderíamos dizer que o itinerário de Brás Cubas é marcado episodicamente pela paixão pela vida e por suas eróticas aventuras amorosas com Marcela e Virgília.¹⁵ A mais nova estação da vida de Cubas passou a ser a doce Virgília. O casamento de Virgília com Lobo Neves não impediu que a aproximação de Brás Cubas se realizasse. Eis uma prova de que o ser humano machadiano busca se esquivar das tutelas das convenções sociais instrumentalizadoras dos impulsos vitais.¹⁶ O casamento com Lobo Neves não impediu que Brás Cubas afirmasse: “[...] É minha!” (Machado de Assis, 1985b, p. 566). O amor recíproco vivido por Brás Cubas e Virgília é descrito da seguinte forma pelo amante:

Há umas plantas que nascem e crescem depressa; outras são tardias e pecas. O nosso amor era daquelas; brotou com tal ímpeto e tanta seiva, que, dentro em pouco, era mais vasta, folhuda e exuberante criatura dos bosques [...] Uniu-nos esse beijo único [...] breve como a ocasião, ardente como o amor, *prólogo de uma vida de delícias*, de terrores, de remorsos, de prazeres que rematavam em dor, de aflições que desabrochavam em alegria [...] *único freio de uma paixão sem freio* [...] (Machado de Assis, 1985b, p. 569).

Esse desgoverno ordenado que agora se presentifica através da paixão pela vida e por Virgília toma incondicionalmente a existência de Brás Cubas. Tornou-se necessário dar cordas ao relógio que antes lhe tirava sono. Se a insônia era

uma espécie de metáfora da monotonia e do enfado da vida, diante da recíproca vívida paixão por Virgília, tornava-se agora a vigília que uma vida intensa requer:

O mais singular é que, se o relógio parava, eu dava-lhe corda, para que ele não deixasse de bater nunca, e eu pudesse contar todos os meus instantes perdidos [...] Naquela noite não padei essa triste sensação de enfado, mas outra e deleitosa. As fantasias tumultuavam-me cá dentro, vinham umas sobre outras, à semelhança de devotas que se abalroam para ver o anjo-cantor das procissões. Não ouvia os instantes perdidos, mas os minutos ganhados [...] o meu pensamento, ardiloso e traquinas, saltou pela janela fora e bateu as asas na direção da casa de Virgília. Aí achou no peitoril de uma janela o pensamento de Virgília, saudaram-se e ficaram de palestra. Nós a rolarmos na cama, talvez com frio, necessitados de repouso, e os dous vadios ali postos, a repetirem o velho diálogo de Adão e Eva. (Machado de Assis, 1985b, p. 560-570)

Eis o velho diálogo de Adão e Eva:

BRÁS CUBAS?
 VIRGÍLLA
 BRÁS CUBAS
 VIRGÍLLA!
 BRÁS CUBAS
 VIRGÍLLA
?

 BRÁS CUBAS
 VIRGÍLLA
 BRÁS CUBAS

 !.....
!
!
 VIRGÍLLA.....?
 BRÁS CUBAS!
 VIRGÍLLA!
 [...]

Sim, senhor, amávamos (Machado de Assis, 1985b, p. 571).

Distanciando-se cada vez mais dos imperativos morais da sociedade oitocentista, essa forma de afirmação da vida encontrada por Brás Cubas e Virgília se tornava a mais autêntica expansão da vontade: “Virgília amava-me com fúria [...] era a vontade patente.”¹⁷A subversão momentânea de tais aspectos

morais nos remete a uma forma de liberação da dimensão vital que é, por seu turno, um fator essencial para o estabelecimento de relações existenciais um pouco mais livres e pautadas no afloramento de uma ordem instintiva. Ao contrário do que se poderia esperar, se tomarmos os dois amantes como arquétipo do ser humano do mundo tardomoderno, talvez fosse possível perceber que a efetivação de uma vida intransitiva, sem os processos repressivos e instrumentalizadores, não nos conduziria a um retrocesso do ponto de vista individual ou social, porque segundo Marcuse o estabelecimento de uma ordem não-repressiva só pode ser possível se os instintos sexuais (traço da dimensão vital) puderem, em virtude de sua própria dinâmica e sob condições existenciais e sociais mudadas, gerar relações eróticas duradouras. Essa noção de uma ordem instintiva não-repressiva deve ser testada, afirma Marcuse (1999, p. 175), nos mais desordenados de todos os instintos: os da sexualidade. Portanto, torna-se patente que a dinâmica de intensificação da vida construída por Brás Cubas e Virgília não oferece riscos à vida. Para Norman Brown, o instinto de vida ou instinto sexual requer um tipo de atividade que, em contraste com os nossos modos correntes de atividade, somente pode ser chamado de jogo (sedução). Essa incondicionalidade assumida diante da vida, alimentada por Brás Cubas e Virgília, é nascida daquilo que Brown (1985, p. 307) chama de instinto de vida. Essa dimensão instintiva não é baseada na ansiedade e na agressão do outro ou do mundo, mas no senso narcisista dos seres humanos e na exuberância do erótico. Na esteira de Moltmann (1998, p. 11), o que os cúmplices amantes experimentam são, portanto, as forças de afirmação e não os poderes de negação da vida, porque para Brás Cubas “a vida é um doce” (Machado de Assis, 1985b, p. 591).

A vida intransitiva também cria seus mecanismos de autodefesa. A passageira possibilidade da perda de Virgília ecoou em Brás Cubas como um cortejo fúnebre. Ao escaparem da possível separação que se daria em face da nomeação de Lobo Neves a um ministério, Brás Cubas sentiu visceralmente certo desvanecimento de sua vida que por sua vez o fez reconhecer que: “quem escapa a um perigo ama a vida com outra intensidade” (Machado de Assis, 1985b, p. 594). Portanto: “entrei a amar Virgília com muito mais ardor, depois que estive a pique de a perder, e a mesma coisa lhe aconteceu a ela” (Machado de Assis, 1985b, p. 594).

Todavia, “cada estação da vida é uma edição, que corrige a anterior, e que será corrigida também, até a edição definitiva [...]” (Machado de Assis, 1985b, p. 549). Rumo à estação da velhice, notamos que as memórias de Brás Cubas nos lançam de certo modo ao reconhecimento de que o fluxo intenso no qual sua vida fora construída poderia a partir de então ser substituído por um fluxo mais perene, mesmo estando ele consciente de que uma vida pautada num tipo qualquer de ascetismo seria “a expressão acabada da tolice humana” (Machado de Assis, 1985b, p. 610).

Sentia-me tomado de uma saudade do casamento, de um desejo de canalizar a vida. Por que não? Meu coração tinha ainda que explorar; não me sentia incapaz de um amor casto, severo e puro. Em verdade, as aventuras são *a parte torrencial e vertiginosa da vida* [...] (Machado de Assis, 1985b, p. 609, grifo nosso).

A despedida de Virgília marca profundamente a vida de Brás Cubas:

[...]

- Custa-me muito.

- Mas é preciso; adeus, Virgília!

- Até breve. Adeus! (Machado de Assis, 1985b, p. 613)

A partir daquele momento Brás Cubas também reconheceu que outra neblina, não a neblina do amor, mas a neblina da melancolia pairava sobre sua vida: “Eles lá iam mar em fora, no espaço e no tempo, e eu ficava-me ali numa ponta da mesa, com os meus quarenta e tantos anos, tão vadios e vazios [...]” (Machado de Assis, 1985b, p. 613). Brás Cubas declara: “Fiquei tão triste com fim do último capítulo que estava capaz de não escrever este, descansar um pouco, purgar *o espírito da melancolia* que o empacha, e continuar depois. Mas não, não quero perder tempo” (Machado de Assis, 1985b, p. 613). Contudo, o imperativo da vontade de viver, não obstante as circunstâncias da vida de Brás Cubas, permanece aceso: “Se a idéia do emplasto me tem aparecido nesse tempo, quem sabe? não teria morrido logo e estaria célebre. Mas o emplasto não veio. Veio o desejo de agitar-me em alguma coisa e por alguma coisa” (Machado de Assis, 1985b, p. 617). Por sugestão de sua irmã Sabina, Cubas vislumbrou a possibilidade de um casamento e a de ter filhos. Segundo Quincas Borba, esse sobressalto dado por Brás Cubas era nada mais que a agitação de Humanitas no íntimo do nosso protagonista.

Notamos também que o problema da ameaça da vida ou o da antecipação da morte promove em Brás Cubas um senso de absurdidade e perplexidade diante da vida. A agitação de Humanitas, traço que marca a presença dos impulsos vitais em Brás Cubas, provinha de uma paixão em estágio inicial por Nhá-loló. Consternado com a morte precoce de sua paixão não realizada nada lhe cabe dizer, porque: “O epitáfio diz tudo” (Machado de Assis, 1985b, p. 621).

AQUI JAZ

D. EULÁLIA DAMASCENA DE BRITO

MORTA

AOS DEZENOVE ANOS DE IDADE!

ORAI POR ELA!

Brás Cubas revela em suas memórias que a morte de Nhá-loló parecia-lhe ainda mais absurda que todas as outras mortes experimentadas por ele. A jovialidade de Nhá-loló, abatida pelas mãos do inexplicável, revelava-se nas memórias como a última aposta de Cubas naquilo que faz da vida algo mais elevado e mais intenso: o amor.

O que se apontava no horizonte de Brás Cubas, depois da morte da jovem Eulália, era a certeza de que a vida caminhava para um abismo de onde não poderia sair nem mesmo pelas mãos do emplasto, embora apostasse na cura de nossa eterna melancolia. O abismo não era infinito, mas se chamava velhice: “Compreendi que estava velho, e precisa de uma força [...]” (Machado de Assis, 1985b, p.638). Fica mantida, porém, em seu íntimo a certeza de que não há outra coisa “como a paixão do amor para fazer original o que é comum, e novo o que morre de velho”¹⁸ (Machado de Assis, 1985b, p. 613).

E agora sinto que, se alguma dama tem seguido estas páginas, fecha o livro e não lê as restantes. Para ela extinguiu-se o *interesse de minha vida, que era o amor*. Cinquenta anos! Não é ainda invalidez, mas já não é a frescura [...] *Tempora mutantur*. (Machado de Assis, 1985b, p. 625, grifo nosso).

A travessia da vida ainda vige, porém com ela vige também, com a chegada da velhice, o senso de vacuidade. “Tantos sonhos, meu caro Borba, tantos sonhos, e não sou nada” (Machado de Assis, 1985b, p. 628). A voz que fala em primeira pessoa é a voz de um homem velho, que tem a consciência de que não é mais possível se projetar sobre a vida com mesma intensidade de outrora; portanto “sabe que morre” (Machado de Assis, 1985b, p. 630). O sentido da vida de Brás Cubas só teve pleno significado quando admitiu que sua vida não deveria se condicionar a nenhuma dimensão teleologicamente construída. Tendo a consciência de que a vida humana será sempre confrontada com seu ocaso, Brás Cubas buscou no emplasto uma metáfora para a cura da melancólica existência humana: “divino emplasto, tu me darias o primeiro lugar entre os homens, acima da ciência e da riqueza, porque eras a genuína e direta inspiração dos céus. O acaso determinou o contrário; e aí vos ficais eternamente hipocondríacos” (Machado de Assis, 1985b, p. 639). A pergunta “mas que diacho há absoluto nesse mundo?” pretende-se irônica, porque se tomada no horizonte de sua vida demonstrará que todas as veleidades na verdade deram a ela uma significante concretude: “compreendi que estava velho, e precisava de uma força [...]” (Machado de Assis, 1985b, p. 638). “A solidão pesava-me, e a vida era para mim a pior das fadigas [...]”. Diante de todas *as negativas* que recaem sobre uma vida que se pretendeu intensa porém finita conscientemente, fica por certo um saldo positivo. Como afirma Brás Cubas, “coube-me a boa fortuna de não comprar o pão com suor do meu rosto” e ainda a derradeira negativa, que é o seu pequeno saldo positivo conquistado na vida: “Não tive filhos, não transmiti a nenhuma criatura o legado da nossa miséria” (Machado de Assis, 1985b, p. 639).

Referências

BARCELLOS. José Carlos. *O drama da salvação: espaço autobiográfico e experiência cristã em Julien Green*. Tese (doutorado em Teologia), Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

BOFF, Leonardo. *Tempo de transcendência*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

BROWN, Norman O. The resurrection of the body. In: _____. *Life against death*. 2. ed. Hanover: Wesleyan University Press, 1985.

CALASSO, Roberto. *A literatura e os deuses*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues. *Fuga da promessa e nostalgia do divino*. Rio de Janeiro: Horizontal, 2004.

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

GENETTE, Gérard. *Palimpsestes*. La littérature au second degré. Paris: Seuil, 1982.

MACHADO DE ASSIS. Dom casmurro. In:_____. *Obra completa*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1985a.

_____. Memórias póstumas de Brás Cubas. In: _____. *Obra completa*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1985b.

_____. Helena. In:_____. *Obra completa*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1985c.

_____. Iaiá Garcia. In:_____. *Obra completa*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1985d.

_____. Memorial de Aires. In:_____. *Obra completa*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1985e.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização*. 8. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1999.

MOLTMANN, Jürgen. *O espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1998.

NIETZSCHE. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RICOEUR, Paul. *Do texto à acção*. Porto: Rés-Editora, 1989.

PLATÃO. *Diálogos – O banquete – Fedón – Sofista – Político* (obra incompleta). 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

¹ Vale ressaltar que o exemplo usado por Leonardo Boff é a experiência do amor de Bentinho por Capitu.

² Tillich argumenta que a coragem de ser é a coragem de afirmar a nossa própria natureza por e sobre o que é accidental em nós. Cf. Tillich, 1987, p. 10.

³ A compreensão que temos de vitalidade deve, como aponta Moltmann, se distanciar do espírito hedonista que se instalou nas sociedades modernas. Ela aqui também não deve ser confundida com o impulso que levou a sociedade burguesa tardia ao endeusamento (culto) da saúde, ao culto do corpo e à exaltação da força vital como eficiência. Portanto, a vitalidade que surge do amor à vida deve se opor aos processos que nos entorpecem em nossas rotinas dentro de uma sociedade tecnocrata (Cf. Moltmann, 1998, p. 89-90).

⁴ Tillich chama de ansiedade o que nomeamos consciência do vazio. A ansiedade seria determinada pela autoconsciência do eu finito como finito (Cf. Tillich, 1987, p. 164).

⁵ Dessa percepção deriva, segundo Paul Tillich, o caráter ontológico do tempo. (Cf. Tillich, 1987, p. 165).

⁶ “[...] ela – a alma – se dirige, para o que é invisível, para o que é divino, imortal e sábio; é para o lugar onde sua chegada importa para ela na posse da felicidade, onde divagação, irracionalidade, terrores, amores tirânicos e todos os outros males da condição humana cessam de lhe estar ligados, e onde, como se diz dos que receberam a iniciação, ela passa na companhia dos Deuses o resto do seu tempo” (Cf. Platão, 1987, p. 86).

⁷ A morte de Cristo foi para Unamuno a suprema revelação da morte. (Cf. Unamuno, 1996, p. 60). O interlocutor de Equécrates parece-nos também ter tido uma impressão muito semelhante à de Unamuno, a respeito da morte de Sócrates: “Tal foi, Equécrates, o fim de nosso companheiro. O homem de quem podemos bendizer que, entre todos os de seu tempo que nos foi dado conhecer, era o melhor, o mais sábio e o mais justo” (Cf. Platão, 1987, p. 126).

⁸ A serenidade de Sócrates frente à morte soa-nos, particularmente, de forma perturbadora: “– Que estais fazendo? – exclamou Sócrates. – Que gente incompreensível! Se mandei as mulheres embora, foi sobretudo para evitar semelhante cena, pois segundo me ensinaram, é com belas palavras que se deve morrer. Acalmai-vos, vamos! dominai-vos!” A inquietude dos discípulos diante da morte do mestre é ofuscada pela certeza de que a vida que se esvai é muito menor do que a vida para onde se destina: “Ao ouvir esta linguagem, ficamos envergonhados e contivemos as lágrimas [...]” (Cf. Platão, 1987, p. 126).

⁹ O dogma central para o Apóstolo convertido – afirma Unamuno – foi o da ressurreição de Cristo. “O importante, para ele, era que Cristo se tivesse feito homem e tivesse morrido e ressuscitado, não o que fez em vida, não sua obra moral e pedagógica, mas sua obra religiosa e eternizadora: Ora, se é coerente pregar-se que Cristo ressuscitou dentre os mortos, como, pois, afirmam alguns dentre vós que não há ressurreição de mortos? E, se não há ressurreição de mortos, então Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, é vã nossa pregação e vã a nossa fé... E ainda mais: os que dormiram em Cristo pereceram. *Se a nossa esperança em Cristo se limita apenas a esta vida, somos os mais infelizes de todos os homens.*” (I Cor., XV, 12-14 e 18-19) (Cf. Unamuno, 1996, p. 61).

¹⁰ Seria importante ressaltar que Maurice Blanchot construiu, a partir da literatura de Kafka, uma forma muito particular de compreensão das questões sobre finitude e infinitude. O ocidente conseguiu, através da criação da imortalidade como recompensa de uma vida, acabar com a morte. Não é mais possível morrer. A desgraça do homem ocidental é exatamente a impossibilidade de morrer. Para Kafka, segundo Blanchot, um silêncio agradável após a morte de um homem sobrevém por algum tempo até que os lamentos se iniciem à cabeceira do morto e tenha, no fundo, como razão o fato de que ele não está morto no verdadeiro sentido da palavra. Entre o desespero da vida e a esperança de continuarmos vivos existe a certeza de que a morte termina com a nossa vida, mas não com a nossa possibilidade de morrer. Como não podemos sair da existência, ela não está terminada, ela não pode ser vivida plenamente. Esta forma de descoberta da infinitude nos leva a perceber que a vida sempre será possível ao passo que a morte torna-se apenas uma possibilidade. O impasse desta questão estaria na incapacidade de morrermos, pois a infinitude só pode ser alcançada através da morte: “é a morte que nos domina, mas ela nos domina com a sua impossibilidade, e isto quer dizer que nascemos, mas também que estamos ausentes da nossa morte.” Para Maurice Blanchot, o tema tratado no interior de *A metamorfose* pode ilustrar a querela infinita da esperança com o desespero, criada pela literatura. Transformando-se num inseto, Gregor permanece vivo num estado de profunda decadência. Próximo da absurdidade e da impossibilidade de viver, Gregor busca, mesmo na condição de inseto, a saída da sua desgraça ao lutar por um lugar sob o sofá. Ao morrer na solidão morre feliz, pois é a chegada a hora da libertação, da esperança de um fim definitivo. Entretanto, a narrativa de *A metamorfose* não permite que a morte tenha sua vez. Kafka faz ressurgir na irmã de Gregor uma absurda vontade de

viver, que para Blanchot significa nada mais que possibilidade de escapar do inevitável. (Cf. Blanchot, 1997, p. 15-18).

¹¹ O trabalho que José Carlos Barcellos constrói em busca de uma teologia dramática a partir da literatura de Julien Green debruça-se, p. ex., sobre a tragicidade da condição humana com único propósito de apresentá-la à mensagem evangélica da salvação. “Assim quando Green afirma “spirituellement ma vie est un désastre”, ele está reconhecendo o caráter dramático, trágico mesmo, da frustração existencial e religiosa vivenciada no seio mesmo dos mais altos projetos e desígnios [...] pois Cristo veio precisamente para o que estava perdido” (Cf. Barcellos, 2000, p. 126).

¹² Se houver de fato uma função ou funções para a literatura, de algum modo será(ão) devedora(s) do campo de sentido que ela é capaz de criar. Compreender um texto literário, portanto, é acima de tudo torná-lo significativo para nós. Por isso, os textos literários não devem ser vistos como realidades portadoras de um sentido prévio. O sentido de um texto deve ser construído a partir de operações hermenêuticas (Cf. Ricoeur, 1989, p. 130).

¹³ Para Paul Tillich a resposta à busca de uma vida sem-ambiguidades é a experiência da revelação e salvação (Cf. Tillich, 1987, p. 469).

¹⁴ Neste capítulo, Brás Cubas narra o incidente com o almocreve. Tendo o seu jumento tentado sair em disparada enquanto passeava por Portugal, um almocreve dominou o animal salvando Brás Cubas do que poderia ter sido um desastre. O impasse que se instala é o de saber o que fazer para recompensar aquele que lhe salvou a vida. Mesmo que sua vida fosse inestimável, Cubas recompensa o almocreve com um cruzado de prata depois de ter pensado em lhe oferecer cinco moedas de ouro. Notamos também que o problema da ameaça da vida ou o da antecipação da morte promovem em Brás Cubas um senso de absurdidade e perplexidade diante da vida.

¹⁵ Brás Cubas constrói uma brilhante paródia um torno da reflexão aristotélica sobre o primeiro motor imóvel: “Dá-se movimento a uma bola, por exemplo; rola esta, encontra outra bola, transmite-lhe o impulso, e eis a segunda boa a rolar como a primeira rolou. Suponhamos que a primeira bola se chama... Marcela, - é uma simples suposição; a segunda, Brás Cubas; a terceira, Virgília. Temos que Marcela, recebendo um piparote do passado rolou até tocar em Brás Cubas, o qual, cedendo à força impulsiva, entrou a rolar também até esbarrar em Virgília, que não tinha nada com a primeira bola; e eis aí como, pela simples transmissão de uma força, se tocam os extremos sociais, e se estabelece uma cousa que poderemos chamar solidariedade do aborrecimento humano” (Cf. Machado de Assis, 1985b, p. 560).

¹⁶ “Agora, que todas as leis sociais no-lo impedião, agora é que nos amávamos deveras [...]”. (Cf. Machado de Assis, 1985b, p. 571).

¹⁷ (Cf. Machado de Assis, 1985b, p. 576). O contraponto que realça a nossa afirmação pode ser feito a partir do discurso do padre feito a Estácio: “[...] Digo-te que tens uma raiz de má erva no coração; esta é a cruel verdade [...] A poesia trágica pode fazer do assunto uma ação teatral; mas o que a moral e a religião reprovam, não deve achar guarida na alma de um homem honesto e cristão”. (Cf. Machado de Assis, 1985c p. 365).

¹⁸ *Memorial de Aires*, 13 de março, p. 1.187. Cabe aqui, sem nenhum esforço, uma aproximação com o aforismo 26 da obra *A gaia Ciência* de Nietzsche: “Que significa viver? – Viver é continuamente afastar de si algo que quer morrer; viver – é ser cruel e implacável com tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho [...]” (cf. Nietzsche, 2001, p. 77).

Recebido em 20/10/2012, revisado em 14/11/2012, aceito para publicação em 06/12/2012.