

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

LENIVALDO GOMES DE ALMEIDA

UM AUTOR À PROCURA DE UMA ALMA

A crise da representação e a dimensão trágica em *Vida e Morte de M. J. Gonzaga de Sá*

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Literatura Brasileira.

Orientador: Professor Doutor Ronaldo de Melo e Souza

Rio de Janeiro
2006

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Agradecimentos

Ao Ronaldo de Melo e Souza, pelas orientações e pela paciência.

À família e aos amigos, sempre presentes nos momentos bons, e, sobretudo, nos momentos de angústia.

Ao Departamento de Letras Vernáculas e todos os funcionários que tornaram possível esse trabalho

Ao CNPq, pela oportunidade de pesquisa com bolsa.

Um erudito é aquele que estudou muito de sua época e das precedentes, já um gênio é aquele de quem sua época e as vindouras têm muito a estudar.

(Schopenhauer)

Sé que esos libros no están escritos para ser entendidos, están hechos para ser interpretados, son acicates para que el lector siga el pensamiento. Yo diría que lo más importante de un autor es su entonación, lo más importante de un libro es la voz del autor, esa voz que llega a nosotros.

(Borges)

Sumário

I	Introdução	5
II	O regime da representação metafísica: Platão, Descartes, Kant	24
III	Nietzsche e a crise da metafísica	32
IV	Querelas metafísicas	35
V	A crise da representação e do sujeito	39
VI	Digressões sobre a alma e a necessidade de metafísica	48
VII	Schopenhauer: representação e vontade	55
VIII	Lima Barreto e o pensamento de sua época	65
IX	Lima Barreto e a concepção trágica da existência	78
X	M. J. Gonzaga de Sá	83
XI	Um olho nos ministros e outro nos escribas de ministros	86
XII	O Acaso não tem predileções...	93
XIII	O enunciado e a enunciação: um tom irônico	97
XIV	Augusto Machado, Gonzaga de Sá e o sujeito do conhecimento	102
XV	Essa vida é um conto do vigário...	110
XVI	O espetáculo, o teatro e o trágico da existência	115
XVII	O sábio é não agir...	121
XVIII	Últimos encontros...	123
XIX	Conclusão	125
XX	Bibliografia	128

Introdução

A obra de Lima Barreto já possui uma fortuna crítica bastante considerável e a quantidade de teses de mestrado e de doutorado só aumenta a cada ano, aprofundando questões já estudadas ou revelando, às vezes, um novo aspecto da sua variada obra composta de artigos, contos, crônicas, romances. Dentre os aspectos que mais chamam a atenção na literatura de Lima Barreto, há alguns que são sempre recorrentes, como as relações autobiográficas de seus escritos; a tematização do sofrimento causado pela segregação racial e social, silenciosa ou explícita; a exploração das fronteiras entre a normalidade e a loucura, entre o real e o ficcional; as relações do escritor com a cidade do Rio de Janeiro, sobretudo com a área do subúrbio carioca; a sua militância na imprensa e na literatura; e, por fim, a sua análise das instituições republicanas brasileiras, que engloba a questão da identidade nacional.

Todas essas características da obra de Lima Barreto são analisadas na sua fortuna crítica, que se desenvolveu timidamente a partir da publicação, em 1909, do romance *Recordações do escrivo Isaiás Caminha*, obra polêmica, contundente e corajosa, que acreditamos tenha definido a relação da elite intelectual brasileira com o autor e a sua obra, na primeira metade do séc. XX. Nesse seu primeiro romance, Lima Barreto desejava chamar a atenção, escandalizar, criar um núcleo de leitores que lhe abrisse as portas das editoras, poucas, que publicavam na época. Trabalhando na fronteira do real e do ficcional, *Recordações do escrivo Isaiás Caminha* gerou um grande mal-estar no mundo jornalístico, político e literário ao retratar satiricamente o ambiente da redação de um grande jornal carioca, descrevendo com riqueza de detalhes o grotesco das figuras que animavam a mídia da época, o jornal escrito, ou o quarto poder como Isaiás Caminha, o personagem do romance,

qualifica a imprensa nacional. Segundo Francisco de Assis Barbosa, “O romance de Lima Barreto é uma sátira ao *Correio da Manhã*, escolhido dentre os demais por ser o de maior sucesso, o mais representativo, o mais típico, o mais retratável dos órgãos da imprensa da época” (BARBOSA, 1952, p. 174).

Sobre essa estréia do romancista em fins de novembro de 1909, surgiram na imprensa brasileira dois artigos que, para o desgosto do escritor, lhe foram desfavoráveis. Um de Medeiros de Albuquerque, que classifica o livro como “um mau romance e um mau panfleto”; o outro de Alcides Maya, que tinha por Lima Barreto uma sincera amizade, que não o impediu de afirmar que *Recordações do Escrivão Isaías Caminha* era “uma verdadeira crônica íntima de vingança, diário, atormentado de reminiscência más, de surpresas, de ódio” (BARBOSA, 1952, p. 176-177). Se a intenção de Lima Barreto com esse livro era causar escândalo e ser reconhecido como romancista, esse objetivo não fora alcançado, e o silêncio imposto pelos grandes jornais causou-lhe grande decepção. “A única crítica que me aborrece – escreverá alguns anos depois – é a do silêncio.” (BARBOSA, p. 173, 1952).

Teve outra sorte o terceiro romance escrito e segundo a ser editado, *Triste fim de Policarpo Quaresma*, que fora publicado em folhetins do *Jornal do Comércio*, entre 11 de agosto e 19 de outubro, de 1911, e reeditado, em livro, no ano de 1915, numa edição produzida com dinheiro do próprio autor, como ocorrera também com o primeiro romance, *Recordações do escrivão Isaías Caminha*. O esforço de Lima Barreto, no entanto, para levar esse novo trabalho a público em livro foi recompensado pelo reconhecimento que o romance teve nos jornais, como atesta seu biógrafo, Francisco de Assis Barbosa: “desta feita, o acolhimento da imprensa será bem diverso ao que fora dispensado, cinco anos antes, ao livro de estréia [...]”. Segundo ainda Francisco de Assis Barbosa, o *Jornal do Comércio*, *O País*, a *Gazeta de Notícias*, *A Notícia*, *A Época*, e outros jornais, com exceção do *Correio da Manhã*,

abriram as suas colunas, anunciando, elogiando, discutindo o romance e o romancista (BARBOSA, p. 232, 1952). No entanto, é ainda Francisco de Assis Barbosa que afirma que, quando fora publicado em folhetins, *Triste fim de Policarpo Quaresma* despertara a atenção apenas de Alcindo Guanabara, o qual observou a impossibilidade de um escritor viver exclusivamente de sua arte, se dedicando integralmente ao seu ofício. (Ibidem, p. 209).

O primeiro romance escrito e o último a ser publicado em vida, pelo autor, *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá* não teve a mesma acolhida entusiástica do *Triste fim de Policarpo Quaresma*, apesar da opinião do autor de que aquele era seu romance mais bem acabado, conforme suas palavras em carta a Carlos Sussekind de Mendonça: “É uma mania de todos me dizerem que eu estou decaindo. No entanto, eu te juro, que o Gonzaga de Sá foi o único livro que eu comecei e acabei” (BARBOSA, p. 266, 1952). Exceção à descrição da crítica, por ocasião dessa publicação, foi Alceu de Amoroso Lima, crítico estreante de *O Jornal*, que, de 18-6-1919, assinando como Tristão de Ataíde, saudou o romance de Lima Barreto e o via como “um humorista da estirpe intelectual de Machado de Assis. Pode-se dizer que, depois deste, é o nosso humorista.”. Ao comparar o estilo dos dois grandes escritores, Tristão de Ataíde dirá que Machado de Assis havia chegado “ao humorismo perfeito, àquele equilíbrio supremo de pensamento e estilo, nos seus últimos livros”, ao passo que Lima Barreto “atingiu o humorismo – do primeiro impulso porque essa a feição ingênita do seu espírito”. Feita a comparação, aponta aquilo que outros críticos estariam sempre a martelar sobre a falta de apuro gramatical, ou seja, que a obra de Lima Barreto ressentia-se de “alguma incerteza, de muito desleixo e ainda de uma certa incontinência de pensamento”. Finalizando o período com outra *martelada*, sugere, em relação ao autor de *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá*, que “a revolta contra os males sociais rompe amiúde o verniz da ironia”. E que o autor “ainda não alcançou a impassibilidade do *humor*”; mas que “lá chegará,

se vencer o tédio de viver” (BARRETO, p. 14, 1956b). No entanto, afora essas críticas que se tornariam lugar comum na leitura dos estudiosos do romancista, o que se vê no decorrer do artigo de Tristão de Ataíde são palavras de apreço pela literatura de Lima Barreto.

A essas primeiras críticas, nem sempre elogiosas e que às vezes apontavam sempre a questão da falta de rigor com a correção gramatical, argumento usado muitas vezes para minimizar o valor do escritor, vieram se somando, em todo o século XX, outras contribuições de intérpretes renomados, perfazendo no início do séc. XXI uma consistente fortuna crítica.

Uma boa mostra dessa fortuna crítica de Lima Barreto se encontra publicada na edição crítica de *Triste fim de Policarpo Quaresma*, coordenada por Antonio Houaiss e Carmen Lúcia Negreiros, que, além de trazer artigos publicados originalmente para essa edição, nos brinda também com críticas de intelectuais contemporâneos de Lima Barreto publicadas com o autor ainda em vida, e nos oferece ao final uma vasta bibliografia publicada sobre o escritor carioca.

Uma das contribuições dessa edição crítica é o artigo “O escritor e a posteridade”, partes I e II, de Francisco de Assis Barbosa e Carmen Lúcia Negreiros de Figueiredo, respectivamente, que fizeram uma excelente retrospectiva da fortuna crítica surgida desde os tempos em que o autor militava na imprensa e criava sua obra ficcional. Coube, nesse trabalho, a Francisco de Assis Barbosa compor um painel dos principais estudos literários da obra do escritor carioca, a começar por Lúcia Miguel Pereira, que, em seu artigo intitulado “Lima Barreto”, escreve que, no ambiente literário brasileiro da época em que “o virtuosismo, o amadorismo contaminava a literatura de ficção comunicando-lhe uma fragilidade, uma imaturidade alarmante”, surge Lima Barreto e “nesse momento de alegre superficialidade” faz ressoar “a sua voz áspera e amarga” (BARRETO, p. 439, 1997).

Grande estudioso da vida e da obra de Lima Barreto, Francisco de Assis Barbosa aponta também alguns intérpretes que dedicaram textos ao autor, como Agripino Grieco, Souza da Silveira, Nelson Werneck Sodré, entre outros. Francisco de Assis Barbosa afirma ainda que a fortuna crítica do autor “tem sido de altos e baixos, embora sempre constante, e hoje em franca e definitiva ascensão”.(idem, p. 598). Seu artigo tem um outro mérito, o de mostrar que os escritos do romancista brasileiro tiveram uma boa acolhida em outros países, como a Tchecoslováquia, onde *Triste Fim de Policarpo Quaresma* conheceu uma versão e foi editado, em 1974, sendo ainda traduzido para o inglês – na Inglaterra e nos Estados Unidos – o italiano, o espanhol, o russo e o alemão. Lima Barreto também foi traduzido na ex-União Soviética, onde *Recordações do escrivão Isaias Caminha*, em 1965, teve uma edição de 50.000 exemplares. Além dessas traduções e edições, Francisco de Assis Barbosa nos informa também de outras publicações e mesmo trabalhos acadêmicos que analisaram os romances de Lima Barreto em outras línguas.

Na parte II do artigo citado, Carmen Lúcia Negreiros de Figueiredo se detém em focalizar alguns mitos criados sobre Lima Barreto e sua obra, afirmando, por exemplo, que as novas análises apresentadas a partir dos anos oitenta do século passado trazem enfoques inéditos e mesmo polêmicos dos seus textos que gradativamente vão diluindo a imagem de “desleixado” e “avesso às normas literárias”. Essa imagem serviu de alibi àqueles mais arraigados aos cânones literários para a neutralização dos aspectos polêmicos da sociedade brasileira postos por Lima Barreto em sua obra, como, por exemplo, questões ainda não resolvidas, até os dias de hoje, das discriminações racial e social, da construção da identidade nacional, e mesmo da identidade feminina, e da cooptação da intelectualidade pelo Estado brasileiro para a manutenção da ordem social e política, retirando do escritor a rebeldia e o inconformismo que seriam duas de suas marcas na modernidade.

Nesse sentido, a argumentação que se pauta pela lisura das normas gramaticais e por uma concepção canônica de arte literária, imputando ao escritor o estigma de “desleixado”, invalida de saída a possibilidade de qualquer diálogo que não se subordine a tais concepções de arte e de língua e obscurece as outras características importantes na obra de Lima Barreto.

Esses e outros estigmas criados em torno de Lima Barreto só a partir da metade do século XX começarão a ser revistos. Como disse Carmen Lúcia Negreiros de Figueiredo, “o perfil de pensador e crítico da cultura desenha-se lentamente nas referências a Lima Barreto, a partir do desprendimento da imagem do bêbado, rebelde e marginal e pela relevância de um trabalho intelectual cujos passos tornam-se, aos poucos, melhor interpretados” (BARRETO, p. 602, 1997).

Lembramos ainda que a esses mitos, do bêbado e do desleixado, aos quais se refere a estudiosa de Lima Barreto, outro irá se juntar e colaborar para alimentar a polêmica em torno do escritor. O mito de que seus escritos são de um excessivo personalismo, *peçoalissimo*, como Érico Veríssimo, em carta ao autor, classificou o romance *Recordações do escrívão Isaiás Caminha*, o que se constituía para o crítico um grave defeito. Esse mesmo argumento também é utilizado pelo historiador Sérgio Buarque de Holanda, que, num artigo publicado em 1949, no *Diário de Notícias*, que servirá posteriormente de prefácio ao romance *Clara dos Anjos*, de Lima Barreto, afirma já nas primeiras linhas que não sabe “se é lícito escrever sobre os livros de Lima Barreto sem incorrer um pouco no pecado do biografismo, que tanto se tem denunciado em alguns críticos”. No entanto, mesmo não sabendo se é lícito, Sérgio Buarque de Holanda resolve correr o risco e já no terceiro parágrafo de sua crítica afirma sem nenhuma dúvida: “A obra deste escritor é, em grande parte, uma confissão mal escondida, confissão de amarguras íntimas, de ressentimentos, de malogros pessoais, que nos seus melhores momentos ele soube transfigurar em arte” (HOLANDA, p. 9, 1956). Em outras palavras, a

obra de Lima Barreto pecava, tanto para Érico Veríssimo quanto para Sérgio Buarque de Holanda, pelo alto teor biográfico.

Talvez o primeiro crítico a se opor a esse tipo de crítica tenha sido Nelson Werneck Sodré, que, na sua *História da literatura brasileira*, viu como muita propriedade a insuficiência dessa visão corrente de que a obra de Lima Barreto era fruto de ressentimentos.

Segundo o crítico,

A crítica, e até mesmo a análise biográfica, tem permanecido amarrada, pelas suas notórias insuficiências, e pelo seu desinteresse em ir às verdadeiras razões, aos aspectos pessoais, ao que foi individual no romancista carioca, pretendendo demonstrar, com virtuosismo algumas vezes, que a sua maneira de colocar as criaturas e os problemas derivava de tudo o que, nele, era ressentimento. A verdade é muito diversa, entretanto. Lima Barreto realizou, e nisso está precisamente o seu mérito, nisso é que domina as suas insuficiências, uma crítica social muito viva, muito profunda, mostrando em sua ficção as injustiças da sociedade, o que era falso nela, o que era postiço, artificial, o que a deformava. Não procedeu assim porque fosse mulato, doente, pobre e sentisse vontade de vingar-se das injustiças feitas ao seu talento. Procedeu assim porque compreendeu cedo, e o ângulo pessoal apenas ajudou essa compreensão, as anomalias de um conjunto em que a sociedade denunciava a sua transformação, quando repontavam visíveis sinais de mudança. Sentiu a presença do que era novo, com sua apurada e aguda percepção, antes que os outros sentissem. (SODRÉ, 1969, p. 506.).

Essa opinião favorável de Werneck Sodré, no entanto, ainda vem carregada de um outro estigma sobre Lima Barreto, a de que sua obra era “desigual, pontilhada de graves defeitos, realizada com deficiências insanáveis, descuidada na forma, por vezes desconexa” (Ibidem).

No entanto, até mesmo esse mito de falta de rigor formal vem sendo desconstruído por estudos mais sistematizados, que, mesmo antes dos anos oitenta, já haviam surgido, como o de Antonio Houaiss, filólogo e grande pesquisador da língua portuguesa, que, em 1956, prestou um inestimável serviço aos leitores e intérpretes dos escritos de Lima Barreto ao analisar e negar, com sua autoridade de profundo conhecedor do vernáculo português, o estigma de “desleixado” e “avesso às normas literárias” que pairava sobre Lima Barreto. Ninguém pode negar as falhas de revisão que ocorrem nos textos de Lima Barreto, como, por exemplo, a apontada por Lúcia Miguel Pereira e mesmo por Antonio Houaiss quanto ao

parentesco, no romance *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá*, entre o personagem Gonzaga de Sá e a personagem Escolástica, que é apresentada como tia quando Augusto Machado vai visitá-los em casa (“- Machado: minha tia Escolástica, apresentou-me Gonzaga de Sá.” (BARRETO, p. 86, 1956b)) e que, em outro trecho, aparece como irmã de Gonzaga de Sá (“A velha Dona Escolástica informou-me, então, que o irmão erguera-se cedo e trabalhava na sala.” (Ibidem, p. 161-162)).

No entanto, a classificação de cacófato feita por Lúcia Miguel Pereira das duas consoantes do nome do personagem M. J. Gonzaga de Sá parece a Antonio Houaiss despropositada. Para o filólogo,

parece descabida a crítica que se quer – levemente – fazer ao pseudocacofônico M. J. Gonzaga De Sá. Quem acompanhar, [...], os escritos em que a eleição desse título se torna definitiva no ânimo de Lima Barreto saberá quanto de deliberação há nele, já no que pudesse encerrar de tradicional, já no que possa ter de sonoridade e evocação; não há dúvida, de outro lado, que “emijó”, ou melhor, “emijota”, só por má fé, aliás, responsável por tanto estilo falso, mercê de inversões e sinonímias *ad hoc*, não expressivas, que, satisfazendo ao medo de incidir em cacofonias, empobrece a efetividade da comunicação e da expressão, criando coerções – tal o horror às repetições, aos cognatismos – horror que muitas vezes é responsável por imprecisões, obscuridades, ambigüidades e defeitos outros. (HOUAISS, 1956h, p. 33).

Segundo, ainda, Houaiss, na sua refutação do mito de desleixado com o rigor gramatical,

Quem ler as páginas de Lima Barreto, observará que ao correr de sua atividade escritora que [...] está validamente documentada por longos dezenove anos de uma curta vida, se reitera, com frequência obstinada, a discussão, em plano teorizado, das questões gramaticais e estilísticas. E essas discussões não se limitam aos trabalhos de ensaio ou crítica, mas invadem também, e sempre, os romances, não raro os contos.

Lima Barreto poderá ser reputado “incorreto”, do ponto de vista gramatical, e de “mau gosto”, do ponto de vista “estilístico” – afinal de contas, o conceito de correção, na prosa gramatical mandarina e bizantina, pode apresentar tais e tantos planos de julgamento, que poucos, pouquíssimos escritores poderão enfrentar todas as sanções de todos os planos; e afinal de contas, ainda o problema do “bom gosto” é infinitamente flutuante, no espaço e no tempo, não parecendo constituir uma questão nodalmente estética.

Lima Barreto não poderá, porém – senão levemente – ser considerado um absenteísta ou ignorante da problemática da correção e da eficácia da estética da linguagem. E, correto ou incorreto, de bom ou mau gosto, foi incontestavelmente um escritor muito consciente dos móveis e fins, recurso e meios – inscrevendo-se como um dos maiores, senão o maior, dos escritores realistas desta fase crítica de nossa evolução social. E isso com tal riqueza de “comunicação” e de “expressão”, que qualquer orientação gramatical ou estilística se pode comprazer em ver quantas

questões queira, ligadas à formulação prática, lúdica, expositiva, silogística, impressiva, expressiva, automática ou trabalhada do problema da arte literária. (HOUAIS, p. 10-11, 1956h).

A argumentação de Antonio Houaiss de que Lima Barreto buscava conscientemente uma expressividade estilística em seus escritos pode ser reforçada pelas palavras do próprio escritor, que ao escrever ao editor português A. M. Teixeira, ao qual a publicação de *Recordações do escrivão Isaías Caminha* havia sido encomendada, fará ressalvas às correções procedidas na revisão feita por Albino Ferraz de Sampaio, em Portugal, onde o livro seria produzido. Nessas ressalvas Lima Barreto dirá:

Na página 46, quando se fala em Francisco Otaviano, penso que *altruísmo* não é próprio. Eu queria sobretudo aludir à sua graça, ao seu espírito ateniense; eram qualidades de inteligência e não morais o que aquela palavra (*aticismo*) supõe. Na página 53, eu teria deixado como está no original e muito menos teria trocado a frase – de sensibilidade pronta a fatigar-se com o espetáculo familiar – pela que está. [O revisor substituíra-a por “pronto a fatigar-se com o espetáculo divino”]. Na página 92, eu teria continuado a dizer: *o rolar dos veículos mais redondo e mais dissonantes o ranger etc.* É uma impressão visual que se pode ter de um fenômeno acústico – coisa legítima como o sr. sabe. (apud. BARBOSA, 1952, p. 168-169).

Em um enfoque parecido ao de Antonio Houaiss, Nicolau Sevcenko, outro estudioso da literatura de Lima Barreto, de uma geração posterior à do filólogo, escreve em “Lima Barreto, a consciência sob assédio”:

O que fez de Lima Barreto uma figura malsinada nos círculos literários da capital da República foi o fato de ele não só repudiar esse conformismo da palavra agregada por toda superfície da instituição política, feito a sua plumagem de pavão, como, sobretudo, o seu projeto desestabilizador de introduzir naquele meio uma nova estética, nitidamente associada a uma drástica ética da ação. Daí seu empenho deliberado de despir a linguagem de quaisquer floreios ornamentais, rebuscamentos sintáticos, exotismos retóricos ou pretensões de alguma pureza castiça. O veredito quase que unânime entre seus contemporâneos era que ele escrevia mal. O fato mais notável, entretanto, era que ele amaldiçoava as belas letras e o beletismo. Seu estilo enxuto, seco, direto e coloquial era visto por si só como uma provocação e um ultraje à instituição literária, aos seus praticantes e às suas altas funções civilizatórias. (SEVCENKO, 1997 324-325).

Essa função civilizatória da literatura a que Sevcenko se refere na elite brasileira do início do século passado é comparável ao que diz Terry Eagleton no seu livro *Teoria da literatura: uma introdução*, em relação à função da literatura na Inglaterra em meados do séc. XIX. Segundo o teórico marxista inglês,

À medida que a religião deixa paulatinamente de proporcionar o “cimento” social, os valores afetivos e as mitologias básicas pelas quais uma turbulenta sociedade de classes pode encontrar uma unidade, a “literatura inglesa” passa a ser vista como o elemento capaz de carregar essa carga ideológica a partir da era vitoriana. [...] A necessidade social premente [...] é a de “helenizar” ou “cultivar” a classe média filistina que se mostrou incapaz de fundamentar seu poder político e econômico com uma ideologia adequada e rica e sutil. Isso se pode fazer com uma transfusão de algo como o estilo tradicional da aristocracia que [...] está deixando de ser a classe dominante na Inglaterra, mas que dispõe de alguns elementos ideológicos com os quais presta uma ajuda aos seus senhores de classe média. (EAGLETON, p. 26, 1983).

Esse objetivo de “cultivar” a classe média, que T. Eagleton vê como uma manobra cujo efeito esperado é a incorporação da classe operária inglesa, se encontra no Brasil sintetizada na expressão “O Rio civiliza-se”, cunhada na virada do século XIX por ocasião da Reforma Pereira Passos, que visava a remodelar o Centro da cidade e, longe de querer incorporar o operariado (que operariado?), buscava limpar as ruas dos habitantes indesejáveis (ambulantes e negros em geral) e banir todo e qualquer signo dos períodos colonial e monárquico. Esse objetivo de educar o proletariado, que era uma das fantasias que prefiguravam o imaginário dos políticos e dos intelectuais positivistas brasileiros que fomentaram o pensamento republicano, é ironizado por Lima Barreto no seu romance satírico *Numa e a Ninfa*, quando o personagem Inácio Costa, uma caricatura dos ativistas que se utilizavam de alguns preceitos positivistas para apoiar com agitação pública manobras políticas, defende que “Nós precisamos, doutor, de aperfeiçoamento moral; e devemos ter por principal escopo a incorporação do proletariado à sociedade moderna.” (BARRETO, 1956e, p. 174-75).

Podemos supor que, dentro desse quadro social, a classe média urbana que freqüentava a Rua do Ouvidor, o espelho parisiense, onde os novos ricos iam se enobrecer e sonhar com uma Paris carioca, receberia o seu lustre através da literatura. Nesse sentido, caberia aos poetas do Parnaso – Coelho Neto, Olavo Bilac, Raimundo Correa – levar cultura a esse novo extrato social que se formava no Rio de Janeiro e que precisava se “helenizar” pelo poder da poesia.

Foi contra esse pensamento postiço e artificial que Lima Barreto se bateu, sofrendo também por isso a indiferença de grande parte da intelectualidade da primeira metade do século XX e tendo a sua literatura associada por mais de um crítico a um desejo de vingança contra os poderosos, fruto de ressentimentos pessoais, o que tornava, segundo esses mesmos críticos, sua obra muito biográfica.

Esse argumento já não se sustenta nos dias de hoje, não só pelo distanciamento do contexto histórico e social em que a obra foi criada, mas também porque as fronteiras entre o privado e o público, o ficcional e o real foram esgarçadas, borradas e diluídas por boa parte da arte contemporânea, fazendo com que esse critério de avaliação de uma obra ficcional perdesse qualquer validade na medida em que os estudos literários se depararam com o que se convencionou chamar de a morte do autor, no universo de uma cultura pós-moderna.

Ainda quanto à escrita de Lima Barreto, vale lembrar o ensaio “Uma ferroada no peito do pé (Dupla leitura de *Triste fim de Policarpo Quaresma*)”, de Silviano Santiago. Publicado em 1982, no livro *Vale quanto pesa: ensaios sobre questões político-culturais*, esse texto propõe uma leitura bastante interessante sobre a questão formal do romance *Triste fim de Policarpo Quaresma*, ao mostrar que a estrutura do texto de Lima Barreto se utiliza do esquema de repetição tão comum na escrita da arte popular. Silviano Santiago chama a atenção para o fato de que o romance fora publicado originalmente em folhetim, em 1911, no *Jornal do Comércio*, e que essa peculiaridade veio a influir na sua composição, na medida em que a leitura em intervalos de tempo pede elementos repetitivos que facilitem o encadeamento da narrativa. Para Silviano Santiago,

A repetição [...] não deixa de ser uma primeira leitura (microleitura interna) da intriga e, por extensão, do texto. O artista da forma seriada e popular, trabalhando com uma linguagem polissêmica como é a da dramatização, necessita diminuir o hermetismo do enigma narrativo com sucessivas e parciais interpretações do drama, recorrendo para isso a pequenos *núcleos repetitivos*, cujo maior interesse é o de apresentar um personagem explicitando para o outro o que foi mostrado de forma dramática alguns dias antes. [...] O autor não só passa para os leitores comuns o

drama, como ainda a leitura mais “justa” dele. [...] O leitor comum quer que o texto, após o seu desaparecimento momentâneo, volte como era. Paradoxalmente, é porque o texto não volta diferente que o leitor fica “surpreso” e continua a ler o folhetim ou ver a telenovela. Paradoxalmente, é porque o texto da chamada literatura erudita volta sempre diferente que leitor comum fica desorientado, desatento, e abandona a leitura. O paradoxo só existe porque tanto um processo de leitura quanto o outro têm sido sempre feitos com a ótica exclusiva do erudito (o leitor comum não teoriza sobre a sua leitura) [...] O romance de Lima Barreto – legitimamente popular na sua escrita – não prima, é claro, por “ganchos” audaciosos [...]. *Triste fim de Policarpo Quaresma* assume a redundância como forma-limite que encontrou para atar os fios dispersos de uma intriga original, para dar-lhe sentido, intriga esta que se desloca do subúrbio carioca para uma repartição pública, desta para o campo, e do campo para o Ministério da Guerra, trazendo sempre um número variado de personagens que se perdem pelo meio do caminho do texto e levantando problemas patrióticos que se esboroam e desaparecem diante de obstáculos intransponíveis. Perdidos os personagens pelos labirintos da narrativa, desaparecidos os problemas levantados com argúcia pelo narrador, fica, no entanto, o *sentido* claro do texto, a linha de leitura. [...] É por aí que se deve falar, em primeiro lugar, da qualidade popular que o texto de Lima Barreto oferece, quando num confronto com Machado de Assis, ou com os seus sucessores modernistas. A posição isolada e intrigante de Lima Barreto explica-se pelo fato de ter ele assumido uma *estética* popular numa literatura como a brasileira, em que os critérios de legitimação do produto ficcional foram sempre os dados pela leitura erudita. Não apresentando os sucessivos núcleos de originalidade que são os “ganchos”, não se comprometendo portanto com a má fé erudita diante do texto popular, o romance de Lima Barreto se legitima através de núcleos repetitivos que fazem o prazer dos leitores comuns e o desespero dos leitores críticos (SANTIAGO, 1982, p. 163-167).

Silviano Santiago, dessa forma, corrói mais um mito da falta de rigor formal nessa obra de Lima Barreto, ao mesmo tempo em que demonstra em sua análise que, tendo sido publicado em folhetins, e talvez até por isso, *Triste fim de Policarpo Quaresma* apresente qualidade e originalidade na composição, que, no entanto, na opinião do crítico, é coisa rara “em autor tão conhecido pela negligência com que cercava o processo da criação literária” (SANTIAGO, 1982, p. 163).

Todos esses estudos, portanto, que reorientam a interpretação de Lima Barreto estão em franca ascensão, como disse Francisco de Assis Barbosa, e a fortuna crítica do autor carioca, que até os anos setenta era composta basicamente de artigos, foi enriquecida com a publicação de estudos mais metódicos, como *Lima Barreto e o espaço romanesco*, de Osman Lins e *Lima Barreto: o crítico e a crise*, de Antonio Arnoni Prado, que lançaram novas perspectivas de análise das obras do autor. A essas análises, outras publicações da mesma

importância vieram a se somar tais, como *Literatura como missão*, de Nicolau Sevcenko, e *Lima Barreto: o Rio de Janeiro em fragmentos*, de Beatriz Resende, esse publicado em 1993.

Com o intuito de oferecer mais uma perspectiva de pesquisa à obra de Lima Barreto, buscamos desenvolver a hipótese de que sua obra é uma resposta à crise da representação que teve lugar no pensamento ocidental a partir da virada do séc. XVIII e para isso escolhemos analisar um dos seus romances mais bem composto e ainda pouco divulgado, *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá*. A escolha do romance se deve, além da admiração pessoal pelo texto, ao fato de ser um dos escritos de Lima Barreto em que se pode melhor estudar a sua relação com o discurso filosófico. Essa dimensão filosófica em Lima Barreto já fora vista por Osman Lins, em *Lima Barreto e o espaço romanescos*, quando este analisou o espaço romanescos nos três romances mais conhecidos do autor, *Recordações do escrivão Isaías Caminha*, *Triste fim de Policarpo Quaresma* e *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá*, apontando para a característica de insulamento dos personagens desses romances. Segundo Osman Lins,

O leitor familiarizado com a imagem de um Lima Barreto escritor e político, afeito a assertivas corajosas, ligado aos homens, interessado em depor sobre o seu tempo e assumindo, em face da sociedade, uma posição atuante, inclinar-se-á, talvez, a recusar o vulto desvendado em parte pela nossa análise: mais que político, metafísico; e, principalmente, desconfiado da ação.

Delineada, entretanto, essa outra face do escritor – estranha talvez, aos seus próprios sistemas de pensamento ou por estes reprimida –, eis que a sua obra, longe de empalidecer, adquire maior profundidade. (LINS, p. 49, 1976).

Para reforçar esse seu pensamento, Osman Lins cita o romancista e roteirista francês Robbe-Grillet, o qual afirma que “o romance, como toda arte, pretende ultrapassar os sistemas de pensamento e não segui-los” (ibidem).

Nossa hipótese, portanto, é de que a obra de Lima Barreto é uma resposta à crise da representação, o que não tem em princípio nada de original, já que se pode dizer que a questão da crise da representação ou a crise do sujeito esteve e está no horizonte dos grandes artistas e pensadores que criaram suas obras a partir do século XVII, como se pode ver no quadro *As meninas* (1656), de Velásquez, ou na novela *Dom Quixote* (1605 e 1616), de Cervantes, que

podem ser interpretados segundo essa mesma perspectiva, como Michel Foucault demonstrou em seu clássico estudo *As palavras e as coisas*.

Em uma interpretação histórica, o que se denomina crise da representação já se insinua, de fato, desde o século XVI, com a chegada do homem europeu ao continente americano e a invenção da imprensa, que podem ser vistos como acontecimentos metonímicos que propiciaram a crise do regime metafísico de representação. Essa crise da representação só se torna, contudo, evidente, segundo o pensador francês Michel Foucault, em *As palavras e as coisas*, e o historiador alemão H. U. Gumbrecht, em *A modernização dos sentidos*, na virada do século XVIII para o XIX. Para Foucault, o fenômeno da crise da representação se relaciona com o que ele chama de uma descontinuidade do pensamento epistemológico e uma reordenação dos discursos que legitimavam a verdade e o poder. Gumbrecht relaciona-a com a emergência de um observador de segunda ordem, um sujeito produtor de conhecimento auto-reflexivo.

Portanto, a singularidade desse trabalho não é considerar a obra de Lima Barreto como uma resposta à crise da representação metafísica, mas saber como isso foi feito e com qual matriz filosófica a obra de Lima Barreto dialoga e de que forma essa perspectiva filosófica se articula no seu romance *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá*.

No decorrer de nossa pesquisa, chegamos a acreditar que a obra de Lima Barreto apresentava uma resposta reativa à crise da representação, já que, como pode ser visto em seus escritos pessoais, o autor rejeita as proposições filosóficas de Nietzsche, que se configuram como uma crítica radical ao regime de representação metafísica. Por outro lado víamos, nos romances estudados, uma forte ligação da obra de Lima Barreto com a metafísica filosófica de Schopenhauer. No entanto, de acordo com nossa leitura, essas duas perspectivas, de Nietzsche e Schopenhauer, se mostraram, talvez paradoxalmente, complementares no

romance estudado, na medida em que Lima Barreto apresenta, numa perspectiva nietzscheana, a dissociação das identidades, e, numa perspectiva de Schopenhauer, a superação dessas identidades em nome de um valor maior entre as almas, uma essência que uniria a todos, a despeito das diferenças individuais, objetivo que deveria ser alcançado através do amor propagado entre os homens pela arte.

A dissociação das identidades se apresenta, segundo nossa hipótese, quando Lima Barreto, consciente da crise que se apresentava desde o século XIX, expõe a impossibilidade de uma existência ter como lastros identitários o Estado Republicano, a Pátria, a Tradição, ou mesmo as Ciências Naturais. Nesse sentido é que realiza em seus romances a dissociação das identidades que possuíam essas instituições como fundamento e demonstra, dessa forma, o vazio das existências que se pautaram por essas instituições humanas, como, por exemplo, a dos personagens Gonzaga de Sá e Policarpo Quaresma. As palavras de Lima Barreto no artigo “Literatura e Política”, de 1918, numa crítica a Coelho Neto, não deixam dúvida quanto ao seu ceticismo com essas representações sociais:

Em um século de crítica social, de renovação latente das bases das nossas instituições; em um século que levou a sua análise até os fundamentos da geometria, que viu pouco a pouco desmontar-se o mecanismo do Estado, da Legislação, da Pátria, para chegar aos seus elementos primordiais de superstições grosseiras e coações sem justificações nos dias de hoje; em um século deste, o Senhor Coelho Neto ficou sendo unicamente um plástico, um contemplativo pelo Flaubert da *Mme Bovary*. (BARRETO, 1956a, p. 75).

As afirmações de ceticismo com os discursos e as instituições fundadoras das relações sociais podem ser vistas na obra de Lima Barreto configurando essa impossibilidade da construção de identidades que tivessem tais instituições ou tais discursos como referências. Visão que se apresenta com mais vigor em dois dos romances mais conhecidos de Lima Barreto – *Triste fim de Policarpo Quaresma* e *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá* – em que a relação trágica de seus personagens com as representações de Pátria, de Estado e de Tradição é o eixo das narrativas.

Nesse sentido, as palavras de Nietzsche em *Aurora* bem poderiam servir de epígrafe às existências dos personagens Gonzaga de Sá e Policarpo Quaresma. Segundo o filósofo:

Quem sofre gravemente olha, da sua condição, com assustadora frieza para as coisas *lá fora*: todas aquelas feitiçarias mentirosas, nas quais de hábito bóiam o olho do sadio, voltam-se para elas, desapareceram para ele: ele próprio está diante de si sem plumagem e sem colorido. Suponha-se que ele tenha vivido até agora em algum fantasismo perigoso: essa suprema sobriedade trazida pela dor é o meio de arrancá-lo disso, e talvez o único meio. (NIETZSCHE, A. & 114, p. 178, 1974).

São o sofrimento provocado pela repentina descrença nos discursos que legitimam as verdades e uma profunda desilusão com o mundo que desencadeiam e instauram a dimensão trágica da existência humana. Policarpo Quaresma e Gonzaga de Sá são dois exemplos desse estado de alma descrito por Nietzsche, já que os dois personagens vêm a proximidade do fim de suas vidas na mais extrema solidão, o primeiro encarcerado por aqueles que considerava seus pares, o segundo isolado pelos ventos da modernidade que transforma em ruínas o cenário de uma memória da tradição. Dessa forma, os dois personagens experimentam um profundo desencanto com os homens e se dão conta de que a representação da Pátria que fundamentara as suas existências não passava de uma quimera. A coragem de Policarpo Quaresma que consagrara a vida a estudar com afinco tudo que podia melhorar a sua Pátria, e o entusiasmo de Gonzaga de Sá que se dedicara à pesquisa e à preservação das tradições da nação brasileira não frutificam, seus méritos não são reconhecidos pelos seus pares e suas ações só lhes são fontes de sofrimentos.

Não se pode dizer que o mesmo ocorre no romance *Recordações do escrivão Isaiás Caminha*, já que o personagem Isaiás Caminha, ao perceber que o Estado republicano não tornou de fato todos os homens iguais perante a lei, se frustra no exercício de sua cidadania e acaba por sucumbir ao jogo do poder e tirar proveito das relações cínicas na sociedade.

Esses dois romances de Lima Barreto, portanto, configuram essa impossibilidade de uma representação social que corresponda identitariamente a uma alma, a qual deveria congrega a todos numa relação fraterna. A partir dessa perspectiva, Lima Barreto, pode-se

dizer, descronstrói nos seus romances justamente essas relações que fundamentam os pactos sociais, sejam elas constituídas pela Pátria, pelo Estado republicano ou pela Tradição.

Desconstruindo essas identidades que poderiam ancorar a existência humana no âmbito de uma República burguesa, Lima Barreto parte em busca de outros laços de convivência social que contemplassem a existência e a relação entre os homens e dos homens com o mundo. Algo que fosse da essência do homem, que ultrapassasse as relações meramente contingentes firmadas pelas aparências. Uma relação identitária que unisse as almas acima das relações circunstanciais promovidas pela Nação, pelo Estado ou pela Tradição. Nessa busca, Lima Barreto nos dá, mesmo que indiretamente, encarnada em seus personagens, uma idéia do que ele pretende, ou seja, que tipo de alma seria essa essência comum a todos os seres e que permitiria a comunhão entre os homens, além das diferenças da cor da pele, da religião, das nacionalidades e da posição social, fatores que se apresentam nos seus romances como obstáculos ao reconhecimento social dos seus personagens. Essa comunhão desejada por Lima Barreto deveria ser alcançada a partir do amor disseminado através da Arte. Tese que ele defendia com veemência, como se pode ver em suas palavras:

Nós nos precisamos ligar; precisamos nos compreender uns aos outros; precisamos dizer as qualidades que cada um de nós tem, para bem suportarmos o fardo da vida e dos nossos destinos. [...] Devemos mostrar nas nossas obras que um negro, um índio, um português ou um italiano se podem entender e se podem amar, no interesse comum de todos nós (BARRETO, 1956a p. 72-73).

Essa orientação da obra de Lima Barreto – a busca de uma essência que sirva de cimento às relações de todos os seres – coloca-o numa perspectiva interpretativa da existência humana próxima do pensamento filosófico de Schopenhauer, já que é Schopenhauer quem configura a existência humana no horizonte de uma vontade de viver que está presente em todos os seres.

Dessa forma, podemos dizer que Lima Barreto, por um lado, ao responder à crise da representação, configurará o mundo de seus personagens num processo de dissociação das

identidades, o que o aproxima da filosofia de Nietzsche, já que foi Nietzsche quem primeiro apontou para essa estratégia como uma forma de superar o pensamento metafísico que orientava a existência na cultura ocidental. Por outro lado, ao buscar uma estabilização da existência humana que supere as diferenças e promova a comunhão através do amor propagado pela arte, Lima Barreto se orientará por uma perspectiva no horizonte da metafísica filosófica de Schopenhauer, filósofo da vontade de viver e da compaixão, que faz, na sua clássica obra *O mundo como vontade e representação*, uma crítica radical ao pensamento metafísico especulativo, sem, no entanto, romper com a metafísica que o filósofo vê como uma necessidade do homem.

A partir dessa orientação, procuramos num primeiro momento compreender como o regime da representação metafísica é teorizada nos pensamentos filosóficos de Platão e de Schopenhauer e, posteriormente, localizar a crise da representação e, seu lado menos evidente, a crise do sujeito no âmbito do pensamento de Nietzsche e no de M. Foucault. Em seguida, apresentamos algumas digressões sobre a questão da alma; uma síntese do pensamento de Schopenhauer e, por fim, procedemos à articulação do romance *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá* com os preceitos filosóficos de Schopenhauer, já que nesse romance podemos ver com bastante clareza as diversas afinidades da interpretação de Lima Barreto com a perspectiva filosófica de Schopenhauer. Deixaremos, no entanto, a articulação da obra de Lima Barreto com Nietzsche apenas como uma indicação de leitura.

Nosso trabalho, portanto, tem por objetivo fazer essa articulação entre a obra *M. J. Gonzaga de Sá*, de Lima Barreto, e o pensamento filosófico de Schopenhauer, demonstrando como esse romance se articula com a estética definida nas obras desse filósofo e de que forma Lima Barreto, a exemplo de Schopenhauer, se insere no pensamento metafísico.

Nossa hipótese é que *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá* se estrutura segundo uma

concepção trágica da existência, em que o personagem Gonzaga de Sá terá sua visão idealista do mundo confrontada com as estruturas perversas de poder que corrompem qualquer ideal de comunhão entre os homens, atingindo até mesmo os mais insignificantes escriturários.

Uma outra relação que também se pode estabelecer é desse romance com a alegoria, recurso narrativo que, segundo Schopenhauer, é aquele que pode levar o homem a uma visão contemplativa do mundo, já que a alegoria faz o caminho do conceito à idéia. E uma das chaves desse romance de Lima Barreto é justamente a parábola “O inventor e a Aeronave”, uma narrativa alegórica que se encontra no primeiro capítulo do livro e que funciona como uma orientadora da interpretação do romance na medida em que antecipa a dimensão trágica da existência, funcionando como uma epígrafe do destino do personagem Gonzaga de Sá.

Acreditamos que o que se evidencia, portanto, em *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá* é uma visão trágica da existência, decorrente da inadequação dos personagens, Gonzaga de Sá e Augusto Machado, aos discursos sociais que legitimariam a verdade e justificariam a ação humana num horizonte ético da existência e do exercício do poder que teria por finalidade o bem comum entre os homens; para Lima Barreto, se existe algum fundamento que legitime a existência e as relações humanas num ambiente ético, esse é o amor que une as almas e todos os seres acima de todas as diferenças. Esse fundamento estará prefigurado nos seus romances em alguns poucos personagens, como Ricardo Coração dos Outros e Olga, de *Triste fim de Policarpo Quaresma*, além dos personagens principais, esses sim capazes de exercer a compaixão de forma genuína, até mesmo à custa do próprio sofrimento.

O regime da representação metafísica: Platão, Descartes, Kant

O ente como tal em sua totalidade é *physis*, – isso quer dizer que sua essencialização e seu caráter consistem em ser o vigor dominante, que brota e permanece. [...] Quando se investiga a *physis*, i.e., quando se investiga o que seja o ente como tal, então *ta physei onta*, dão antes de mais nada o ponto de apoio. Mas de tal sorte que a investigação não se deve deter nesse ou naquele domínio da natureza, sejam corpos sem vida, plantas ou animais. Deve ultrapassar por sobre eles todos além de *ta physika*. // Em grego “por sobre alguma coisa”, “para além de” se exprime pela proposição *meta*. A investigação filosófica do ente como tal é assim *meta ta physika*. Investiga algo que está além do ente. É meta-física. (Heidegger)

Pensar a crise da representação implica pensar inicialmente de que forma se estabeleceu esse regime da representação no Ocidente. Há nesse sentido uma unanimidade entre os pensadores da atualidade, de Nietzsche a Heidegger, Foucault, J. Derrida, G. Deleuze, que apontam o pensamento platônico como aquele que formulou de modo sistemático os princípios da metafísica ocidental. Para se ter uma visão de como se configurou o regime de representação que serviu de modelo ao pensamento ocidental, desde a antiga Grécia, podemos recorrer a *Fédon* ou *A República*, de Platão. Pois nessas obras podemos observar como o filósofo grego, tendo como estratégia textual os diálogos socráticos para manter o vigor da palavra oral, articulou em *Fédon* a teoria da imortalidade da alma, do conhecimento como reminiscência, e da negação de todo e qualquer conhecimento ou experiência que tenha como base os sentidos; em *A República*, Platão leva a termo a idealização de uma República em que a cisão entre o mundo inteligível e o mundo sensível deveria ser o princípio organizador. Como desdobramento dessa cisão modelar entre o sensível e o inteligível, há ainda os dualismos: essência e aparência, alma e corpo, original e cópia, identidade e diversidade, modelo e representação, em que é atribuído um valor de negatividade ao mundo sensível, à aparência, ao corpo, à cópia, à diversidade. O mundo

sensível se apresenta como um simulacro, uma cópia, ou, como nos é mais familiar, uma representação dos modelos, dos arquétipos, que habitam o mundo das idéias. Princípio que está claro nestas palavras de Platão: "[assim como] existe o belo em si e o bem em si; e do mesmo modo, a cada uma das outras coisas que definimos como múltiplos corresponde uma idéia só, cuja unidade supomos e a que chamamos essência dessa coisa." (PLATÃO, 1970, p. 259). Platão distingue, assim, um mundo permanente e sempre idêntico a si mesmo (o mundo das essências) de um mundo visível, instável e flutuante (o mundo sensível), apresentando o primeiro como garantia do segundo.

Em *Fédon*, Sócrates, no dia em que tomará a droga que dará termo à sua vida, conduz o último diálogo com seus discípulos sintetizando todo o seu niilismo com a vida neste mundo. Para isso, começa demonstrando, através de argumentos lógicos, que a alma é imortal e que cabe à filosofia libertar a alma do corpo e da miséria do efêmero e que a morte nada mais é do que a superação das deficiências da existência corporal.

Para Sócrates, os sentidos da visão e da audição, mesmo tendo supremacia sobre os demais, são ainda muito precários na apreensão da verdade. Por esses e outros motivos, o corpo e, por extensão, toda *physis* são vistos a partir de um pensamento escatológico.

Com efeito, o corpo nos causa milhões de ocupações [...]. Dele é a culpa, se todas essas necessidades nos privam de lazeres para a filosofia [...], por sua causa, não podemos discernir a verdade. Sim, está para nós provado: para podermos alguma vez saber alguma coisa puramente, temos de separar-nos dele e observar as coisas em si com a alma em si. Evidentemente, só depois de mortos conseguiremos aquilo que cobizamos e de que nos confessamos amorosos, a inteligência, como o demonstra o raciocínio; vivos não. [...] quanto menos contágio com a natureza [...]. Purificados assim, pelo afastamento da estupidez do corpo, provavelmente nós encontremos entre seres semelhantes a nós, e viremos a conhecer, por nós mesmos, todo ser sem mistura. E talvez nisso consista a verdade; não é de crer seja lícito a um impuro atingir o que é puro." (PLATÃO, s.d., p. 148).

Reafirmando a mortalidade do corpo e a imortalidade da alma, Platão, através de Sócrates e seus discípulos, engendra uma outra concepção que concorre para reafirmar o pensamento metafísico, a concepção de que aprender é recordar:

– Ademais, – interveio Cebes – a teoria da imortalidade da alma concorda com aquela teoria, se verdadeira, que costumamos [Sócrates] expender com freqüência, segundo a qual nossa instrução não passa de reminiscência e, portanto, sem dúvida, necessariamente aprendemos numa época anterior aquilo que relembramos no presente. Isso seria impossível se nossa alma não existisse antes de nascer nesta forma humana. (PLATÃO, s.d., p. 148).

Consolidando o pensamento metafísico socrático ou platônico, que quer dizer o mesmo, Sócrates define instrução como reminiscência a partir de um esquema relacional que se estabeleceu desde então como o fundamento do sistema de representação no Ocidente:

[...] quando uma pessoa vê, ouve ou sente alguma coisa por algum outro dos sentidos e, além de ficar conhecendo essa coisa, ainda adquire idéia de outra coisa, cujo conhecimento se distingue do da primeira, não temos razão de dizer que aí houve reminiscência da idéia que adquiriu? [...] acontecem em todos os casos reminiscências produzidas tanto por coisas semelhantes como por diferentes. [...] Todavia, quando alguém se recordar de alguma coisa por causa da semelhança, não sofre necessariamente ainda outro efeito, o de notar se falta ou não falta alguma coisa na semelhança com aquilo que recorda? [...] se é dessa maneira que se passam as coisas: afirmamos, sem dúvida, que a igualdade é algo real; não me refiro à de um toco de pau com outro toco de pau, nem à de uma pedra com outra pedra, nem a de quaisquer outras coisas do mesmo tipo, mas a uma outra, distinta dessas todas que é a igualdade em si mesma. [...] pedras e tocos de pau iguais, às vezes, sem deixarem de ser os mesmos, não parecem a este iguais, àqueles desiguais? [...] [Logo,] as coisas iguais mesmas são distintas da igualdade em si. [...] Basta que, vendo uma coisa, em consequência de a teres visto, concebas a noção de outra, semelhante ou diferente, para ser essa concepção necessariamente uma reminiscência. (PLATÃO, s.d., p. 158).

Depois de articular a teoria da imortalidade da alma com a teoria da reminiscência, em que se configura o conceito de noção e a esquematização da idéia de uma verdade universal sobre as coisas, Sócrates (Platão) parte para a consolidação do pensamento idealista ao demonstrar que falta alguma coisa no mundo sensível:

[...] quando uma pessoa, ao ver uma coisa, tem estas idéias: ‘isto que estou vendo quer identificar-se com outra realidade, mas falta-lhe alguma coisa para que possa igualar-se com ela e, por isso, lhe é inferior’, sem dúvida quem assim reflete deve necessariamente ter visto antes a coisa a que diz assemelhar-se com deficiência estoura. [...] Portanto, necessariamente, nós conhecemos a igualdade antes daquele momento em que, vendo pela primeira vez as igualdades nas coisas, temos a idéia de que todas elas querem ser idênticas à igualdade, mas algo lhes falta. [...] Seja como for, através das sensações é que temos de compreender que toda igualdade sentida aspira à essência da igualdade em si, mas lhe fica aquém. [...] Portanto, antes de começarmos a ver, ouvir, servir-nos dos nossos sentidos, devemos dalgum modo ter adquirido o conhecimento da essência da igualdade em si, para podermos remontar das igualdades sentidas a ela, verificando que todas se querem com ela identificar, mas ficam aquém. [...] Com efeito, agora nossa teoria não se aplica à igualdade mais do que à beleza em si, ao bem em si, à justiça, à piedade e (é onde quero chegar) a tudo que cunhamos como “realidade em si” ao formular perguntas e respostas. Portanto, adquirimos necessariamente o conhecimento de todas essas coisas antes de nascermos. (PLATÃO, s.d., p. 159).

E para melhor fundamentar a sua teoria da imortalidade da alma, Sócrates se serve de outro argumento, no qual deixa clara a supremacia do imaterial sobre o material. Insere no seu diálogo a idéia do idêntico a si mesmo, fundamenta o conhecido princípio da identidade, que é uma das questões centrais da metafísica clássica, e conduz então seus discípulos a raciocinar com ele a partir da pergunta: “Devemos admitir dois tipos de realidade, o visível e o imaterial?” (PLATÃO, s.d.164). E, mais adiante, com a mesma estratégia discursiva, concluir que o imaterial em todos os casos mantém sua identidade, enquanto o visível não (Ibidem, p. 165). Reafirma, dessa forma, o mesmo princípio já exposto de uma metafísica dualista em que ao mundo das aparências sempre mutável se contrapõe um mundo das essências, das verdades absolutas. Assim sendo, Sócrates afirma:

[...] reconhecem os amantes do saber que a filosofia, tomando pela mão a sua alma em tais condições [completamente presa ao corpo, obrigada a contemplar as realidades através dele como através de uma prisão] dá-lhe brandos conselhos, tenta libertá-la mostrando-lhe como está repleto de ilusões o exame por meio dos olhos, repleto de ilusões o realizado por meio dos ouvidos e dos outros sentidos; persuadindo-a a deles afastar-se e não se servir além do necessário [...]. (Ibidem, 170).

Fica dessa forma sintetizado o modo como o regime da representação passará a ser o fundamento de toda possibilidade do conhecimento. É interessante notar, ainda, que o pensamento metafísico se manifestará em outras configurações no texto de Platão, quase de forma tautológica, estando plasmado de forma exemplar numa das narrativas mais conhecidas e citadas da filosofia ocidental, *A alegoria da caverna*, no livro VII, na qual o filósofo grego faz da cisão entre o mundo inteligível e o mundo sensível o princípio organizador de uma República ideal. Nas palavras do filósofo, "A caverna-prisão é o mundo das coisas visíveis, a luz do fogo que ali existe é o Sol, e não me terás compreendido mal se interpretares a subida para o mundo lá de cima e a contemplação das coisas que ali se encontram como a ascensão da alma para a região inteligível [...]" (PLATÃO, 1970, p. 270).

Essa e outras alegorias que serviram à fundamentação do regime da representação no pensamento platônico, bem como as suas implicações no destino do Ocidente, são analisadas e comentadas por Ronaldo de Melo e Souza, no seu artigo “A identidade platônica e a diferença nietzscheana”, que nos dá uma idéia bastante clara de como se estabeleceu e ainda vigora, mesmo que em crise, esse regime da representação no pensamento ocidental. Segundo Ronaldo, é a partir do tríptico da República "plasticamente articulado pela configuração do 'Sol', da 'Linha segmentada' e da 'Caverna' que ocorre a cisão metafísica", o ente sensível e o ser inteligível são diferenciados e sitiados em dois lugares extremos e contrapolares: o real subterrâneo da aparência e o ideal supraceleste da essência" (SOUZA, 1994, p. 21). É nessa idealidade, que tem o mundo sensível da *physis* como representação de matrizes arquetípicas além, que se funda o regime metafísico ocidental. “O saber ver o real pressupõe o ter visto o ideal. [...] O saber *a priori* da idealidade implica o conhecer matemático da realidade. Somente conhece verdadeiramente quem adquire o conhecimento universal e normativo (*mathesis*), a que corresponde um objeto único em sua essência transcendente, em sua presença constante, exemplar e paradigmática. O reconhecimento da ciência matemática é uma decorrência da consciência metafísica.” (Ibidem, p. 18).

Esse pensamento, cujo suporte se encontra além *physis*, se sustenta e se desenvolve na modernidade a partir da mudança significativa introduzida por Descartes no pensamento filosófico ocidental. A assertiva cartesiana "Penso, logo existo" implica uma concepção filosófica em que o fundamento do mundo deixa de ser privilégio exclusivo de um sujeito fora do mundo e começa a ser uma prerrogativa do próprio homem, que passa a operar como suporte de toda possibilidade do conhecimento, estabelecendo assim a relação dual sujeito/objeto. Em outras palavras, o homem ocidental dá início a uma outra etapa do pensamento metafísico tomando para si a função de produzir conhecimento, ser sujeito do

conhecimento, e não ser mero guardião de um conhecimento adquirido apenas através da revelação divina. É nesse sentido que Descartes escreve:

a verdade e a falsidade, em sentido próprio, não podem estar em parte alguma, a não ser no intelecto. Esse é apenas um dos desdobramentos do pensamento metafísico, visto que no pensamento platônico-aristotélico já se prefigurava o conceito de verdade como adequação da coisa ao intelecto. Tese que estará presente na escolástica medieval a partir da autoridade de São Tomás de Aquino que enuncia que a verdade propriamente dita se encontra no intelecto humano ou divino. (DESCARTES, 1973, p. 16).

Descartes, ao propor o regime da dúvida sistemática e da crítica racional da natureza, só está dando prosseguimento ao conceito metafísico de verdade. Não suprimindo o fundamento teológico, parâmetro máximo em seu tempo, Descartes cria o caminho para que isso ocorra no pensamento filosófico do Ocidente ao propor um “perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta de sua vida como para a conservação de sua saúde e a invenção de todas as artes” (Ibidem, p. 13), sempre fundamentado no princípio da dúvida. “Começemos, portanto, por duvidar de nossos conhecimentos” (ibidem, p. 14), propõe Descartes. Para o filósofo, “os conhecimentos provenientes dos sentidos são os mais facilmente postos em dúvida.” (ibidem). Talvez seja evidente demais dizer que Descartes, para fundamentar uma universalidade lógica que explicasse o homem e o mundo, partiu do mesmo pressuposto platônico: os enganos do homem na sua relação com o mundo, porém, numa perspectiva diversa da perspectiva do filósofo grego.

Platão caracteriza o mundo sensível como produtor de enganos, logo, descartável na produção de conhecimento. “O homem não é deste mundo, na medida em que o ‘mundo’, pensado segundo a teoria de Platão, é apenas uma passagem transitória para o além” (HEIDEGGER, 1995, p. 35). Descartes, ao contrário, prova discursivamente que o mundo é a manifestação objetiva da perfeição de Deus, um ser perfeito, o que “exclui a hipótese de um Deus enganador” (DESCARTES, 1973, p. 15).

o erro não é absolutamente algo real, que dependa de Deus, mas apenas uma carência em mim que estendo o poder de meu livre arbítrio para além de meu entendimento. Minha vontade, ou poder de julgar, é livre e infinita; eu me engano quando a estendo às coisas que não entendo. Assim, o erro tem o *nada* por princípio metafísico – o que justifica Deus desta carência que me é própria – e a *liberdade* por princípio psicológico, que é em mim, ao contrário, uma infinita perfeição (DESCARTES, 1973, p. 15).

Descartes, dessa forma, subtrai do horizonte filosófico o mundo sensível como produtor de enganos (pensamento platônico) e transfere para o homem, no seu livre arbítrio, a responsabilidade de enunciar, salvo os desvios produzidos pelos sentidos, a verdade dos corpos. “Descartes anuncia o advento de um mundo positivo e duro, mas que é também aquele em que o homem proclama seu reinado sobre as potências da natureza” (DESCARTES, 1973, p. 27). É nesse sentido que ele afirma: “Concebi uma filosofia de maneira que pudesse ser concebida em todo lugar, mesmo entre os turcos, sem ofender a ninguém.” (ibidem). Portanto, o objetivo que a ideologia medieval desejava alcançar pela catolicidade da fé cristã, Descartes pensa alcançá-lo mediante o apelo a uma *laicização* do saber.

Será a partir desse novo modelo de fundamentação metafísica, já no século XVIII, com Kant, que o pensamento metafísico da representação irá se configurar definitivamente como o pensamento da Modernidade. Segundo ainda Ronaldo de Melo e Souza:

A determinação do ser como condição de possibilidade dos entes, no idealismo platônico, ou dos objetos no subjetivismo cartesiano, é retomado e reforçado pela proposição fundamental da "Crítica da Razão Pura" em que se enuncia categoricamente que "As condições da possibilidade dos objetos em geral são, ao mesmo tempo, as condições da possibilidade dos objetos da experiência. (Kant) [...] As condições de possibilidade são o que Aristóteles e Kant denominam categorias ou determinações da essência dos entes, que correspondem às idéias platônicas." (SOUZA, 1994, p. 20).

Nesse sentido, Ronaldo de Melo e Souza nos propõe a questão central do regime da representação na modernidade iluminista:

Que acontece quando o homem se liberta de sua dependência em relação ao ser supremo e se propõe e se impõe como o ente que paradigmaticamente representa, perante o tribunal de sua consciência logicamente esclarecida, a essencialidade das coisas que são e inessentialidade das que não são? (Ibidem, p. 19).

E é o próprio Ronaldo de Melo e Souza que nos responde:

Simplemente a *idéia* se torna o *perceptum* da *perceptio*, e o homem se põe e se expõe como o modelo de representação da totalidade do real ou como condição de possibilidade de todos os entes. A essencialidade da *idéia* como presencialidade e visibilidade se converte na representatividade projetiva do sujeito representante perante o objeto representado. (Ibidem, p. 19/20)

Nesse sentido, o “uso filosófico de *Kategoria* assinala a interpelação de um ente em relação à sua verdadeira essência”, o que implica dizer: “A categorização é a enunciação ou exibição de um ente em relação à sua verdadeira essência”. Dessa forma, ainda segundo Ronalds: “Como entidade ou propriedade ontológica (*Seienseit*), o ser é kantianamente definido como representatividade (*Vorgestelltheit*) e objetividade (*Gegenstandlichkeit*, *Objektivitat*). (Ibidem, p. 20).

É nessa mesma direção analítica que Martin Heidegger, o mais expressivo e complexo pensador do século XX, irá afirmar, em *Sobre o humanismo*, “que a metafísica representa o ente em seu ser e pensa assim o ser do ente. Todavia ela não pensa a diferença entre eles”. E, num outro trecho, dirá sobre Descartes e Kant:

A filosofia, mesmo quando se faz “crítica” como em *Descartes* e *Kant*, segue sempre a mesma esteira da representação metafísica. Ela pensa a partir do ente e na direção do ente através de uma visão sobre o Ser. Pois já é na luz do Ser que sempre se processa todo movimento a partir do ente, como todo retorno para o ente. (HEIDEGGER, 1995, p. 52).

É Schopenhauer, no entanto, que irá pela primeira vez identificar os desdobramentos da metafísica no pensamento ocidental até Kant em *O mundo como vontade e representação*. Ao discorrer sobre o ser do tempo, diz que Heráclito constatava com melancolia o fluxo eterno das coisas (representação); Platão rebaixava a realidade (representação) ao simples devir que não chega nunca ao ser (princípio da razão); Spinoza via nelas apenas acidentes (representação) da substância única (princípio da razão) que existe, só, eternamente; Kant opunha à coisa em si (princípio da razão) os nossos objetos de conhecimento como puros fenômenos (representação).

Demonstrando assim que, exceto Heráclito, os demais filósofos pensavam metafisicamente, cindindo o mundo em duas partes. Dessa forma, ele conclui: “A concepção

comumente expressa por todos estes filósofos não é outra senão a que nos ocupa neste momento: o mundo como representação, submetido ao princípio da razão.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 14).

Essa pequena síntese do percurso do pensamento metafísico, no qual articulamos, mesmo que esquematicamente, as concepções filosóficas de Platão, Descartes e Kant, que prefiguraram e sustentaram a hegemonia do regime da representação no pensamento ocidental, nos serve na medida em que, a partir dessa revisão dos fundamentos da representação, podemos nos orientar para pensar a representação e a crise do sujeito em Nietzsche, em Michel Foucault e em Schopenhauer e estabelecer de que forma esta crise ou esta crítica do sujeito absoluto, que repercute nas esferas do poder, se manifesta na obra de Lima Barreto.

Nietzsche e a crise da metafísica

A idéia da morte de Deus é, por um lado, uma interpretação histórica da situação moderna do homem enquanto advento do niilismo e, por outro lado, uma crítica radical da religião, da moral e da filosofia na idade da metafísica, crítica chamada a levar ao seu termo o drama da morte de Deus para abrir uma perspectiva nova e temível, uma perspectiva “trágica” sobre o mundo. (Nietzsche).

É no século XIX que Nietzsche empreende a crítica do pensamento metafísico tanto na sua versão cristã quanto na sua versão científica. É na *Genealogia da Moral* que se encontra tanto um estudo de como o pensamento cristão se estabeleceu na Europa como um ideal ascético, que, segundo Nietzsche, “nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera”, quanto a forma com que a filosofia kantiana se estabeleceu ainda dentro do engano metafísico. Numa invectiva contra o pensamento filosófico que se organizava segundo os padrões metafísicos, Nietzsche formula uma orientação interpretativa multiperspectivada da realidade, que vai de encontro a todo pensamento metafísico que, como vimos no capítulo

anterior, está em busca da identidade, da verdade, do sujeito absoluto e universal. É nesse sentido que Nietzsche conclama:

De agora em diante, senhoras e senhores, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quantos mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade” (NIETZSCHE, 1998, p. 109).

Ainda segundo Nietzsche, “o ideal ascético tem uma finalidade, uma meta”, uma meta absoluta de maneira que todos os demais interesses da existência humana pareçam estreitos e mesquinhos; “povos, épocas e homens são por ele interpretados implacavelmente em vista dessa única meta, ele não admite qualquer outra interpretação, qualquer outra meta, ele rejeita, renega, afirma, confirma somente a partir da *sua* interpretação (– e houve jamais um sistema de interpretação mais elaborado?)”. A esse poder que nada reconhece na terra que lhe possa fazer sombra, não se opõe, segundo Nietzsche, uma contrapartida, uma outra meta. E nem mesmo a ciência moderna se apresenta para Nietzsche como uma contrapartida. Como “verdadeira filosofia da realidade que até agora saiu-se bastante bem sem Deus, sem Além e sem virtudes negadoras,” “a ciência, com seu querer deter-se ante o factual, sua renúncia à interpretação, sua incondicional vontade de verdade não se apresenta como um estoicismo do intelecto?”. Posto que, para Nietzsche,

não existe uma ciência sem pressupostos, deve haver uma fé, que é ainda uma fé metafísica, aquela sobre a qual repousa nossa fé na ciência – e nós, ateus e antimetafísicos, também nós tiramos ainda nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a de Platão, de que Deus é verdade, de que a verdade é divina. (NIETZSCHE, 1998, p. 140).

A própria verdade passa a ser uma questão problemática a ser pensada no horizonte metafísico. Segundo Nietzsche, considerando que a verdade, em todos os filósofos, nunca encontrou uma justificação, há nisso uma lacuna, e isso se explica:

Porque o ideal ascético foi até agora *senhor* de toda filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não *podia* em absoluto ser um problema. (Ibidem).

Nesse sentido, Nietzsche afirma: “a vontade de verdade requer uma crítica” e, com isso, o filósofo determina sua tarefa, que será pôr em questão experimentalmente o valor da verdade.

Após demonstrar que todo o fundamento da ciência moderna é ainda metafísico, Nietzsche irá mostrar que o pensamento de Kant é quem funda esse novo desdobrar da metafísica. Nietzsche afirma que, “desde Kant, os transcendentalistas de toda espécie ganharam novamente a partida – eles se emanciparam dos teólogos: que felicidade! – Kant lhes mostrou o caminho secreto através do qual podem, por iniciativa própria e com maior decoro científico, perseguir doravante os ‘desejos do seu coração’”. Segundo Nietzsche, ainda se acredita que a *vitória* de Kant sobre a dogmática dos conceitos teológicos (“Deus”, “alma”, “liberdade”, “imortalidade”) tenha causado prejuízo ao ideal metafísico (NIETZSCHE, 1998, p. 143).

Podemos, ainda, buscar outros exemplos desse horizonte filosófico nietzscheano de confrontação com o pensamento metafísico prefigurado tanto em a *Genealogia da moral* quanto nas obras *Assim Falou Zaratustra* e *Além do bem do mal*, anteriores no percurso de Nietzsche à *Genealogia da moral*. Nesse sentido, encontramos, em *Zaratustra*, uma afirmação radical do niilismo filosófico que orienta a filosofia de Nietzsche e que pode ser vista nessas palavras:

Mas quando ficou só, Zaratustra falou assim ao seu próprio coração: 'Será possível? Esse velho santo, em sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*' " (p. 29); "Eu vos rogo, meus irmãos, *permaneçais fiéis à terra*, não acrediteis nos que vos falam de esperança ultraterrenas! Envenenadores, são eles, que o saibam ou não."(p.30); "Pela minha honra, amigo, respondeu Zaratustra, não existe nada daquilo que disseste: não existe o Diabo nem o inferno. A tua alma estará morta ainda mais depressa do que o teu corpo; portanto, não receies nada! (NIETZSCHE, 1989, p. 36).

Ou em *Genealogia da moral*, em que o caráter metafísico da ciência moderna fica mais do que evidente nestas palavras:

Começa a despontar em cinco, seis cérebros, talvez, a idéia de que também a física é apenas uma interpretação e disposição do mundo [...] e não uma explicação do mundo: porém, na medida em que se apóia na crença nos sentidos, ela passa, e deverá passar durante muito tempo, por algo mais, isto é, por explicação. (NIETZSCHE, 1992, p. 20).

Ou ainda, em *Além do bem e do mal*, em que Nietzsche faz uma crítica ao conceito de sujeito prefigurado em Descartes e modulado em Kant. De acordo com Nietzsche,

Que faz, no fundo, toda filosofia moderna? Desde Descartes – e antes apesar dele do que a partir do seu precedente – todos os filósofos têm feito um atentado contra o velho conceito de alma, sob a aparência de uma crítica ao conceito de sujeito e predicado – ou seja: a um atentado contra o pressuposto fundamental da doutrina cristã. A filosofia moderna, sendo um ceticismo epistemológico, é, abertamente ou não, *anticristã*: embora, diga-se para ouvidos mais sutis, de maneira nenhuma anti-religiosa. Pois antigamente se acreditava na ‘alma’, assim como se acreditava na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se que ‘eu’ é condição, ‘penso’ é predicado e condicionado – pensar é uma atividade, para a qual um sujeito tem que ser pensado como causa. Tentou-se então, com tenacidade e astúcia dignas de admiração, enxergar uma saída nessa teia – se não seria verdadeiro talvez o contrário: ‘penso’, condição; ‘eu’, condicionado; ‘eu’ sendo uma síntese, *feita* pelo próprio pensar. *Kant* queria demonstrar, no fundo, que a partir do sujeito o sujeito não pode ser pensado – e tampouco o objeto: a possibilidade de uma *existência aparente* do sujeito, da alma, pode não lhe ter sido estranha, pensamento este que, como filosofia vedante, já houve uma vez na terra, com imenso poder. (NIETZSCHE, 1998, p. 58).

Fica patente, portanto, a importância do pensamento nietzscheano na confrontação do pensamento metafísico religioso e filosófico, este como fundamento da ciência moderna, e, o mais importante, a indicação para a superação do pensamento metafísico, tendo como base a perspectivação, ou multiperspectivação, do mundo como uma condição do conhecer, o que implica a aceitação da verdade como uma interpretação, princípio para uma hermenêutica filosófica, que está lapidarmente exposta na já clássica frase de Nietzsche: “Não há fatos; somente interpretações!”.

Aliás, sobre essa frase de Nietzsche, Gianni Vattimo afirma, em *A tentação do realismo*: “mesmo com alguma cautela (já que poderia soar ainda como uma outra afirmação metafísica), pode ser assumida como a divisa da ontologia hermenêutica.” (VATTIMO, 2001,

p. 17). E lembra mais adiante, nesse mesmo texto, que “é necessário recordar que no contexto no qual escreve (uma nota de 1886-1887) Nietzsche acrescenta também que ‘isto já é interpretação’”. (ibidem).

Querelas metafísicas

Quatro ou cinco cavalheiros debatiam, uma noite, várias questões de alta transcendência, sem que a disparidade dos votos trouxesse a menor alteração aos espíritos. A casa ficava em Santa Teresa, a sala era pequena, alumiada a velas, cuja luz fundia-se misteriosamente com o luar que vinha de fora. Entre a cidade, com suas agitações e aventuras, e o céu, em que as estrelas pestanejavam, através de uma atmosfera límpida e sossegada, estavam os nossos quatro ou cinco investigadores de cousas metafísicas, resolvendo amigavelmente os mais árduos problemas do universo. (Machado de Assis).

Como o campo discursivo, a partir do final do século XVIII, se encontra sempre tensionado no que diz respeito à herança metafísica na modernidade, não há unanimidade em relação a Nietzsche. E virá do filósofo M. Heidegger a mais contundente crítica ao pensamento nietzscheano, o qual o irá classificar entre os pensadores do século XIX que, invertendo a perspectiva metafísica, permaneceram no mesmo horizonte metafísico que pretendiam superar. E, nesse sentido, Heidegger irá afirmar que “a Essência da Pátria é evocada com o propósito de pensar a A-patridade do homem moderno pela essência da História do Ser,” e que: “*Nietzsche* foi o último que fez a experiência dessa A-patridade, mas, dentro da metafísica, ele não pode encontrar-lhe outra saída do que a inversão da metafísica.” (HEIDEGGER, 1995, p. 62). Para compreendermos melhor essa questão posta por Heidegger, cabe focalizar outro trecho no qual ele retorna ao fenômeno da A-patridade: “a A-patridade se torna um destino do mundo todo. Daí se fazer necessário pensar esse destino pela História do Ser. As raízes do que *Marx*, partindo de Hegel, reconheceu, num sentido Essencial e significativo, como sendo a alienação do homem, atingem a A-patridade do homem moderno (Ibidem, p. 65). E dessa forma Heidegger, ao pensar a A-patridade do homem moderno, dirige duas críticas a Nietzsche. A primeira quando imputa a Nietzsche uma inversão nos valores da

metafísica, da essencialidade à inessencialidade do sujeito; a segunda, ao avaliar que, por conta da experiência da alienação proposta por Marx, a visão marxista da História é superior às restantes interpretações da história. Essa interpretação crítica do pensamento de Nietzsche é fundamentada no livro *Nietzsche; metafísica e nihilismo*, em que Heidegger afirma, por exemplo:

“trasvaloração” interpreta-se como uma nova instauração de valores. No entanto, ela é acima de tudo e pela primeira vez metafísica como instauração de valores. De acordo com este seu modo de ser ela interpreta então pela primeira vez toda metafísica até agora como instauração de valores. Assim, esta se torna a antiga instauração de valores enquanto a primeira a interpretar toda a metafísica, desta forma torna-se a ‘nova’ instauração de valores.” (HEIDEGGER, 2000, p. 66).

Outra crítica, ainda no mesmo livro:

o super-homem não se colocou no lugar de Deus, mas a posição que o super-homem ocupa é um outro âmbito de uma outra fundamentação do ente em seu outro ser. Desde o começo da metafísica moderna, esse outro ser é a subjetividade. Se a metafísica do idealismo absoluto, a subjetividade incondicional é pensada enquanto Deus no sentido da vontade que sabe a si mesma do espírito absoluto ou se a subjetividade incondicional enquanto figura essencial da vontade de poder é experimentada enquanto o super-homem, isso é algo que não altera nada quanto ao metafisicamente decisivo; ou seja, quanto ao fato de aqui e lá o ser permanecer estabelecido no seio da subjetividade enquanto o fundamento dos objetos segundo a sua objetividade. (idem p. 210). [...] A subjetividade é, porém, essa verdade do ente à medida que o **subjectum** se essencializa na autocerteza do saber-a-si-mesmo. A verdade do ente tem o caráter da certeza. Nela concentra-se em si o ato de representar objetos que representam a si mesmos. Este representar do sujeito é saber enquanto voz da consciência. (Ibidem, p. 204).

Essa querela filosófica instaurada por Heidegger em relação ao pensamento de Nietzsche demonstra que a vigência do pensamento metafísico ainda não conheceu a sua superação e isso fica mais claro quando confrontamos a essa crítica de Heidegger a crítica de dois outros pensadores da atualidade: Jacques Derrida e Gianni Vattimo. O primeiro, no livro *A escritura e a diferença*, afirma:

É com os conceitos herdados da metafísica que, por exemplo, Nietzsche, Freud e Heidegger operam. Ora, como esses conceitos não são elementos, átomos, como são tirados de uma sintaxe e dum sistema, cada empréstimo determinado faz vir a si toda a metafísica. É o que então permite a esses destruidores destruírem-se reciprocamente, por exemplo, a Heidegger considerar Nietzsche, por um lado com lucidez e rigor e por outro com má fé e desconhecimento, como o último metafísico, o último “platônico”. (DERRIDA, 2002, p. 234).

Para não dizer que Derrida só se atém à crítica, ele defende: “a qualidade e a fecundidade de um discurso medem-se talvez pelo rigor crítico com que é pensada essa relação com a história da Metafísica e os conceitos herdados”. Que, segundo ele: “trata-se aí de uma relação crítica à linguagem das ciências humanas e de uma responsabilidade crítica do discurso”. (idem, p. 235).

O outro pensador que tece comentários sobre a avaliação de Nietzsche por Heidegger é Gianni Vattimo, que, no seu livro *O fim da modernidade*, articula as conclusões da reflexão de Nietzsche e Heidegger e, longe de acusar o caráter metafísico de Nietzsche ou Heidegger, busca compreendê-los no horizonte de uma época identificada como pós-moderna, em que, segundo Vattimo:

a conexão entre Nietzsche-Heidegger e o “pós-modernismo” é a descoberta de que aquilo que este último procura pensar com prefixo “pós” é, precisamente, a atitude que, em termos, diversos, mas, segundo nossa interpretação, profundamente afins, Nietzsche e Heidegger procuram construir em relação à herança do pensamento europeu, que puseram em discussão, recusando-se, porém, a propor sua superação crítica, pela boa razão de que isso teria significado continuar prisioneiros da lógica de desenvolvimento própria desse pensamento. [...] Eles se acham, assim, por um lado, na condição de terem de distanciar-se criticamente do pensamento ocidental enquanto pensamento do fundamento; de outro, porém, não podem criticar esse pensamento em nome de uma outra fundação, mais verdadeira. É nisso que, a justo título, podem ser considerados os filósofos da pós-modernidade. (VATTIMO, 1996, p. VII).

Devem ser lembradas aqui as palavras de Derrida na obra já citada, *A escritura e a diferença*, em que o pensador francês afirma que “a passagem para além da Filosofia não consiste em virar a página da filosofia (o que finalmente acaba sendo filosofar mal), mas em continuar a ler de *uma certa maneira* os filósofos.” (DERRIDA, 2002, p. 243).

E é esse caminho que M. Foucault desenvolve na sua investigação sobre o pensamento ocidental a partir da herança nietzschiana, da qual ele faz um inventário, em *Verdade e poder*, que é uma análise da genealogia nietzschiana enquanto um método de investigação filosófica. Finalizo esse capítulo apresentando a definição feita por Foucault acerca da genealogia encontrada no livro *As palavras e as coisas*, obra na qual esse método é utilizado para

investigar o ser da linguagem da época clássica até a modernidade. Segundo Foucault, “a genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. A genealogia não se opõe à história como visão ativa e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teologias. Ela se opõe à pesquisa da ‘origem’” (FOUCAULT, 1979p. 16).

No que se refere à origem, parece-nos que há uma aproximação entre esses pensadores que pensam a crise da metafísica. Tanto Nietzsche, quanto Heidegger, Foucault, Vattimo e Derrida estão, em princípio, de acordo nesse sentido. Aliás, é de Derrida uma boa síntese do que venha a ser a origem, o centro, e o ser como presença.

A partir do que chamamos, portanto, o centro e que, podendo igualmente estar fora ou dentro, recebe indiferentemente os nomes de origem ou de fim, de *arque* ou *telos*, as repetições, as substituições, as transformações, as permutas são sempre *apanhadas* numa história – cuja origem pode ser sempre despertada ou cujo fim pode ser sempre antecipado na forma de presença.

[...] O centro recebe, sucessiva e regularmente, formas ou nomes diferentes. A história da metafísica, como história do Ocidente, seria a história dessas metáforas e dessas metonímias. A sua forma matricial seria [...] a determinação do ser como presença em todos os sentidos desta palavra. Poder-se-ia demonstrar que todos os nomes do fundamento, do princípio, ou do centro, sempre designaram o invariante de uma presença (*eidos*, *arque*, *telos*, *energeia*, *ousia* (essência, existência, substância, sujeito) *aletheia*, transcendentalidade, consciência, Deus, homem etc.) (DERRIDA, 2002, p. 231).

A crise da representação e do sujeito

Para não se criarem falsas questões, partimos dos princípios já expostos nos capítulos anteriores, de que a representação metafísica de Platão a Schopenhauer pressupõe um mundo da essência ou um mundo da coisa-em-si, como definiu Kant, ao qual corresponde de forma imperfeita um mundo sensível, um mundo fenomenal. Como já foi visto, nessa perspectiva filosófica, o mundo da essência, ou mundo da idéias, ou da coisa-em-si é sempre idêntico a si mesmo, ilimitado e incondicionado; em contrapartida, o mundo sensível é sempre diferente de si mesmo, um fluxo constante condicionado pelo princípio da razão (tempo, espaço, causalidade e individuação), ou seja, mera representação limitada e inconstante do ser. Essa

idéia está sintetizada em Aristóteles, quando esse afirma que o ser se expressa de várias formas, princípio que permanece no pensamento ocidental até a modernidade e pode ser visto em Schopenhauer quando o filósofo defende que a coisa-em-si (a vontade de viver) se objetiva nos vários indivíduos que se apresentam aos nossos sentidos. Portanto, é nesse sentido que o termo representação será empregado quando se estiver referindo à crise da representação metafísica que teve lugar no Ocidente, onde a metafísica platônica se desenvolveu.

A questão do sujeito pode parecer mais complexa na medida em que esse termo é utilizado por várias ciências com sentidos diversos, como, por exemplo, o sujeito do enunciado, o sujeito da ação, o sujeito psicológico, um eu individual, uma subjetividade singular ou coletiva e, por fim, no âmbito filosófico, um sujeito cognoscente que é a definição que nos interessa. Esse sujeito cognoscente ou sujeito do conhecimento é definido por Schopenhauer, a partir da filosofia de Kant, como o substrato ou o suporte do mundo da representação, que não se confunde com o indivíduo e que, portanto, não se subjeta ao princípio da razão. “Na metafísica clássica, sobretudo em Aristóteles, sujeito é sinônimo da substância, do ser real como suporte de atributos: ‘O sujeito é, portanto, aquilo de que tudo o mais se afirma, e que não é ele próprio afirmado por nada.’ (Metafísica)” (JAPIASSÚ, 1996, p. 253). É nessa acepção filosófica que o termo sujeito é utilizado quando se trata da crise do sujeito no ocidente, já que na crise da representação o que realmente entra em suspeição é o fundamento, o substrato, o suporte, ou, por que não dizer, o sujeito que ancora o regime da representação metafísica (o sujeito do objeto na representação metafísica).

É contra essa perspectiva metafísica, como já foi visto, que Nietzsche, no século XIX, investe, procedendo a uma crítica radical, não apenas em relação à metafísica religiosa, como já havia feito Schopenhauer, mas, sobretudo, em relação à metafísica filosófica, buscando

desarticular a existência humana de qualquer fundamento, fosse ele um sujeito divino (Deus está morto), fosse ele um sujeito cognoscente, como defendia Kant e Schopenhauer. É, portanto, no âmbito dessa crítica que podemos compreender a célebre frase de Nietzsche: “Não há fatos; só interpretações!”. Frase que marca o início de uma linha de fuga no pensamento metafísico ocidental e que um dia poderá estar no epitáfio do pensamento metafísico, quando ele for definitivamente superado.

No entanto, é bom que se diga que a perspectiva posta pela filosofia de Nietzsche, mais do que fundar uma orientação niilista, vai evidenciar um fenômeno que já se insinuava na cultura européia, qual seja, a degradação do fundamento do pensamento metafísico ocidental. Uma crise que se estabeleceu lentamente desde a Renascença, passando pela Reforma de Lutero e pela “reforma” do pensamento filosófico por Descartes. Foi, aliás, Descartes que, redimensionando a perspectiva metafísica, procurou estabilizar o pensamento metafísico ocidental, transportando o fundamento para o sujeito humano e retificando a perspectiva de Platão, segundo a qual o erro no estabelecimento da verdade era tributado ao mundo sensível, uma sombra do mundo intelectual. Para Descartes, se havia erro, ele era derivado da imperfeição dos nossos sentidos e não do mundo que, como criação divina, exprimia a perfeição do criador.

Dando continuidade a esse percurso filosófico no Ocidente, os dois outros grandes pensadores que buscaram reorientar o pensamento metafísico foram Kant e Schopenhauer. O primeiro, com sua revolução copernicana, como ele mesmo definiu a sua empreitada filosófica, que, respeitando o dualismo platônico e reorientando a teoria de Descartes, colocou o sujeito cognoscente como suporte do mundo fenomenal. Nessa perspectiva, a realidade fenomenal era a única realidade palpável e objetivada pelo sujeito do conhecimento. Em contraposição a esse mundo fenomenal se encontraria a coisa-em-si, realidade inacessível aos

sentidos dos indivíduos. Schopenhauer, partindo dessa visão kantiana e articulando-a com o pensamento platônico e a filosofia hindu, escreve um verdadeiro romance da existência trágica do homem em todas as suas limitações. Sua análise compreende o mundo da representação nos limites claros de uma metafísica filosófica em que a existência de todos os seres é determinada por uma vontade incondicionada, que ele, pedindo de empréstimo o conceito a Kant, chama de a coisa-em-si, da qual os indivíduos nada mais são do que uma manifestação fenomenal condicionada pelo princípio da razão (tempo, espaço, causalidade). Nessa análise, o sujeito do conhecimento é o suporte do mundo como representação e todo objeto só existe para ele, inclusive seu próprio corpo na sua individualidade.

A perspectiva filosófica de Schopenhauer influenciou fortemente o pensamento de Nietzsche, que, no entanto, a refutou, quando se propôs desarticular o pensamento metafísico, tanto na sua orientação religiosa quanto filosófica, que, para ele, em princípio, pouco se diferiam. E é nesse sentido que ele afirma:

[...] em nosso século a metafísica de Schopenhauer provou que mesmo agora o espírito científico não é ainda forte o bastante; assim, apesar de todos os dogmas cristãos terem sido há muito eliminados, toda concepção do mundo e percepção do homem cristã e medieval pôde ainda celebrar uma ressurreição na teoria de Schopenhauer. Muita ciência ressoa na sua teoria, mas não é a ciência que a domina, e sim a velha e conhecida “necessidade de metafísica”. (NIETZSCHE, 2000, § 26, p. 35).

Logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de *intervenções metafísicas* no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da “coisa em si” e do “fenômeno”. Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a “essência do mundo em si”; estamos no domínio da representação, nenhuma “intuição” pode nos levar adiante (Ibidem, § 10, p. 20-21).

Quando algum dia se escrever a história da gênese do pensamento, nela também se encontrará, sob uma nova luz, a seguinte frase de um lógico eminente: “A originária lei universal do sujeito cognoscente consiste na necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância” (Ibidem, § 18, p. 27-28).

Desse mundo da representação, somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar – algo que também não seria desejável –, desde que é incapaz de romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de sentimento; mas pode, de maneira bastante lenta e gradual, iluminar a história da gênese desse mundo como representação – e, ao menos por instantes, nos elevar acima de todo o evento. Talvez reconhecamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada

homérica: que ela *parecia* ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia de significado. (Ibidem, § 16 p. 27).

Quando se refere a Kant, Nietzsche é enfático:

Quando Kant diz que “o intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela”, isso é plenamente verdadeiro no tocante ao *conceito de natureza*, que somos obrigados a associar a ela (natureza = mundo como representação, isto é, como erro), mas que é a soma de muitos erros da razão. – A um mundo que *não* seja nossa representação, as leis dos números são inteiramente inaplicáveis: elas valem apenas no mundo dos homens. (Ibidem, § 19, p. 29).

Essas palavras de Nietzsche podem ser vistas como uma síntese do pensamento que melhor configurou a crise da representação e do sujeito que se estabeleceu, segundo Michel Foucault, na virada do século XVIII para o século XIX. Crise essa que, segundo Hans Ulrich Gumbrecht, já se prenunciava na virada do século XV, quando os acontecimentos históricos da invenção da imprensa e da chegada do homem europeu ao continente americano, entre outros, possibilitaram a “emergência do tipo ocidental de subjetividade que está condensado no papel de um observador de primeira ordem e na função de produção de conhecimento”. É nesse momento, segundo Gumbrecht, que a função de produção de conhecimento, que durante a Idade Média estivera fora do alcance do homem, a quem cabia “proteger do esquecimento todo saber que tivesse sido revelado [por Deus] – e tornar presente esta verdade revelada pela pregação e, sobretudo, pela celebração dos sacramentos”, passa a ser função de um sujeito observador e atribuidor de significados aos objetos do mundo. (GUMBRECHT, 1998, p. 12). Dessa forma, Gumbrecht vê como as duas condições estruturais do início da Modernidade o eixo sujeito/objeto (horizontal) em que há o confronto entre o sujeito espiritual e um mundo de objetos; e o eixo vertical, em que o sujeito lê ou interpreta o mundo dos objetos, decifra-o em busca da verdade última, a profundidade espiritual do significado. A esse sujeito do conhecimento, Gumbrecht denomina de observador de primeira ordem e a esse momento histórico, Gumbrecht chama de Modernidade-Renascença, que precede a um período que ele classifica como Modernidade Epistemológica, abrangendo as décadas em torno do ano de

1800, quando ocorre, ainda segundo Gumbrecht, a emergência de um observador de segunda ordem, “que é incapaz de deixar de se observar ao mesmo tempo em que observa o mundo” (GUMBRECHT, 1998, p. 13).

Uma das transformações epistemológicas apontadas por Gumbrecht decorrentes da emergência desse observador de segunda ordem é o fato de:

O novo observador, auto-reflexivo, sabe que o conteúdo de toda observação depende de sua posição particular (e é claro que a palavra “posição” cobre aqui uma multiplicidade de condições interagentes), fica claro que – pelo menos enquanto for mantido o pressuposto de um “mundo real” existente – cada fenômeno particular pode produzir uma infinidade de percepções, formas de experiência e representações possíveis. Nenhuma dessas múltiplas representações pode jamais pretender ser mais adequada ou epistemologicamente superior a todas as outras. (GUMBRECHT, 1998, p. 14).

Segundo Gumbrecht, esse é “o problema que Michel Foucault denomina ‘a crise da representabilidade’”. Esse pode realmente ser o problema apontado por M. Foucault como a crise da representação, mas não pelas causas apontadas por Gumbrecht. Nesse ponto, já podemos ver uma diferença bastante clara entre uma perspectiva histórica no horizonte do pensamento metafísico e uma outra que se contrapõe a essa perspectiva totalizadora da história e que, partindo do mesmo problema, se desdobra a partir de outra perspectiva. Em outras palavras, o pensamento de Foucault se orienta por um viés filosófico nietzscheano, e, por isso, vê a crise da representação como efeito da perspectivização da realidade, mas não porque haja um conflito de interpretações produzidas por sujeitos observadores que debilitam a própria interpretação por sua auto-reflexividade. Não. A questão da crise da representação para Foucault está relacionada ao que ele chamou de uma descontinuidade no campo epistemológico decorrente de o regime de representação metafísico e sua busca pela origem já não encontrarem sustentação no ambiente discursivo que se estabeleceu a partir do final do século XVIII.

Analisando o pensamento de Nietzsche, Foucault, ao falar do método genealógico, no seu texto *Nietzsche, genealogia e história*, propõe a seguinte questão: “Por que Nietzsche

genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a pesquisa da origem?” A resposta segundo Foucault, deve ser encontrada na orientação filosófica de Nietzsche, que recusa a interpretação metafísica que se esforça

para recolher nela [a origem] a essência exata das coisas, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo. [...] Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há “algo inteiramente diferente”: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. [...] O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate. (FOUCAULT, 1998, p. 17/18).

Continuando sua definição do que seja uma pesquisa genealógica que refute a concepção metafísica da origem, Foucault mostra clara e ironicamente, em acordo com o pensamento de Nietzsche, como a história é entendida num horizonte do pensamento metafísico e quais as estratégias para refutar e sair desse horizonte interpretativo a partir de uma outra concepção histórica. Segundo Foucault:

A história ensina também a rir das solenidades da origem. A alta origem é “o exagero metafísico” que reaparece na concepção de que no começo de todas as coisas se encontra o que há de mais precioso e de mais essencial: gosta-se de acreditar que as coisas em seu início se encontravam em estado de perfeição; que elas saíram brilhantes das mãos do criador, ou na luz sem sombra da primeira manhã. A origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo; ela está do lado dos deuses, e para narrá-las se canta sempre uma teogonia. Mas o começo histórico é baixo. Não no sentido de modesto ou de discreto como o passo da pomba, mas de derrisório, de irônico, próprio a desfazer todas as ênfatações. “Procura-se despertar o sentimento de soberania do homem mostrando seu nascimento divino: isto agora se tornou um caminho proibido; pois no seu limiar está o macaco” [trecho citado por Foucault de *Aurora* § 49, de Nietzsche]. (FOUCAULT, 1998, p. 18).

Num trecho seguinte a essa definição da importância da origem como o lugar da essência e da inauguração de um mundo harmonicamente idealizado, Foucault aponta para um terceiro postulado ligado à origem como o lugar da verdade. Num ponto recuado e anterior a todo conhecimento positivo, diz ele, a origem

estaria nesta articulação inevitavelmente perdida onde a verdade das coisas se liga a uma verdade do discurso que logo a obscurece e a perde. Nova crueldade da história que coage a inverter a relação e a abandonar a busca ‘adolescente’: atrás da verdade sempre recente, avara e comedida, existe a proliferação milenar dos erros. Mas não acreditamos mais, diz Foucault citando Nietzsche, “que a verdade

permanença verdadeira quando se lhe arranca o véu; já vivemos bastante para crer nisto” [Nietzsche contra Wagner, epílogo § 2]. (FOUCAULT, 1998, p. 18/19).

Dando continuidade a essa síntese da perspectiva analítica da genealogia ou do horizonte interpretativo defendido por Foucault, a partir de Nietzsche, citamos algumas palavras do pensador francês que podem ser aceitas como uma definição da metodologia da pesquisa pressuposta numa investigação genealógica que apontaria para uma saída da perspectiva metafísica orientadora até hoje das interpretações do mundo. Segundo Foucault:

Fazer a genealogia dos valores, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua “origem”, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, demorar nas meticolosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, como o rosto do outro; não ter pudor de ir procurá-las onde estão, escavando o *basfond*; deixar-lhes o tempo de elevar-se do labirinto onde nenhuma verdade as manteve jamais sob sua guarda. O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo necessita do médico para conjurar a sombra da alma. [...] A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas sínopes, é o próprio corpo do devir. **É preciso ser metafísico para lhe procurar uma alma na idealidade longínqua da origem.** (Ibidem, p. 19/20) [...] O sentido histórico está muito mais próximo da medicina do que da filosofia. Historicamente e fisiologicamente, costuma dizer Nietzsche. A história tem mais a fazer do que ser serva da filosofia e do que narrar o nascimento necessário da verdade e do valor.[...] Ela tem que ser a ciência dos remédios. (ibidem, p. 29/30). (Grifo nosso).

Ainda, segundo Foucault:

à diferença do mundo cristão, universalmente tecido pela aranha divina, contrariamente ao mundo grego dividido entre o reino da vontade e o da grande besteira cósmica, o mundo da história “efetiva” conhece apenas um único reino, onde não há nem providência, nem causa final, mas somente “as mãos de ferro da necessidade que sacode o copo de dados do acaso [*Aurora* § 130, de Nietzsche]”. [...] cremos que nosso presente se apóia em intenções profundas, necessidades estáveis; exigimos dos historiadores que nos convençam disto. **Mas o verdadeiro sentido histórico reconhece que nós vivemos sem referências ou sem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos.** (FOUCAULT, 1998, p. 29). (Grifo nosso).

Tomando para si a trilha aberta por Nietzsche, Foucault se confronta com o pensamento metafísico mostrando como os discursos que se sustentam nessa perspectiva na busca de uma origem estão intimamente imbricados com o exercício do poder. É nesse sentido que ele procede a uma investigação dessa relação, buscando mapear o que ele chama de a ordem do discurso. Nesse sentido, há duas questões que são abordadas por Foucault, que

são de nosso interesse: a questão do sujeito e a questão da interpretação. Sobre a interpretação Foucault diz:

Se interpretar era colocar em foco uma significação oculta na origem, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. [...] Trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos. (Ibidem, p. 26).

São nessas palavras de Foucault que podemos ver um acontecimento na história do pensamento ocidental, no qual os fundamentos que legitimavam as interpretações metafísicas estão sendo postos de lado na medida em que a origem se torna sem importância, inessencial, no estabelecimento da verdade e, mais ainda, na medida em que a própria verdade deixa de ser vista numa relação de adequação entre o enunciado e as coisas. Não havendo essência a se descobrir, a adequação como medida entre enunciado e coisa deixa de ser legitimadora da verdade e passa-se então a compreender o enunciado numa outra perspectiva, a perspectiva da interpretação. E é nesse horizonte que se compreende a afirmação de Nietzsche de que “não há fatos; só interpretações!”, que se firma como um princípio filosófico em que o saber e o poder podem ser vistos segundo a orientação de uma concepção da verdade construída discursiva e multiperspectivamente. É no mesmo sentido que o filósofo afirma: “*Tudo o que é humano merece, no que toca à sua gênese, ser considerado ironicamente*” (NIETZSCHE, 2000, § 252, p. 174).

Nesse sentido também é que Foucault afirma:

A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade; isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sancionam uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (FOUCAULT, 1998, p. 12).

O lugar de emergência da metafísica foi a demagogia ateniense, o rancor plebeu de Sócrates, a crença na imortalidade da alma. Mas Platão teria podido apoderar-se desta filosofia socrática, teria podido voltá-la contra ela mesma – e sem dúvida mais de uma vez ele foi tentado a fazê-lo. Sua derrota foi ter conseguido

fundá-la. O problema do séc. XIX é não fazer pelo ascetismo popular dos historiadores o que Platão fez pelo de Sócrates.

O sentido histórico comporta três usos que se opõem, palavra por palavra, às três modalidades platônicas da história. Um é o uso paródico e destruidor da realidade que se opõe ao tema da história-reminiscência, reconhecimento; outro é o uso **dissociativo e destruidor da identidade** que se opõe à história-continuidade ou tradição; o terceiro é o uso **sacrificial e destruidor da verdade que se opõe à história-conhecimento**. De qualquer modo se trata de fazer da história um uso que a liberte para sempre do modelo, ao mesmo tempo, metafísico e antropológico da memória. Trata-se de fazer da história uma contramemória e de desdobrar conseqüentemente toda uma outra forma do tempo. (FOUCAULT, 1998, p. 33). (Grifo nosso).

Acreditamos que Lima Barreto, ao configurar a impossibilidade de uma identidade pautada na idéia de Pátria, de Estado e de Tradição, estaria se confrontando com a representação metafísica, mesmo que se possa dizer que ele buscasse vagamente um fundamento metafísico para a existência humana no âmbito das relações sociais que pudesse unir a todos pelos laços afetivos numa superação da diferença.

Entendemos que no romance *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá*, objeto de estudo deste trabalho, o que se apresenta com maior clareza, muito mais do que a busca de um fundamento, é a falácia dos modelos que estão no horizonte antropológico da memória. Por isso é interessante destacar algumas palavras de Lima Barreto publicadas no artigo *Literatura Militante*, em 1918: “O Brasil é mais complexo, na ordem social econômica, no seu próprio destino, do que Portugal. [//] A velha terra lusa tem um grande passado. Nós não temos nenhum; só temos futuro”. (BARRETO, p. 72, 1956a).

Nesse sentido, ao fechar esse capítulo, lembramos as palavras de Foucault e Nietzsche relativas à identidade e às almas:

Outro uso da história: a dissociação sistemática de nossa identidade. Pois esta identidade, bastante fraca contudo, que nós tentamos assegurar e reunir sob uma máscara, é apenas uma paródia: o plural a habita, almas inumeráveis nela disputam; os sistemas se entrecruzam e se dominam uns aos outros. **Quando estudamos a história nos sentimos “felizes, ao contrário dos metafísicos, de abrigar em si não uma alma imortal mas muitas almas mortais”** [V. S (opiniões e sentenças misturadas) § 17, Nietzsche]. E, em cada uma destas almas, a história não descobrirá uma identidade esquecida sempre pronta a renascer, mas um sistema complexo de elementos múltiplos, distintos, e que nenhum poder de síntese domina: “é um signo de cultura superior manter em toda consciência certas fases da evolução que os homens menores atravessam sem pensar... O primeiro resultado é que nós

compreendemos nossos semelhantes como sistemas inteiramente determinados e como representantes de culturas diversas, quer dizer, como necessários e modificáveis. E em contrapartida: que em nossa própria evolução nós somos capazes de separar pedaços e considerá-los à parte”. **A história geneallogicamente dirigida não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade mas, ao contrário, se obstinar em dissipá-la;** ela não pretende demarcar o território único de onde nós vemos, essa primeira pátria à qual os metafísicos prometem que nós retornaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam. **Se a genealogia coloca, por sua vez, a questão do solo que nos viu nascer, da língua que falamos ou das leis que nos regem, é para clarificar os sistemas heterogêneos que, sob a máscara de nosso eu, nos proíbem toda identidade.** (FOUCAULT, 1979, p. 34,35). (Grifo nosso).

Digressões sobre a alma e a necessidade da metafísica

A alma representava a vida do corpo por excelência, o sopro da vida, uma espécie de força vital que, durante a gestação, o nascimento ou a procriação penetrava na ordem física, espacial e abandonava de novo o corpo moribundo no último suspiro. Em si, a alma, entidade que não participava do espaço, anterior e posterior à realidade corporal, encontrava-se situada à margem da temporalidade e gozava, praticamente, da imortalidade. (JUNG).

Já vai tempo em que a alma ou era de Deus ou do diabo. O niilismo que percorreu toda a cultura ocidental dos últimos três séculos tratou de fazer da alma um campo fértil de investigação. Nesse sentido, encontramos vários exemplos de especulação e interpretação desse fenômeno, tanto na literatura poética, quanto na literatura filosófica, na sociológica e psicanalítica. Goethe, Miguel de Cervantes, Gustav Flaubert, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Marx e, entre nós, Machado de Assis, Lima Barreto, Guimarães Rosa, Clarice Lispector, são exemplos aleatórios de escritores que fizeram, direta ou indiretamente, uma investigação sobre a natureza da alma humana.

Machado de Assis, no conto *O espelho*, por exemplo, ao investigar a questão e ao fazer uma investida contra o pensamento metafísico especulativo, transporta a alma para o campo dos fenômenos desse mundo. Não negando a existência de uma alma interior, demonstra que a alma exterior se constitui através das dobras do vivido e de um espelho social, advogando a existência não de uma, mas de duas almas: uma interior e outra exterior e

dominante.

Pegando o mesmo mote da investigação da natureza da alma humana, Guimarães Rosa, no conto *O espelho*, dialoga com Machado e transforma o espelho num elemento inquietante na busca de respostas para a questão de saber como somos, ou o que somos no visível. Diante do espelho, o personagem de Guimarães perscruta-se de todas as maneiras, de relance, de esguelha e até às contra-surpresas, em busca de “uma realidade experimental, não de uma hipótese imaginária”. Guimarães Rosa vai, por meio do seu personagem, supondo perguntas e evitando respostas: “(...) não haveria em mim uma existência central, pessoal, autônoma? Seria eu um... des-almado? Então, o que se me fingia de um suposto eu, não era mais que, sobre a persistência do animal, um pouco de herança, de soltos instintos, energia passional estranha, um entrecruzar-se de influências, e tudo o mais que na impermanência se define? [...]. E, seria assim com todos?” (ROSA, 1962, p. 77). Essas e outras perguntas são muito mais desenvolvidas em *Grande sertão: veredas*, romance em que a alma do personagem Riobaldo, ladeada por Deus e pelo diabo, é exposta a um inquérito existencial que pode levar o leitor a questionar a sua própria existência.

Portanto, aquele sopro divino, que se inoculava no corpo no momento da gestação ou mais tardiamente no momento do nascimento e que vinha sendo colocado sob suspeita de Descartes a Kant, foi posto em xeque definitivamente do horizonte filosófico por Schopenhauer, Nietzsche e por grande parte dos poetas da modernidade. Isso não quer dizer que o enigma do que é o homem tenha sido por fim revelado. Ao contrário, é justamente a partir desse momento, em que a alma se torna um verdadeiro enigma, que se faz necessária a criação de campos discursivos que se proponham a responder a essa questão, o que é o espírito humano. E se em termos filosóficos a questão secular, o que é o ser do homem, é deslocada para um novo horizonte, a questão, o que é que constitui o espírito humano, passa a

ser objeto de análise de novos campos discursivos que serão criados no final do século XVIII e início do XIX, as Ciências do Espírito ou Ciências Humanas.

Nesse sentido, a alma, invisível e tão presente nos atos e desactos de nossa existência, continua sendo um insondável mistério, um assunto que não se esgota. E, não obstante a crença na sua imortalidade ter sido há muito posta em cheque no plano filosófico, o que se vê ainda hoje é a utilização dessa crença na mobilização de nações inteiras como pano de fundo de muitas guerras de orientação fundamentalista. A esse respeito, as palavras de Schopenhauer, o filósofo do sofrimento e da compaixão, continuam atuais:

Certamente, as religiões parecem considerar a existência dos seus deuses como a coisa capital e defendem-na com muito zelo; mas, no fundo, é porque ligaram a essa existência o seu dogma da imortalidade e consideram este inseparável daquele: é a imortalidade que constitui propriamente o seu grande pleito.

[...]

Como se interessar, com efeito, pela existência dos deuses, quando se perdeu a esperança de os conhecer mais de perto?

[...]

E se, porventura, pudesse demonstrar-se que a imortalidade é incompatível com a existência dos deuses, por exemplo, porque suporia um começo de ser, as religiões apressar-se-iam a sacrificar os deuses à imortalidade e mostrar-se-iam cheias de zelo pelo ateísmo. (SCHOPENHAUER, s. d., p. 20).

Portanto, para Schopenhauer, não há promessa mais eficaz na mobilização da ação humana do que a promessa da imortalidade da alma. Essa assertiva está exemplarmente demonstrada nos atos tresloucados de homens e mulheres capazes de se automolestarem até a morte em nome de uma fé no além.

Foi, aliás, Schopenhauer (1788/1860), na história do pensamento ocidental, o primeiro filósofo a fazer uma crítica radical e sistemática do pensamento metafísico religioso, propondo uma saída pela via da arte e da superação da vontade, da qual o corpo é apenas uma manifestação fenomenal. No seu texto *Da necessidade da metafísica*, o filósofo, que entende por metafísica “tudo o que pretende ser um conhecimento que ultrapassa a experiência, quer dizer, os fenômenos dados, e tende a explicar por que é que a natureza é condicionada num sentido, ou noutro”, faz uma distinção entre dois tipos de metafísica, uma que traz em si

mesma a sua confirmação, a metafísica filosófica, e outra que procura sua confirmação fora de si, a metafísica religiosa. A primeira, segundo Schopenhauer, requer um esforço reflexivo constante, estudo e persistência e, até mesmo, um certo abandono da vida comum. Já a segunda é dirigida à multidão ignara, que “só pode crer e inclinar-se perante sua autoridade, não tendo o raciocínio nenhuma influência sobre ela. [...] a verdade é lhes revelada exteriormente e manifesta-se por prodígios” (SCHOPENHAUER, s.d., p. 27). Esse sistema de representação metafísica, segundo Schopenhauer, se sustenta usando como argumento a força das ameaças das penas eternas ou temporais contra os que crêem, os incrédulos e os simples céticos. Ademais, conta com o privilégio de serem inculcadas desde a mais tenra idade a todos os homens e, ainda, oferecer aos seus seguidores a promessa da imortalidade.

É no horizonte desse debate filosófico que, no século XIX, Schopenhauer e, posteriormente, Nietzsche, de uma forma mais radical, propõem uma alternativa tanto para a metafísica especulativa quanto para a perspectiva metafísica crítica de Kant. Nesse sentido, Schopenhauer, ao contrário de Nietzsche, deixa bem claro que não se trata de abandonar o pensamento metafísico, já que para ele “o homem é um animal metafísico” e que (citando um trecho da *Metafísica*, de Aristóteles): “Agora e sempre, o espanto foi a causa que impeliu os homens a filosofar”. Ter espírito filosófico é, para Schopenhauer,

se espantar dos acontecimentos habituais e das coisas comuns, pôr-se como objeto de estudo o que há de mais geral e de mais vulgar; ao passo que o espanto do sábio só se produz a propósito de fenômenos raros e escolhidos e todo o seu problema consiste em reduzir esse fenômeno a outro mais conhecido. (SCHOPENHAUER, s.d., p. 18/19).

Se não abre mão do pensamento metafísico, Schopenhauer, por outro lado, se coloca numa perspectiva diversa dos filósofos que o precederam e afirma:

é o conhecimento da morte e a consideração da dor e da miséria da vida que dão o mais forte impulso ao pensamento filosófico e à explicação metafísica do mundo. Se a nossa vida fosse infinita e isenta de dor, não aconteceria a ninguém se perguntar por que existe o mundo e por que há, precisamente, tal natureza particular; toda as coisas se compreenderiam por si mesmas” (Ibidem, 19).

O *punctum pruriens* da metafísica, o problema que enche a humanidade duma inquietação que nem o ceticismo nem o criticismo podem acalmar, consiste

em inquirir não só por que existe o mundo, mas também por que está cheio de tantas misérias. (ibidem, p. 43).

Renegando qualquer pretensão de totalização do conhecimento e reconhecendo os limites do conhecimento humano, Schopenhauer sintetiza a orientação do seu pensamento e demonstra de forma clara a sua posição frente ao mistério do mundo com as seguintes palavras:

Qualquer que seja o facho que acendamos e o espaço que ele ilumine, o nosso horizonte será sempre envolvido por uma noite profunda, porque a solução última do enigma do mundo deveria falar apenas das coisas em si e não dos fenômenos. Mas é somente a estes que são apropriados às formas do nosso conhecimento e por isso só podemos tornar as coisas inteligíveis por meio de relações de coexistência, de sucessão e de causalidade. Ora, estas relações só têm sentido e valor na sua aplicação ao fenômeno: as coisas em si e as suas relações possíveis não podem ser apreendidas por meio destas formas. Por isso a solução real, positiva do enigma do mundo, é necessariamente qualquer coisa que o intelecto humano é absolutamente incapaz de aprender e de pensar, de modo que, se um ser superior descesse à terra e empregasse todos os esforços para nos comunicar essa solução, nós não compreenderíamos nada das verdades que nos revelasse. Por conseqüência, os que pretendem conhecer as razões últimas, isto é, as razões primeiras das coisas, um ser primordial e absoluto, que se pudesse designar por um nome diferente de processo, de razões, motivos, ou qualquer coisa da qual o mundo possa emanar, brotar desse ser, como produzido por ele, trazido à existência, e depois ‘desprendido e abandonado a si mesmo’, esses indivíduos são farsantes, fanfarrões, para não dizer charlatões (ibidem, p. 70/71).

Na busca de uma explicação do mundo dentro dos limites do conhecimento humano, Schopenhauer parte da perspectiva de que:

a fonte da metafísica é não só a experiência externa mas também a experiência interna. O que é peculiar à metafísica, o que lhe permite dar o passo decisivo para a solução do grande problema é que saiba combinar, na medida conveniente, a experiência externa com a experiência interna e faça desta a chave daquela. (SCHOPENHAUER, s.d., p. 62) [...] O conjunto da experiência parece-se a uma escrita cifrada: a filosofia será a decifração; se a decifração for coerente em todas as suas partes, a filosofia será exata. Desde que esse conjunto seja compreendido com bastante profundidade, e a experiência externa seja combinada com a interna, será possível *interpretá-lo* e *explicá-lo*, partindo dele mesmo (Ibidem, p. 64/65).

A metafísica não ultrapassa, pois, a experiência: não faz mais do que abrir a verdadeira inteligência do mundo que nela se revela (Ibidem, p. 66).

A filosofia não é, pois, senão a inteligência exata e universal da experiência, a verdadeira explicação do seu sentido e do seu conteúdo. Este conteúdo é a coisa metafísica de que o fenômeno não é mais do que a vestimenta e o invólucro; e esta coisa é para o fenômeno o que o pensamento é para as palavras (Ibidem, p. 68).

Essa é, por assim dizer, a síntese da perspectiva que orienta o pensamento filosófico de Schopenhauer. E pode-se dizer que é nessa perspectiva que grande parte do pensamento

Ocidental do século XIX se orientou, entre os extremos do compasso desse pêndulo que se movimenta no intervalo entre a experiência externa e a experiência interna. Dentre os pensadores que assim procederam pode-se citar três dos maiores do século XIX que reformularam significativamente as perspectivas da possibilidade do conhecimento. São eles: Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900) e Freud (1856-1939), que estenderam, cada qual a seu modo, essa investigação sobre a natureza da existência (da alma humana?), apresentando novas interpretações e fundando novos horizontes discursivos que enterraram de vez a suposição de uma alma imortal e abalaram consideravelmente os valores sobre os quais a sociedade europeia se encontrava fundamentada.

A despeito de todas as críticas de que foram e são alvos esses pensadores, os campos discursivos que fundaram permanecem até hoje criando tensões e arregimentando novas criações discursivas. É possível, inclusive, supor que grande parte do pensamento ativo na Europa e nos países ocidentalizados seja tributário desses três grandes pensadores e criadores.

As novas suposições, portanto, acerca da existência humana e aquilo que lhe é específico estarão a partir do século XIX no horizonte de três grandes campos discursivos: a Filosofia, que tradicionalmente já tinha o homem como seu objeto de estudo; as Ciências Humanas, que, surgindo no século XIX com uma nova concepção de homem, busca até hoje se legitimar frente à Filosofia, com a qual se encontra sempre em tensão; e, no entremeio dessas duas instâncias produtoras de discursos, se encontra uma terceira, as Ciências da Natureza, de quem as Ciências Humanas pediram emprestada a metodologia, e de quem a Filosofia pediu o conhecimento do mundo físico para poder ir além na busca de um conhecimento metafísico, de acordo com a definição de metafísica de Schopenhauer.

É, contudo, no interior das Ciências Humanas, talvez por ser o campo discursivo mais recente, que se encontram as mais variadas hipóteses para o fenômeno até então conhecido

pelo conceito de alma: desde os conceitos de ego, superego e inconsciente, individual ou coletivo, que fundamentam o estudo psicanalítico, até os conceitos de subjetividade e identidade social ou cultural, que alimentam as ciências sociais, sobretudo, a antropologia e as ciências que estudam a constituição da linguagem. Na espreita de todos esses conceitos das Ciências Humanas, se encontram os conceitos de *ser* e do *vir-a-ser*, que, ocupando o campo das disputas filosóficas, parecem estar sempre a desmentir as investigações que se processam no campo das Ciências Humanas, e que, talvez por isso, estes conceitos de *ser* e *vir-a-ser* conheçam o escárnio de boa parte daqueles que se orientam pela vertente do pensamento das Ciências Humanas.

Se, no entanto, já não se encontram no horizonte da Filosofia e das Ciências Humanas, a partir do século XIX, a hipótese de uma alma imortal como essência do homem, bem como a existência de um ser supremo como origem de todo cosmo, nem mesmo a possibilidade de um conhecimento totalizador desse cosmo, as perguntas que permanecem são: O que é o homem? O que é o mundo? Em outras palavras, há algum fundamento para a existência humana?

Considerando o campo filosófico e definindo aquilo que é próprio da metafísica, Schopenhauer afirma:

A peculiaridade da filosofia é que ela não pressupõe nada de conhecido, mas que, pelo contrário, tudo lhe é igualmente estranho e problemático, não as relações dos fenômenos, mas os próprios fenômenos. Ela não se liga ao princípio da razão, ao qual as outras ciências se limitam a tudo reduzir, já que, para ela, diferente das outras ciências, não pode existir nenhum princípio do qual o mundo inteiro e todos os seus fenômenos fossem apenas consequência. [...] A filosofia é a ciência do mais geral; os seus princípios, não podem, portanto, ser a consequência de outros mais gerais. O Princípio de contradição limita-se a manter o acordo dos conceitos; ele não abastece a si mesmo; o princípio da razão explica a relação dos fenômenos, mas não os próprios fenômenos. Por consequência, a finalidade da filosofia não pode ser a procura de uma causa eficiente ou de uma causa final. Hoje em dia, ela deve perguntar-se, menos do que nunca, de onde vem o mundo, e por que é que ele existe. *A única questão que ela deve se colocar é: o que é o mundo? O porquê está aqui subordinado ao o que é; está implicado na essência do mundo, visto que ele resulta unicamente da forma dos seus fenômenos, o princípio da razão, e só tem valor e sentido por ele.* Sem dúvida, poderá alegar-se que cada um sabe o que é o mundo, sem procurar tão longe, visto que cada um é o sujeito do conhecimento e o

mundo é a sua representação; assim entendido, isso seria verdadeiro. Mas é um conhecimento intuitivo *in concreto*: reproduzir este conhecimento *in abstracto*, tomar a intuição sucessiva e mutável, e sobretudo a matéria desse vasto conceito de sentimento, conceito completamente negativo que delimita o saber não abstrato, para fazer dela, pelo contrário um saber abstrato, inteligível, durável, eis o dever da filosofia. Ela deve, por conseguinte, ser a expressão *in abstracto* da essência do mundo no seu conjunto, do todo para as partes. Deste modo a faculdade filosófica por excelência consiste, segundo palavras de Platão, em conhecer a unidade na pluralidade, e a pluralidade na unidade. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 91/92) (grifo nosso).

Essa é a proposta filosófica de Schopenhauer que vamos encontrar na sua obra mais consagrada, cujas premissas básicas, norteadoras de todo o seu pensamento, enunciam: “O mundo é minha representação” e “O mundo é minha vontade”.

Schopenhauer: representação e vontade

Na sua clássica obra, *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer não trata nem da alma nem da sua imortalidade, mas tão somente de duas verdades que lhe parecem inquestionáveis: “O mundo é minha representação” e “O mundo é minha vontade”. “Num primeiro ponto de vista, com efeito, este mundo apenas existe absolutamente como *representação*; noutra ponto de vista ele apenas existe como *vontade*” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 11).

Segundo a proposição de que o mundo é representação, Schopenhauer afirma que esse compreende duas metades essenciais, necessárias e fundamentais. “A primeira é o objeto que tem por forma o espaço e o tempo, e, por conseguinte, a pluralidade; a segunda é o sujeito que escapa à dupla lei do tempo e do espaço, sendo sempre uno e indivisível em cada ser que percebe” (Idem). O sujeito, portanto, é aquele que conhece todo o resto, sem ser por ele mesmo conhecido. “O sujeito é o *substratum* do mundo, a condição invariável sempre subentendida de todo fenômeno, de todo objeto, visto que tudo o que existe, existe apenas para o sujeito” (Ibidem). Indo nesse sentido, Schopenhauer aponta para a superação de

qualquer fundamento metafísico que não seja o próprio sujeito que conhece e a vontade, como coisa em si.

Para ele a proposição *o mundo é minha representação*:

é uma verdade para todo ser vivo e pensante, embora só no homem chegue a transformar-se em conhecimento abstrato e refletido. A partir do momento em que é capaz de o levar a este estado, pode dizer que nasceu nele o espírito filosófico. Possui então a inteira certeza de não conhecer nem um sol nem uma terra, mas apenas olhos que vêem este sol, mãos que tocam esta terra; em uma palavra ele sabe que o mundo que o cerca existe apenas como representação, na sua relação com um ser que percebe, que é o próprio homem. [...] Nenhuma verdade é, portanto, mais certa, mais absoluta ou intuitiva, mais evidente do que esta: tudo que existe, existe para o pensamento, isto é, o universo inteiro apenas é objeto em relação a um sujeito, percepção apenas, em relação a um espírito que percebe. Em uma palavra, é pura representação. (SCHOPENHAUER, p. 9).

O que Schopenhauer defende no decorrer do primeiro livro é que o mundo fenomenal, o mundo como objeto, ou enfim o mundo como representação, para existir, tem necessidade do “sujeito que conhece como suporte de sua existência”.(ibidem, p. 38). “O mundo como representação [...] apenas existe, falando com exatidão, a partir do dia em que se abrem os primeiros olhos; com efeito, ele só poderia sair do nada em que estava mergulhado por meio do conhecimento” (ibidem, p. 39). Não se pode esquecer que o mundo como representação, do qual o sujeito que conhece é suporte, está submetido ao princípio da razão suficiente, configurando a existência fenomenal segundo o tempo (sucessão), o espaço (coexistência), a matéria (causalidade) e o conceito (princípio do conhecimento).

O animal, a partir do instante em que sai do ovo ou do ventre da sua mãe, deve poder procurar e escolher os elementos da sua alimentação. Daí decorre a necessidade da locomoção determinada por motivos, para isso, a do conhecimento, que intervém, neste grau de objetivação da vontade, como auxiliar, como [...] (instrumento) indispensável à conservação do indivíduo e à propagação da espécie. [...] Mas, desde que intervém este auxiliar [...], o mundo como representação surge de repente com todas suas formas de objeto e de sujeito, de tempo, de espaço, de pluralidade e de causalidade. A vontade que anteriormente desenvolvia os seus esforços, nas trevas, com uma certeza infalível, chegada a este grau, munuiu-se de um guia[...]. [...] ela estava agindo sozinha, sem o concurso, mas também sem o estorvo que lhe traz um novo mundo completamente diferente, o mundo da representação [...]. Aqui acaba a infalível certeza da vontade. O animal está exposto à ilusão, à aparência. Mas apenas tem representações intuitivas; é desprovido de conceitos, de reflexão, acorrentado ao presente, incapaz de prever o futuro (SCHOPENHAUER, 2001, p. 159).

A esse mundo da representação intuitiva no animal, vem acrescentar-se, no homem, um outro nível, a representação conceitual, abstrata. “O homem – essa criatura, complicada, de aspecto múltiplo, plástica, eminentemente cheia de necessidades, exposta a inumeráveis lesões – devia, para poder resistir, ser iluminado por um duplo conhecimento: a intuição e a faculdade de criar conceitos” (ibidem, p. 160).

É no primeiro livro da obra *O mundo como vontade e representação* que Schopenhauer faz uma minuciosa análise do modo de representação própria do homem, diferenciando, dessa forma, a intuição, que é comum a todos os animais, da razão, que é o modo particular de o homem produzir conhecimento.

A ausência de razão limita [...] os animais às representações intuitivas imediatamente presentes no tempo, isto é, aos objetos reais. Nós, pelo contrário, com a ajuda do conhecimento *in abstracto*, abraçamos não só o presente, que é sempre limitado, mas o passado e o futuro, sem contar o império limitado do possível. O que são os olhos, no espaço, para o conhecimento sensível é a razão, no tempo, para o conhecimento interior. (Ibidem, p. 93).

A razão tem apenas uma função essencial, a formação dos conceitos. “Os conceitos formam uma classe especial de representações, inteiramente distintas das representações intuitivas [...] visto que elas apenas existem no espírito humano”. (ibidem, p. 47). Contudo, ainda segundo Schopenhauer, e nisso ele diverge de Kant:

os conceitos, embora radicalmente distintos das representações intuitivas, têm com estas uma relação necessária, sem a qual eles não existiriam. [...] A reflexão é apenas uma imitação, uma reprodução do mundo da intuição [...]. Além disso, pode-se dizer com muita exatidão que os conceitos são representações de representações. (p.48).

Segundo Schopenhauer, são estes os dois planos possíveis no homem: a consciência intuitiva imediata (*in concreto*) e o conhecimento abstrato, simples conceitos, que distinguem o homem natural daqueles que vivem mais por palavras do que por ação, o homem teórico. Nesse sentido, Schopenhauer indaga,

Não será surpreendente, maravilhoso mesmo ver o homem viver uma segunda vida *in abstracto* ao lado de sua vida *in concreto*? Na primeira, está entregue a todos os tormentos da realidade, está submetido às circunstâncias concretas, tem que trabalhar, sofrer, morrer, como os animais. A vida abstrata, tal como ela se apresenta perante a meditação da razão, é o reflexo calmo da primeira e

do mundo em que ele vive; ela é esse plano reduzido [um plano geométrico da rota terrestre, plano reduzido, incolor e abstrato]. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 94).

Para Schopenhauer, é a partir desse plano abstrato, retirado da vida e dos seus fluxos constantes, que o homem pode decidir de forma refletida sobre as ações que melhor se encaixam nos seus propósitos.

Desta dupla vida resulta para o homem esse sangue-frio, tão diferente da estupidez do animal privado de razão. Aqui, a razão pode dizer – pode-se dizer agora – é verdadeiramente prática [ao lado da razão suficiente]; em todos os lugares em que a ação é dirigida pela razão, em que os motivos são conceitos abstratos, em que não se é dominado por uma representação intuitiva, isolada, nem pela impressão do momento, que conduz o animal, em todas estas circunstâncias, a razão mostra-se prática (Ibidem, 95).

É a razão prática, na concepção de Schopenhauer, que configurará o esquema conceitual que servirá de instrumento à vontade na consecução dos seus objetivos, ou seja, na sua objetivação. Em mais um ponto de discordância com Kant, Schopenhauer acredita que, não obstante estar presente apenas no horizonte do homem, a ação racional, guiada pela razão prática, não está subordinada a qualquer preceito de valor moral. E, nesse sentido, tanto pode estar a serviço de uma ação virtuosa quanto de uma outra completamente viciosa ou má. Deste modo, a ação racional e a ação virtuosa são, em princípio, duas coisas distintas.

Quanto à utilização da razão prática na busca de uma vida virtuosa, Schopenhauer encontra um dos exemplos mais claros do seu desenvolvimento no ideal representado pela sabedoria estóica, “um conjunto de preceitos para viver segundo a razão, cujo fim é a felicidade obtida pela paz e a calma profunda do espírito, que, no entanto, por sua vez, só se obtém pela virtude (Ibidem, p. 95/96)”.

É a partir desse exemplo da concepção estóica sobre o uso da razão em busca da felicidade e da virtude que Schopenhauer demonstra a tese que norteia o pensamento estóico sobre o sofrimento humano advindo dos desejos, da vontade, alimentados por nossas esperanças, os quais não podem ser realizados. Segundo essa perspectiva: “É evidente que a penúria não engendra direta e necessariamente a privação e o sofrimento, que resultam antes

da concupiscência não satisfeita, e que essa concupiscência é mesmo a condição sem a qual a primeira não se tornaria privação e a segunda não engendraria sofrimento.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 97).

Schopenhauer demonstra que, segundo a doutrina estóica, são as nossas esperanças e as nossas pretensões que engendram e alimentam o desejo. De forma que os bens e os males que não podemos atingir ou evitar não nos causam perturbação ou tormento, mas tão somente aqueles que estão ao nosso alcance. A felicidade, portanto, resultaria da relação do nosso desejo com os nossos usufrutos; do mesmo modo, o nosso sofrimento seria fruto da desproporção entre o que desejamos ou esperamos e o que podemos obter, o que poderia ser evitado a partir de uma visão mais justa. Por isso, os estóicos afirmam:

Todas as vezes que o homem perde o sangue-frio, todas as vezes que ele sucumbe sob o golpe da infelicidade, que se encoleriza, ou se entrega ao desencorajamento, mostra, com isso, que encontrou as coisas diferentes do que esperava, conseqüentemente que se enganou, que não conhecia nem o mundo nem a vida. [...] Todas as nossas dores vêm da perda de uma ilusão semelhante; deste modo os nossos bens e nossos males vêm todos de um conhecimento incompleto; eis por que motivo a dor e os lamentos são estranhos ao homem sensato, e por que motivo nada poderá abalar a sua ataraxia (SCHOPENHAUER, 2001, p. 98).

Segundo Schopenhauer, a ética estóica é só uma tentativa para se empregar a razão na sujeição da dor e do sofrimento, através do transporte do conceito para a vida, mas que, mesmo meritória, essa ética está longe de possibilitar que a aplicação da reta razão nos possa livrar dos sofrimentos e nos levar à felicidade.

Nesse sentido, Schopenhauer rejeita a possibilidade da superação do sofrimento, inerente à existência humana, por via da razão prática. Para ele, há de se aprofundar num outro aspecto da vida tão verdadeiro quanto esse apresentado pelo mundo como representação, o qual se encontra subordinado ao princípio da razão. O que Schopenhauer pretende investigar é a significação dessas representações, se o mundo não as ultrapassa e então elas serão uma forma vaporosa e fantasmagórica, um sonho vão. Ou, pelo contrário, não

será o mundo qualquer coisa de diferente da representação, alguma coisa a mais; e nesse caso o que ele é?

Partindo do princípio de que não se pode chegar ao que o mundo é na sua essência consultando o mundo como representação, Schopenhauer parte de uma realidade palpável, a existência de um corpo, condição necessária a todo conhecimento.

Nesse sentido, ele afirma que “em todas as idéias, isto é, todas as forças da natureza inorgânica e todas as formas da natureza orgânica, se encontra uma única e mesma vontade que se manifesta, isto é, entra na forma da representação, a objetividade” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 151). No que concerne ao sujeito considerado como indivíduo (fenômeno e expressão da coisa em si, a vontade), Schopenhauer afirma que o seu ato consciente e isolado

necessita de um motivo, e não se produziria sem isso. Mas, do mesmo modo que a causa material determina apenas o tempo, o lugar e a matéria onde se manifestará tal ou tal força física, também o motivo apenas determina, no ato voluntário de um sujeito consciente, o tempo, o lugar e as circunstâncias, diferentes para cada ato. Ele não determina o próprio fato que esse ser quer, seja em geral, seja nesse caso particular. Isso é uma manifestação de seu caráter inteligível: este é a própria vontade, a coisa em si; não existe causa, estando fora do domínio em que reina o princípio da razão. Assim, o homem tem sempre uma finalidade e motivos que regulam as suas ações: pode sempre dar conta da sua conduta em cada caso (Ibidem, 172).

A vontade de viver, no entanto, para Schopenhauer, não tem qualquer finalidade ou qualquer limite. Ela é na sua essência um esforço sem fim. “A finalidade que ela atinge é sempre apenas o ponto de partida de uma nova corrida, e isso até o infinito, [...] um eterno devir, um escoamento sem fim, eis o que caracteriza as manifestações da vontade” (Ibidem 172/173). O corpo individual de cada ser nada mais é do que a expressão, a objetividade, da vontade de viver, presente na preservação do corpo, desejo existente em todo ser vivo de adiar a própria morte, e na preservação da espécie pela procriação, que ocorre a partir do desejo sexual.

Finalizando o segundo livro de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer une essas duas faces, o mundo como vontade e o mundo como representação, afirmando:

Todo ato particular tem uma finalidade; a própria vontade não a tem; como todos os fenômenos naturais isolados, a sua aparição em tal lugar, em tal momento, é determinada por uma causa que lhe dá fundamento; mas a força mais geral que se manifesta nesse fenômeno não tem ela própria causa, visto que ela é apenas um grau das manifestações da coisa em si, da vontade que escapa ao princípio da razão. A única consciência geral de si mesma que a vontade tem é a representação total, o conjunto do mundo que ela percebe: ele é a sua objetividade, a sua manifestação e o seu espelho (SCHOPENHAUER, 2001, p. 173).

Essa é a síntese do pensamento de Schopenhauer, que, na primeira metade da sua clássica obra, revela e disseca essas duas, segundo suas palavras, verdades que são definidoras do mundo.

Na segunda parte do livro, Schopenhauer desdobra a sua metafísica filosófica, confrontando as categorias de coisa em si, exposta por Kant, e a categoria de idéia, conceito central da filosofia de Platão, demonstrando o que há, entre elas, de comum e em que ponto elas se afastam. Nesse sentido fica claro que tanto a coisa em si de Kant quanto as idéias de Platão se caracterizam por não se subordinarem ao princípio da razão, já que não são condicionadas nem pelo tempo, nem pelo espaço e nem pela atividade da matéria (a causalidade). “Ambas consideram o mundo sensível como aparência que em si não tem valor e só tem significação, realidade escondida, através daquilo que se exprime através dele [a idéia, para Platão, a coisa em si para Kant]” (ibidem, p. 180). Para Platão, o real é só a idéia da qual qualquer indivíduo no mundo sensível é uma cópia. Para Kant, o indivíduo é apenas um fenômeno submetido ao tempo, ao espaço e à causalidade, leis do nosso intelecto, condições *a priori* de todo conhecimento do sujeito (ibidem, 2001, p. 181).

Essas duas categorias, no entanto, se apartam quanto a serem objeto de um conhecimento do sujeito. Se para Kant a nossa faculdade de conhecer (os sentidos e o entendimento) não nos possibilita o conhecimento da coisa em si, para Platão o conhecimento

da idéia, a contra-face do mundo sensível, só pode ser alcançada por intermédio do esforço intelectual, como se encontra exemplificado na *Alegoria da caverna*.

Apropriando-se dessas duas categorias, Schopenhauer propõe um esquema de pensamento em que a idéia seria uma forma de objetivação adequada da coisa em si, logo objeto para um sujeito. Partindo dessa consideração, a vontade de viver (a coisa em si na concepção de Schopenhauer) encontraria a sua justa adequação nas idéias que se revelariam na condição de objetos para um sujeito que conhece. “A idéia de Platão [...] constitui necessariamente um objeto, uma coisa conhecida, uma representação [...]. Ela renunciou apenas às formas secundárias do fenômeno. No entanto, o princípio da razão deverá submeter a idéia na medida em que essa passa para o conhecimento do sujeito considerado como indivíduo”. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 184).

A coisa particular que se manifesta sob a lei do princípio da razão é apenas, portanto, uma objetivação indireta da coisa em si (que é a vontade); entre essa objetivação imediata e a coisa em si existe ainda a idéia; a idéia é a única objetividade imediata da vontade, visto que ela não comporta nenhuma forma particular do conhecimento enquanto conhecimento, a não ser a forma geral da representação, isto é, aquela que consiste em ser um objeto para um sujeito. (ibidem).

Para que fosse possível um conhecimento puro, no qual se percebessem apenas as idéias – a objetividade mais adequada da coisa em si, em outras palavras, a vontade – seria preciso que não se operasse por intermédio de um corpo, que já não se unisse a qualidade de sujeito que conhece à de indivíduos, objetos entre objetos, submetidos, como fenômeno, às condições do princípio da razão.

Portanto, enquanto indivíduos, não temos nenhum outro conhecimento senão aquele que está submetido ao princípio da razão; aliás, esta forma exclui o pico das idéias; segue-se que, se somos capazes de nos elevarmos do conhecimento das coisas particulares ao das idéias, isso só se pode fazer através de uma modificação que intervém no sujeito, modificação análoga e correspondente à que transformou a natureza do objeto e em virtude da qual o sujeito, na medida em que ele conhece uma idéia, já não é um indivíduo.

[...] O sujeito deixa, por esse fato, de ser simplesmente individual; torna-se puramente um sujeito que conhece e isento da vontade; já não está obrigado a procurar as relações em conformidade com o princípio da razão; absorvido daqui em diante na contemplação profunda do objeto que se lhe oferece, livre de qualquer

outra dependência, é aí que daqui em diante ele repousa e se desenvolve (SCHOPENHAUER, 2001, 185/186/187).

É nessa passagem da obra de Schopenhauer que se poderia vislumbrar uma saída do horizonte metafísico. Essa saída do horizonte metafísico ao qual o homem estaria submetido se daria pela superação das limitações do conhecimento submetido ao princípio da razão, impostas pela condição do corpo na sua individualidade, e na superação da vontade da qual o corpo se apresenta como objetivação imperfeita.

Desde o momento em que nos esquecemos da nossa individualidade, da nossa vontade e só subsistimos como puro sujeito, como claro espelho do objeto, de tal modo que tudo se passa como se só o objeto existisse, sem ninguém que o percebesse, que fosse impossível distinguir o sujeito da própria intuição e que ambos se confundissem num único ser, numa única consciência inteiramente ocupada e cheia por uma visão única e intuitiva; quando, enfim, o objeto se liberta de toda relação com o que não é ele, e o sujeito, de toda relação com a vontade, então aquilo que é conhecido deste modo já não é a coisa particular enquanto particular, é a idéia, a forma eterna, a objetividade imediata da vontade; neste grau, por conseguinte, aquele que é arrebatado nesta contemplação já não é um indivíduo (visto que o indivíduo se aniquilou nesta mesma contemplação) é o sujeito que conhece puro, liberto da vontade, da dor e do tempo (SCHOPENHAUER, 2001, p. 187).

[...] Numa tal contemplação, a coisa particular torna-se, de um só golpe, a idéia da sua espécie, o indivíduo torna-se puro sujeito que conhece. O indivíduo considerado como indivíduo conhece apenas as coisas particulares; o puro sujeito que conhece, conhece apenas as idéias.

[...] É apenas quando o indivíduo que conhece se eleva da maneira acima mencionada, se transforma em sujeito que conhece e transforma por este fato o objeto, considerado como representação, aparece puro e inteiro, é, então, apenas que se produz a perfeita objetivação da vontade, visto que a idéia é apenas a sua objetividade adequada (ibidem, p. 188).

[...] Se a vontade se objetiva e se torna representação, ela coloca imediatamente o sujeito e o objeto; se, além disso, esta objetividade se torna uma pura, perfeita e adequada objetividade da vontade, ela coloca o objeto como idéia, liberto das formas do princípio da razão, ela coloca o sujeito como puro sujeito que conhece liberto da sua individualidade e da servidão diante da vontade. (ibidem, p. 189).

Nessa contemplação da natureza, na qual o sujeito mergulha e se torna, por isso, o puro sujeito que conhece, é que se pode dizer que somos “o suporte do mundo e de toda existência objetiva, visto que a existência objetiva só se apresenta, a partir de agora, a título de correlativo da nossa própria existência”. Citando os Vedas, os livros sagrados da Índia, Schopenhauer dirá “Eu sou todas essas criaturas como um todo, e fora de mim não existe nenhum outro ser”.

É dessa forma que Schopenhauer recupera a *idéia* platônica, como arquétipo do mundo sensível, dando-lhe uma explicação outra, diferente daquela defendida por Platão. Em outras palavras, Schopenhauer transporta o conceito de *idéia* do plano transcendente e o incorpora ao plano imanente da existência humana. A *idéia* passa a ser um conceito ligado diretamente à vida, sem qualquer ligação com deuses ou Deus ou mesmo alma imortal. Na condição de objetividade adequada da vontade de viver, a *idéia* será o elo entre o sujeito que conhece e a coisa em si, a vontade de viver. Contudo, como disse Schopenhauer, no momento em que a vontade se apresenta como representação adequada na *idéia*, o sujeito que contempla e o objeto contemplado se libertam da servidão da vontade. O que pode ser entendido como uma superação do regime da representação metafísica, posto que já não há nesse caso uma força determinadora da existência do homem, ou, de outro modo, o homem já não teria como suporte algo que lhe fosse extrínseco, mas seria ele próprio, o sujeito que conhece, o suporte de todo o mundo e de toda existência objetiva, agora na condição de representação adequada da vontade em si.

Ainda segundo Schopenhauer, a atividade artística seria por excelência aquela em que a contemplação se daria de uma forma mais espontânea e natural e, por isso, as obras de arte seriam exemplos desses estados em que o indivíduo se eleva à condição de sujeito que contempla e suspende a servidão da vontade. Logo, se pode inferir que a superação do regime metafísico poderia se dar via atividade artística.

Concluindo esse capítulo dedicado ao pensamento de Schopenhauer, pode-se dizer que o filósofo apresentou em *O mundo como vontade e representação* não apenas uma crítica à metafísica especulativa e à metafísica crítica, mas também uma análise da existência metafísica do homem, demonstrando as limitações da existência frente à vontade de viver que

não se pode negar nem com o suicídio, e frente às formas fenomenais, condicionadas pelo princípio da razão, naquilo que é dado a conhecer pelo indivíduo.

É nesse sentido que Schopenhauer afirma:

o indivíduo, sendo apenas uma manifestação particular da vontade, iluminada pelo sujeito que conhece, não pode encontrar na nossa teoria com que sustentar nem excitar o seu desejo egoísta de subsistir um tempo infinito, mais do que poderia encontrar no fato de que após a sua morte, o resto do mundo exterior se manterá; porém, estão aí duas expressões para uma idéia; só a segunda é relativa ao objeto e, por conseguinte, ao tempo. Com efeito, é como fenômeno que o particular é perecível; como coisa em si, ele está, pelo contrário, fora do tempo, portanto, não tem fim. É também só como fenômeno, e a nenhum outro título, que se distingue das outras coisas do universo, visto que, como realidade em si, ele é a mesma vontade que se manifesta em tudo, e a morte só tem que dissipar a miragem que fazia a sua consciência parecer separada do resto: eis em que consiste a persistência. A sua superioridade perante a morte, pertencendo-lhe apenas na qualidade de coisa em si, não tem mais interesse para a sua parte fenomenal do que a persistência do resto do universo (SCHOPENHAUER, 2001, p. 297).

Lima Barreto e o pensamento de sua época

É no campo discursivo de batalha, aberto no século XIX, chamado por Nietzsche, em *Humano Demasiado Humano*, de a Era da comparação, que Lima Barreto vai formular e criar as suas obras e, também, as suas perspectivas filosóficas. Mesmo considerando as dificuldades do intelectual oriundo da pequena burguesia brasileira, sobretudo aqueles de origem negra, em ter acesso às obras que eram publicadas na Europa, não se pode negar, como se constata na lista de obras feita pelo próprio autor de sua biblioteca particular e, também, na sua correspondência ativa, que Lima Barreto sempre esteve a par dos acontecimentos culturais dos principais centros europeus. Isso, é claro, só era possível graças à generosidade de amigos que viajavam à Europa e se dispunham a pesquisar livros e revistas do interesse do autor, como se pode ver no exemplo retirado de uma minuta de carta do escritor carioca a Mário Galvão, datada de 03 de julho de 1906: “Tenciono fazer-te uma encomenda. Livros. Sei que vais sair de Paris até o dia 20 [...]. É para a casa Félix Alcan; e

são todas obras de Schopenhauer, traduzidas para o francês, e uma monografia sobre filosofia do mesmo, pelo Ribot” (BARRETO, 1956f, p. 135).

A obra de Lima Barreto é rica em citações a escritores e filósofos europeus, desse período conturbado, sobretudo franceses e russos, com os quais o escritor carioca dialogou em seus escritos ficcionais. Essas citações têm em princípio duas funções: a de orientar a leitura, indiciando os modelos e as perspectivas interpretativas aos quais o escritor deseja ver sua obra vinculada; e a de respaldar sua obra junto àqueles que porventura lhe pudessem negar valor por falta de erudição. Dessa forma, não é, portanto, nada de extraordinário apontar relações intertextuais, fenômeno inerente a qualquer obra de arte, nos romances de Lima Barreto com grandes obras de sua época. Pode-se até dizer que se tornou um lugar comum associar os dois romances mais conhecidos de Lima Barreto, *Triste fim de Policarpo Quaresma* e *Recordações de Isaías Caminha*, a obras de escritores consagrados, como Dom Quixote e Crime e Castigo.

No tocante aos filósofos, podemos afirmar, a partir da leitura de seus textos, sobretudo *Impressão de leituras* e as cartas escritas a amigos, que Lima Barreto conhecia Descartes, Comte, Kant, Schopenhauer e Nietzsche, além de outros filósofos que perderam a importância na segunda metade do século XX, como Taine, Renan, Guyau. Aliás, sobre sua competência filosófica ele mesmo afirmava: “Em matéria de filosofia, não sou nem especialista e já não sou mais nem um amador”. (BARRETO, 1956g, p. 46).

No entanto, é bem verdade também que, apesar de admitir a influência de grandes escritores do século XIX em sua obra, Lima Barreto também buscava mostrar certa independência de opinião ao se contrapor ao que lhe parecia modismo. Foi assim que recebeu a filosofia de Nietzsche, a quem acusava de ter dado à burguesia rapace uma filosofia que seria a expressão de sua ação (BARRETO, 1956a, p. 119), e repudiou da mesma forma os

princípios do futurismo divulgados na Europa por Marinetti, sobre quem Lima Barreto escreveu: “A originalidade desse senhor consiste em negar quando todos dizem sim; em avançar absurdos que ferem, não o senso comum, mas tudo o que é a base da humanidade.” Segundo Lima Barreto “o grotesco futurismo [...] não é senão brutalidade, grosseria, e escatologia [...]. (Apud. BARBOSA, 1952, p. 313). E, até mesmo, Machado de Assis, uma unanimidade nacional já naquela época, conheceu as críticas contundentes de Lima Barreto, sobretudo em relação ao seu estilo formal de escrever. “[...] sempre achei no Machado muita secura de alma, muita falta de simpatia, falta de entusiasmos generosos de sestros pueris. Jamais o imitei e jamais me inspirou. [...] Machado escrevia com medo de Castilho e escondendo o que sentia para não se rebaixar.” (BARRETO, 1956g, p. 256-257).

Nossa hipótese é que a rejeição que Lima Barreto nutria por esses autores está diretamente ligada às respostas dadas por eles, em seus textos, à crise da representação e do sujeito, na medida em que esses escritores aprofundavam essa crise, explorando os aspectos niilista, bélico e pessimista da existência humana, sem apontar, no entanto, uma saída que a contemplasse com relações fraternas, como Lima Barreto propunha em seus escritos. Isso pode ser observado na acusação que faz a Nietzsche, ao dizer que “nenhum outro homem, mesmo em tom de ironia, falou tão mal da caridade e da piedade”. (BARRETO, 1956a, 119).

E em outro trecho dirá, reforçando essa idéia:

apesar de não se poder tirar dos seus livros um pensamento nítido, claro e harmônico, o que, em geral, se depreende deles é um apelo à violência, à força, um desprezo pelo refreamento moral, pela bondade, pela caridade, pela piedade, até pelo amor que, para ele, não é mais um grande sentimento de resgate e um anelo à perfeição, mas uma espécie de vinho de bacantes em festas dionisiacas. (BARRETO, 1956a, 120).

Não há dúvida, portanto, de que Lima Barreto viveu, pensou e produziu suas obras a partir das turbulências causadas pela crise da representação, o que se pode observar com clareza em um dos seus artigos, *Reflexões e Contradições à Margem de um Livro*, em que avalia o pensamento no Brasil:

Já houve, entre nós, o pedantismo dos gramáticos que andou esterelizando a inteligência nacional com as transcendentais questões de saber se era “necrotério” ou “necrota”, “telefone” ou “teléfono”, etc., etc.; já houve o pedantismo dos positivistas que aterrava toda a gente com a matemática; hoje há ou está aparecendo um outro; o pedantismo católico que se entrincheira atrás de São Tomás de Aquino e outros respeitáveis e sutis doutores da Igreja.

As religiões são expressões humanas de Deus, mas não Deus mesmo. É minha desautorizada opinião [...]. (BARRETO, 1956a, p. 80).

Contrapondo-se tanto aos discursos metafísicos de cunho científico ou religioso, quanto aos discursos que radicalizavam na desconstrução da representação metafísica, Lima Barreto, inserido num horizonte interpretativo em que as diferenças entre os homens são transformadas em desigualdades nas relações sociais, parte à procura de um elemento que possa servir de elo, entre os homens, de cimento das relações sociais, que suplante essas desigualdades. É o que chamaremos por enquanto de uma *alma*, alguma coisa que, pra lá do mundo das aparências, pudesse fundamentar a existência humana, superando as diferenças.

É possível se afirmar que em busca dessa *alma* Lima Barreto tenha se alinhado à perspectiva filosófica de Schopenhauer. Essa filiação ao horizonte filosófico de Schopenhauer, que é possível ser observada nos romances *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá* e *Triste fim de Policarpo Quaresma*, apresenta aspectos diferenciados de um mundo em crise, no qual as representações que legitimam as ações humanas são postas em dúvida. É nesse sentido que nem a representação de uma identidade nacional para Policarpo, nem a representação da tradição para M. J. Gonzaga de Sá podem mais fundamentar a existência desses personagens, são quimeras que alimentam a vida do homem comum, aprisionando sua existência. O que está em jogo, portanto, nos dois romances, é a questão da identidade impossível com a Pátria, o Estado republicano e a Tradição.

Se uma alma identitária ou qualquer outra essência que pudesse unir a todos num mesmo horizonte interpretativo, superando o sofrimento causado pela diferença, não está nem na Pátria, nem no Estado republicano, nem numa Tradição, qual seria esse traço, ou melhor,

essa alma ou traço identitário, que, superando as diferenças, pudesse se apresentar como fundamento da existência humana?

Essa resposta, para Lima Barreto, se encontra no amor fraternal entre os homens que deveria ser difundido através da arte literária. Idéia que se manifesta nos seus romances e está exposta com muita clareza no artigo, “O Destino da Literatura”, que Lima escrevera para uma malograda conferência que daria em Mirassol e que, por fim, foi publicada na *Revista Souza Cruz*, em novembro de 1921, um ano antes de seu falecimento, o que faria Francisco de Assis Barbosa dizer que Lima Barreto fizera, sem saber, o seu testamento literário e que, para nós, também pode ser visto como um “manifesto literário” (BARBOSA, 318). Nesse artigo podemos ler:

O homem, por intermédio da Arte, não fica adstricto aos preceitos e preconceitos de seu tempo, de seu nascimento, de sua pátria, de sua raça; ele vai além disso, mais longe que pode, para alcançar a vida total do Universo e incorporar a sua vida na do Mundo. [...] Ela sempre fez baixar das altas regiões das abstrações da Filosofia e das inacessíveis revelações da Fé, para torná-las sensíveis a todos, as verdades que interessavam e interessam à perfeição da nossa sociedade; ela explicou e explica a dor dos humildes aos poderosos e as angustiosas dúvidas destes, àqueles. [//] **Fazendo-nos assim tudo compreender; entrando no segredo das vidas e das cousas**, a Literatura reforça o nosso natural sentimento de solidariedade com os nossos semelhantes, explicando-lhes os defeitos, realçando-lhes as qualidades e zombando dos fúteis motivos que nos separam uns dos outros. Ela tende a obrigar a todos nós a nos tolerarmos e a nos compreendermos; e, por aí, nós nos chegaremos a amar mais perfeitamente na superfície do planeta que rola pelos espaços sem fim. O Amor sabe governar com sabedoria, e acerto, e não é à toa que Dante diz que ele move o Céu e a alta Estrela. (BARRETO, 1956a, p. 67,68). (Grifo nosso).

Nesse “manifesto literário”, Lima Barreto propõe uma função para a arte sem propor, como os manifestos modernistas, uma ação bélica de destruição da representação. Lima Barreto, como deixou claro em vários escritos, é antibelicista. Como diz ele: “nesta hora de tristes apreensões para o mundo inteiro, não devemos deixar de pregar, seja como for, o ideal de fraternidade, e de justiça entre os homens e um sincero entendimento entre eles” (BARRETO, 1956a, p. 68). Essas palavras são de 1921, a três anos, portanto, do final da segunda guerra, que tivera início em 1914. Para se ter uma idéia do horror humano que foi essa guerra, classificada atualmente como aquela que inaugurou “a era do massacre”, citamos

Eric Hobsbawm, historiador contemporâneo, que apresenta as cifras de mortos de apenas uma batalha:

A tentativa alemã de romper a barreira de Verdun, em 1916 (fevereiro-julho), foi uma batalha de 2 milhões de homens, com 1 milhão de baixas. Fracassou. A ofensiva dos britânicos no Somme, destinada a forçar os alemães a suspender a ofensiva, custou à Grã-Bretanha 420 mil mortos – 60 mil no primeiro dia de ataque. (HOBSBAW, 1995, p. 33).

Podemos inferir, dessa forma, que Lima Barreto vai se afastar de todo pensamento que empreenda uma ação bélica como resposta à crise do regime de representação metafísica, como proposto no manifesto futurista e, também, no pensamento de Nietzsche, que Lima Barreto acusa de ser o incentivador da burguesia na Primeira Guerra Mundial. Uma leitura claramente equivocada da filosofia nietzscheana, na medida em que, no pensamento de Nietzsche, a guerra é tomada numa acepção alinhada com o pensamento de Heráclito, ou seja, inerente à própria existência do universo. Por isso Nietzsche acredita que a guerra “barbariza, e com isso torna mais natural; ela é o sono ou inverno da cultura, dela o homem sai mais forte, para o bem e para o mal”. Ou como já havia afirmado Heráclito há mais de 2600 anos: “De todas as coisas a guerra é pai, de todas as coisas ela é senhor; a uns mostrou deuses, a outros, homens; de uns fez escravos, de outros, livres”. (LEÃO, 1999, p. 73, fragmento 53).

No entanto, se aquelas palavras de Lima Barreto o afastam de Nietzsche, pode-se afirmar que elas o aproximam do pensamento de Schopenhauer quando o filósofo afirma:

A justiça espontânea nasce de uma inteligência já capaz de ver um pouco através do princípio de individuação, enquanto que o homem injusto permanece enganado por ele. Mas esta inteligência pode não parar aí, e elevar-se a um grau superior, onde origina a benevolência e a beneficência positivas, em resumo, o amor aos nossos semelhantes. [...] Este mesmo homem não é capaz de deixar os outros passarem fome, enquanto ele está na abundância e do supérfluo [...]. Com efeito [...], ele reconhece-se a si, ao seu eu, à sua vontade, em cada ser: ele reconhece-se em que quer que sofra. [...] o reconhecimento do nosso próprio ser sob a aparência de um outro, é ao mesmo tempo a confirmação desta verdade, de que o nosso verdadeiro eu não reside só na nossa pessoa, no fenômeno que somos, mas também em tudo que vive. [...] saber que o nosso ser em si é aquilo que vive e não simplesmente a nossa própria pessoa estende o nosso interesse sobre todos os seres vivos, e assim nosso coração é engrandecido. [...] O homem bom vive num mundo de fenômenos amigos: o bem de cada um é o seu próprio bem. [...] não vejo expressão melhor para expressar esta verdade, do ponto de vista prático, do que a fórmula dos Vedas de que já falei: *Tat tvam sai!* (“Tu és isto”) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 390, 392,393).

É justamente essa negação da vontade de viver, ou, em outras palavras, a recusa em aceitar a sobreposição da vontade de viver manifestada num indivíduo sobre a vontade de viver de outro indivíduo, justificada por preceitos morais ou preconceitos culturais tutelados ou tolerados pelo Estado, que aproxima Lima Barreto de Schopenhauer e o afasta do pensamento de Nietzsche. Não que Nietzsche fosse a favor da moral ou do Estado, muito pelo contrário, o que ele afirma é a vida como vontade de potência numa perspectiva do *vir-a-ser*, renegando, dessa forma, o legado de Schopenhauer orientado para a negação da vontade de viver.

Nesse sentido, lembramos aqui algumas palavras de Nietzsche e de Schopenhauer sobre o Estado. Segundo Nietzsche:

o interesse do governo tutelar e o interesse da religião vão de mãos dadas um com o outro, de tal modo que, quando esta última começa a morrer, também o fundamento do Estado é abalado. A crença em uma ordenação divina das coisas políticas, em um mistério da existência do Estado, é de origem religiosa: se desaparece a religião, o Estado inevitavelmente perderá seu antigo véu de Ísis e não despertará nenhum terror sagrado. (NIETZSCHE, 1974, p. 123).

Ao explicar a criação do Estado, Schopenhauer diz:

Pouco a pouco o egoísmo, guiado pela razão, procedendo com método, e ultrapassando o seu ponto de vista insuficiente, descobre esse meio, e aperfeiçoa-o com retoques sucessivos: é, enfim, o contrato social, a lei. Esta explicação que proponho sobre a origem da lei, já Platão, na República, a tinha acolhido. Com efeito, aliás, não existe outra origem possível: a essência da lei, a natureza das coisas não têm outra. Em nenhum país, em nenhum tempo, o Estado pode constituir-se de outro modo. É precisamente este modo de formação, e também este objetivo que lhe dão o seu caráter de Estado. [...] Não é, contudo, ao egoísmo que o Estado visa, mas apenas às conseqüências do egoísmo, visto que, graças à multiplicidade dos indivíduos, todos egoístas, cada um está exposto a sofrer no seu bem-estar; é este bem-estar que o Estado tem em vista. [...] O Estado, tal como aprendemos a conhecê-lo: o Estado é um meio de que o egoísmo esclarecido se serve para desviar os efeitos funestos que produz e que se voltariam contra ele mesmo. (SCHOPENHAUER, 2001, 360, 362, 363).

No caso de Lima Barreto, o Estado republicano, contra-face da nação, com seu contrato social capaz de pactuar uma igualdade de direitos e deveres, tornando a todos cidadãos, e a Tradição, como conjunto de modelos de uma nação que condiciona o presente e o futuro, já não são referências sólidas na relação dos homens com o mundo. Essas

representações são apresentadas, na obra de Lima Barreto, carecendo de fundamentos, são ilusões que levam o homem ao erro, ao isolamento ou à exploração do homem pelo homem guiado pelo egoísmo. Em relação a essa situação, caberia, segundo Lima Barreto, à arte a missão de expor esse estado de coisas e reorientar o homem na busca de relações fraternas.

Essa perspectiva, que Lima Barreto apresenta em seus romances, talvez de forma intuitiva, para usar um termo caro à filosofia de Schopenhauer, o filósofo apresenta, em *O mundo como vontade e representação*, teoricamente. Nas palavras de Schopenhauer:

A tarefa da filosofia é justamente tornar claro em que sentido somos uma única e mesma coisa com o mundo. [...] O artista nos deixa olhar com seus olhos para a realidade, e assim tornamo-nos participantes, por intermediação, do conhecimento das Idéias. (SCHOPENHAUER, 2003, p. 85). A obra de arte é simplesmente um meio de facilitação do conhecimento da Idéia [...]. A Idéia se nos apresenta mais fácil a partir da obra de arte do que imediatamente a partir da natureza ou da afetividade (ibidem, p. 84) (Ver também: SCHOPENHAUER, 2001, p. 204-205).

Esse pensamento de Schopenhauer é comparável ao que disse Lima Barreto em outro trecho do seu “manifesto” quando ele, fazendo uma análise de *Crime e Castigo*, de Dostoievski, diz:

Está na manifestação sem auxílio dos processos habituais do romance, do caráter saliente da idéia que não há lógica nem rigor de raciocínio que justifiquem perante a nossa consciência, o assassinato, nem mesmo quando é perpetrado no mais ínfimo e repugnante dos nossos semelhantes e tem por destino facilitar a execução de um nobre ideal; e ainda mais: no ressumar de toda a obra que quem o pratica embora obedecendo a generalizações aparentemente verdadeiras, executado que seja o crime, logo se sente outro – não é ele mesmo. [...] **Mas essa idéia, só como idéia, tem fraco poder sobre nossa conduta, assim expressa sob essa forma seca que os antigos chamavam de argumentos [...]. É preciso que esse argumento se transforme em sentimento; e a arte, literatura salutar tem o poder de fazê-lo, de transformar a idéia, o preceito, a regra em sentimento; torná-la assimilável à memória, de incorporá-lo ao leitor [...].** A arte literária se apresenta com um verdadeiro poder de contágio que a faz facilmente passar de simples capricho individual, para traço de união, em força de ligação entre os homens, sendo capaz, portanto, de **concorrer para o estabelecimento e uma harmonia entre eles, orientada para um ideal imenso em que soldem as almas, aparentemente mais diferentes, reveladas, porém, por ela, como semelhantes no sofrimento da imensa dor de serem humanos** (BARRETO, 1956a, p. 61-62). (Grifos nossos).

Lima Barreto poderia ter citado Schopenhauer e dito ainda:

A obra de arte é apenas um meio destinado a facilitar o conhecimento, o conhecimento que constitui o prazer estético. Uma vez que concebemos mais facilmente a idéia através da obra de arte do que através da contemplação direta da natureza e da realidade, segue-se que o artista, já não conhecendo a realidade, mas

apenas a idéia, apenas reproduz, igualmente, na sua obra a idéia pura; ela distingue-a da realidade, negligenciando todas as contingências que poderiam obscurecê-la. (SHOPENHAUER, 2001, p. 204-205). Com efeito, o véu de *Maya* já é transparente, a ilusão do princípio de individuação dissipou-se; ele reconhece-se, portanto, em quem quer que sofra. (ibidem, p. 392).

Apoiando-se em Taine, Lima Barreto acredita que a Beleza, qualidade inerente à arte, “é a manifestação, por meio dos elementos artísticos e literários, do caráter essencial de uma idéia mais completamente do que ela se acha expressa nos fatos”. Ainda segundo Lima, numa crítica aos literatos helenistas de sua época: “Não é um caráter extrínseco de obra, mas intrínseco, perante o qual aquele pouco vale. É a substância da obra, não são as suas aparências.” (BARRETO, 1956a, p. 58). Com essa concepção de arte não é à toa que Lima Barreto alimentasse uma certa ojeriza por todos os parnasianos, por Machado de Assis, e até mesmo por Oscar Wilde, autor decadentista que defendia: “Somente as pessoas superficiais não julgam pelas aparências. O mistério do mundo está no visível, não no invisível”.

Apesar da sua implicância com Nietzsche, a obra de Lima Barreto apresenta uma característica que a aproxima da perspectiva nietzscheana, a dissolução das relações identitárias que tinham por fundamento o Estado Republicano, a Nação e a Tradição. Por outro lado apresenta também uma perspectiva interpretativa coerente com a filosofia de Schopenhauer, na busca de uma possibilidade de superação da crise da representação, já que acredita na possibilidade de se encontrar um outro fundamento que viesse a tomar lugar dos fundamentos em crise.

Para dar conta de um novo fundamento, Lima Barreto apresenta em primeiro plano, nos seus romances, o hiato entre as representações que dão suporte às ações humanas e essas ações destituídas de sentido na medida em que aquelas representações que as legitimariam, longe de estarem a serviço da verdade, estão a serviço do poder e da manutenção das estruturas sociais que legitimam esse poder em que as diferenças são vistas a partir de uma perspectiva negativa. Não se pode negar que a questão com a qual se bate Lima Barreto em

suas obras é a da legitimação da verdade num mundo em crise em que o saber e o poder se configuram como discurso científico na manutenção de uma ordem que se perpetua há séculos.

As angústias que afligem Lima Barreto já haviam sido postas por Nietzsche, que via no século XIX uma *Era da comparação*. Segundo o filósofo do niilismo:

Quanto menos os homens estiverem ligados pela tradição, tanto maior será o movimento interior dos motivos, e tanto maior, correspondentemente, o desassossego exterior, a interpenetração dos homens, a polifonia dos esforços. [...] – Uma era como a nossa adquire seu significado do fato de nela poderem ser comparadas e vivenciadas, uma ao lado da outra, as diversas concepções do mundo, os costumes, as culturas; algo que antes, com o domínio sempre localizado de cada cultura, não era possível, em conformidade com a ligação de todos os gêneros de estilo ao lugar e ao tempo. (NIETZSCHE, 2000, p. 32).

É nessa era que Michel Foucault localiza o que ele chama de uma descontinuidade do pensamento epistemológico quando, a partir da virada do século XVIII, as tensões no campo discursivo tendem a aumentar, sobretudo se se considerar a emergência das Ciências Humanas, que pretendem sistematizar os conhecimentos sobre o homem nas suas relações sociais e naquilo que é constitutivo do seu espírito.

É no âmbito dessas tensões que Lima Barreto acreditava ser possível se estabelecer positivamente um conjunto de leis que pudessem configurar o funcionamento social, mesmo que pesasse a complexidade dessa tarefa. Para ele, em artigo publicado em 07.05.1921: “as mais das vezes, o que parece estabelecido como uma lei social inabalável e irrecorrível, é em breve perfeitamente desmentido por acontecimentos contemporâneos, de forma que tais demonstrações da falibilidade do que se tinha por lei social, tem feito pensar aos desalentos e aos de fácil desânimo que nunca se poderá organizar um corpo de doutrina geral, com leis rigorosamente comprovadas, regulando a estática e a dinâmica sociais”. E mais adiante defende a necessidade de se persistir nessa busca: “Embora assim sendo, não devemos por cousa alguma desanimar de encontrar as leis dessa ciência latente e bem desejada, que é a Sociologia”. No entanto, são bem significativas as suas palavras no que tange à relatividade

das leis científicas: “Quando falo em leis seguras, sei bem até que ponto a segurança da nossa ciência é relativa e que essa relatividade é tanto mais quanto mais complexos são os fenômenos a estudar”. No entanto, em outro trecho, volta a reforçar a idéia anterior, de forma quase platônica:

O dever de todos nós é colaborar, na medida das nossas forças, para que fiquem explicados o mais claramente possível os mistérios da nossa vida social, a fim de tirar das mãos de feiticeiros e charlatães e do seu séquito de piratas especuladores de toda sorte, a direção das nossas sociedades, para entregá-la aos que estudaram e meditaram sobre aquilo que, de positivo e verificado, os sábios desvendaram relativamente à sua existência e ao seu progresso, aconselhando tais e quais medidas práticas, destinadas a organizá-la da forma mais perfeita possível com a qual se obtenha a mais completa felicidade para as suas partes. (BARRETO, 1956a, p. 240).

Lendo essas palavras, não se pode ter dúvida da crença de Lima Barreto na possibilidade de se encontrarem, por mais difícil que fosse, leis que se pudessem aplicar à sociedade tendo como objetivo a sua organização de forma prática em busca da perfeição e em nome da felicidade. O que faz lembrar a utópica *A República*, de Platão. No entanto, o que talvez tenha escapado a Lima Barreto, quando fez essa afirmação, é o fato de essas leis estarem sempre vinculadas às esferas de poder e que não há conhecimento desinteressado, mesmo o da sociologia, e nem um sujeito do conhecimento, cujo fim fosse apenas uma verdade desinteressada e o bem da sociedade, quando as próprias definições de bem e de verdade estão vinculadas ao conjunto de discursos sociais que legitimam as relações de poder na sociedade.

Nesse sentido, pode-se dizer que Lima Barreto não formulou uma doutrina que lhe pudesse servir de mapa orientador na sua trajetória literária. Pode-se mesmo dizer que ele tem uma intuição muito mais aguda na criação de seus escritos literários do que na percepção do que provoca a crise de valores pela qual passa a sociedade ocidental. Não resta dúvida também de que ele viveu, como homem do seu tempo, esse momento conturbado da história do pensamento metafísico ocidental e buscou suas respostas nos autores e tendências

filosóficas que pudessem auxiliá-lo nessa tarefa de compreensão da existência e na missão de transmitir através da literatura uma idéia de fraternidade entre os homens como uma resposta a essa crise.

Essa idéia, como já vimos, está sinteticamente exposta no artigo publicado um ano antes de sua morte, que denominamos *manifesto literário*, no qual Lima Barreto faz com clareza a defesa da arte:

[...] a importância da obra literária [...] deve residir na exteriorização de um certo e determinado pensamento de interesse humano, que fale do problema angustioso do nosso destino em face do Infinito e do Mistério que nos cerca, e aluda às questões de nossa conduta de vida. (BARRETO, 1956a, p. 58-59).

De todas as atividades humanas, Lima Barreto atribuía à arte e, em particular, à literatura essa missão de unir os homens acima de todas as diferenças e, seguindo os preceitos de Jean-Marie Guyau, filósofo francês do século XIX, afirma: “Que o homem, por intermédio da Arte, não fica adstricto aos preceitos e preconceitos de seu tempo, de seu nascimento, de sua pátria, de as raças; ele vai além disso, mais longe que pode, para alcançar a vida total do Universo e incorporar a sua vida na do Mundo.”. E citado textualmente Guyau, diz: “Ama tudo para tudo compreender; tudo compreender para tudo perdoar” (BARRETO, 1956a, p. 66).

Para Lima Barreto, comparada à filosofia e às manifestações da fé, a literatura leva vantagem na medida em que faz baixar, segundo suas palavras, das altas regiões abstratas e das inacessíveis revelações da fé, as verdades, tornando-as sensíveis a todos. E continuando sua defesa da literatura afirma

Ela explicou e explica a dor dos humildes aos poderosos e as angustiosas dúvidas destes, àqueles.[...]; ela não cansa de ligar as nossas almas, umas às outras, ainda nos liga à árvore, à flor, ao cão, ao rio, ao mar, à estrela inacessível; ela nos faz compreender o Universo, a Terra, Deus e o Mistério que nos cerca, para o qual abre perspectivas infinitas de sonhos e de altos desejos. (BARRETO, 1956a, p. 67).

É nessa busca por um fundamento do que venha a ser uma essência, de um suporte para a existência humana, que se pode estabelecer uma outra relação entre Lima Barreto e

Schopenhauer, já que também o filósofo alemão, ao fazer sua análise da representação metafísica, aponta para a arte como um meio de se chegar às idéias que representam adequadamente a vontade e superar essa mesma vontade, como se pode ver na sua clássica obra *O mundo como vontade e representação*; o que pode ser visto como uma tentativa de superar o condicionamento da existência humana por preceitos e preconceitos fundamentados na religião e, mesmo, na ciência que não ajudam a superar a guerra da vontade consigo mesma.

É bom adiantar desde já que a busca de uma saída para o regime da representação metafísica, que se encontra em suspeição desde o século XIX, é ainda um desejo no âmbito filosófico que não se concretizou, apesar de Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, Lacan, Deleuze e todos os poetas que sonharam e sonham com esse dia.

O que, no entanto, não invalida nenhuma dessas propostas, já que seria tolice acreditar que se pudesse modificar uma obra tão extensa, que, iniciada por Platão, contou e conta com a concorrência dos mais experientes artífices na arte do discurso. Uma obra coletiva, em que poder e saber dos mais variados matizes se tramaram e teceram durante séculos, com nós firmes, o véu de Maya, dando a uma legião de homens que se habituou a viver na servidão um abrigo no fervor da fé e na segurança da certeza.

Nossa interpretação, como já dissemos, é a de que a obra de Lima Barreto busca desarticular, ou como se diz hoje em tempos pós-modernos, *desconstruir*, algumas tramas discursivas de fundamentação metafísica que legitimam o poder e o saber. Objetivo esse que está lapidadamente expresso em suas palavras: “No mundo, não há certezas, nem mesmo em geometria; e, se alguma há, é aquela que está nos evangelhos: amai-vos uns aos outros”. (BARRETO, 1956c, p. 35). Ou em um outro trecho em que Lima Barreto cita Calderón: “Há

uma peça de Calderón de la Barca intitulada: *Tudo é verdade e tudo é mentira*.” (BARRETO, 1956c, p. 46).

É interessante notar como essas proposições são paradoxais para uma lógica metafísica, pois se tudo é verdade e tudo é mentira é por que não há nenhum suporte, ou fundamento, que identifique a verdade em contraposição à mentira (ou ao terceiro excluído). Em relação à primeira proposição, o paradoxal se refere ao fato de Lima Barreto ir buscar na escritura sagrada, que serve de sustentação ao discurso metafísico religioso, uma saída para a representação metafísica da ciência. No entanto, não negando esse paradoxo, podemos nos ater às palavras retiradas dos evangelhos que aponta o amor ou a compaixão como uma verdade ou, em outras palavras, um fundamento para a existência humana.

A palavra compaixão serve aqui para reforçar a semelhança de perspectiva interpretativa de Lima Barreto e Schopenhauer no que se refere à busca de uma saída para o pensamento metafísico que sustentava e sustenta as relações de poder na sociedade. Saída que tanto para Schopenhauer quanto para Lima Barreto poderia ser possível através da obra de arte, que revelaria ao homem a sua integração ao mundo e o levaria a uma relação de amor e compaixão no sofrimento alheio.

É nesse sentido que Lima Barreto afirma: “A uma vida insatisfeita, insatisfeita porque sobretudo é uma vida inteligente, a poesia dá satisfações extraordinárias, liberta-nos, transporta-nos a mundos diferentes daqueles em que vivemos... ‘Par dela les soleils’.” E não é outra a opinião de Schopenhauer que se pode encontrar tanto em *O mundo como vontade e representação*, como na *Metafísica do Belo*, como se pode ver na seguinte passagem desta última:

A arte, [...] encontra em toda parte seu fim. Pois ela retira o objeto de sua contemplação da torrente do curso do mundo e o isola diante de si; e esse particular, que era na torrente fugidia uma parte ínfima a desaparecer, torna-se um representante do todo, um equivalente no espaço e no tempo do muito infinito. (SCHOPENHAUER, 2003, p. 59) [...] A fruição estética consiste, pois,

principalmente, na contemplação pura, em que o espectador está livre de todos os sofrimentos do querer e da individualidade (ibidem, p. 144). [...] A obra de arte só pode ser a expressão de uma Idéia. (ibidem, p. 182).

Lima Barreto e a concepção trágica da existência

A concepção pessimista e ao mesmo tempo trágica da existência humana de Schopenhauer servirá de base aos dois grandes escritores brasileiros da virada do século XIX, Machado de Assis, que, procedendo à investigação da alma humana, empreende, através da ironia, a corrosão das relações entre essência e aparência; e Lima Barreto, que, desenvolvendo uma análise tendo como foco as ações humanas num mundo em desencanto, apresenta a dimensão trágica da existência humana. Se, no primeiro, o conceptismo quase barroco vai ser o eixo dessa desconstrução do mundo como representação, desde as representações metafísicas religiosas (*Esau e Jacó*), até as representações metafísicas científicas (*O alienista*), no segundo, é a tragicidade da existência humana que norteará o universo ficcional, apresentando de forma recorrente o vácuo da existência dos personagens ante a consciência do hiato presente entre o desejo de viver e as representações metafísicas que lhes são adversas (Policarpo Quaresma, Gonzaga de Sá e Isaías Caminha).

Se em Machado a dose de pessimismo e até mesmo ceticismo que atravessa o texto se revela de imediato através de uma tensão no próprio corpo do texto entre enunciação e enunciado, que corrói a representação metafísica naquilo que ela tem de próprio, que é a identidade entre o enunciado e a enunciação, entre a palavra e a coisa; em Lima Barreto o pessimismo surge como um acidente de percurso na existência dos personagens que vêem suas representações idealistas serem confrontadas por representações guiadas pela razão prática e cínica, que não se subordinam a um horizonte ético. Poderíamos dizer, desse modo, que, em relação à dinâmica narrativa, o pessimismo em Machado se encontra impresso nos jogos de palavra que corrompem ancoragens de significação aceitas socialmente e se

evidenciam num distanciamento do narrador em relação aos fatos narrados próprio ao uso corrosivo da ironia; já em Lima Barreto, o pessimismo é um efeito da ação dos personagens que saem de um estado de idealidade inicial para a tomada de consciência do erro em que suas vidas foram forjadas. Nesse sentido, a construção do enredo é de fundamental importância, já que é a forma como os personagens são enredados dramaticamente por suas crenças é que irá levá-los de um estado de desconhecimento a um estado de conhecimento do erro semelhante ao que ocorre na tragédia. Ao contrário do que ocorre na ficção machadiana, em que a instância narrativa é a chave principal, em Lima Barreto será o enredo, a forma como os personagens são enredados pelo destino, que será a chave do romance. Nesse sentido, o narrador instaura uma relação de proximidade com os personagens, imprimindo uma maior dramaticidade e tornando o destino o elemento principal do romance.

Em Machado, as personagens parecem marionetes que são guiadas por uma força invisível (a vontade de viver) que as conduz no auto-engano sem nunca chegarem a ter consciência do erro em que se encontram; em Lima Barreto, os personagens tentam gerir seus próprios destinos e buscam, guiados por uma visão idealista do mundo, alcançar seus objetivos, transformar idéias em ações, no entanto, há um momento em que, o véu de *Maya* rasgado, tomam consciência do erro em que se encontram, o que as leva ao desenlace trágico. Não é por acaso que nos romances *Triste fim de Policarpo Quaresma* e *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá* os personagens Policarpo Quaresma e Augusto Machado, diante da falta de referências ou fundamentos sólidos que ancorem os discursos sociais, expressem a idéia de que o melhor é não agir, já que os homens não são senhores de seus destinos e não podem, portanto, determinar suas ações futuras a partir de um leque de opções que a vida lhes oferece, como faz crer o mito burguês do sujeito histórico.

Nesse sentido, pode-se dizer que, enquanto a narrativa machadiana é tomada por uma concepção pessimista do mundo, presente tanto no enredo quanto no enunciado, já nas primeiras palavras do texto (veja-se a introdução de Memórias póstumas... de um defunto autor ou atente-se a assertiva do tipo “A ocasião faz o furto, o ladrão já nasce feito”); a narrativa de Lima Barreto apresenta uma relação dialógica entre uma visão idealista, que vai se degradando, e uma visão pessimista, que vai tomando corpo no decorrer da narrativa até se instaurar, num desenlace trágico, como uma perspectiva presente na existência humana. O pessimismo, nesse caso, se apresenta como um efeito dos erros de avaliação produzido por uma visão idealista. Pode-se inferir, nesse caso, que as representações sociais que legitimam as ações humanas são ilusórias e não têm referentes sólidos que as sustentem incondicionalmente. Ao contrário, como diria Schopenhauer, a representação – condicionada pelo tempo, espaço e causalidade – nada mais é do que um instrumento da vontade de viver, essa sim incondicionada. É nesse sentido que os personagens de Lima Barreto que melhor encarnam esse aspecto trágico da vida são Gonzaga de Sá e Policarpo Quaresma, cujas visões de mundo, conformadas por conceitos éticos e altruístas temperadas por bons sentimentos, vão pouco a pouco dando lugar à consciência da impotência dos homens de boa vontade frente aos pactos sociais cruéis em que a vontade se revela nas representações da razão prática que legitimam o poder.

Esse embate trágico da existência é muito bem definido por Schopenhauer que afirma que o objetivo da tragédia é

mostrar-nos o lado terrível da vida, as dores indescritíveis, as angústias da humanidade, o triunfo dos maus, o poder do acaso que parece ridicularizar-nos, a derrota infalível do justo e do inocente: encontramos nela um símbolo significativo da natureza do mundo e da existência. O que vemos nela é a vontade a lutar consigo mesma com todo o pavor desse conflito. [...] A tragédia mostra-nos isso descrevendo os sofrimentos humanos, quer provenham do acaso ou do erro que governam o mundo sob a forma de uma necessidade inevitável, e com uma perfídia que quase podia ser tomada por uma perseguição voluntária, quer tenham uma fonte na própria natureza do homem, na mortificação dos esforços e volições dos indivíduos, na perversidade e na ignorância da maioria deles. A vontade que vive e se manifesta em

todos os homens é uma só, mas as suas manifestações combatem-se e despedaçam-se mutuamente. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 266).

Considerando essa concepção trágica do mundo, pode-se dizer que em dois romances de Lima Barreto, *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá* e *Triste fim de Policarpo Quaresma*, há uma modulação dessa visão que se revela na existência dos dois personagens que dão nome aos romances: Policarpo Quaresma, o mais conhecido sonhador entre nós, brasileiros, depois de Dom Quixote, que é o exemplo mais completo do homem idealista, cujos preceitos morais são apresentados como uma deficiência de caráter que o debilita na luta pela sobrevivência e o leva a um trágico fim; e Gonzaga de Sá, personagem do romance *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá*, o qual descobre, próximo do termo de sua existência, que sua vida, dedicada ao estudo e à preservação da tradição, foi em vão, já que ele vê a cidade do Rio de Janeiro e toda a sua população se transformarem com os ventos da modernidade. Nesse romance, a melhor expressão da concepção trágica da existência são as ruínas que o personagem encontra nos seus passeios pela cidade. Esse romance apresenta, ainda, uma outra faceta da existência humana que se coaduna perfeitamente com uma outra perspectiva filosófica de Schopenhauer, a visão de Augusto Machado, que se configura, em vários momentos do romance, como a do sujeito da contemplação, que é definido por Schopenhauer como aquele que supera a servidão da vontade através de uma contemplação intuitiva do objeto.

Em *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá*, o que se pode ver é a história de dois homens, Augusto Machado e Gonzaga de Sá, cujos destinos se cruzam e que, unidos por uma simpatia mútua, deixam entrever, a partir dos seus atos e de suas reflexões sobre a existência, os conceitos filosóficos do mundo como representação e vontade que, se em Schopenhauer se configuram teoricamente, nesta obra de Lima Barreto se apresentam de forma exemplar na biografia escrita por Augusto Machado.

Gonzaga de Sá é o personagem que tem sua biografia narrada por Augusto Machado e cuja vida se confunde com as tradições da fundação da cidade do Rio de Janeiro. Por isso, já ao final da vida, o personagem toma consciência de que o mundo do qual fazia parte se encontra em ruínas e até mesmo a arquitetura da cidade, suporte de uma memória toponímica, é destruída inescrupulosamente para dar lugar a uma nova estratificação da cidade. Pode-se dizer que o mundo em ruínas, que caracteriza simbolicamente a essência do trágico, nesse romance se apresenta como a ruína do próprio personagem Gonzaga de Sá, na medida em que sua memória e sua relação identitária com o mundo têm fortes referências nas construções e na paisagem da época do regime monárquico e mesmo da época colonial.

M. J. Gonzaga de Sá

Do ponto de vista do conhecimento íntimo da natureza humana, chegaria mesmo a atribuir às biografias, e principalmente às autobiografias, um valor maior do que a história propriamente dita, pelo menos tal como ela costuma ser tratada. [...] A relação entre uma biografia e a história dos povos deixa-se apreender pela comparação seguinte: a história mostra-nos a humanidade, como a natureza nos mostra uma paisagem do alto de uma montanha: vemos muitas coisas com um só olhar, vastos espaços, grandes massas; mas nenhum objeto é distinto nem reconhecível nas suas particularidades essenciais; a biografia pelo contrário faz-nos ver o homem como vemos a natureza, quando a estudamos, passando das árvores às plantas, às rochas, aos lagos. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 260).

Sabemos desse livro, *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá*, que ele fora “escrito à mesma época do *Recordações do escrivo Isaiás Caminha* [publicado em 1909], não se sabe se pouco antes ou pouco depois” (BARBOSA, 1952, p. 266), contudo sua publicação só veio a ocorrer em 1919. Durante esse período o autor acrescentou modificações ao texto original, como afirma Francisco de Assis Barbosa: “Fossem poucas ou muitas tais emendas, o certo é que [Lima Barreto] acabou por considerá-lo, de todos os seus livros, o único começado e acabado, quer dizer, a sua obra mais perfeita” (ibidem, p. 266). Em carta acerca do romance disse Lima Barreto a Carlos Süssekind de Mendonça: “É uma mania de todos me dizerem que eu estou decaindo. No entanto, eu te juro, que Gonzaga de Sá foi o único livro que comecei e acabei [...]” (ibidem).

Um dado significativo, sobre o intervalo de tempo entre a criação e a publicação, são as datas que aparecem nas notas assinadas respectivamente por Lima Barreto e pelo narrador Augusto Machado, autor ficcional do livro. A primeira nota, assinada por Lima Barreto e intitulada “Advertência”, traz a data de “abril de 1918”, ano anterior à publicação do livro; e a segunda nota, “Explicação Necessária”, assinada pelo narrador Augusto Machado, apresenta a data de 1906, ou seja, três anos antes da publicação do primeiro livro do autor, o que pode ser um indicativo de que o livro já estivesse esboçado.

Outro dado, também importante para uma contextualização da obra, é que sua publicação foi possível graças à intervenção de Monteiro Lobato, que em carta enviada a Lima Barreto, comunicando o recebimento dos originais, lhe propõe um bom contrato de edição pela “Revista do Brasil” e lhe dirige palavras de apreço. Lembramos que Monteiro Lobato, por ocasião dessa correspondência, não conhecia pessoalmente Lima Barreto, porém já sabia de sua obra, à qual teceu elogios em carta anterior, datada de 02 de set. 1918, expressando o desejo ardente de tê-lo como colaborador na “Revista do Brasil”, da qual acabara de se tornar editor (ibidem, p. 259-260).

Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá é uma biografia romanceada do personagem Gonzaga de Sá, amanuense de profissão, escrita e narrada pelo também amanuense Augusto Machado, que conhecera o protagonista por força do ofício. Na condição de amigo de Gonzaga de Sá, o narrador revela, na nota “Explicação Necessária”, a intenção de fazer a biografia de um homem de outro estrato social, que não o dos ministros, posto que “houvesse um biógrafo para os ministros e outro para os amanuenses”, o que mostra uma preocupação de marcar o lugar social do personagem e do biógrafo e destacar a importância desse aspecto na construção do romance.

Um outro detalhe, na estruturação do romance, segundo palavras de Lima Barreto na primeira nota, é o “fato de muito aparecer e, às vezes, sobressair demasiado, a pessoa do autor”, Augusto Machado, em relação à figura do personagem biografado, Gonzaga de Sá. Isso dá ao leitor a oportunidade de conhecer não só o personagem principal – um homem da tradição – como também o próprio narrador, um homem mais incorporado à vida de uma cidade que se moderniza.

Pode-se dizer que *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá* é o testamento da existência de um homem que vê um mundo, o seu mundo, desaparecer antes do seu próprio desaparecimento. Velho funcionário da Secretaria dos Cultos, responsável pela manutenção de tudo que representava e mantinha a tradição, Manuel Joaquim Gonzaga de Sá é, ironicamente, apresentado como uma testemunha da destruição de tudo que possa ser prova da existência da cidade colonial e monárquica, que foi o Rio de Janeiro, e por extensão da sua própria destruição. Perambulando pelas ruas, becos e cafés na companhia de seu jovem amigo e fiel escudeiro, Augusto Machado, o *velho cavaleiro* já não encontra forças para lutar contra aquilo que foi a modernização da cidade do Rio de Janeiro.

Definido pelo narrador, Augusto Machado, como “céptico, regalista, voltariano”, o amanuense da Secretaria dos Cultos é, no fim das contas, um amálgama de vários elementos presentes na formação do homem médio que se enfileirava no grande contingente de funcionários públicos federais necessário na manutenção da burocracia brasileira, uma herança do império que perdurou e perdura durante toda a República. Nas repartições, os amanuenses formavam uma classe distinta, pois a atividade por eles desempenhada impunha um certo conhecimento e até mesmo um certo gosto pela escrita. Isso não quer dizer que fossem os amanuenses homens letrados, já que seus escritos no ofício do trabalho se limitavam às palavras protocolares dos documentos oficiais, que não exigiam outra qualidade

que não fosse o gosto pela rotina e uma boa caligrafia, como disse ironicamente Augusto Machado, biógrafo de Gonzaga de Sá.

No entanto, como era e foi o serviço público federal brasileiro um refúgio para os quantos intelectuais que não conseguiam exercer outro ofício, Gonzaga de Sá representava aquele grupo de intelectuais “sem queda especial para médico, advogado ou engenheiro”, profissões douradas que possibilitavam o reconhecimento pela elite política e intelectual brasileira. Tinha ele “outras aptidões intelectuais, que a vulgaridade do público brasileiro ainda não sabe apreciar, animar e manter” (BARRETO, 1956b, p. 48).

A configuração do serviço público como refúgio daqueles que, oriundos de uma situação financeira desfavorecida ou mesmo de uma situação mais abastada, têm um capital intelectual que os faz se destacarem da multidão analfabeta, se completa com a imagem desse mesmo serviço como um lugar estéril e esclerosado ao desenvolvimento das aptidões intelectuais. Um ambiente que, nas palavras de Augusto Machado, é “uma aldeia de gafanhotos”, em que o valor de um escrivão se mede pela beleza de sua letra.

É o Estado republicano um mundo de papel em que o poder se exerce através de uma escritura que se prolonga ao infinito, se enroscando em seu próprio corpo e impedindo o florescimento de qualquer pensamento original. Para fazer esse mundo funcionar é necessário um exército de escrivãos que intermediarão e alimentarão com seus ofícios as demandas dos vários poderes da República, de forma a manter intactos ou pelo menos equilibrados os interesses dos vários grupos que lutam pelo poder. Gonzaga de Sá é um dos que fazem funcionar esse mundo, em que uma simples discrepância entre o número de folhas devidas a um bispo é capaz de ocupar, não apenas o ministro dos Cultos, ao qual Gonzaga de Sá era subordinado, mas também o Ministério do Exterior e o Ministério da Guerra, consumindo papel e tempo.

Um olho nos ministros e outro nos escribas de ministros

é completamente indiferente que sejam ministros que jogam a sorte dos países e dos povos sobre um mapa-múndi, ou se os camponeses sentados à mesa de uma taberna disputam um jogo de cartas ou um jogo de dados (Schopenhauer).

Lima Barreto bem poderia ter citado Schopenhauer no início de seu romance, quando o narrador Augusto Machado, na sua “Explicação necessária”, que tem como função reorientar o pacto de leitura comum ao texto biográfico, defende que haja não apenas biografias de ministros, como as faz o Dr. Pelino Guedes, mas também as dos escribas ministeriais, como o fez o próprio Augusto Machado. Essa prédica, construída por Lima Barreto no pórtico de seu romance, nos apresenta uma característica bastante singular: o uso de um nome próprio do Dr. Pelino Guedes, escritor e jornalista da época do romancista, que instaura o tangenciamento entre dois universos que – para o senso comum – sempre se caracterizaram por fronteiras muito claras, o mundo real e o universo ficcional.

Essa peculiaridade na obra de Lima Barreto, que está presente nesse e em outros romances seus, pode ser interpretada, no mínimo, de três maneiras: a) como uma ineficiência do autor em criar mundos imaginários dotados de autonomia ficcional; b) como uma estratégia narrativa que teria por finalidade causar escândalo no intuito de chamar a atenção do público leitor e, por fim, c) como uma forma de colocar no mesmo plano o universo discursivo no qual as verdades sociais são legitimadas e fundamentadas e o universo ficcional em que as verdades são apresentadas a partir de um mundo em falso, um mundo sem fundamento.

A primeira hipótese é em princípio absurda considerando-se o restante da obra ficcional de Lima Barreto. Não merece ser discutida. A segunda hipótese deve ser analisada com mais cuidado, sobretudo, se considerarmos o que Walter Benjamin, pensador alemão

contemporâneo de Lima Barreto, viu na arte moderna, em especial na atitude Dadá. Segundo Benjamin:

Uma das tarefas mais importantes da arte foi sempre a de gerar uma demanda cujo atendimento integral só poderia produzir-se mais tarde. A história de toda forma de arte conhece épocas críticas em que essa forma aspira a efeitos que só podem concretizar-se sem esforço num novo estágio técnico, isto é, numa nova forma de arte. [...] O comportamento social provocado pelo dadaísmo foi o escândalo. Na realidade, as manifestações dadaístas asseguravam uma *distração* intensa, transformando a obra de arte no centro de um escândalo. Essa obra de arte tinha que satisfazer uma exigência básica: suscitar a indignação pública. De espetáculo para o olhar e sedutor para o ouvido, a obra convertia-se num tiro. Atingia, pela agressão, o espectador (BENJAMIN, 1993, p. 190).

Não se pode dizer que Lima Barreto tivesse consciência dessa atitude dadaísta, nem mesmo que a sua intenção seria a de se contrapor ao recolhimento burguês com que as obras de arte eram fruídas na sua época. Contudo, não resta dúvida de que Lima Barreto queria chamar atenção e provocar um escândalo, um choque moral, sobretudo, com a publicação de *Recordações do escrivo Isaiás Caminha*. Essa atitude de Lima Barreto pode ser creditada a vários motivos de ordem pessoal, mas também pode ser vista como uma técnica utilizada nos jornais de sua época que se valiam dos escândalos para provocar comoção na sociedade e manter as tiragens diárias, como ocorre em um episódio narrado no romance citado.

Essa perspectiva de análise não é nenhuma novidade, mas, apesar de ser bastante rica para a análise da obra de Lima Barreto, não é a que nos apraz no momento. É, no entanto, a terceira hipótese, apontada anteriormente, da relação entre o universo ficcional e os dados da realidade na obra de Lima Barreto, que nos interessa explorar, já que é a que melhor configura a visão filosófica com a qual interpretamos a obra do autor. Essa tensão entre os universos discursivos da realidade histórica e do mundo ficcional, que coloca no mesmo nível a realidade ficcional e a realidade histórica, é uma das características mais marcantes da obra de Lima Barreto e pode ser interpretada como uma estratégia narrativa que, ao romper a fronteira entre essas duas instâncias discursivas, aponta para o quanto há de falso, ilusório ou ficcional no mundo histórico.

É de certa forma paradoxal que esse paratexto – presente como já se disse no início de *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá*, que teria em princípio a função de ancorar a narrativa ficcional no universo do mundo real – possa produzir o efeito contrário e aponte a qualidade ficcional do mundo real, impondo ao mundo real um teor de ficcionalidade e considerando-o na sua condição de mundo de linguagem, cujo fundamento se constitui discursivamente, como, por exemplo, através das biografias encomendadas para dignificar e aristocratizar os homens célebres da incipiente República. A partir desse ponto de vista, pode-se operar uma relativização da verdade e das hierarquias sociais que se baseiam em valores aristocráticos, como ainda ocorre na sociedade brasileira.

Nessa perspectiva interpretativa, essa estratégia narrativa revelaria, assim, o véu de *Maya* de que nos fala Schopenhauer, apontando a qualidade ilusória do mundo real e a relatividade das verdades oficiais. Nesse sentido, as palavras de Schopenhauer, em uma das partes do seu *O mundo como vontade e representação*, são bem significativas, quando compara essas duas atividades, a história e a arte, no que concerne às significações exterior e interior de uma ação:

A significação exterior consiste na importância de uma ação em relação às suas conseqüências para e no mundo real, ela depende, portanto, do princípio da razão. A significação interior desta mesma ação consiste na profundidade das visões que ela nos abre sobre a idéia da humanidade, quando ela coloca à luz as faces menos exploradas desta idéia por meio de individualidades clara e fortemente acentuadas, que ela coloca em circunstâncias convenientes e às quais permite, por isso mesmo, que revelem as suas propriedades. É apenas a significação interior que tem valor na arte; pertence à história apreciar a significação exterior. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 242).

Os pesos dados por Schopenhauer às ações humanas que se elevam ao domínio da história e àquelas ações que são dignas da arte são diferenciados segundo as significações que elas têm no tocante à revelação do que é humano na sua essência. Dessa forma,

uma ação da mais alta significação histórica pode ser, sob o ponto de vista da sua significação interior, das mais banais e mais vulgares; reciprocamente, uma cena da vida diária pode ter uma significação interior considerável, desde o momento em que ela coloca à luz plena e clara os indivíduos, a atividade humana, o querer humano, surpreendido nos seus recônditos mais secretos (ibidem, p. 242).

As palavras de Schopenhauer são comparáveis às palavras que Augusto Machado utiliza no prólogo do romance *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá*. Segundo Augusto Machado, personagem narrador da obra de Lima Barreto: “[...] era fácil ver que, exigindo a ordem obscura do mundo humano um doutor que cure, outro que advogue, forçoso era também que houvesse um biógrafo para os ministros e outro para os amanuenses.” (BARRETO, 1956b, p. 29). Nas palavras de Schopenhauer:

Duas ações também podem ter, apesar da diferença da sua significação exterior, uma significação interior completamente idêntica. Sob o ponto de vista desta última, por exemplo, é completamente indiferente que sejam ministros que jogam a sorte dos países e dos povos sobre um mapa-múndi, ou se os camponeses sentados à mesa de uma taberna disputam um jogo de cartas ou um jogo de dados [...]. Além disso, as cenas e os acontecimentos que compõem para tantos milhões de homens a trama da vida, os seus feitos e gestos, as suas misérias e as suas alegrias, têm já, nessa qualidade, bastante importância para serem do domínio da arte e para lhe fornecerem, graças à sua complexidade, a matéria necessária para a representação da idéia tão complexa da humanidade (SCHOPENHAUER, 2001, p. 242-243).

A comparação desses trechos de Lima e de Schopenhauer serve para demonstrar a proximidade dos dois autores no que se refere ao que prefigura a visão que ambos defendem em relação à função da arte. Mesmo considerado o teor irônico das palavras de Augusto Machado, autor ficcional do romance, é possível afirmar que Lima Barreto contrapõe a biografia de um escriba ministerial às biografias dos ministros, escritas por Pelino Guedes, como uma forma de mostrar claramente que a posição social e as vantagens auferidas durante a vida de um homem não são os critérios mais indicados para que essa vida sirva de objeto de contemplação através da arte narrativa e se configure como um exemplo ou modelo para a existência humana ou, na perspectiva de Schopenhauer, como exemplo daquilo que é a essência da vida, a luta da vontade consigo mesma, presente em toda existência humana e a superação dessa vontade a partir de uma orientação ascética que nega a própria vontade de viver.

Segundo as palavras de Augusto Machado, que vêm confirmar esse ponto de vista,

Para se compreender bem um homem não se procure saber como oficialmente viveu. É saber como ele morreu; como ele teve o doce prazer de abraçar a morte e como Ela o abraçou. Depois de contar este grande fato da vida de um amigo, decifrar-lhe-ei os gestos íntimos e os seus atos insignificantes explorarei. [...] De Gonzaga de Sá, vou contar-lhes as suas cousas íntimas e dizer-lhes, antes de tudo, como morreu, para fazer ressaltar certos trechos e particulares que serão mais tarde contados, de sua bela obscuridade. (BARRETO, 1956b, p. 37-38).

A biografia de um homem sem brilho, sem nenhum grande feito, obscuro, ou, nas palavras de Augusto Machado, quando o viu pela primeira vez, “de uma mediocridade das mais banais”, serve não apenas para revelar que um homem comum pode alimentar pensamentos originais e dialogar com grandes pensadores, mas também para desarticular o brilho falso dos grandes heróis da Pátria, como, por exemplo, o Barão do Rio Branco, que, já no título do capítulo VI, em que é citado, “O Barão, as Costureiras e Outras Coisas”, aparece no mesmo nível de pessoas comuns e de fatos do cotidiano que não coadunam com seu brilho de ministro e o título de Barão com que o Imperador o havia agraciado e que continuava a dar-lhe lustro na recém-proclamada República, numa demonstração clara de que a mudança de regime não trouxe mudanças tão significativas na ordem dos grupos que exerciam o poder.

A perspectiva filosófica de Schopenhauer fica mais clara ainda nesta obra de Lima Barreto, quando a morte se faz presente na vida de Gonzaga de Sá e mesmo de Augusto Machado, já que este é solicitado a acompanhar o primeiro no sepultamento do compadre. Isso ocorre no capítulo X, “O enterro”, quando Gonzaga de Sá destila todo o seu pessimismo com a existência humana, no momento seguinte em que Augusto Machado acabara de sentir a força do desejo sexual por uma mulher vizinha do morto, que se encontrava no velório. Esse incidente ocorre após uma conversa amena e até mesmo filosófica sobre os sistemas econômicos e as suas peculiaridades. Augusto Machado defende algo como o socialismo, e Alcmena, esse era o nome da mulher, tece elogios ao liberalismo. Um gesto de Alcmena, que o faz lembrar a desenvoltura das moças da Rua do Ouvidor, seduz Augusto Machado, cujas

palavras não deixam dúvida sobre seu estado de excitação, quase que abrupto, numa mudança que vai do pensamento filosófico ao puro impulso sexual.

Nessa rápida postura, a moça atraía fortemente. Seus seios pareciam intumescidos, o pescoço longo e roliço saía todo do corpete, e as formas miúdas desenhavam-se com relevo por entre as dobras do vestido. Aquela desenvoltura tão longe da Rua do Ouvidor! Compreende-se? Ainda lhe vi a tez macia, os cabelos castanhos, as mãos longas e bonitas, um pouco estragada pelo trabalho doméstico... Depois, nasceram-me coisas obscenas; vagos e indefinidos desejos cresceram em tumulto, de roldão; borbulhavam-se, faziam-se outros a exigir satisfações, carícias, estados enervados e deliciosos... (BARRETO, 1956b, p. 118).

Como observa o próprio Augusto Machado, conversaram muito ainda, esquecidos do morto como se estivessem num baile. No entanto, com a saída da moça, Augusto Machado volta-se para o morto e sente-se sacrílego por profanar com pensamentos de desejo de vida o ambiente de morte do velório. Em ato contínuo, seu pensamento considera que fora o próprio morto na sua mudez que o impelira à moça e à vontade de viver, quase que transcrevendo em outras palavras o pensamento de Schopenhauer sobre a atividade sexual como uma forma de objetivação da vontade:

Demais, senti também, era o cadáver que me impelia, que me empurrava para a moça; era a sua mudez de fim que me ditava o único ato da minha vida capaz de fugir à lei a que ele se curvara. Vivente, tinha vivido, pois tanto é forte em nós viver, que só nós mesmos encontramos a razão e o fim da vida, sabendo todos nós que devemos continuá-la a todo transe, custe o que custar em nós mesmos e nossos descendentes (BARRETO, 1956b, p. 120).

Essa situação de contrastes, em que a presença da morte incita em Augusto Machado o desejo de perpetuação da espécie, mostra com clareza duas perspectivas que dialogam no romance: uma, configurada em Augusto Machado com a sua juventude e a sua vontade de viver; e a outra, configurada em Gonzaga de Sá, que superou essa vontade de viver e já não sofre ante a presença da morte, pois já compreende o mundo como a expressão de uma vontade indivisível, como se pode depreender de suas palavras:

— Como está belo o céu! Hein? Para ele não há dores... Os que vivem que lhe apreciem a beleza: os que morrem que deixem aos outros o cuidado de apreciá-la...

— Essa continuidade é imposta por tudo. As folhas que caem adubam as raízes das árvores onde nasceram, para fazerem nascer outras novas e belas. (ibidem, p. 120).

As palavras de Gonzaga de Sá confirmam o que Schopenhauer já houvera dito sobre a vontade una e indivisível que se objetiva na individualidade de todos os seres. Segundo o filósofo do sofrimento,

Todas as partes da natureza se reencontram, visto que é uma só vontade que se manifesta nelas todas e que a seqüência do tempo é completamente estranha à sua objetividade primitiva, à única que é adequada, ou seja, às idéias. Hoje que as espécies já não têm que nascer, mas apenas subsistir, constatamos aqui e ali esta providência da natureza que se estende até o futuro e que abstrai, por assim dizer, a seqüência do tempo (SCHOPENHAUER, 2001, p. 169).

A morte assemelha-se ao pôr-do-sol: o sol parece engolido pela noite, mas isso é pura aparência. Na realidade, ele próprio é a fonte de toda luz, ele arde sem cessar, trazendo a mundos novos dias novos: ele está sempre a se levantar e a se pôr. Estes acidentes, o começar e o terminar, atingem apenas o indivíduo; atingem por intermédio do tempo, a forma de que o fenômeno se reveste para a representação (ibidem, p. 385).

Essa orientação filosófica surge em outro trecho do livro, quando Gonzaga de Sá, para se contrapor ao pensamento etnológico de sua época, que acreditava que as diferenças dos atos e das formas de pensar humanos poderiam ser explicadas pelo critério das diferenças das raças. Para demonstrar a falsidade desse pensamento, Gonzaga de Sá dá uma explicação que ressoa na filosofia de Schopenhauer. Segundo Gonzaga de Sá,

É difícil dizer onde começa o real e onde acaba. O homem é um animal conceitualista, isto é, capaz de tirar de pequenos dados do mundo uma representação mental, uma imagem, estendê-la, desdobrá-la e convencer o outro que aquilo tudo existe fora de nós. [...] Se no século XVII, o que separava os homens de raças várias era o conceito religioso, há de ser o científico que as separará daqui a tempos... A benéfica ciência!... (BARRETO, 1956b, p. 122).

Esse traço cético e irônico da visão de Gonzaga, presente em todo o romance, vai corroendo certezas e verdades que balizam a sociedade brasileira e mesmo a sociedade ocidental daquela época, não apenas no que se refere a questões políticas, mas também no tocante às idéias científicas que serviam de indumentária aos nossos intelectuais.

O Acaso não tem predileções...

Quando um destino irrevogável recusa ao homem a satisfação de qualquer grande desejo, a vontade quebra-se, ela é incapaz de querer outra coisa, e o caráter torna-se benigno, triste, nobre, resignado (Schopenhauer, 415).

Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá se insinua em vários aspectos e passagens como um romance que trilha o caminho filosófico traçado por Schopenhauer numa concepção trágica da existência. O primeiro exemplo dessa orientação já foi visto no prólogo que se acabou de analisar, no qual se podem notar algumas características que tangenciam a perspectiva de Schopenhauer. O segundo exemplo se encontra presente já no primeiro capítulo, “O Inventor e a Aeronave”, que bem poderia ser título da curta narrativa de autoria do personagem Gonzaga de Sá, com características de uma parábola na qual o autor expõe de forma sintética o seu ceticismo no que se refere à autodeterminação da ação humana e ao mito burguês que considera o homem sujeito da sua própria história. Nessa parábola, em que, segundo Augusto Machado, não se percebe toda a medida do espírito e da concepção do mundo de Gonzaga de Sá, o oficial da Secretaria dos Cultos expõe a trajetória trágica de um homem que desde os dez anos persegue um antigo sonho da humanidade, o de superar a força da gravidade e voar. Para isso dedica toda a sua existência à construção de uma máquina, entregando-se, dessa forma, à pesquisa dos rigores das ciências, rabiscando e traçando no papel dia e noite, incansavelmente, durante vinte anos. Ao cabo desses anos, consegue enfim o traçado perfeito e se põe a construir de forma meticulosa o seu aparelho de voar. “Nem um momento das horas de trabalho arredou o pé de junto aos operários [...]. Não havia parafuso que ele não visse [...]”. Enfim “ficou pronto, e lindo, e alígero que nem uma libélula [...] Iria subir, iria remontar os ares, transmontar cordilheiras, alçar-se longe do solo, viver algum tempo quase fora da fatalidade da terra [...]”. Concluído o trabalho de sua vida, o homem, insone, espera o dia glorioso, fim de muitos anos de angústia e de esperança. “Deu a última demão, acionou manivelas, fez funcionar o motor, tomou lugar próprio... Esperou... A máquina não subiu” (BARRETO, 1956b, p. 45).

Essa parábola enigmática, como deve ser uma parábola, intriga o narrador, Augusto Machado, que só a decifra ao se reportar à vida do seu amigo biografado. Segundo Augusto Machado, o que Gonzaga de Sá queria dizer é que “o Acaso, mais do que outro qualquer Deus, é capaz de perturbar imprevistamente os mais sábios planos que tenhamos traçado e zombar da nossa ciência e da nossa vontade. E o Acaso não tem predileções...” (BARRETO, 1956b, 46).

Para que se compreenda melhor a função dessa parábola logo no primeiro capítulo da obra de Lima Barreto, é bom lembrar a defesa de Schopenhauer dessa estratégia poética de apresentar uma idéia de forma indireta, quando analisa o uso da alegoria na poesia e que bem pode ser estendida à parábola. Segundo o filósofo,

Se, nas artes plásticas, a alegoria é inadmissível, ela é em poesia muito admissível e muito útil. Nas artes plásticas, com efeito, ela conduz do dado intuitivo do objeto próprio de toda arte, ao pensamento abstrato; na poesia, pelo contrário, a relação é inversa: aqui, o que nos é diretamente oferecido por meio das palavras é o conceito; ora, o artista tem sempre por finalidade conduzir-nos do conceito à intuição, intuição essa que a imaginação do ouvinte se deve encarregar de representar. [...] Em poesia é o conceito que constitui a matéria, o dado imediato, e podemos perfeitamente elevar-nos acima dele para evocar a uma representação intuitiva completamente diferente na qual a finalidade de poesia é atingida. Na trama de um poema, é indispensável recorrer a muitos conceitos ou pensamentos abstratos, que por si mesmos e diretamente não são suscetíveis de nenhuma representação intuitiva, então se apresentam muitas vezes à intuição por intermédio de um exemplo que é possível subsumir no pensamento abstrato. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 252).

Ora, a parábola e muito mais a sua decifração configuram de forma concisa e exemplar o pensamento teórico e pessimista que se encontra definido por Schopenhauer nas seguintes palavras, que bem poderiam ser dirigidas à experiência narrada por Gonzaga de Sá:

Basta ter saído dos sonhos da juventude, ter em consideração a experiência, própria e a dos outros, ter aprendido a conhecer-se melhor, através da vida, através da história do tempo passado e do presente, através da leitura dos grandes poetas, e não ter o juízo paralisado por preconceitos demasiado empedernidos, para resumir as coisas assim: **o mundo humano é o reino do acaso e do erro, que nele tudo governam sem piedade, as grandes e as pequenas coisas** (Grifo nosso). (SCHOPENHAUER, 2001, p. 340).

É esse conceito filosófico que está implícito na alegoria escrita por Gonzaga de Sá. O que se pode intuir além do conceito de que o mundo é o reino do acaso é outro conhecimento que também se

encontra em Schopenhauer, que é a luta da vontade de viver consigo mesma. O conflito narrado na parábola de Gonzaga de Sá entre a vontade de voar e as condições limitantes da força da gravidade – que, para Schopenhauer, é também uma expressão da vontade una e indivisível – pode ser um exemplo daquilo que o filósofo chama de a constante luta da vontade consigo mesma. Essa luta, travada pelo homem com as forças da natureza, é uma das manifestações desse conflito que se traduz por uma luta geral na natureza e que está ligado à essência da vontade. Segundo Schopenhauer,

Em toda parte na natureza, nós vemos luta, combate, e alternativa de vitória, e deste modo chegamos a compreender mais claramente o divórcio, essência da vontade com ela mesma. [...] No mundo animal, esta luta explode do modo mais significativo; ele alimenta-se de plantas, e cada indivíduo serve de alimento e de presa para outro [...]. A raça humana, que conseguiu submeter todas as outras, considera a natureza como uma imensa fábrica que responde à satisfação das suas necessidades e acaba por manifestar nela esse divórcio da vontade, do modo mais evidente, por conseqüência, verifica-se o adágio: “*homo homini lupus*, (“o homem é o lobo do homem”). (SCHOPENHAUER, 2001, p. 155).

Para Schopenhauer, essa luta íntima da vontade consigo mesma, que se objetiva em todos os indivíduos e no conflito eterno e recíproco dos fenômenos das forças naturais, demonstra que a harmonia só se estende nos limites em que é necessária para a existência e subsistência do mundo e das criaturas, que, sem harmonia, já teriam acabado há muito tempo. Isso implica uma garantia da conservação e das condições gerais de existência da espécie e não do indivíduo. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 170).

É nessa perspectiva de Schopenhauer que Lima Barreto se orienta, dando provas disso já no primeiro capítulo de seu romance, posto que a parábola “O Inventor e a Aeronave” se refere àquela luta eterna da vontade consigo mesma de que falou o filósofo; ao tentar realizar o antigo desejo de elevar-se aos céus, numa luta com a força da gravidade, o inventor da aeronave estaria representando o eterno e mítico drama de Ícaro, do qual seria o simulacro, em que a vontade, ao se objetivar em todos os indivíduos do mundo, vem a entrar em luta consigo mesma na disputa pela matéria. Nesse sentido, pode-se dizer que os dois casos, o

mito de Ícaro e a parábola “O Inventor e a Aeronave”, apresentam em essência a mesma idéia, que é a vontade que se expressa no homem sendo coibida pela mesma vontade que se expressa nas forças da natureza. Há, contudo, no caso do inventor da aeronave, uma ironia latente, já que o cair das alturas, se no mito de Ícaro é literal, para o personagem da parábola de Gonzaga de Sá tem um sentido figurado, posto que o avião, ao não levantar vôo, atinge o inventor no sonho de altura ou glória acalentado.

Outro dado importante dessa parábola, além da luta da vontade consigo mesma, é que o inventor lança mão do pensamento abstrato e conceitual para criar durante anos um meticuloso planejamento fundamentado na crença cega nas ciências exatas como um meio infalível no domínio e instrumentalização das forças da natureza. Portanto, se essa parábola for interpretada segundo essa perspectiva de Schopenhauer, pode-se dizer que a vontade, que se objetiva na força da gravidade, vence a si mesma, que se expressa no desejo do homem de superação dessa mesma força, demonstrando assim a limitação do indivíduo humano frente ao que é incondicional e ilimitado, a coisa em si, mesmo quando seus atos seguem o princípio da razão suficiente, cujos parâmetros enformam todo saber científico.

A partir desse fracasso do conhecimento científico se pode inferir uma diferença básica entre o indivíduo e o sujeito do conhecimento, que é uma das bases do pensamento de Schopenhauer e que se pode dizer está presente também no romance de Lima Barreto. Essa diferença pode ser vista a partir das perspectivas que se encontram no romance com a apresentação por Augusto Machado daquela parábola no primeiro capítulo. Se se considera a perspectiva do inventor da aeronave, se estará diante da existência humana guiada pela representação constituída segundo os princípios da razão numa dimensão dos indivíduos que não se deram conta do véu de *Maya* que encobre a vontade. Se se considerar a perspectiva de Gonzaga de Sá, autor da parábola, se estará diante do homem que, superando a

sua individualidade e se elevando ao puro sujeito do conhecimento, se vê unido ao mundo por essa vontade que se manifesta em outros seres, sendo inclusive capaz de criar não uma aeronave, mas uma obra de arte, mesmo que mínima, como é a parábola, que demonstre aos seus leitores a dimensão ilusória do mundo, ou o mundo como representação cujos desígnios não estão no âmbito da existência individual, mas de uma outra força desconhecida, que, no caso da parábola, tem o nome de “Acaso”.

O enunciado e a enunciação: um tom irônico

O anúncio e as circunstâncias da morte do personagem biografado Gonzaga de Sá, logo no início do romance, anulam qualquer expectativa de uma narrativa dramática, posto que o que aconteceu perde a importância ante o como aconteceu. O projeto do romance se revelaria, dessa forma, mais ao feitio de uma narrativa épica, portanto nem dramática nem trágica. Se se considerar, contudo, a leitura do romance segundo o gênero épico, o leitor logo se deparará com uma questão paradoxal e irônica, posto que são os feitos do homem Gonzaga de Sá, na obscuridade da sua existência, que são elevados ao patamar de exemplo luminoso e modelar para outras existências, o que contradiz o estatuto e a característica principal tanto do gênero épico quanto do gênero biográfico, como Augusto Machado classifica o seu texto. Segundo a tradição literária, o gênero épico deveria, em princípio, se prestar ao registro narrativo dos feitos heróicos daqueles homens que serviriam de espelho na constituição das identidades de um povo ou de uma nação. Se a vida de Gonzaga de Sá transcorreu na mais plena obscuridade, o que há de heróico, trágico ou mesmo cômico nessa existência que a faça digna de ser narrada para a posteridade conhecê-la?

Possivelmente a resposta seja que o romance de Lima Barreto se constrói, deliberadamente, numa relação dialógica e irônica com os gêneros clássicos de biografia e

tragédia, para narrar a existência de um homem comum, relativizando a importância não apenas daquilo que ele chamava da forma exterior da obra, isso no que diz respeito aos modelos clássicos de escritura, mas, sobretudo, relativizando as diferenças de posição social, de nacionalidade, de cor ou religião entre os homens – diferenças que na vida social transformam-se em hierarquia. Nesse sentido, as palavras de Schopenhauer sobre a biografia são bem significativas. Segundo o filósofo, “quanto à vida do indivíduo, toda biografia é uma pantografia: visto que viver, regra geral, é esgotar uma série de grandes e pequenas infelicidades.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 340).

Ainda nessa direção é que Schopenhauer define o que é a existência do homem comum e depois a contrapõe à definição da existência do homem excepcional, segundo um ponto de vista que vem bem ao encontro do romance de Lima Barreto. Para Schopenhauer,

O homem, desde que começou a conhecer-se, vê-se ocupado em querer, e, regra geral, a sua inteligência permanece numa relação constante com a sua vontade. Começa a procurar conhecer bem os objetos da sua vontade, depois os meios de alcançá-los. Então vê o que tem de trabalhar sempre para o alvo que a sua vontade persegue, mantém-no preparado e ocupado; o seu pensamento ocupa-se com as escolhas dos meios. Tal é a vida de quase todos os homens: eles querem, sabem o que querem, e procuram-no com sucesso suficiente para escapar ao desespero, suficientes fracassos para escapar ao aborrecimento com suas conseqüências. Daí resulta um certo júbilo, ou pelo menos uma paz interior, onde nem riqueza nem pobreza têm grande influência: nem rico nem pobre fruem aquilo que têm, visto que [...] os seus bens apenas os afetam negativamente; o que os mantém nesse estado é a esperança de bens que esperam como prêmio das suas dores. **Portanto, trabalham, persistem, com seriedade, mesmo com um ar importante, tais como as crianças aplicadas no seu jogo** (Grifo nosso). (SCHOPENHAUER, 2001, p. 343).

Essas palavras, que estão bem de acordo com a parábola encontrada por Augusto Machado e cuja autoria é atribuída a M. J. Gonzaga de Sá, definem sinteticamente o que é o homem comum, objeto da vontade que se expressa no corpo e que tem no conhecimento um instrumento nem sempre eficaz para a consumação de seus objetivos.

Um outro exemplo desse homem se encontra no penúltimo capítulo de *Vida e Morte de M. J. Gonzaga de Sá*. Seu nome é Xisto Beldroegas, cuja tradução literal seria mineral sem valor, tradução que reflete a própria existência do personagem, um homem obcecado pelas

regras, normas e papéis que regulam a vida segundo os cultos e a tradição e, por isso, não entende por que “o número de dias em que chove no ano, não pudesse ser fixado”. Essa é apenas uma idéia do homem comum cuja vida se esterilizou pela fé na razão prática e no desejo de impor uma regularidade racional ao mundo.

Se essa é a vida comum de todos os homens comuns, o que seria um homem incomum para Schopenhauer, um homem que se elevasse acima desses sofrimentos provocados pelo desejo e pela falta sempre insaciáveis? Segundo o filósofo,

É apenas excepcionalmente que uma vida destas vê o seu curso perturbado, uma vez que a inteligência se libertou do serviço da vontade, e se dedicou a considerar a própria essência do universo, de um modo geral; ela chega, então, para satisfazer a necessidade estética, a um estado contemplativo, para satisfazer a necessidade moral, a um estado de abnegação. (SHOPENHAUER, 2001, p. 344).

Essas palavras de Schopenhauer – de que esse estágio de superação da vontade é acontecimento incomum na existência humana – se articulam com a parábola apresentada por Augusto Machado, de autoria de Gonzaga de Sá, a qual pode ser interpretada nessa mesma direção que nos aponta Schopenhauer, na medida em que a vontade de voar, frustrada no seu objetivo, pode levar o homem a um grau de ceticismo e pessimismo que o faz encarar o mundo segundo uma nova perspectiva.

Essa idéia de uma nova perspectiva está sintetizada por Schopenhauer quando ele nos apresenta a distinção entre dois tipos de conhecimento: o abstrato e o intuitivo. Segundo o filósofo:

A bondade sincera, a virtude desinteressada, a verdadeira nobreza não têm a sua origem no conhecimento abstrato; têm-na, contudo, no conhecimento, mas esse é imediato, intuitivo, o raciocínio não tem nada a ver com ele, nem a favor nem contra; como não é abstrato, não se transmite, é preciso que cada um encontre por si mesmo. **Por conseguinte, não é nas palavras que se obtém a sua expressão adequada, mas apenas nos fatos, na conduta de uma vida de um homem** (Grifo nosso). (SCHOPENHAUER, 2001, p. 388).

Mais uma vez se pode ver no mínimo três relações entre as palavras de Schopenhauer e o romance de Lima Barreto. A primeira diz respeito à parábola que apresenta a existência de um homem que se resume a um objetivo, o de voar, e que para realizar esse desejo lança mão

dos conhecimentos abstratos da ciência, pois, como está escrito na parábola, eram “folhas e folhas de papel [...] com cerradas equações e outras expressões algébricas”. Guiado que era pelo que havia de mais recente nas revistas, nos tratados, nos compêndios, o inventor não tinha por que duvidar de que seu objetivo seria alcançado. No entanto, ao fracassar no seu intento, o inventor deixa sem querer um alerta sobre a infalibilidade do conhecimento abstrato, já que, como o próprio Augusto Machado interpreta a parábola, “o Acaso, mais do que outro qualquer Deus, é capaz de perturbar imprevisivelmente os mais sábios planos que tenhamos traçado e zombar da nossa ciência e da nossa vontade. E o Acaso nem tem predileções...” (BARRETO, 1956b, p. 46).

A segunda relação se refere à opção de Augusto Machado, e em primeira instância de Lima Barreto, ao narrar a história de um homem que, na sua conduta ordinária, nos seus atos cotidianos, enfim, naquilo que compõe a sua existência desimportante, pode nos comunicar um conhecimento intuitivo sobre a essência da vida; conhecimento que, como disse Schopenhauer, “não é nas palavras que obtém a sua expressão adequada, mas apenas nos fatos, na conduta de uma vida de um homem” e que, por isso, ultrapassa os conceitos científicos que estão circunscritos aos princípios da razão: tempo, espaço, causalidade; o que não ocorre à biografia de Gonzaga de Sá.

A terceira relação que podemos estabelecer entre palavras de Schopenhauer com o romance de Lima diz respeito ao próprio perfil do personagem Gonzaga de Sá, traçado pelo seu biógrafo, que bem poderia ser sintetizado pelas palavras usadas pelo filósofo ao descrever o homem que superou a vontade de viver: “a bondade sincera, a virtude desinteressada, a verdadeira nobreza”. As primeiras palavras de Augusto Machado sobre Gonzaga de Sá não estão longe das qualidades enumeradas por Schopenhauer acerca do homem de inteligência intuitiva, como se pode ver nas palavras do personagem biógrafo:

Era Gonzaga um velho alto [...] certa maciez na voz, tendo uns longes de doçura e sofrimento no olhar, entendi-o ilustrado e de uma recalçada bondade. [...] e os gestos revelaram-me tão bem as suas duas pessoas, que senti imediatamente, como se escondia sob aquelas formalidades passageiras, a palpitação moça de uma inteligência livre, que se adaptara superiormente ao feitio espiritual de sua terra e à sua própria fraqueza de gênio prático. [...] que se ocultava, sob sua azedume habitual, uma grande alma compassiva. [...] não havia em todas as suas manifestações nada de buscado, de procurado – tudo nele era estrutural e as suas originalidades lhe tinham vindo naturalmente e foram-se fazendo com o lento trabalho sedimentar do tempo, do isolamento, da bondade e do íntimo sofrimento. (BARRETO, 1956b, p. 80-81).

Era um historiador artista e, ao modo daqueles primevos poetas da Idade Média, fazia história oral, como eles faziam epopéias. Das coisas, dois ou três aspectos feriam-no intensamente e sobre eles edificava uma outra mais bela e mais viva. (Ibidem, p. 65).

A essas qualidades que caracterizam Gonzaga de Sá como aquele homem de inteligência intuitiva capaz de superar a vontade de viver, junta-se outra que se refere à forma com que ele encara a relação afetiva. Solteiro e sem filhos, Gonzaga confessa que já havia amado duas vezes na juventude: uma, a filha de um visconde; e a outra uma sua lavadeira. Dessas duas experiências ele havia tirado a seguinte conclusão: as duas emoções se equivaliam em si mesmas e nas aparências. Pode-se interpretar essa conclusão como uma redução da experiência amorosa a uma essência, a idéia, que não considera o objeto nas suas qualificações sociais e nem nas suas aparências fenomenais. E não se casando, Gonzaga de Sá estaria superando a vontade de viver, como Schopenhauer a entende, naquilo que ela tem de mais imperativo, que é a preservação da espécie.

Nesse sentido, não é por acaso que o herói – cuja existência se pauta por um desapego às glórias e ao reconhecimento social – professa uma aceitação da morte que assusta o próprio narrador, como se pode observar no trecho a seguir, quando os dois personagens travam um diálogo sobre os turistas ingleses que visitam o Rio de Janeiro e passam apressados por eles:

– Não posso suportar esses ingleses! Que pressa têm em andar! A tarde assim mesmo não está de afugentar... Andem devagar, devagarinho... Não se corre nem para a morte a que amo...

Eu tinha vinte anos e um louco sonho de ser diretor. Arrepiaram-se-me os cabelos diante daquela invocação da morte... (BARRETO, 1956b, p. 42).

Essa declaração de amor à morte, proferida por Gonzaga de Sá, pode ser interpretada como um ato de resignação frente à consciência da finitude da existência individual e da própria limitação humana em viver numa outra ordem de tempo diferente da ordem cronológica do tempo dos relógios ingleses que aceleram a vida destacando-a do tempo dos ciclos da natureza. Esse ceticismo de Gonzaga frente à vida fica mais evidente quando confrontado com a perspectiva do jovem Augusto Machado, que a reforça dialogicamente ao falar, no vigor de seus vinte anos, dos seus sonhos de glória.

Augusto Machado, Gonzaga de Sá e o sujeito do conhecimento

A relação dialógica entre essas duas perspectivas, a do homem velho e cético com a vida, configurada no personagem Gonzaga de Sá, e a do jovem que vislumbra um mundo de aventuras e sonhos, configurada em Augusto Machado, será uma marca, uma estratégia narrativa recorrente em todo o romance. E, nesse sentido, não é demais notar que é ainda nesse primeiro capítulo que Augusto Machado dá mostra do quanto o seu pensamento já absorveu das experiências ouvidas do seu amigo Gonzaga de Sá, numa fusão das perspectivas de sujeito (biógrafo) e objeto (biografado). Isso fica bastante evidente quando Machado declara que tem ímpetos de gritar aos ingleses que retiram *souvenirs* da Mata Atlântica:

Façam como eu: sofram durante quatro séculos, em vidas separadas, o clima e o eito, para que possam sentir nas mais baixas células do organismo a beleza da senhora – a desordenada e delirante natureza do trópico de Capricórnio. (BARRETO, 1956b, p. 41).

Essa declaração é comparável com a que faz, no IV capítulo, Gonzaga de Sá, que, se diferenciando dos freqüentadores de Petrópolis, diz:

Fugi dessa gente de Petrópolis, porque, para mim, eles são estrangeiros, invasores, as mais das vezes sem nenhuma cultura e sempre rapinantes, sejam nacionais ou estrangeiros. Eu sou o Sá, sou o Rio de Janeiro, com seus tamoios, seus negros, seus mulatos, seus cafuzos e seus “galegos” também...” (*Idem*, p. 59).

Augusto Machado, no entanto, ao contrário de Gonzaga de Sá, faz uma autocrítica e, após aquele acesso de ira, reflete que aqueles que ali estão são da mesma terra dos escritores que influíram na sua formação intelectual, o que o faz sentir um *indizível reconhecimento sem limites* e superar a limitação da sua individualidade, lançando-se numa relação de continuidade não apenas com aqueles que formaram a sua nação, mas com toda a humanidade e, por que não dizer, com todos os seres. Essa relação com o mundo, que se define como a superação da individualidade e que manifesta a idéia defendida por Schopenhauer de que cada ser está todo inteiro na natureza e que ela está inteira em cada um de nós (SCHOPENHAUER, 2001, p. 296), se encontra em vários capítulos do romance, como, por exemplo, o de número X, “O enterro”, uma das mais belas páginas de Lima Barreto, em que os dois amigos misturam várias impressões sobre o subúrbio carioca.

Pode-se até dizer que é no primeiro capítulo que Lima Barreto sintetiza toda a sua concepção filosófica através do personagem Augusto Machado. A amizade entre um homem jovem, que olha o mundo a partir da perspectiva de uma relação com o futuro e tudo que a vida pode lhe oferecer, num horizonte aberto de possibilidades, e um homem velho, cuja perspectiva de vida está voltada para o passado, já que o futuro lhe fecha as portas, faz com que se possa divisar o mundo a partir dessas duas perspectivas, que mostram ao mesmo tempo a vontade de viver no seu vigor desejante e a existência que se libertou dessa vontade, mesmo naquilo que ela tem de mais imperativo que é a preservação do próprio corpo e da espécie que há em todo ser vivente, como ocorre com Gonzaga de Sá, que não se perpetuou em outra geração através de filhos.

Para Schopenhauer, o sofrimento, que só o homem experimenta em conseqüência da autoconsciência da sua mortalidade, só tem termo na medida em que o indivíduo se eleva à condição de sujeito do conhecimento e por meio da contemplação do objeto alcança a

objetividade adequada na forma de idéia daquilo que é eterno, que está para além do individual, aquilo que permanece sempre, a despeito da mortalidade, própria dos indivíduos particulares. Nesse sentido, tanto o sujeito do conhecimento, liberto da servidão da vontade, quanto a idéia alcançada pelo sujeito no ato da contemplação já não estão subordinados às limitações (tempo, espaço e causalidade) a que estão submetidos todos os fenômenos do mundo sensível.

Aos olhos da inteligência, tal como existe no indivíduo, submetida a serviço da vontade, o mundo não se mostra com o mesmo aspecto do que quando ele acaba por se revelar ao investigador, que reconhece nele a forma objetiva da vontade única e indivisível, à qual ele próprio se sente idêntico. Não, o mundo estende diante do olhar do indivíduo sem cultura o véu de *Maya* de que falam os hindus: o que se lhe mostra, em vez da coisa em si, é só o fenômeno sob as condições do tempo e do espaço, do princípio da individuação e das outras formas do princípio da razão suficiente. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 370).

Pode-se dizer que essa visão do mundo na perspectiva do sujeito do conhecimento já se encontra nesse primeiro capítulo, posto que é nele que Augusto Machado narra não apenas o início daquela relação com Gonzaga de Sá, mas, sobretudo, como se deu o último encontro dos dois amigos em vida. Por isso, se pode perceber bem nesse início como Augusto Machado deixa transparecer a visão de mundo de Gonzaga de Sá, que por sua vez rompe com o que Schopenhauer chama de o véu de *Maya* ao se aproximar o fim de sua vida. É pertinente lembrar que é nos últimos capítulos do livro que o desenlace trágico da vida de Gonzaga de Sá tem lugar, junto com a morte do compadre Romualdo. É nesse momento que o personagem biografado apresenta ações ambivalentes, indo de uma idealização do mundo fundamentada nos seus autores prediletos (como quando diz: “Vou educar o Aleixo Manuel, o filho do Romualdo. Hei de fazê-lo um Tito Lívio de Castro.”), a um rompante de descrença total nos homens, chegando às raias do niilismo, como se pode ver em suas palavras, em que cita Schopenhauer nominalmente:

– Eu julgo, disse ele, depois de estar algum tempo naquela postura (parecia um navegante perdido que procura tênues indícios de costa), que os desgraçados se deviam matar em massa a um só tempo. Schopenhauer, que propôs o suicídio da

humanidade, foi longe; devem ser só os desgraçados, os felizes que fiquem com a sua felicidade. (BARRETO, 1956b, p. 132).

Considerando apenas os nomes dos autores citados, Tito Lívio, “historiador romano que celebra o passado de Roma e transforma a história num monumento patriótico” (HOUAISS, 1998, p. 1577), e Schopenhauer, filósofo da dor, se pode ter uma idéia do movimento pendular que agita a alma do personagem Gonzaga de Sá nos últimos dias de sua vida. Oscilando entre um olhar histórico e otimista e um olhar filosófico e pessimista com a existência. No entanto, o que prevalece nos dois últimos capítulos é uma visão pessimista com a vida, e os ímpetos individualistas que tomam, por vezes, o personagem dão lugar a um sentimento de compaixão com os outros seres, sintetizadas nas palavras a Gonzaga de Sá, depois de um momento de amargura: “– Não; a maior força do mundo é a doçura. Deixemo-nos de barulho...”.

Nesse sentido, devemos considerar que essa visão de mundo – em que o indivíduo rompe com o véu de *Maya* e ascende ao puro sujeito do conhecimento, como diz Schopenhauer, presente em Gonzaga de Sá ao final da vida – se reflete, também, na própria forma com que Augusto Machado compõe a sua narrativa, já que este, rompendo com as concepções de tempo e espaço, passa, sem qualquer corte, do tempo e do lugar em que conheceu Gonzaga de Sá para o tempo e o lugar em que eles se encontraram pela última vez, não subordinando a sua narrativa aos preceitos de tempo e espaço da razão suficiente.

Como já havia alertado o autor, Lima Barreto, na *Advertência*, prólogo que antecede o livro propriamente dito, a classificação de biografia para esse texto não é rigorosa, “faltam-lhe para isso, a rigorosa exatidão de certos dados, a explanação minuciosa de algumas passagens da vida do principal personagem e as datas indispensáveis em trabalho que queira ser classificado de tal forma” (BARRETO, 1956b, p. 27). Assim sendo, o tempo e o espaço são secundados em relação à idéia, e às impressões que Augusto Machado guardou na memória,

extraídas do fluxo do tempo. Nesse sentido, não parece exagero dizer que o personagem biógrafo já encarna, quando compõe a biografia, o sujeito do conhecimento, aquele analisado por Schopenhauer, em que o objeto contemplado (Gonzaga de Sá e mesmo a cidade do Rio de Janeiro) e o sujeito da contemplação (Augusto Machado) estão livres das limitações do tempo e do espaço, já que as individualidades do sujeito e do objeto são superadas e já não se encontram condicionadas pela vontade de viver.

Esse fenômeno está bastante evidente em alguns trechos do primeiro capítulo como, por exemplo, já se disse, quando o narrador passa da época em que conheceu Gonzaga de Sá para a época em que os dois conversam pela última vez, suprimindo qualquer referência ao tempo cronológico; e em outro exemplo, quando, ainda nesse primeiro capítulo, o narrador, que se encontra no terraço do Passeio Público, descreve a paisagem contemplada da Baía de Guanabara e, pode-se dizer, funde a sua própria existência à existência da cidade, o que está sintetizado nessas palavras de Augusto Machado:

Fui bom e tolerante como o mar da Guanabara, que recebe o bote, a canoa, a galera e o couraçado; e, como ela, tranqüila sob a proteção de montanhas amigas, fiz-me seguro à sombra de desinteressadas amizades.

Quis viver muito, tive muitos ímpetos e desejos, nas suas manhãs claras de maio, mas o sol causticante do seu verão ensinou-me a sofrer com resignação e a me curvar aos ditames das cousas, sempre boas, e dos homens, às vezes maus. (BARRETO, 1956b, p. 40).

A relação com o espaço físico leva a um movimento de introspecção no qual o tempo cronológico é suspenso e a recordação transporta-o para um tempo sem relógios, em que a menção ao tempo cronológico só faz ressaltar a discrepância entre os dois níveis temporais, o mítico e o cronológico: “Durante meia hora, fiz um detido exame dos meus atos passados e fui colhendo as suas analogias com o meu ambiente pátrio” (BARRETO, 1956b, p. 21).

O tempo mítico, instaurado pela menção à Santa protetora e à “augusta cerimônia” de batismo, está contido num íterim de meia hora que, no entanto, não lhe serve de medida. A reminiscência irrompe de forma fragmentada, não apresenta marcas cronológicas, mas etapas

da meninice à vida adulta, ou ainda de um tempo mais pretérito que se impõe a partir da lembrança da herança cultural de seus avós, “desde que se desprenderam de Portugal e da África”.

À instância mítica temporal, presente neste primeiro capítulo, pode-se relacionar um espaço, também mítico, criado a partir da analogia feita pelo narrador entre os seus inalcançados desejos de realização e a altura em que plana a sua sagrada Madrinha; entre seu destino, até aquele momento, e os acidentes geográficos da sua terra natal.

Enlevado por essa evocação, o narrador destitui o espaço de qualquer característica física e o reduz a um fragmento perdido na imensidão de um planeta, parte mínima do universo cósmico:

A Glória, do alto do outeiro, com seu séquito de palmeiras pensativas, provocou-me pensar e rememorar minha vida [...]

Claro é que não tentei ver se tinha já atingido à altura em que plana minha sagrada Madrinha. Era de esperar que estivesse mais próximo e, se ainda não estou, nem a milésimo do caminho, nunca mais lá chegarei.

Não tive desgosto; dei como desvio de sentimento, procurando ver como minha vida desenvolvera, segundo as obscuras determinações do fragmento do planeta, em que nascera. (BARRETO, 1956b, p. 39-40).

O meio ambiente – neste caso a cidade – para Augusto Machado, ao contrário do que apregoava o Naturalismo, não é um determinante do caráter e da índole do indivíduo, visto que a cidade é uma invenção que ultrapassa a sua materialidade física, é um espectro que habita o imaginário de uma população, estando sujeita, portanto, aos desejos diversos de cada indivíduo.

Augusto Machado, ao refletir sobre a pequenez de sua existência, nos dá uma descrição sublime da beleza de sua cidade natal, relativizando seus desejos de glória e seu próprio destino, vistos com resignação, frente àquela visão grandiosa da natureza.

Schopenhauer, em *A metafísica do belo*, ao analisar o sentimento do sublime, diz que a grandiosidade das forças da natureza, que representa a própria vontade de viver (ondas gigantescas, furações, desertos infinitos aos olhos), pode nos levar a um estado de

contemplação destituído de vontade. Esses fenômenos grandiosos, ainda segundo Schopenhauer, podem se apresentar hostis à vontade humana, ameaçador à fragilidade do corpo humano. A esse poder que se apresenta como uma potência capaz de suprimir tudo que se lhe opõe, Schopenhauer classifica com a expressão kantiana de sublime *dinâmico*, já o incomensurável de uma grandeza que reduz o corpo humano a nada, é chamado por Schopenhauer de sublime *matemático* (grifos do autor). Esses fenômenos da natureza podem ensejar no indivíduo dois tipos de sentimentos. Se o indivíduo que contempla o fenômeno dirigir sua atenção para o incomensurável das forças que esses fenômenos representam, capaz de suprimir a existência de tudo que lhe oponha resistência, inclusive a própria vida humana, a angústia e os sentimentos de medo e anulação o impedirão de qualquer sentimento; se, ao contrário, o indivíduo “percebe e reconhece neles algo ameaçador e superpotente, porém os perde de vista e se *desvia* (grifo do autor) deles com intenção [...], deixando-os subsistir por si mesmos, e separados de sua vontade e relações”, o indivíduo se eleva ao puro conhecimento, contemplando-os com tranquilidade como puro sujeito do conhecer. (SCHOPENHAUER, 2003, p. 104). Essa segunda relação pode ser atribuída a Augusto Machado, quando ele, diante do mar da Baía da Guanabara, no lugar combinado para encontrar o amigo Gonzaga de Sá, se deixa enlevar pelo espetáculo que lhe propicia a natureza.

Pouco olho o céu, quase nunca a lua, mas sempre o mar. [...] Quando cheguei ao terraço do Passeio, já os morros de Jurujuba e de Niterói haviam perdido o violeta com que eu os vinha vendo cobertos pela viagem de bonde afora sobre a Armação, porém pairava ainda o jorro de densas nuvens luminosas, por onde, nas oleografias devotas, acostumamos a ver surgir os santos e anjos da nossa fé.

Fazia uma tarde dúbia, de luz irregular e ameaçando tempestade; mas, a minha secreta correspondência com o meio avisara-me que não choveria. [...] puxei um cigarro e pus-me a fumá-lo com paixão, olhando as montanhas do fundo, afogadas em nuvens de chumbo e, engastando na barra de anil, um farrapo de púrpura, que se estendia pó sobre os ilhotes de fora da baía. (BARRETO, 1956b, p. 38).

As palavras com que Augusto Machado descreve a paisagem são bem exemplares daquilo de que fala Schopenhauer, do sentimento do sublime que provoca um elevar-se sobre “si mesmo, sobre sua pessoa, sobre seu querer e sobre qualquer querer [...]; o espectador se

encontra em estado de *elevação* sobre si mesmo e, por conseqüência, nomeia-se também sublime o objeto que ocasiona tal estado” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 104).

A solidão propiciada pela ausência de qualquer figura humana é um elemento que convida à reminiscência, quando não é perturbada pela angústia e pela aflição, que configuram a vontade de viver. Augusto Machado não se furta a essa oportunidade e contrapõe seus atos passados ao seu ambiente pátrio, fundindo sujeito e objeto numa única idéia:

Saturei-me daquela melancolia tangível, que é o sentimento primordial da minha cidade. Vivo nela e ela vive em mim!

(...) Por isso, já me apóio nas cousas que me cercam, familiarmente, e a paisagem que me rodeia não me é mais inédita: conta-me a história comum da cidade e a longa elegia das dores que ela presenciou nos segmentos de vida que precederam e deram origem à minha. (BARRETO, 1956b, p. 40-41).

Essa fusão entre Augusto Machado e a sua cidade ocorre também entre ele, o biógrafo, e o personagem biografado. Não é por acaso que Lima Barreto, na *Advertência* que se encontra antes da narrativa, aponta como um senão desta biografia o fato de o biógrafo tratar às vezes mais dele do que do biografado. Nas palavras de Lima Barreto: “Aqui e ali, Machado trata mais dele do que do seu herói” (BARRETO, 1956b, p. 27)

Pode-se dizer, conforme as palavras de Schopenhauer, que “as coisas particulares, qualquer que seja o ponto do tempo ou do espaço em que se coloquem, são apenas as idéias submetidas à multiplicidade pelo princípio da razão (que é a forma do conhecimento individual considerado como tal)”; que é o que não ocorre quando Augusto Machado se funde aos objetos de sua contemplação, a paisagem do Rio de Janeiro e o personagem biografado, Gonzaga de Sá. Na contemplação desses objetos, Augusto Machado abandona a sua condição de indivíduo, que vive imerso no fluxo constante das coisas e submetido às limitações de tempo, espaço e causalidade, elevando-se ao nível do sujeito do conhecimento, que não se encontra subordinado àquelas condições do princípio da razão. Nesse sentido, é que Schopenhauer afirma:

Numa tal contemplação a coisa particular torna-se, de um só golpe, a idéia da sua espécie, o indivíduo torna-se puro sujeito que conhece. O indivíduo considerado como indivíduo conhece apenas as coisas particulares; o puro sujeito que conhece, conhece apenas as idéias, visto que o indivíduo constitui o sujeito que conhece na sua relação com uma manifestação definida, particular da vontade, e permanece a serviço desta última.

Quando a idéia aparece, o sujeito e o objeto são inseparáveis, visto que é enchendo-se e penetrando-se como uma igual perfeição um ao outro que eles fazem nascer a idéia, a objetividade adequada da vontade, o mundo considerado como representação.

O puro sujeito que conhece e o seu correlativo, a idéia, estão libertos de todas estas formas do princípio da razão: o tempo, o lugar, o indivíduo. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 188).

Essa vida é um conto do vigário....

A vida de cada um de nós, se abarcarmos no seu conjunto com um só olhar, se apenas considerarmos os traços marcantes, é uma verdadeira tragédia; mas quando é preciso, passo a passo, esgotá-la em pormenor, ela toma a aparência de uma comédia. Cada dia traz o seu trabalho, sua preocupação; cada instante, o seu novo engano; cada semana, o seu desejo, o seu temor; cada hora, o seu desapontamento, visto que o acaso está lá, sempre à espreita para fazer qualquer maldade: tudo isso são puras cenas cômicas. Mas os desejos nunca atendidos, a dor sempre gasta em vão, as esperanças quebradas por um destino impiedoso, os enganos cruéis que compõe a vida inteira, o sofrimento que vai aumentando, e, na extremidade de tudo, a morte, eis o bastante para fazer a tragédia (SHOPENHAUER, 2001, p. 338).

A perspectiva trágica presente em *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá*, que já se anunciara no primeiro capítulo com a parábola “O inventor e a Aeronave”, se apresenta com mais clareza e intensidade nos três últimos capítulos, sobretudo no intitulado “O enterro”, que, voltamos a afirmar, são talvez das mais belas páginas escritas por Lima Barreto. O falecimento do compadre de Gonzaga de Sá, de nome Romualdo, é a ocasião em que todos os sentimentos, tanto de Gonzaga quanto de Augusto Machado, tomam uma proporção tal que a narrativa converge para o *páthos* trágico. O estado anímico de Augusto Machado, que participa do velório e do enterro de Romualdo, involuntariamente e apenas por solidariedade ao amigo, é de tal forma que ele, pode-se dizer, se transforma num estrangeiro da existência dos homens comuns. Esse distanciamento de Augusto Machado transforma todo esse acontecimento num grande teatro da existência humana, cujos personagens encenam suas próprias vidas indiferentes, na maioria das vezes, uns aos outros. Sentimento que é reforçado

nos dois últimos capítulos, “Era feriado nacional” e “Últimos encontros”, em que Augusto Machado narra uma parada cívica no Centro da capital do Brasil e, depois, uma ida com seu amigo Gonzaga de Sá ao Lírico, um dos melhores teatros da cidade.

No capítulo “O enterro”, o dia do sepultamento, a manhã radiante, nas palavras de Augusto Machado, contrasta com o ambiente das velas mortícias e ressalta a indiferença da natureza com aquele acontecimento insignificante para o resto do universo. Segundo Augusto Machado: “O silêncio da sala, aquelas velas mortícias, os semblantes contrafeitos e estremunhados das pessoas presentes, diante da soberba luz do sol, da cantante alegria da manhã, pareceram-me sem lógica” (BARRETO, 1956b, p. 126). Essa mesma idéia é observada várias vezes por Gonzaga de Sá durante a peregrinação do defunto do subúrbio até o cemitério do Caju, onde seria o seu ponto final:

– Como está lindo o dia! Até alegre, não achas? Nem parece que levamos um morto... É que ele não gozava da vida das coisas e os outros; entretanto dizem, a sociedade é uma associação simpática de indivíduos e pouca coisa separa o homem do mundo.

[...]

– Já reparaste que, quando não há indiferença, a passagem de um fêretro desperta desgosto?

[...]

– Levamos a procurar as causas [...] levamos a procurar as causas da civilização para reverenciá-las com se fossem deuses... Engraçado! É como se a civilização tivesse sido boa e tivesse nos dado a felicidade! (BARRETO, 1956b, 128).

Aquela observação de Augusto Machado e essas conjecturas de Gonzaga de Sá configuram a mesma idéia, cara à filosofia de Schopenhauer, de que a morte ou o desaparecimento de um indivíduo, seja homem, animal, planta ou pedra, em nada altera o curso do mundo e em nada modifica a vontade de viver, que, segundo Schopenhauer, é o que anima todos os seres. Nas palavras de Schopenhauer,

Um indivíduo, um rosto humano, uma vida, isso é apenas um sonho muito curto do espírito infinito que anima a natureza dessa obstinada vontade de viver, mais uma imagem fugidia que a brincar ela esboça na tela sem fim, o espaço e o tempo, para aí deixar durante um momento – momento que, em comparação com essas duas imensidões, é um zero – depois apagá-la e dar assim a outras. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 385).

Essas palavras de Schopenhauer, que definem a existência de um indivíduo, são quase uma tradução ou um comentário das palavras de Gonzaga de Sá e das de Augusto Machado ao narrar aquele dia da sua existência; poder-se-ia até dizer, usando a terminologia do próprio filósofo, que, tanto nas palavras de um quanto nas palavras do outro, reside a mesma idéia: o nada da existência humana.

Na verdade, custa a crer a que ponto é insignificante, vazia de sentido, aos olhos do espectador estranho, a que ponto é estúpida e irrefletida, para o próprio ator, a existência que a maior parte dos homens leva: uma espera tola, sofrimentos estúpidos, uma marcha titubeante através das quatro idades da vida, até esse termo, a morte, na companhia de uma procissão de idéias triviais. Eis o homem relógio; uma vez montado, funciona sem saber por quê. A cada concepção, a cada geração, é o relógio da vida humana que reanima para retomar o seu estribilho, já repetido uma infinidade de vezes, frase por frase, medida por medida, com variações insignificantes (SCHOPENHAUER, p. 338).

E é esse maquinal da vida que Augusto Machado surpreende no caminho do enterro, quando lista as pessoas que cruzavam com o cortejo: os transeuntes que mecanicamente se descobriam; as meninas alegres e louças, exúberes de vida, que olhavam o séquito com rápido olhar piedoso e voltavam a caminhar “indiferentes, descuidosas, casquinando, quase rindo às gargalhadas” (BARRETO, 1956b, 125-126). Tudo no caminho do morto indica as mesmas idéias: a indiferença à presença do morto e a falta de sentido da vida.

Esse sentimento de insignificância do morto faz lembrar os versos de Manuel Bandeira, do poema “Momento num café”, de 1931, que expressam de outra forma o mesmo sentimento de alienação dos vivos em relação àquilo que distingue o homem dos outros seres, a consciência da finitude.

Quando o enterro passou
Os homens que se achavam no café
Tiraram o chapéu maquinalmente
Saudavam o morto distraídos
Estavam todos voltados para a vida
Absortos na vida

Um no entanto se descobriu num gesto largo e demorado

Olhando o esquife longamente
Este sabia que a vida é uma agitação feroz e sem finalidade

Que a vida é traição
 E saudava a matéria que passava
 Liberta para sempre da alma extinta. (BANDEIRA, 1981, p. 39).

No romance, o sentimento de alienação presente na ação daqueles que se aproximam do cortejo é também observado por Gonzaga de Sá em relação à vida levada pelo morto:

- Pobre Romualdo! De que lhe valeu viver se estava pelo meio na sociedade em que surgiu! Além dos males inerentes à vida, curtir este que se desdobra em milhões? Enfim, ele não tinha noção disso, o que é importante, pois sem ela não há sofrimento! Nele, era tudo isso confuso e o seu sofrimento só poderia ser criado pelos outros. Sou eu que o faço sofrer; ele, de fato, não sofreu... Hei de tratar dos meios de extirpação da consciência... (BARRETO, 1956b, p. 130)

Esse niilismo que atormenta Gonzaga de Sá, desde o momento em que os dois voltam do enterro, é apontado por Augusto Machado através de uma imagem que explicita com muita clareza a concepção trágica do mundo apresentada no pensamento de Schopenhauer. Após uma longa caminhada, depois do enterro, os dois amigos se isolam num banco do Passeio Público, de onde observam o movimento de pessoas, e, nessa atitude, fazem lembrar aquele espectador estranho, de que falou Schopenhauer, que vê o quanto a existência é estúpida e vazia de sentido. É de se notar que esse sentimento não passa despercebido de Augusto Machado, que observa:

Do outro lado, pela Alameda que corria defronte do botequim, víamos agitar-se, aos impulsos de energia acumuladas durante a semana, uma multidão policrômica; e, ali, separados dela, silenciosos e inertes às forças que a moviam, nós estávamos como fora da humanidade, como entes de outra estrutura, sem nada de comum com eles. O grande relvado circular que dividia as duas alamedas, com seu repuxo ao centro, marcava o limite entre os dois meios fluidos, próprios à vida deles e à nossa. Víamos como o passageiro vê os peixes, da borda do navio, através da água prateada. (BARRETO, 1956b, p. 132).

Durante todo esse momento, após o sepultamento, as reflexões amargas de Gonzaga de Sá seguem pontuando a falibilidade das leis e do princípio de igualdade que deveriam reger o sistema republicano, e, nesse sentido, observa a injustiça que é um trabalhador acordar às quatro horas da madrugada para ir trabalhar no Arsenal da Marinha enquanto o ministro dorme até as onze e vai ao Arsenal nos melhores transportes da época; e, mais adiante, lembra um acontecimento, presenciado por ele, que demonstra a ineficiência do Estado republicano

em transformar todos, a despeito das diferenças, em cidadãos, lhes assegurando os direitos republicanos. Tratava-se do casamento de duas pessoas, cria Gonzaga que eram de cor, que foram a uma pretoria para oficializar um casamento. Indiferentes a todas as teorias do Estado, juízes, escrivães e rábulas enchiam de chacota aquelas duas pessoas. Esse trecho da obra de Lima Barreto é mais uma prova de como o autor percebia de forma clara o vácuo existente entre a representação discursiva do Estado republicano e a sua ineficácia em transformar em verdade todos os preceitos constitucionais que garantiriam igualdade entre os cidadãos perante a lei, que, por sua vez, deveria ser respaldada pelos representantes legítimos do Estado.

O espetáculo, o teatro e o trágico da existência...

O conhecimento mata a atuação, para atuar é preciso estar velado pela ilusão – é o ensinamento de Hamlet. (Nietzsche).

Para fortalecer o aspecto teatral que retira da vida qualquer fundamento ou essência e desvela o seu lado ilusório, o penúltimo capítulo do romance, “Era Feriado Nacional”, apresenta duas situações em que o leitor se depara com o que há de máscara e farsa na existência humana. A primeira situação é um desfile cívico de militares cujo motivo da homenagem, quem ou o que era homenageado, não é identificado pelo narrador, mesmo porque o que é colocado em destaque é a farsa, a máscara, na ação dos personagens que participam desse evento como atores-espectadores. A segunda situação transcorre no teatro propriamente dito, onde se nota a mesma inversão, de forma que o espetáculo do palco tem pouca importância diante do espetáculo que se encena na platéia.

Nos dois casos, na parada ou no teatro, o olhar de Augusto Machado ou de Gonzaga de Sá é o olhar daquele que sofre e, por se sentir fora do mundo, percebe o quão ilusória é a

existência, como ocorreu, por exemplo, a Dom Quixote. Esse sentimento do trágico está muito bem definido por Nietzsche, que, em *Aurora*, afirma:

Quem sofre gravemente olha a sua condição, com assustadora frieza para as coisas *lá fora*: todas aquelas feitiçarias pequenas mentirosas, nas quais de hábito bóiam as coisas quando o olho do sadio volta-se para elas, desaparecem para ele: ele próprio está diante de si sem plumagem e sem colorido. [...] Com desprezo ele pensa no acolhedor e quente mundo de névoas em que o sadio se move sem inquietação. (NIETZSCHE, 1974, p. 178).

Essa definição, que serviria também para outro personagem de Lima Barreto, Policarpo Quaresma, sintetiza o sentimento que norteia a visão dos dois amigos, Augusto Machado e Gonzaga de Sá, sobre o mundo e as outras existências que os cercam. E é com esse sentimento de descrença nos valores da Pátria que Augusto Machado vai estar na multidão que aguarda o desfile das tropas. Nesse capítulo, mais do que nos outros, se tem a idéia do fantasioso que toma conta de cada um e mesmo de uma nação inteira no que se refere à representação do mundo. Se a presença das tropas aguçava nos homens comuns uma alma identitária com a Pátria e os fazia enumerar admirados os seus símbolos, os recursos “das formidáveis forças” armadas, o mesmo não se dava com Augusto Machado, que, ironicamente, vai corroendo com seu olhar pessimista essa representação. As palavras de Augusto Machado desmontam as relações de poder que estão na base dessa relação identitária, retirando da representação de Pátria qualquer vínculo de liberdade, de igualdade e fraternidade que a idéia de República poderia sugerir. Ao contrário, o que fica claro é que essa idéia de Pátria alimenta nos patriotas uma rivalidade sem motivos com outras nações. O que produz em Augusto Machado um angustiante questionamento, uma série de perguntas que demonstram todo o seu niilismo com a existência dos homens e, sobretudo, com a existência petrificada dos patriotas:

Por que aqueles homens maltratados pela vida, pela engrenagem social, cheios de necessidade, excomungados falariam tão santamente entusiasmados pelas coisas de uma sociedade em que sofriam? Por que a queriam de pé, vitoriosa – aqueles que nada recebiam dela, eles que seriam espezinhados pela mais alta ou pela mais baixa das autoridades, se alguma vez caíssem na asneira de ter negócios a liquidar com alguma delas? Não seria fundamental, estrutural, em todos nós, neles

como em mim, esse espontâneo separar das nossas dores, a provável culpa do corpo social? Poderíamos viver sem ele, sem as leis e sem as regras que nos esmagam? Secretos ditames de nossa natureza não nos impunham essa subordinação resignada? [...]

E eu ascendi a todas as injustiças da nossa vida; eu colhi num momento todos os males com que nos cobriam os conceitos e preconceitos, as organizações e as disciplinas. Quis ali, em segundos, organizar a minha República, erguer a minha Utopia, e, por instante, vi resplandecer sobre a terra dias de Bem, de Satisfação e Contentamento. Vi todas as faces humanas sem angústias, felizes, num baile! Tão depressa me veio tal sonho, tão depressa ele se desfez. Não sei que diabólica lógica me dominava; não sei que inveterados hábitos de reflexão vieram derrubar meus sonhos: eu abanei a cabeça desalentado. Tudo isso era sem remédio. Morto um preconceito ou uma superstição, nasciam outros. Tudo na terra concorre para criá-los: a Arte, a Ciência e a Religião são as suas fontes, são as suas matrizes de onde saem, e só a morte dessas ilusões, só o esquecimento dos seus cânones, dos seus delírios e dos seus preceitos trariam à humanidade o reino feliz da perfeita ausência de todas as noções entibiadoras. Seria assim? Não ficaram algumas? Não era mesmo da natureza humana ter cada grupo o seu *stock* para opor às do vizinho? Que me importa hoje ter de sofrer com as noções de alguns universitários europeus e a burrice dos meus concidadãos, se amanhã, asselvajado, de azagaia e bodoque, iria sofrer da mesma maneira com as tribos da minha vizinha ou mesmo com as da minha? Levei em tais pensamentos emaranhado minuto a fio. Para mim, afinal, ficou-me a certeza de que **sábio era não agir**. Que me propusesse apagar as atuais fontes de sofrimento, seria preparar o nascimento de outras, fosse meu movimento no sentido de continuar a marcha que a humanidade vem fazendo até hoje, fosse no sentido de a fazer retroceder para os dias que já foram. Tive um louco desejo de acabar com tudo; queria aquelas casas abaixo, aqueles jardins e aqueles veículos; queria a terra sem o homem, sem a humanidade, já que eu não era feliz e sentia que ninguém o era... Nada! Nada! (Grifos nossos), (BARRETO, 1956b, p. 140-142).

Essa longa reflexão de Augusto Machado, detonada pelo espetáculo da servidão humana e da inconsciência daqueles que sofrem, só é interrompida com o soar de um clarim dando início à parada militar e ao espetáculo da vida que segue a ordem do dia. Diante da variedade de misturas étnicas e de traços de várias nacionalidades que desfilam na parada e que compõem um painel, um microcosmo, do que era a Pátria, Augusto Machado ainda se pergunta: “Que motivos ocultos, sob a grosseria dos fatos históricos, explicam essa estranha impulsão e aquela mesma obediência a um mesmo ideal e a uma mesma ordem?” (ibidem, p. 142) Com essa pergunta, Augusto Machado encerra as suas cogitações niilistas sobre esse acontecimento, ao mesmo tempo em que faz um questionamento da identidade que se constrói a partir da representação da Pátria. A parada militar, com todo seu falso brilho e o vazio daquela demonstração de força, é uma imagem pálida que reflete a imagem da Pátria e demonstra toda a qualidade imaginária e discursiva dessa representação que paira sobre todos

os cidadãos como a impor cega obediência e louvor. A relação metonímica entre a parada militar e a Pátria faz ressaltar o caráter hierárquico e disciplinar que deve existir entre os cidadãos e nos faz lembrar as palavras de Schopenhauer já citadas anteriormente e que são repetidas aqui como um refrão:

Eis o homem relógio; uma vez montado, funciona sem saber por quê. A cada concepção, a cada geração, é o relógio da vida humana que reanima para retomar o seu estribilho, já repetido uma infinidade de vezes, frase por frase, medida por medida, com variações insignificantes (SCHOPENHAUER, 2001, p. 338).

Essa concepção de existência do homem relógio, cuja alma exterior, lembrando Machado de Assis, já suprimiu a alma interior, é reforçada pela figura de Xisto Beldroegas, o homem que teve a existência paralisada pelo caráter burocratizante do Estado. Um homem cuja alma se encontra aprisionada pela escritura, não pela escritura do sonho por uma ordem que contemple o amor e a justiça como Dom Quixote, mas pela letra morta da lei, já que, como diz Augusto Machado, “Beldroegas era o depositário das tradições contenciosas da Secretaria dos Cultos. Apaixonado pela legislação cultural do Brasil, vivia obsedado com os avisos, portarias, leis, decretos e acórdões” (BARRETO, 1956b, p. 143). E que: “Apesar de enfronhado na legislação, não tinha uma idéia das suas origens e dos seus fins, não a ligava à vida total da sociedade.” (BARRETO, 1956b, 144).

Ainda nesse capítulo, Augusto Machado narra a sua ida ao teatro com Gonzaga de Sá, quando os dois amigos fazem uma análise das relações sociais e das desigualdades que se apresentam já no público que chega para a representação. Os veículos, símbolos da posição social, são ao mesmo tempo um espetáculo de ostentação e humilhação, como se houvesse, entre essas duas atitudes, algo de comum, como uma ligação secreta que as unisse.

Como na parada militar, o espetáculo oferecido pelo público antes da representação teatral já tem em si todas as características do teatro. Do cenário, que é a rua, aos seus personagens, que se distinguem pelo figurino, pelos gestos e pela importância na trama social;

dos burgueses aristocratas aos pequenos burgueses, tudo se apresenta com todos os ingredientes do drama. Nesse sentido, pode-se dizer que, no teatro como na parada, o que se vê é um microcosmo da Pátria, com suas figuras de proa se dando como espetáculo. O olhar cético de Augusto Machado começa a sua desconstrução daquele acontecimento na vida nacional pela decadência do prédio do teatro com “forro de reles papel pintado” e “assoalho de tábuas de pinho barato”, e num tom irônico o narrador chega a fazer a seguinte conjectura: “Ópera, ou circo?”. A imagem daquele lugar como um microcosmo da Pátria é reforçada não só pelo comparecimento do presidente e da execução do hino nacional, mas, também, pela presença da alta sociedade brasileira na platéia, retratada por Gonzaga de Sá de forma caricatural antes do início do espetáculo. Entre os presentes, a prostituta Pilar, com esse nome que sugere ser a base de sustentação do poder, dá o tom da promiscuidade e da falsa moral dos políticos, dos altos comerciantes e dos abastados financistas que a freqüentam, segundo o testemunho de Gonzaga de Sá. Além da prostituta Pilar, finamente vestida, outros trajes luxuosos escondem a corrupção do dinheiro conseguido às custas do erário público. É bom notar que a prostituta, cujo imaginário romântico havia transformado em um símbolo relacionado ao anjo decaído – José de Alencar foi um dos que explorou esse filão com sua peça censurada *Asas de um anjo* e com o romance *Lucíola* –, no contexto do romance de Lima Barreto, aparece como símbolo da República corrompida.

Não se pode desconsiderar que, segundo o imaginário comtista muito em voga na época, a mulher é um dos símbolos principais da República. Se não é a alegoria que mais se sobressaía na publicidade do ideário republicano brasileiro, é sem dúvida uma das imagens mais recorrentes na primeira República para satirizar o novo regime. A imagem de uma mulher de seios fartos a alimentar duas crianças servirá para forjar uma expressão que resiste com a República até os dias de hoje, **as tetas do Estado brasileiro**. Essa e outras críticas

ácidas contra o incipiente regime de governo podem ser vistas nas publicações da época, *Fon-Fon*, *Revista Illustrada*, *O Malho*, *O Gato*, que são ricas no trabalho de caricaturar a figura feminina como símbolo da República, como bem o demonstra José Murilo de Carvalho, em *A Formação das Almas*. Nesse estudo, José Murilo de Carvalho lembra ainda um episódio escandaloso, em 1900, quando o ministro da Fazenda do governo Campos Sales foi denunciado na Câmara dos Deputados por mandar reproduzir, como símbolo da República, nas notas do Tesouro, no dinheiro circulante, o retrato de meretrizes. O que só vinha reforçar a relação semântica entre *res* pública, a coisa pública, e a mulher que estava em praça pública à disposição de todos. Lima Barreto, é claro, tira proveito dessa ingerência da mulher pública nos negócios de Estado e diz, através de seu personagem Gonzaga de Sá, que as prostitutas estrangeiras vieram ao Brasil para educar as nossas elites, dar um lustro na nossa sociedade. E isso fica bem claro no romance, na medida em que a prostituta Pilar é o centro das atenções das mulheres que adentram o teatro, numa clara alusão ao fato de ela ser uma referência, um modelo de sofisticação não só para os homens mas também para as mulheres dos nossos políticos e financistas. Nesse sentido é que mais uma vez a relação metonímica entre aquele grupo da elite brasileira, os homens que dirigem o Estado republicano, e a idéia de Pátria reforça o esvaziamento dessa última, sobretudo se forem lembradas as atitudes de louvor dos populares que assistiam à parada militar, comparadas às figuras célebres da República, caricaturadas por Gonzaga de Sá, que em nada coincidem com a imagem idolatrada pelos patriotas. Essa imagem fica completamente combatida quando Augusto Machado dirige seu foco para a prostituta Pilar e dá a dimensão da sua importância naquele meio:

A sineta tocou e fomos tomar lugares. A Pilar já estava no camarote; nos outros, quando neles iam entrando as damas respectivas, o primeiro olhar era para ela. O presidente já está sentado, bem à vista da sala. A Pilar olhou-o demoradamente, correu a vista pela sala e olhou-o ainda mais uma vez, com firmeza, sem inveja. Era como se dissesse: aqui eu e tu! (BARRETO, 1956, p. 157).

Todo aquele espetáculo de luxo e de falsa nobreza tem um efeito amargo na alma de Augusto Machado, que alimenta pensamentos de revolta diante de tanta injustiça perpetrada por aqueles homens ali presentes, que “tinham vindo do Brasil todo, de todos os seus pontos, a brigar, a roubar os seus parentes, as suas mulheres e os governos, a furtar pobres e ricos”. Esse mesmo sentimento de descrença com a sociedade brasileira, “a condensação da fina flor”, está presente também no espírito de Gonzaga de Sá, que chega a afirmar que “Há quarenta anos era assim; não mudou”. Em outras palavras, mudou-se o regime, mas a dinâmica do exercício do poder permaneceu a mesma.

O sábio é não agir...

As contradições no pensamento de Gonzaga de Sá, apontadas no final do romance por Augusto Machado, talvez sejam a chave para a decifração daquela parábola do capítulo inicial que, relacionada à vida do velho amanuense, pode ser interpretada como o fracasso daquele que durante toda a sua vida se dedicou a compilar teorias sobre a existência, abrindo mão das coisas triviais e comuns que poderia ter gozado na vida. Essa sensação de vazio que antecede a sua morte surge com muita clareza numa conversa transcrita no capítulo “Feriado nacional...”. Naquele momento, Gonzaga de Sá deixa transparecer a sua relação com o inventor da aeronave do primeiro capítulo. Num desabafo de quem sente a proximidade do fim, Gonzaga de Sá diz:

O que tenho, de fato, é tédio; sofro em me sentir só; sofro em me ver que organizei um pensamento que não se afina com nenhum... Os meus colegas me aborrecem... Os velhos estão ossificados; os moços, abacharelados... Pensei que os livros me bastassem, que me satisfizessem a mim próprio... Engano! As noções que acumulei, não soube empregar nem para minha glória, nem para minha fortuna... Não saíram de mim mesmo... Sou estéril e morro estéril... [...] Estou no fim da vida, e só agora sinto o vazio dela, noto a sua falta de objetividade e de utilidade... (BARRETO, 1956b, p. 147).

As palavras de Gonzaga de Sá sobre o vazio da sua vida são seguidas por uma reflexão de Augusto Machado que contrapõe àquela descarga de ira e de desgosto a serena calma da

natureza espelhada na paisagem do morro de Santa Tereza, demonstrando mais uma vez que a vontade de viver que se expressa no homem não abala a existência dessa mesma vontade que se mostra através da natureza, reafirmando aquela idéia de Schopenhauer da pequenez do homem ante a magnitude dos fenômenos naturais. Essa idéia se confirma nas palavras de Augusto Machado, quando ele descreve a cena que vê pela janela da casa de Gonzaga de Sá, reafirmando a idéia de vazio da existência humana:

Olhei um instante para fora da janela. As alturas estavam calmas; o céu muito azul e límpido; o sol brilhava sem violência, meigamente envolvendo a palmeira quieta. O flanco chanfrado da pedreira, do outro lado, era visto ao longe, pela janela aberta, bruscamente claro, surgindo por entre a vegetação escura e a rocha, como uma chaga... Os cavouqueiros mexiam-se... O fermento humano na natureza indiferente. (BARRETO, 1956b, p 148).

A imagem dos homens como uma chaga ante a indiferença da natureza vem reforçar a idéia da inutilidade da ação humana no âmbito de um mundo regido por uma vontade misteriosa e cega aos desejos humanos, idéia que encontra eco na filosofia de Schopenhauer cujo preceito de que o mundo como representação é condicionado pela vontade de viver denota a dimensão trágica da existência do homem.

Se em *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá* essa dimensão trágica da existência é exposta a partir da vida de Gonzaga de Sá, em *Triste fim de Policarpo Quaresma* há outros personagens que irão encarnar o mesmo destino trágico e ter a noção da falta de sentido das representações sociais. É o caso, além do próprio Policarpo, de Olga, afilhada de Quaresma, com o qual mantém uma afinidade de perspectiva existencial, e também de Ricardo Coração dos Outros, nome bastante significativo, já que é ele, como menestrel dos subúrbios, quem irá interpretar e cantar os sofrimentos alheios. Há, no entanto, uma personagem cujo nome se relaciona à tragédia, é Ismênia, cujo destino ressoa na tragédia *Édipo em Colono*, de Sófocles, já que é quase homônimo de Ismene, filha espúria de Édipo, que apresenta um espírito resignado frente às injustiças. Exemplo clássico do destino irrevogável que a sociedade patriarcal brasileira reservava às mulheres, Ismênia, conformada com o destino que lhe fora

destinado, será, ironicamente, abandonada pelo noivo próximo do carnaval, época destinada à catarse coletiva das fantasias. Sem realizar o destino que lhe fora imposto pelos padrões sociais, essa existência frágil, desprezada e desfacelada pela indiferença e o escárnio até mesmo dos parentes, antecipa o tom trágico do triste fim de Policarpo Quaresma. Para se ter uma idéia da delicadeza e do sentimento de compaixão com que Lima Barreto lida com essa personagem, observe-se a imagem que o autor se utiliza para adiantar o trágico fim daquela existência. A cena se passa em casa de Quaresma, onde Adelaide recebe Coleoni e Olga, que chegaram da visita ao major, que ainda se encontra convalescendo no manicômio. Ricardo Coração dos Outros também está presente. Quando Ismênia entra em cena, Adelaide já havia feito um resumo do drama que agitava aquela alma e a sua viuvez indeclarada, já que o noivado de Ismênia fora rompido unilateralmente pelo desaparecimento do noivo que embarcara para o interior e não dera mais notícia. A vida de Ismênia, que fora destinada ao casamento desde menina, se resumirá a uma espera sem fim, uma vida vazia, preenchida apenas pelo sofrimento.

E a conversa já tinha virado para outros assuntos, quando a Ismênia veio a fazer a sua visita diária à irmã de Quaresma.

Cumprimentou todos e todos sentiram que ela penava. O sofrimento dava-lhe mais atividade à fisionomia.

As pálpebras estavam roxas e até os seus pequenos olhos pardos tinham mais brilho e expansão. Indagou da saúde de Quaresma e depois calaram-se um instante. Por fim Dona Adelaide lhe perguntou:

– Recebeste carta, Ismênia?

– Ainda não, respondeu ela, com grande economia de voz.

Ricardo [Coração dos Outros] moveu-se na cadeira. Batendo com o braço num *dunkerque*, veio atirar ao chão uma figurinha de *biscuit*, que esfacelou em inúmeros fragmentos, quase sem ruído. (BARRETO, 1956d, p. 111).

O título “Bibelot”, dado ao capítulo, resume-o muito bem, já todo ele é dedicado a exemplificar a delicadeza e a fragilidade da existência humana frente aos embates de todos contra todos que prefigura aquela dimensão trágica da existência que em Schopenhauer é definida como a luta de viver consigo mesma e os enganos do mundo da representação, que ao se desfazer leva o homem ao sofrimento trágico.

Últimos encontros...

No capítulo final, “Últimos Encontros”, Augusto Machado nos apresenta algumas reflexões de Gonzaga de Sá acerca do tempo, que são uma definição bem dentro do pensamento filosófico de Schopenhauer. Gonzaga de Sá está lendo o *Fígaro*, jornal francês que recebe pelo correio, e durante o diálogo que mantém com Augusto Machado deixa transparecer que está sempre atrasado em relação aos fatos publicados. Como confirma a Augusto Machado, sempre mais de quinze dias. E é então que dá uma definição de tempo ao modo de Schopenhauer:

O tempo... Uma noção subjetiva, que só existe para nós... Uma fatalidade da nossa organização cerebral, independente da experiência. Um critério, uma categoria para a nossa interpretação humana dos fenômenos... De que vale! (BARRETO, 1956, p. 164).

A presença do afilhado, filho do compadre morto, as visitas mais assíduas de Augusto Machado à casa do amigo e a figura feminina de Escolástica completam o ambiente familiar que Gonzaga de Sá não tivera durante sua existência e deixa entrever o tipo de relação e de sentimento que Lima Barreto defendia para a superação da crise moral, religiosa e política. Essa relação é aquela que existira entre Gonzaga de Sá e seu compadre Romualdo, um sentimento de amor e amizade que ultrapassava as barreiras sociais, e que agora Gonzaga de Sá e sua irmã Escolástica dedicam ao afilhado, os quais, segundo as palavras de Augusto Machado, “na sua missão educadora, souberam ser bons, sem interesse e sem cálculo de espécie alguma”. Preceito que é retomado nas últimas palavras do livro, quando Augusto Machado sintetiza o pensamento que idealmente deveria nortear as relações entre os homens: “A felicidade final dos homens e o seu mútuo entendimento têm exigido até aqui maiores sacrifícios...” (BARRETO, 1956b, p. 168).

Essas últimas palavras do livro vêm para reforçar a relação entre os homens idealizada por Lima Barreto, que, como já dissemos, se alinha com a perspectiva filosófica de Schopenhauer, o qual se orienta pela superação da vontade de viver. Nesse sentido, Gonzaga de Sá será a perfeita encarnação do homem que é portador daquela compaixão capaz de, a partir das suas dores, compreender melhor as dores alheias e simpatizar com aqueles que as curtiam. Menos evidente, mas também importante, é a personagem Escolástica, que, com seu “nihilismo intelectual”, “Não perdia nunca aquele seu ar de remanso, de placidez. (...) Era como essas deliciosas paisagens para onde corremos quando a alma se nos tolda de desgosto.” (BARRETO, 1956b, p. 151).

Conclusão

A obra de Lima Barreto, sobretudo os romances, procede a uma pesquisa que revela os processos de como se constrói a alma brasileira. Com uma visão cética e uma linguagem cáustica com os discursos que sustentam as instituições sociais e legitimam a ação humana no contexto histórico brasileiro do início do século XX, Lima Barreto, como um químico da palavra, dissolve as ilusões que animam os homens nas suas relações com o mundo. Dissolver ou dissociar as identidades sociais das grandes figuras que são modulares das existências comuns é um empreendimento que se pode ver em vários escritos de Lima Barreto nas crônicas, em que tanto os homens públicos quanto os homens comuns são alvo de suas análises e críticas; nos contos, que trazem situações exemplares, em que as verdades e valores sociais surgem deslocados vazios de significado, ou em que as ações humanas, longe de serem guiadas pela busca de relações éticas, estão subordinadas aos desejos mais mesquinhos, o que pode ser visto, por exemplo, no conto “Um e outro”, em que uma mulher trai o marido, não apenas pelo enfado da vida conjugal, e nem porque nutrisse pelo amante, um chofer,

qualquer sentimento de amor, paixão ou mesmo atração sexual, mas tão somente pelo símbolo (fálico?) de *status* que o automóvel representava, *status* do qual ela participa metonimicamente ao ficar com o chofer; numa linha dramática há o conto “Como o ‘homem’ chegou”, que se inicia com uma epígrafe de Nietzsche (*Deus está morto; a piedade dos homens matou-o.*), em que um homem, tido como louco, é transportado, por um ato de caridade, como uma carga qualquer em um carro forte numa odisséia, durante quatro anos, de Manaus ao Rio de Janeiro chegando morto ao destino final, demonstrando que a loucura nem sempre está onde se procura.

Essa pesquisa de Lima Barreto, que traça com linhas caricaturais, líricas, dramáticas e, mesmo, trágicas as existências de seus personagens, pode ser vista com maior clareza nos seus cinco romances editados e conhecidos do público, *Recordações do escrivo Isaias Caminha*; *Triste fim de Policarpo Quaresma*; *Numa e a Ninfa*; *Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá* e *Clara dos Anjos* (publicado postumamente). Neles, Lima Barreto constrói uma galeria que vai de presidentes da República, como Mal. Floriano, por exemplo, a tipos os mais simplórios, como Lucrécio Barba de Bode, personagem que gravita nas margens lodosas do poder, e mesmo Ismênia, que repete o enfadonho e, às vezes, trágico destino das meninas e mulheres educadas para o casamento.

Nesse painel de personalidades, o que interessa a Lima Barreto não é criar almas, mas, ao contrário, dissolver os modelos de alma ou identidades sociais, fossem eles de deputados com fama de grande orador, como Numa, personagem cuja ação é animada pela mulher, Edgarda (uma espécie de Madame Bovary pragmática) e, secretamente, pelo primo de sua mulher, Benevenuto, com quem ela tem um romance; ou do Doutor, título que não só enobrecia o portador como o tornava quase divino, como é o caso do próprio Numa, que se serve do título para subir socialmente. Esse processo de dissociação ou desconstrução também

se processa com as instituições que serviam de modelos aos comportamentos sociais, como eram os casos da República, da ciência positivista, da pátria, da cidadania, símbolos que serviam de referências a uma dada ordem social.

Pode-se mesmo dizer que, mais do que um criador de almas, como foi Machado de Assis, Lima Barreto parece que se comprazia em ser um destruidor de almas, mesmo que essas almas lhe fossem caras, como as de Policarpo, Isaías ou Gonzaga de Sá.

Nesse sentido, é que é possível se fazer a articulação da obra de Lima Barreto com a crise da representação e do sujeito na perspectiva de um pensamento filosófico que se estabeleceu no pensamento ocidental a partir de Schopenhauer (1788/1860), passando por Nietzsche (1844-1900), Michel Foucault (1926-1984) e tantos outros pensadores, sobretudo aqueles que se dedicaram à poesia ou à arte em geral e que vêm buscando, cada um a seu modo, a superação da representação metafísica na curta história de 2600 anos do Ocidente.

A obra de Lima Barreto, portanto, se insere no devir dessa luta entre os discursos de cunho metafísico e os discursos que a eles se contrapõem nas mais variadas perspectivas, apontando, naturalmente, modos diferenciados de superação do horizonte metafísico. Não podemos afirmar, e nem achamos que seja importante em nossa tese, que Lima Barreto estivesse consciente de que sua luta, localizada num tempo e num espaço determinado, era uma luta secular e que seu gesto já havia sido prefigurado por outros homens que não se subjugaram calados à verdade do ser como poder, como adequação sistemática do devir às categorias do ser, ou da coisa em si. O fato de não haver no Brasil na época de Lima Barreto um centro de pesquisa filosófica que lhe propiciasse um conhecimento mais vigoroso da filosofia que se praticava nos centros europeus não significa, no entanto, que a obra de Lima Barreto não possa ser interpretada no contexto das obras de grandes pensadores que se colocaram numa perspectiva de confronto com o pensamento hegemônico no Ocidente, desde

Platão. Quanto a isso, podemos lembrar as palavras de Schopenhauer, citando Aristóteles: “Agora e sempre, o espanto foi a causa que impeliu os homens a filosofar”. Segundo Schopenhauer, “Ter espírito filosófico é ser capaz de se espantar dos acontecimentos habituais e das coisas comuns, pôr-se como objeto de estudo o que há de mais geral e mais vulgar. [...] Sem dúvida alguma, é o conhecimento da morte e a consideração da dor e da miséria da vida que dão o mais forte impulso ao pensamento filosófico e à explicação metafísica do mundo”. (SCHOPENHAUER, s.d. p. 18/19).

Pode-se, portanto, interpretar a obra de Lima Barreto a partir de um viés filosófico impulsionado por esse espanto, esse desejo de encontrar respostas para um destino cercado e cerceado por acontecimentos dolorosos e trágicos. A consciência da precariedade da existência humana e da sua finitude, pontuada pela certeza da morte, não é suficiente para que surja o pensamento filosófico. Por esse motivo há o muro das lamentações. O pensamento filosófico exige um esforço de abstração e uma superação da própria situação individual, e uma compreensão de que todo homem se encontra jogado num projeto histórico, do qual não se tem uma visão totalizadora. Como nos ensina Gadamer:

Na realidade, não é a história que pertence a nós, mas nós é que a ela pertencemos. Muito antes de que nós compreendamos a nós mesmos na reflexão, já estamos nos compreendendo de uma maneira auto-evidente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A auto-reflexão do indivíduo não é mais que uma centelha na corrente cerrada da vida histórica. *Por isso os pré-conceitos de um indivíduo são, muito mais que seus juízos, a realidade histórica de seu ser.* (GADAMER, 1999, p. 416).

Talvez seja possível dizer que o que a obra de Lima Barreto reflete são as perspectivas, que lhe são dadas ver dessa *realidade histórica de seu ser*, que não estão desvinculadas de uma realidade histórica do Ocidente, com todas as suas vicissitudes.

BIBLIOGRAFIA

BANDEIRA, Manuel. **Antologia poética**. 12^a. ed. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1981.

BARBOSA, Francisco de Assis. **A Vida de Lima Barreto (1881-1922)**. Rio de Janeiro: Livr. José Olympio Ed., 1952.

BARRETO, Afonso Henriques de Lima. **Impressões de leitura: crítica. Obras de Lima Barreto**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1956a.

_____. **Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá. Obras de Lima Barreto**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1956b.

_____. **Diário íntimo: memórias. Obras de Lima Barreto**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1956c.

_____. **Triste fim de Policarpo Quaresma. Obras de**

- Lima Barreto.** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1956d.
- _____. **Numa e a Ninfa. Obras de Lima Barreto.** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1956e.
- _____. **Correspondência ativa e passiva: tomo I. Obras de Lima Barreto.** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1956f
- _____. **Correspondência ativa e passiva: tomo II. Obras de Lima Barreto.** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1956g.
- _____. **Vida urbana: artigos e crônicas. Obras de Lima Barreto.** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1956h.
- _____. **Triste fim de Policarpo Quaresma: edição crítica.** São Paulo: Scipione, 1997.
- BARTHES, Roland. **O prazer do texto.** Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas I: Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** Tradução: Sérgio Paulo Rouanet; pref. Jeanne Marie Gagnebin, 6. ed., São Paulo: Brasiliense, 1993.
- BORGES, Jorge Luis. **Borges oral.** Buenos Aires: Emecé Editores, s.d.
- CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas: imaginário da república no Brasil.** São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença.** Trad. Mara Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2002.
- DESCARTES, René. **Os pensadores.** Tradução: J. Guinsburg e Prado Núnior. São Paulo: Abril S.A., 1973.
- EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura: uma introdução.** Tradução: Valtermir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- _____. **As ilusões do pós-moderno.** Terry Eagleton; trad. Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche.** Tradução: Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença Ltda, s.d
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** 13ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- _____. **A ordem do discurso.** Tradução Laura de Almeida Sampaio. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. **Vigiar e punir: o nascimento da prisão.** Tradução: de Ligia M . Pondé Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. **Isto não é um cachimbo.** Tradução: Jorge Coli. Rio de Janeiro: Paz e Terra , 1988.
- _____. **filosofia e a literatura.** Rio de janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- _____. **As palavras e as coisas.** Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. **O que é o autor?.** Tradução: de António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro, 3ª ed., s.l., Vega, 1992.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** Tradução de Flávio Paulo Meurer. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GUATTARI, Felix et ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo.** Petrópolis: Vozes, 1986.
- GOETHE, J. W. **Fausto.** Trad. Sílvio Meira. Rio de Janeiro: Liv. Agir Ed., 1968.
- GUIMARÃES, Rute. **Dicionário da mitologia grega.** São Paulo: Ed. Cultrix, 1972.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Modernização dos sentidos.** 1ª ed. São Paulo: Ed. 34, 1998

- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- _____. **Sobre o Humanismo**. Tradução e apresentação: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.
- _____. **Introdução à metafísica**. Tradução e apresentação: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. **Nietzsche: metafísica e niilismo**. Tradução: Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- HOUAISS, Antonio. "Prefácio". BARRETO, Lima. **Vida urbana: artigos e crônicas. Obras de Lima Barreto**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1956h, p. 9-35.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. "Prefácio". In: BARRETO, Lima. **Clara dos Anjos**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1956, p. 9-19.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 3ª. Ed. Revista e ampliada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- JUNG, C. G. **O homem: à descoberta de sua alma**. Trad. Camilo Alves Paes. Porto: Livraria Tavares Martins, 1975.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Os pensadores Originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1999.
- LINS, Osman. **Lima Barreto e o espaço romanesco**. São Paulo, Ática, 1976.
- NIETZSCHIE, Friedrich W. **Humano, demasiado humano: um livro para espírito livres**. Tradução, notas e pós-fácio Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letra, 2000.
- _____. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. **Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1989.
- _____. **Ecce homo**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Max Limonad Ltda, 1986.
- _____. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974.
- PLATÃO. **Diálogos III: A República**. Tradução: Leonel Vallando. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1970.
- _____. **Diálogos**. Tradução: Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, s.d.
- PRADO, Antonio Arnoni. **Lima Barreto: o crítico e a crise**. Rio de Janeiro, Cátedra; Brasília, INL, 1976.
- ROSA, Guimarães. **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.
- ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- SANTIAGO, Silviano. "Uma ferroada no peito do pé (Dupla leitura de *Triste fim de Policarpo Quaresma*)". In. **Vale quanto pesa: Ensaios sobre questões político-culturais**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

- SCHOPENHAUER, Arthur. **Da necessidade da metafísica**. Tradução: Lobo Vilela. Lisboa: Editorial Inquérito Limitada, s.d.
- _____. **O mundo como vontade e representação**. Tradução: M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.
- _____. **Metafísica do Belo**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo Editora UNESP, 2003.
- _____. **O pensamento vivo de Schopenhauer: apresentado por Thomas Mann**. Tradução: de Pedro Ferraz do Amaral. São Paulo: Livraria Martins Ed. S.A, s.d.
- SEVCENKO, Nicolau. Lima Barreto, a consciência sob assédio. In: **Triste fim de Policarpo Quaresma: edição crítica**. São Paulo: Scipione, 1997. p. 318-350.
- SODRÉ, Nelson Werneck. **História da literatura brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.
- SOUZA, Ronaldo de Melo. A identidade platônica e a diferença nietzscheana, in **Revista Cerrados**. Brasília: n. 3, 1994, p. 8-33.
- VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Tradução: Eduardo Brandão. / São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. **Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. **A tentação do realismo**. Tradução: Reginaldo Di Peiro. Rio de Janeiro: Lacerda Ed.: Instituto Italiano de Cultura, 2001.
- VELOSO, Caetano. **Livro**. São Paulo: Polygran, 1997. 1 CD, estéreo.

RESUMO:

Um autor à procura de uma alma: a crise da representação e a dimensão trágica em “Vida e morte de M. J. Gonzaga de Sá” é uma interpretação do romance de Lima Barreto, na qual se procura situar o romancista e o romance no contexto filosófico do final do século XIX e início do séc. XX, demonstrando de que forma esse texto do autor carioca pode ser lido, em diálogo com a perspectiva trágica presente na filosofia de Schopenhauer, como uma resposta à crise da representação que se instaurou na cultura ocidental na virada do século XVIII.

ABSTRACT

An author in search of a soul: the crisis of representation and the tragic dimension in "Life and Death of M. J. Gonzaga de Sá" is an interpretation of Lima Barreto's novel, in which we try to situate both the novel and the novelist in the philosophic context that marks the transition from the nineteenth to the twentieth century. It is our thesis that, in constant dialogue with the tragic perspective of Schopenhauer's philosophy, Barreto's work can be read as an answer to the crisis of representation that has shaken the Western culture since the turn of the eighteenth century.

RÉSUMÉ

An auteur à la recherche d' une âme: la crise de la représentation et la dimension tragique en "Vie et mort de M. J. Gonzaga de Sá" est une interprétation du roman de Lima Barreto, dans laquelle nous cherchons à situer le romancier et son roman dans le contexte philosophique de la fin du dix-neuvième siècle et le commencement du vingtième siècle. Nous démontrons que l'oeuvre de l'auteur brésilien entretient un fécond dialogue avec la perspective tragique de la philosophie de Schopenhauer et offre une réponse à la crise de la représentation qui s'est installée dans la culture occidentale depuis la fin du dix-huitième siècle.

Livros

**Tropeçavas nos astros desastrada
Quase não tínhamos livros em casa
E a cidade não tinha livraria
Mas os livros que em nossa vida entraram
São como a radiação de um corpo negro
Apontando pra a expansão do Universo
Porque a frase, o conceito, o enredo, o verso**

(E, sem dúvida, sobretudo o verso)
É o que pode lançar mundos no mundo.

Tropeçavas nos astros desastrada
Sem saber que a ventura e a desventura
Dessa estrada que vai do nada ao nada
São livros e o luar contra a cultura.

Os livros são objetos transcendententes
Mas podemos amá-los do amor táctil
Que votamos aos maços de cigarro
Domá-los, cultivá-los em aquários,
Em estantes, gaiolas, em fogueiras
Ou lançá-los pra fora das janelas
(Talvez isso nos livre de lançarmo-nos)
Ou – o que é muito pior – por odiarmo-los
Podemos simplesmente escrever um:

Encher de vãs palavras muitas páginas
E de mais confusão as prateleiras.
Tropeçavas nos astros desastrada
Mas pra mim foste a estrela entre as estrelas.
(Caetano Veloso)

DEFESA DE TESE

ALMEIDA, Lenivaldo Gomes de. UM AUTOR À PROCURA DE UMA ALMA: A crise da representação e a dimensão trágica em *Vida e Morte de M. J. Gonzaga de Sá*. Rio de Janeiro: UFRJ, Fac. de Letras, 2006, 134 fl. Xerogr. Tese de doutorado em literatura brasileira.

BANCA EXAMINADORA:

Orientador: Professor Doutor: Ronaldes de Melo e Souza
UFRJ

Professor Doutor: Antônio José Jardim e Castro
UFRJ

Professor Doutor: Flávio Martins Carneiro
UERJ

Professor Doutor: Godofredo de Oliveira Neto
UFRJ

Professor Doutor: Wilberth Claython Ferreira Salgueiro
UFES

Professor Doutor: Manuel Antônio de Castro
UFRJ

Professora Doutora: Mary Kimiko Murashima
UERJ

Defende a Dissertação:

Conceito:

Em: 24 de março de 2006

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)