

Nariz metafísico em “O segredo do Bonzo”

Eduardo Guerreiro Brito Losso (prof. Pós-doutor da UERJ, bolsista da FAPERJ)

Resumo: Neste conto Machado de Assis produz uma crítica de impostores espiritualistas. Eles convencem o povo por meio de sua performance e eloquência expondo uma idéia absurda que porém suscita espanto, admiração e crença cega. O trabalho pretende analisar como que o conto produz uma crítica ao fundamentalismo religioso e à filosofia metafísica, sem deixar de estar ligado ao pessimismo de Schopenhauer, leitura diletta de Machado. A partir deste ponto, interrogamos a relação entre a experiência estética moderna, que sempre implica na embriaguez da linguagem, e a desmistificação crítica e irônica, para formular a hipótese teórica de um gozo estético próprio da ironia literária.

Palavras-chave: Ironia, embriaguez da linguagem, crítica social, modernidade literária, niilismo.

1- Introdução

O conto “O segredo do Bonzo” de Machado de Assis é um dos mais emblemáticos do livro *Papéis avulsos*, de 1880. É bem sabido que Machado se esmera em observar e caracterizar diversos tipos de aproveitadores cínicos da sociedade, que se disfarçam com o verniz dos discursos educados, puritanos, moralistas, cheios de retórica barata e pseudo-filosofias que, contudo, dão ao texto literário oportunidade para deliciosas descobertas estéticas dentro de um teor humorístico. Esse viés cômico é adequado para uma crítica que não precisa se afirmar moralmente contra o exibido, é perfeitamente preparado para se tornar visivelmente escandaloso. Quanto mais o foco crítico é aparentemente imparcial e indiferente, fingindo reproduzir os discursos alheios, mais ele desmascara a miséria do individualismo moderno. Para exemplificar melhor esse procedimento de reprodução do

discurso oportunista, partiremos da análise de um dos contos famosos de *Papéis avulsos* para depois relacionar com o nosso conto principal.

2- A mais elevada aspiração: manutenção da resignação

Em “Teoria do medalhão”, deparamo-nos com o discurso de um pai aconselhando ao filho a ser um dedicado oportunista, direcionando toda sua pequena inteligência não para cultivá-la, mas para mantê-la medíocre. Quando o pai expõe o problema de a solidão incitar idéias indesejáveis, questionamentos existenciais perigosos, eis como ele aconselha seu filho.

Podes resolver a dificuldade de um modo simples: vai ali falar do boato do dia, da anedota da semana, de um contrabando, de uma calúnia, de um cometa, de qualquer coisa, quando não preferas interrogar diretamente os leitores habituais das belas crônicas de Mazade; 75 por cento desses estimáveis cavalheiros repetir-te-ão as mesmas opiniões, e uma tal monotonia é grandemente saudável. Com este regime, durante oito, dez, dezoito meses -- suponhamos dois anos, -- reduces o intelecto, por mais pródigo que seja, à sobriedade, à disciplina, ao equilíbrio comum (Assis, 1989, p. 70).

Sem dúvida é bem improvável que alguém construa um discurso desse tipo. Se um medalhão não deixa de fazer precisamente esse tipo de prática, ele não justificaria desse modo. É evidente que se trata da maneira como um crítico do medalhão reproduz o discurso de um aspirante a medalhão. Entretanto, é essa distorção crítica que melhor capta a desfaçatez oculta que há no discurso morno e razoável de um medalhão mais próximo da realidade. Dito isso, podemos agora examinar o cuidado proposto com o intelecto.

A partir do trabalho da inteligência, através de todo um cálculo estratégico, é exposta uma verdadeira ascese para retirar da sociedade toda a estima que ela oferece aos que a correspondem. A sociedade está corrompida justamente por ser civilizada. Lembro aqui da denúncia do discurso anônimo e coletivo de Rousseau (Prado Jr., 1976, pp.13-4) a qual podemos somar ao pessimismo de Schopenhauer (Schopenhauer, 1926, tomo II, p. 188). Os bons modos, costumes aristocráticos e burgueses só serviram para dificultar o caminho da inocência e da espontaneidade, terminando por tornar o homem mais ardiloso. O medalhão responde a isso com a consciente diminuição mental e moral de si mesmo, somada à formação calculista da ascese oportunista. Em outras palavras, parece que ele diminui suas capacidades mentais, ou as mantém no seu baixo nível natural, precisamente para tirar vantagem da sociedade que não a estima. Ou melhor, seu propósito está precisamente em receber da sociedade a estima que *ele se esforçou por não merecer* sob o critério moral e espiritual, os melhores que sociedade diz conhecer porém os manipula, inverte, deforma. Esse extremo esforço para o não-merecimento genuíno é, contraditoriamente, o trabalho perfeito para receber, *merecidamente*, o merecimento inautêntico. Logo, o medalhão cultiva asceticamente sua mediocridade de forma nada medíocre (Rios, 2001, p. 45), pois sua inteligência é, paradoxalmente, orientada para negar a si mesma, mas se torna extremamente perspicaz em se manter ignorante. Como reflete Bento Prado Jr. sobre a crítica social de Rousseau, “Não é apenas o rude entendimento que se deixa enganar e a astúcia se reencontra dos dois lados da mentira. Há algo como um desejo de submissão e, mais ainda, um sábio cálculo, o interesse bem compreendido, por parte de quem se deixa ludibriar” (Prado Jr., 1976, p.14)

Toda sua forma de vida é planejada para tirar proveito da sociedade corrompida. O medalhão é o indivíduo que produz laboriosamente em si e para si mesmo, consciente e ativamente, o individualismo corrompido que a sociedade capitalista reproduz nas relações de dominação. O ideal do medalhão, articulado no discurso do pai para o filho, é o resultado do fracasso ético da modernidade, mas quer transmutar alquimicamente tal fracasso coletivo em sucesso pessoal. Ele erige a manutenção da resignação na mais

elevada aspiração. O que o mundo administrado reproduz já no estado de passividade do indivíduo, o medalhão quer completar em si mesmo com uma disciplina constante.

Tudo isso, finalmente, é feito para poder tirar proveito da injustiça onipresente. Se a miséria social impõe à maioria sofrer a dominação e perversão da minoria, ela também convida a pressão individualista do indivíduo a trapacear o outro e se converter para o lado dos sádicos. Diante do estado falso, em vez de se revoltar e lutar contra a onipresença do inaceitável, o medalhão é o tipo exímio para lutar a seu favor. Em vez de cultivar o individualismo iluminista da maioria espiritual, crítica, a independência de juízo, compreensão e interpretação da realidade, o medalhão toma como tarefa o velho individualismo acrítico e oportunista, a difícil manutenção da aceitação fácil da realidade; individualismo esse que, em vez de fortalecer a subjetividade diante da reificação, enfraquece-na.

Por isso que a maior atividade do medalhão se concentra na publicidade, que é essencial à indústria cultural, fabricante da pseudo-formação dos indivíduos. Mas se, repito, a indústria cultural domina a passividade improdutiva do sujeito, a publicidade do medalhão é o trabalho de auto-promoção individualista do sujeito vazio na sociedade degenerada.

Não te falei ainda dos benefícios da publicidade. A publicidade é uma dona loureira e senhoril, que tu deves requestar à força de pequenos mimos, confeitos, almofadinhas, coisas miúdas, que antes exprimem a constância do afeto do que o atrevimento e a ambição ... Os sucessos de certa ordem, embora de pouca monta, podem ser trazidos a lume, contanto que ponham em relevo a tua pessoa ... Essa é publicidade constante, barata, fácil, de todos os dias; mas há outra. Qualquer que seja a teoria das artes, é fora de dúvida que o sentimento da família, a amizade pessoal e a

estima pública instigam à reprodução das feições de um homem amado ou benemérito (Assis, 1989, p. 72).

Curioso que a própria expressão “reprodução de feições de um homem amado” mostra o cálculo minucioso, empresarial, para aquilo que deveria estar ausente de medida: a conquista do afeto alheio, que é instigado pelos signos contidos no sentimento da família, amizade pessoal, etc. O sujeito é uma empresa informal, a sociedade é seu cliente, daí a necessidade do cuidado incessante com a publicidade. Estimular a atenção, o apreço e a confiança alheia é a principal tarefa do medalhão. Se, na primeira parte do diálogo, o pai se concentrou no cuidado de si da interioridade, na mediocrização dos pensamentos íntimos, num momento iniciático mais avançado ele revela que todo esse empreendimento interno serve para administrar a aparência externa de modo que através dela se obtenha vantagens. A publicidade pessoal, a proibição da ironia e sua substituição pela chalaça são o estágio final da cartilha que “guardadas as proporções” vale pelo *Príncipe* de Machiavel. A relação com o famoso filósofo está em que o medalhão deve servir-se da astúcia para agarrar a fortuna, mas a separação entre virtude política e virtude privada, presente no filósofo italiano, é justamente o que falta no medalhão: a ascese do medalhão não distingue esfera pública e privada no plano ético na medida em que sua vida privada, sua interioridade e planejamento cotidiano estão totalmente direcionados para a sociedade. A razão disso está na própria modernidade: na época de Maquiavel o regime disciplinar de dominação do espaço e tempo do indivíduo ainda não era tão desenvolvido. A dominação que a indústria cultural faz da passividade dos espectadores (embora ela ainda estivesse em estágio prévio, já se encontrava em pleno desenvolvimento na imprensa, operetas, teatros, etc., segundo Adorno¹) é o ponto de partida para o medalhão reproduzir seus valores plenamente em toda sua ação consciente e voluntária.

¹ Neste artigo não estarei especialmente preocupado com o contexto histórico de Machado de Assis. Vou me centrar no potencial crítico que o texto literário contém para a contemporaneidade, levando em conta mais o que une as diversas etapas da modernidade do que o que as diferencia, mas sem deixar, é claro, de observar o contexto quando necessário.

3- Bonzo

Ivo Barbieri afirma que nesse revelador livro de contos de Machado de Assis um dos traços mais recorrentes é a presença da “chalatanice” (Barbieri, 2006, p. 7). Por isso, não é de admirar que o conto “O segredo do Bonzo” seja especialmente importante.

O conto contém o subtítulo: “Capítulo inédito de Fernão Mendes Pinto” (Assis, 1989, p. 118). O autor mesmo, na nota C do livro (Assis, 1989, p. 182), sobre esse conto, põe em questão a idéia de um pastiche, mimetizando a escrita de Fernão Mendes Pinto, autor do livro de viagens *Peregrinação*, um dos mais importantes da literatura portuguesa renascentista, publicado postumamente em 1614. Detalhe muitas vezes ignorado para a compreensão do conto é a relação entre a palavra portuguesa *bonzo* e a obra de Fernão Mendes Pinto. Bonzo vem do japonês “bózu”, e a letra -o- foi nasalada no aportuguesamento com o decorrer do tempo, processo esse que se deu ao longo do século XVI. Esse é justamente o período em que viveu Fernão Mendes Pinto (1509-1583). A palavra significa em primeiro lugar “monge budista, esp. das ordens religiosas budistas do Japão e da China” (Houaiss, 2001, ver verbete) e em segundo “pessoa medíocre, ignorante, que se dá ares de superioridade”. Esses dois significados principais contêm suas variantes, o primeiro pode ser por extensão sacerdote de qualquer ordem religiosa, o segundo pode ser indivíduo preguiçoso ou sonso, fingido. Contudo, no original japonês não há o segundo sentido, evidentemente.

A nota C explica que não fez um mero pastiche, antes, foi um artifício confesso de verossimilhança, “para dar a possível realidade à invenção”. “Para tornar a narração sincera”, *o autor explícito*, digamos assim (aquele que aparece na advertência e nas notas, mas que continua conservando uma *persona* literária, sendo tão diversa do autor empírico quanto o leitor e mesmo o autor implícito), atribuiu o texto “ao viajante escritor que tantas maravilhas disse”. Fernão Mendes Pinto ficou famoso por narrações tão disparatadas que era tido por mentiroso. Podemos reconhecer, nesse caso, uma possível ironia machadiana. As maravilhas seriam maravilhas mentirosas, isto é, invertendo a idéia negativa de mentira,

ficcionais, literárias. Contudo, há também a hipótese de uma ironia dialeticamente antitética e sobreposta a essa.

A nota C de *Papéis avulsos* informa que o “capítulo inédito” se daria “entre os caps. CCXIII e CCIV” de *Peregrinação*. Nos capítulos anteriores, até chegar ao CCXIII, é narrada uma discussão que durou vários dias entre o padre e o bonzo líder Fucarandono diante do rei, e o narrador expõe a argumentação duvidando da doutrina cristã feita pelo bonzo, sempre julgando-a astuciosa e falsa, dizendo em seguida que o padre foi magnífico na resposta, não a reproduzindo, de modo que a exposição é sempre a da palavra do bonzo, e não do padre. O juízo a favor do padre contrasta com a atenção ao discurso do bonzo. Logo quando Fucarandono se apresenta ao padre, diz o conhecer há muito tempo, e escarnece de o padre não o reconhecer. Diz que se conheceram há 1500 anos atrás. O padre pergunta quantos anos ele tem, o bonzo responde, 52 anos. Nesse momento de disparate o bonzo explica sua doutrina da reencarnação, no cap. CCXI, (Pinto, 1614, p. 278-9). No cap. CCXII e CCXIII o bonzo duvida da reencarnação de Cristo, da contradição entre um deus bom onipotente e a existência do mal, etc. O narrador não cessa de maldizer do bonzo e elogiar o discurso elidido do padre, alegando não poder reproduzir sua perfeição doutra e inspirada.

Não vejo por que duvidar da grande probabilidade, a ser pesquisada por filólogos, do fato de que o segundo sentido da palavra bonzo derivou justamente, entre outras coisas, da influência literária obra *Peregrinação* na língua portuguesa. De qualquer modo, o sentido pejorativo veio da visão cristã e ocidental preconceituosa. Contudo, leituras recentes procuram apontar que há uma ironia autocrítica de fundo feita por Fernão Mendes Pinto aos portugueses e especialmente ao padre. Elas ressaltam que a experiência de embate com a alteridade de Fernão Mendes Pinto produz ironias veladas no texto, e exames histórico-antropológicos mostraram que suas narrativas não são tão mentirosas assim (Duarte, 1999, pp. 264-7).

Essa controvérsia só nos interessa na medida em que o grande ironista que é Machado pode ter se deliciado com as maravilhas de *Peregrinação* não só por seu caráter

fantástico, mas por suas ressonâncias irônicas, por seu questionamento velado da presunção de verdade ocidental, presunção essa que, como num espelho, projetou o sentido da palavra *bonzo* como presunçoso. As maravilhas de Peregrinação seriam não maravilhas mentirosas, antes maravilhas irônicas, formulando uma segunda ironia dialeticamente mais apurada que a primeira. A mentira, existente ou não, quando ficcionalizada, dá lugar aqui à verdade alojada no fundo da ironia. Logo, há um elemento *unheimlich*, estranhamente familiar, no bonzo, que questiona crenças e costumes cristãos precisamente quando imputa ao bonzo a astúcia e a falsidade da doutrina. Trata-se de uma, podemos chamar assim, *ironia fantástica*, por trás do que há de realismo desmistificador em Machado. Não há somente uma desmistificação irônica e realista do fantástico, mas também uma suspensão irônica e fantástica do realismo, ou dos *realismos*: o científico, o social e o literário. Logo, o estranho realismo crítico pré-moderno presente em Fernão Mendes Pinto no seu relato de viagens (intencional do autor ou não) instigou Machado a produzir uma ironia fantástica do realismo, *de dentro do realismo*, de sua época. Não nos interessa saber se foi essa a intenção de Fernão Mendes Pinto, ou mesmo de Machado, antes nos serve trabalhar com a hipótese desse direcionamento possível de interpretação do texto literário.

4- A narrativa

O narrador, o Fernão Mendes Pinto ficcional do conto (desdobramento do Fernão Mendes Pinto também literariamente ficcional do *Peregrinação*, personagem do autor empírico do livro, Fernão Mendes Pinto) passeava na cidade de Fuchéu (reino de Bongo, na China) acompanhado de seu amigo Diogo Meireles, que estava mais avançado na língua do local. Viram “um ajuntamento de povo” em torno de um homem, chamado Patimau, que “discorria com grande abundância de gestos e vozes”, dizendo ter descoberto a origem dos grilos (tudo traduzido por Diogo Meireles), “os quais procediam do ar e das folhas de coqueiro, na conjunção da lua nova” por ser matemático, físico e filósofo e dedicar “dilatados anos de aplicação, experiência e estudo, trabalhos e até perigos de vida” (Assis, 1989, p. 118). O feito redundava em nome da glória Bungo “e, se por ter aventado tão sublime verdade, fosse necessário aceitar a morte, ele a aceitaria ali mesmo, tão certo era que a ciência valia mais do que a vida e seus deleites” (Assis, 1989, p. 119). Logo depois os

dois portugueses avistaram um ajuntamento semelhante em torno de um certo Languru, que afirmava ter descoberto o princípio da vida futura contido numa “certa gota de sangue de vaca”. O povo ovacionou Languru com o mesmo entusiasmo do que com Patimau.

Os dois amigos estranham a semelhança dos dois casos e de como mentiras tão absurdas convenceram o povo. Foram ter com um amigo de Diogo Meireles, Titané, que informou “que eles andem cumprindo uma nova doutrina, dizem que inventada por um bonzo de muito saber, morador em umas casas pegadas ao monte Coral” (Assis, 1989, p. 120). Como eles estavam “cobiçosos” (a palavra é sugestiva) de saber algo da doutrina, Titané foi com eles a casa do bonzo chamado Pomada. Ele disse que “a virtude e o saber, têm duas existências paralelas, uma no sujeito que as possui, outra no espírito dos que o ouvem ou contemplam” (Assis, 1989, p. 120). Se uma virtude não é vista por outros, é como se não existisse. Depois de anos se consumindo no estudo e observando esse problema, o bonzo chegou a sua “doutrina salvadora”.

Considerarei o caso, e entendi que, se uma coisa pode existir na opinião, sem existir na realidade, e existir na realidade, sem existir na opinião, a conclusão é que das duas existências paralelas a única necessária é a da opinião, não a da realidade, que é apenas conveniente. Tão depressa fiz este achado especulativo, como dei graças a Deus do favor especial, e determinei-me a verificá-lo por experiências; o que alcancei, em mais de um caso, que não relato, por vos não tomar o tempo (Assis, 1989, p. 121).

Vale destacar o fato de um bonzo chinês usar a expressão “graças a Deus”, sendo Deus com o d maiúsculo. Em seguida os três ficaram encantados e puseram-se a praticar a doutrina. Titané, que produzia e vendia alparcas, distribuiu um texto explicando que as suas eram a melhores do mundo, e com isso ganhou pelo seu trabalho grande estima da população. Provou ter praticado a doutrina, pois,

— Vede que obedeco ao principal da nossa doutrina, pois não estou persuadido da superioridade das tais alparcas, antes as tenho por obra vulgar, mas fi-lo crer ao povo, que as vem comprar agora, pelo preço que lhes taxo.

Mas Fernão Mendes Pinto replicou:

— Não me parece, atalhei, que tendes cumprido a doutrina em seu rigor e substância, pois não nos cabe inculcar aos outros uma opinião que não temos, e sim a opinião de uma qualidade que não possuímos; este é, ao certo, o essencial dela (Assis, 1989, p. 123).

Aqui podemos observar a primeira semelhança com a teoria do medalhão: inculcar nos outros uma qualidade que não possuímos. Pinto congregou “os principais de Fuchéu” a ouvi-lo executar a charamela. Embora ele não soubesse tocar, produziu uma *mise en scene* espetacular que os fez vibrar de entusiasmo. Mas o narrador Pinto assegura que a melhor de todas as experiências foi a de Diogo Meireles. Havia na cidade uma doença que fazia inchar imensamente o nariz, tornando necessária a extração, mas nenhum dos enfermos consentia pois preferiam “o excesso à lacuna”. A invenção de Meireles foi dizer que no lugar do nariz extraído colocaria um nariz metafísico, inacessível aos sentidos. A platéia que reunia físicos e autoridades ficou em dúvida, pois não sabia se acreditava, mas os filósofos da região “declararam que havia bons fundamentos para uma tal invenção, visto não ser o homem todo outra coisa mais do que um produto da idealidade transcendental” (Assis, 1989, p. 125). Assim os doentes passaram a procurar de bom grado serem “desnarigados” por Diogo, que fazia todo o processo com “muitíssima arte”, “estendia delicadamente os dedos a uma caixa, onde fingia ter os narizes substitutos, colhia um e aplicava-o ao lugar vazio” (*Ibidem*).

5- Ironias da mentira

Marcos V. Teixeira diz que “Evidentemente, Machado de Assis se serve da fama de mentiroso de Fernão Mendes Pinto para inventar a doutrina do bonzo. Há assim uma forte ironia com o escritor português, que teria aprendido a mentir” (Teixeira, 2007, p. 19). Mas, levando em conta a ironia que chamei de fantástica, devemos observar que Teixeira está ignorando uma série de problemas. Primeiro, o fato de que o próprio Fernão Mendes Pinto pode ser irônico, nesse caso, a ironia de Machado seria menor que a do escritor quinhentista.

Mas trabalharemos com a hipótese de que não seja o caso, que Machado esteja se alimentando da ironia de Pinto para elaborar a dele. Nesse caso, Fernão Mendes Pinto não teria aprendido somente a mentir com os bonzos, porém tentado formar um discurso verossímil com técnicas retóricas, e teria fracassado. Mas em Pinto há uma carta na manga: esse fracasso seria necessário para fazer entrar, subrepticiamente, a vitória da ironia, aquela que, ao elogiar o padre, na verdade está expondo as dúvidas do bonzo em relação à doutrina cristã. O falso fracasso daria lugar à verdadeira vitória de uma ironia ignorada. Nesse sentido não é Pinto que aprendeu a mentir com o bonzo, e sim Machado, que aprendeu a ironizar a aceitação da *idéia de mentira* com Pinto, sem o leitor se dar conta de que a hipótese da mentira já corresponde a um olhar ingênuo do povo, *precisamente ao tentar se destacar dele*. Nesse caso, o crítico cairia na mesma ilusão que a dos leitores de Pinto, que imputavam-no a insígnia de mentiroso, e por conseguinte a do povo de Fuchéu, por inversão alegórica. Quer dizer, ao tentar fugir da trapaça do mentiroso e da posição humilhante de ser enganado como o povo, o crítico, na verdade, está caindo na armadilha da ironia machadiana, pois reconhece na mentira do escritor quinhentista uma maravilha irônica que vai funcionar a seu favor.

Outro ponto importante é a tradução de Meireles, que pode estar incessantemente “traindo” todo o relato. A certeza da mentira e da fraude é tão mentirosa quanto a sua evidente verdade. Tudo o que é dito pode estar sendo deformado não só pela falta de habilidade da língua em Meireles, da *untranslatability* literal do que é dito, mas também da irreduzível diferença cultural entre Portugal e China, que vai impossibilitar qualquer juízo de charlatanismo aplicado ao bonzo Pomada.

Contudo, essa hipótese, por demais desconstrucionista e culturalista, por mais válida que seja, deve ser devidamente analisada e não pode ser generalizada até à relatividade total. Para começar, Machado adverte na Nota C que “Pomada e pomadista são locuções familiares da nossa terra: é o nome local do charlatão e do charlatanismo” (Assis, 1989, p. 182). O próprio autor explícito nos diz que se trata de charlatanismo. Como diz Ivo Barbieri, o livro *Papéis avulsos* faz desse tema um mote recorrente e, finalmente, ao contrário da ironia de Pinto, em Machado não há compromisso nenhum com a verdade a respeito dos bonzos chineses, os quais no conto são nada mais nada menos do que projeções do charlatanismo ocidental e brasileiro (talvez universal). Se Pomada é uma locução brasileira que significa charlatanismo, Machado está falando alegoricamente em primeiro lugar do Brasil, em segundo, do Ocidente, em terceiro, do homem. Se formos levar a sério o conto “A sereníssima república” das aranhas – que também é uma alegoria do homem, mas se nos abstrairmos da alegoria, mesmo assim – podemos ver em quarto lugar a idéia de todo o ser vivo, talvez do universo inteiro.

De fato, se Machado realmente foi influenciado por Schopenhauer, aqui está uma prova interessante: a luta da vontade consigo mesma, do desejo que nunca descansa e se serve das atitudes mais imorais, se manifesta de maneira bem clara (ver segundo livro do *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer, 1926, t.1, pp. 111-196). A ironia dessa influência está, justamente, no fato de Schopenhauer ser claramente influenciado pela necessidade de libertação da existência do *Sansara*, do apego aos vãos prazeres do mundo, vinda do budismo. Ele vê nos ascetas e místicos budistas a melhor forma de vida possível, que nega a vontade de viver, a mesma que faz do mundo inteiro uma completa ilusão. Enquanto estivermos sob o “véu de Maia” do desejo incessante próprio da vontade, tudo será ilusão (quarto livro, Schopenhauer, 1926, t.1, pp. 307-487).

Mas aqui o bonzo Pomada faz o papel de formular não só uma doutrina charlatã, mas uma doutrina do charlatanismo, especialmente concebida para iludir o povo e ganhar sua estima a partir disso. Mas a inocência com que o narrador se encanta com a doutrina e a rapidez e entusiasmo com que os três resolvem pô-la em prática mostra que *estão tão enfeitiçados com a idéia quanto o povo com suas farsas*. Agora fica clara a conformidade

com a teoria do medalhão: em ambos os casos, explanam-se doutrinas específicas para manter sua própria ilusão individual intacta, entregando-se aos louros da sociedade ambigualmente corrompida e ingênua para iludir os outros para ganhar as vantagens da injustiça social contida na ausência de formação (*Bildung*).

Contudo, um aspecto interessante em ambos os contos é que nem o pai da teoria do medalhão, nem nenhum dos charlatães do conto analisado produzem atitudes totalmente contrárias ao bem-estar alheio. Titané apenas vende mais suas alparcas, deixando claro que

eram grossíssimas as encomendas feitas de todas as partes, às quais ele Titané ia acudir, menos por amor ao lucro do que pela glória que dali provinha à nação; não recuando, todavia, do propósito em que estava e ficava de dar de graça aos pobres do reino umas cinquenta corjas das ditas alparcas, conforme já fizera declarar a el rei e o repetia agora; enfim, que apesar da primazia no fabrico das alparcas assim reconhecida em toda a terra, ele sabia os deveres da moderação, e nunca se julgaria mais do que um obreiro diligente e amigo da glória do reino de Bungo (Assis, 1989, p. 123).

Logo, Titané não chega a abusar de sua glória.

Pinto engana um público que não sabe distinguir entre quem toca ou não um instrumento, mas isso é por demais inocente, pois ele não enriqueceu com isso. Finalmente, Diogo Meireles consegue curar os doentes e deixá-los completamente satisfeitos com sua situação de “desnarigados”, donos que passaram ser, do nariz metafísico. Se o motivo do ganho da glória não corresponde ao mérito do beneficiado, a glória é sempre dada uma pessoa que não fará o mal aos outros, ao contrário, produzindo boas ações para o reino de Bungo e efetivamente contribuindo para seu orgulho diante de outros reinos. Na teoria do medalhão, não há em nenhum momento, salvo engano, o propósito sádico de fazer um mal específico a alguém ou ao povo, apenas *o gozo sádico de enganar o outro*, retirando as

vantagens da estima social. Mesmo assim, tal gozo não se explicita no relato límpido, despretenso, fascinado, inocente, do narrador. Há tal gozo evidenciado na “Teoria...”, mas no “Segredo do bonzo” sequer o encontramos, apenas observamos a felicidade de ver a doutrina funcionar na prática. A única sobra de malícia está na competição interna, esotérica, entre os três praticantes realizar o que é mais conforme à teoria e eficaz no resultado, daí a crítica do narrador a Titané e o elogio a Diogo Meireles. Ao contrário, por exemplo, do falso médico, que engana e prejudica o paciente, Diogo Meireles cumpre o seu papel com mais facilidade.

O grande crime das duas teorias é, entretanto, atentar contra o esclarecimento dos outros e de si mesmo; e aceitar a resignação individual e coletiva diante dos pólos opostos iludido X esperto. Neste conto, observamos claramente a verdade de que o povo masoquista *quer* ser iludido, e os senhores gloriosos *querem* iludir. O povo, como frequentemente é dito, precisa acreditar em algo falso, precisa da ilusão; seus senhores, de outro lado, precisam acreditar que estão trapaceando e obtendo a vantagem.

Uma interpretação de fundo neopositivista, de acordo com os realistas de hoje, os que conservam um niilismo latente, diria que tais “senhores” estão efetivamente levando a melhor. Contudo, eles compartilham com suas vítimas duas coisas: a crença na estrutura sado-masoquista do saber/ilusão e o gozo proporcionado pela relação intersubjetiva perversa. O povo está viciado em ilusões, os senhores estão viciados em iludir. Não se apercebem de que iludir também faz parte da ilusão. O déspota esclarecido já é superior, em termos de avanço emancipatório, aos ludibriadores de Machado. Ao levarem uma vida de trapaceiros, cuja representação do papel acaba por tomar completamente a identidade do sujeito (ver o conto “O espelho”), agem quase *conscientemente* de forma a trapacearem a si mesmos.

A ascense da glória ilícita ainda crê, portanto, na glória; seu niilismo não é completo, *por isso mesmo não é capaz de superá-lo*. É impressionante o fato de que o medalhão trabalha ativa e conscientemente para se manter na ignorância, assim como os seguidores do bonzo, mesmo o Fernão Mendes Pinto do conto, mantém-se inocentemente fascinados

com a eficácia da doutrina. O trabalho que dá ser ignorante e iludir é igual ou maior ao trabalho de sair da ignorância e da ilusão de iludir. Há uma opção quase consciente, contudo sintomática, de ser um ilusionista da sociedade, cujo trabalho é não só de iludir os ignorantes, como também de ignorar o fato de iludir-se ao iludir. Logo, essa consciência é, essencialmente, ainda mais falsa e ignorante do que a ilusão inocente, pois esta não pensa estar enganando ninguém. A falsa consciência (que é deveras uma má consciência moral, *schlechte Gewissen*) é duplamente iludida.

6- Ilusões da ciência, ironias da metafísica

Freud afirma que a ilusão não precisa estar em contradição com a realidade, mas há duas características nela essenciais: é motivada pelo desejo e não exige verificação, até mesmo a evita. Ela obedece ao princípio de prazer e passa por cima do princípio de realidade (Freud, 1974, p. 164-7). Podemos até dizer que a ilusão possui um desejo mais geral ainda, que é de vencer o princípio de realidade. O que a religião faz ao fundar uma ilusão e postular a necessidade da crença, satisfazendo o princípio do prazer às custas da realidade, a arte desfaz, ao se destacar da realidade e fundar o reino da ficção, que joga com a linguagem e a aparência, satisfazendo o princípio do prazer com os elementos da realidade, sem feri-la, apenas suspendendo-a. A ciência positivista, por outro lado, toma a realidade material como fundamento último da verdade (ou, pelo menos, satisfatório), e nega o fato de que a realidade é regida pela aparência, as limitações da consciência e percepção humanas, mesmo com o avanço das máquinas do laboratório. A religião contradiz a realidade e ilude, a ciência só crê nas provas da realidade material, crê no próprio princípio de realidade, mas a arte suspende a realidade e a crença. Ela consegue ser simultaneamente a mais cética e, por outro lado, a que mais incide na experiência e joga com o prazer, através da manipulação da aparência e da linguagem.

Contudo, cada artista e cada obra formam uma relação específica com a realidade, a crença, a imanência e a transcendência. Agora tentaremos esboçar o caso de Machado de Assis tendo como pano de fundo a obra porém focando como referência o conto e o livro *Papéis Avulsos*.

Tanto em “O alienista” como em “A sereníssima república”, encontramos exemplos evidentes de crítica e ironia da ideologia positivista do sec. XIX (no caso de “O alienista” há vários estudos sobre o assunto), mas também em “O segredo do bonzo”. Note-se que Patimau se intitula “matemático, físico e filósofo” (Machado, 1989, p. 118-9), e quando Diogo Meireles anuncia seu nariz metafísico, discute com físicos e filósofos (Machado, 1989, p. 124-5). O bonzo Pomada é considerado “muito lido e sabido nas letras divinas e humanas” (Machado, 1989, p. 120), isto é, não só em saberes religiosos, mas também profanos.

Agora observamos um problema. Neste conto os charlatões não são cientistas, apenas fingem ser. Intitular-se físico é apenas uma maneira de conquistar a credence do povo. Isso mostra o quanto o esclarecimento recai no mito quando a coletividade não se desprende da minoridade. Machado é crítico feroz da população. Lembro que no conto “O espelho” Jacobina chama a “senhora” que “muda de alma exterior cinco, seis vezes por ano” (Machado, 1989, p. 155), seguindo a maré da moda, de “legião”. A estratégia retórico-crítica de Machado está em chamar a massa com o cognome bíblico do diabo (Marcus 5:9, Lucas 8:30), quando o esclarecimento estético se serve de elementos da narrativa neotestamentária. Logo, a ciência se torna mito, com todas as suas prescrições, que se tornam leis divinas, no território da indústria cultural. E os charlatões de “O segredo do bonzo” ou o cônego Vargas de “A sereníssima república” retiram vantagem dessa mitomania da massa. Diogo Meireles é um bom médico, contudo, serve-se de uma fantasia metafísica para curar os doentes. Afinal, se o povo só é convencido assim, fica difícil não fazer uso do artifício. Por isso o narrador afirma, logo no início, que a doutrina é “saudável ao espírito”. Mas a crítica machadiana contém ainda outros efeitos prismáticos.

Em “O alienista”, Bacamarte é um verdadeiro cientista, mas cai na contradição de tomar todos por loucos e em seguida reconhecer-se como louco. Esse momento dá uma outra perspectiva ao nosso conto. A *hýbris* de Bacamarte destoa do bom senso do pesquisador justamente para que tal artifício literário cômico-dramático aponte no desencantamento do mundo perpetrado pela ciência uma grave contradição. A ciência tende a ser mais irracional do que a própria massa, não só num caso de desmedida ficcional, mas

no próprio desencantamento do mundo que leva ao niilismo, à tirania tecnocrática, à violência à natureza, etc. Mas como isso se relaciona com o conto analisado?

A ironia de um bonzo se autodenominar matemático e físico está no fato de que o físico mesmo tomou o lugar do bonzo, em outras palavras, do sacerdote, do feiticeiro, do alquimista, ou seja, trata-se de uma espécie de *inversão alegórica*.

Agora é necessário tratar de um caso mais complicado: a crítica irônica de Machado à filosofia. Há ainda muito o que refletir a esse respeito, vou-me contentar com as considerações limitadas ao conto e a nosso interesse. Em “Teoria do medalhão”, o pai aconselha o filho a adotar preferencialmente, no discurso político da tribuna, a “metafísica”, em vez dos “negócios miúdos” (Machado, 1989, p. 74).

Um discurso de metafísica política apaixona naturalmente os partidos e o público, chama os apartes e as respostas. E depois não obriga a pensar e descobrir. Nesse ramo dos conhecimentos humanos tudo está achado, formulado, rotulado, encaixotado; é só prover os alforjes da memória. Em todo caso, não transcendas nunca os limites de uma invejável vulgaridade (Machado, 1989, p. 75).

Nesse caso, não há, aparentemente, uma denúncia da metafísica filosófica genuína, apenas sua vulgarização na política. Esse conselho se harmoniza com a falsa origem maravilhosa dos grilos, o princípio da vida futura, o nariz metafísico e mesmo a descoberta de vida inteligente nas aranhas do cônego Vargas (que é simultaneamente sacerdote e falso cientista): em todos esses casos a ciência realiza aspirações teológico-filosóficas, de fundo redentor.

De fato Adorno, em *Dialética negativa*, afirma que a grande aspiração do materialismo filosófico, no ponto onde ele toca, por inversão, a teologia e a metafísica, está na “libertação das necessidades materiais”, sem deixar de se encontrar “sob a influência de condições materiais”.

O ponto de fuga do materialismo histórico seria sua própria ultrapassagem, a liberação do espírito do primado de necessidades materiais no estágio de sua realização. Somente com o ímpeto corporal apaziguado se reconciliaria o espírito e recusaria o que ele há tanto tempo não fez senão prometer, sob a influência de condições materiais a libertação das necessidades materiais (Adorno, 1973, p. 206-7).

O materialismo almeja a liberação do espírito das necessidades materiais através da dominação da matéria, para depois, ao se reconciliar com o “ímpeto corporal apaziguado”, recusar sua promessa de realização. Só ao se realizar as promessas da ciência que poderemos recusá-la. Portanto, a técnica é o instrumento de realização da metafísica.

O potencial da ciência de superar sua própria miséria desencantada leva até mesmo Heidegger a aguardar serenamente algo da técnica ainda por vir. Sabe-se que não é impossível esperar dos avanços da medicina uma certa superação da morte, começando por aumentar a longevidade (entre outras coisas, por mais estranhas e impressionantes que possam parecer no presente histórico), logo, enganar a massa afirmando descobrir o princípio da vida futura mostra veladamente, por inversão, uma capacidade verdadeira da ciência e que liga intimamente a técnica, a metafísica, a magia e o próprio materialismo dialético. O que a feitiçaria e a alquimia almejavam no plano material, a ciência, teoricamente, pode alcançar.

Nesse sentido, a ironia pessimista machadiana está implicada numa série de fatores. Embora não afirme um materialismo ligado à ciência, sugere, por trás da loucura de Bacamarte e da mitificação da ciência, o potencial enlouquecedor e “divino” da técnica, vindo de sua própria origem metafísica. Embora ele ironize a vulgarização da metafísica, no caso da cidade de Fuchéu, o alvo é sem dúvida a própria metafísica. A alteridade chinesa não é aqui mais do que a alegoria do Ocidente, alvo da ironia brasileira, quiçá carioca. Os filósofos que consideram o nariz invisível bem fundamentado não são outra coisa senão representantes da metafísica ocidental.

Contudo, nenhum filósofo metafísico confundiria nariz com metafísica, pois isso seria compreender mal o desligamento puro da transcendência em relação às coisas do mundo; seria, enfim, espiritualizar o nariz, em vez de se desligar dele. Logo, os habitantes de Fuchéu tomam seu próprio nariz invisível por totem metafísico pessoal, *uma verdadeira totemização individualista do invisível*. Nada mais contraditório: o totem é sempre um objeto; ele nunca é individual, porém coletivo; a metafísica, sempre além dos sentidos, não pode recair na magia nem no espiritualismo, o qual é sua leitura vulgar moderna, etc., mas a contradição teórica corresponde ao poder psicológico e crítico do conto.

Todo esse disparate revela a gravidade das questões que estão sendo incitadas: em vez da interioridade espiritual, a exteriorização falseadora da metafísica, em vez da coletividade do culto totêmico, sua individualização no culto de um órgão invisível. Este pode ser o signo invertido do culto narcisista da própria interioridade empobrecida nas sociedades modernas, que, justamente por ser miserável, é exteriorizada como ídolo de si mesma (Amend-Söchting, 2001. P. 77-8). As fantasias megalômanas de redenção pessoal do indivíduo moderno não vêem o seu próprio nariz.

7- Culto de si mesmo

Não há dúvida que o artista romântico, alvo constante de Machado (veja o conto “A chinela turca”), seguido dos decadentistas e modernistas, podem ser aqui tomados como exemplos. Contudo, neles há um esforço ativo autêntico por se tornarem algo melhores do que são. Há um trabalho de ascese e mística moderna que encontra e suscita de fato experiências inusitadas. Elas contribuem para a autopercepção da estética da existência do homem moderno. Se a experiência não os torna deuses, sem dúvida os retira da uniformidade coletiva. Como eu já disse em outro artigo (Losso, 2006, p. 81) é necessário, psicologicamente falando, ao artista um certo delírio narcisista para sair do marasmo da coletividade e construir seu mundo edenizado, pois o resultado disso é a superação de si mesmo e dos limites do horizonte social em que vive, mesmo que a divinização do gênio seja também uma ilusão projetiva da coletividade, que começou por ele mesmo. Assim sendo, a ilusão do super-homem artístico é perigosa, mas necessária. Machado é um

daqueles escritores modestos que *aparentemente* prescindiram também dessa ilusão, mas já em vida foi imortalizado pela Academia que ele mesmo fundou.

Porém, não é esse o caso do conto, o culto do eu dos “desnarigados” não é feito com toda a ascese do artista moderno, antes, assemelha-se precisamente ao narcisismo do corpo no consumidor moderno e pós-moderno. A valorização social do nariz invisível torna possível que os doentes os almejem e que sejam estimados aos olhos dos outros. A ansiedade perante o corpo belo, que já existia no tempo de Machado, tornou-se hoje ainda mais relevante hoje no consumo da operação plástica. A perfeição do corpo belo é um culto do eu em que a identidade se prende no fetiche de objetos parciais. O nariz metafísico invisível representa, mais uma vez, a inversão, enquanto operação de velamento, da visibilidade idolatrada do corpo. A queda da metafísica na filosofia corresponde à elevação do corpo a totem individual. O culto narcísico do corpo, a ansiedade por se tornar fetiche sexual do outro, tapa o vazio existencial e a degradação do espírito.

Nietzsche afirma num importante aforismo de Crepúsculo dos ídolos que nenhum filósofo falou com “veneração e gratidão” do fino instrumento de observação que é o nariz, representante máximo dos sentidos em geral (Nietzsche, 1954, Tomo 2, p. 298). O golpe do filósofo do martelo na metafísica, procurando valorizar a sensibilidade, vale também para o culto narcísico do corpo e da capacidade de atração sexual moderna, pois ela continua não valorizando a fineza da sensibilidade, porém somente seu *status quo*, sua reificação, seu fetiche administrado pela indústria cultural. Se o olfato é o sentido mais primitivo e evoca nossa animalidade, a oposição metafísica entre filosofia e animalidade, devidamente desconstruída por Nietzsche, Derrida e Adorno, dá lugar ao empobrecimento da experiência da sensibilidade na idolatria estatutária do corpo.

Esse, sugiro eu, é pelo menos parte do segredo do bonzo na sociedade moderna. Ele não está só no seu charlatanismo, é preciso trabalhar com suas misteriosas implicações.

8- Humor, ironia e niilismo

Falta agora pensar o lugar de Machado enquanto pessimista e ironista. A grande questão que nos incomoda depois de reconhecer a radicalidade de nosso escritor fluminense é: será que não há nada em Machado além de desilusão, desmistificação e crítica do mundo degradado? Não há em Machado um momento de livre inocência? A resposta é: não. Se Machado foi influenciado pelo pessimismo de Schopenhauer, superou o filósofo, que ainda via no ascetismo dos místicos uma saída redentora, ainda que com base na negação da própria vontade de viver.

Quase que não descobrimos em Machado nada além de operações as mais diversas e sofisticadas de desmistificação. E não considero isso um problema, pelo contrário: assim como Adorno observou a necessidade de Beckett no pós-guerra, o país de Machado e o mundo precisam dessa ironia divertida e leve que mantêm como pano de fundo a radicalidade mais atroz do desencantamento moderno e, nesse sentido, penso que Machado não está atrás de Cioran e Beckett. O escritor fluminense encara como poucos o abismo do niilismo; e ainda consegue tal feito encontrando a popularidade e a aceitação que os senhores das trevas europeus não gozaram.

É claro que tal popularidade se dá ao preço de manter o fundo invisível, debaixo do nariz. Por isso observo na crítica uma falta escandalosa de reflexão sobre o niilismo em Machado, que deve ser pensado com toda seriedade filosófica, mas, em geral, nem teóricos literários nem filósofos brasileiros ainda o fizeram. Se a relação de Machado com questões de brasilidade sempre apareceram, penso que a relação entre a brasilidade e o desencantamento niilista moderno foi mal ou insuficientemente pensada, mesmo nos melhores críticos. Se não abordei aqui diretamente o tópico sobre o Brasil, o que ainda pretendo fazer, pelo menos tentei dar os primeiros passos na parte mais carente.

Concordo com Antônio Cicero quando afirma que o tom de resignação e luto de “A máquina do mundo” de Carlos Drummond de Andrade, “adquiriu certa aura de ‘profundidade’ e ‘nobreza’”, mas por isso mesmo não é o melhor do poeta.

É por considerar esse tom de resignação e luto como algo convencional – e como algo convencional que não chegou a

ser refletido, mediado e superado pelo poema – que eu não poderia tomá-lo como o maior poema do seu autor (Cicero, 2005, p. 92).

Curiosamente, Cláudio Willer expressa mais ou menos a mesma insatisfação.

Outros poemas, como a “Máquina do mundo”, não me interessam tanto. A reação diante da máquina do mundo, ou diante da alma do mundo, deveria ser de maravilhamento, e não de recusa, de virar as costas e ir embora (Willer, 2008, p. 345).

Isso também vale para Machado: encarar o niilismo é mais que louvável em terras tropicais, mas não é uma qualidade absoluta.

Mesmo assim, se, como dissemos antes, a arte está suspensa entre o encantamento da aparência e o horror do mundo desencantado, talvez apesar do próprio pessimismo de Machado, ou ainda, através de sua astúcia ficcional, há um fundo negativo da afirmação por detrás do fundo pessimista e negativista. O humor machadiano, muito ligado à malandragem carioca, à ludicidade brasileira, de início só serve como instrumento para amortecer o impacto do monstruoso niilismo. Ela é tão eficaz que muitos nem percebem a radicalidade do gesto crítico. É nesse ponto que o humor se transforma dialeticamente em ironia. Lá onde os muitos críticos reconhecem ironia, estão ainda apenas vislumbrando o humor. Neste aspecto, o trabalho de André Rios tem sido importante para analisar como ocorrem os mecanismos da ironia em Machado (Rios, 2001, p. 6-17). Mas a ironia não é ainda, a meu ver, onde encontraremos o melhor dos poderes críticos dos contos de *Papéis avulsos*.

O humor machadiano que vela sua ironia, que por sua vez serve ao pessimismo, trabalha a favor do prazer do ato crítico na literatura, no sentido específico de que a crítica da ficção não se dá sem prazer estético. O gesto irônico quer chegar – é minha hipótese – não a trapacear a inteligência manca do leitor e do crítico com sua inteligência superior

raramente atualizada por poucos escolhidos (*die Auserwählten*, o conceito teológico e esotérico de “os eleitos”, penso no gnosticismo), mas a retornar dialeticamente ao ponto de partida, o humor, de outra maneira. O trabalho paródico de imitar criativamente o texto quinhentista, de manter a crítica de forma sempre indireta e silenciosa, sem denúncias afirmativas, mas apenas reproduzindo o fascínio pelo discurso do charlatão, mantém o equilíbrio estético, anti-ideológico, da obra literária. Essa indiferença do autor explícito, ou talvez autoapagamento da voz crítica, de não interferir moralmente no discurso do oportunista, constitui uma espécie de *teatro da mimese*. Tal mimese é dupla: do estilo quinhentista e do charlatanismo escancarado.

Se houvesse só uma imensa sobreposição de más intenções dos personagens, não haveria a intrigante retroalimentação ambígua de descaramento e inocência. Isso ocorre porque a teoria do medalhão e a doutrina do bonzo são paradoxalmente ingênuas em enunciarem tão claramente a desfaçatez, sua simplicidade é semelhante ao humorista que encarna seu personagem de tal forma que não ri de si mesmo, para manter a verossimilhança e arrancar o riso do espectador.

Poderíamos comparar esse procedimento ao de Sade, com uma diferença decisiva: em Sade o atrevimento perverso, mesmo que tenha mais valor de provocação do que de verdade, possui ainda uma positividade ideológica. Seu valor está em explicitar sem rodeios o mal; seu fôlego não ultrapassa esse ponto. Contudo, em Machado, o autor implícito se conserva intocável, vazio, desapegado, suspenso entre as forças do moralismo e do oportunismo. Esse teatro da enunciação mimética, na perfeita atuação de simplicidade, aciona o gozo textual que condensa humor com embriaguez. Vale lembrar o que Barthes teoriza sobre os “logotetas” (Sade, Fourier e Loyola).

O que é teatralizar? Não é enfeitar a representação, é ilimitar a linguagem. Embora engajados os três, por sua posição histórica, numa ideologia da representação e do signo, o que os nossos logotetas produzem já é, mesmo assim, texto: quer dizer que ao estilo chão (tal como se pode encontrar nos

“grandes” escritores) souberam substituir o volume da escritura (Barthes, 1990, p. 10)

Machado consegue dar volume de escritura ao humor por meio dos jogos de ironia. Diferentemente dos logotetas de Barthes, contudo, não há ideologia da representação *tampouco ideologia por trás da representação de teorias e doutrinas*. Por isso, Machado também não inventa uma nova língua, uma “sistemática”, como ocorre com os logotetas. Enquanto ficcionista, ele teatraliza teorias maquiavélicas reveladoras, formas retóricas ideológicas, estilos literários canônicos (como também o bíblico em “A arca”), estratégias discursivas de convencimento adequadas a uma crítica do espaço social carioca do século XIX, que serve de modelo para a crítica da sociedade moderna como um todo.

O atrevimento do discurso oportunista se conjuga contraditoriamente com o fascínio inocente pela eficácia do método. Na narração do personagem Pinto, tudo se passa como se não houvesse nenhuma maldade na trapaça, apenas brincadeira de criança, ou melhor, há até mesmo espaço para se imaginar sincera bondade! A contradição cômica contém aqui enorme tensão lógica: “Agora direi de uma doutrina não menos curiosa que saudável ao espírito, e digna de ser divulgada a todas as repúblicas da cristandade” (Assis, 1989, p. 118). “Não sabíamos em que maneira déssemos ao bonzo, as mostras do nosso vivo contentamento e admiração” (Assis, 1989, p. 121). Os termos da sinceridade entre os eleitos e entre o narrador e o leitor não se diferencia tanto assim da falsidade diante do povo.

Ao multiplicar as possibilidades irônicas, ele encontra de novo o prazer humorístico revigorado pelas ambigüidades textuais trabalhadas em toda sua complexidade. Portanto, o mero humor se transmuta em embriaguez (*Rausch*) da linguagem, para falar com Adorno e Benjamin (Benjamin, 1997, p. 33; Losso, 2007, p. 281-4). O gozo do excesso de sentido experimentado na materialidade da linguagem usa, em Machado, o porta-estandarte do humor. A ironia é, portanto, carnalizada, e com isso, justamente, o niilismo sofre um ataque sério, vindo, como não poderia deixar de ser, da experiência estética. No conflito entre desencantamento e desejo místico de experiência do excesso, apesar de Machado, ou,

talvez (nunca se sabe), por causa dele, a obra literária dá sua cartada e responde ao terrível desafio esfingético do niilismo.

Por isso, os leitores que não perceberam os infundáveis jogos irônicos de Machado não deixam de estar sentindo o gosto de seu sumo com o riso cúmplice. A escritura machadiana doa sua graça aos simples de espírito. Contudo, passar pelo labirinto dos problemas nos faz retornar com um sabor ainda melhor.

Referências bibliográficas:

ADORNO, Theodor W.. *Band 20,2: Vermischte Schriften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Band 4: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

_____. *Band 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

_____. HORKHEIMER, Max. *Band 3: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

_____. *Prismas – crítica cultural e sociedade*. São Paulo, Ática, 1998.

ALMEIDA, Alexandra Vieira de. “A construção dos discursos em O segredo do Bonzo, de Machado de Assis”. In: Anais do X Congresso Internacional da Abralic. Rio de Janeiro. Ago. 2006. Disponível em http://www.idelberavelar.com/abralic/txt_12.pdf , pp.1-7. Acesso em 1 julho de 2008.

AMEND-SÖCHTING, Anne. *Ichkulte. Formen gebündelter Subjektivität im französischen Fin-de-siècle-Roman*. Heidelberg: Winter, 2001.

ASSIS, Machado de. *Papéis avulsos*. Rio de Janeiro: Garnier, 1989.

BARBIERI, Ivo. “Papéis à mesa como parentes”. In: Anais do X Congresso Internacional da Abralic. Rio de Janeiro. Ago. 2006. Disponível em http://www.idelberavelar.com/abralic/txt_1.pdf , pp.1-11. Acesso em 1 julho de 2008.

BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

CICERO, Antonio. “Drummond e a modernidade”. In: *Finalidades sem fim: ensaios sobre poesia e arte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, pp. 73-93.

DUARTE, Lélia Parreira. “Os Lusíadas, de Camões, e a Peregrinação, de Fernão Mendes Pinto: perspectivas das viagens portuguesas”. In: *via atlântica n. 3*, pp. 263-8, dez. 1999.

FREUD, Sigmund. “Die Zukunft einer Illusion (1927)”. *Band IX. Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1974, pp. 135-90.

HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

LOSSO, Eduardo Guerreiro Brito. *Teologia negativa e Theodor Adorno. A secularização da mística na arte moderna*. Rio de Janeiro: UFRJ, Faculdade de Letras, 2007.

_____. “Elogio à megalomania pop. Culto do eu e delírio auto-irônico na Balada do louco , dos Mutantes”. *Cultura Brasileira Contemporânea*, v. 1, pp. 74-91, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Werke in drei Bänden*. Karl Schlechta (org.). München: Hanser, 1954.

PINTO, Fernão Mendes. *Peregrinação*. Lisboa: Exemplar aparado PTBN, Biblioteca Nacional (de Portugal) Digital. Digitalização do original: RES. 432 V. Por Pedro Crasbeeck: a custa de Belchior de Faria, 1614. - [1], 303, [5] f. ; 2º (27 cm). Disponível em <http://purl.pt/82> , acesso em 3, de julho de 2008.

TEIXEIRA, Marcos Vinícius. “Uma leitura de Papéis avulsos de Machado de Assis”. In: *Revista de Literatura* - 2008. Belo Horizonte: Associação Pré-UFMG, pp. 07-32, 2007.

WILLER, Claudio. “Entrevista com Claudio Willer”. In: COHN, Sergio. CESARINO, Pedro, REZENDE, Renato(org.) *Azougue: edição especial 2006-2008*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008, pp.343-7.

PRADO JR., Bento. “O Discurso do Século e a Crítica de Rousseau”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 9, vol.2, pp. 7-16, 2006.

RIOS, André Rangel. *Mediocridade e Ironia - ensaios*. Rio de Janeiro: Caetés, 2001.
<http://usuarios.uninet.com.br/~arios/pdfs/Mediocridade%20e%20Ironia.pdf> Acesso em 1 julho de 2008.

_____. *O ato de publicação*. Rio de Janeiro: Booklink, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Schopenhauers Sämtliche Werke Bd. I-VI*. Paul Deussen (org.). München: Piper, 1911-1926.

1977.

SCHWARZ, Roberto. *Que horas são?* São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. 3. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1998.