



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

LUCAS DO PRADO FREITAS

FILOSOFIA E ANTI-FILOSOFIA NO ÚLTIMO EÇA

Londrina
2021

LUCAS DO PRADO FREITAS

FILOSOFIA E ANTI-FILOSOFIA NO ÚLTIMO EÇA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Estadual de Londrina (UEL) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre. Área de concentração: Estudos Literários.

Orientador: Prof. Dr. Silvio Cesar dos Santos Alves

Londrina
2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor por meio do Programa de
Geração Automática do Sistema de Biblioteca da UEL

F866 Freitas, Lucas do Prado.
Filosofia e Antifilosofia no Último Eça / Lucas do Prado Freitas. - Londrina,
2021.
163 f.

Orientador: Silvio Cesar dos Santos Alves.
Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Estadual de Londrina, Centro
de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2021.
Inclui bibliografia.

1. Literatura Portuguesa - Tese. 2. Eça de Queirós - Tese. 3. Filosofia - Tese.
4. Ceticismo - Tese. I. Alves, Silvio Cesar dos Santos. II. Universidade Estadual
de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação
em Letras. III. Título.

CDU 82

LUCAS DO PRADO FREITAS

FILOSOFIA E ANTIFILOSOFIA NO ÚLTIMO EÇA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Estadual de Londrina (UEL) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre. Área de concentração: Estudos Literários.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Silvio Cesar dos Santos
Alves
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Vitor Cei Santos
Universidade Federal do Espírito Santo -
UFES

Prof.^a Dr.^a Telma Maciel da Silva
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, novembro de 2021.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001 (Processo 88882.448138/2019-01).

Agradeço à Universidade Estadual de Londrina (UEL) e ao Programa de Pós-graduação em Letras (PPGL) por todo auxílio dado no desenvolvimento desta pesquisa. Também gostaria de agradecer a todos os docentes vinculados ao Programa e que participaram da minha formação, sobretudo às professoras Regina Célia dos Santos Alves, Laura Terdeci Brandini e Telma Maciel da Silva, cujas aulas enriqueceram muito o meu aprendizado.

Agradeço ao meu orientador, o professor dr. Silvio Cesar dos Santos Alves, por todo o suporte dado ao longo do meu mestrado. Eu não poderia ter alcançado o resultado que alcancei sem os seus conselhos e as suas exigências.

Agradeço à banca, o professor dr. Vitor Cei Santos e a professora dr. Telma Maciel da Silva, pela disponibilidade em ler e comentar o meu trabalho. As suas contribuições me foram valiosas.

Agradeço, também, aos integrantes do grupo de pesquisa “O ceticismo na ficção queiroisiana” (2017-2020) e aos colegas de mestrado, em especial, Camila Nakamura Vieira, com quem pude dialogar e trocar experiências.

Agradeço infinitamente à mulher que me acompanha há anos, Letícia Rosim Porto, por estar sempre disposta a me ouvir e por fazer meu mundo melhor todos os dias. As coisas fazem mais sentido quando são por nós dois.

Agradeço aos meus pais e ao meu irmão, que provavelmente não lerão este trabalho, mas que sempre estiveram junto de mim, me encorajando e me dando o suporte necessário para que eu pudesse seguir nos meus propósitos. Devo absolutamente tudo a vocês.

Agradeço a todos os meus amigos. Tenho muita sorte em tê-los perto de mim, para me inspirar e me fazer ser alguém melhor. Seria impossível citar todos aqui, mas basta dizer que a minha vida é mais apaixonada por conta de vocês, que são pessoas incríveis, cada qual na sua especificidade.

Agradeço, ainda, ao meu primo Tiago Tymniak, eterno amigo e companheiro de conversas filosóficas, responsável por despertar o meu interesse pela literatura.

Por fim, agradeço ao skateboard, companheiro de todas as horas e verdadeiro mestre.

Posso não o compreender ou concordar com ele [mundo]... mas eu o aceito e acompanho a maré. Mantenho o equilíbrio. É o que eu digo. Siga com a corrente. O mar jamais rejeita um rio. A ideia é se manter em um estado de partida, mesmo ao chegar. Economiza-se em apresentações e em despedidas. A viagem não requer explicações, apenas passageiros. É aí que entram vocês. É como se chegássemos ao planeta com uma caixa de lápis de cera. Pode-se ganhar a caixa de 8 ou a de 16... mas o segredo é o que você faz com elas e as cores. Pinte por fora das linhas e fora da página! Não queira se limitar! Nos movemos com o oceano, não estamos encorados!

FREITAS, Lucas do Prado. **Filosofia e antifilosofia no último Eça**. 2021. 163 f. Trabalho de Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2021.

RESUMO

Em análise do último Eça, o crítico Miguel Real (2006) aponta, como característica estilística dominante, a opção pelo ensaísmo e pelo comparativismo, dizendo ser um autor que, na tematização das grandes questões morais e filosóficas que marcaram o paradigma cultural europeu finissecular, tendeu a oferecer apenas sínteses inconclusivas. O procedimento discursivo de construir e derrubar teses, que chamamos de antifilosofia, é notável n’*A Cidade e as Serras* (1901) e n’*A Correspondência de Fradique Mendes* (1900), obras semipóstumas e por anos desvalorizadas pela crítica, até que recebessem abordagens mais atentas à sua riqueza. Trabalhando sobre a intersecção entre literatura e filosofia, procuramos reler esses romances e os contos “José Matias” (1897) e “Civilização” (1892) a fim de romper com interpretações reducionistas do último Eça e propor análises que valorizam o seu substrato filosófico, o qual identificamos como sendo sumamente cético e característico de uma mundividência particular. Na tradição filosófica pirrônica, se toda verdade encontra outra igualmente válida, o sábio deve decidir pela suspensão do juízo, eximindo-se de emitir uma opinião categórica sobre qualquer assunto que seja. Partimos do pressuposto de que Eça de Queirós sempre manteve a dúvida como procedimento metódico (ALVES, 2018). Mesmo duvidando da possibilidade de acessar uma verdade última, nunca deixou de a buscar. Jacinto e Zé Fernandes representam dois valores de uma equação insolúvel; Fradique Mendes, pela sua heterogeneidade contraditória, é o paroxismo e a ironia levada à última consequência. No concernente aos contos, “Civilização” questiona o progresso científico; “José Matias”, pela apropriação poética do discurso filosófico, assume a insuficiência do pensamento sistemático. Chegamos, assim, pela valorização da filosofia no último Eça, à constatação de que a ciência não oferece verdades incontestáveis e de que a fé irrestrita na razão pode ser gravemente prejudicial para a humanidade. A literatura, nesse sentido, desempenha uma importante função social, na medida em que provoca dúvidas e gera inquietações, sendo um instrumento legítimo de reflexão filosófica.

Palavras-chave: literatura portuguesa; Eça de Queirós; filosofia; antifilosofia.

FREITAS, Lucas do Prado. **Filosofia e antifilosofia no último Eça**. 2021. 163 p. Trabalho de Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2021.

ABSTRACT

Analyzing the latest Eça, the critic Miguel Real (2006) points out, as a dominant stylistic characteristic, the choice of essayism and comparativism, claiming to be an author who, in the thematization of the great moral and philosophical questions that marked the European cultural paradigm finissecular, tended to offer only inconclusive syntheses. The discursive procedure of building and overthrowing theses, which we call antifilosophy, is remarkable in *A Cidade e as Serras* (1901) and in *A Correspondências de Fradique Mendes* (1900), semi-posthumous works and for years devalued by critics, until they received more attentive approaches to their greatness. Working on the intersection between literature and philosophy, we seek to reread these novels and the short stories "José Matias" (1897) and "Civilização" (1892) in order to break with reductionist interpretations of the last Eça and propose analyses that value its philosophical substratum, which we identify as being highly skeptical and characteristic of a particular worldview. In the Pyrrhonic philosophical tradition, if all truth finds another equally valid, the wise must decide to suspend the judgment, refraining from giving a categorical opinion on any subject whatsoever. We assume that Eça de Queirós always maintained the doubt as a methodical procedure (ALVES, 2018). Even though he doubted the possibility of accessing an ultimate truth, he never stopped looking for it. Jacinto and Zé Fernandes represent two values of an insoluble equation; Fradique Mendes, for his contradictory heterogeneity, is the paroxysm and the irony brought to the last consequence. Regarding the tales, "Civilização" questions scientific progress; "José Matias", by poetic appropriation of philosophical discourse, assumes the insufficiency of systematic thinking. Thus, by valuing philosophy in the last Eça, we come to the realization that science does not offer undeniable truths and that unrestricted faith in reason can be gravely harmful to humanity. Literature, in the sense that it provokes doubts and generates concerns, plays an important social function, being a legitimate instrument of philosophical reflection.

Key-words: portuguese literature; Eça de Queirós; Philosophy; antiphilosophy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 FILOSOFIA E ANTIFILOSOFIA NO “ÚLTIMO EÇA”	20
1.1 O ARTISTA TAMBÉM PENSA	20
1.2 O PERÍODO PARISIENSE	47
2 DIAGNÓSTICO LITERÁRIO DE VERDADES EFÊMERAS	57
2.1 O FÁCIL FILOSOFAR N’A CIDADE E AS SERRAS	57
2.2 A INSUFICIÊNCIA DA FILOSOFIA EM “JOSÉ MATIAS”	102
3 ANACRONISMOS E MODERNIDADE	112
3.1 O ÚLTIMO FRADIQUE MENDES	112
3.2 O CONTRADITÓRIO EM “CIVILIZAÇÃO”	143
4 CONCLUSÃO	155
BIBLIOGRAFIA	158

INTRODUÇÃO

No projeto de pesquisa “O ceticismo na ficção queirosiana” (2017-2020), buscamos reler a obra semipóstuma de Eça de Queirós revalorizando o substrato filosófico nelas existente. Interpretando esse substrato como cético, nosso objetivo foi compreender de que modo a filosofia pirrônica chega à modernidade europeia oitocentista, constituindo um dado cultural importante e influente. Nos textos do último Eça, nota-se o levantamento de questionamentos tipicamente céticos, bem como a necessidade de opor opiniões e crenças, estabelecendo o que os pirrônicos designaram isostenia, isto é, a equipolência de ideias que se contradizem.

Guiamo-nos, fundamentalmente, pela hipótese levantada por Alves (2018) de que Eça de Queirós foi sempre cético, mantendo a dúvida como procedimento metódico investigativo da verdade desde os primeiros passos como literato, o que fica claro no distanciamento que buscou conservar relativamente às ideias hegemônicas no seu tempo e aos seus pressupostos teóricos. Tal hipótese vai ao encontro da tese do não regresso, de Orlando Grossegeisse (2006/07), para quem nunca houve retorno no percurso literário de Eça de Queirós, tão somente a continuação e o aprimoramento de procedimentos técnicos de escrita aprendidos na juventude, sob a influência de escritores como Heinrich Heine (1797-1856).

Servem de base para esta investigação exames críticos como “Eça de Queirós e a filosofia, ou o artista enquanto pensador” (2008), de Leonel Ribeiro dos Santos, *Por Entre Névoa e Realidade – Eça e a Filosofia* (2019), de Campos Matos, e *Filósofos de Trazer por Casa*, de Pedro Schacht Pereira (2013). São textos ensaísticos cujos autores indicam a proficuidade do estudo da relação entre literatura e filosofia na obra do escritor português, no que se refere, sobretudo, à assiduidade da filosofia e de filósofos nos romances, contos e crônicas do último Eça, bem como ao comparecimento, na galeria de personagens queirosianos, de figuras versadas em filosofia, como Jacinto e Fradique Mendes.

Indo na contramão da crítica mais tradicional, Santos (2008) comenta a perspicácia de Eça de Queirós em ter percebido uma importante guinada na filosofia no final do século, conforme registrado em “Positivismo e Idealismo” (1893), um artigo de leitura necessária para a compreensão da conjuntura sociocultural da Paris finissecular. Fala-se, nesse sentido, da permanente visão crítica do escritor perante os acontecimentos que marcaram a história de Portugal e das grandes civilizações

européias, e da tematização de questões essencialmente filosóficas nas suas obras, como aquelas atinentes ao conhecimento de mundo e à falibilidade da ciência. Em se tratando desse último ponto, em *Por Entre Névoa e Realidade – Eça e a Filosofia*, Campos Matos (2019, p. 26) observa que um tema filosófico recorrentemente desenvolvido por Eça, mas pouco explorado pela crítica em geral, é aquele da “relatividade do conhecimento, as limitações do saber filosófico, o seu cepticismo relativamente a abstrações do pensamento”.

De acordo com Matos (2019), Eça revela uma constante preocupação com o conhecimento do real, mais precisamente com a impossibilidade de o ser humano acessar a verdade totalmente desnuda, pois que há sempre véus e névoas interpondo, ou intermediando, a relação do sujeito com o mundo. Matos (2019, p. 51) diz que, para Eça de Queirós, o ceticismo vai, “assumidamente, de par com a ineficácia da Filosofia”, sublinhando o fato de que o escritor demonstrou sempre duvidar de sistemas doutrinários explicativos e subordinadores da realidade social assente. O maior exemplo disso seria a sua filiação, parcial e ambígua, à estética naturalista, cujo resultado foi o progressivo alijamento da arte puramente mimética e do ideário positivista.

Para Pedro Schacht (2013), se o jovem Eça desdenha da metafísica, considerando-a um discurso póstumo na era do pensamento sistemático e da ciência, no mais tardar, o seu desdém e a sua suspeita se voltam para todos os discursos ligados de alguma maneira à instituição filosófica. A apropriação do discurso filosófico se traduz tanto numa denúncia da deterioração da filosofia nos confins do século XIX, num contexto de muitos “ismos”, quanto numa desconfiança relativamente à validade da filosofia como guia seguro para a vida prática. No caso de Jacinto, a desilusão com o progresso conduz a um estado de apatia; Fradique rejeita o epíteto de filósofo e busca, à maneira do dândi, exercitar o livre pensamento contra os lugares comuns; em “José Matias”, as noções de filosofia do narrador se mostram precárias ou, no mínimo, provisórias e à serviço da ficção.

Em todo caso, na escrita do último Eça, sobressai o caráter pernicioso da paixão dogmática, a efemeridade das formulações teóricas, a falibilidade da ciência e os limites, ou mesmo a impossibilidade, do conhecimento do real. Disso resulta, também, uma suspeita relativamente à referencialidade da linguagem, em contestação da objetividade asséptica exigida pelo realismo-naturalismo. Percebemos que, no Eça de Queirós do último vintênio de oitocentos, a abordagem da filosofia não

espelha apenas a crise do positivismo enquanto herdeiro do iluminismo e ápice do paradigma científico moderno. Mais do que isso, ela é expressão de uma visão de mundo particular, configurando um modo de pensar antidogmático e dubidativo das certezas da época. Trata-se de um pensamento essencialmente cético, característico de pensadores que se recusaram a emitir opiniões categóricas ou afirmar a posse de uma verdade incontestável. Eça, como avalia Alves (2018), soube da impossibilidade do acesso à verdade, mas nunca deixou de a buscar e de valorizar o livre pensamento.

Isto posto, o objetivo das nossas análises é romper com leituras monológicas e reducionistas da produção ficcional do chamado último Eça, buscando contribuir para o avanço na interpretação crítica d'*A Cidade e as Serras* (1901) e d'*A Correspondência de Fradique Mendes* (1901), incluindo os contos "Civilização" (1892) e "José Matias" (1897). Nesses textos, as estratégias discursivas passam ao primeiro plano da narrativa, exigindo do leitor mais do que a mera decodificação ou rastreamento das ideias. Se, antes, a posição do narrador era de uma quase divindade, agora, nos textos supracitados, ele é uma personalidade envolvida com a história narrada, munida, evidentemente, de ideias e valores particulares.

Zé Fernandes, d'*A Cidade e as Serras*, condena a grande urbe parisiense, mas, acompanhando o abastado Jacinto, usufrui do melhor que ela pode oferecer às classes privilegiadas e, ao final, sabe que o progresso técnico civilizacional, embora traga problemas, também oferece segurança e conforto, sendo algo irremovível. Fradique Mendes, na sua epistolografia, repudia o aburguesamento das classes e a democratização das sociedades, mas a tumultuada Paris nunca deixa de ser a sua verdadeira morada. O narrador de "José Matias" valoriza o pensamento sistemático, mas entrega a sua insuficiência e recorre ao suporte literário para o dizer. Já em "Civilização", o narrador questiona o acúmulo de noções, a cultura livresca e o cientificismo, a ponto de defender uma volta no sentido da história, porém, é evidente que isso seria impossível após o que se pôde alcançar com a ciência e que, portanto, a sua crítica aos insucessos da civilização finissecular se dirige, precisamente, ao ideário dogmático que suportou esse mundo e não ao que ele pode alcançar com a fé no positivismo.

Acerca do último Eça, o crítico Miguel Real (2006) fala do "Período Humanista" (1893 a 1900), ressaltando, como principais marcas estilísticas dessa fase, a opção pelo ensaísmo e pelo comparativismo, na busca de respostas para as grandes questões da civilização europeia finissecular. Nas palavras de Real (2006, p. 169), vê-

se o levantamento de “grandes sínteses inconclusivas”, as quais não oferecem certeza alguma. Isso porque, no último Eça, nenhuma verdade se sustenta por muito tempo. Teses são construídas e destruídas no entrecho da narrativa, restando o reconhecimento da equipolência das opiniões.

Nesse processo de construção e de desconstrução de verossimilhanças, reconhecemos o que chamamos de antifilosofia: uma forma de pensamento dubidativo do acesso à verdade pela razão científica. Não se trata de um antirracionalismo, mas de um antidogmatismo que busca estabelecer a isostenia e, assim, possibilitar a suspensão de juízo. As doutrinas filosóficas podem, num primeiro momento, parecer válidas e plausíveis, porém, quando opostas umas às outras, mostram as suas inoperâncias e limitações. Logo, entende-se que não há opinião ou crença que represente um conhecimento seguro e irrefutável de mundo. Todas dependem da validação de uma subjetividade humana, por isso, não informam nada a respeito da verdade em si, mas somente sobre as inclinações daqueles mesmo que as validaram.

Para o efeito de suspensão do juízo frente às ideias cotejadas, a ironia parece desempenhar uma função auxiliar. O riso é propriamente uma filosofia, conforme escreveu Eça na edição de *Campanha Alegre* (1890). Ao permitir que o sujeito indague e contradiga as suas crenças pessoais, a ironia aparece como uma forma de raciocínio superior. Para filósofos antidogmáticos, ela se revela não só útil como também necessária, ao passo que propicia a exposição de juízos críticos sem, no entanto, produzir enunciados rígidos e categóricos.

Não pretendemos sustentar que Eça de Queirós era filósofo, pelo contrário, buscamos demonstrar que entre filosofia e literatura há uma zona de interpenetrações em que os gêneros se mesclam e assimilam características alheias, cada área mostrando o seu potencial na abordagem das ideias (GAGNEBIN, 2006). Entendemos, assim, que interpretações que circunscrevem Eça ao realismo-naturalismo ou ao pessimismo finissecular acabam por obliterar o que houve de mais importante no escritor, qual seja, a competência para captar a complexidade do real, e humana, nos seus mais diversos aspectos, mesmo naqueles contraditórios e paradoxais.

O último Eça parece ter conseguido traduzir bem as divergências entre as ideias e a crise de valores do seu tempo, encontrando na literatura e na linguagem irônica a melhor forma de tratar – e de refletir sobre – os enganos a que ele e a sua

geração estiveram sujeitos. Defendendo sempre a liberdade de pensamento e o raciocínio crítico, Eça antecipa alguns dos impasses que marcariam a “centúria da incerteza”, tal como definida por Krause (2004).

No primeiro capítulo, intitulado “Filosofia e antifilosofia no último Eça”, no subtópico “O artista também pensa”, contextualizamos a problemática da filosofia na fortuna crítica queirosiana, mostrando que o tema foi constantemente menosprezado, sobretudo, por motivações ideológicas e por interpretações biografistas, algo generalizadoras, da trajetória literária do escritor, passando a ser revalorizado em estudos mais recentes. Esses estudos argumentam sobre a importância do estudo da relação entre literatura e filosofia na obra de Eça de Queirós, especialmente nos seus textos derradeiros (jornalísticos e ficcionais), nos quais a presença da filosofia e de questionamentos filosóficos são inquestionáveis.

Em seguida, no subtópico “O período parisiense”, numa exposição de cunho mais biográfico, procuramos descrever, de maneira sumária, o período parisiense da vida de Eça de Queirós, no que se refere aos diálogos filosóficos tidos no apartamento de Eduardo Prado, bem como à interação com intelectuais brasileiros do calibre de Olavo Bilac. Ao nosso ver, esse período de ampla interlocução foi produtivo não só do ponto de vista literário, mas também intelectual, favorecendo a imagem do artista pensador e não meramente esteta. O convívio com brasileiros, de maneira análoga às reuniões cenaculares na Travessa do Guarda-Mor, ocorridas nos idos de 1865, certamente foi deveras estimulante para o último Eça, oferecendo-nos pistas sobre a criação de Jacinto e a retomada de Fradique Mendes.

No segundo capítulo, “Diagnóstico literário de verdades efêmeras”, no subtópico “O ‘fácil filosofar’ n’A Cidade e as Serras”, analisamos a obra *A Cidade e as Serras* com o intuito de demonstrar a precibilidade das suas teses e a duplicidade do narrador Zé Fernandes. Não objetivamos apenas assinalar a incompatibilidade desse romance com aquele de propensão monológica, mas também identificar as formas de manifestação de uma visão de mundo cética subjacente à narrativa, no que tange à estrutura da obra, à representação das personagens, às atitudes filosóficas performadas, às ideias protagonizadas e ao distanciamento crítico do autor implícito relativamente às opiniões em cena.

No subtópico seguinte, “A insuficiência da filosofia em ‘José Matias’”, analisamos o conto “José Matias” em consideração à apropriação poética do discurso filosófico e aos questionamentos metaliterários que a narrativa provoca. Constatamos,

assim, a insuficiência do pensamento sistemático filosófico e a necessidade do suporte literário, para o qual tudo se volta, evidenciando a natureza ficcional e mediada do discurso do narrador.

No terceiro capítulo, em “O último Fradique Mendes”, direcionaremos nossas análises para A Correspondência de Fradique Mendes, romance epistolar que marca a retomada de um projeto de mistificação heteronímica queirosiano da juventude, desenvolvido em colaboração com Antero de Quental e Baralha Reis. Nossa leitura vai no sentido de compreender os propósitos dessa retomada, comprobatória de uma continuidade em matéria de opções estéticas, e os questionamentos nela incorporados, como a cisão da consciência do sujeito, as dúvidas quanto à possibilidade do registro literário e inacessibilidade à verdade. Enquanto um suposto hiperdândi, contraditório e paradoxal, Fradique Mendes se mostra apto para destruir todas as certezas remanescentes no fim do século. No segundo subtópico, “O contraditório em ‘Civilização’”, damos enfoque ao conto “Civilização”, no qual vemos uma importante reflexão sobre a noção de decadência portuguesa frente à modernidade europeia e um questionamento sobre o progresso técnico-científico e sobre a cultura finissecular.

Em conclusão, entendemos que Eça de Queirós oferece, nos seus últimos escritos, um diagnóstico pessoal e bastante relevante do paradigma civilizacional europeu do final do século XIX, que foi marcado por crises e por uma viragem importante no campo das ideias. A solicitação da filosofia tanto n’A Cidade e as Serras e n’A Correspondência de Fradique Mendes quanto nos contos “Jose Matias” e “Civilização” serve não apenas à denúncia da deterioração do discurso filosófico hegemônico, nomeadamente do discurso positivista, mas também à afirmação da competência da literatura para pensar, de modo filosófico e livre de compromissos doutrinários, a vida como um todo.

1 FILOSOFIA E ANTIFILOSOFIA NO “ÚLTIMO EÇA”

1.1 O ARTISTA TAMBÉM PENSA

“Hoje, nesta anarquia que baralha as classes, o poeta invadiu a alma humana, desalojou dela os filósofos, seus caseiros hereditários desde Platão, e é ele que tece a teia da psicologia e sopra a braseira da metafísica...”

(Eça de Queirós)

De início, devemos sublinhar que, nas nossas pesquisas sobre o tópico em questão, constatamos que os estudos de maior proeminência acerca da relação entre Eça de Queirós e a filosofia resultaram na subvalorização desse aspecto nas obras literárias do escritor. Poucos foram os críticos que, como Leonel Ribeiro dos Santos (2008), Alfredo Campos Matos (2019), Pedro Schacht (2013) e Silvio Cesar dos Santos Alves (2020; 2021) entreviram a fecundidade da investigação desse tema na produção queirosiana. Outros, passando ao largo da problemática filosófica, empenharam-se em inventariar as ideias que marcaram a intelectualidade portuguesa da segunda metade do século XIX e que nortearam a chamada Geração de 70, não sem algum preconceito e não sem fazer opções ideológicas.

O desinteresse da crítica pelo tópico em questão se explica por certos clichês interpretativos. São rotulações e lugares-comuns decorrentes de exames parciais e de enquadramentos esquemáticos simplistas da ficção queirosiana. Ao longo da nossa pesquisa, vimos que ainda são poucos os trabalhos dedicados a uma abordagem cuidadosa e sistemática do ceticismo na obra do autor d’*Os Maias*, sendo este um componente narrativo frequentemente observado, porém, raramente discutido conceitual e filosoficamente pela maioria dos comentadores. Mormente, o ceticismo é apontado como um dado autoexplicativo, que não exige maiores esclarecimentos, embora seja considerado um aspecto fundamental da estilística de Eça.

Feitas essas rápidas observações, devemos sublinhar, já de início, que a palavra ceticismo não deve ser aqui entendida simplesmente como sinônimo de uma ilimitada descrença. Para a história da filosofia ocidental, o termo designa uma

corrente de pensamento iniciada por Pirro de Élis (360-270 a. C.) na Grécia antiga, num contexto de acirradas disputas entre diferentes pensadores e as suas doutrinas filosóficas (BROCHARD, 2009). O pirronismo desponta como algo diverso das filosofias dogmáticas, isto é, não se apresenta como um conjunto rígido de ideias sobre o mundo ou como um conhecimento específico, mas como um modo de vida pautado pela busca da tranquilidade e que tem como característica principal um posicionamento crítico à pretensão humana de possuir a verdade (SMITH, 2004). Pretensão essa que, aos olhos do cético, só produz controvérsias inúteis e barulhentas, que dizem mais sobre os altercadores, no que se refere às suas opiniões e crenças pessoais, do que sobre o alcance da sabedoria.

Duvidosos quanto ao conhecimento do homem acerca do mundo, os céticos pirrônicos ficaram célebres pelas incisivas contestações das afirmações apressadas e das teses pretensiosas de filósofos dogmáticos, revelando uma excepcional capacidade de argumentação. Presando pelo rigor e pela imparcialidade nas suas investigações, buscaram sempre examinar com cuidado e esmero todos os pressupostos teóricos envolvidos numa questão, concluindo, invariavelmente, que *“a qualquer tese filosófica se pode opor uma outra tese filosófica, de igual força persuasiva e contrária à primeira, de modo que não haveria como aceitar nenhuma das duas”* (SMITH, 2004, p. 7, grifo do autor).

O filósofo cético, não podendo dizer que uma coisa é melhor do que outra, isto é, que isso está mais perto da verdade do que aquilo, escolhe não se pronunciar. Em suma, ele assume uma postura de indiferença e opta pela suspensão do juízo, abstendo-se de negar ou afirmar categoricamente algo sobre qualquer problema que se lhe apresente. Diferentemente dos dogmáticos, os filósofos céticos não procuraram oferecer um conhecimento seguro da realidade, mas demonstrar, mediante uma argumentação competente e, por vezes, complexa, que não existe garantia alguma de que conhecemos o que dizemos conhecer. Para o cético, certezas absolutas são impossíveis e tudo pode e deve ser colocado em dúvida, até mesmo a afirmação de que o homem nada sabe (SMITH, 2004, p. 7). O único assunto sobre o qual os céticos afirmam algo são as suas sensações, pois os fenômenos, até segunda ordem, são inegáveis e servem de guia para a vida prática cotidiana, ainda que não se ignore o seu caráter ilusório.

O cético, evidentemente, não defende a irracionalidade. Pelo contrário, ele endossa apaixonadamente o exercício do pensamento e, mesmo duvidando da

possibilidade de acessar uma verdade segura, não deixa de a buscar, protegendo a dúvida e valorizando mais o processo investigativo em si do que a obtenção de respostas concludentes. Por isso, interessam-se mais pelo paradoxal e humilde “talvez”. Erroneamente, o ceticismo foi muitas vezes tomado como fonte de posicionamentos extremistas, interpretado como um ataque desmedido e meramente relativista ao conhecimento comum (SMITH, 2004). No entanto, para os cétricos, os maiores desqualificadores e reprovadores dos saberes comuns e das crenças mais banais seriam os dogmáticos, que, certos de possuírem um conhecimento superior e devidamente justificado, tendem a renegar todas as outras formas de conhecimento e impor a sua, o que, por vezes, resulta em ações unilaterais, arbitrárias e despóticas. A verdade é que o ceticismo de origem pirrônica apenas procurou colocar em dúvida certas noções de real, evidenciando a incapacidade humana em atingir um conhecimento absoluto e mesmo transcendental, que estivesse além da matéria e do visível (SMITH, 2004). Afinal, o fundamental do ceticismo é o antiautoritarismo, a liberdade de juízo e a preservação da dúvida, que é o que move o cétrico na sua eterna busca pela verdade.

Pirro, que não deixou obra escrita, é mormente referido como o maior exemplo de atitude cétrica (BROCHARD, 2009). A transmissão do seu modo de vida é atribuída a Tímon de Fliunte (320-230 a. C.), o seu mais importante discípulo, assim como a filósofos posteriores que buscaram sistematizar os argumentos pirrônicos (BROCHARD, 2009). A filosofia pirrônica, ao longo do tempo, recebeu diferentes interpretações, tendo desafiado muitos pensadores e gerado intrincados debates. Sexto Empírico, com *Hipotiposes Pirrônicas*, contribuiu fortemente para a recuperação do ceticismo antigo pela modernidade, estabelecendo diferenças importantes entre as escolas filosóficas.¹ No período histórico chamado de Renascença, o francês Michel de Montaigne (1533-1592) foi fortemente impactado pela dúvida cétrica, disseminando-a, gerando novas discussões e influenciando outros intelectuais (CONTE, 1996).

Feitas essas considerações prévias, retomando o ponto nodal deste capítulo, temos que os juízos acerca da irrelevância da filosofia no conjunto da produção de

¹ Conforme Brochard (2009), há muitas imprecisões na biografia de Sexto Empírico. Supõe-se que foi um filósofo grego que viveu no final do século II d. C e que, ao menos durante um período da vida, esteve ligado à Escola médica empírica. *Hipotiposes Pirrônicas* é uma das suas obras mais importantes, consistindo em um resumo da história e do conhecimento cétrico. Mary Maills Patrick (2011, p. 29) afirma que as obras “de Sexto Empírico nos fornecem a melhor e mais completa apresentação do ceticismo antigo que foi preservada para os tempos modernos, e dá a Sexto a posição de um dos mais importantes representantes da escola cétrica”.

Eça de Queirós foram também deduzidas de testemunhos e de relatos biográficos deixados pelo escritor. Exemplo disso seria o ensaio intitulado “O gênio que era um santo”, saído no *In Memoriam* de Antero de Quental e posteriormente inserido em *Notas Contemporâneas* (1961). O referido texto parece ter inspirado determinada interpretação reducionista e subordinadora do pensamento de Eça de Queirós, no que ficou dito acerca da sua permanente condição de discípulo de Antero e da sua inalterável dependência das influências europeias recebidas no processo de formação coimbrã.²

A crítica tradicional, partindo de uma leitura literal dessas declarações, tendeu a concluir que Eça de Queirós jamais foi um pensador original (em certos momentos, também visto como incapaz de ter sido um escritor autêntico, haja vista as críticas de plágio que lhe foram dirigidas), tendo devido as suas mais importantes influências filosóficas e ideológicas ao eterno mestre Antero de Quental, sobretudo no que se refere às noções de socialismo colhidas em Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865). No mais, creu-se que Eça esteve sempre a dever tributo à cultura francesa, ainda que, por vezes, tenha publicado críticas incisivas ao francesismo no último quinquênio de vida. Na visão dessa crítica, para Eça, as ideias foram sempre uma questão de moda, sendo ele considerado, nesse meio, um mero diletante e excursionista, tendo as assimilado displicentemente.

Como dissemos, o próprio Eça fomentou a imagem de um “turista das ideias”. Numa carta bastante conhecida a Joaquim Araújo, datada de 1887, discorrendo a propósito de Ramalho Ortigão e da sua participação n’*As Farpas*, Eça declarou: “Eu era, sou ainda, em filosofia, um turista facilmente cansado, em ciência um diletante de coxia” (QUEIRÓS, 1961, p. 26). No parágrafo do trecho supracitado, Eça relativiza, também, o seu empenho n’*As Farpas*, que teria sido, nas suas palavras, uma “alegre catapultazinha”, tendo ele se desinteressado dela quando Ramalho, “cansado de rir”, a quis transformar numa “austera cadeira de professor” (QUEIRÓS, 1961, p. 25-26), sendo significativa a sua recusa da reputação de ideólogo ou de mentor, papéis sociais que, a bem da verdade, jamais o atraíram realmente, ao contrário do que pressupõem aqueles que o veem como um escritor moralizador.

Procurando reler a obra queirosiana com vistas à revalorização do substrato filosófico nela presente, o projeto de pesquisa “O ceticismo na ficção queirosiana”

² Nesse sentido, é significativo, também, o que ficou dito acerca da primeira fase da literatura queirosiana no prefácio de *Prosas Barbaras* (1903), escrito por Jaime Batalha Reis.

(2017-2020), coordenado pelo prof. dr. Silvio Cesar dos Santos Alves, contribuiu para o aprofundamento dos nossos estudos. Identificando tal substrato filosófico como sendo cético, buscamos, a partir de uma revisão da história do ceticismo, compreender como a filosofia pirrônica chegou à intelectualidade europeia e portuguesa de meados de oitocentos, estabelecendo-se como um dado cultural relevante; e como se manifestou na narrativa queirosiana, tanto naquelas publicadas em vida quanto, e em especial, naquelas semipóstumas. A hipótese de estudo proposta por Alves (2017) é que Eça de Queirós, do início ao fim do seu percurso como romancista, foi sempre cético, quer dizer, conservou a dúvida metódica e investigativa desde os seus primeiros passos como literato na *Gazeta de Notícias* e no *Distrito de Évora*.

Por conseguinte, as discussões encetadas por Silvio Cesar dos Santos Alves e Breno Góes no artigo “O ‘Último Eça’ e a verdade” (2021) são ponto de partida para as reflexões que, neste capítulo, buscaremos desenvolver. Entre a crítica tradicional, o queirosiano Antônio José Saraiva, no livro *As ideias de Eça de Queirós*, procurando situar o pensamento de Eça e indicar as suas referências dominantes, afirmou: “Eça de Queirós aceita certo número de ideias bem definidas e nitidamente formuladas; com essas ideias constrói os seus contos e os seus romances, dominando inteiramente os personagens” (SARAIVA, 2000, p. 56). Dizendo isso, o crítico tendeu a menosprezar as ideias que ele, segundo as suas preferências ideológicas e os seus valores pessoais, identificou na narrativa queirosiana.

De acordo com Saraiva (2000, p. 56), diferentemente do que teria sucedido com os franceses Honoré de Balzac (1799-1850) ou com Stendhal (1783-1842), e similarmente ao que se deu com o poeta Luís de Camões (1524-1580), não haveria uma “filosofia implícita” na obra de Eça, senão “afirmações bem explícitas de uma doutrina claramente formulada”. O crítico, como podemos ver, além de estabelecer comparações estrambóticas, acaba sendo contraditório. Ele nega e reconhece a existência de ideias na ficção de Eça, e ficamos sem saber se, para ele, a presença ou a ausência delas seria, respectivamente, um fato positivo ou negativo. Para Saraiva (2000, p. 56), o autor de *O primo Basílio* teria sido um “estilista”, valendo apenas pela “fórmula nova que encontrou para ideias correntes”. Nesse sentido, Eça teria se interessado unicamente pelo desenvolvimento da sua estética, tendo sido pouco afeito a teorias e incapaz de as tratar com seriedade.

Outro comentador que menospreza as ideias em Eça de Queirós é Pierre

Hourcade (1936), intelectual francês reputado pelas correspondências trocadas com Fernando Pessoa (1888-1935) e pela tradução francesa da sua obra. Abordando a questão do francesismo em Eça de Queirós, no sentido de apresentar uma justificativa e “defender” o romancista das frequentes recriminações de submissão cultural, Hourcade subestima a capacidade do escritor de ter conseguido captar e distinguir com precisão a fecundidade das ideias correntes à época, caracterizando o francesismo queirosiano como algo inevitável (como que o desculpando por essa “falta”), pontuando certa confusão feita na assimilação de Charles Baudelaire e do parnaso e destacando a eterna mocidade de Eça, isto é, sua inflexibilidade às mudanças sociais processadas no último vintênio de oitocentos.

Hourcade enxerga o Eça cônsul de Paris (1888-1900) como desejoso da sua terra natal, fiel à sua juventude e descontente com a reviravolta na história. Para o lusitanista francês, naquele momento, Eça teria percebido a “instabilidade das tendências literárias e a sua diversidade contraditória” como mero “sintoma mórbido e evidência de desordem mental” (HOURCADE, 1936, p. 71), ou seja, como algo que não deveria ser levado a sério porque não produziria efeitos duradouros. Assim, na visão do comentador, diante do “desfile caleidoscópico das escolas de inspiração exótica” (HOURCADE, 1936, p. 71), Eça de Queirós

se recusa e reconhecer mais que modas passageiras, não tendo a menor ideia da influência fecunda que estão destinadas a exercer sobre os gostos e formas estéticas. Wagner, o pré-rafaelismo, o culto do eu, Ibsen ‘o mais cruel dos flagelos’, Nietzsche, Ruskin, nada disto, pelo menos em França, considera sério (HOURCADE, 1936, p. 71).

Compreendemos, tal como Alves e Góes (2021), que avaliações como as apresentadas resultaram de leituras parciais do Eça de Queirós de *A Cidade e as Serras* (1901) e *d’A Correspondência de Fradique Mendes* (1900), orientadas, acima de tudo, por preferências ideológicas e por interpretações monológicas dos últimos textos produzidos pelo escritor. O resultado dessas interpretações foi a desconsideração de um dos aspectos mais importantes da obra queirosiana, a filosofia, um assunto muito presente no seu círculo de relações intelectuais, como nas reuniões com portugueses e brasileiros no apartamento de Eduardo Prado, tal como veremos no segundo subtópico deste capítulo. As designadas “ideias bem definidas” (SARAIVA, 2000, p. 56) ou o “desfile caleidoscópico das escolas de inspiração exótica” (HOURCADE, 1936, p. 71), ao contrário de “modas passageiras” (HOURCADE, 1936,

p. 71), supostamente percebidas como algo transitório e infecundo por Eça, em verdade, foram muito bem diagnosticadas pelo escritor e aparecem tematizadas nas suas produções derradeiras, constituindo um importante componente ficcional.

Mais recentemente, no texto ensaístico “Eça de Queirós e a filosofia, ou o artista enquanto pensador” (2008), estabelecendo um diálogo fecundo com a crítica queirosiana tradicional, o filósofo Leonel Ribeiro dos Santos contesta boa parte dos postulados que, até então, afastavam a investigação do tópico filosófico na literatura portuguesa oitocentista finissecular (e poderíamos dizer, ainda, na literatura como um todo, tendo em vista a perspicácia e abrangência de algumas de suas considerações), de maneira que as suas contribuições para os estudos da filosofia em Eça de Queirós se mostram substanciais e desafiadoras de novos estudos, como pretende ser esta dissertação.

Como ponto de partida, refutando ideias já ultrapassadas no âmbito dos estudos literários portugueses, Santos (2008, p. 201) afirma que a ficção queirosiana “constitui um campo de trabalho privilegiado para o estudo das relações entre Filosofia e Literatura”. Em respaldo à sua afirmação, constam não apenas a tematização e a presença assídua da filosofia no último Eça, mas ainda a importância social da literatura no século XIX, cuja missão foi atuar “como guia das consciências, como intérprete do sentido da história” (SANTOS, 2008, p. 201), num momento em que o prestígio social da filosofia como um conhecimento superior decaía.

O ensaísta reflete se, em Eça de Queirós, mais do que “ideias estéticas, político-sociais, pedagógicas, morais, etc.” (SANTOS, 2008, p. 191), não haveria uma visão de mundo particular, isto é, uma cosmovisão ou mundividência própria, ao que ele, com base na distinção kantiana de “conceito mundano” e “conceito escolar” da filosofia, responde da seguinte maneira:

Mesmo que um escritor não tenha um sistema de ideias isso não significa que não haja pensamento e ideias na sua obra e que estas não revelem uma essencial coerência e uma visão do mundo, mesmo se por vezes são muito aparente. Os grandes escritores pensam. Não só quando expõem o seu pensamento sobre vários assuntos, não só pelos princípios estéticos que lhes presidem à elaboração da sua própria obra, mas também na protagonização que fazem de certas atitudes, de valores, de caracteres, de mentalidades e na dialéctica ou confronto a os submetem na sua obra ficcional (SANTOS, 2008, p. 199).

Endente-se, em harmonia com importantes teóricos da literatura comparada,

como Benedito Nunes (1979) e Jeanne Gagnebin (2006), que a literatura, não possuindo um caráter doutrinário, restringindo-se apenas a mostrar, a expor, a colocar “em cena atitudes de pensamento, personagens que encarnam doutrinas, sistemas e valores” (SANTOS, 2008, p. 199), não deixa, inevitavelmente, de ter e revelar ideias: “As teorias são propostas pelas personagens e por elas são discutidas sem a pretensão de necessariamente se chegar a uma conclusão definitiva, ou de apurar quem possui a verdade” (SANTOS, 2008, p. 199-200). Assim, vemos a ficção queirosiana também como uma forma legítima de pensamento e de discussão de ideias, em especial, daquelas vigentes no século XIX.

Santos (2008, p. 191) fala da “presença e [d]a importância que tem a filosofia e os filósofos na obra de Eça”, bem como da variedade e do número expressivo de referências a pensadores. O ensaísta ressalta que, embora as alusões sejam geralmente de “caráter sumário e superficial [...] uma espécie de lugares comuns da cultura filosófica” (SANTOS, 2008, p. 191), são todas “bem informadas e corretas”, mostrando o conhecimento enciclopédico do escritor, cujo interesse estava, em específico, no que concerne à construção das suas obras, mais no “anedótico e [n]as consequências das doutrinas dos filósofos” na cultura europeia do que nos seus “respectivos fundamentos ou princípios” (SANTOS, 2008, p. 191). Ou seja, enquanto romancista e artista, ao último Eça, interessaram mais os sintomas sociais do pensamento sistemático-teórico e das afirmações dogmáticas do que propriamente a compreensão dos conceitos basilares de cada uma das doutrinas em voga.

Relativamente à possibilidade de haver ecos das teorias europeias do século XIX nos escritos do romancista português, Santos (2008, p. 192) sublinha a competência de Eça em ter percebido a “viragem em curso na filosofia, que se encaminhava do positivismo para um novo idealismo e espiritualismo”. Um testemunho lúcido dessa guinada histórica seria o artigo “Positivismo e Idealismo”, de 1893, que constitui não apenas uma reflexão perspicaz sobre os desígnios da Europa, mas também um exercício meditativo sobre a condição ontológica do ser humano. Tendo em mira *A Cidade e as Serras* e *A Correspondência de Fradique Mendes*, Santos (2008, p. 192) avalia que Eça foi capaz de diagnosticar bem os males do seu tempo, como:

O diletantismo filosófico do fim do século: experimentam-se todas as doutrinas e em nenhuma se encontra em solução; o positivismo de

Auguste Comte e dos seus epígonos, com o seu optimismo na ciência e no progresso científico, técnico e político, sucede o pessimismo de Schopenhauer e o niilismo, ou a sedução pelas doutrinas do inconsciente de Eduard von Hartmann e a sedução por formas de irracionalismo e de esoterismo, ou pelas doutrinas orientais (budismo, hinduísmo) (SANTOS, 2008, p. 192).

A par disso, não podemos ignorar o fato de que Eça jamais aceitou o papel de mentor, como já mencionamos a respeito d'*As Farpas*. Mesmo tendo integrado um grupo de jovens intelectuais que apostou na renovação mental e política de Portugal, tendo, inclusive, discursado nas Conferências do Casino, em 1871, sobre o realismo na arte, nunca se afirmou como o guia de uma geração, mas tão somente como artista e provocador.³ No entanto, isso não o impediu de se manter deveras atento aos acontecimentos da Europa e do seu país (como dão prova seus textos jornalísticos e ideológicos), vendo-o sempre à distância e de maneira crítica, pela ótica das experiências colhidas nos países pelos quais passou ao longo da carreira de cônsul (SANTOS, 2008, p. 193).⁴

Na coleção de personagens queirosianas, há aquelas que protagonizam atitudes filosóficas, ou, para sermos mais exatos, que ostentam determinado conhecimento livresco e certa erudição própria das classes mais abastadas da época, como seria o caso de Carlos da Maia e de João da Ega, que, sabidamente, não forjam sistemas doutrinários e não produzem qualquer obra teórica, mas discutem constantemente, em jantares e tertúlias, temas de cabedal filosófico, sociológico, teológico, ideológico etc. Santos (2008, p. 195), nesse quesito, confere destaque especial a Zé Fernandes e Jacinto, d'*A Cidade e as Serras*, bem como a Carlos Fradique Mendes, d'*A Correspondência de Fradique Mendes* e, ainda que em nota de rodapé, a José Matias, do conto homônimo.

³ As Conferências Democráticas do Casino, proferidas às segundas-feiras, de 22 março a 26 junho de 1871, abalaram a monotonia reinante em Lisboa, atraindo a atenção da imprensa, da ala conservadora e do governo, que, de maneira autoritária, temendo as consequências do entusiasmo revolucionário, acabou interrompendo-as. Concebidas por Antero de Quental e jovens intelectuais constituintes da chamada Geração de 70, as conferências marcaram o contexto oitocentista da segunda metade do século XIX como um rompimento da juventude com velhos preceitos artísticos, morais e políticos. Foram motivadas não só pela necessidade de crítica social e de renovação das ideias, mas também, no campo artístico, pelo antagonismo entre a nova geração e a velha escola, que se estabeleceu após a controvérsia literária conhecida como "Questão Coimbrã". Dentre as quatro conferências realizadas, aquelas de maior impacto foram a de Antero, "Causas das decadências dos povos peninsulares", e a de Eça, cujo título teria sido "O realismo como nova expressão da arte", segundo António Salgado Filho, em *História das Conferências do Casino* (1871), que a reconstituiu com base em relatos de jornalistas.

⁴ Como diz Brochard (2009), a viagem é uma escola para o ceticismo. Curiosamente, o interesse de Montaigne pela filosofia cética se dá, também, num contexto de intercursos e choques culturais.

Para Santos (2008, p. 197-198), Zé Fernandes seria aquele que, “pelo distanciamento crítico, pela insinuação, pela ironia”, atua na “maieutica socrática em relação a Jacinto”, demonstrando “saber muito mais do que seríamos levados a esperar pelo seu declarado currículo universitário cábula”, desempenhando, ainda, o papel do “antifilósofo”. Os diálogos travados entre Jacinto e Zé Fernandes são constantemente descritos, na narrativa, como exercícios de filosofia. Fradique Mendes, por sua vez, declara-se um não filósofo, afirmando ser incapaz de se subordinar a um conjunto de ideias. Diz-se, nesse quesito, que ele contém traços de personalidade peculiares, como “independência da razão”, uma “vasta cultura (clássica, científica e histórica)”, a competência para compreender “os movimentos coletivos” filosoficamente e uma “percepção nítida da realidade” (SANTOS, p. 196-197). Em “José Matias”, sobrevém o fato de o narrador se dizer professor de filosofia e exibir um conhecimento em matéria filosófica, citando Hegel, Espinosa, Malebranche, Fichte, entre outros.

Indo um pouco além dos aspectos abordados por Leonel Ribeiro dos Santos, Alfredo Campos Matos capta uma importante nuance da filosofia constante em *Eça de Queirós*, trata-se de uma frequente interrogação sobre a relação do homem com o real, no que diz respeito aos limites da percepção sensível e ao conhecimento da realidade. Tal dúvida, monumentalizada em Lisboa, vai sintetizada no célebre subtítulo de *A Relíquia* (1887): “sobre a nudez forte e fria da verdade, o manto diáfano da fantasia”; do qual se deduz uma consciência da ambivalência das coisas e a problematização do acesso à verdade.

O que motiva *Por Entre a Névoa e a Realidade, Eça de Queirós e a Filosofia* (2019), de Alfredo Campo Matos, é também a regular presença na filosofia e de filósofos tanto na ficção quanto nos textos jornalísticos de Eça (algo que pode ser dito, também, sobre a sua epistolografia). O ensaísta percorre algumas das obras do autor abordando tópicos como o da variedade de personagens versados em filosofia, o frequente questionamento do valor do saber filosófico para a vida prática e a recorrência dos termos *névoa* e *diáfano*, bem como de sinônimos ou derivados semânticos, na narrativa do romancista.

Quando ao problema dos véus diáfanos e das névoas que medeiam a relação do sujeito com o mundo, impedindo-o de enxergar os fenômenos para além das aparências ou de acessar a verdade totalmente nua, Campos Matos (2019, p. 11) afirma ser a “mais importante matéria [filosófica] que Eça tratou de um modo muito

subtil e simples, [e] que tem escapado a considerações de seus críticos”. Assim, passando pel’ *A Relíquia* e pel’ *Os Maias*, a fim de ilustrar o modo como a questão da interposição da visão do real se apresenta em Eça, no que se refere às ilusões e aos enganos a que os sentidos humanos se encontram suscetíveis, Campos Matos cita trechos ilustrativos da *Correspondência de Fradique Mendes*, como a carta VII a Madame Jouarre, na qual Fradique Mendes exprime a seguinte impressão:

Chegámos a uma estação que chamam de Sacavém — e tudo o que os meus olhos arregalados viram do meu país, através dos vidros húmidos do vagão, foi uma densa treva, de onde mortificamente surgiam aqui e além luzinhas remotas e vagas. Eram lanternas de faluas, dormindo no rio: — e simbolizavam, dum modo bem humilhante, essas escassas e desmaiadas parcelas de verdade positiva que ao homem é dado descobrir, no universal mistério do Ser (QUEIRÓS, [2002?], p. 77-78).

A passagem, denominada por Matos de “Alegoria das Faluas”, versa sobre os limites do conhecimento humano. Tais limites, no filosofar de Fradique, estariam justamente no que os homens conhecem e especulam sobre os fenômenos, jamais podendo ir além das aparências e alcançar uma verdade indubitável. Uma consciência clara da falibilidade da ciência e mesmo da impotência humana. Sobre as ilusões da percepção, em carta a Antero de Quental, Fradique dirá:

Somente o erro, a ignorância, os preconceitos, a tradição, a rotina e sobretudo a *ilusão*, formam em torno de cada fenómeno uma névoa que esbate e deforma os seus contornos, e impede que a visão intelectual o divise no seu *exacto, real e único* modo de ser. É justamente o que sucede aos monumentos de Londres, mergulhados no nevoeiro... (QUEIRÓS, [2002?], p. 41-42).

Para epistológrafo, um dos obstáculos à “visão intelectual” se revela na subjetividade. O contorno dos fenômenos é deformado pelas crenças que orientam o sujeito. Logo, o pensamento humano é incapaz de transpor a complexidade do real, podendo formular apenas verdades hipotéticas e provisórias. Daí que, numa realidade social barulhenta, na qual se busca avidamente por saídas e respostas, o ato de filosofar é colocado como algo impreciso, tão comum quanto fumar. Fradique dirá que são “duas operações idênticas que consistem em atirar pequenas nuvens ao vento” (QUEIRÓS, [2002?], p. 60).

Poderíamos ler o dito fradiquiano como parte da sua crítica à dessacralização

e banalização do mundo, conseqüente da democratização e aburguesamento da sociedade europeia. Contudo, sua fala parece também envolver uma valorização da livre especulação, pois que desprendida de amarras dogmáticas e alheia a disputas ideológicas. Fradique, que é rico e pode se dedicar ao exame das coisas, tem seu juízo livre, emite opiniões como quem fuma, sem se preocupar com convencer seus interlocutores da validade das suas opiniões, se é que as possui de maneira tão convicta. Jacinto dispõe das mesmas condições, não se constringe com preocupações de subsistência e tem liberdade para se lançar à ociosidade contemplativa. Nas serras, afirmará ser inapropriado à filosofia “andar de pressa através dos campos” (QUEIRÓS, 2021, p. 174), sugerindo que uma investigação racional demanda paciência e tempo, não podendo se dar de maneira superficial, com afirmações precipitadas.

Uma relativização do dogmatismo filosófico e do cientificismo ocorre n’*A Cidade e as Serras*, na descrição da biblioteca de Jacinto, em que se diz: “desde as escolas pré-socráticas até às escolas neopessimistas. Naquelas pranchas se acastelavam mais de dois mil sistemas – e que todos se contradiziam” (QUEIRÓS, 2012, p. 34). Jacinto é um grande acumulador de civilização, valoriza o conhecimento científico e o domínio das forças naturais, serve-se amplamente de tudo que possa ampliar as suas capacidades físicas e intelectuais, contudo, ao fim e ao cabo, a erudição lhe aparece como um luxo da inteligência, pois que inoperante, apontada por Zé Fernandes como a causa do sofrimento e das perturbações que ele diagnostica no amigo. Nesse passo, um tema filosófico reiteradamente desenvolvido por Eça, mas parcamente abordado, seria “o tema de relatividade do conhecimento, as limitações do saber filosófico, o seu cepticismo relativamente a abstracções do pensamento” (MATOS, 2019, p. 26).

No entendimento de Campos de Matos, é na “aguçada ironia” do escritor que se revela uma das “facetas características da natureza queirosiana – o cepticismo” (MATOS, 2019, p. 26). O crítico, de fato, não esclarece muito bem o que entende por cepticismo, procurando uma justificativa para a moderação cética de Eça na influência filosófica de Proudhon, manifestamente contrário ao extremismo jacobino. Matos (2019, p. 30) diz apenas que Eça entra na “classe de escritores de agudo sentido e perspicácia crítica, incapazes de perfilhar cegamente dogmas, teorias, princípios intransigentes, nos domínios da literatura, da ideologia política ou filosófica”.

Retomando Santos (2008, p. 205), em comentário à faceta irônica de Eça, o ensaísta destaca que o riso irônico – “Desde Sócrates ao Romantismo” – foi sempre

uma estratégia discursiva empregada contra o sofisma e o dogmatismo apaixonado, caracterizando uma atitude verdadeiramente filosófica. Segundo ele, os grandes pensadores não ironizaram apenas ideias alheias, mas também as suas próprias, exercitando a autoironia. Immanuel Kant (1724-1804), de acordo com Santos (2008), fora um exemplo disso, posto que a sua forma de pensar e a sua filosofia são atravessadas por uma ironia sutil.⁵ Para o filósofo prussiano, utilizar a ironia significava provocar a razão contra si mesma, sendo este um modo de atingir um ponto de vista realmente imparcial no julgamento das questões de que se ocupava.

De acordo com Santos (2008, p. 212), por trás das formas de ironia que aparecem na obra queirosiana, como a autoironia de personagens que desvalorizam suas próprias ideias, encontra-se “a explícita denúncia e a corrosiva crítica queirosiana das relações perversas entre o ideal e o real, entre a teoria e a prática, entre a filosofia e a vida, entre as ideias ou sistemas filosóficos e a ação consequente e útil”. Coloca-se sempre em causa, nos romances *A Cidade e as Serras* e *A Correspondência de Fradique Mendes*, os efeitos perniciosos “de todas as formas de pensamento alienadas da realidade, da ação, da vida, da natureza” (SANTOS, 2008, p. 212), que se julgam superiores e renegam outros conhecimentos de menor prestígio.

Em “Eça de Queirós: a metafísica como ornamento sumptuário da inteligência”, Pedro Schacht (2013, p. 24) aborda “o processo de domesticação da filosofia em Eça de Queirós enquanto discurso póstumo”. O crítico analisa algumas das correspondências pessoais do escritor (em especial, aquelas dirigidas a Oliveira Martins e a Teófilo Braga) e publicações ensaísticas, a fim de propor uma leitura do conto “José Matias” e de *A Cidade e as Serras* enquanto “lugares de apropriação poética da filosofia” (SCHACHT, 2013, p. 24), em específico, da filosofia hegemônica e fundadora das concepções de ciência no século XIX.

Para nós, o mais pertinente da análise de Pedro Schacht são as suas considerações acerca da presença tropológica do “filósofo de trazer por casa” enquanto um lugar de “interseção entre estética e ideologia” (SCHACHT, 2013, p. 25),

⁵ Mary Mills Patrick, no livro *Sexto Empírico e o Ceticismo Grego*, traduzido por Jaimir Conte, ressalta o humor na escrita do filósofo grego: “os exemplos e a forma em que os argumentos são apresentados, frequentemente revelam as marcas de seu próprio pensamento e são caracterizadas aqui e ali por uma riqueza de humor que não tem sido suficientemente notada nas obras críticas sobre Sexto. De todos os autores que examinaram Sexto, Brochard é o único que parece ter compreendido e apreciado seu lado humorístico” (PATRICK, 2011, p. 31).

este marcando uma irresolúvel tensão na estrutura do texto. Tensão essa que entendemos ser o ponto fulcral da dúvida, onde tudo é posto em causa. Se, num primeiro momento, o jovem Eça menospreza a metafísica por se dizer positivista e alinhado com os princípios do naturalismo, anos depois, atento aos erros de cálculo do seu tempo, a sua desconfiança se vira também para o positivismo europeu, agora tido como mais uma proposta mentirosa de emancipação.

Para Schacht (2013), no Eça de Queirós de *A Cidade e as Serras*, o persistente desdém pela metafísica se alarga para toda manifestação doutrinária ligada à instituição filosófica de fins de século, servindo de exemplo o tratamento paródico da paixão positivista de Jacinto, que é simbólico da perene desconfiança do escritor quanto à “possibilidade de o discurso filosófico se constituir em guia fidedigno para a ação” (SCHACHT, 2013, p. 9), embora não se negue, devemos sublinhar, a necessidade da prática filosófica para o questionamento e desmistificação das ideias correntes, como do pessimismo schopenhaueriano. Afinal de contas, Jacinto é um produto da erudição filosófica.

A centralidade da filosofia na obra queirosiana comunicaria, portanto, a necessidade de teorizar sobre a “situação institucional e presença pública da filosofia e dos seus muitos avatares quando a sua herança metafísica se esgotou” (SCHACHT, 2013, p. 71). O que se tem é a apropriação literária da filosofia pela parodização da linguagem científica-filosófica oficial, cujo efeito, mesmo que não programado, é a afirmação da competência da literatura, e do seu valor sociocultural, para “a discussão (ou para a denúncia da ausência de discussão) das ideias que se impunham como panaceias para os males do tempo” (SCHACHT, 2013, p. 16).

A afirmação, na carta-prefácio d’*O Mandarin* (1880), de uma estética não pautada exclusivamente pela representação mimética é um marco importante na trajetória evolutiva de Eça de Queirós. Num momento de crise ideológica, seu resultado imediato é a relativização da lógica científica na literatura e a afirmação da linguagem artística em si como legítima para tratar da complexidade do real. O último Eça parece atento ao fato de que a literatura possui um conhecimento tão válido quanto os conhecimentos filosóficos ditos superiores, com a diferença que, nesse quesito, ela tem a vantagem de se abrir para uma multiplicidade de interpretações possíveis e não responder a um sistema teórico fechado. Em “As rosas” (1893), um texto sobre a história da rosa de alta carga metafórica, Eça observa a função que assume a literatura na sua época:

Hoje, nesta anarquia que baralha as classes, o poeta invadiu a alma humana, desalojou dela os filósofos, seus caseiros hereditários desde Platão, e é ele quem tece a teia da psicologia e sopra a braseira da metafísica, de onde se elevam tão densos, tão enrolados fumos... (QUEIRÓS, 1961, p. 219).

Nas obras derradeiras de Eça, de acordo com Schacht (2013), a filosofia se insere também como elemento desestabilizador do discurso ficcional, na medida em que coloca em xeque o estatuto da perspectiva do narrador, até então supostamente confiável, seguro e dominante no desempenho da onisciência. No lugar da preocupação do autor implícito em esconder marcas ideológicas no discurso da “verdade”, evidencia-se o seu caráter mediado, quer dizer, a sua natureza subjetiva. O confronto de pontos de vistas distintos e a ocorrência de contradições no interior da obra literária solicitam do leitor um posicionamento crítico-reflexivo, e poderíamos dizer também filosófico, perante o ato enunciativo que ali se organiza.

Como diz Schacht (2013, p. 96): “É a ficção do narrador que permite mostrar que a visão do mundo que informa o seu discurso é desde logo uma construção discursiva”; muitas vezes “astuciosa” ou mesmo “tortuosa”, porém, “nunca uma mera descrição objetiva da realidade observada”, como pretendeu o romance de tese. A colocação, ao nosso ver, é igualmente válida para *A Cidade e as Serras*, para *A Correspondência de Fradique Mendes* e para os contos “José Matias” e “Civilização”, textos nos quais o discurso homodiegético revela uma engenharia complexa, heterogênea e de modo algum isenta de implicações ideológicas. Citando Schacht (2013, p. 111):

A partir dos anos oitenta do século XIX (e mesmo da revisão de *O Crime do Padre Amaro*), a literatura afigura-se a Eça como um discurso sobre a realidade que se exerce na consciência de sua condição de discurso mediado. Enquanto a filosofia pretendia exercer-se como referencialidade sem mediação e sem resto, a literatura (de prosa de ficção falamos) envolve a problematização dos discursos mediadores que assumiam no século XIX uma posição hegemônica.

Se o Eça de estreia demonstra já sensível à condição póstuma da metafísica, no sentido nietzschiano da “morte de Deus”, mais tarde, segundo Schacht (2013, p. 112), “a partir de *A Relíquia*, mas com veemência maior em *A Cidade e as Serras* e ‘José Matias’” – incluíamos, ainda, o introito d’*A Correspondência de Fradique*

Mendes, intitulado “Memórias e Notas” –, entra na mira da sua desconfiança também a filosofia positivista, “demonstrando que o alvo não era um discurso específico, mas sim a capacidade humana de se deixar persuadir até à cegueira voluntária por discursos fracamente examinados” (SCHACHT, 2013, p. 112), erigidos como novos ídolos num tempo de desilusões, de efemeridades e de ausência de absolutos.

Considerando o que diz Campos Matos (2019, p. 51) no seu ensaio, que o ceticismo queirosiano vai, “assumidamente, de par com a ineficácia da Filosofia”, diríamos que, perante a inflexibilidade das teorias dogmáticas, seu efeito é o progressivo alijamento das normas rígidas de observação e de registro do real, isto é, o reconhecimento da sua impossibilidade e arbitrariedade. Não almejamos, com isso, argumentar em favor da ideia de retorno no último Eça, enquanto uma volta às origens ou às essencialidades da juventude romântica, algum tempo sobrepostas pela adesão ao realismo-naturalismo e recuperada com a crise do ideário positivista, numa reconciliação com o verdadeiro espírito lírico-bucólico lusitano.

Na constância da dúvida queirosiana ante “ideias que se impunham como panaceias para os males do tempo” (SCHACHT, 2013, p. 16), vemos um indício, dentre outros apontados por Orlando Grossegesse, de que o escritor manteve sempre, como instrumento de análise social e de escrita ficcional, um ceticismo metódico, no que se refere não só à sua imutável predisposição para a suspeição e para a parodização discursiva, mas ainda à sua necessidade de conservação da inconclusão, algo bastante latente na forma e no conteúdo dos seus últimos livros.

No artigo “Não há regresso. Do sentido evolutivo do ‘primeiro Eça’”, Orlando Grossegesse desenvolve a seguinte reflexão:

A crítica tradicional, nomeadamente de cariz biografista, nutriu esta imagem evolutiva de regresso, que aliás se coaduna com a leitura monológica de *A Civilização* e de *A Cidade e as Serras*, num sentido ligeiramente diferente de abandono da civilização urbana decadente em favor da ruralidade renovadora, contudo harmonizável com o regresso à tradição do milagroso nas *Lendas de Santos*, configurando um abandono do paradigma do realismo / naturalismo que, na realidade, nunca teve atracção absoluta para o autor, nem possui homogeneidade de escrita. Ao estudo de Joel Serrão deve-se a desvalorização (GROSSEGESSE, 2006/07, p. 1).

O crítico chama a atenção para o fato de que a ideia de regresso na trajetória queirosiana é descabida, posto que “Eça nunca deixou de visitar a estética

romântica, aprofundando-a como estética de carnavalização face ao diletantismo e pessimismo de pacotilha” (GROSSEGESSE, 2006/07, p. 7). Ou seja, Eça nunca abandonou algumas das práticas discursivas aprendidas e exercitadas na juventude, como a “ocultação autoral”, a “transgressão da divisória entre literatura e jornalismo, a ficcionalização fantasista e humorista da realidade, de inspiração heiniana” e “uma escrita na pessoa de outro”, dando sequência, ao longo do seu aprendizado, àquela “iniciação na dimensão lúdica e humorística das estruturas enunciativas” (GROSSEGESSE, 2006/07, p. 6-7) que significaram os folhetins da *Gazeta de Portugal* e do *Distrito de Évora*.

A recuperação de um projeto heteronímico mantido em suspenso desde *O Mistério da Estrada de Sintra* (1884) é o fato mais evidente e simbólico da manutenção, na produção queirosiana tardia, de princípios estéticos românticos. Isso porque, destoando da proposta inicial de 1867, o segundo Fradique Mendes, na condição de voz póstuma, comporta a mistificação irônica, a dissimulação da autoria e a projeção de uma consciência-outra, bem como a conjugação de gêneros extraliterários (narrativa biográfica, epístola e ensaio). Além disso, no atinente ao esgarçamento dos limites do gênero literário, no romance *A Cidade e as Serras* e, em certo sentido, no conto “José Matias”, o discurso testemunhal mescla o ensaísmo-crítico, a linguagem científica-filosófica e a descrição caricaturesca – por vezes, beirando ao grotesco – dos objetos de ficcionalização.

Quanto ao ensaísmo presente nos semipóstumos e nos contos em questão, as considerações de Miguel Real nos são valiosas. Em *O Último Eça* (2006), o crítico assinala, no atinente ao “Período Humanista” (1893 a 1900) da produção de Eça de Queirós, o desenvolvimento de “um conjunto de novas problemáticas que tendem a ser ensaísticas, comparativísticas e meta-historicamente exploradas em seus romances, contos e crônicas” (REAL, 2006, p. 167). A palavra *humanista*, segundo o crítico, deve ser lida como sinônimo de síntese, esta decorrente do “tactamento de quem procura uma nova solução que supere o esgotamento civilizacional da Europa”, levantando, sempre por intermédio do método comparativo, “grandes sínteses inconclusivas”, as quais não conduzem “a nenhuma teoria sistematizada conclusiva, a partir da qual pudéssemos facilmente catalogar o pensamento ínsito no Último Eça” (REAL, 2006, p. 169).

Em benefício da reabilitação dos semipóstumos, Real (2006, p. 167) contesta avaliações negativas do último Eça quando sustenta não encontrar, nos

procedimentos estéticos do escritor, “um cepticismo e um indiferentismo” que raíam “o conservadorismo e, até, o reacionarismo político”, mas a assunção de uma “posição europeia e já não exclusivamente portuguesa”, na busca de “ensaisticamente pensar (isto é, sem uma doutrina preconcebida e nem conclusões previamente traçadas) os grandes temas morais e filosóficos permanentes da Civilização Ocidental”. Tais colocações, excetuando a definição do ceticismo queirosiano, que reflete de uma compreensão superficial do pirronismo, visto como algo paralisante e característico de um indiferentismo, no caso, conservador ou reacionário, são o ponto de convergência daquilo que pretendemos abordar nas nossas análises.

Em consonância com Alves e Góes (2021), entendemos que o ceticismo queirosiano se encontra intrínseco ao procedimento comparatista-ensaístico, cujo resultado são “grandes sínteses inconclusivas” (REAL, 2006, p. 169). Além disso, em se tratando do efeito de inconclusão, que é característico da equipolência discursiva deliberadamente instaurada no interior dos romances do último Eça, cremos que a ironia desempenha uma função auxiliar, uma vez que ela implica uma consciência crítica e autocrítica, lúcida quanto à instabilidade de toda solução e quanto ao caráter contingencial das certezas. Uma mentalidade aberta à multiplicidade, à contradição e à dúvida, num mundo que não comporta mais totalidades absolutas.

No artigo *O riso no realismo português*, os autores Baltrusch e Nogueira (2017, p. 468), no cotejo das concepções de riso de Antero de Quental, Eça de Queirós e Ramalho Ortigão, avaliam que, “para Eça, o humor é uma consciência do lado problemático das coisas e caminho para uma realidade mais completa e superior, mas inalcançável.” Nesse sentido, o artista que trabalha com o humor não seria “necessariamente um desesperado nem um angustiado, permanece por isso suspenso e atento”, em acordo com “uma visão que prefere, não a exclusão do complexo, contraditório e dissonante, mas a sua inclusão num todo, tanto quanto possível, maleável e sinérgico” (BALTRUSH; NOGUEIRA, 2017, p. 468).

No prólogo de *Uma Campanha Alegre* (1890), a versão reeditada *d’As Farpas*, Eça define a ironia propriamente como uma filosofia: “Vamos rir, pois. O riso é uma filosofia. Muitas vezes o riso é uma salvação. E em política constitucional, pelo menos, o riso é uma opinião” (QUEIRÓS, [2010?], p. 5). O riso, nesse caso, não se resumindo a uma questão de ordem estilística, configuraria um modo de encarar o mundo e de pensar a realidade. No já citado artigo sobre Ramalho Ortigão, Eça apresenta uma ideia mais detalha de como entende o designado riso filosófico:

O espírito não é uma lesão cerebral que faz ver cómico: é uma disposição cerebral que faz ver cómico, é uma disposição cerebral, que faz descobrir o cómico, que o faz descobrir através das exterioridades convencionais e as formas consagradas; achar o cómico numa má instituição ou num mau costume [...] é pô-los em contradição com o bem senso e com o bom gosto, é anulá-los. Um acto de espírito pode ser assim um acto de grande justiça social (QUEIRÓS, 1961, p. 32).

Para Eça, o riso não se resumiria tão simplesmente às “saídas picantes da conversação, o *bom mot*, o *lazzi*, a chalaça”, pelo contrário, trata-se de exercer a “crítica pelo riso” e de raciocinar pela via da ironia, que não determina afirmações rígidas e discursos monológicos. Por isso, ele elogia os precursores do romance moderno:

Os grandes escarneedores: Rabelais, Cervantes, Lesage, Voltaire. De “Gargântua” ao “Casamento de Figaro”, por quem é conduzida a campanha social e revolucionária? Quem desprende a ideia puramente racional dos mitos retóricos do paganismo e dos mistérios confusos do cristianismo? Quem vem conduzindo a civilização para a justiça? Os que riem: Pantagruel, D. Quixote, Gil Blas, Candide (QUEIRÓS, 1961, p. 32).

A crítica por intermédio do riso não seria apenas útil como também mais efetiva, porque universal e mais acessível ao leigo: “O riso dirige-se não ao letrado e ao filósofo, mas à massa, ao imenso público anônimo” (QUEIRÓS, 1961, p. 32). Por isso seria tão necessário e “irreverente rir das ideias, ocupar-se das fórmulas visíveis, convencionais das ideias” (QUEIRÓS, 1961, p. 32), a fim de revirá-las e evidenciar as suas falhas, sobretudo, para a população que, muitas vezes, não tem condições de assim proceder.

A relação entre o riso e a filosofia, conforme Georges Minois em *História do Riso e do Escárnio* (2003), vem desde os filósofos pré-socráticos, que tenderam a considerar o riso algo salutar. O historiador mostra que a compreensão do riso teve muitas variações ao longo dos séculos, a depender da conjuntura sociocultural em que ele aparece inserido: ora sendo valorizado e respeitado, ora censurado e contido, até a sua domesticação, no século XIX, por uma civilização que vai se considerar mais superior e, portanto, repressora de manifestações vistas como primitivas. No texto “A decadência do riso” (1891), incluso em *Notas Contemporâneas*, Eça busca, também, desenvolver um estudo breve da história do riso até a idade moderna, período em que

o riso é retratado como um tipo de elo perdido, considerando o entristecimento das sociedades europeias.

No referido texto, numa abordagem irônica, Eça coloca que a dissolução do riso é decorrente do excessivo acúmulo de erudição e de ciência, responsáveis pela complexificação da civilização europeia. À semelhança do jovem melancólico de Alberto Dürer, o homem moderno é pintado por Eça como aquele que olha para os seus sucessos nas ciências e nas artes considerando a ineficácia de todas as coisas, tal como veremos na representação de Jacinto. Isso porque, igualmente ao protagonista d'*A Cidade e as Serras*, os intelectuais de fins de oitocentos veem seus esforços como falhados, concluindo pela inutilidade de toda ação. Dirá Eça:

Eu penso que o riso acabou – porque a humanidade entristeceu. E entristeceu – por causa da sua imensa civilização. O único homem sobre a terra que ainda solta a feliz risada primitiva é o negro, na África. Quanto mais uma sociedade é culta – mais a sua face é triste. Foi a enorme civilização que nós criamos nestes derradeiros oitenta anos, a civilização material, a política, a econômica, a social, a literária, a artística que matou o nosso riso, como o desejo de reinar e os trabalhos sangrentos em que se envolveu para o satisfazer mataram o sono de *Lady Macbeth*. Tanto complicamos a nossa existência social, que a ação, no meio dela, pelo esforço prodigioso que reclama, se tornou uma dor grande: - e tanto complicamos a nossa vida moral, para a fazer mais consciente, que o pensamento, no meio dela, pela confusão em que se debate, se tornou uma dor maior. Os homens de ação e de pensamento, hoje, estão implacavelmente votados à melancolia (QUEIRÓS, 1961, p. 166).

Ao final dessa crônica-ensaio, sugere-se que os homens abandonem os laboratórios e reentrem na natureza, para que não se ocupem tanto com análises e reconquistem, “com a saúde e com a liberdade, o dom augusto de rir” (QUEIRÓS, 1961, p. 167). O último Eça parece chamar a atenção dos seus contemporâneos para a necessidade de uma urgente e vital descompressão, num mundo que se pretende “radicalmente positivista e hipercivilizado; um mundo, fechado em si mesmo e incapaz de autoanálise” (BALTRUSH; NOGUEIRA, 2017, p. 463). Logo, a visão cômica seria uma forma de lidar com a realidade complexa das sociedades industriais, segundo um riso que “só faz sentido como maiêutica e riso democrático que resulta da clareza das formas e dos conceitos, e surge também como uma espécie de ironização da tentativa de descobrir o sentido oculto das coisas” (BALTRUSH; NOGUEIRA, 2017, p. 469), ou mesmo de ironização de uma paixão desmedida pelo progresso.

Baltrush e Nogueira (2017, p. 475) avaliam que, tanto Eça de Queirós quanto

Ramalho Ortigão, lamentaram aquilo que entenderam por decadência do riso não só em Portugal, mas também em todo o Ocidente, defendendo um tipo de riso, concomitantemente, “alegre e demolidor, instável e integral, capaz de visar tudo e todos, tanto o sagrado como o profano, tanto o sublime como o trivial, a morte e a vida, o erotismo e a velhice, a beleza e a fealdade”. Ambivalência que caracterizaria, basicamente, um riso moderno, o qual não revela somente “a injustiça e o ridículo como não teme arriscar na procura das grandezas e das misérias da vida” (BALTRUSH; NOGUEIRA, 2017, p. 476), enquanto um riso, também, não alheio ao seu caráter terapêutico, didático e renovador. Em certo sentido, trata-se de um riso de cunho existencial e de amplitude universalista, que não almeja a síntese dialética e aceita a indefinição. Conforme teria declarado o satírico François Rabelais: “Fechai a cortina, a farsa acabou! Vou procurar um grande talvez” (MINOIS, 2003, p. 276).

A inauguração e a disseminação, no ocidente, de uma cultura do ensaio, isto é, tateante e dubitativa, são comumente atribuídas ao já mencionado Michel de Montaigne. Para Jaimir Conte (1996, p. 5), ele seria o filósofo que “melhor reflete a retomada e os novos desenvolvimentos do ceticismo no Renascimento, podendo ser considerado o principal responsável por sua difusão no início da Idade Moderna”. Nos seus *Ensaíos*, publicados na segunda metade do século XVI, ele “apresenta inúmeros argumentos que levam à incerteza sobre a apreensão de um conhecimento verdadeiro e justificado” (CONTE, 1996, p. 5), combatendo o dogmatismo e instaurando a dúvida como procedimento metodológico da investigação filosófica. Montaigne tomou o ceticismo enquanto um modo de vida, sendo essa a sua principal afinidade com o antigo pirronismo, de concepção pragmática. Ele mandou gravar, nas estantes da sua biblioteca, ditos de Sexto, adotando a fórmula “*Que sais-je?*” (CONTE, 1996, p. 7).

Em “Apologia de Raymond Sebond”, de 1580, o renascentista desenvolve os seus mais importantes argumentos filosóficos, tendo sido este o texto montaigniano mais conhecido e a principal fonte de interesse da filosofia moderna pelo ceticismo (CONTE, 1996). Montaigne retoma, no referido ensaio, exemplos e premissas de Sexto Empírico, mostrando a sua filiação à corrente de pensamento pirrônica, no concernente à rejeição da razão como via para o acesso à verdade. Ao fazer isso, no entanto, ele suscita novas discussões sobre a noção de verossimilhança e de falibilidade, o que resulta na sua proposta fideísta para a resolução de conflitos teológicos do seu tempo. Para Montaigne, a dúvida pirrônica deve ser usada de maneira circunstancial, quando necessário reagir às razões que constroem

verossimilhanças, desconstruindo tais verossimilhanças e mostrando sua invalidez epistemológica, a fim de possibilitar a suspensão do juízo.

O objetivo de “Apologia” é defender Raymond Sebond de ataques ateus e luteranos ao seu *Livro das Criaturas* (1434-1436). Para tanto, a estratégia argumentativa que Montaigne utiliza é sinuosa, primeiro ele diz ser um erro o homem utilizar razões humanas para sustentar a crença religiosa, só obtida pela fé por uma graça divina, depois, diz que as proposições de Sebond não são suficientemente adequadas e fortes para demonstrar a evidência daquilo que ele pretende, o que o faz um alvo fácil de ataques. A partir disso, Montaigne desenrola uma extensa reflexão sobre os limites dos sentidos e da razão para justificar a sua posição antidogmática, que é reveladora de uma conformação, de ordem prática e não epistemológica, à tradição e às normas sociais. Ao separar fé e razão, afirmando que a primeira dispensa a segunda, posto que a crença religiosa não exige justificação racional, o filósofo protege a dúvida cética mantendo “um distanciamento interior que preserva a liberdade do juízo e a tranquilidade” (MAIA NETE, 1994, p. 66), porque se livra da necessidade de apontar qual formulação teórica, seja ela reformista ou contrarreformista, é mais acertada.

O filósofo francês, na sua argumentação, sustentará que a filosofia é cheia de incertezas e que o homem, na sua pretensão de encontrar a verdade, só teve confirmada a sua ignorância (CONTE, 1996). Nesse sentido, Montaigne desqualifica a razão e tenta mostrar que, na ciência, há uma igual diafonia e diversidade de opiniões encontradas na filosofia, chamando a atenção para as suas infundáveis disputas e irresoluções teóricas. Segundo ele, ao contrário do que poderiam supor os dogmáticos, certos da validade das suas afirmações, a ciência não poderia servir de fundamento seguro ao homem, posto que o conhecimento científico se encontra sujeito a interrogações: “Não há percepção, não há doutrina, não há ‘verdade’ que outra percepção, outra doutrina, outra ‘verdade’ não desminta um dia” (CONTE, 1996, p. 42).

A demonstração dos limites do conhecimento humano se junta à ineficácia dos sentidos, que também são falhos. Os sentidos, via de conhecimento do mundo, não podem oferecer informações de valor cognoscível, dado que uma mesma coisa pode ser percebida de maneiras diferentes, como se outra coisa fosse, a depender das muitas variáveis que determinam a experiência sensível. Os fenômenos só podem ser captados como aparecem em dada circunstância. No atinente às oposições

protestantes ao catolicismo, Montaigne dirá, basicamente, que pouco importa uma doutrina ser mais verossímil que a outra, isso não quer dizer que aquela esteja mais próxima da verdade que esta, ou que esta seja mais verdadeira que aquela. A verossimilhança de cada doutrina depende de validação, o que “concerne exclusivamente à subjetividade humana, nada informando sobre a verdade das coisas” (MAIA NETO, 2012, p. 366). A reflexão de Montaigne conduz seus interlocutores ao problema do critério de verdade, mais precisamente, à impossibilidade de haver um critério plenamente confiável (CONTE, 1996).

Na visão de Montaigne, se, às opiniões correntes, faltam evidência demonstrativa, o homem deve, como os pirrônicos, optar pela suspensão do juízo. Isso porque o cético nada pode afirmar sobre coisas não evidentes. O sábio, nessa perspectiva, seria aquele que assume sua ignorância e tudo examina sem dar assentimento algum (MAIA NETO, 1994). Se, por um lado, o filósofo francês sugere a necessidade da dúvida, por outro, ele propõe a aceitação da tradição e dos costumes. Isso porque, uma vez sendo impossível a obtenção de um fundamento de verdade incontestável, para fins práticos, é melhor não entrar em conflitos e respeitar a norma vigente. Com o seu fideísmo, assentado sobre a contestação da ciência enquanto o caminho para a sabedoria e para a iluminação religiosa, Montaigne acaba sendo colocado ao lado da Igreja e da contrarreforma (CONTE, 1996).

De fato, em “Apologia”, Montaigne não procura dogmatizar. Ou seja, não está interessado na validação do cristianismo, a fim de conduzir incrédulos e hereges à conversão. De acordo com Maia Neto (1994, p. 63), o fideísmo cético montaigniano seria “a perspectiva segundo a qual a verdadeira sabedoria cristã é antitética a qualquer forma de ciência racional”, dado que a fé não pode ser explicada pela razão. O ceticismo revelaria, nesse passo, uma compatibilidade com a fé, pois, limpando a mente do sujeito, destruindo falsas crenças e opiniões, deixá-lo-ia totalmente nu e preparado para a recepção de uma clarividência, seja ela sobrenatural ou não. Na concepção fideísta, o ceticismo serve a uma fé pura, não turvada por raciocínios de outra ordem. Na prática, tal posicionamento atraiu muitos interessados na contrarreforma católica e, por isso mesmo, empenhados na negação das novas perspectivas religiosas emergentes que rompiam com o catolicismo romano.

No uso instrumental que faz do pirronismo num contexto de acirrada disputa pela verdade religiosa, Montaigne coloca em questão o problema da verossimilhança. O filósofo evidencia o abismo existente entre o reconhecimento da validade de uma

opinião e o verdadeiro conhecimento das coisas: “A precariedade de nossas faculdades (de nossa natureza) determina a precariedade da verossimilhança enquanto instrumento epistêmico” (MAIA NETO, 2012, p. 368). Uma vez que o alcance da verdade é impossível, recomenda-se que os homens não se deixem levar pela aparente plausibilidade de uma posição. A razão, apta a erigir verossimilhanças, deve ser motivo de dúvida, pois não é um guia perfeitamente confiável para a ação humana. Logo, todo juízo precisa ser suspenso, seja pelo reconhecimento da equipolência de crenças contrárias, seja, em último caso, pela desqualificação do valor epistemológico de uma verossimilhança, segundo a constatação de que toda proposição teórica é hipotética e provisória (MAIA NETO, 2012).

O problema filosófico da verossimilhança, como vimos, encontra paralelo na alegoria de Fradique. Por outro lado, n’*A Cidade e as Serras*, no registro da biblioteca de Jacinto, temos uma clara denúncia da falibilidade do pensamento científico-filosófico. Em ambos os casos, é sobressaliente a dúvida quando ao conhecimento de mundo da sociedade moderna. No último Eça, não passam despercebidas, seja nos romances semipóstumos, seja em crônicas jornalísticas, as menções a filósofos que reconhecidamente recorreram ao pensamento cético, como o próprio Michel de Montaigne, incluindo René Descartes e Immanuel Kant. Algo comprovativo não só do conhecimento que tinha Eça de Queirós da tradição filosófica cética e da importância desses filósofos para o seu desenvolvimento, mas também da permeabilidade cultural do seu tempo à dúvida pirrônica. Vemos, no que designamos por ceticismo queirosiano, o reflexo de um ceticismo ambiente, explicável, ao menos em parte, pela necessidade de combater a paixão positivista, que impunha certas restrições à atividade intelectual-artística e, como denso nevoeiro, cegava.

No já citado artigo “Positivismo e Idealismo”, passando em exame a conjuntura sociocultural parisiense finissecular, Eça de Queirós oferece um registro da crise do ideário positivista e de uma conseqüente busca de espiritualidade religiosa. Devido à reação ao positivismo científico, que era perceptível em diferentes áreas, indo da política às artes, sobretudo em matéria de religião, o livre-pensamento atravessava um momento de “má crise!” (QUEIRÓS, 1961, p. 194). Verdade, dirá Eça, remendando o sr. Aulard, que o seu tempo havia produzido livres-pensadores extremamente fanáticos e intolerantes, o que justificava o achincalhamento desse princípio, contudo, a sua dispensa era preocupante.

Claro estava, para Eça, que a necessidade de espiritualidade entre a nova

geração era consequência de variadas desilusões, especialmente em matéria política. A ciência tinha cumprido as suas promessas, mas o progresso técnico se mostrou insuficiente para acalmar a sociedade, eliminar as misérias e trazer plena felicidade. O positivismo científico, desalojando a imaginação do seu posto comum, “fechou o homem num laboratório a sós com a sua esposa clara e fria, a razão” (QUEIRÓS, 1961, p. 198). O resultado disso, nas palavras de Eça, foi:

o homem recomeçou a aborrecer-se monumentalmente e a suspirar por aquela outra companheira tão alegre, tão inventiva, tão cheia de graça e de luminosos ímpetos, que de longe lhe acenava ainda, lhe apontava os céus da poesia e da metafísica, onde ambos tinham tentado voos tão deslumbrantes (QUEIRÓS, 1961, p. 197).

Quando às consequências da revalorização da espiritualidade, Eça afirma não saber apontar com exatidão, mas considera que o homem, “com a experiência de todos os confortos, e ordem, e fecundas e úteis verdades, que em torno dele, e para sua grandeza e segurança, estabeleceu a razão” não poderá se abandonar tão facilmente, “como na remota Meia-Idade, à direção ondeante e quimérica da outra esposa, a imaginação” (QUEIRÓS, 1961, p. 199). É fato que muitos indivíduos, extenuados com “o tumulto da cidade, a exageração da vida cerebral, a imensidade do esforço industrial, a brutalidade das democracias” (QUEIRÓS, 1961, p. 199), serão levados a buscar uma maneira que aliviar a “opressão da realidade” (QUEIRÓS, 1961, p. 199). No entanto, eles não poderão “nem destruir, nem sequer desertar o trabalho acumulado da civilização” (QUEIRÓS, 1961, p. 199). Isso porque estão fechados nela e jamais poderão realmente quebrar as correntes que a ela se ligam. Assim sendo, só lhes sobra “reagir, com o seu idealismo exacerbado, sobre o materialismo ambiente” (QUEIRÓS, 1961, p. 199):

O que sucederá é que, sobre muitos problemas que a ciência não pôde ainda resolver, se vai exercer, como um socorro imprevisto, a ação da fé, de uma fé renovada e transformada, acomodada às exigências da civilização e da própria ciência, que poderá ser chama neocristã – e que não será talvez mais que uma espécie de protestantismo, à Schleiermacher, filosófico e requintado. É esta ação que nós estamos vendo, ainda vaga, mas já viva, operar sobre as questões sociais com o nome de socialismo cristão. Em suma, parece certo que, por algum tempo, como sucede sempre nas épocas, como esta, de grandes dissoluções de doutrinas, o mundo será atravessado, se não purificado, por um forte vento de idealismo... (QUEIRÓS, 1961, p. 199).

Lemos o texto supracitado como uma resposta possível ao fideísmo cético de Michel de Montaigne, segundo uma interlocução hipotética. Eça de Queirós e o filósofo francês, em seus respectivos textos, demonstram estar atentos à perniciosidade do fanatismo dogmático em conjunturas sócio-históricas que, embora se revelem muito distintas, são análogas em matéria de inquietação filosófica e dissolução de doutrinas hegemônicas. Ambos, como diz Eça, prezam pelo registro dos fatos, quer dizer, não se envolvem nas disputas teóricas e não buscam fazer a defesa de uma verossimilhança, como diz Montaigne, em detrimento de outra. Avaliam a realidade com ceticismo (do modo menos parcial possível) e deduzem que o caminho da ciência não garante o acesso a uma verdade absoluta, tampouco as crenças religiosas. Aparentemente plausíveis, as ideias se revelam ilusórias e falhas. Diante disso, optam por não emitir um juízo categórico e estimam o pensamento crítico e livre de amarras. Montaigne fala da necessidade de resistir às opiniões e preservar a dúvida. Eça, por sua vez, mostra quão necessário é manter a suspeita e o distanciamento necessário para não cair na lábia de charlatões. No entanto, diferentemente de Montaigne, que, na sua proposta fideísta, recomenda a indiferença às crenças em confronto e, conseqüentemente, a conformação com a tradição, Eça de Queirós se recusa a colocar a razão totalmente em favor da fé, ainda que não deixe de reconhecer a força indomável, e preciosa, da imaginação e do espiritualismo.

Com esse cotejo, procuramos demonstrar que Eça de Queirós não fecha os olhos para os avanços trazidos pela ciência dogmática. Ele sabe da falibilidade das ideias, entende o quão ilusório pode ser o entusiasmo desmedido pelo progresso, que não é garantia de felicidade e não propicia um conhecimento seguro do mundo, senão provisório e limitado, mas, inevitavelmente, assume que a sociedade moderna e democrática é resultado do esforço humano. O cientificismo positivista, não obstante os livres pensadores fanáticos e intolerantes que tendeu a produzir teve, afinal, algum sucesso. Claro está que a comparação entre Montaigne e Eça é um tanto esdruxula. O primeiro viveu numa época de preponderante influência religiosa, o outro, numa realidade secularizada. Porém, um e outro revelam o mesmo pendor para a dúvida cética e mantêm, acima de tudo, um ceticismo de teor epistemológico que se revela na busca do que não se sabe: “uma verdade que nas coisas anda/ que mora no visível

e no invisível”, como escreveu Camões.⁶

O último Eça, na tentativa de examinar, ensaísticamente, o que se lhe apresenta, opera o que chamamos de antifilosofia. Ao nosso ver, um procedimento cético de enfretamento das ideias, qual seja, uma forma de pensar que envolve chocar ideias contras ideias e, pelo reconhecimento da igualdade de força entre elas, alcançar o estado de suspensão do juízo. Logo, pensar antifilosóficamente é fazer oposição à razão que constrói verossimilhanças com a razão cética, que destrói verossimilhanças, revelando sua natureza dubitável, hipotética e não epistemológica. Frente às várias teorias filosóficas em alteração, o sujeito reconhece a equipolência discursiva e, inevitavelmente, entende ser impossível dizer qual está mais próxima da verdade.

As obras do último Eça são como máquinas destruidoras de concepções hipoteticamente plausíveis, mas que, ao serem cotejadas, friccionadas umas com as outras, não se sustentam, de modo que nada se mantém sólido e em pé. Mediante o método cético, o sujeito se distancia da paixão dogmática e conserva a dúvida. Não se trata de um destruir pelo simples gosto da negação e do caos. Ao contrário, o cético busca iluminar as ideias e cooperar com a construção de bases mais sólidas para o desenvolvimento do pensamento. As teorias dogmáticas têm o seu valor, porém, a realidade não deve ser a elas subordinada. A cultura é um constante devir e as ideias precisam também se modificar, por isso a importância do pensamento livre e da dúvida criadora.

Em *A Ficção Cética* (2004), G. Bernardo Krause sustenta que a “crença positivista no progresso” foi a principal marca do século XIX, quando se acreditou que, em virtude da ciência, chegava-se “muito próximo da certeza sobre a verdade”. Prova disso seria o modo como a ficção desse tempo se esmerou em “emular os procedimentos científicos na sua prática discursiva”, a ponto de “fingir que não fingia”, quer dizer, fingir que aquilo que realizava não era ficção (KRAUSE, 2004, p. 24). Por isso, esta seria a “centúria realista”, como designa Ortega Y Gasset, citado por Krause, que propõe, de forma análoga, que chamemos o século XX de “centúria da incerteza”, tendo em vista “o retorno das dúvidas políticas, em função das decepções revolucionárias, e epistemológicas, em função dos impasses encontrados na ciência” (KRAUSE, 2004, p. 24).

⁶ Versos do poema “À paixão de cristo nosso senhor”. Disponível em: <<http://www.jornaldepoesia.jor.br/camoes51.html>>. Acesso em: 27 ago. 2021.

Pensando no modo como esses mesmos questionamentos políticos e filosóficos também aparecem nos romances de Eça de Queirós, Alves (2020, p. 5) propõe que vejamos a obra do romancista português como um prognóstico e, por isso mesmo, uma antecipação da “centúria da incerteza” de Krause:

Ora, a meu ver, ainda que Eça de Queirós não tenha chegado sequer ao século XX, a sua obra antecipa essas dúvidas, essas decepções, esses impasses, essa tendência ao ceticismo. Nesse sentido, parece-me importante rastrear, com olhar de filólogo, a importância da filosofia no pensamento desse Eça que estava no “olho do furacão” da intelectualidade de seu tempo, que foi Paris no final do século XIX.

A partir do que ficou exposto, procuraremos analisar de que modo essas dúvidas que motivaram a pena do último Eça aparecem inscritas e tematizadas n’*A Cidade e as Serras* e n’*A Correspondência de Fradique Mendes*, bem como nos contos “José Matias” e “Civilização”, enquanto um constante questionamento acerca do conhecimento do real e dos limites da ciência, mas também em torno do ideário pró e antimoderno. Trata-se, sobretudo, de verificarmos como as personagens centrais dos romances semipóstumos e dos referidos contos protagonizam o paradigma existencial finissecular e refletem a crise positivista. Conforme preconiza Gagnebin (2006, p. 201), na abordagem da relação entre literatura e a filosofia, não visamos “analisar a presença de teorias ou de doutrinas filosóficas na obra de um escritor ou de um poeta”, mas demonstrar como, no contexto de uma dada obra literária, ocorre a “elaboração estética de elementos históricos singulares, retomados e transformados pela escritura literária”. Não buscamos, portanto, rastrear e decodificar os “conteúdos filosóficos” presentes na obra queirosiana, mas compreender de que modo eles “são transformados em ‘conteúdos literários’”.

1.2 O PERÍODO PARISIENSE

Em setembro de 1888, Eça de Queirós obtém a chave do consulado português em Paris, mas não sem uma série de embaraços.⁷ Aos 45 anos de idade, o romancista

⁷ A obtenção do cargo decorreu da influência de Oliveira Martins junto a Henrique Barros Gomes, então ministros dos Negócios Estrangeiros em Portugal. A transferência envolveu uma série de complicações. O diplomata Augusto de Faria, tendo ido à Lisboa a fim de reverter a sua substituição, deixara a esposa com as chaves e os documentos do consulado português na França. Nesse meio tempo, com vistas à rápida ocupação da cadeira para a qual seria designado, Eça de Queirós vai a Paris, onde encontra a viscondessa Faria instalada no consulado e resistente em deixá-lo. Numa carta a Oliveira Martins, o escritor narrou o escândalo que fez a mulher, que cedeu apenas com a intervenção da polícia francesa.

trocava a industriosa Inglaterra pela esmerada França, à época, a capital do mundo intelectual. A partir disso, os derradeiros anos de Eça parecem ter sido de satisfação: escreveu diversos textos jornalístico, inclusive para a revista que ele próprio criou e dirigiu; encontrou alguma estabilidade financeira, em parte, propiciada pelo êxito como romancista; morou com relativa prodigalidade, podendo oferecer uma vida confortável à família e receber convidados com alguma frequência; conheceu a casa do falecido Victor Hugo, seu eterno mestre; esteve muitas vezes em visita a Portugal, onde pode reencontrar companheiros geracionais e, em certo sentido, redescobrir a pátria; dialogou com os chamados *Vencidos da Vida*, o grupo de jantantes do Hotel Bragança; e fez boas e importantes amizades. De 1888 a 1900, seu círculo de relações foi de portugueses e, sobretudo, de brasileiros, os quais parecem, de alguma maneira, ter exercido alguma influência na sua última produção literária. Mantendo sempre a compostura consular, Eça travou pouquíssimo contato com a boemia artística parisiense. Como sempre, manteve, em Paris, uma vida simples e comedida, e a sua sociabilidade se resumiu a serões familiares realizados em Neuilly e a jantares no apartamento de Eduardo da Silva Prado (1860-1901).

Alfredo Campos de Matos, em *Eça de Queirós: uma biografia* (2004), ao comentar o período parisiense, ressalta a presença do brasileiro Eduardo Prado, cujo apartamento teria sido “célebre na história do convívio em Paris de portugueses e brasileiros” (MATOS, 2014, p. 197). Da grande amizade dos dois, ficou-nos, algo significativa, a dedicatória que Eça, em 1897, deixou numa fotografia entregue ao amigo: “Ao meu querido amigo Eduardo Prado, lembrança da nossa longa convivência, de tantas discussões, de tantas Filosofias erguidas e derrubadas, e sobretudo d’inalterada amizade” (MATOS, 2014, p. 197). Para o crítico queirosiano, seria deveras interessante “sabermos que *discussões* eram essas, de que *Filosofias* se tratava”, ainda que, na sua opinião, “não pode[ría]mos mais do que conjecturar” (MATOS, 2014, p. 197).

Alves e Góes (2021), porém, indagam se essas filosofias discutidas com Eduardo Prado não teriam a ver com aquele “caleidoscópio de escolas de inspiração exótica” de que fala Pierre Hourcade (1936, p. 71) no seu livro *Eça de Queirós e a França*, quando comenta os romances semipóstumos do escritor português. Não cabendo entrarmos, novamente, no mérito das considerações de Hourcade,

Tais informações constam na biografia *Eça: vida e obra de José Maria Eça de Queirós* (2001), de Maria Filomena Mônica.

lembramos apenas que ele avalia mal e desacredita a capacidade de Eça de ter enxergado na “diversidade contraditória” das ideias mais do que “modas passageiras” (HOURCADE, 1936, p. 7). Ao nosso ver, as conversas filosóficas com Eduardo Prado podem muito bem ter inspirado os diálogos filosofantes entre Jacinto e Zé Fernandes, ou então podem ter suscitado a centralidade da filosofia no último Fradique Mendes. Além disso, a operação de erguer e derrubar filosofias, um procedimento que caracterizamos como antifilosofia, retrata aqueles aspectos mais sobressalientes na literatura do último Eça: uma dialética que dispensa a síntese; uma ambiguidade latente; e uma contradição interna à obra conscientemente instaurada.

A crítica tradicional queirosiana, de pendor mais biografista, não ignorou a influência de Eduardo Prado na produção finissecular de Eça de Queirós. João Medina, em *Eça de Queiroz e o seu Tempo*, observa semelhanças entre Prado e o protagonista Jacinto d’*A Cidade e as Serras*, sustentando ser bem possível que aquele tenha servido de modelo vivo para este, indicando, também, alguma proximidade entre Eduardo e o segundo Fradique. Não ignoramos, evidentemente, a variedade de influências que recebe um escritor como Eça, que colhe aqui e ali, e em si mesmo, elementos para a construção das suas personagens, no entanto, na análise de uma obra literária, não podemos ignorar certos fatos contextuais. Falamos de evidências curiosas, muito bem averiguada por biografistas sérios, capazes de, ao menos, iluminar as motivações da criação artística: o que teria estimulado o último Eça a buscar diagnosticar, na história de Jacinto, o contexto finissecular parisiense ou, então, a resgatar, com outros propósitos, um projeto heteronímico iniciado, coletivamente, na juventude? Algumas das motivações já apontamos neste primeiro capítulo, e iremos desenvolvê-las nos capítulos subsequentes, propriamente na análise das obras, em consideração às dúvidas e ao percurso evolutivo do romancista. Agora, buscaremos, com base em comentários críticos, explorar outros pretextos.

De acordo com Medina, tal como o Jacinto parisiense do 202, Eduardo também viveu num “sumptuoso apartamento no n.º 194 da rua de Rivoli, apetrechado aliás daquele laboratório cheio de instrumentos novos que a Exposição de 1889 tinha divulgado como a quinta-essência da tecnologia moderna” (MEDINA, 1972, p. 314). Como criado e escudeiro, Eduardo teve também um inglês. Além disso, a cena do jantar no 202 em que o peixe fica preso no elevador, narrada no capítulo IV d’*A Cidade*

e as *Serras*, teria sido inspirada numa anedota contada pelo brasileiro.⁸ Quanto às divergências, Medina (1972, p. 315) destaca que Prado, “ao contrário d’um melancólico”, foi um “verdadeiro *daimon*, já que era um homem jovial, exuberante, activíssimo, espontâneo”, diferente daquele Jacinto pessimista dos meandros iniciais d’*A Cidade*, que aparece tomado de tédio e *spleen*. Se Prado é a “encarnação existencial do Jacinto”, como sustenta Medina (1972, p. 314), indicando mais uma igualdade de condição material que de constituição psicológica, ao nosso ver, relativamente à Fradique Mendes, Eduardo Prado pode ter sido o seu modelo mental.⁹

Em um artigo publicado na *Revista Moderna* em 20 de julho de 1898, mais tarde incluso no conjunto das *Notas Contemporâneas*, Eça de Queirós buscou descrever a personalidade de Eduardo Prado, tal como fez, na mesma época, acerca de Ramalho Ortigão e de Antero de Quental. No artigo supracitado, Eça enaltece a “qualidade dominante” de Eduardo, que seria a sua curiosidade. No seus dizeres, o espírito do amigo era igual daqueles homens que almejam “conhecer o mundo e a vida que se estendem para além do seu horizonte e do seu muro”. Após o bacharelado, assim como Fradique, Prado teria anelado “por escutar e olhar, para além do seu bocado de América, a toda terra” (QUEIROZ, 1961, p. 371).

Viajou vastamente; viajou intensamente; não como vagabundo, mas como filósofo, para quem o mundo constitui aquele livro que louva Descartes, o mais proveitoso de folhear, ainda que o mais dificultoso de compreender, porque esse vive, e os outros livros são almas embalsamadas. Toda a Europa, a Arábia, a Palestina, o Egito, a Índia, a Austrália, as duas Américas, as ilhas do Pacífico, terras fortemente estudadas, finamente assimiladas, lhe penetraram no espírito para sempre; e, como aquele de quem cantou o poeta, também ele traz “o mundo em si, com as cidades e os homens...” (QUEIROZ, 1961, p. 371).

Nas suas viagens pelo mundo, tal como se diz sobre o diletantismo de abelha

⁸ Maria Filomena Mônica oferece mais detalhes acerca dessa hipótese. No seu livro, em nota de rodapé, registrou: “Ao que consta, alguns episódios [de *A Cidade e as Serras*], como o do peixe, foram copiados de acontecimentos reais. Fascinado com o que vira na Exposição de 1889, Prado comprava todo o tipo de equipamentos que via nas lojas. Disponha, por exemplo, de um lavatório que graduava a temperatura da água, bem como de um elevador que trazia a comida do porão para a sala de jantar” (MÔNICA, 2001, p. 318).

⁹ No livro *Figuras de Hoje e de Ontem*, a poetisa Maria Amália Vaz de Carvalho, citando o dicionário de Campos Matos (1988, p. 496), escreveu: “Ao pé dele [Prado] respirava-se um ar de alta intelectualidade, porque vivera sempre para as ideias e pelas ideias”. É justamente ao pé da intelectualidade de Fradique que o inominado biógrafo-editor da sua correspondência se coloca, seja no elogio à sua originalidade de pensamento, seja no destaque da intimidade intelectual que teriam nutrido.

de Fradique, Prado não teria se limitado “a contemplar as ‘faces dos homens e as pedras das cidades’”, pelo contrário, “desejou penetrar, penetrou no viver dos homens e no organismo das sociedades”, nunca tendo desdenhado de “costumes ou ideias, simplesmente porque eles divergiam do tipo genérico e mediano da civilização francesa, em que o seu espírito crescera e se formara” (QUEIROZ, 1961, p. 371-372). Buscou “compreender, e, através dessa compreensão, amar todos os povos a que aportava – estudando em cada um a virtude, ou a beleza, ou a energia próprias” (QUEIROZ, 1961, p. 372).

A curiosidade teria levado Eduardo a se concentrar “no estudo apaixonado da história”, onde igualmente buscou penetrar “para além da fachada sintética, no esforço de conhecer sobretudo o pensar, o sentir, o viver costumário, o ser moral, a alma palpitante dos tempos”; isto é, transpor as superficialidades e ver além delas. Permaneceu sempre um “devoto das idades antigas” (QUEIROZ, 1961, p. 373-374). Exímio conhecedor da história, como Fradique, o culto do passado explicaria o seu amor ao “trono imperial”, bem como o seu “carinho quase filial ao velho torrão lusitano” (QUEIROZ, 1961, p. 375-380). Fora, também, intransigente quanto aos lugares comuns: “sempre em movimento dentro do movimento intelectual da França, permanecendo tão livre e próprio da sua raça, como se sobre ele nunca pousasse sequer a sombra amável de uma ideia francesa...” (QUEIROZ, 1961, p. 380).

A nos valermos do introito d’*Correspondência*, as afinidades entre Eduardo Prado e Fradique Mendes são claras, havendo passagens muito semelhantes nos textos queirosianos em que foram descritos, sumamente, como figuras singulares e de percepção intelectual penetrante. É possível encontrar, no epistolário fradiquiano, mais de uma menção a Eduardo Prado, incluindo uma carta inédita, datada de 1888, emblemática da compatibilidade de ideias entre ambos. Na referida epístola, a qual analisaremos de modo mais detalhado no terceiro capítulo desta dissertação, Fradique oferece uma impressão do Brasil, segundo uma visão nativista do povo brasileiro e uma concepção política pró-monárquica. Havendo, talvez, ironia na opinião de Fradique, o qual nunca escreveu uma obra para defendê-la publicamente, e de maneira tenaz, Eduardo Prado foi abertamente monarquista, avesso a revoluções republicanas e ao jacobinismo francês, tendo exposto as suas ideias em artigos na *Revista Portugal* e nos seus livros, *Os Fastos da Ditadura Militar no Brasil* (1890) e *A*

Ilusão Americana (1893), dentre os mais conhecidos.¹⁰ Segundo Eça, o amigo temia que, desaparecendo o império, desaparecesse também o “velho Brasil” e tudo que nele mais estimava (QUEIROZ, 1961, p. 376), temor também legível nas críticas fradiquianas à desconfiguração de um Portugal genuíno pela influência externa da Europa, no que se refere, sobretudo, à importação de ideias, modas e hábitos franceses.

Amigo e íntimo da família, Eduardo Prado atuou como introdutor de brasileiros no convívio com Eça de Queirós. Segundo conta Heitor Lyra em *O Brasil na Vida de Eça de Queiroz* (1965), entre as personalidades que, por intermédio de Prado e Domício da Gama, contataram o escritor português, está Olavo Bilac (1865-1918), que fora apresentado em Neuilly aos 25 anos, já trazendo a insígnia de poeta ilustre. Tendo ido à capital francesa para trabalhar, por cerca de um ano, como correspondente do jornal *Cidade do Rio*, de José do Patrocínio, Bilac cuidou de apertar a mão do afamado autor d’*O Primo Basílio*, que tanto estimava, vindo a ser tornar um convidado obrigatório nos serões familiares dos Queirós. Nas palavras de Lyra (1965, p. 313), foi “numa noite desse Inverno de 1890 que Bilac, Eça, a mulher e a cunhada deste escreveram o drama jocoso, em versos, sobre a bela e desditosa Inês de Castro – aquela que depois de morta foi Rainha”.¹¹

O fato é curioso porque revela que a interação de Eça com intelectuais brasileiros não ficou circunscrita àqueles diálogos filosóficos com Eduardo Prado, mas também implicou a remoção de velhos temas literários. Olavo Bilac, conquistando a simpatia de Eça e da esposa Emília de Castro, foi convidado para a ceia natalina de 1890, tendo sido nessa ocasião que Eça propôs “que ele, a mulher, a cunhada e,

¹⁰ Excetuando o monarquismo de Prado, deveras antiquado para o nosso tempo, para dizermos o mínimo, é interessante o modo como, em *A Ilusão Americana*, ele versa sobre a influência estadunidense na América Latina: “todas as vezes que tem o Brasil estado em contato com os Estados Unidos tem tido outras tantas ocasiões para se convencer de que a amizade americana (amizade unilateral e que, aliás, só nós apregoamos) é nula quando não é interesseira;” (PRADO, 2012, p. 97).

¹¹ Olavo Bilac, após o falecimento de Eça de Queirós, em agosto de 1900, publica uma crônica na *Gazeta de Notícias* sobre o seu conhecimento e admiração pelo escritor português. O texto é simbólico do respeito dos literatos brasileiros pelo escritor português e pela sua fortuna literária. Na avaliação do último Eça, Olavo diz o seguinte: “O longo conhecimento da vida dera-lhe a faculdade de se compadecer da miséria humana; e a decadência moral da moderna sociedade portuguesa, devorada, como toas as outras, pela politicagem asinina e pelo amor imoderado do dinheiro, já lhe não inspira nojo e indignação: inspirava-lhe piedade. Ele compreendera que os povos são todos na essência os mesmos, com maior ou menor brilho nas exterioridades. E compreendera ainda que, quanto mais baixo cai um povo, tanto maior amor e tanto mais carinhoso apoio deve merecer daqueles filhos seus que são superiores pela inteligência e pelo caráter ao nível geral dos outros”. Disponível em: <<http://www.consciencia.org/eca-de-queiroz-chronica-de-olavo-bilac>>. Acesso em: 12 ago. 2021.

naturalmente, Bilac, compusessem, em versos, cada qual a sua parte, uma drama burlesco” (LYRA, 1965, p. 283), de caráter jocoso. De fato, como se diz, a brincadeira resultou num esboço de dramalhão inconcluso e pouco conhecido.

O assassinato de D. Inês de Castro ficou célebre na Europa, tendo inspirado diferentes criações artísticas. A história em si carrega algo de mitológico, por efeito da fantasia popular e dos cronistas. Trata-se, em síntese, do amor de D. Pedro I de Portugal pela filha de um nobre galego chamado D. Fernando de Castro. Enviuvado, nutrindo uma forte paixão pela aia, D. Pedro se liga publicamente à Inês, ignorando os rogos e as ameaças do pai. Assim, instalam-se em Coimbra, nas proximidades do mosteiro de Santa Clara, como que estabelecendo uma segunda corte e, conseqüentemente, rivalizando com a ordem monárquica lisboense. O rei D. Afonso IV, inconformado com a decisão do filho, receando, sobretudo, a intervenção de uma espanhola na corte ou a sucessão do trono por um filho bastardo, resolve liquidar Inês. Ele teria, então, contratado três nobres homens confiáveis para a matar, o que ocorreu numa das ausências de D. Pedro. Surpreendida em seus aposentos, Inês recebe uma cutilada e é degolada. O infante D. Pedro, consciente do poder do rei, espera até a assunção do trono para vingar a sua perda. Segundo se sabe, tornando-se soberano, D. Pedro castigou de maneira impiedosa os responsáveis e revelou o casamento secreto com Inês, com quem teve três filhos, tornando-a rainha póstuma do reino de Portugal (LYRA, 1965).

Na tradição popular, D. Pedro exigiu os corações dos assassínios de Inês, Pêro Coelho e Álvaro Gonçalves, que deveriam ser retirados pelo peito e pelas costas, respectivamente. O próprio D. Pedro assistirá ao ato – “jantando e rindo de satisfação com o castigo infligido aos dois criminosos” (LYRA, 1965). O drama rascunhado em Neuilly termina com o aniquilamento de Inês, quer dizer, não se faz referência ao fim dado aos responsáveis, tampouco à entronização do cadáver, que, segundo conta a lenda, fora desenterrado, vestido elegantemente e posicionado no trono real, para que os vassallos beijassem as suas mãos em ossos. D. Emília, em resumo ao texto produzido naquela noite 1890, disse que D. Pedro terminava ceando o coração do assassino e tendo uma indigestão, o que não se confirma; porém, a imagem é sugestiva das ironias de Eça de Queirós, o qual, como se sabe, sofria de problemas estomacais e, por isso, mantinha uma dieta regrada, suspensa apenas em ocasiões especiais, como no jantar de natalício (LYRA, 1965).

Não nos interessa, naturalmente, reproduzir em termos o dramalhão escrito

pelas mulheres de Neuilly, Olavo Bilac e Eça de Queirós, como faz Heitor Lyra no seu livro. Basta dizermos que a narrativa é bem humorada, em síntese, espirituosa e recreativa, importando mais pelo o que nos indica sobre o último Eça. A ideia de retrabalhar, sem compromisso, um enredo de valor mitológico, ao nosso ver, é simbólico do fascínio queirosiano pela criação imaginativa e despreendida do real, tão característica de um Eça já afastado de autoimposições estéticas da década de 1870. A intromissão do insólito e do grotesco nos semipóstumos, tanto n'*A Cidade* quanto n'*A Correspondência*, geralmente, assinalando pontos de reflexão metaliterária, ou, em outras palavras, lugares de legitimação de uma escrita ficcional heterogênea; a qual, embora ignore, por vezes, as leis que regem a realidade positiva, não se revela menos compromissada com a reflexão filosófica e com a busca da verdade ontológica do ser.

Ademais, no intercurso com Bilac, vemos um Eça evocando a história de Portugal, por isso mesmo, debruçado sobre o mundo antigo e interessado, em certo sentido, na contraposição entre civilização e barbárie. Isso se vê, de maneira mais latente, n'*A Ilustre Casa de Ramires*, romance que integra a tríade dos semipóstumos. Nele, o ambicioso Ramires, senhor de uma torre anciã, sob o pretexto de registrar os feitos dos seus renomados antepassados, depara-se com a inoperância de certos valores de fidalguia. A personagem, no enfrentamento da moderna realidade portuguesa, constata que valores como de honra, de glória e de respeito à cristandade, em tudo condizentes com o paradigma aristocrático feudal, mostram-se inoperantes, senão completamente despropositados quando se trata de alcançar uma posição social favorável no cerco político. Na abordagem da lenda de D. Inês de Castro, trata-se, ao nosso ver, de ironizar o passadismo do amor de extração romântica, conforme se faz no conto "O defunto", na intromissão de elementos insólitos disruptores, tratando-se, também, de colocar em perspectiva cômica a rigidez e a barbaridade próprias de uma estrutura social regulada pela vontade despótica do monarca, pautada por interesses estadistas familiares.¹²

O diálogo com o passado português, bem como a reflexão sobre o sentido da história e mesmo sobre o historicismo, fazem-se deveras presentes no último Eça, enquanto parte daquelas sondagens, de percepção tateante, que convencionamos

¹² Na nossa pesquisa de Iniciação Científica, analisamos o insólito no conto "O defunto". A pesquisa resultou no artigo "A presença e a natureza do fantástico no conto 'O defunto', de Eça de Queirós", apresentado no XXVI Congresso Internacional da ABRAPLIP em 2017.

chamar de ceticismo queirosiano. Indagar a História, para Eça de Queirós, é reavaliar o seu percurso geracional e, assim, também interpelar as alternativas para a crise de valores em fins de século. Seja n' *A Cidade e as Serras*, seja n' *A Correspondência de Fradique Mendes*, o discurso em história é componente literário central, especialmente quando em concatenação com a dúvida filosófica, no atinente ao relativismo crítico de posicionamentos ideológicos extremados, favoráveis à restauração de um tempo longínquo hipoteticamente áureo. É nesses termos que Eça buscará tematizar e, por efeito, pensar o retorno à simplicidade do campo e a valorização de um Portugal genuíno, enquanto resposta para a crise civilizacional europeia, isto é, para o materialismo assente, a padronização do pensamento, a massificação dos comportamentos, o capitalismo predatório etc., segundo as críticas das personagens dos semipóstumos ao progresso urbano, como veremos nos capítulos subsequentes.

Destarte, nessa exposição sobre a vida parisiense de Eça de Queirós, buscamos intuir a importância da amizade de Eduardo Prado, que colocou o romancista português em contato direto com célebres intelectuais brasileiros, como Olavo Bilac, e exerceu alguma influência sobre o seu processo criativo ao servir de modelo vivo para personagens tão relevantes quanto Carlos da Maia. As discussões travadas no apartamento de Prado, onde tantas filosofias foram erguidas e derrubadas sem que houvesse inimizades ou belicisms, tiveram, certamente, algum efeito sobre *A Cidade e as Serras* e *A Correspondência de Fradique Mendes*, obras que trazem variadas referências à filosofia e a filósofos, em registro à diversidade de ideias contraditórias, por vezes, charlatanescas e enganosas, em circulação na França no último decênio de oitocentos. Ademais, são obras que, de alguma maneira, referenciam o arquétipo filosófico da relação, dialógica e investigativa, entre mestre e discípulo, ou a tipificação social, própria da sátira menipeia, da relação entre um Quixote e Sancho (SOUZA, 1996).

Para Alves (2020, p. 4), os procedimentos estéticos do último Eça refletem o “experimentalismo intelectual que caracterizou a convivência e as discussões daquela espécie de ‘Cenáculo’ parisiense da rue Rivoli”, e poderíamos dizer, também, o experimentalismo literário que marcou a intimidade de Eça com Bilac. Sabe-se da importância do Cenáculo para o jovem Eça, que fora uma “escandalosa fornalha de revolução, de metafísica, de satanismo, de anarquia, de boêmia feroz” (QUEIROZ, 1961, p. 273), tendo resultado em importantes projetos inaugurais, desenvolvidos de

maneira colaborativa, como o primeiro Fradique Mendes. Não sem motivo, nos romances que iremos analisar, jantares festivos são pintados como banquetes platônicos e diálogos são referidos como filosofantes. Filosofias são erguidas e derrubadas, e ideias se desfazem no ar como fumo, tal qual numa despreziosa conversa entre camaradas. Para Fradique, pensar e fumar são duas operações idênticas (QUEIRÓS, [2002]). Zé Fernandes, numa conversa com Jacinto, dirá que filosofar é espalhar pelo ar “ideias solidas que no ar se desfazem” (QUEIRÓS, 2012, p. 92). Na “Civilização”, todo sistema teórico tem a sua parcela de contradição. Em “José Matias”, o discurso filosófico se mostra precário, sobrepujado pelo literário, que lhe confere materialidade e, de certa forma, alguma permanência. No friccionar das ideias doutrinárias, no choque de uma contra a outra, constata-se as suas fraquezas, limitações, inoperâncias, restando apenas como pó e como pó se dispersando no ar.

2 DIAGNÓSTICO LITERÁRIO DE VERDADES EFÊMERAS

2.1 O FÁCIL FILOSOFAR N’A CIDADE E AS SERRAS

“Não, Jacinto não sabia – e queria acender o charuto. Forneci um fósforo ao meu Príncipe. Ainda rondamos no terraço, espalhando pelo ar outras ideias sólidas que no ar se desfaziam.”

(Eça de Queirós)

N’Os *Maias*, após o desfecho da relação incestuosa entre Carlos da Maia e Maria Eduarda, que culmina na morte de Afonso da Maia e na dispersão dos irmãos, temos, ainda, um episódio derradeiro: Carlos escreve a João da Ega comunicando que, passados dez anos de exílio em Paris, voltava “ao velho Portugal, ver as árvores de Santa Olávia e as maravilhas da Avenida” (QUEIRÓS, 2006, p. 560). O regresso do protagonista, de intuito regenerador, é marcado pelo reencontro com a capital lisboeta, palco das suas aventuras e infortúnios, e com o seu principal interlocutor, o heterodoxo João da Ega. Trata-se de uma oportunidade de passar a limpo o tempo vivido e, ao mesmo tempo, avaliar o designo de uma sociedade lisboeta que mirava a modernização.

Numa manhã de janeiro de 1897, no Hotel Central, Carlos e Ega enfim se encontram para um almoço, ao qual se juntam Tomás de Alencar e Cruges. Na ocasião, em tom de excitação e camaradagem, falam das vantagens da vida em Paris, da imutabilidade de Carlos, que ia bem conservado de aparência, ao passo que, em Lisboa, arrasavam – Ega sofria já com a calva galopante. O romântico Alencar suscita renovadas impressões: a Carlos, parecia mais bem apessoado, até mais poético; Ega revela, também, uma nova admiração e estima pelo poeta. Findo o almoço, os dois camaradas saem à Rua do Tesouro, enlaçados pelo braço e caminhando de maneira lenta. Passam pelo Loreto e pelo Chiado, notando as inovações urbanísticas e arquitetônicas da capital, como a ampla Avenida que substituíra o Passeio Público e o monumento dos Restauradores, até que chegam ao abismal Ramalhete.

A visita aos principais pontos da cidade e a reentrada no Ramalhete suscitam reflexões sobre os efeitos do tempo decorrido, confrontando passado/presente,

tradição/modernidade, Lisboa/Europa. Surgem questionamentos acerca da influência europeia em Portugal e da perenidade do influxo romântico, tão indissociável do gênero português. Carlos e Ega vão, assim, dialogando como que “em busca de um sentido para a vida, de um projeto de contornos ideológicos que salde e encerre o tempo vivido até então” (REIS, 1999, p. 134). Se criticam a imutabilidade da velha cidade, sentem alguma atração pelo que ela mantinha, ainda, de ancestral e genuíno, revalorizando certos elementos culturais, como o próprio lirismo alencariano, agora tomado como símbolo de autenticidade nacional. Se criticam a descaracterização provocada pela internacionalização de Lisboa, reconhecem a importância dos avanços, porque, ao fim e ao cabo, não podem negar que a capital fazia diferença.

A irresolução característica dessa parte final do romance é, em boa parte, atribuível a João da Ega, que, à semelhança de Zé Fernandes d’*A Cidade e as Serras*,¹³ atua como a consciência crítica, muitas vezes irônica, que faz frente às opiniões estrangeiradas de Carlos: ora aponta a sensaboria dos grandes centros urbanos, como Londres e Paris, mostrando que talvez fosse preferível a vida pacata de Lisboa, onde pelos menos ainda era possível rir;¹⁴ ora coloca em avaliação o que restava de inalterado na cidade, reprovando, sobretudo, a falta de originalidade e a disposição para o “posticho”. Quando Carlos repara os altos da cidade, representativos da “velha Lisboa fidalga”, Ega considera: “– Sim, com efeito, é talvez mais genuíno. Mas tão estúpido, tão sebento! Não sabe a gente para onde se há de voltar... E se nos voltamos para nós mesmos, ainda pior!” (QUEIRÓS, 2006, p. 572). Tal é o teor das hesitações que assaltam as principais personagens queirosianas de fim-de-século: voltar-se para o anacronismo de Portugal, para a modernidade europeia ou para si mesmo, num personalismo dandístico? A fala de Ega reflete a perplexidade do sujeito frente ao esgotamento das alternativas culturais disponíveis.

Destas oscilações, Carlos e Ega alcançam a única conclusão possível para a sua trajetória, concordam que falharam na vida, nos seus ideais juvenis de renovação da pátria, quando tudo permanecia igual, senão pior, e eles ainda, desde sempre, essencialmente românticos, sendo esta a condição da sua geração. Desiludidos, refletem sobre as mentiras em que caíram: se viver entregue aos sentimentos e à

¹⁴ Antecipando, desde já, reflexões que Eça exercitará depois em “A decadência do riso” (1891), a personagem diz: “Ora, na Europa o homem requintado já não ri: sorri regeladamente, lividamente. Só nós aqui, neste canto do mundo bárbaro, conservamos ainda esse dom supremo, essa coisa bendita e consoladora: a barrigada de riso!...” (QUEIRÓS, 2006, p. 569).

paixão não levava à felicidade, tampouco seria possível alcançá-la unicamente pela razão. Então, teorizam sobre inutilidade de todo esforço:

Ega, em suma, concordava. Do que ele principalmente se convencera, nesses estreitos anos de vida, era da inutilidade de todo esforço. Não valia a pena dar um passo para alcançar coisa alguma da Terra, porque tudo se resolver, como já ensina o sábio do *Eclesiastes*, em desilusão e poeira (QUEIRÓS, 2006, p. 581).

No entanto, na sequência, as personagens contrariam o princípio recém-estabelecido. Ocupado com a memória e a busca de sínteses existenciais, como diz o narrador, Carlos esquecera de mandar preparar o “paio com ervilhas” para o jantar no Hotel Bragança com “os rapazes”, de modo que, atrasados, correm a passos largos para alcançar o americano: “os dois amigos romperam a correr desesperadamente pela rampa de Santos e pelo Aterro, sob a primeira claridade do luar que subia” (QUEIRÓS, 2006, p. 582). Fica-nos, assim, uma nítida e proposital indefinição, incompatível, certamente, com a estabilidade de uma tese.

Carlos Reis, no prefácio a *O Segredo de Eça de Queirós: ideologia e ambiguidade em A Cidade e as Serras*, de Frank F. Sousa, comenta:

Desde o final d’Os Maias até aos seus últimos textos – o que aqui está em causa [*A Cidade*] e também *A Ilustre Casa de Ramires* e *A Correspondência de Fradique Mendes*, para já não falar em diversos contos (como o notável “José Matias”) e em não poucos textos doutrinários – Eça expressa uma clara renitência em encarar o discurso literário como lugar de projeção de certezas que ele mesmo e o fim-de-século que tão bem conhecer escassamente possuíam (REIS, 1996, I. IX).

As páginas finais d’Os Maias são significativas da maestria e complexidade que Eça de Queirós alcança na escrita ficcional ao final da carreira, dando a tônica dos seus últimos romances. Não se trata apenas da maior predominância da perspectiva do protagonista em detrimento da onisciência, que propiciou o afastamento do monologismo mais característicos d’*O Crime do Padre Amaro* (1876) e d’*O Primo Basílio* (1878). Falamos, também, do apelo à fantasia e da mobilização de estratégias discursivas mais refinadas. Vemos, no Último Eça, um empenho em alcançar uma percepção mais ampla do real e, por assim dizer, mais realista e humanista. Um realismo não restrito às exigências da representação mimética e da verossimilhança,

mas atento ao registro dos componentes imateriais, subjetivos e, por vezes, paradoxais da existência humana. Se, anteriormente, a doutrina realista-naturalista impunha a Eça de Queirós pensar a escrita ficcional em termos de impessoalidade, de objetividade e de justeza formal, segundo um ideal estético asséptico e coeso, conforme dão prova as suas cartas a Ramalho Ortigão, no mais tardar, vemos uma total despreocupação com a exatidão. O Eça d'*A Cidade e as Serras* apresenta uma estética que reflete a dinâmica cultural de fins de século, com marcas de sumptuosidade, enciclopedismo, visão caricaturesca, dialogismo e indeterminação.

No capítulo final d'*A Cidade e as Serras*, ocorre algo similar ao que se passa no epílogo d'*Os Maias*, com a diferença que a narração, agora, é homodiegética e o interlocutor privilegiado é o leitor. Zé Fernandes, após cinco anos de serras, resolve voltar a Paris para mais uma incursão pela civilização, quando então sofria de “desocupação”:

As chuvas de março garantiam uma farta colheita. Uma certa Ana Vaqueira, corada e bem-feita, viúva que sentia as necessidades do meu coração, partira com o irmão para o Brasil, onde ele dirigia uma venda. Desde o inverno, sentia também no corpo como um começo de ferrugem, que o emperrava, e, certamente, algures, na minha alma, nascera uma pontinha de bolor. Depois a minha égua morreu... Parti eu para Paris (QUEIRÓS, 2012, p. 222).

De antemão, devemos sublinhar a insatisfação da personagem frente à escassez de entretenimento no campo, sendo a viagem (poderíamos dizer o trânsito entre as alternativas de vida cotejadas) o expediente que Zé Fernandes mormente encontra para sacudir o “bolor” da “alma”, como ele próprio parece entender. Desfazendo a imagem idealizada das serras, que ganha preponderância no início do romance, o narrador-personagem mostra que, no espaço rural, assim como na cidade, há também lugar para o tédio e para o sofrimento.

Novamente Zé Fernandes desembarca em território francês, num reencontro com a civilização e com figuras já conhecidas da última estadia no 202, como o duque de Marizac e o grão-duque Casimiro, cujo contato apenas corrobora a sua percepção negativa de que tudo permanecia igual na cidade. Da primeira paragem de trem aos passeios pela metrópole de Paris, ele assinala a cansativa repetição de informações (tabuletas, vestimentas, carros), apontando a ambientação monocromática e a obscenidade dos anúncios publicitários, onde se via “a mesma mulher, sempre nua,

ou meio despida, ora mostrando as costelas magras, de gata faminta, ora voltando para o leitor duas tremendas nádegas...” (QUEIRÓS, 2012, p. 225). Na leitura da *Voz de Paris*, confirma a imutabilidade da vida parisiense: “– Não há nada de novo!” (QUEIRÓS, 2012, p. 225). E como que buscando uma conclusão, Zé Fernandes reitera, diante do Boulevard, as principais críticas já direcionadas à urbe. Refere-se à vertigem que lhe provoca o movimento frenético da cidade: “A densa torrente de ônibus, calhambeques, carroças, parelhas de luxo, rolava vivamente, com toda uma escura humanidade formigando entre patas e rodas, numa pressa inquieta” (QUEIRÓS, 2012, p. 226). Experimenta, em meio à anonimidade e à indiferença da turba, aqueles “mesmos sentimentos que Jacinto outrora experimentava no meio da Natureza, e que tanto [lhe] divertiam”: “a vaga tristeza da [sua] fragilidade e da [sua] solidão” (QUEIRÓS, 2012, p. 226). Depois, reconhecendo na multidão duas únicas ânsias materiais – acumular dinheiro e satisfazer a carne –, diz ver toda essa sociedade com desencanto e sentir, tal como o camarada Jacinto em meio à natureza, a necessidade de “remergulhar na Serra”, a fim de que pudesse ressurgir humano e “Zé Fernândico!” (QUEIRÓS, 2012, p. 227).

O trecho, em sintonia com outros, é marcado por uma autoironia comum a personagens queirosianos. Uma contradição final da obra desestabiliza todo o discurso do narrador. Após dias de monotonia e amplo tédio na capital francesa, Zé Fernandes visita o Bairro Latino e mais uma vez sobe “preguiçosamente” (QUEIRÓS, 2012, p. 232), depois de anos transcorridos desde a desistência do curso de direito, as escadas da Universidade de Sorbonne:

Num anfiteatro, onde sentira um grosso sussurro, um homem magro, com uma testa muito branca e muito larga, como talhada para alojar pensamentos altos e puros, ensinava, sobre as instituições da Cidade Antiga. Mas, mal eu entrara, logo o seu dizer elegante e límpido foi sufocado por gritos, urros, patadas, um tumulto rancoroso de troça bestial, que, saía da mocidade apinhada nos bancos, a mocidade das Escolas (QUEIRÓS, 2012, p. 232).

As ideias desse professor, “frias e substanciais, expressas numa língua pura e forte” (QUEIRÓS, 2012, p. 233), eram caladas pela turba de estudantes que tentava “estrangular as ideias” (QUEIRÓS, 2012, p. 233). A um velho que se encontrava ao seu lado, contemplando “o tumulto com melancolia” (QUEIRÓS, 2012, p. 233), Zé Fernandes pergunta se o motivo da “embirração com o professor” (QUEIRÓS, 2012,

p. 233) era questão de política:

O velho abanou a cabeça, espirrando:

- Não... É sempre assim, agora, em todos os cursos... Não querem ideias... Creio que queriam cançonetas, porcarias. Amor da troça.

Então, indignado, berrei:

- Silêncio brutos! (QUEIRÓS, 2012, p. 233).

Notemos que Zé Fernandes se indigna com a intolerância da nova juventude estudantil. Ele não é capaz de compreendê-la, tal como o velho ao seu lado, que enxerga a reação da mocidade ao positivismo professoral de maneira superficial. Ao furor dos estudantes, o serrano acaba reagindo com violência.¹⁵ No entanto, ao final da sua trajetória, Zé Fernandes demonstra ter aprendido algo nas vivências e nas conversas com o camarada Jacinto. Não ignorando os vários problemas sociais que identifica na modernidade parisiense, este último Zé Fernandes parece considerar execrável a negação das ideias progressistas e do debate ideológico por indisposição, sobretudo após o que se pôde alcançar com o livre-pensamento e com a revolução técnico-científica.

Parágrafos adiante, uma fala da personagem corrobora essa leitura: “– Pois adeusinho, até nunca mais! Na lama do teu vício e na poeira da tua vaidade, outra vez, não me pilhas. E o que tens de bom, que é o teu gênio, elegante e claro, lá o receberei na Serra pelo correio!” (QUEIRÓS, 2012, p. 234). O termo gênio, que poderia ser lido como uma referência à capacidade imaginativa e criadora do artista, remete-nos, também, à capacidade inventiva do cientista. Zé Fernandes não deixa de estimar a competência intelectual da civilização (elegante e clara), inclusive no que ela pode oferecer às serras (educação, aprimoramento técnico, infraestrutura etc.), isso porque, talvez, o verdadeiro problema da sociedade positiva contemporânea esteja não nos avanços obtidos, mas no campo ideológico, no que se refere à crença (por vezes, fanática e acrítica) na superioridade da razão e no progresso material.

Fica-nos, ainda, uma derradeira situação ambígua. Após condenar a civilização pelos seus vícios e pela sua vaidade, Zé Fernandes deixa a França (terminantemente, segundo atesta) e chega à estação de Tormes, onde é recebido por Jacinto e a família:

¹⁵ O episódio termina com Zé Fernandes esmurrando um dos escolares após ser ofendido de “mouro sujo”. Não é a primeira vez que o narrador-personagem libera a sua fúria ou animosidade de homem serrano. Quando jovem, fora expulso da Universidade de Coimbra por agredir um dr. Pais Pita; depois, numa tipoia, esmurra mofadas em que enxerga a face de madame Colombe. Estas são provas do seu gênio, muitas vezes, intolerante e violento.

E ajudara a prima Joanhinha a montar, quando o carregador apareceu com um maço de jornais e papéis, que eu esquecera na carruagem. Era uma papelada, de que eu me sortira na estação de Orléans, toda recheada de mulheres nuas, de historietas sujas, de parisianismo, de erotismo. Jacinto, que as reconhecera, gritou rindo:

- Deita isso fora!

E eu atirei para um montão de lixo, ao canto do pátio, aquela podridão da ligeira Civilização. E montei. Mas, já ao dobrar para o caminho empinado da serra, ainda me voltei, para gritar adeus ao Pimenta, que eu esquecera. O digno chefe, debruçado sobre o monturo de lixo, apanhava, sacudia, recolhia com amor aquelas belas estampas, que chegavam de Paris, contavam as delícias de Paris, derramavam através do mundo a sedução de Paris (QUEIRÓS, 2012, p. 235).

Tendo criticado, em Paris, a exploração do corpo feminino, que define como obsceno, e a ânsia sexual, que vê, com um moralismo asséptico e artificial, como um dos impulsos mais egoístas da cidade, a posse desses jornais ilustrados, cheios de “mulheres nuas” e “historietas sujas”, revela uma das contradições de Zé Fernandes, que é abafada pelo riso de Jacinto. Afinal, a personagem, na sua presumida inocência serrana, acaba cedendo à temida influência que temia do ambiente citadino do Boulevard, sendo “contagiada” pelos seus “micróbios” (QUEIRÓS, 2012, p. 227). Vemos o reconhecimento do caráter sedutor do parisianismo para aqueles que, como Pimenta, dele se viam alienados, apenas imaginativos de uma luxuosa existência num grande centro urbano e industrial. Na contramão da “verdade” que Zé Fernandes vinha defendendo, o final da narrativa revela que há coisas que interessam na cidade, senão as ideias, necessárias ao desenvolvimento material humano, ao menos um entretenimento singular, algo salutar mesmo para um serrano, que deseja, também, como todo homem, colher algum divertimento na vida – ter o seu fino mel.

Uma compreensão ambivalente da realidade europeia vai também no texto exordial “A Europa em resumo”, cuja finalidade foi apresentar o Suplemento Literário da *Gazeta de Notícias*. Eça escreveu: “De todas as cinco partes do mundo, a Europa, apesar de tão gasta, permanece incontestavelmente a mais interessante, e só ela, entre todos os continentes, constitui na realidade um continente geral de instrução e recreio” (QUEIRÓS, 1961, p. 183).¹⁶ Isso porque, não possuindo a “diversidade” da

¹⁶ Foi iniciado em 18 de janeiro de 1892, que é a data de publicado do referido texto. O projeto teve por objetivo “propagar no Brasil as informações mais relevantes das principais capitais europeias, como Paris e Londres. Estas informações, de acordo com um intuito pré-definido pelo diretor Eça de Queirós e pelo diretor da *Gazeta de Notícias*, seriam diferenciadas do restante do jornal, e deveriam mostrar a cultura do Velho Mundo, destacando de um modo geral, as artes e tudo o que a elas estivesse relacionado” (BONILHA, 2009, p. 106).

Ásia, a “sedução do desconhecido” da África, “o sugestivo espetáculo de povos velhos transportados para um torrão novo” da América ou as “maravilhas da natureza” da Oceania, a Europa conservava, ainda, “preciosamente”, como um dom, “a fantasia” (QUEIRÓS, 1961, p. 183-184). E continua: “Ora, de todos os homens, só o europeu verdadeiramente possui fantasia – quero dizer, a faculdade de *ser* e de *criar* com genuína originalidade. Só ele põe fantasia, não só na sua obra, mas também na sua vida” (QUEIRÓS, 1961, p. 184). Por isso, a Europa era o “mais delicioso dos teatros públicos” (QUEIRÓS, 1961, p. 185):

Dentro dos seus amplos bastidores de mar e céu, representam dezesseis nações, algumas supremamente inteligentes. O pano nunca desce; e, em qualquer momento que chegue, o homem de outros continentes tem a certeza de se entreter magnificamente com o que no palco se *está dizendo* ou se *está fazendo* (QUEIRÓS, 1961, p. 185).

Porém, segundo Eça, ser o continente mais interessante não significava ser o mais recomendável para habitação, porque “a Europa, como todos os teatros, vista de dentro, dos bastidores, não dá ilusão, e, portanto, não dá prazer” (QUEIRÓS, 1961, p. 185). E duas páginas à frente, Eça encerra:

Se a Europa, como disse não me lembro que afetado poeta alemão, é no mundo o *Jardim da Inteligência* – nós remetemos para aí, Brasil ditoso, um ramalhete das suas flores melhores, de modo que tu te possas regalar com o encanto das cores e a harmonia dos perfumes, sem teres de descer ao jardim e sofrer-lhe a umidade, os espinhos, as lagartas e os estrumes.
 Não qual destas luxuosas imagens te agrade mais? É a Europa um teatro ou um jardim?
 Nós começamos. Se é um jardim recebe, como dizia Virgílio, a braçada dos lírios. Se é um teatro – *plaudite cives!* (QUEIRÓS, 1961, p. 187).

Não deixando de reconhecer os defeitos da velha Europa, Eça valoriza aquele aspecto que considerava ser o mais importante, isto é, a fantasia do europeu (palavra inclusive intercambiável pelo termo “gênio” utilizado por Zé Fernandes), a qual, na sua opinião, fazia-a, ainda, interessante e sedutora para o mundo. Não devemos ignorar a estratégia discursiva usada pelo escritor para “vender” o Suplemento e atrair o público carioca, pois essa era a real finalidade do artigo, que não se propõe, evidentemente, a uma reflexão estético-literária. No entanto, num paralelo com *A Cidade e as Serras*, vê-se uma similar compreensão da realidade europeia enquanto

palco, enquanto lugar de encenação de atitudes, comportamentos e discursos vários, tal como se dá num romance polifônico, onde as personagens se definem na relação com outras personagens e com o mundo, dirigidas por uma consciência organizadora das cenas.¹⁷

Ao nosso ver, subjacente à imagem da Europa como teatro público, própria do artista que entende a vida também como fingimento, que reconhece a parcela de ficção na relação dos indivíduos com o real, consta uma visão humanista, porque perscrutadora e interessada na diversidade de modos de vida humanos, sem por isso os julgar ou impor verdades sobre eles. Para nós, o ceticismo se mostraria justamente nessa flexibilidade ideológica e nessa tolerância que marcam a escrita do último Eça, frequentemente definida pela heterodoxia, pelo dialogismo e pela inexatidão.

Do lançamento d’*Os Maias* (1888) até a data de morte do escritor português, muita coisa foi produzida. Nesse período, Eça trabalhou intensamente sobre o que já havia criado (amenizando significativamente “excessos” doutrinários) e em torno do que projetava (re)criar. Dentre os trabalhos mais importantes, citemos a edição da terceira versão d’*O Crime do Padre Amaro*, a reestampa d’*As Farpas* numa versão refundida, intitulada *Uma Campanha Alegre* (1890), e o início da reevocação de Fradique Mendes. Datam também dessa época uma série de contos saído na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro e na *Revista Moderna* de Paris, como “Civilização” (1892), “Frei Genebro” (1894), “O defunto” (1895), “A perfeição” e “José Matias” (1897), e “O suave milagre” (1898), dentre os mais significativos da sua evolução estética.

Integrando as suas produções derradeiras, encontra-se *A Cidade e as Serras*, que é frequentemente colocada ao lado de outras duas, *A Correspondência de Fradique Mendes* e *A Ilustre Casa de Ramires*, pelas circunstâncias similares de publicação póstuma (os títulos foram publicados em 1900 e 1901). São romances que apresentam proximidades temáticas e estruturais evidentes, com reservas ao epistolário de Fradique, cuja organização interna é bastante peculiar. Em questão de estratégia discursiva, sobressai a narrativa homodiegética e a conhecida ironia

¹⁷ O paralelo se justifica pela menção, na narrativa, ao caráter ilusório da cidade, o que pode ser visto como uma referência à dissimulação, à ficção e à representação teatral. Diz-se, por exemplo, que madame de Trèves possui a arte de seduzir. Para além disso, há claras alusões à imagem da civilização parisiense como um jardim. Zé Fernandes se refere à madame d’Oriol como uma “perfeita flor da Civilização” (QUEIRÓS, 2012, p. 51); no jantar do 202, um moço de ideias anarquistas chama os convivas de “esplêndido ramallete de flores da Civilização” (QUEIRÓS, 2012, p. 67).

queirosiana, que contribuem para a indeterminação e ambiguidade comum a esses textos. Para além disso, vale mencionar a forte carga de intertextualidade, especialmente n' *A Cidade e as Serras* e n' *A Correspondência*, com várias referências, diretas e indiretas, a outras autorias, bem como a crônicas publicadas pelo próprio Eça.

Conforme já apontamos de maneira preliminar, Jacinto e Fradique Mendes são personalidades ficcionais bastante próximas, cujas características mais sobressalentes remetem a Carlos da Maia, sobretudo em questão de posicionamento axiológico e ideológico. Ambos são cidadãos de Paris e apresentam, desde novos, uma saúde física e uma competência intelectual inigualável, quase supra-humana. Entre os seus colegas de geração, amigos de escola ou parceiros de cenáculo, foram o mestre que todos admiraram e seguiram. Na atitude social e na comum sede de conhecimento, revelam como marca principal o dandismo e o diletantismo,¹⁸ tendendo à dispersão pelos mais diversos assuntos. Distanciam-se apenas na disposição de Jacinto para o *spleen* e para o pessimismo, o que é totalmente incompatível com Fradique, que fora avesso a qualquer forma de submissão a ideias e/ou a sistemas filosóficos.

A história de Jacinto tem como gênese o conto intitulado “Civilização”, saído na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro em outubro de 1892. As narrativas, porém, apresentam importantes diferenças, as quais asseguram a autonomia de uma em relação a outra, dado que os sentidos produzidos resultam distintos e peculiares a cada texto. Dentre as diferenças, o narrador do conto é anônimo (também homodiegético) e Jacinto vive em Lisboa, no Jasmineiro, com renda menor. Comparado ao romance, persevera uma perspectiva mais arrojada no cotejamento entre cidade/campo, análogo do binômio Portugal/Europa. A importância da narrativa se deve não apenas às reflexões que suscita sobre a noção de decadência portuguesa relativamente ao progresso civilizacional europeu, mas também à tematização da diversidade contraditória das ideias e à problematização do acúmulo de civilização.¹⁹

Sobre a elaboração d' *A Cidade*, segundo o *Dicionário de Eça de Queiróz*

¹⁸ O diletantismo de Fradique seria de um tipo distinto: “Fradique, porém, ia como a abelha, de cada planta pacientemente extraindo o seu mel; quero dizer, de cada opinião recolhendo essa ‘parcela de verdade’ que cada uma invariavelmente contém, desde que homens, depois de outros homens, a tenham fomentado com interesse ou paixão” (QUEIRÓS, [2002?], p. 41).

¹⁹ Voltaremos às particularidades da “Civilização” no capítulo seguinte, quando estivermos falando d' *A Correspondência de Fradique Mendes*. Optamos por assim fazer para termos um contraponto interessante e mais producente na análise dos romances, tentando extrair o melhor de cada conto.

(MATOS, 1988, p. 147), em carta endereçada a Mathieu Lugan de novembro de 1893, Eça menciona o propósito de redigir uma série de novelas breves, dentre elas: “une nouvelle phatasiste que s’appelle A cidade e as Serras”. É evidente a desobrigação, já bem resolvida no Eça pós-naturalista, da contenção da subjetividade e o vínculo dessa produção com outras sabidamente de pendor fantasista, como *O Mandarim* e *A Relíquia*. Assim, em fevereiro de 1894, Eça entregava o primeiro capítulo de quatro, conforme havia prometido. No entanto, sabe-se que o escritor ainda trabalhava nas provas da referida novela em 1895, tendo realizado mudanças substanciais.²⁰

O texto d’*A Cidade e as Serras* não foi totalmente concluído por Eça, que revisou apenas um pouco mais da metade dos manuscritos, ficando ao encargo de Ramalho Ortigão a interpretação da marginalia e a finalização do romance. À vista disso, supõe-se que houve intervenções não aprovadas pelo autor. Atribuiu-se, a tais ingerências, incongruências textuais, como incoerências na organização cronológica da ação, encontradas já na primeira edição, saída pela Livraria Chardron de Lello & Irmãos, em 1901. São “erros” que poderiam ter desagradado ao Eça e que, em certa medida, justificaram o rechaço do semipóstumo pela crítica acadêmica. Contudo, eles não comprometem a narrativa e devem ser devidamente elucidados pela edição crítica da obra (em processo de gestação), que deverá apontar a legitimidade ou a acidentalidade de cada um.

Só recentemente os semipóstumos têm recebido a atenção merecida, em consideração a toda a sua riqueza e multiplicidade de sentidos, o que dependeu, primeiramente, da “desnacionalização” do convencionalizado último Eça e, posteriormente, da superação de uma visão igualmente reducionista da produção finissecular do escritor, que frequentemente foi visto pela ótica do vencidismo, ou do conceito de fradiquismo, ambos definidores de um Eça desiludido e resignado, cujos personagens (Carlos da Maia, Fradique Mendes, Jacinto Galeão e Gonçalo Ramires) transpareceriam apenas ócio e tédio, assim como a total inaptidão para a ação prática e intervenção na realidade social.

Seguindo o quadro cronológico elaborado por Miguel Real (2006), o designado

²⁰ No *Suplemento ao Dicionário de Eça de Queiroz*, intrigado com a variedade de personalidades parisienses que aparecem n’*A Cidade e as Serras*, Campos Matos (2000, p. 106) indaga-se: “Como é que Eça, que praticamente não saía de casa, podia conhecer tão bem a sociedade parisiense?”. Então especula: “Talvez os amigos portugueses e brasileiros que rodeavam frequentemente o casal tivessem mil ocasiões de encontrar as pessoas conhecidas – e de falar delas”. Com o seu comentário, Matos nos faz lembrar a importância desses encontros para Eça e para a elaboração do romance em foco, como argumentamos na segunda seção do nosso primeiro capítulo.

“Período Crítico” dos estudos queirosianos tem como marco inicial a publicação de *Linguagem e estilo de Eça de Queiroz*, de Ernesto Guerra da Cal, em 1954, quando tais estudos passam a apresentar maior rigor científico e objetividade:

Até então, e, em alguns casos, para além desta data, a obra de Eça foi autenticamente enroupada de preconceitos ideológicos exteriores, próprios dos contextos culturais e políticos do século XX, atinentes às visões políticas e filosóficas dos comentadores, que ora promoviam um Eça conservador, precursor da ideologia ruralista e patriotineiro do Estado Novo, ora inclinavam a obra de Eça para uma visão crítica, irónica, satírica e revolucionária sobre o todo da sociedade e da história portuguesas, ora, ainda, conformavam e interpretavam Eça por via de anacrónicas teorias hermenêuticas (REAL, 2006, p. 73).

Igualmente aos outros semipóstumos, *A Cidade e as Serras* recebeu interpretações ideológicas que tentaram enquadrar o último Eça como aquele escritor que, no limiar do século, saudosos da terra natal e frente ao insidioso modo de vida europeu, buscou a reconciliação com a pátria. Esse tipo de afirmação, como bem assinala Real (2006), raramente encontrou um fundamento textual consistente, pois que é baseada em lances narrativos ambíguos. O estabelecimento do supercivilizado Jacinto em Tormes, por exemplo, é tomado como simbólico da suposta reconciliação do autor com o seu país de origem, que agora é descrito em todo o seu idílio. Ignora-se, contudo, evidências na narrativa que desmentem a imagem das serras portuguesas como um lugar exclusivamente de virtudes, aquém da exploração, da miséria e da perversão que caracterizariam a cidade.

Este Eça, como se quis fazer crer, distante daquele de orientação ideológica puramente europeia e crítico da realidade nacional, revelaria uma visão de mundo conservadora e enaltecadora dos aspectos mais genuínos da pátria, em recuperação do verdadeiro espírito português, este visto como essencialmente lírico-romântico e rural. Miguel Real (2006) mostra como essa apropriação ideológica da obra queirosiana, que tentou articular vida e obra na elaboração de uma explicação global para o percurso literário do escritor, correspondeu à emergência de um nacionalismo político nos anos de 1920 a 1940 em Portugal, com o salazarismo, dando ensejo a uma “onda literária de interpretação de um Eça de ‘direita’” (REAL, 2006, p. 84) que tentou pensar a história da literatura portuguesa em concatenação com a história do país.

A reabilitação crítica da obra de Eça de Queirós se deu, conseqüentemente,

como reação ao nacionalismo estadonovista, resultando numa atenção às obras da delimitada fase intermédia do escritor, justamente aquelas dos anos 70 e 80, de inspiração proudhoniana e forte empenho crítico-social. Em consequência, valorizou-se um Eça socialmente engajado e “revolucionário”, em detrimento do último Eça, este tido como vencido, pacificado e não mais interessado no progresso da pátria, uma vez que desiludido com as grandes nações, casado e com filhos, incapaz de conceber novas alternativas para o diletantismo finissecular. Em verdade, nenhuma dessas interpretações, ora mais à direita, ora mais à esquerda do espectro político, atentou para a riqueza dos semipóstumos, tão multifacetados que irredutíveis a sentidos e a posições estanques que só poderiam ser parcelares.

Em geral, os problemas de interpretação do romance em foco resultam de leituras demasiadamente lineares e/ou que associam, de modo direto, o discurso romanescos à voz do escritor-Eça, pendendo para uma leitura biografista, sem levar em consideração os níveis de refração das intenções do autor na unidade estética. A leitura d’*A Cidade e as Serras* envolve considerar a existência de uma entidade ficcional centralizadora e organizadora da obra: o autor implícito (ou autor-criador, na formulação bakhtiniana). É ele o regente da narrativa e o responsável por, no ato criativo, realizar escolhas de ordem composicional e de linguagem, dando forma ao material literário. Para isso, necessariamente o autor implícito assume uma dada posição socioaxiológica, “um modo de ver o mundo, um princípio ativo de ver que guia a construção do objeto estético e direciona o olhar do leitor”, conforme explica Carlos Alberto Faraco (2005, p. 42) no livro *Bakhtin: conceitos-chave*, organizado por Beth Brait. Tal posição é, também, definidora da sua relação com as personagens, que nunca é “uniforme e homogêne[a], mas integra várias e distintas coordenadas” (FARACO, 2005, p. 38). Na narrativa em questão, esse posicionamento se afigura aberto a interlocuções, porque interessado e não autoritário, mas, ao mesmo tempo, marcadamente irônico. Se, por um lado, o autor implícito se diverte com o modo cômico de ver o mundo do narrador, por outro, não deixará de expor toda a sua contradição e, assim, a sua humanidade, mostrando que Zé Fernandes não é detentor da verdade.

O livro contém 16 capítulos, alguns deles apresentando subdivisões não intituladas. Numa leitura grosseira, poder-se-ia apontar a existência de determinado equilíbrio estrutural na obra, este sugerido pelo seu título (o binômio cidade/serras), reconhecendo-se oito capítulos reservados à cidade (os primeiros sete, parte do

oitavo e o último) e oito capítulos destinados às serras (da segunda parte do oitavo ao penúltimo), conforme o tema predominante em cada parte. No entanto, para uma leitura mais aprofundada, tal divisão resulta pouco produtiva. Conforme Frank S. Sousa (1996), cada ambiente é sistematicamente invadido pelo outro. Enquanto se está na cidade, fala-se comparativamente das serras, e vice e versa. Assim, os espaços, que têm valores simbólicos (em alguns casos, indicados com letra maiúscula, como Civilização) e são representativos dos discursos protagonizados, definem-se na relação ponto/contraponto e se afetam mutuamente.

A narrativa d'*A Cidade e as Serras* é cedida por José Fernandes de Noronha de Sande, fiel amigo do supercivilizado Jacinto, um cidadão francês. A suposta enunciação de uma tese (a da superioridade do campo sobre a cidade) decorre do seu ponto de vista sobre a Paris do último vintênio de oitocentos, que identifica como um lugar opressor, artificial, perverso e corrompido pelo modo de vida moderno capitalista. Essa imagem negativa da cidade, enquanto um centro de depravação e decadência, é contraposta por uma imagem positiva das serras, esta vista como um espaço ideal e imune à corrupção citadina, quase um paraíso terreno. Destarte, o objetivo de José Fernandes na sua volta à metrópole, ocorrida após sete anos no Douro, será verificar em que termos vivia Jacinto. A partir daí, por meio de juízos e comentários do narrador, que vai estabelecendo comparações e ressaltando diferenças, ganha contornos uma superficial relação antitética entre cidade e campo. O narrador procurava comprovar que a sua visão de mundo é a mais acertada e que o protagonista estava errado nas suas concepções sobre o progresso e a felicidade, confirmando, para o leitor, a validade da sua proposição. Porém, há vários motivos para duvidarmos do que nos é apresentado.

A condição de narrador-personagem de Zé Fernandes (assim ele se autodenomina) eleva a complexidade da leitura do romance, pois Zé Fernandes não é totalmente confiável.²¹ Mais de uma vez, na narrativa, há observâncias à sua

²¹ A respeito da debilidade mostrada por Jacinto na cidade, o narrador assinala o seguinte: “Não eram certamente confissões enunciadas. O elegante e reservado Jacinto não torcia os braços, gemendo: ‘Oh vida maldita!’ Eram apenas expressões saciadas; um gesto de repelir com rancor a impunidade das coisas; por vezes uma imobilidade determinada, de protesto, no fundo do divã, donde se não desterrava, como para um repouso de que desejasse eterno; depois os bocejos, os olhos bocejos com que sublinhava cada passo, continuando por fraqueza ou por dever iniludível; e sobretudo aquele murmurar que se tornara perene e natural: ‘Para quê?’ – ‘Não vale a pena!’ – ‘Que maçada!...’” (QUEIRÓS, 2012, p. 83). Embora o criado Grilo confirme parte dessas impressões do narrador, dizendo que, na sua avaliação, o seu patrão sofria de fartura, veremos que há motivos para duvidarmos da maneira como o narrador interpreta, a partir da sua percepção, esses sinais de desânimo.

malícia: “Maurício saudou, com silenciosa admiração, esta minha avisada malícia” (QUEIRÓS, 2012, p. 93). A dúvida relativamente ao conhecimento transmitido pelo narrador é suscitada não apenas pelo seu direto envolvimento com o objeto narrado (assumindo, em alguns lances, a posição de personagem principal na narração homodiegética), mas também pelas estratégias discursivas que ele emprega (tentando ganhar a simpatia do leitor) e pela ênfase, no próprio texto, a imprecisões no relato (expressões como “parecia” e “se bem me recordo”, por exemplo), respaldado unicamente pela memória. Se, por um lado, as inconsistências favorecem a verossimilhança do ato enunciativo performado (testemunho pessoal de um mero arquivista), por outro, desestabilizam o discurso da “verdade”.

Jacinto é um rico homem de ascendência portuguesa que acredita piamente na ciência e no progresso civilizacional. Residindo na agitada Paris do fim do século, no seu 202, diante dos Campos Elísios, munido de toda sorte de tecnologias e mecanismos disponíveis, contando com todo o conhecimento acumulado pela civilização desde os gregos, vivendo no mais opulento luxo e cercado das mais notáveis figuras sociais, vê-se cada vez mais derreado, desanimado e incapaz de se desembaraçar do tédio. Saturado e progressivamente dominado pelo pessimismo, Jacinto passa a ver tudo como uma grande massada, uma seca. Até que, pelo dever familiar de sepultar esqueletos ancestrais, Jacinto decide partir para as serras portuguesas na companhia de Zé Fernandes. A viagem é cheia de desagradados e provações, de modo que os amigos chegam à estação de Tormes somente com as roupas do corpo e um velho *Jornal do Comércio*, sem o Grilo e sem as malas. Apesar de descontente com a ineficiência dos serviços do comboio, Jacinto demonstra já um mínimo de curiosidade por aquele mundo desconhecido: “No meu Príncipe já evidentemente nascera uma curiosidade pela sua rude casa ancestral” (QUEIRÓS, 2012, p. 130). Em Tormes, Jacinto se depara com toda a rusticidade do campo, em meio do qual, ao contrário do que inicialmente acreditava, sente o reflorescimento da fome e da sede, sinais de renovação da capacidade de rir e de fixar novos objetivos. Jacinto se casa com Joanhina e tem filhos, adiando, a cada ano, a possibilidade de voltar à cidade. Para complemento da vida nas serras, a personagem importa alguns confortos de Paris, como o telefone, sugerindo-nos o sentido conclusivo do romance, que seria o do equilíbrio entre os ares benéficos do campo e o engenho da cidade, algo só alcançável nas serras portuguesas, onde o homem se acha pacificado consigo mesmo e em harmonia com a sua essência natural.

Na relação com o supercivilizado Jacinto, Zé Fernandes busca se distinguir pelo seu suposto provincianismo autêntico, o que se traduz em linguagem e comportamento. Por isso, na cidade, tentará preservar a sua “genuinidade” serrana pela afirmação de valores campestres, temendo a contaminação pelo ambiente citadino. Fica-nos, no entanto, sempre a impressão de que ele está longe de ser um tolo, ou completamente vulnerável às influências do meio urbano. Isso porque Zé Fernandes é minimamente estudado e viajado (lembramos que foi ainda jovem para Paris, realizando, mais tarde, uma romaria pela Europa), demonstrando “saber muito mais do que seríamos levados a esperar pelo seu declarado currículo de universitário cábula” (SANTOS, 2008). São várias as referências e as citações de clássicos da cultura ocidental, e a personagem revela uma forte consciência crítica das realidades sociais da cidade e do campo.

No primeiro capítulo do livro, o leitor encontra um retrato (cômico-irônico) da família histórica do protagonista, assim como as linhas gerais do seu desenvolvimento em Paris, em meio à “mocidade positiva” (QUEIRÓS, 2012, p. 23). A exposição visa não só o estabelecimento preliminar da relação entre cidade e campo, mas à transmissão das noções que formam a concepção de mundo de Jacinto, as quais serão “testadas” pelo narrador no mais tardar. As ideias do protagonista, mormente explicadas pelo discurso indireto e indireto livre, que confunde as vozes, vão sendo confirmadas por Jacinto na medida em que o narrador lhe cede o discurso. Nesse sentido, a cena em que Jacinto apresenta o telescópio ao amigo é significativamente relevante.

Inicialmente, em poucos parágrafos, o narrador-personagem apresenta a genealogia de Jacinto, discorrendo sobre o seu vínculo sanguíneo com as velhas casas nobiliárquicas de Portugal e sobre a dimensão latifundiária, e ancestral, da propriedade dos Jacintos no baixo Douro. Retrata, também, o miguelismo do avô d. Galeão e o beatismo da avó d. Angelina de Fafes, algo representativo de um mundo antigo e de valores tradicionalistas encarnados pelo partido absolutista no tempo das Guerras Liberais (1832-1834) – é justamente o desterro do “S. Miguel” que leva d. Galeão a partir com a família para a França.

Abrindo um parêntese, o interesse de Zé Fernandes pela origem histórica dos Jacintos não é isenta de implicações, sendo indicativo dos seus próprios valores. Curiosamente, ele chamará ao amigo de “Príncipe” e ao 202 de palácio. Na aparência do jovem parisiense, Zé Fernandes admirará aqueles traços que lembram “a força dos

velhos Jacintos rurais” (QUEIRÓS, 2012, p. 27), vendo, posteriormente, a atenuação dessa “força” como sinal de abatimento. Mas é nas serras que o arcaísmo dos seus valores ficará mais explícito. Justificando os caprichos do senhor de Tormes, Zé Fernandes defende o direito secular da família, ao que o procurador da quinta responde: “- Ora! Até ficam mal ao sr. Fernandes essas ideias, neste século da liberdade... Pois estamos lá em tempos de se falar de fidalguia, agora que por toda a parte anda tudo República!” (QUEIRÓS, 2012, p. 173). Ditas por Silvério, tais palavras podem ser lidas, segundo indica Sousa (1996, p. 147), como reminiscência da intromissão do autor implícito no romance de tese, o qual atribui à personagem a função de transmitir a sua própria voz.

Da exposição biográfica subsequente ao introito, é possível deduzirmos que o destino de Jacinto, embora condicionado pela posição aristocrática que ele inevitavelmente herda dos avós, escapara a determinações biológicas. Diferente do pai Cintinho, que fora sempre de compleição frágil e de um mutismo de sombra, tanto que viveu “e passou, como uma sombra” (QUEIRÓS, 2012, p. 20), Jacinto cresceu com “a segurança, a rijeza, a seiva de um pinheiro das dunas” (QUEIRÓS, 2012, p. 20). Assimilou facilmente as letras, a tabuada e o latim, que entraram nele como “o sol por uma vidraça” (QUEIRÓS, 2012, p. 20). Nunca sofreu “os tormentos da sensibilidade” (QUEIRÓS, 2012, p. 20) nos anos em que se lia os românticos Musset e Balzac, tampouco padeceu, solitário numa janela, de “um desejo sem forma e sem nome” (QUEIRÓS, 2012, p. 20). E, do amor, experimentou apenas o mel, pois que fora todo entre ao desenvolvimento intelectual:

Rijo, rico, indiferente ao Estado e ao Governo dos Homens, nunca lhe conhecemos outa ambição além de compreender bem as Ideias Gerais; e a sua inteligência, nos anos alegres de escola e controvérsias, circulava dentro das filosofias mais densas como enguia lustrosa na água limpa de um tanque (QUEIRÓS, 2012, p. 21).

Contando com alguma margem para movimentação, Jacinto não é uma entidade ficcional predeterminada. A sua caracterização se mostra *em processo*,²²

²² Carlos Reis (1999, p. 129), numa análise da construção de Carlos da Maia, comenta: “ao nível do processo de representação ideológica, o narrador, ao optar por uma caracterização em processo, permite que se leia, em cada gesto e em cada discurso de Carlos, o desenvolvimento dessa caracterização de uma personagem sempre em aberto e virtualmente capaz de uma revisão de valores e posicionamentos. Daí as potencialidades pluridiscursivas de um relato que se afasta da linearidade e da transparência que se lêem n’O Primo Bazilio e n’O Crime do Padre Amaro – e também, como reminiscência, na caracterização de Pedro da Maia”. Ao nosso ver, com reservas às diferenças entre

porque aberta a revalorização e a reposicionamentos, de modo que a sua trajetória envolverá mudanças tanto de estado físico quanto mentais. Em questão de representação ideológica e traços de personalidade, inicialmente, correspondem ao meio cultural em que a personagem cresce e se forma, como dão provas a sua mentalidade positivista e a sua aversão ao natural; mas, ao longo do percurso, essas características sofrem atenuações e adaptações importantes, enquanto parte de uma evolução e flexão ideológica da personagem.

Jacinto seria, ainda, o núcleo dispersivo da narrativa, concentrando, no seu palacete, toda uma gama de instrumentos tecnológicos de comunicação, de livros e de tipos sociais, elementos representativos da heteroglossia do romance. O encontro com Maurício de Mayolle no alto de Montmartre é exemplar do diletantismo de Jacinto, que conhece precocemente as várias tendências teóricas disponíveis naquele contexto. Cita-se uma série de “ismos”, desde o pré-rafaelismo, o renascimento, o cartesianismo, o hartmanismo, o nietzschismo, o feudalismo espiritual, o luciferismo, o ruskinismo, ao budismo esotérico oriental; todas as aspirações e decepções já experimentadas por Jacinto, como ele próprio diz. Ao nosso ver, mais do que mero colecionador de luxos intelectuais, Jacinto se mostra também um destruidor de noções, operando aquilo que chamamos de antifilosofia.

Análises que reduzem Jacinto a uma personagem plana, sem profundidade psicológica, ou a uma personagem tipo, com função e destino predefinidos, embora tenham a sua importância, são passíveis de contestação. Há uma perspectiva testemunhal e limitada na narrativa, por isso também limitativa da visão do leitor. O narrador mostra apenas aquilo a que tem acesso e o que deseja mostrar – o que, por vezes, faz de forma caricata, grotesca e hiperbólica (SOUSA, 1996). A complexidade (e relativa autonomia) de Jacinto fica evidente quando ele confronta o amigo e se distancia do seu ponto de vista. Algo de fácil reconhecimento num comentário à desilusão amorosa de Zé Fernandes com madame Colombe, no qual o protagonista revela uma “desprendida ironia” (QUEIRÓS, 2012, p. 82). Em outro momento nas serras, quando Zé Fernandes ensaia conjecturas panteístas, Jacinto responde: “– Talvez... Estou a cair com sono” (QUEIRÓS, 2012, p. 145); colocando um fim a tais reflexões filosóficas.

Zé Fernandes diz se acamaradar de Jacinto em Paris, nas Escolas do Bairro

os romances, especialmente em questão de foco narrativo, a caracterização de Jacinto se dá nesses termos.

Latino, onde fora mandado pelo tio Afonso Fernandes após ser expulso da Universidade de Coimbra por ter “esborrachado, numa tarde de procissão, na Sofia, a cara sórdida do dr. Pais Pita” (QUEIRÓS, 2012, p. 22). Nesse tempo, segundo ficamos sabendo, Jacinto já concebera a ideia de que “o homem só é superiormente feliz quando é superiormente civilizado” (QUEIRÓS, 2012, p. 22), entendendo por “homem civilizado” todo o indivíduo que,

robustecendo a sua força pensante com as todas as noções adquiridas desde Aristóteles, e multiplicando a potência corporal dos seus órgãos com todos os mecanismos inventados desde Teramenes, criador da roda, se torna um magnífico Adão, quase onipotente, quase onisciente, e apto portanto a recolher dentro de uma sociedade e nos limites do Progresso (tal como ele se comportava em 1875) todos os gozos e todos os proveitos que resultam de Saber e de Poder... (QUEIRÓS, 2012, p. 22).

Reduzida a uma equação simples pelo jovem Carlande (Suma potência x Suma ciência = Suma felicidade), a teoria de Jacinto teria sido louvada pela “mocidade positiva”. No entanto, para ele, não foi um conceito “meramente metafísico e lançado pelo gozo elegante de exercer a razão especulativa”, consistiu mesmo em “uma regra, toda de realidade e de utilidade, determinando a conduta, modalizado a vida” (QUEIRÓS, 2012, p. 23). De maneira que, nessa época, Jacinto já procurava viver em concordância com a sua ideia, provendo-se com uma “*Pequena enciclopédia dos conhecimentos universais* em 75 volumes” (QUEIRÓS, 2012, p. 23) e instalando, “sobre os telhados do 202, num mirante envidraçado, um telescópio” (QUEIRÓS, 2012, p. 23). Foi “justamente com esse telescópio” que Jacinto tornara “palpável” a sua ideia. O narrador, nesse ponto, após o que vinha apresentando pelo discurso indireto livre, deixa o protagonista falar, a fim de comprovar o seu relato:

– Aqui tens tu, Zé Fernandes –, começou Jacinto, encostado à janela do mirante –, a teoria que me governa, bem comprovada. Com estes olhos que recebemos da Madre natureza, lestos e são, nós podemos apenas distinguir além, através da Avenida, naquela loja, uma vidraça alumiada. Mais nada! Se eu porém aos meus olhos juntar os dois vidros simples dum binóculo de corridas, percebo, pôr trás da vidraça, presuntos, queijos, boiões de geleia e caixas de ameixa seca. Concluo portanto que é uma mercearia. Obtive uma noção: tenho sobre ti, que com os olhos desarmados vês só o luzir da vidraça, uma vantagem positiva. Se agora, em vez destes vidros simples, eu usasse os do meu telescópio, de composição mais científica, poderia avistar além, no planeta Marte, os mares, as neves, os canais, o recorte dos golfos,

toda a geografia dum astro que circula a milhares de léguas dos Campos Elísios. É outra noção, e tremenda! Tens aqui pois o olho primitivo, o da Natureza, elevado pela Civilização à sua máxima potência de visão. E desde já, pelo lado do olho portanto, eu, civilizado, sou mais feliz que o incivilizado, porque descubro realidades do Universo que ele não suspeita e de que está privado. Aplica esta prova a todos os órgãos e compreenderás o meu princípio. Enquanto à inteligência, e à felicidade que dela se tira pela incansável acumulação das noções, só te peço que compares Renan e o Grilo... Claro é portanto que nós devemos cercar da Civilização na máximas proporções para gozar nas máximas proporções a vantagem de viver. Agora concordas, Zé Fernandes? (QUEIRÓS, 2012, p. 23-24).

Apesar de longo, o excerto vale a reprodução porque expressa bem, e na voz do protagonista, o teor da convicção do jovem Jacinto, que se encontrava em plena harmonia com a sua geração de jovens intelectuais (de 1866 a 1875), a qual acreditava que a felicidade só poderia decorrer do “ilimitado desenvolvimento da Mecânica e da Erudição” (QUIRÓS, 2012, p. 22). Mais interessante é a reflexão que faz o narrador na sequência:

Não me parecia irrecusavelmente certo que Renan fosse mais feliz que o Grilo; nem eu percebia que vantagem espiritual ou temporal se colha em distinguir através do espaço manchas num astro, ou, através da Avenida dos Campos Elísios, presunto numa vidraça. Mas concordei, porque sou bom, e nunca desalojarei um espírito do conceito onde ele encontra segurança, disciplina e motivo de energia (QUEIRÓS, 2012, p. 24).

Desde já, o narrador-personagem busca pontuar, para o leitor, a relação que estabelece com o protagonista da história, mostrando o tipo de distanciamento crítico e irônico que assumirá relativamente às suas ideias. O seu comentário evidencia a comparação esdrúxula entre o intelectual francês Ernest Renan e o Grilo, um criado; ironiza, ainda, a vantagem que, exageradamente, Jacinto afirma obter com o uso do telescópio. Notemos, para além disso, certa carga de ambiguidade contida em “parecia” e em “irrecusavelmente certo”, ou a tentativa do narrador de granjear a confiança do leitor quando afirma ser bom e quando diz não se opor ao conceito de Jacinto por ver nele um motivo de empenho e disciplina – justificando, previamente, o que fará depois, quando identificara, na filosofia de Jacinto, o motivo do seu esgotamento e inércia.

Passa-se, então, à definição da “ideia de Civilização” para o jovem Jacinto, a qual se colava à “imagem da Cidade, uma enorme Cidade, com todos os seus vastos

órgãos funcionando poderosamente” (QUEIRÓS, 2012, p. 24). Diz-se que ele acreditava que somente pela Cidade o homem poderia “soberbamente afirmar a sua alma!” (QUEIRÓS, 2012, p. 25) e, assim, viver plenamente. Na natureza, Jacinto via a “súbita e humilhante inutilização de todas as suas faculdades superiores”, presumindo que, no campo, a intelectualidade se esterilizava por completo, restando somente a “bestialidade” (QUEIRÓS, 2012, p. 26).

Ao cabo de uma semana rural, de todo o seu ser tão nobremente composto só restava um estômago por baixo um falo! A alma? Sumida sob a besta. E necessitava correr, reentrar na Cidade, mergulhar nas ondas lustrais da Civilização, para largar nelas a crosta vegetativa, e ressurgir imunizado, de novo espiritual e jacíntico! (QUEIRÓS, 2012, p. 26).

A adjetivação do nome Jacinto define um modo de ser e de estar no mundo particular, talvez pueril, como qualifica Zé Fernandes, ou incompreensível para personalidades como Maurício Mayolle, para quem Paris era uma “aldeola” e Jacinto atravancava (QUEIRÓS, 2012, p. 93). Num momento posterior (no último capítulo, como já aludimos inicialmente), o mesmo procedimento será aplicado ao substantivo Zé Fernandes. O trecho supracitado, portanto, encontra correspondência em outro que poderia ser visto como o seu antônimo, se nos fiarmos à arquitetura binária da narrativa. Para o cidadão Jacinto, a natureza se reduzia a dois únicos instintos, “o de devorar e o de gerar” (QUEIRÓS, 2012, p. 26); para o serrano Zé Fernandes, a cidade era dois únicos impulsos “encher a bolsa, saciar a carne!” (QUEIRÓS, 2012, p. 227). Na relação ponto/contraponto, as duas mundividências aparecem como dados singulares, enquanto posicionamentos socioaxiológicos específico perante a realidade (e não os únicos possíveis), posicionamentos estes que só se definem no diálogo, inevitavelmente sofrendo influências (contaminações, para usar um termo *fernândico*), como será o caso de Jacinto e como será, embora de maneira diminuta e dissimulada, o caso de Zé Fernandes.

Do segundo capítulo à metade do oitavo, quando as personagens efetivamente deixam a metrópole, testemunham-se as transformações do bem-aventurado Jacinto, assim como o seu gradual entorpecimento pelo tédio e pelo pessimismo, segundo, evidentemente, as percepções do narrador. Decorridos sete anos, a reentrada de Zé Fernandes em Paris é descrita como uma “iniciação” (QUEIRÓS, 2012, p. 33), esta que será marcada, sobretudo, por espanto, por admiração e por desilusão amorosa

(SOUSA, 1996).

O serrano encontra Jacinto vivendo em perfeita sintonia com o progresso civilizacional e em “consciente comunhão com todas as funções da Cidade” (QUEIRÓS, 2012, p. 41), tal como projetara na juventude. Contudo, parece mais magro, tristonho e pensativo. Uma debilidade e enfraquecimento que serão diretamente associados ao fracasso em dominar as forças naturais (“A humanidade ainda está mal-apetrechada, Zé Fernandes... E a vida conserva resistências”, QUEIRÓS, 2012, p. 32). A estadia de Zé Fernandes na cidade se traduzirá em contemplar (como ele ironicamente diz) “a raridade de um homem que, concebendo uma ideia de Vida, a realiza – e através dela e por ela recolhe a felicidade perfeita” (QUEIRÓS, 2012, p. 39). E, como que colocando-a à prova, Zé Fernandes buscará demonstrar a ineficácia dessa “ideia de Vida”.

O narrador-personagem se dedicará, no terceiro capítulo, à caracterização (por vezes, enumerada e com intuito de exatidão) dos hábitos citadinos de Jacinto, executados com ordem e disciplina, como os 14 minutos matinalmente dispendidos na escovação dos pelos e as duas laudas de ocupações diárias. Ressalta-se sempre a monotonia e o dissabor dos muitos afazeres, bem como a quantidade exagerada, e acessória, de elementos civilizacionais (aparelhos mecânicos; livros; águas; talheres etc.). Zé Fernandes sugere que o camarada, no afã de viver nas máximas proporções, acabava escravizado pelas várias obrigações sociais e pelos incontáveis mecanismos, estes que, ao invés de garantirem vantagens existenciais, apenas complicavam a vida e a tornavam mais maçante.

Notando a diferença deste Jacinto ressequido e farto para o anterior, moço e vigoroso, “com quem era doce filosofar através de Paris” (QUEIRÓS, 2012, p. 46), o narrador comenta os passeios que agora faziam:

Estes lentos e errantes passeios eram outrora, na nossa idade de estudantes, um gozo muito querido de Jacinto – porque neles mais intensamente e mais minuciosamente saboreava a Cidade. Agora porém, apesar da minha companhia, só lhe davam uma impaciência e uma fadiga que desoladoramente destoavam do antigo, iluminado êxtase (QUEIRÓS, 2012, p. 43).

O transformado Jacinto passa a ver a cidade como algo indigesto, e nem mesmo a presença de Zé Fernandes (notemos a importância que o narrador atribui à sua companhia) podia torná-la mais aprazível. A mesmice do comércio e a multidão,

agora, desagradavam-no e o horrorizavam, assim como lhe incomodavam os impalpáveis “sulcos” – “só para ele sensíveis” (QUEIRÓS, 2012, p. 44). O fato é que o protagonista, pela idade avançada, pela erudição adquirida, encontra-se em crise, e o narrador assume, a partir de então, a função de “sondar” (QUEIRÓS, 2012, p. 45) a origem dessa crise, que ele identifica como “o arrefecimento da devoção” (QUEIRÓS, 2012, p. 44). A primeira investida nesse sentido será contra a fealdade uniforme da cidade, que é comparada a um “grosseiro bazar!” (QUEIRÓS, 2012, p. 45); ao que Jacinto concorda: “– É feio, é muito feio!”. Logo retrucando: “– Mas que maravilhoso organismo, Zé Fernandes! Que solidez! Que produção!” (QUEIRÓS, 2012, p. 45). Em verdade, tal “sondagem” displicente, repetidamente caracterizada por Zé Fernandes como um chasquear, numa tentativa de atenuar o seu peso doutrinário, tem por finalidade persuadir Jacinto da fragilidade das suas crenças.

O episódio mais emblemático da depreciação da cidade pelo narrador-personagem tem por cenário Montmartre. Num domingo convidativo à “voluptuosidade da melancolia” (QUEIRÓS, 2012, p. 85), os camaradas sobem para ver a construção da Basílica do Sacré-Coeur. Numa vitória, chegam “à larga rua de escadarias que trepa, cortando vielazinhas campestres, até à esplanada, onde, envolta em andaime, se ergu[ia] a Basílica imensa” (QUEIRÓS, 2012, p. 86). Jacinto, num “impulso bem jacíntico, caminh[a] gulosamente para a borda do terraço, a contemplar Paris” (QUEIRÓS, 2012, p. 86):

Sob o céu cinzento, na planície cinzenta, a Cidade jazia, toda cinzenta, como uma vasta e grossa camada de calíça e telha. E, na sua imobilidade e na sua mudez, algum rolo de fumo, mais tênue e ralo que o fumar de um escombros mal-apagado, era todo o vestígio visível da sua vida magnífica (QUEIRÓS, 2012, p. 86).

Após descrever a visão que tinham da cidade (atentemos, não é o protagonista que diz ver a cidade dessa forma, mas o narrador, e a sua fala virá dessa percepção), Zé Fernandes introduz o seu discurso: “Então chasqueei risonhamente o meu Príncipe” (QUEIRÓS, 2012, p. 86). E continua:

Aí estava pois a Cidade, augusta criação da Humanidade. Ei-la aí, belo Jacinto! Sobre a crosta cinzenta da Terra – uma camada de calíça, apenas mais cinzenta! No entanto ainda momentos antes a deixáramos prodigiosamente viva, cheia dum povo forte, com todos os seus poderosos órgãos funcionando, abarrotada de riqueza,

resplandecente de sapiência, na triunfal plenitude do seu orgulho, como Rainha do Mundo coroada de Graça. E agora eu e o belo Jacinto trepávamos a uma colina, espreitávamos, escutávamos – e de toda a estridente e radiante Civilização da cidade não percebíamos nem um rumor nem um lampejo! E o 202, o soberbo 202, com os seus arames, os seus aparelhos, a pompa da sua Mecânica, os seus trinta mil livros? Sumido, esvaído na confusão de telha e cinza! (QUEIRÓS, 2012, p. 82-87).

Aos olhos de Zé Fernandes, todas as coisas pareciam fundidas “numa nódoa pardacenta que suja a Terra” (QUEIRÓS, 2012, p. 87), e a civilização era nada mais que “um silencioso monturo da espessura e da cor do pó final” (QUEIRÓS, 2012, p. 87). E, mesmo oscilante, Jacinto concorda:

– Sim, é talvez tudo uma ilusão... E a Cidade a maior ilusão! Tão facilmente vitorioso [Zé Fernandes] redobrei de fecúndia. Certamente, meu Príncipe, uma ilusão! E a mais amarga, porque o Homem pensa ter na Cidade a base de toda a sua grandeza e só nela tem a fonte de toda a sua miséria (QUEIRÓS, 2012, p. 87).

Com esta “amarga” invectiva, Zé Fernandes passa à exposição das misérias do homem citadino: “perdeu ele a força e beleza harmoniosa do corpo”; “findou a sua liberdade moral”; sumiu a sua tranquilidade na “batalha desesperada pelo pão, ou pela fama, ou pelo poder, ou pelo gozo, ou pela fugidia rodela de ouro!” (QUEIRÓS, 2012, p. 87-88). Questiona: “Alegria como haverá na Cidade para esses milhões de seres que tumultuam na arquejante ocupação de *desejar* – nunca fartando o desejo, incessantemente padecem de desilusão, desesperança ou derrota?” (QUEIRÓS, 2012, p. 88). A cidade, segundo Zé Fernandes, era desumanizadora, pois a amizade e o amor apareciam nela corrompidos. Contudo, para ele, o que a cidade mais deteriorava no homem era a inteligência, “porque ou lha arregimenta dentro da banalidade ou lha empurra para a extravagância”, de modo que “só pensa todos os pensamentos já pensados, só exprime todas as expressões já exprimidas” (QUEIRÓS, 2012, p. 88). Eram, por conseguinte, todos carneiros “trilhando o mesmo trilho, balando o mesmo balido, com o focinho pendido para a poeira onde pisam, em fila, as pegadas pisadas” (QUEIRÓS, 2012, p. 88-89). Na cidade, o homem se desumanizava:

aparece como uma criatura anti-humana, sem beleza, sem força, sem liberdade, sem riso, sem sentimento, e trazendo em si um espírito que é passivo como um escravo ou impudente como um hístrião... E aqui

tem o belo Jacinto o que é a Cidade! (QUEIRÓS, 2012, p. 89).

Na sequência, o narrador observa:

E ante estas escarnecidas e veneráveis invectivas, retumbadas pontualmente por todos os moralistas bucólicos, desde Hesíodo, através dos séculos – o meu Príncipe vergou a nuca dócil, como se elas brotassem, inesperadas e frescas, de uma Revelação superior, naqueles cimos de Montmartre:

- Sim, com efeito, a Cidade... É talvez uma ilusão perversa!
Insisti logo, com abundância, puxando os punhos, saboreando o meu fácil filosofar (QUEIRÓS, 2012, p. 89).

Zé Fernandes continua, ainda, discorrendo sobre os sofrimentos da “imensa plebe” e da “desarmonia social” (QUEIRÓS, 2012, p. 89-90), ambos necessários para que “Jacintos, em janeiro, debi[çassem], bocejando, sobre pratos de Saxe, morangos gelados em champanhe e avivados de um fio de éter!” (QUEIRÓS, 2012, p. 90). Impelido pelo amigo, que assume ter comido desses morangos, Jacinto “murmur[a], desolado: - É horrível, comemos destes morangos... E talvez por uma ilusão!” (QUEIRÓS, 2012, p. 90).

O trecho é deveras interessante. No início e nos intervalos entre cada bloco dissertativo, Zé Fernandes insiste em fazer observações à sua fala, marcando a progressiva aderência do seu interlocutor e a conseqüente elevação da sua eloquência, que cresce à medida que ele sente triunfar sobre o civilizado Jacinto. Sinaliza-se, também, o grau de seriedade do discurso (ou a sua falta de seriedade), caracterizado como: “chasquear risonhamente”; “clamores, lançados com afável malícia”; “espicaçar”; “encanecidas e veneráveis invectivas, retumbadas pontualmente por todos os moralistas bucólicos, desde Hesíodo, através dos séculos”. Aqui, neste último caso, talvez num ato de autoironia, o narrador-personagem chama a atenção para o anacronismo e para a inautenticidade dos seus apontamentos, avaliando-os como ecos antigos da poesia bucólica e moralista de um Hesíodo. E, ao fim, equaciona-se tudo por um “fácil filosofar”.

Embora desdenhoso da sua filosofia, notemos que Zé Fernandes é persistente em tentar convencer Jacinto do caráter ilusório e perverso da cidade. Sugerindo ao leitor a jocosidade da sua invectiva, que não teria passado de um chasquear meramente recreativo, o narrador tenta dissimular a sua real intenção. Mais à frente, Zé Fernandes dirá que filosofou “superiormente” (QUEIRÓS, 2012, p. 96), parecendo

se contentar com o seu empenho filosófico – uma “tremenda filosofia!” que lhe despertou a “sede” (QUEIRÓS, 2012, p. 92) – e se comprazer com ter estabelecido “definitivamente no espírito do sr. d. Jacinto o salutar horror da Cidade!” (QUEIRÓS, 2012, p. 96). No entanto, o único pensamento que o bocejante Jacinto é capaz de externar mais tarde, no Bosque, à espera do *bock*, é a “vontade de construir uma casa nos cimos de Montmartre, com um miradouro no alto, todo de vidro e ferro, para descansar de tarde e dominar a Cidade...” (QUEIRÓS, 2012, p. 97).

O fato é que Jacinto não poderia simplesmente se deixar convencer pelo moralismo fácil de um provinciano, apesar de não ignorar, evidentemente, as verdades contidas numa visão crítica da cidade (assim como nós não ignoramos). Suas respostas, balizadas por repetidos “talvez”, revelam desconfiança e suspeição, isto é, uma adesão parcial, desinteressada e retórica. A sério, o bucolismo de Zé Fernandes é, para Jacinto, mais um dentre os vários “ismos” do fim do século, possivelmente já experimentado naquela altura, como a teosofia e o budismo exotérico, os quais vê como uma maçada.

Antes desses lances aos quais vínhamos nos referindo, o exercício filosófico se estende por mais alguns parágrafos: “E caminhamos devagar, sob a moleza cinzenta da tarde, filosofando” (QUEIRÓS, 2012, p. 91). A reflexão, inicialmente de cunho sociológico, com vistas à exposição dos problemas do modo de organização social industrial-capitalista, adquire alturas teológicas e ontológicas. Zé Fernandes, levando os seus questionamentos à máxima consequência, indaga Jacinto sobre a existência de Deus:

Não, Jacinto não sabia – e queria acender o charuto. Furneci um fósforo ao meu Príncipe. Ainda rondamos no terraço, espalhando pelo ar outras ideias sólidas que no ar se desfaziam. Depois penetrávamos na Basílica – quando um sacristão nédio, de barrete de veludo, cerrou fortemente a porta, e um padre passou, enterrando na algibeira, com um cansado gesto final e como para sempre, o seu velho Breviário.
– Estou com uma sede, Jacinto... Foi esta tremenda filosofia!
(QUEIRÓS, 2012, p. 92).

Tais dúvidas religiosas, que irão resvalar no vago panteísmo de Zé Fernandes nas serras, até aqui, têm como resposta o gesto simbólico do sacristão, que enterra na algibeira, como que para sempre, o breviário. Símile de uma total descrença, de uma completa crise existencial, a constatação da falta de respostas só pode levar à afirmação da inutilidade de toda ação, como se dá com Carlos da Maia. Porém,

atentemos para a relativização das ideias, as quais, aparentemente sólidas e consistentes, desfazem-se no ar como fumo (notemos a menção ao acender do charuto).²³ Pois que, de fato, nada permanece estável por muito tempo no romance queirosiano. A desesperança de Jacinto está justamente na consciência, adquirida no estudo da história e das ideias, da insustentabilidade das verdades filosóficas.

O discurso *fernândico*, por vezes lido como comprovativo da defesa de uma tese favorável ao campo no romance queirosiano, resulta dissolvido e sobreposto por uma necessidade fisiológica, a sede (que poderia ser a fome ou o sono, como sucede em outros episódios), algo característico da sua indolência (SOUSA, 1996). A inconstância do narrador é sintomática da sua volatilidade moral e ideológica, ou, então, da sua duplicidade: ora pendendo para a condenação definitiva da urbe, afirmando a ideologia campestre; ora revelando desejar, também, gozar os prazeres da cidade, permitindo-se a devassidão. A desistência do curso de direito em Sorbonne e o regresso à capital francesa ao fim da narrativa suficientemente atestam a falta de constância em Zé Fernandes.

Como já visto, Leonel Ribeiro dos Santos (2008, p. 195), dentre os personagens queirosianos, aponta Jacinto e Zé Fernandes estariam, juntamente com Fradique Mendes, entre aqueles que melhor “protagonizam atitudes filosóficas perante a vida”. Se óbvia a inclusão de Jacinto e Fradique nessa lista, a referência à Zé Fernandes exige maiores esclarecimentos. Para Santos (2008, p. 197), Zé Fernandes “aparentemente” representaria “o tipo antifilosófico”, não explicando o que entende dessa antifilosofia. Vai dizer apenas que o narrador-personagem “opera uma verdadeira maiêutica socrática em relação a Jacinto, pelo distanciamento crítico, pela insinuação, pela ironia” (SANTOS, 2008, p. 198). O serrano seria responsável por “abala[r] as certezas do seu amigo e lhe instila[r] no espírito as dúvidas que irão corroer as suas alienadas evidências, até o trazer, mas pelo próprio pé, a uma verdadeira conversão e a uma pacificação consigo próprio” (SANTOS, 2008, p. 198). Ademais, não haveria, no discurso de Zé Fernandes, “afirmações absolutas, indicando o caráter incompleto e fragmentário do conhecimento”, uma vez que, nas suas demonstrações, o narrador tanto “se atribui importância, como a nega ironicamente”

²³ Está não é a única associação entre fumar e pensar no livro. Comparando o transformado Jacinto com aquele da mocidade, o narrador diz: “Jacinto, soprando o fumo da *cigarette* pelas vidraças abertas do *coupé*, permanecia o bom camarada, de veia amável, com quem era doce filosofar através de Paris” (QUEIRÓS, 2012, p. 46).

(SANTOS, 2008, p. 200).

Ao nosso ver, se Zé Fernandes procura demonstrar neutralidade nas suas invectivas filosóficas, como se não agisse para convencer. No fundo, é clara a procedência do seu discurso, algo próprio de uma compreensão rousseauiana do feitiço corruptor da sociedade. Entendemos que ser antifilosófico consiste em não responder a uma doutrina filosófica específica, ou, então, não reconhecer como superior e mais válido determinado conjunto de princípios teóricos doutrinários. A postura da antifilosofia referencia um modo de pensar e uma visão de mundo céticos, e não uma proposta teórica que se vai juntar às outras. Trata-se de uma compreensão da realidade que é fruto de uma atividade filosófica questionadora, que não pretende negar a racionalidade, tampouco a importância das doutrinas dogmáticas para os avanços científicos. Pelo contrário, utiliza-se a racionalidade contra afirmações categóricas e mal avaliadas. Prioriza-se, como propuseram os céticos pirrônicos, a investigação e o exercício crítico, não a rápida passagem do problema à sua resolução.

Com base no sentido que damos à antifilosofia, se existe um posicionamento antifilósofico n' *A Cidade e as Serras*, este seria atribuível a Jacinto. Cômico da precariedade de cada dogma, o protagonista demonstra uma apatia pelos "ismos", assim como perante as formulações de Zé Fernandes, congêneres da repetição das ideias feitas, dos lugares comuns, dos convencionalismos em termos de pensamento. Jacinto revela uma consciência do movimento cíclico e repetitivo da história, onde os homens sempre fracassam no intento de alcançar uma verdade universal, ou mesmo na busca de realizar ideias progressistas. Por isso o pessimismo e o desespero em não conseguir encontrar, mediante a sondagem dos livros e do conhecimento acumulado desde os gregos, uma alternativa viável. Aparentemente, o civilizado Jacinto, dono de uma monumental biblioteca e homem vivido, considera os argumentos necessários à defesa de um ponto de vista contrário ao do amigo serrano uma verdadeira maçada, possivelmente porque ele mesmo já não confia plenamente na inteira validade desses argumentos.

No consoante a Zé Fernandes, as suas coordenadas ideológicas são facilmente rastreáveis, visto que a sua displicência é fingida. As contradições e a incompletude das afirmações do narrador são algo deduzíveis da sua evidente incapacidade de manter uma constância. Talvez o seu filosofar seja fácil, mas a sua intenção de cativar é significativa, assim como é significativa a sua tentativa de

descredibilizar, aos olhos do leitor, o discurso do jovem Jacinto. Para Santos (2008, p. 198), Zé Fernandes encarna algumas das facetas do próprio Eça: “o Eça da ironia e da maiêutica, o Eça crítico e desconstrutor de sistemas, de atitudes e de costumes”. Não podemos, realmente, ignorar a estilística e a capacidade irônica da personagem (ironia de que é capaz também Jacinto, como já apontamos), que favorece a atmosfera de indefinição e ambiguidade instalada no romance, no entanto, devemos atentar, também, para a distância irônica-crítica que o autor implícito assume relativamente ao narrador-personagem, e em relação às personagens adjuvantes em geral, algo bastante evidente na festa de recepção ao grão-duque Casimiro realizada no palacete de Jacinto, como veremos.

A questão da filosofia nos leva a lembrar o ensaio *Por Entre a Névoa e a Realidade, Eça de Queirós e a Filosofia* (2019) de Campos Matos, citado no primeiro capítulo desta dissertação. Questões como a da relatividade do conhecimento ou a dos limites do saber científico são reiteradamente abordadas por Eça de Queirós nos seus romances, assim como aparece neles uma suspeição quanto a abstrações de pensamento. N’*A Cidade e as serras*, para além da referência à efemeridade das ideias que se desfazem no ar como fumo, notamos, também, uma ênfase dada à biblioteca de Jacinto, ou uma ironia direcionada ao acúmulo de conhecimento. Da descrição da sumptuosa biblioteca, sublinha-se: “majestoso armazém dos produtos do Raciocínio e da Imaginação!”; “trinta mil volumes, e todos decerto essenciais a uma cultura humana”; “oito metros de economia política”; “os filósofos e seus comentadores, que revestiam toda uma parede, desde as escolas pré-socráticas até as escolas neopessimistas” (QUEIROS, 2012, p. 34). O narrador dirá, ainda, que naquela estante constavam “dois mil sistemas – e que todos se contradiziam” (QUEIRÓS, 2012, p. 34).

Sublinha-se, para o leitor, os limites da razão científica, conforme uma reflexão encetada pelo próprio Eça (1961, p. 253):

Mais ela [a ciência] avança – mais se sente e se verifica a pavorosa extensão do escuro caminho a atravessar. Apenas ela consegue, suando e gemendo, arrombar a porta que julgávamos ser a última do sacrácia – imediatamente diante de nós aparece uma porta maior, mais dura, mais impenetrável. A chama ‘luz da ciência’, a cada instante mais e mais alta, só nos serve, por isso mesmo que aumenta em altura e brilho, para nos mostrar quanto é infinita e acessível, em redor, a tremenda treva metafísica.

A formulação que se segue a este trecho que retiramos do artigo “O ‘Bock Ideal’ (1893) é muito similar àquela que referimos na caracterização da biblioteca *jacíntica*, e que assenta a dúvida filosófica: “A ciência realmente só tem alcançado tornar mais intensa e forte uma certeza: a velha certeza socrática de nossa irreparável ignorância. De cada vez sabemos mais – que não sabemos nada” (QUEIRÓS, 1961, p. 253).

A problemática do conhecimento do real, que incide sobre a relação entre sistemas filosóficos e a vida prática, n’*A Cidade e as Serras*, encontra a ironia como forma de expressão. Por intermédio da ironia, é possível que se diga verdades, mas não como verdades definitivamente demonstradas, e sim como formulações livres que nos mantêm em suspensão, fazendo-nos pensar” (SANTOS, 2008, p. 209). Ou seja, não se afirma nada peremptoriamente, havendo sempre a possibilidade de, para toda alegação, encontrarmos na narrativa uma outra alegação igualmente válida.

Mário Sacramento, no livro *Eça de Queirós – Uma Estética da Ironia*, procura caracterizar o que entende por “consciência das antinomias” como “um método para a pesquisa da verdade” (SACRAMENTO, 1945, p. 19-21) ou um “veículo de realismo” (SACRAMENTO, 1945, p. 108). O próprio Eça afirmara, certa feita, em comentário *As Farpas*, que considerava o riso uma filosofia, um modo de ver para além das formas estabelecidas. Embora discordemos de afirmações tão radicais e biografistas sobre a literatura de Eça de Queirós, ou mesmo da ideia que se faz da ironia enquanto uma maneira de enxergar o mundo e não como uma forma, dentre outras, de expressar dada visão de mundo, vejamos algumas das formulações de Mário Sacramento, as quais nos permitiram avançar na nossa leitura.

Para Sacramento (1945, p. 109), a ironia em Eça decorre da compreensão de que “uma cultura só é susceptível de transmissão, naturalmente, por uma oposição de ideias, ou seja, no limiar artístico, pelo diálogo ou pelo teatro” (SACRAMENTO, 1945, p. 109). O diálogo, portanto, seria elencado pelo português como a melhor forma de registro de uma dada realidade social/cultural. Mas se “as ideias e os sentimentos opõem-se, equivalente e incapazes de decisão” (SACRAMENTO, 1945, p. 109), tem-se como problema insolúvel a impossibilidade de criar um diálogo permanente, a fim de que pudesse estabelecer uma “contradição que nunca se resolva” (SACRAMENTO, 1945, p. 109).

Apenas uma literatura teatral poderia, satisfatoriamente, dar conta da necessidade de estabelecer contradições, isso porque, segundo Sacramento (1945,

p. 109), Eça seria incapaz de proceder por uma análise psicológica (caminho que, no mais tardar, o levará a criar Fradique, “o homem irônico” por excelência), escolhendo o mecanismo da ironia: uma “superação irônica, que não é uma resolução, mas o agir-se *como se* a resolução se tivesse dado, divertindo-nos com o espetáculo de nos vermos viver” (SACRAMENTO, 1945, p. 109). Eça teria optado, então, pelo “jogo cômico”, isto é, “por uma dissociação entre a personalidade que se manifesta e a que *somos sugeridos a atribuir* ao personagem” (SACRAMENTO, 1945, p. 110):

E Eça preferirá muito caracteristicamente, deslocar o jogo do cômico do indivíduo para o cidadão, ou seja, fazer incidir a contradição sobre o social, mostrando a disjunção existente entre o que há de mesquinho no indivíduo e a gravidade das funções sociais que exerce, entre o prestígio que o aureola e a interior vacuidade, entre a gravidade e a banalidade do que diz, entre a austeridade do porte social e o desregramento da vida íntima (SACRAMENTO, 1945, p. 111).

Interessa-nos, desse raciocínio, o destaque conferido à composição teatral, procedimento formal que possibilita a interação dialógica e a evidenciação de contradições pela dissociação irônica entre o que somos sugestionados a acreditar e o que nos é mostrado, de contradições. Antes de irmos à análise desse aspecto n’*A Cidade e as Serras* (nomeadamente, do episódio do jantar no 202), atentemos para o que Sacramento propõe acerca do recurso do sonho na narrativa. Para Sacramento (1945, p. 129), a preferência do autor (leia autor implícito) pelo sonho se justifica não apenas por ser favorável à *vis cômica*, tendo em vista as possibilidade que oferece ao contraste e ao registro caricaturesco, mas também, e em específico, “pelo seu caráter simbólico tão propício ao jogo das ideias”. Com o recurso ao sonho, Eça concederia aos discursos em cena a possibilidade de dialogarem tal qual as personagens do romance. No 202, curiosamente, Zé Fernandes sonha com uma realidade toda em livros: “Nos ramos dos castanheiros ramalhavam folhas de livros. E os homens, as finas damas, vestidos de papel impresso, com títulos nos dorsos, mostravam em vez de rosto um livro aberto, a que a brisa lenta virava docemente as folhas” (QUEIRÓS, 2012, p. 75-76). Depois subirá “uma escarpada montanha de livros”, alcançando o Paraíso:

Numa claridade que dele irradiava mais clara que todas as claridades, entre fundas estantes de ouro abarrotadas de códices, sentado em vetustíssimos fólhos, com os flocos das infinitas barbas espalhados pôr

sobre resmas de folhetos, brochuras, gazetas e catálogos – o Altíssimo lia. A fronte super-divina que concebera o Mundo pousava sobre a mão superforte que o Mundo criara – e o Criador lia e sorria. Ousei, arrepiado de sagrado horror, espreitar pôr cima do seu ombro coruscante. O livro era brochado, de três francos... O Eterno lia Voltaire, numa edição barata, e sorria (QUEIRÓS, 2012, p. 75).

Para irmos além da *vis cômica*, devemos recorrer ao já referido “Positivismo e Idealismo”, no qual Eça, discorrendo sobre uma viragem na cultura parisiense finissecular, demonstra significativa preocupação com relação à religiosidade emergente, que é vista como uma ameaça ao livre-pensamento: “Este pobre livre-pensamento está com efeito passando por aquela tortura, que ele já infligiu ao cristianismo no tempo de Voltaire, que é a mais humilhante que pode sofrer uma filosofia” (QUEIRÓS, 1961, p. 194). No sonho de Zé Fernandes, tais ideias aparecem em jogo. Na ansiosa curiosidade de descobrir algo para além da matéria, o sujeito não hesita em renunciar à sociedade positiva, rigidamente cientificista e livresca, e se lançar aos céus, na tentativa de encontrar alguma resposta ou a transcendência espiritual. Porém, tudo que ele encontra é uma divindade altamente irônica. Questiona-se, assim, a espiritualidade e a submissão religiosa como saída segura para os problemas da cidade moderna.

Outra forma de configuração da ironia é aquela praticada propriamente pela personagem (SANTOS, 2008). A autoironia de Zé Fernandes serve ao propósito do autor implícito de colocar em evidência as principais contradições cometidas pelo narrador em âmbito citadino, assinalando, para o leitor, o pedantismo de todo discurso excessivamente moralista. A maior desilusão de Zé Fernandes na cidade é madame Colombe, que amou “com todos os Amores que estão no Amor” (QUEIRÓS, 2012, p. 78), a ponto de perder a “consciência” da sua “personalidade de Zé Fernandes” (QUEIRÓS, 2012, p. 78). Após dias descritos como de “sublime sordidez”, madame Colombe foge e deixa Zé Fernandes totalmente desolado: “Vazio, negramente vazio de todo o pensar, de todo o sentir, de todo o querer” (QUEIRÓS, 2012, p. 79). Num farto jantar no Durand, Zé Fernandes procura afogar o seu infortúnio com Borgonha, champagne, conhaque; depois, na tipoia, esmurra as almofadas, onde imagina o rosto de Colombe. Já no 202: “estirado no leito de ‘d. Galeão’, com as botas sobre o travesseiro, o chapéu alto sobre os olhos, ri, num doloroso riso, deste Mundo burlesco e sórdido de Jacintos e de Colombes!” (QUEIRÓS, 2012, p. 80). Por fim, vomita todo o jantar: “Depois, num esforço ultra-humano, com um rugido, sentindo que, não

somente toda a entranha, mas alma se esvaziava toda, vomitei Madame Colombe!” (QUIRÓS, 2012, p. 80-81).

No outro dia, considera, com “divertido pasmo”, que “padecera de uma longa seção, seção de carne, seção da imaginação, apanhada num charco de Paris” (QUEIRÓS, 2012, p. 81), maldizendo a civilização. O trecho contém marcas do grotesco (SOUSA, 1996), enquanto uma imagem filtrada pela subjetividade do narrador, especialmente na descrição de Colombe: “uma criatura seca, muito morena, quase tisonada, com dois fundos olhos taciturnos e tristes, e uma mata de cabelos amarelados, toda crespa e rebelde, sob o chapéu velho de plumas negras” (QUEIRÓS, 2012, p. 77). Ademais, nota-se certa reminiscência ao jovem Eça, aquele das *Prosas Bárbaras*. Vemos, por exemplo, o magnetismo feminino, enquanto fonte de dissolução, ou o riso sardônico da personagem.²⁴ O fato é que Zé Fernandes, que por várias vezes, com demasiada pudicícia, criticará o excesso de sensualismo em Paris, acabará (ingenuamente, como nos pretende fazer acreditar) envolvido numa relação amorosa com uma prostituta, a ponto se ver menos *fernândico*, fragmentado, entregue a todas as possibilidades do amor (SOUSA, 1996).

O capítulo IV, integralmente dedicado ao jantar no 202, que é definido por Jacinto como “Paris num resumo”, interessa pela especificidade da organização dramática.²⁵ Tal qual numa peça teatral, na perspectiva de Zé Fernandes, vamos acessando os diferentes ambientes do palacete, descobrindo as características dos convivas e observando a maneira como o serrano se comporta no meio social citadino e como ele dialoga com cada uma das figuras parisienses. Tendo em vista a importância dessa composição cênica para a relativização do olhar *fernândico*, buscaremos analisar os detalhes de cada situação, examinando como cada personagem se define “pelo comportamento e pelo diálogo” (SACRAMENTO, 1945, p. 131).

Descendo à festa, Zé Fernandes diz “penetrar [...] timidamente, sem rumor” (p. 55), no escritório do 202, onde é recebido pelo “sorriso da condessa de Trèves, que,

²⁴ Essa passagem lembra as turbulentas sensações conflituosas experimentadas pelo eu-lírico de “Noites de primavera no boulevard”, de Fradique Mendes, poema que analisamos em correlação com as micronarrativas de *Prosas Bárbaras* no artigo “Antes das ‘Noites de primavera no Boulevard’: a pré-história de Carlos Fradique Mendes”, de 2018.

²⁵ É sugestiva a preparação da festa. Jacinto manda “ligar o Teatrafone com a Ópera, com a Comédia Francesa, com o Alcazar e com os Buffos, prevendo todos os gostos desde o trágico até o pícaro” (QUEIRÓS, 2012, p. 54); é como se o autor implícito também previsse, para o jantar, a representação do trágico ao pícaro.

acompanhada pelo ilustre historiador Danjon (da Academia Francesa)”, explorava a “suntuosa Mecânica” do supercivilizado Jacinto. Observando-a caminhar de instrumento em instrumento, louvando os mínimos artefatos e escutando Jacinto comentar cada um com “uma amabilidade penosa” (QUEIRÓS, 2012, p. 56), o narrador se mostra encantado pela condessa, descrevendo-a como “dominadora”. Dirá que a mulher não “ofertava o fino mel” apenas ao seu amigo, mas também a ele, por meio de “uma lisonjinha redondinha e lustrosa”, que ele chupou “como um rebuçado celeste”. Compara-a, ainda, a uma “casaleira que via atirando o grão aos frangos famintos”, pois que, “a cada passo, maternalmente, ela nutria uma vaidade” (QUEIRÓS, 2012, p. 56). Ao final da cena, com alguma acidez, o narrador reflete:

Madame de Trèves não compreendera nenhum aparelho do meu Príncipe! Madame de Trèves não atendera a nenhuma dissertação do meu Príncipe! Naquele gabinete de suntuosa mecânica ela somente se ocupara em exercer, com proveito e com perfeição, a Arte de Agradar. Toda ela era uma sublime falsidade. Não escondi a Danjon a admiração que me penetrava (QUEIRÓS, 2012, p. 57).

Ao descer à festa já em curso, e penetrar naquele ambiente, Zé Fernandes é minimamente notado, como será em outros passos. Ele se apequena frente à imagem dominadora e maternal que lhe inspira a condessa, regalando-se, como um frango faminto, com um comentário irrisório, que ele interpreta como lisonja. Tanto ele tem consciência do seu retraimento e da sua pequenez naquele luxuoso salão (SOUSA, 1996), que sua reflexão vai com ressentimento (vide as exclamações), embora ele não consiga se conter em revelar a Danjon que fora tomado de admiração. Fica-nos a impressão de que, se a condessa de Trèves é uma falsidade aos olhos do serrano, por outro, era sublime – “verdadeiramente superior” (QUEIRÓS, 2012, p. 57), como expressa o cidadão Danjon. Isso porque a dissimulação de Trèves, pela perfeição e pela arte, contém algo de belo, o que é reconhecível até para Zé Fernandes, cuja ideologia não compactua com determinados valores daquele meio. Na sociedade patriarcal finissecular, levando em consideração os códigos de sociabilidade impostos à mulher casada, como sorrir e agradar sempre, a condessa representava o seu papel com excelência, inclusive no que se poderia dizer a respeito do adultério elegante, como fará questão de aludir, mais afrente, o narrador.²⁶

²⁶ Sobre a representação da mulher na obra queirosiana como um todo, ver *A Mulher no Romance de Eça de Queiroz* (1999), de Francisco José Costa Dantas. Sobre a representação da mulher casada n’A

Passando à biblioteca, Zé Fernandes encontra senhores conversando “junto da estante dos Padres da Igreja”, dentre eles, o “diretor do *Boulevard*” e o “psicólogo feminista, o autor do *Coração Triple*”. Diz ser acolhido de maneira paternal pelo último. Os sujeitos celebravam *A Couraça*, o recém-lançado romance do psicólogo feminista. Um deles proclama que a psicologia experimental “nunca penetrara tão fundamente na velha alma humana” (QUEIRÓS, 2012, p. 57); ao que todos concordam, inclusive Zé Fernandes, “que nem sequer entrevira a capa amarela da *Couraça*, mas para quem ele [o psicólogo] voltava os olhos pedinchões e famintos de mais mel” (QUEIRÓS, 2012, p. 57). Zé Fernandes diz, então, murmurar “com um leve assobio: – Uma delícia!” (QUEIRÓS, 2012, p. 57).

A cena é interessante não só pelo comportamento do narrador-personagem, mas também pela reflexão metaliterária que suscitará na perspectiva de Marizac, remetendo-nos a um episódio d’*Os Maias*. Contudo, por agora, analisemos como Zé Fernandes é recebido na biblioteca; se antes fora ignorado, agora, é *paternalmente* acolhido pelo psicólogo feminista. Mas tal bonomia não é gratuita, exige em troca o “mel”, ou seja, a exaltação d’*A Couraça*. Tendo criticado há pouco a falsidade da condessa de Trèves, o narrador-personagem agora não hesita em falsear um elogio. Nas relações sociais da cidade, a sinceridade se mostra em desuso. Talvez porque a afabilidade resulte mais útil, sendo uma questão de sobrevivência para o sujeito que necessita estabelecer laços, ser aceito nos círculos sociais e alcançar objetivos, conforme vemos repetidamente acontecer na festa em questão, inclusive com Zé Fernandes, que rapidamente aprende essa etiqueta. O serrano não se encontra em condições de desagradar, afinal era um hospede e se encontra deslocado no jantar. Os comentários exagerados, algo superficiais, ao livro do psicólogo expressam bem essas necessidades da sociabilidade, e não escapam à ironia queirosiana.

Em seguida, no fundo da biblioteca, Zé Fernandes identifica Jacinto, que “se debatia e se recusava” entre os homens da condessa de Trèves: “o conde de Trèves, descendente dos reis de Cândia, e o amante, o terrível banqueiro judeu, David Efraim” (QUEIRÓS, 2012, p. 59). Diz-se que tramavam sobre a Companhia das Esmeraldas da Birmânia, pedindo a Jacinto “o nome, a influência, o dinheiro” (QUEIRÓS, 2012, p. 59). O conde apontava “a grandeza do negócio”, apresentando-o como uma ação “civilizadora”, que aceitara dirigir por patriotismo: “Era uma corrente de ideias

Cidade e as Serras, conferir o artigo “O combate cético e solitário das mulheres casadas na obra queirosiana” (2020, no prelo), de Silvío Cesar dos Santos Alves e Lucas do Prado Freitas.

ocidentais, invadindo, educando a Birmânia” (QUEIRÓS, 2012, p. 60). Efraim, por seu lado, assegura “o triunfo da empresa pelas grossas forças que nela entravam” (QUEIRÓS, 2012, p. 60), citando nomes nobiliárquicos.

Jacinto franzia o nariz, enervado:

– Mas, ao menos, estão feitos os estudos? Já se provou que há esmeraldas?

Tanta ingenuidade exasperou Efraim:

– Esmeraldas! Está claro que há esmeraldas!... Há sempre esmeraldas desde que haja acionistas!

E eu [Zé Fernandes] admirava a grandeza daquela máxima – quando apareceu, esbaforido, desdobrando o lenço muito perfumado, um dos familiares do 202, Todelle (Antonio de Todelle), moço já calvo, de infinitas prendas, que conduzia Cotillons, imitava cantores de café-concerto, temperava saladas raras, conhecia todos os enredos de Paris (QUEIRÓS, 2012, p. 60).

Aqui, a descrição cresce em ironia, tendo em vista o modo como são pontuadas as situações. Como exemplo, podemos citar a menção à relação extraconjugal da madame com o sócio e amigo do marido – “dois confederados de bolsa e de alcova” (QUEIRÓS, 2012, p. 60). Ademais, a questão da dissimulação é novamente colocada em evidência. O discurso demagogo do conde, que visa ao convencimento de Jacinto, esconde a real finalidade da escavação: a exploração e a dominação da Birmânia. A justificativa da emancipação europeia de povos ditos incivilizados, enquanto uma ação enobrecedora e de elevação espiritual, supostamente empreendida em favor do progresso civilizacional, esconde a barbárie e o interesse do capital. Em seguida, lançada com exasperação, a máxima do banqueiro Efraim expõe o caráter predatório e amoral do financeirismo. Admirada por Zé Fernandes, tal máxima é rapidamente sobreposta pela chegada de Antonio de Todelle. A conversa ganha, então, outro foco, passam a falar da madame Todelle, da sua queda no velocípede, da sua perna esfolada na região da coxa, que, para Efraim, era “o melhor sítio!” (QUEIRÓS, 2012, p. 61). A repentina mudança de assunto sugere a banalidade do discurso do banqueiro, que termina reduzido a um comentário tão vulgar quanto à sua proposta de investimento. Consequentemente, o discurso moralista do narrador fica contrariado, já que ele, mesmo descrevendo os homens de Trèves e a “medonha empresa” (QUEIRÓS, 2012, p. 59) com alguma ironia, não deixa de aderir à fala de Efraim.

Jacinto e Zé Fernandes entram juntos no bilhar, onde homens fumavam. No

canto, sentado num divã, via-se “o grande Dornan, poeta neoplatônico e místico”, ao seu lado, “Joban, o supremo crítico de teatro” (QUEIRÓS, 2012, p. 61) e “um moço muito ruivo (descendente de Coligny). Todos riam e se deliciavam falando de mulheres. Diziam: “– Há melhor, há infinitamente melhor... Todos aqui conhecem Madame Noredal. Madame Noredal tem umas imensas nádegas...” (QUEIRÓS, 2012, p. 61). Interrompendo o poeta neoplatônico, entra Todelle chamando Jacinto: “as senhoras desejavam ouvir no Fonógrafo uma ária de Patti!” (QUEIRÓS, 2012, p. 61). O comentário de Zé Fernandes quanto à interrupção da conversa é curioso: “Desgraçadamente para o meu regalo Todelle invadiu o bilhar, reclamando Jacinto com alarido” (QUEIRÓS, 2012, p. 61). Vê-se que Zé Fernandes também se regalaria com a conversa se não fosse a entrada repentina do moço. O fato é que ele demonstra um interesse pelo assunto, diferentemente do que se poderia esperar de um detrator da impudicícia da civilização.

No atinente às outras personagens que aparecem no quadro cênico, como o psicólogo feminista, o pinto mítico ou o poeta neoplatônico, repercutem uma tendência cultural da Paris *fin-de-siècle*, tal como fora descrita por Eça de Queirós em “Positivismo e Idealismo”. Nesse texto, falando a propósito da crescente intolerância dos escolares franceses ao jacobinismo e à doutrinação positivista, o escritor analisa uma ampla reação social “contra a estrutura geral da sociedade contemporânea, tal como a t[inha] criado o positivismo científico” (QUEIRÓS, 1961, p. 191), a qual repercutiu em matéria de política, de literatura e de religião. Em conjunção com o questionamento do positivismo, Eça identificava, no último decênio do século XIX, a afirmação da “espiritualidade religiosa”, de modo que a nova geração de jovens intelectuais, ao contrário do que se poderia supor, revelava pender para o espiritualismo, para o simbolismo, para o neocristianismo e para o místico-socialismo.

Em concatenação com a avaliação desse redirecionamento cultural, em “O ‘Bock Ideal’”, Eça discorre sobre a disposição da mocidade para reverenciar determinadas personalidades messiânicas, cujo moralismo evangelista, fundado em ideias já muito repisadas e anacrônicas, fascinavam pela aparente novidade, pelo novo tratamento estético que apresentavam. Nesse sentido, o psicólogo feminista ou Dornan, o poeta neoplatônico místico, representam o arquétipo do senhor Melchior de Vogué: “uma alma muito em voga em paris”; com “influência espiritual [que] vai desde as escolas até aos salões”; acolhido “um mestre” pela Academia Francesa; “exerce a supremacia remota de um profeta fidalgo e delicado, que ensina do alto da sua

nuvem”; “moralista eminentemente parisiense” que “mistura no programa de literatura e de arte o misticismo e o canalhismo” (QUEIRÓS, 1961, p. 250). O escritor, nesse artigo, procura alertar a juventude escolar parisiense para o caráter ilusório do socialismo evangélico do sr. Vogué, que camuflado de ideal comunitário, escondia a autoridade da Igreja: “A democracia aqui [pregada pelo sr. Vogué] usa o báculo de ouro da teocracia” (QUEIRÓS, 1961, p. 256). Enfim, tratava-se de um charlatão.

No jantar d’*A Cidade e as Serras*, Zé Fernandes aparece em pé de igualdade com esses senhores de lábia fácil, o que nos sugere, inevitavelmente, que o seu “fácil filosofar”, quer dizer, o seu bucolismo anacrônico de serrano, não se encontraria tão distante de um neoplatonismo místico. Na verdade, no que diz respeito ao narrador-personagem, o que temos observado, até aqui, é uma visão eivada de ressentimento, de moralismo barato e de nostalgia do campo, que não foge ao subterfúgio da dissimulação para atingir seus objetivos e que, por tudo isso, resulta pedantesca na crítica à modernidade civilizacional. Como bem saliente Sousa (1996), Zé Fernandes revela uma compreensão superficial da cidade, algo enviesada e que precisa ser suspeitada.

Arrastado por Todelle na sua “timidez serrana” (QUEIRÓS, 2012, p. 6), Zé Fernandes entra no salão. Ali, “como deusas num círculo escolhido do Olimpo, resplandeciam Madame d’Oriol, Madame Verghane, a princesa de Carman” (QUEIRÓS, 2012, p. 62). Nota-se, ainda, outra mulher, loira com brilhantes e cujo vestido Zé Fernandes diz se parecer com uma camisa, de tão nus os ombros, os braços e o peito: “Impressionado, ainda retive Todelle, rugiu baixinho: – Quem é?” (QUEIRÓS, 2012, p. 62). Mas ele é ignorado:

Mas já o festivo homem correria para Madame d’Oriol, com quem riam, numa familiaridade superior e fácil, Marizac (o duque de Marizac) e um moço de barba cor de milho e mais leve que uma penugem, que se balouçava gracilmente sobre os pés, como uma espiga ao vento. E eu, encalhado contra o piano, esfregava lentamente as mãos, amassando o meu embaraço (QUEIRÓS, 2012, p. 62).

Ao que tudo indica, Zé Fernandes se sente inibido pela familiaridade fácil e superior de homens como o duque de Maurizac com as “deusas” (como diz) da civilização, o que não era o seu caso.²⁷ Evidencia-se, também, certo pudor na

²⁷ O duque é um coadjuvante importante, considerando a quantidade de vezes que aparece na narrativa e o contraponto que faz ao pessimismo de Jacinto na cidade, tal como Maurício de Mayolle. Ao contrário

descrição da mulher loira, um pudor que revela excitação. Por efeito, vai se achar encajado, colado ao piano, embaraçado, amassando as mãos, na ansiedade de não participar da conversação com as madames. Novamente, desejoso do chamado “mel”, ou como frango faminto que ambiciona receber o seu grão, Zé Fernandes revela frustração. Mas consegue, ainda, uma mísera atenção de Verghane: “Conhecendo sem dúvida a minha autoridade no 202, ela despediu sobre mim ao passar, como rio benéfico, um sorriso que lhe liquescia mais os olhos líquidos”. Ela lhe pergunta do grão-duque, se ele vinha realmente. Zé Fernandes, por sua vez, se contenta com a migalha, elevando a sua importância. Ele colhe algum prazer no jantar, evidentemente, mas o anonimato, a desatenção e, sobretudo, a solidão que sente na cidade o fazem desejar as serras. Num momento depois, enquanto todos se calam para ouvir Gilberte no teatofone, Zé Fernandes embarca na lembrança da sua “aldeia adormecida” (QUEIRÓS, 2012, p. 65).

Devemos salientar que a maior contrariedade que Zé Fernandes encontra em Paris é relativamente à mulher cidadina. Como já apontamos, Madame Colombe é a sua maior desilusão e, portanto, seu maior motivo de condenação da cidade (SOUSA, 1996). Zé Fernandes frequentemente demonstra por Trèves, por Verghane e, em especial, por Oriol um misto de fascinação e de ressentimento, sentimentos que, inevitavelmente, transparecem na percepção subjetiva – *fernândica* – dos elementos citadinos, que são vistos como parte de “uma Civilização que apodrece” (QUEIRÓS, 2012, p. 81). Aos aborrecimentos vividos na metrópole, junta-se a saudade da aldeia serrã, recordada, ao longe, em todo o seu idílio e passividade, aquém da ameaçadora cidade.

Não obstante essas cenas que analisamos, há outra bastante importante: o emperramento do peixe no elevador. É o ponto mais alto da festa, porque é o acontecimento mais excitante e, por assim dizer, mais recreativo do jantar, tendo por consequência a comunhão entre os convivas no riso, para além das normas de etiqueta e das hierarquias sociais. Por sua vez, Zé Fernandes se verá integrado naquele conjunto de caracteres parisienses, a ponto de desejar, também, levemente, a anarquia e a destruição da ordem social, como um legítimo civilizado.

de Jacinto, Marizac parece ter uma vida em plena harmonia com a urbe. A personagem conta com a simpatia do narrador, que o descreve, no Bosque, como um “vencedor”, “reinando de cima do seu fáeton de guerra” (QUEIRÓS, 2012, p. 46) e que, na festa no 202, reconhece a sua “suprema autoridade sobre a roupa íntima das duquesas” (QUEIRÓS, 2012, p. 58), ou sua superioridade no trato com as madames, como podemos ver.

Com a notícia do encaimento do peixe no elevador de pratos, os convivas vão todos à copa para “contemplar o desastre” (QUEIRÓS, 2012, p. 68). O grão-duque se debruça sobre o poço, a fim de verificar o ocorrido. Madame d’Oriol e madame Verghane têm “os olhos a faiscar, na curiosidade daquele lance em que o príncipe soltara tanta paixão” (QUEIRÓS, 2012, p. 69). O duque Marizac, rindo, sugere o uso de escadas. O psicólogo, por sua vez, “psicologou, atribuindo intenções sagazes ao peixe” (QUEIRÓS, 2012, p. 69). Todelle propõe a pescaria do peixe: “Imediatamente Madame d’Oriol, excitada, ofereceu um dos seus ganchos” (QUEIRÓS, 2012, p. 70). Diante da tentativa do grão-duque, “os senhores mais graves, o historiador, o diretor do *Boulevard*, o conde de Trèves, o homem de cabeça à Van Dick, sorriam amontoados à porta, num interesse reverente pela fantasia de Sua Alteza” (QUEIRÓS, 2012, p. 70). Por fim, não houve solução: “Tirou [grão-duque] a face do poço, resfolgando e afrontado. Não era possível! Só carpinteiros, com alavancas!... E todos, ansiosamente, bradamos que se abandonasse o peixe!” (QUEIRÓS, 2012, p. 70). Sobrevém, depois, o sentimento geral: “O príncipe [Casimiro], risonho, sacudindo as mãos, concordava que por fim ‘fora mais divertido pescá-lo do que comê-lo!’” (QUEIRÓS, 2012, p. 70).

Ao nosso ver, Eça mostra que são acontecimentos assim, como o emperrar de um peixe no elevador, que tornam a existência mais humana na grande Paris. No topo de Montmartre, olhando a metrópole a distância, Zé Fernandes deduz um princípio geral: “Os sentimentos mais genuinamente humanos logo na Cidade se desumanizam!” (QUEIRÓS, 2012, p. 88). Vai ainda mais longe: “o homem aparece como uma criatura anti-humana, sem beleza, sem força, sem liberdade, sem riso, sem sentimento, e trazendo em si um espírito que é passivo como um escravo ou impudente como um histrião” (QUEIRÓS, 2012, p. 89). No seu fácil e superficial filosofar, o provinciano não se dá conta de que há, também, felicidade na cidade, pois é capaz de enxergar apenas sensualismo nas relações citadinas.

Perante o lado trágico da vida moderna, o riso funciona como uma defesa. Trata-se de antecipar a queda no ridículo, possibilitando que todos estejam juntos rindo das suas misérias. A mobilização dos convivas, representantes da alta sociedade parisiense, especialmente de um grão-duque, que logo se prontifica em resgatar o peixe para salvar o jantar, é a mais explícita manifestação de humanidade. Até os homens mais sérios, como o historiador, o diretor do *Boulevard*, o conde de Trèves e o duque Marizac riem do acontecimento. Conforme deixou escrito Eça numa

de suas *Últimas Páginas* sofre a fraternidade: “uma bela hora de harmonia, de fé partilhada, em que os corações bateram em ritmo, as vontades trabalharam em concordância – e da mesma emoção nasceu o mesmo heroísmo” (QUEIROZ, [19--], p. 416).

Após a pesca do peixe, tudo sucede em perfeita harmonia, com mais apetite e fartura:

Eu [Zé Fernandes] comi com o apetite de um herói de Homero. Sobre o meu copo e o de Dornan o champanhe cintilou e jorrou ininterruptamente como uma fonte de inverno. Quando se serviram *ortolans* gelados, que se derretiam na boca, o divino poeta murmurou, para meu regalo, o seu soneto sublime a Santa Clara. E como, do outro lado, o moço de penugem loura insistia pela destruição do velho mundo, também concordei, e, sorvendo o champanhe coalhado em sorvete, maldissemos o Século, a Civilização, todos os orgulhos da Ciência! Através das flores e das luzes, no entanto, eu seguia as ondas arfantes do vasto peito de Madame Verghane, que ria como bacante (QUEIRÓS, 2012, p. 71).

Inspirado pela embriaguez do champanhe, como um herói homérico e não mais como aquele tímido, ressentido e secundário amigo serrano do ilustre Jacinto, Zé Fernandes se regala com a poesia do místico Dornan, concorda com o desejo niilista do moço e segue, com os olhos lascivos, o peito vasto de Verghane. Justapondo a elevação espiritual trazida pelos *ortolans* gelados e pela sublimidade do soneto religioso, sobrevém a vontade de destruição e a imagem diabólica da bacante, que ria. Notemos a oscilação entre o divino (palavra utilizada pelo narrador) e demoníaco na representação subjetiva da personagem, estados da consciência que podem ser vistos, também, por nós, como impulsos psíquicos do sujeito ambivalente, ou então complexo, tanto quanto Jacinto, embora não possamos ignorar em Zé Fernandes certa tendência a maniqueísmos.

Para além destas observações, a menção ao moço de penugem loura nos força retomar dois importantes momentos prévios ao jantar. O primeiro deles se dá em comentário ao romance do psicólogo feminista, quando este, elogiado pelo empenho n’*A Couraça*, confessa que “modestamente dissecara todas aquelas almas da *Couraça* com ‘algum cuidado’, sobre documentos, sobre pedaços de vida ainda quentes, ainda a sangrar...” (QUEIRÓS, 2012, p. 57). Contestando o romancista, o duque Marizac comenta: “– No entanto, meu caro, nesse livro tão profundamente estudado há um erro bem estranho, bem curioso!...” (QUEIRÓS, 2012, p. 58). Daí,

inicia-se uma discussão sobre o erro cometido pelo romancista, que consistia em ter colocado um colete de cetim preto numa duquesa. Para Marizac, “suprema autoridade sobre a roupa íntima das duquesas” (QUEIRÓS, 2012, p. 58), era uma inverossimilhança grave. Concordavam o diretor do *Boulevard* e Zé Fernandes, o qual, para não lhe julgarem desconhecedor do luxo e dos adultérios ducais, comicamente profere: “– Realmente, preto, só se estivesse de luto pesado, pelo pai!” (QUEIRÓS, 2012, p. 58). O psicólogo, temendo a perda do seu reconhecimento como exímio entendedor das coisas de mulher, admite o seu erro e pede, suplicante, a oportunidade de fazer uma *interview*, por meio da qual pudesse retificar o seu erro publicamente.

Vê-se que Zé Fernandes não tem coragem de expor a sua ignorância de provinciano, isto é, de mostrar o desconhecimento das regras sociais parisienses, no que se refere ao luxo e aos adultérios da classe nobiliárquica. Assim, ele externa uma opinião desacertada, condizente apenas com um conhecimento superficial dos hábitos da cidade. Mormente sustentando uma presunçosa superioridade no julgamento da capital francesa, o narrador-personagem não se priva de gozar no seu meio, fazendo o que for necessário, até mesmo disfarçar a sua origem e ignorância serrana, para agradar a alta sociedade de Paris.

A cena nos leva a’ *Os Maias*, mais especificamente, ao jantar no Hotel Central, no qual, a propósito do *Crime da Mouraria*, João da Ega e Tomás de Alencar encetam uma discussão sobre o realismo na arte. Sucede uma altercação de opiniões, com a intromissão de Carlos e Craft, que apresentam uma visão crítica aos excessos do realismo-naturalismo, e o narrador onisciente se abstém de intervir, deixando que as suas personagens falem livremente. Os discursos, por efeito, aparecem em plena isostenia, isto é, todo argumento é contra-argumentado, de tal maneira que tanto um quanto o outro revelam uma força persuasiva igual. Carlos Reis (1999, p. 158), em artigo sobre o último Eça, avalia o episódio como a instauração de um “registro de pluralidade ideológica que confirma a condição consabidamente ecléctica que é d’ *Os Maias*, um romance onde dificilmente se lê uma mensagem ideológica concludente e monológica”. Poder-se-ia dizer o mesmo d’ *A Cidade e as Serras*, cuja leitura, de fato, não permite retirar mensagem concludente e estanque. A festa no 202 é exemplar dessa equidade entre as visões de mundo colocadas em confronto, inclusive o discurso da verdade do narrador-personagem, cujo ponto de vista é refutado e se acha nivelado, colocado em grau de paridade com outros pontos de vista. Isso se dá porque

o autor implícito, ao tomar distância da representação cênica, imiscuindo-se de priorizar qualquer discurso, deixa que surjam contradições entre o que o narrador nos sugere e o que nós vemos.

Um segundo momento a ser citado do jantar é o que reproduzimos a seguir:

No entanto, o moço de loura penugem voltara à sua estranha mágoa. Não possuímos um general com a sua espada, e um bispo com o seu báculo!...

– Para quê, meu caro senhor? [indagava Zé Fernandes]

Ele atirou um gesto suave em que todos os seus anéis faiscaram:

– Para uma bomba de dinamite... Temos aqui um esplêndido ramallete de folhes de Civilização, com um grão-duque no meio. Imagine uma bomba de dinamite, atirada da porta!... Que belo fim de ceia, num fim de século!

E como eu o considerava assombrado, ele, bebendo goles de Château-Yquem, declarou que hoje a única emoção, verdadeiramente fina, seria aniquilar a Civilização. Nem a ciência, nem as artes, nem o dinheiro, nem o amor, podiam já dar um gosto intenso e real às nossas almas saciadas. Todo o prazer que se extraía de *criar* estava esgotado. Só restava, agora, o divino prazer de *destruir* (QUEIRÓS, 2012, p. 67).

Zé Fernandes diz, em seguida, que o moço desenrolara ainda outras ideias, as quais ele ignora, pois não compreendia o “gentil pedante” (QUEIRÓS, 2012, p. 67). Notemos, aqui, que apenas Zé Fernandes se assombra com as referidas ideias, o restante dos comensais estão mais interessados em ouvir “a história de uma caçada” (QUEIRÓS, 2012, p. 68) do grão-duque. A atitude pedante do jovem, que fora visto pelo narrador dançando no salão “mais leve que uma penugem, que se balouçava gracilmente sobre os pés” (QUEIRÓS, 2012, p. 62), e que bebia “goles de Château-Yquem”, lembra o “diletantismo anarquista” caracterizado por Eça de Queirós em “Os Anarquistas - Vaillant” (1894) enquanto uma atitude sintomática de “uma vaga atmosfera de simpatia, de admirações literárias, de piedades estéticas e delicioso terror que goza à novidade do seu arrepio” (QUEIRÓS, [19--], p. 111).

Eça, nesse texto jornalístico, tendo por mote o caso de Auguste Vaillant, o anarquista responsável pelo célebre atentado ao parlamento francês, discorre sobre o mal do sectarismo anarquista na Paris finissecular, que entendia como “uma doença, uma exacerbação mórbida do socialismo” (QUEIRÓS, [19--], p. 108). Se, por um lado, as bombas eram tão “impotentes e tão inúteis como bolhas de sabão lançadas contra umas muralhas” (QUEIRÓS, [19--], p. 102), porque incapazes de arruinar a ordem social estabelecida e oferecer alguma vantagem real ao proletariado, por outro, as

sentenças de morte apenas criavam mártires, aumentando o número de novos adeptos ao movimento. E o anarquismo se disseminava por ter encontrado “uma atmosfera propícia e mesmo simpática” (QUEIRÓS, [19--], p. 108). A sociedade, segundo Eça, era cúmplice do anarquismo oitocentista, e por dois claros motivos, pela “crescente piedade pelos que sofrem” e pelo “entusiasmo por tudo que é extravagante, monstruoso, histérico, fora da calma razão e do equilíbrio da vida” (QUEIRÓS, [19--], p. 109). Por conseguinte, “todas as classes mundanas, intelectuais, artísticas, ociosas, se est[avam] abandonando com voluptuosidade às emoções novas do anarquismo” (QUEIRÓS, [19--], p. 109). O anarquismo seria, portanto, “uma novidade picante para o diletantismo mundano” (QUEIRÓS, [19--], p. 110).

Inserido no jantar, o jovem de ideias anarquistas espelha não apenas a reação da nova juventude estudantil parisiense à sociedade positiva no final do século XIX, mas também a busca desesperada do dândi pela distinção social num meio cultural nivelado pela democracia, dessacralizado e banalizado pelo modo de vida burguês.²⁸ Eça nos chama a atenção para o esteticismo, para a busca incessante de prazer intelectual, que, como no caso de Fradique e Jacinto, só pode levar ao descontentamento com a realidade social, à descrença e à afirmação do nada. Nota-se, ainda, a atração da mocidade pela beleza de certos discursos que se mostram ineficazes e, muitas vezes, ilusórios, travestidos de verdade.

Na apreciação do capítulo do romance reservado à festa no 202, intentamos demonstrar o senso de humanidade e de tolerância inscrito na narrativa, algo presente tanto na cidade quanto nas serras. Não falamos de uma benevolência do autor implícito para com as personagens, pelo contrário, o distanciamento que ele assume é crítico e irônico. Trata-se de um interesse, sobretudo, pelas ideias protagonizadas por Jacinto e por Zé Fernandes, que têm suas respectivas ideologias testadas. Embora o narrador-personagem se coloque como uma companhia essencial para a reabilitação de Jacinto, no âmbito das serras, outras personagens secundárias, como Melquior e o Silvério, farão um contraponto realista importante às abstrações *jacínticas*, mesmo em relação a Zé Fernandes, no que diz respeito aos seus valores ultrapassados.

Nessa análise e exposição, buscamos abordar algumas das principais características estéticas do último Eça presentes n’*A Cidade e as Serras*, romance em

²⁸ GROSSEGESSE, Orlando. “Dandismo”. In: MATOS, Campos. *Dicionário de Eça de Queiroz*, 2ª ed., Lisboa, Editorial Caminho, 1993, pp. 252-253.

que vemos uma necessidade de diálogo e de confrontação de posições axiológicas distintas. Jacinto e Zé Fernandes são postos em cena não com vistas ao alcance de uma resposta terminal, mas pela necessidade do artista de registrar a complexidade humana numa dada conjuntura sociocultural. As consciências não podem ser catalogáveis ou facilmente apreensíveis, pelo contrário, são dados relacionais e em constante processo de reformulação.

Assumindo um ponto de vista filosófico, procuramos deslindar a mundividência subjacente às duas narrativas queirosianas, que identificamos como uma atitude metódica dubitativa perante posicionamentos ideológicos dogmáticos. Notamos sinais de uma constante hesitação na lida com teorias filosóficas como o otimismo positivista, o pessimismo schopenhaueriano e o bucolismo-moralista finisseculares, que afirmam possuir alguma verdade incontestável sobre a existência humana, mas que se revelam restritivos e alienantes da realidade. Se todas as propostas se contradizem e, ao mesmo, mostram-se igualmente válidas, aos olhos do cético, o melhor é suspender o juízo.

O comparecimento da filosofia nesse texto, nas suas diferentes facetas, serve também à exposição da deterioração do discurso filosófico numa época de muitos “ismos” e de efemeridades. Reflete, também, a ampla presença da linguagem científica na cultura parisiense finissecular, que se espraia para os diferentes espaços discursivos, inclusive para o artístico. Nesse sentido, o tratamento paródico de uma linguagem da precisão e da exatidão, na voz do serrano Zé Fernandes, denuncia o seu caráter artificioso e dissimulado, sobretudo quando evidencia falhas e imperfeições, aspectos que Sousa (1996, p. 132) atribui a uma “estética da imperfeição”. Para o crítico, Eça de Queirós revela uma lucidez sobre a relação entre a linguagem e o real, “desmistificando e pondo em causa a possibilidade de as palavras representarem de forma perfeita a realidade” (SOUSA, 1996, p. 130), dando margem, assim, às incoerências e à falibilidade da mente humana.

Notamos, aqui, um Eça de Queirós bastante atento ao espírito do seu tempo e igualmente preocupado com o futuro da civilização. O seu diagnóstico da modernidade industrial e “da falência das grandes ideias ou ilusões condutoras da civilização” (SANTOS, 2008, p. 227) certamente não inspira otimismo, contudo, não preconiza, necessariamente, o pessimismo paralisante do cidadão Jacinto. Mesmo reconhecendo a falta de soluções definitivas para a existência humana, Eça nos sugere que é preciso seguir em frente e, ante a todo e qualquer dogmatismo, não se

furtar à ironia. Ao nosso ver, n'*A Cidade e as Serras*, o escritor oitocentista busca sublinhar a importância de se estar atento às ideias sedutoras e às filosofias professadas com demasiado fanatismo. Como bem observa Roberto Loureiro (2009), o livre-pensamento, isto é, a liberdade para raciocinar criticamente, segundo convicções pessoais, foi sempre uma questão relevante para Eça.

Em “José Matias” (1897), que analisamos a seguir, vemos o aprofundamento de uma questão filosófica importante para Eça, aquela do conhecimento do real e da relação entre a linguagem e verdade. Uma vez que o raciocínio sistemático e a ciência não conduzem o homem moderno a certezas, ou só lhe oferecem certezas transitórias, mostrando-lhe o quão pouco ele sabe do universo, a literatura não tem a função de oferecer conclusões, pelo contrário, só o que ela pode fazer é sugerir mais dúvidas e, talvez, no processo de questionamento, propiciar entendimentos. A vantagem da arte é estar mais próxima da existência terrena, sendo legitimamente capaz de especular e de oferecer algum sentido para a vida, talvez até mais duradouro que as instáveis verdades científicas ínsitas num sistema filosófico.

2.2 A INSUFICIÊNCIA DA FILOSOFIA EM “JOSÉ MATIAS”

No conto “José Matias”, publicado em 1897, há uma importante solicitação da filosofia. Vê-se, nesse texto, a mobilização de expedientes narrativos similares àqueles d'*A Cidade e as Serras*, como a perspectiva testemunhal e a narrativa homodiegética. Nesse sentido, poderíamos mencionar, ainda, outras proximidades, como as imprecisões no relato, as descrições superlativas, as referências a filósofos e as conversas filosofantes. Lido de maneira linear, “José Matias” encontra interpretações um tanto rasas, que focam na temática do ultrarromantismo, supondo uma crítica ao sentimentalismo romântico e uma paródia do amor cortês; ou tem, então, análises que buscam fundamentação teórica em doutrinas filosóficas externas ao conto, porque nele mencionadas. Mesmo que tais enfoques tenham o seu valor, considerando a estrutura complexa da narrativa, entendemos que ela traz reflexões metaliterárias, e de amplitude filosófica, mais importantes.

Pedro Schacht (2013, p. 77), no já citado *Filósofos de Trazer por Casa*, no atinente à presença da filosofia no último Eça, especificamente, no conto “José Matias”, sublinha o deslocamento do foco narrativo (quer dizer, da história em si) “para a condição póstuma do discurso do próprio narrador e para o caráter questionável da

pertinência filosófica desse mesmo discurso”. Na avaliação do crítico, num tempo em que o ideário positivista se acha seriamente desgastado, a apropriação da filosofia pela literatura queirosiana implica uma crítica e uma valorização do potencial questionador do discurso literário. A sátira da filosofia, ocorrida em contexto ficcional, volta-se contra si mesma, porque não se dirige apenas ao objeto satirizado mas também ao próprio discurso que sobre ele se constrói. Nesse sentido, “José Matias” inclui não só uma problematização das garantias e da superioridade do conhecimento filosófico positivista, mas ainda uma problematização do caráter mediado do discurso literário, ao passo que evidencia a distância entre o autor implícito e a matéria ficcional.

Dizendo-se versado em Hegel, comentador de Espinosa e Malebranche, revitalizador de Fichte, o narrador se acha desafiado a perscrutar a admiração de José Matias por Elisa Miranda, com o intuito de, segundo ele mesmo aponta, encontrar uma lógica razoável para o comportamento incomum do seu amigo de geração. Tenderá, em suma, a descrever a obsessão por Elisa como fruto de um espiritualismo exacerbado, já que totalmente desinteressado da relação conjugal e mesmo da satisfação carnal. Nesse passo, acompanhando o cortejo fúnebre de José Matias, o narrador detalha os acontecimentos que marcaram a degeneração da personagem, fazendo uma análise, de caráter experimental, de tal fenômeno amoroso.

O narrador começa o seu relato *in medias res*, assinalando, primeiramente, o tempo em que se encontra dos fatos. Para tanto, oferece detalhes do contexto de enterro de José Matias, a partir do qual passa à descrição da personagem, indo da sua juventude à maioridade. Diz-se, a princípio, que a geração coimbrã de José Matias o teve como um sujeito banal, “nunca uma poeira estouvada nos sapatos”, um sujeito “sempre cordial, e mansamente risonho”, dono de uma “inabalável quietação [que] parecia provir duma imensa superficialidade sentimental” (QUEIRÓS, [1897], p. 3). Ao se formar, sendo órfão no mundo, José Matias “herdara cinquenta contos, partiu para Lisboa, alegrar a solidão dum tio que o adorava, o general Visconde de Garmilde” (QUEIRÓS, [1897], p. 3):

O Garmilde morava então em Arroios, numa casa antiga de azulejos, com um jardim, onde ele cultivava apaixonadamente canteiros soberbos de dalias. Esse jardim subia muito suavemente até ao muro coberto de hera que o separava de outro jardim, o largo e belo jardim de rosas do Conselheiro Matos Miranda, cuja casa, com um arejado terraço entre dois torrãozinhos amarelos, se erguia no cimo do outeiro e se chamava a casa da “Parreira” (QUEIRÓS, [1897], p. 3).

Certo dia, voltando da praia de Ericeira, José Matias teria avistado “Elisa Miranda, uma noite no terraço, à luz da Lua!” (QUEIRÓS, [1897], p. 4). Segundo o narrador, tratava-se de uma linda mulher: “Alta, esbelta, ondulosa, digna da comparação bíblica da palmeira ao vento. Cabelos negros, lustrosos e ricos, em bandos ondeados. Uma carnação de camélia muito fresca. Olhos negros, líquidos, quebrados, tristes, de longas pestanas...” (QUEIRÓS, [1897], p. 4). Vê-se, na descrição, uma valorização romântica da beleza de Elisa, algo sinalizador de uma visão de mundo específica: “Ah! Meu amigo, até eu, que já então laboriosamente anotava Hegel, depois de a encontrar numa tarde de chuva esperando a carruagem à porta do Seixas, a adorei durante três exaltados dias e lhe rimeei um soneto!” (QUEIRÓS, [1897], p. 4).

José Matias passara a se mostrar, então, profundamente enamorado: “percebemos logo o forte, profundo, absoluto amor que concebera, desde a noite de Outono, à luz da Lua, aquele coração, que em Coimbra considerávamos de *esquilo!*” (QUEIRÓS, [1897], p. 4). Notemos que o narrador procura, frequentemente, firmar o seu relato na opinião alheia, esquivando-se de emitir juízos exclusivamente seus. A relação de José Matias e Elisa Miranda se estabelece à distância, de terraço para terraço, sendo baseada no cortejo e na troca de olhares. Sugere-se que talvez tenham ido além disso, que se encontraram e trocaram cartas, mas que, de fato, nunca tiveram um contato corpo a corpo:

Decerto se encontravam na quinta de D. Mafalda: decerto se escreviam, e transbordantemente, atirando as cartas por cima do muro que separava os dois quintais: mas nunca, por cima das heras desse muro, procuraram a rara delícia duma conversa roubada ou a delícia ainda mais perfeita dum silêncio escondido na sombra. E nunca trocaram um beijo... Não duvide! Algum aperto de mão fugidio e sôfrego, sob os arvoredos de D. Mafalda, foi o limite exaltadamente extremo, que a vontade lhes marcou ao desejo (QUEIRÓS, [1897], p. 5).

A imprecisão no discurso do narrador, marcada por advérbios de confessa incerteza, soma-se à sua incapacidade, também assumida, de compreender, sistematicamente, a renúncia que, ao longo de dez anos, é observada em José Matias: “E durante dez anos, como o Rui Blas do velho Hugo, caminhou, vivo e deslumbrado, dentro do seu sonho radiante, sonho em que Elisa habitou realmente dentro da sua

alma, numa fusão tão absoluta que se tornou consubstancial com o seu ser!” (QUEIRÓS, [1897], p. 5). Como assinala o narrador, José Matias, na sua suposta espiritualidade, revela algo que entra em contradição com a imagem que dele era feita. Diz-se, por exemplo, o seguinte: “Essa espiritualização era fácil ao José Matias, que (sem nós desconfiarmos) nascera desvairadamente espiritualista” (QUEIRÓS, [1897], p. 5). Tal comentário é flagrante da inaptidão da geração a que pertence o narrador para conceber um modo de vida alternativo àquele mormente inspirado pela influência cultural europeia. Nessa perspectiva, José Matias leva uma existência que, em suma, não é pautada pela razão, porque não é assimilável em termos lógicos. Assim, como que vai ficando clara a contraposição de duas forças estruturantes do conto, qual seja, positivismo e idealismo, que se encontram em equilíbrio, em situação de isostenia.

Isso fica mais explícito quando o narrador, ao sinalizar o seu ponto de vista ideológico, entra em contradição consigo mesmo ou declara não poder explicar José Matias, ainda que não o deixe de tentar. Primeiro, dirá: “este José Matias foi um homem desconsolador para quem, como eu, na vida ama a evolução lógica e pretende que a espiga nasça coerentemente do grão” (QUEIRÓS, [1897], p. 2). Colocações assim como que vão minando, desde o início, a validade de asserções prévias, segundo um discurso filosófico que se sabe falho, provisório e, por conseguinte, insuficiente. Elisa fica viúva e, diferentemente do que se poderia esperar, José Matias não lhe propõe o casamento. O que leva o narrador e outro sujeito, chamado Nicolau da Barca, à perplexidade: “Ambos nos olhamos, e depois ambos nos separamos, encolhendo os ombros, com aquele assombro resignado que convém a espíritos prudentes perante o Incognoscível” (QUEIRÓS, [1897], p. 7). A constatação, no entanto, desafia a filosofia do narrador:

Mas eu, Filósofo, e portanto espírito imprudente, toda essa noite esfuraquei o acto do José Matias com a ponta duma Psicologia que expressamente aguçara: – e já de madrugada, estafado, concluí, como se conclui sempre em Filosofia, que me encontrava diante duma Causa Primária, portanto impenetrável, onde se quebraria, sem vantagem para ele, para mim ou para o Mundo, a ponta do meu Instrumento! (QUEIRÓS, [1897], p. 7).

Diante dos acontecimentos, o narrador observa expressivas mudanças em José Matias, as quais vão fazendo dele um sujeito menos verossímil ainda. Se, antes, ele simplesmente deixa de fumar charutos porque descobre que a fumaça perturba Elisa, depois, após a união dela com Torres Nogueira, quando já reinstaurada “a velha

união ideal, através dos jardins em flor” (QUEIRÓS, [1897], p. 9), Matias passa a dar ares de “um agitado” (QUEIRÓS, [1897], p. 9), numa total disparidade com aquele sujeito inicial de modos tão serenos:

Desesperadamente, durante um ano, remexeu, aturdiu, escandalizou Lisboa! São desse tempo algumas das suas extravagâncias lendárias... Conhece a da ceia? Uma ceia oferecida a trinta ou quarenta mulheres das mais torpes e das mais sujas, apanhadas pelas negras vielas do Bairro Alto e da Mouraria, que depois mandou montar em burros, e gravemente, melancolicamente, posto na frente, sobre um grande cavalo branco, com um imenso chicote, conduziu aos altos da Graça, para saudar a aparição do Sol! (QUEIRÓS, [1897], p. 10).

Vê-se, aqui, a impossibilidade de uma ação coerente, conforme pressupõe uma filosofia doutrinária que resiste à cisão do sujeito e ao reconhecimento da sua complexidade enigmática. Uma teoria como a positivista, que tende a reduzir o indivíduo, ou mesmo a realidade, a princípios gerais ou a ideias pré-concebidas. O fato é que, buscando uma aproximação com a verdade, o narrador mais parece se afastar dela, especialmente porque as suas análises se fundam em crenças, valores e opiniões pessoais, também condizentes com a sua geração. Ao fim e ao cabo, ficamos com uma interpretação ambígua, que hesita, inclusive, no reconhecimento da humanidade de José Matias.

Elisa fica novamente viúva e reaparece tendo uma relação com outro homem, o João Seco de Beja, e a sociedade teria captado o novo romance

quando das janelas desse n.º 214, onde catalogava a Livraria do Azemel, reconheceu Elisa na varanda da esquina, e o apontador enfiando regaladamente o portão, bem vestido, bem calçado, de luvas claras, com aparência de ser infinitamente mais ditoso naquelas obras particulares do que nas Públicas (QUEIRÓS, [1897], p. 11).

Segundo o narrador, será também por essa janela do 214 que ele conhece o apontador, que é descrito como um moço bonito, “sólido, branco, de barba escura, em excelentes condições de quantidade (e talvez mesmo de qualidade) para encher um coração viúvo, e portanto “vazio”, como diz a Bíblia” (QUEIRÓS, [1897], p. 11). Ou seja, as personagens quase nunca estão perto, a ponto de serem vistas na sua completude e com nitidez. José Matias, por sua vez, permanece fiel na contemplação de Elisa, mantém-se observando-a diariamente, sempre de longe, da penumbra de um portal:

Era um desses pátios de Lisboa antiga, sem porteiro, sempre escancarados, sempre sujos, cavernas laterais da rua, de onde ninguém escorraça os escondidos da miséria ou da dor. Ao lado havia uma taverna. Infalivelmente, ao anoitecer, o José Matias descia a rua de S. Bento, colado aos muros, e, como uma sombra, mergulhava na sombra do portal. A essa hora já as janelas de Elisa luziam, de Inverno embaciadas pela névoa fina, de Verão ainda abertas e arejando no repouso e na calma. E para elas, imóvel, com as mãos nas algibeiras, o José Matias se quedava em contemplação. Cada meia hora, subtilmente, enfiava para a taverna. Copo de vinho, copo de aguardente; – e, de mansinho, recolhia à negrura do portal, ao seu êxtase. Quando as janelas de Elisa se apagavam, ainda através da longa noite, mesmo das negras noites de Inverno - encolhido, transido, a bater as solas rotas do lajedo, ou sentado ao fundo, nos degraus da escada - ficava esmagando os olhos turvos na fachada negra daquela casa, onde a sabia dormindo com o outro! (QUEIRÓS, [1897], p. 12).

Narra-se que Elisa, sabendo que era observada, ia às janelas para retribuir o olhar de José Matias, até que ele falece de uma “congestão pulmonar” (QUEIRÓS, [1897], p. 13). Em dez anos, conforme nos é relatado, o protagonista definha e termina como um indigente, praticamente um vulto do que foi na juventude. Ao fim, temos a expressão chave que dá início e fechamento ao conto: “Linda tarde, meu amigo!” (QUEIRÓS, [1897], p. 2) e “Mas que linda tarde” (QUEIRÓS, [1897], p. 14). A narrativa acaba com um comentário banal, que sugere um desprendimento, de quem conclui um exercício qualquer. Acontece que o empenho do narrador em o registrar, isto é, em recorrer à literatura para falar da falibilidade da sua filosofia, entrega a dissimulação da sua indiferença. O caso de José Matias, cheio de contradições e paradoxal, termina como algo que não pode ser explicado, ou não o precisa ser, porque é ficcional.

No artigo “Relendo Eça: ‘José Matias’ mais uma vez” (1995), Annabela Rita analisa a construção da ambiguidade no conto em questão, identificando-a como uma modalidade da ironia queirosiana que leva o leitor a uma indecisão interpretativa. Ela se propõe a verificar de que forma a “*indecisão semântica*” do conto potencializa “um efeito de leitura *modelizante* do conhecimento, ou seja, como a personagem e o discurso sobre ela emergem com natureza artificial, ficcional e ludicamente reflexiva” (RITA, 1995, p. 79). Para tanto, ela parte de uma análise das estratégias que geram e ampliam o distanciamento irônico do narrador relativamente ao protagonista, depois, do autor implícito relativamente à totalidade do texto. Rita menciona, por exemplo, o modo como José Matias é isolado dos seus contemporâneos (e automaticamente do

narrador, que é também um companheiro geracional) ao se dizer que ele foi o “único intelectual que não rugiu com as misérias da Polónia; que leu sem palidez ou pranto as *Contemplações*; que permaneceu insensível ante a ferida de Garibaldi!” (QUEIRÓS, [1897], p. 3).

Dentre os operadores de distanciamento, Rita (1995) indica o sistemático emprego de pronomes demonstrativos, o que relevam e confirma a distância entre sujeito e objeto do discurso. José Matias, quando vivo, é chamado por “este”, quando morto, por “esse”. Dessa forma, reforça-se o hiato existente entre José Matias e o narrador, bem como entre o protagonista e os seus amigos de geração. Tal afastamento é acentuado pelo número de adjetivos e advérbios utilizados na representação de José Matias, os quais não só visam à delimitação da sua personalidade, mas também à denúncia dos seus supostos excessos. Diz-se, por exemplo, ser ele dotado de uma “horrenda correção” (QUEIRÓS, [1897], p. 3) e de um “rígido espiritualismo” (QUEIRÓS, [1897], p. 9).

O comportamento extremado da personagem aponta para o carácter artificioso do seu mundo. José Matias, nos dizeres do narrador, teria sido um sujeito “extraordinário” (QUEIRÓS, [1897], p. 80), quer dizer, fora do comum para o meio lisboense. Nesse sentido, conforme Rita (1995), são importantes as menções às alterações no arranjo do quarto do protagonista, em sugestão à montagem e à ambientação cênica: “Ainda me lembro dele arrancar do quarto três gravuras clássicas de Faunos ousados e Ninfas rendidas... Elisa pairava idealmente naquele ambiente; e ele purificava as paredes, que mandou forrar de sedas claras” (QUEIRÓS, [1897], p. 5). A representação cenográfica vai ficando cada vez mais evidente. O discurso do narrador aparece como parte das estratégias que integram o simulacro.

Ao jogo teatral, junta-se o detalhamento da fisionomia de José Matias, com ênfase no seu sorriso, que tem modulações um tanto estranhas ao longo do relato (RITA, 1995), como “sorria iluminadamente” (QUEIRÓS, [1897], p. 4) “num sorriso religiosamente atento” (QUEIRÓS, [1897], p. 5). Segundo se conta, a “presença real da divina criatura [Elisa] no seu ser criou no José Matias modos novos, estranhos, derivando da alucinação” (QUEIRÓS, [1897], p. 5). O protagonista passa por transformações profundas, as quais se, por um lado, podem ser vistas como sintomáticas de uma patologia psíquica, por outro, resvalam no sobrenatural, de modo que as “extravagâncias lendárias” (QUEIRÓS, [1897], p. 2) da personagem a tornam quase que inédita. Sobreleva-se, ainda, o seu amor extraordinário, como diz o

narrador, por Elisa Miranda, nunca levado a termo. Amor esse não confirmado pela personagem, quer dizer, não especificado por ele, mas paulatinamente caracterizado como de espiritualismo exorbitante, sendo Matias um sujeito “desvairadamente espiritualista” (QUEIRÓS, [1897], p. 5).

Esse sentimento descomedido, por vezes referido como superior e nobre, encontra disparidade noutras observações do narrador, que pinta o jovem José Matias como alguém de compleição banal e superficial: “Em Coimbra sempre o consideramos uma alma escandalosamente banal” (QUEIRÓS, [1897], p. 2); “Toda sua inabalável quietação parecia provir duma imensa superficialidade sentimental” (QUEIRÓS, [1897], p. 2). Essas contradições levantam suspeita quanto ao relato do narrador, em reconhecimento do simulacro que o encobre. Contrariando o teor da reflexão filosófica-cientificista indicada, o discurso do narrador apresenta dubiedades e não é corroborado pelas personagens, senão por um companheiro geracional sobre o qual pouco se fala, Nicolau da Barca.

Tal como o falecido Matias, que só podemos conhecer unicamente por intermédio do narrador, Elisa Miranda é vista “à distância e em cenas a que não falta a moldura enquadrante” (RITA, 1995), o que reforça o caráter artificioso da sua presença. Elisa é praticamente um vulto branco, como um aparição mística, sempre emoldurado por uma janela, anteposta por vidraças e cortinados: “Na casa da Parreira duas janelas brilhavam, fortemente alumiadas, abertas à macia aragem. E essa claridade viva envolvia uma figura branca, nas longas pregas de um roupão branco, parada à beira do terraço, como esquecida numa contemplação” (QUEIRÓS, [1897], p. 10).

Na tentativa de definir o protagonista, o narrador acaba por o indefinir, sobretudo pelas contradições e pelas dúvidas que enuncia em relação à sua natureza e à sua constituição psíquica, como já mencionado. Isso se vê, também, na maneira como ele levanta suposições e, posteriormente, dispensa-as, colocando em questão o motivo da sua exposição (RITA, 1995). Acontece que o narrador, conforme irá confessar, não pode conhecer o protagonista a fundo. A incompreensão das motivações de José Matias acaba justificada pela sua impenetrabilidade analítica e pela sua inexplicabilidade. Ostentando um conhecimento em filosofia e se declarando apto para explicar a presumida espiritualidade de Matias, o narrador assume a impossibilidade de acessar uma verdade sobre a complexidade humana, que ele não sabe “nem o soube o divino Platão; nem o saberá o derradeiro filósofo na derradeira

tarde do mundo” (QUEIRÓS, [1897], p. 14).

Ficamos, então, com uma interpretação indecisa: “era talvez muito mais que um homem ou talvez ainda menos que um homem...” (QUEIRÓS, [1897], p. 14). O comentário final do conto sugere não apenas uma ambiguidade, mas, e especialmente, uma interpretação ampla, ou mesmo genérica, potencializada pela discrepância entre estar além ou aquém do homem. A natureza dúbia de José Matias, inacessível à filosofia do narrador, mostra-se insolúvel. O afastamento que o autor implícito toma da história se traduz num questionamento do estatuto do discurso filosófico do narrador. Conforme diz Pedro Schacht (2013, p. 14):

a consciência de que aquilo que as culturas europeias em situação hegemónica um dia tinham proposto sob o nome de filosofia, como modelo de leitura e transformação do real, e que em Portugal e no Brasil apressada e acriticamente era adotado com modelo de comportamento, não passava de ficção, ou de má literatura.

José Matias, como se diz, “muito afeiçoado às ideias, tão penetrante que compreendeu a minha *Defesa da Filosofia Hegeliana!*”, recusou-se a ser como os intelectuais da sua “ardente geração”, que não o puderam compreender e viram na sua “inabalável quietação” apenas uma “imensa superficialidade sentimental”, ainda que nunca manifestasse “secura ou dureza ou egoísmo ou desafabilidade” (QUEIRÓS, [1897], p. 2). Ao se negar a ser como todos, José Matias nega também a palavra do narrador e a sua filosofia. O modo da personagem se relacionar com o mundo, que poderia se traduzir numa filosofia bastante pessoal, é ininteligível para a juventude coimbrã positiva – que “na vida ama a evolução lógica e pretende que a espiga nasça coerentemente do grão” (QUEIRÓS, [1897], p. 2) –, a qual tendeu a acompanhar a moda geral das ideias e das sociedades europeias. José Matias resiste a enquadramentos sistemáticos ou à lógica comum. Ao dizer não à realidade contemporânea (que também o nega), procura viver à sua maneira. Seus amigos/conhecidos não o compreendem porque visam à coerência e são incapazes de admitir uma concepção de mundo não baseada na razão. Resistem à fragmentação da unidade do sujeito e enxergam a realidade como algo dado, com valores estanques.

De solicitação filosófica e, poderíamos dizer, mediado por uma subjetividade com interesses específicos, o discurso do narrador se revela insuficiente e algo provisório. Isso porque necessita da plataforma literária para subsistir. “José Matias”,

na avaliação de Rita (1995), poderia ser encarado como um tipo de “exercício reflexivo de algum virtuosismo e muita ironia”, constituindo “a hipótese de uma reflexão sobre tal tipo de objeto, e sugerindo uma propedêutica a uma metodologia de conhecimento”. Porém, ao nosso ver, o fato central desse conto é que o sujeito do discurso não escreve um tratado filosófico, mas recorre ao expediente literário para exercitar seu pensamento.

Se, na perspectiva do narrador, José Matias se mostra impenetrável, inacessível aos seus conhecimentos e à sua perscrutação filosófica, ao menos a ficcionalização de um caso amoroso incomum, que beira ao insólito, encontra alguma pertinência. A literatura, não se submetendo a um padrão metafísico ou a um conjunto de princípios dogmáticos, revela-se, talvez, mais efetiva no questionamento da condição ontológica do ser. Legitima-se, com isso, o potencial filosófico da obra literária, isto é, a sua capacidade singular de questionar e pensar a realidade mediante a formulação de hipóteses e a discussão dos resultados possíveis: “discute-se o mundo, suspeitando-se das concepções que o pretendem reger e, ao mesmo tempo, se discute a discussão em si” (KRAUSE, 2004, p. 32).

Deduzimos, também, a partir das observações de Pedro Schacht (2013) sobre “José Matias”, uma mostra do ceticismo queirosiano, ou simplesmente uma dúvida quanto a condição do discurso cientificista do narrador e quanto à sua pertinência filosófica. Haja vista a crise do ideário positivista, a constante busca de explicações e a convicção na ciência pode se revelar autoilusória, uma igual ficção – ou, como diz Schacht, uma má ficção. O homem, afinal de contas, não lhe bastando a precisão científica, trata logo de socorrer à fantasia, conforme diz Eça em “Positivismo e Idealismo”.

A condição do universo de José Matias, que dispensa a verossimilhança e a veracidade, é satirizar a filosofia doutrinária, em favor, conforme avalia Rita (1995), de uma especulação desprendida e não interessada em conclusões, ou que não precisa de conclusões e se contenta com o paradoxal. Num tempo de muito barulho, de vários “ismos” que disputam a verdade e se contradizem, ao menos o discurso literário oferece alguma certeza e alguma permanência. Noutra sentida, a narrativa se encerra, ironicamente, no cemitério dos Prazeres, onde tudo o que se pôde filosofar sobre José Matias vai enterrado com ele. Entende-se, portanto, que não existe um fundamento firme e duradouro, quando toda base argumentativa, ao ser pesada e confrontada, está suscetível ao aterramento nivelador.

3 ANACRONISMOS E MODERNIDADE

3.1 O ÚLTIMO FRADIQUE MENDES

“Contrabalanço fumar e pensar, porque são, ó Carlos, duas operações idênticas que consistem em atirar pequenas nuvens ao vento.”

(Eça de Queirós)

Em “A carta e a ausência em Eça de Queirós”, Ana Tereza Peixinho observa, na produção queirosiana, o cultivo de uma diversidade de gêneros narrativos, dos literários aos mais jornalísticos, dando enfoque especial ao emprego da fórmula epistolar: “um gênero muito acarinhado, quer por ser fruto da cultura societal e comunicacional da época, quer por ter muitas valências do que à escrita queirosiana diz respeito” (PEIXINHO, 2014, p. 2). O interesse da pesquisadora pelo tópico se deve à abundância de “cartas, bilhetes e recados” (PEIXINHO, 2014, p. 2) na ficção do escritor português, algo notável já nos seus textos de debutante, naqueles da *Gazeta de Notícias* e do *Distrito de Évora*,²⁹ mais tarde compilados em *Prosas Bárbaras*, e no romance epistolar *O Mistério da Estrada de Sintra*, o primeiro assinado por Eça.

Nesse último caso, “as cartas, além de contribuírem para a construção do mosaico diegético, assumem uma importante função no jogo de ilusão criado com o leitor”, uma vez que o emprego da carta conduziu o leitor oitocentista lusitano “a uma reflexão sobre o espaço público do jornal, onde inicialmente a obra foi publicada” e “a uma análise do papel do ficcional no âmbito de um espaço discursivo que geralmente se desenvolve como a narrativa do real por excelência” (PEIXINHO, 2014, p. 3). Lembremos que a ilusão criada sobre um sequestro e assassinato só foi desfeita com a carta derradeira. Até que Eça e Remalho reivindicassem a autoria dos folhetins e esclarecessem a ficcionalidade do crime, tendeu-se a acreditar na veracidade da história (REIS, 1999).

Em parte guiadas pelos estudos de Isabel Pires de Lima (2000), as indagações de Ana Teresa Peixinho sobre o recurso à escrita epistolar em Eça de Queirós se

²⁹ Poderíamos citar a novela incompleta “O réu Tadeu” (1867), na qual papéis e cartas são centrais para o desenvolvimento da narrativa. Quanto aos temas dessa novela, e de outros microcontos do mesmo período, os quais configuram a pré-história de Carlos Fradique Mendes, ver: “Satanismo e inversão de valores em ‘O réu Tadeu’, de Eça de Queirós” (2013), Silvio Cesar dos Santos Alves.

concentram na funcionalidade da carta, e de seus similares, na obra queirosiana, onde ela aparece adaptada a circunstâncias diferentes, servindo a objetivos distintos. Poderíamos pensar, por exemplo, em narrativas como *O primo Basílio*, na qual as cartas de amor de Luísa são o estopim da intriga, servindo ao constrangimento da protagonista pela empregada Juliana e suscitando reflexões interessantes sobre o adultério. Já n'Os *Maias*, onde as missivas e os telegramas são mais recorrentes, destacamos a carta de Castro Gomes, que esclarece a condição desonrosa de Maria Eduarda (que descobrimos ser madame Mac-Gren), e os papéis-cartas de Maria Monforte, que comprovam a consanguinidade da filha e, conseqüentemente, atestam o fatídico incesto dos irmãos da Maia.

Notemos que, em ambos os exemplos aludidos, representativos de momentos bem diferentes da produção literária queirosiana, o elemento carta se liga a acontecimentos cujo desenrolar é contestatório de uma cosmovisão positivista. Ao expor a intimidade das personagens e ao iluminar as motivações insondáveis da mente humana, a carta revela fissuras num mundo teoricamente coeso: Jorge, ao saber da aventura romântica da esposa, muda de opinião sobre a punição da mulher adúltera, de modo que o padecimento de Luísa, mais do que purgatório, tem um significado trágico; João da Ega, na descoberta da irmandade de Carlos e Maria Eduarda, questiona-se, incrédulo, sobre o caráter absurdo e até insólito do incesto, que escapa a explicações racionais: “Esses horrores só se produziam na confusão social, no tumulto da Meia-idade! Mas numa sociedade burguesa, bem policiada, bem escriturada, garantida por tantas leis, documentada por tantos papéis [...] não pode ser!” (QUEIRÓS, 2006, p. 505). A possibilidade de uma ação totalmente coerente e racionalizada fica, assim, contraditada, incluindo as garantias do progresso técnico, o qual, ao contrário do que poderia acreditar um Jacinto em meados do século XIX, não garante pleno domínio sobre a vida social.

Para além dessas ocorrências da carta na literatura queirosiana, algo sinalizadoras de dúvidas quanto à inflexibilidade das noções científicas, ou, ao menos, indicativas da sempiterna heterodoxia do autor d'*A Relíquia*, há outra muito específica, em termos de estratégia ficcional, e que constituí o nosso objeto de análise neste capítulo. Trata-se do emprego do gênero epistolar na criação da alteridade de Carlos Fradique Mendes, o cinzelador dos *Poemas do Macadam*. Nas palavras de Peixinho (2014, p. 3):

A dimensão heteronímica de Fradique Mendes passa pela consubstanciação de um discurso que, no seu caso, é realizada pela via epistolar, através da publicação de um conjunto heterogéneo de cartas, dirigidas a destinatários ficcionais e reais, nas quais Fradique mostra querer ser ouvido, emitindo as suas opiniões e os seus pontos de vista.

Nesse enquadramento, são diversas as indagações que o uso da carta suscinta, tendo em vistas as suas implicações discursivas, agora bem mais complexas, ecoando questionamentos metaliterários e mesmo filosóficos. Isso porque o Fradique Mendes ressurgido não representa apenas uma “estratégia literária de feição anti-realista”, constitui também uma “figura pré-heteronímica e não personagem de romances”, e, portanto, “algo mais do que Carlos da Maia com quem mantém afinidades ideológicas” (REIS, 1999, p. 159). Fradique Mendes, para além da liberdade de movimentação e de dispersão da personagem Carlos da Maia, impõe-se como uma “voz outra” (REIS, 1999, p. 159) significativamente autónoma daquela que lhe dá vida, pelo menos em termos biográficos e ideológico-culturais. Para Carlos Reis (1999, p. 159), na proto-heteronímia de Fradique Mendes, vai “o implícito reconhecimento da impossibilidade (estética e também ética) de reduzir a escrita literária a uma poética de certa forma fechada como era o Realismo”, o que é condizente com a já avançada insatisfação de Eça de Queirós com as restrições impositivas do realismo-naturalismo, mas também sintomático da necessidade premente, desde as primeiras experimentações da juventude, de transgressão dos limites do literário e do estabelecimento de diálogos que se furtam às “afirmações unilaterais e dogmáticas” a que estava condicionada uma literatura empenhada na renovação social pela crítica dos costumes (REIS, 1999, p. 141).³⁰

No mais tardar, em decorrência das dúvidas e inquietações do último Eça, privilegia-se a interlocução com uma alteridade incomparavelmente audaz, cujo pensamento é capaz de fazer ruir qualquer certeza remanescente ao final do século, ou, como diria Fradique, “todas as noções amontoadas desde Aristóteles” (p. 39); sejam elas atinentes à possibilidade de uma realização estética impecável – “*como ainda não há!*” (QUEIROZ, [2002?], p. 58) –, sejam elas de cunho existencial (de ordem ontológica, epistemológica, axiológica, teológica etc.).³¹ Nos dizeres de Carlos

³⁰ Termo cunhado por Carlos Reis no artigo “Fradique Mendes: origem e modernidade de um projecto heteronímico”, ao qual nos reportamos algumas vezes neste capítulo e que define a condição pré-heteronímica de Fradique Mendes, porque “inibido de se assumir integralmente como alteridade artística”, detido “no limiar da heteronímia plena” (REIS, 1999, p. 152).

³¹ Desde já, sublinhamos que, ao longo deste capítulo, são citados d’*A Correspondência de Fradique*

Reis (1999, p. 141), Fradique se mostra um “porta-voz qualificado” que dispensa Eça de “cantar a palinódia” e que possibilita “um dialogismo estético-ideológico” diverso do dogmatismo unilateral favorecido pelo programa naturalista. Com o contraditório Fradique, o romancista passa, então, em (re)avaliação uma série de temas que lhe foram caros, como o francesismo e as influências estrangeiras, a política e o conselheirismo português, o jornalismo irresponsável, o influxo romântico, o moralismo hipócrita, o clericalismo institucional, as consequências do progresso e da modernização e a crise do paradigma civilizacional positivista.

Em concatenação com a pluridiscursividade ideológica do epílogo d’ *Os Maias*, protagonizada por Carlos da Maia e João da Ega, e em antecipação d’ *A Cidade e as Serras*, conforme o que ficou apresentado no segundo capítulo desta dissertação, a urgência de entabulamento de relações dialógicas insolúveis no último Eça parece encontrar, n’ *A Correspondência de Fradique Mendes*, um alto grau de satisfação. Isso porque, nessa obra, todos os elementos são encaminhados para o trato dialógico, desde a relação entre criador-criatura, que sugere várias indagações, como a justaposição estilística e autoral, a ficcionalização de matéria prima autobiográfica e a convergência/divergência de ideias, até a interação de Fradique com figuras respeitáveis da intelectualidade portuguesa oitocentista e o enfoque de temas finisseculares relativos ao panorama civilizacional europeu do limiar do século XX: “um contexto ‘decadentista’, disposto ao espiritualismo e à fantasia, saturado de cientismo, e que não trouxera, afinal, a solução dos mistérios do mundo, céptico ante o Progresso burguês, que banalizava, triturava e amolecia” (MONTEIRO, 1993, p. 207); tal como registrado em “Positivismo e idealismo”. E tudo arquitetado sobre a plataforma epistolar, que é altamente dialógica; operado pela voz de um *outro* de natureza paródica, recoberto de atributos dandísticos hiperbólicos.³²

Vê-se que, no percurso evolutivo de Eça de Queirós, a epistolografia nunca se resumiu à sua utilidade primária. Ao longo da vida, em muitas situações, foi por intermédio de cartas públicas que o romancista se envolveu em polêmicas e se

Mendes foram retirados da edição Ediouro, Coleção Prestígio, introduzida e anotada por Augusto Pissarra. Nos apontamentos técnicos do livro, não há data de publicação (provável que tenha sido por volta 2002) e o nome do autor é escrito na sua forma arcaica, Eça de Queiroz.

³² Bakhtin (2005), na análise de *Gente Pobre*, de Fiódor Dostoiévski, destaca que a inserção da carta no romance envolve uma maior refração da palavra do autor, o qual atua distanciado, atribuindo os discursos aos entes ficcionais e gerindo a totalidade da estratégia que compõe a narrativa. Além disso, no que se refere à parodização de discursos histórica e socialmente situados, reforça a dimensão polifônica da obra e, por efeito, inviabiliza o reconhecimento, nela, de uma expressa mensagem ideológica.

posicionou ideologicamente, debatendo assuntos vários, como estética e política. Em dezessete anos atuando como correspondente internacional da *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, Eça redigiu algumas dezenas de textos de configuração epistolar sobre a realidade sociocultural europeia, alguns deles reaproveitados em composições literárias. Além disso, o numeroso espólio de cartas pessoais do escritor representa, para qualquer pesquisador, uma valiosa fonte documental de ideias, de análises contextuais e de projetos de escrita, assim como oferece uma noção das influências geracionais, das circunstâncias em que viveu, das dificuldades que enfrentou nos países em que residiu e das relações que cultivou com maior assiduidade. Com isso, queremos dizer que Eça parece ter compreendido muito bem a importância da carta no conjunto da sua obra, cultivando-a com apreço antes mesmo de obter ampla notoriedade como escritor de romances, pensando sempre no seu alcance póstumo e, poderíamos dizer, no seu potencial discursivo (PEIXINHO, 2014).

Na correspondência do autor d’*Os Maias*, descobre-se que, decorridos aproximadamente quinze anos desde a última manifestação de Fradique Mendes n’*O Mistério da Estrada de Sintra*, num tempo de provocações ao marasmo lisboeta, Eça escreve a Oliveira Martins informando-o do novo projeto que vinha elaborando:

O que pensei foi o seguinte: uma série de cartas sobre toda sorte de assuntos, desde a imortalidade da alma até o preço do carvão, escrita por um certo grande homem que viveu aqui há tempos depois do cerco de Tróia, e antes do de Paris, e que se chamava *Fradique Mendes!* Não te lembras dele? Pergunta ao Antero. Ele conheceu-o. Homem distinto, poeta viajante, filósofo nas horas vagas, *diletante* e voluptuoso, este *gentleman*, nosso amigo, morreu. E eu, que o apreciei e tratei em vida e que pude julgar da pitoresca originalidade daquele espírito, tive a ideia de recolher a sua correspondência – como se fez para Balzac, Mme. de Sévigné, Proudhon, Abélard, Voltaire e outros imortais – e publico-a ou desejo publicá-la na *Província* (QUEIROZ, 1962, p. 96).

Na missiva supracitada, de 10 de junho de 1885 (a primeira de outras duas que tratam do mesmo assunto), Eça discorre sobre um plano de trabalho para o jornal lisboense *A Província*, então dirigido por Oliveira Martins, e traça as linhas gerais da publicação de uma tal correspondência. Em reminiscência aos episódios da juventude cenacular, reaproveitando pormenores biográficos do poeta Carlos Fradique Mendes, o romancista parece tentar convencer Oliveira Martins (e a si mesmo) da realidade e

da necessidade de divulgação das epístolas desse *gentleman* que ele próprio teria apreciado e tratado em vida:

Ele escreve a poetas como Baudelaire, a homens de estado como Beaconsfield, a filantropos como S. Antero, e a elegantes como (não me lembra agora nenhum elegante a não ser o Barata Loura) e a personagens que não são nada disso, como o Fontes. Além disso, tem amantes e discute com elas a metafísica da voluptuosidade. E nas cartas ao seu alfaiate encontram-se as regras mais profundas da *arte de bem vestir*. Quanto está viajando, no Japão ou na Ásia central, faz paisagem e quadros de costumes. E quando vem a Portugal, pinta aos seus amigos de Londres e de Berlim as coisas e as ideias do Chiado, de S. Bento, das tabacarias e dos salões (QUEIROZ, 1962, p. 99).

A nos valermos unicamente da preambular sumarização de Eça de Queirós, diríamos não haver diferença entre este e o primeiro Fradique. Reconhecemos evidentes pontos de contato: a amizade com personalidade reais, como Charles Baudelaire e Antero de Quental (este que, no passado, protestara contra a poética do primeiro Fradique, distanciando-se da posição de cocriador e, por efeito, favorecendo a emancipação do heterônimo), a ligação com mulheres inimagináveis, a vaidade excêntrica, as viagens etc.³³ Todavia, noutra carta de meados de 1888, Eça irá descrever novamente o caráter singular (assim ele diz) do seu reconhecido amigo, fazendo a seguinte ressalva: “no nosso tempo, [Fradique] era um pouco cómico. Este novo Fradique que eu revelo é diferente – verdadeiro grande homem, pensador original, temperamento inclinado às ações fortes, alma requintada e sensível... Enfim o diabo!” (QUEIROZ, 1962, p. 145). Colocando em relevo as novidades desse Fradique reevocado, sublinhando o seu pensamento original, o seu temperamento atlético e a sua sensibilidade acurada, Eça demonstra estar menos interessado no satanismo de genealogia romântica da década de 1860 – agora, tido como algo “um pouco cômico” – e empenhado na maturação biográfica desse grande homem que nunca existiu, mas que se pretende “verdadeiro” (REIS, 1999).

Voltando à primeira carta referida, quanto à estratégia de veiculação das missivas fradiquianas, insiste-se para que fossem dadas a lume “sem ordem, a não ser de data, e portanto uma aqui, outra ali”, mas necessariamente precedidas “por um

³³ Joel Serrão (1985, p. 165), refletindo sobre a evolução estética de Antero de Quental, dirá que a sua “vertigem satânica” ficou restrita aos anos de 1862-1866, enquanto um componente poético, dentre outros, desenvolvidos nesse período. Segundo o crítico, em *Odes Modernas* (1865), não se verá “nem sombras de ‘satanismo’”, a não ser de um antissatanismo coerente com a oposição à poética de Fradique Mendes.

estudo sobre a vida e opiniões desse lamentado *gentleman*” (QUEIROZ, 1962, p. 99), de modo a lhe atribuir uma realidade biográfica e apresentá-lo à nova geração de leitores, justificando, também, como se pode deduzir, a relevância dos seus impressos. Notemos, desde já, que a compilação dos referidos textos em livro não é conjecturada em 1885. Até aí, os originais seriam redigidos especificamente para tiragens em jornal. A edição em volume é pensada três anos depois, ficando em vias de preparação.

Em 23 de maio de 1888, tendo em mãos “uma imensa quantidade de prosa” (QUEIROZ, 1962, p. 145), Eça argumenta com Oliveira Martins sobre a importância da não fragmentação, em folhetim, do estudo crítico prefacial, revelando, também, a intenção de não o colocar numa seção destinada “à imaginação e à novela” (QUEIROZ, 1962, p. 145), ao que tudo indica, para não alimentar suspeitas quanto à ficcionalidade de Fradique (REIS, 1999, p. 142). Sugere-se, ainda, a publicação simultânea dos textos em jornal brasileiro e português, agora n’*O Repórter*, também dirigido por Oliveira. Por fim, não havendo consenso quanto às suas exigências, em parte, pela incompreensão do seu interlocutor, Eça deixa que os originais saíssem como fosse possível, o que parece ter resultado numa série de descompassos.

Segundo consta na “Introdução” à edição crítica d’*A Correspondência de Fradique Mendes* (REIS; FIALHO; SIMÕES, 2013), no dia 26 de agosto de 1888, no jornal carioca *Gazeta de Notícias*, com o subtítulo “Notas e recordações”, levando a assinatura de Eça de Queirós, começa a divulgação da “Correspondência de Fradique Mendes”, que se dá diariamente, de maneira regular, até o mês de setembro, quando é interrompida sem justificativa. Quase simultaneamente, no jornal lisboeta *O Repórter*, a partir do dia 22 de agosto de 1888, tem-se praticamente o mesmo feito – uma série de publicações semanais interrompida sem explicação. Até então, nenhuma carta fradiquiana é de fato revelada. Em agosto de 1890, na *Ilustração de Paris*, sai uma carta de Fradique à Ramalho Ortigão (também aparecida na *Revista Portugal* no mesmo ano). Entre 13 e 27 de novembro de 1892, a *Gazeta de Notícias* volta a divulgar material fradiquista, em específico, quatro cartas de amor à Clara, publicando, também, no mesmo período, três crônicas queirosianas que, tempos depois, foram adaptadas e imputadas a Fradique Mendes: “Padre Salgueiro”, “Quinta de Frades” e “O caminho de ferro de Jerusalém”.

A despeito desse emaranhado de datas e de jornais, conseqüente, sobretudo, da impressão simultânea da correspondência de Fradique em periódico brasileiro e

português, o que significou uma estratégia para incrementar os lucros, temos que, de setembro de 1889 a dezembro de 1890, sob o título “Cartas de Fradique Mendes”, deu-se a publicação mais ampla desses textos na *Revista Portugal* (volume I e II, número 3 e 19), criada e dirigida por Eça de Queirós em Paris. Aí, seguiram estampados os oito capítulos do estudo introdutório e oito cartas de Fradique (numa segunda série de 1891, saíram mais duas cartas). A edição em livro publicada em 1900, semanas após o falecimento de Eça, reproduz a sequência estabelecida na *Revista Portugal* (inclusive a numeração errada dos capítulos, com a repetição do III), trazendo os oito capítulos de “Memórias e notas” e dezesseis cartas.

Sabe-se, pelos estudos genéticos da obra, que partes importantes dos textos d’*A Correspondência* (especialmente o relato biográfico introdutório às cartas) foram reescritas umas quatro vezes por Eça, contando as revisões por que passaram quando dados à estampa nos diferentes jornais, até que fossem preparados para impressão em volume único, deixando à crítica queirosiana dúvidas quanto à plena aprovação, pelo autor, da edição póstuma. Todavia, acerca da história dos textos conferidos a Fradique, devemos ter em conta não apenas as insatisfações de Eça com relação ao seu resultado geral, posto que sentiu a necessidade de rever e modificar significativamente as provas muitas vezes, mas também as omissões, tendo em vista, por exemplo, o ineditismo de cartas reveladas do espólio queirosiano, como aquela “a E...”, cuja inicial sugere ter sido escrita a Eça de Queirós, enquanto um fecundo diálogo entre heterônimo e ortônimo sobre as exigências dos puristas da língua.³⁴

De acordo com as reflexões de Carlos Reis em “Os silêncios de Eça” (2002), oscilações e ocultamentos não são novidades na produção queirosiana, sendo possível falar numa estética queirosiana do silêncio. Foram recorrentes as vezes em que o escritor republicou textos seus, refazendo e desautorizando versões anteriores, tendo sido significativos, também, os engavetamentos de projetos jamais levados a cabo, ou então deixados em estágio avançado de elaboração, mas com graves irresoluções, como *A Capital*, *O Conde de Abranhos* e *Alves & Cia*, publicados em

³⁴ Precisamente, a carta “a Eduardo Prado”, divulgada por Luís de Magalhães, em 1912, em *Últimas Páginas*, e as cartas “a E. Sturmm, alfaiate”, “a Paulo Vargette”, “a ‘Madame’ de Jouarre”, “a Manuel...”, “a...” e a mencionada “a E...”, reunidas em *Cartas Inéditas de Fradique Mendes e mais Páginas Esquecidas*, de 1929. Uma última carta “a Clara”, conhecida de publicação remota, foi relembada por Manuel Bandeira algum tempo depois da morte do autor e inclusa na edição preparada por Helena Cidade Moura.

1925, incluindo os contos *A Tragédia da Rua das Flores* e *Lendas de Santos*, conhecidos bem mais tarde.

A série de autos-silenciamentos efetuados por Eça indica uma ponderação sobre a posteridade, uma meditação sobre o “destino póstumo da sua obra” (REIS, 2002, p. 23) que vai ganhando peso nos seus derradeiros anos de vida, já vista a reorganização do seu trabalho literário entre 1888 e 1891, em sintonia com a correção d’*As Farpas em Campanha Alegre*. No contexto de uma intensa atividade pré-póstuma, Fradique Mendes ocupa um lugar especial, uma vez que a elaboração da sua correspondência significou a encenação de uma autoria literária, envolvendo reflexões sobre a escrita e sobre os fatores condicionantes da fortuna de uma obra, assim como significou o delineamento de uma estética fradiquiana da ausência, que tem sido objeto de diferentes indagações críticas: ora lida como expressão de uma desistência do autor-Eça, segundo uma análise de ênfase biografista, ora vista como um projeto heteronímico falhado, à luz do modernismo pessoano, algo deslocada da sua conjuntura social de enunciação e da sua filiação a certa tradição romântica.³⁵

Uma ponderação de teor autobiográfico como a que apontamos certamente foi aprofundada quando da morte do escritor francês Victor-Marie Hugo (1802-1885), fato que teria lavado Eça a refletir sobre o seu legado artístico.³⁶ Exemplo disso é um comentário seu na *Gazeta de Notícias* sobre a divulgação de poemas inéditos do autor d’*Os Miseráveis* (1862), no qual o romancista português questiona, retoricamente, os seus leitores cariocas sobre as consequências de uma publicação póstuma de versos deixados anulados pelo próprio Hugo, avaliando o seguinte:³⁷

Ora quanto mais documentos se reúnem sobre um homem de gênio como Hugo, mais completo se torna o trabalho crítico sobre a sua individualidade e sobre a sua obra. Para alargar e completar o conhecimento dos grandes homens, publicam-se-lhe as cartas, todos os papéis íntimos – até as contas do alfaiate. Assim se tem feito para

³⁵ Os aprendizados românticos obtidos na leitura de Hippolyte Taine (1828-1893), que teriam ido muito além das noções categóricas de meio, raça e momento histórico, são reiteradamente apontados por Orlando Grosegesse nos seus estudos sobre o dandismo e a tradição literária da “auto-necrografia”. Sobre isso, ver “*A Correspondências de Fradique Mendes – uma ‘auto-necrografia’*” (1993).

³⁶ Em carta a Mariano Pina, de 07 de junho de 1885, Eça diz: “Eu, como Você sabe, sou um *Hugolatra*: tenho a paixão do mestre, e nesses dias, depois da morte dele, não me sentia capaz de o criticar: apenas podia deitar flores sobre o seu caixão” (QUEIROZ, 1962, p. 94).

³⁷ Fazemos referência a uma das cinco notícias estampadas no periódico brasileiro em 14 de junho de 1893, mais tarde reunidas em *Ecos de Paris* (1905) por Luís de Magalhães. Como correspondente internacional, Eça informa o lançamento póstumo de um volume de versos desconhecidos de Victor Hugo no começo daquele mesmo mês, oito anos após a morte do poeta francês (BARBIERI, 2014, p. 205).

Lamartine, para Balzac, etc.

Sabemos, hoje, que Eça de Queirós receberia praticamente o mesmo tratamento, tal como o acreditado Fradique Mendes, cuja história é também marcada por silenciamentos e por uma fortuna editorial um tanto controversa. O assumido legatário de Fradique, ignorando a decisão da madame Lobrinska, a verdadeira depositária do “cofre espanhol” (QUEIRÓS, [199?], p. 54) em que foram encerrados os manuscritos fradiquianos, emprega um argumento similar ao de Eça (remetendo, inclusive, ao conteúdo daquela primeira carta do romancista a Oliveira Martins) para legitimar a recolha e a divulgação não autorizada das epistolas do avultado *gentleman*, que também seria digno de uma compilação. Porém, diferentemente de Eça, o narrador-editor imprime, na sua retórica, num nacionalismo meloso só condizente consigo mesmo: “todo aquele que venha revelar, na nossa pátria, um novo homem de original pensar, concorre patrioticamente para lhe aumentar a grandeza que a tornará respeitada, a única beleza que a tornará amada” (QUEIROZ, [2002?], p. 62).

Em reforço às suas justificativas, o narrador-editor nos diz, ainda, que o próprio Fradique expressara, em vida, a opinião de que “as cartas de um homem, sendo o produto quente e vibrante da sua vida, contêm mais ensino que a sua filosofia – que é apenas a criação pessoal do seu espírito” (QUEIROZ, [2002?], p. 59), isso porque uma filosofia seria apenas mais uma conjectura que se junta “ao imenso montão de conjecturas; uma vida que se confessa constitui o estudo de uma realidade humana, que, posta ao lado de outros estudos, alarga o nosso conhecimento do Homem, único objetivo *acessível* ao esforço intelectual” (QUEIROZ, [2002?], p. 59), concluindo que cartas, por serem “*palestras escritas*”, ficam isentas do “revestimento sacramental de *tal prosa como não há...*” (QUEIROZ, [2002?], p. 59-60), isto é, dispensam as duras exigências de uma poética inalcançável, só por ele vislumbrada nos estertores do convencionalismo finissecular.

Com essa exposição (a entrarmos no jogo ilusório que nos vai sendo proposto), atentamos para o fato de que, se existe um “aprendizado” de potencial filosófico a ser colhido n’*A Correspondência*, este passa pela indecibilidade de uma obra sugerida e especulada, mas para sempre inaudita. De acordo com Ana Nascimento Piedade (2003, p. 294), “a renúncia a escrever uma obra define precisamente o gesto filosófico essencial da modernidade”, levando-nos a ler, no projeto estético fradiquiano, a presciência de uma crise da referencialidade em que se constata a inoperância da

palavra escrita na representação do real.

Fradique, reconhecidamente, “nunca foi verdadeiramente um *autor*” (QUEIROZ, [2002?], p. 56), ainda que, nas palavras do seu biógrafo, tivesse o necessário para o ter sido:

Para o ser não lhe faltaram decerto as ideias – mas faltou-se a certeza de que elas, pelo seu valor *definitivo*, merecessem ser registradas e perpetuadas; e faltou-lhe ainda a arte paciente, ou o querer forte, para produzir aquela forma que ele concebera em abstrato como a única digna, por belezas especiais e raras, de encarnar as suas ideias. Desconfiança de si como pensador, cujas conclusões, renovando a filosofia e a ciência, pudessem imprimir ao espírito humano um movimento inesperado; desconfiança de si como escritor e criador de uma prosa, que só por si própria, e separada do valor do pensamento, exercesse sobre as almas a ação inefável do absolutamente belo (QUEIROZ, [2002?], p. 56-57).

Assim desculpado, Fradique fica a meio caminho de uma autonomização plena, ao que tudo indica, conscientemente limitada no ato demiúrgico. Entendemos que “Fradique não foi, de modo consciente e *deliberado*, tornado *absolutamente* distinto, ou seja, planeado pelo autor-Eça de forma a surgir como um *outro* plenamente configurado [...] que fosse ele próprio um sujeito” (PIEDADE, 2003, p. 117), o que nos leva a questionar as razões dessa moderação. Parecem um tanto vagos os motivos de Eça de Queirós ter rubricado (com as suas iniciais) textos fradiquianos, em reivindicação da paternidade do heterônimo, como que dizendo ser o único autor ali merecedor de reconhecimento público. Todavia, cremos que o segundo Fradique Mendes serviu a outros propósitos que não a consolidação de uma forma expressiva individualizante, de sujeito-autor independente. Prestou mesmo, e sobretudo, à interlocução de temas epocais e, talvez, por consequência, ao arejamento dos já deteriorados modelos estéticos de fins de século, tendo-se em vista o aspecto fragmentário e caleidoscópico d’*A Correspondência*, no mínimo, inovador para os tradicionais padrões estéticos. Além disso, a encenada renúncia à autoria, como reflete Ana Nascimento Piedade em *Fradiquismo e modernidade no último Eça: 1888-1900* (2003), sugere uma antecipação de dúvidas que caracterizariam, propriamente, a modernidade literária portuguesa.

A renovada mistificação proto-heteronímica fradiquina, que se consolida por intermédio do gênero epistolar, mostra-se assaz distanciada da sua proposta inaugural, gerida coletivamente com Jaime Batalha Reis e Antero de Quental, a ponto

mesmo de ridicularizar a sua origem romântico-baudelairiana e a sua gênese lírica. O segundo Fradique resistirá à autoria das *Lapidárias* – menosprezando a divulgação de versos satânicos seus – e acusará o designado “maganão das *Flores do Mal*” (QUEIROZ, [2002?], p. 23) de não ter sido realmente um poeta: “todo intelectual, não passava de um psicólogo, um analista – um dissecador sutil de estados mórbidos” (QUEIROZ, [2002?], p. 23). A explicação para tal distanciamento estaria na especificidade do cenário sociocultural em que se idealizou o poeta Carlos Fradique Mendes. Como bem avalia Reis (1999, p. 138), aí via-se um jovem-Eça com “os folhetins das *Prosas Bárbaras* e a boemia vivida no Cenáculo com Jaime Batalha Reis” ainda bem frescos na memória, tendendo para “atitudes de transgressão e subversão do modorrento cenário cultural português”.

Os versos de “Noite de Primavera no Boulevard”, poema antecipado por outros quatro divulgados n’*A Revolução de Setembro*, em 29 de agosto de 1869, e associado a outros três d’*O Primeiro de Janeiro*, de 5 de dezembro do mesmo ano, da coletânea inédita *Poemas de Macadam*, tal como estudado por Joel Serrão n’*O primeiro Fradique Mendes* (1985), floresceram numa atmosfera de pessimismo e de orfandade existencial, por efeito de certa sensibilidade ao materialismo ambiente, ao esvaziamento dos valores e à ausência de absolutos.³⁸ Conforme os testemunhos de Jaime Batalha Reis, a cocriação do poeta satânico teve por intenção provocar o moralismo tacanho e o sentimentalismo apático da pequena burguesia lisboeta. Tratou-se de imitar, em tom paródico, a nervosidade artística estrangeira, que tanto seduzira a juventude coimbrã. Enquanto estratégia literária, a poética ensejada com o primeiro Fradique ficou na enunciação do fim do império de valores cristãos, em previsão da “morte de Deus” nietzschiana, e na afirmação, um tanto inconsequente, de um mal voluptuoso (ALVES, 2013), numa tentativa de inversão dos valores. Parafraseando Eiras (2004): as folhas do missal foram rasgadas, os deuses caíram e, todavia, não se soube que ídolos seriam colocados nos seus lugares. Ou seja, não se pode alcançar uma “solução política viável” (EIRAS, 2004, p. 108).

Por conseguinte, n’*O Mistério da Estrada de Sintra*, precisamente no dia 16 de setembro de 1870, no número 1706 do *Diário de Notícias*, manifesta-se um Fradique-

³⁸ Na respectiva ordem, foram publicados “Sonetos”, “A velhinha” e “Fragmento da guitarra de satã”, precedidos por uma apresentação anônima, e “A Carlos Baudelaire”, “Intimidade”, “As flores do asfalto” e “Noite de primavera no boulevard”, acompanhado de uma introdução subscrita pelas iniciais de Antero de Quental. Para além destes, Joel Serrão aponta a existência de fragmentos ou poemas inconclusos no espólio de Jaime Batalha Reis.

dândi aplicado no constrangimento de uma sociedade que lhe competia desprezar. Descrito pela condessa de W. numa longa carta, esta divulgada na sequência de vários outras que, desde o final de julho daquele ano, vinham enredando o público lisboeta, Fradique Mendes reflete basicamente as mesmas insígnias do conhecido poeta satânico amigo de escritores do norte. Na tentativa de abalar o *phátos* burguês com a historieta grotesca (pouco verossímil, como assinala a condessa) da paixão por uma negra antropofágica, Fradique acaba inspirando apenas exotismo, oferecendo uma “imagem excêntrica de si”, ou servindo de entretenimento às senhoras com a narrativa picante de um caso de “transgressão de tabu” (EIRAS, 2004, p. 109). Tem-se, portanto, uma continuidade biográfica, com destaque para atmosfera de indeterminação que, desde já, reveste a descrição do dândi. Na focalização da condessa, lemos: “Passava por ser apenas um excêntrico, mas era realmente um grande espírito” (QUEIRÓS; RAMALHO, [1884], p. 305); e ficamos sem saber, exatamente, como bem sublinha Eiras (2004, p. 111), se esse elogio de “grande espírito” deveria ser interpretado como uma “adesão sincera a um *modus vivendi*” dandístico-fradiquiano ou como um “irônico afastamento”, segundo a opinião de que “o exotismo de Fradique não representa uma opção estética, mas mera consequência do gosto de chocar”.

Nesse ponto, ainda que proveniente de avaliação futura, o prefácio à edição em livro d’*O Mistério*, publicada em 1884, é iluminador. Eça escreveu: “penetrados pela tristeza da grande cidade que em torno de nós cabeceava de sono [...] deliberamos reagir sobre nós mesmo e acordar tudo aquilo a berros, num romance tremendo, buzinado à Baixa das alturas do Diário de Notícias” (QUEIRÓS; RAMALHO, [1884], p. 1).³⁹ Disso, podemos deduzir que Fradique, incluso numa narrativa cheia de peripécias e rompantes de sentimentalidade, sem qualquer função para a progressão do enredo, entra na imitação paródica de modelos literários estrangeiros. Em suma, serviu ao espicaçar da sonolenta Lisboa, que desperta, ou ao menos se excita, com o choque do seu exotismo cáustico e mefistofélico, um tanto gratuito, devemos dizer. Ao final do relato, encontramos Fradique nos subúrbios da capital, de braços na relva e sob árvores, escrevendo colaborativamente com F. um livro que, segundo se prometia “à natureza-mãe”, levaria “ao extermínio todos os trambolhos a que as escolas literárias dominantes em Portugal têm querido sujeitar às invioláveis

³⁹ Consultamos uma versão digital de domínio público. Editora Luso Livros. Disponível em:< <http://www.luso-livros.net/Livro/o-misterio-da-estrada-de-sintra/>>. Acesso em: 28 jul. 2021.

liberdades do espírito” (QUEIRÓS; RAMALHO, [1884], p. 356). Essa projeção de autoria em Fradique Mendes e F., tratando-se de uma autoironia de Eça e Ramalho, ou de mero gracejo com o público, sugere a leitura da heteronímia de Fradique como uma potencial resposta estética para o conservadorismo literário, uma resposta vaga e, ao que tudo indica, um tanto cômica e inoperante, conforme parece avaliar o último Eça.

No último Fradique Mendes, ficam resquícios do exotismo encenado n’O *Mistério*, aspecto indissociável da figura do dândi, assim como vestígios de um satanismo romântico na maneira como, sadicamente, o epistológrafo zomba da moral de homens ordinários como o “senhor Mendibal” (QUEIROZ, [2002?], p. 74), a exemplo daquele Fradique que diz à condessa de W. ir a campos de guerra para ver curiosas “atitudes de mortos” (QUEIRÓS; RAMALHO, [1884], p. 319).⁴⁰ Todavia, acentua-se, agora, o amadurecimento intelectual de Fradique. Se, antes, ele era tido como mero “filósofo do boulevard” (QUEIRÓS; RAMALHO, [1884], p. 305), a partir de então, é viajante do mundo e diletante insaciável. O novo Fradique Mendes, apto a emitir opinião sobre diferentes assuntos, é um sujeito iconoclasta e disposto a relativizar posicionamentos ideológicos. Na sua altivez, recusa-se a produzir qualquer coisa de duradoura e útil, resistindo e combatendo, de todas as maneiras que pode, imposições do mundo burguês.

De acordo com o editor-biógrafo d’A *Correspondência*, a sua “intimidade com Fradique Mendes começou em 1880, em Paris, pela Páscoa – justamente na semana em que ele regressara da sua viagem à África Austral”, mas o seu conhecimento desse “homem admirável datava de Lisboa, do ano remoto de 1867”, quando encontrou, “num número já amarrotado da *Revolução de Setembro*, este nome de C. Fradique Mendes, em letras enormes, por baixo de versos que [lhe] maravilharam” (QUEIROZ, [2002?], p. 13). Dessa intimidade, destaca-se que fora sempre “intelectual”, votada apenas à “inteligência de Fradique”, nunca interessada em questões “de sentimento e de coração” (QUEIROZ, [2002?], p. 36), a fim de se sublinhar o apresso pela racionalidade na relação com Fradique Mendes, e a secundarização dos motivos emocionais.

⁴⁰ Fazemos referência à carta a Ramalho Ortigão, na qual se narra a aventura romântica da ditosa esposa de Mendibal, um latino-americano conhecido no Café da Paz. Sobreleva-se, no relato de Fradique, o entrelaço de valores patriarcais e a precariedade do lugar ocupado pela mulher casada. Sobre isso, ver: “O combate céptico e solitário das mulheres casadas de Eça de Queirós” (no prelo), de Sílvia Cesar dos Santos Alves e Lucas do Prado Freitas.

Da narrativa precedente às cartas, é imprescindível notarmos a admiração eivada de sentimentalismo romântico e a tendência para o fantasismo: “da minha imaginação esfalfada foi-se evolvendo não sei que sonho, esparso e tênue, como o fumo que se eleva de uma braseira meio apagada” (QUEIROZ, [2002?], p. 27). Logo, é quase dispensável afirmarmos que o relato em causa é precário, tendo em vista o evidente fascínio do narrador-biógrafo pelo personagem-biografado, que é descrito com adjetivações hiperbólicas, e as frequentes ressalvas de imprecisão: “Não asseguro todavia a nitidez destas belas reminiscências” (QUEIROZ, [2002?], p. 14). O que, por um lado, garante alguma verossimilhança ao ato enunciativo performado, tal como observamos também a respeito da narrativa homodiegética d’*A Cidade e as Serras*, por outro, inviabiliza o conhecimento mais “objetivo” do Fradique Mendes, cuja imagem é paulatinamente deturpada.

Em auxílio à memória do biografista, são mobilizados testemunhos suplementares, os quais parecem ter por função dar maior consistência e certo dinamismo ao retrato que vai sendo esboçado. O narrador cita, então, trechos da correspondência de Fradique com personalidades reais, como Oliveira Martins, Ramalho Ortigão, Guerra Junqueiro, Carlos Mayer e Antero de Quental, numa representação caricata da Geração de 70 e dos chamados *Vencidos na Vida*. Os comentários reforçam a imagem fradiquiana de grande homem pensante e original, mas não deixam de lamentar a sua esterilidade: “O cérebro de Fradique está admiravelmente construído e mobiliado. Só lhe falta uma ideia que o alugue, para viver e governar lá dentro. Fradique é um gênio com escritos!” (QUEIROZ, [2002?], p. 35). Enquanto voz dissonante, J. Teixeira de Azevedo (talvez um pseudônimo para Jaime Batalha Reis) classificará as noções desse suposto grande homem como “bocados de Larousse diluídos em água-de-colônia” (QUEIROZ, [2002?], p. 36), resistindo à sedução de Fradique e destacando a sua teatralidade, embora confessasse, por fim, que “era o português mais interessante e mais sugestivo do século XIX” (QUEIROZ, [2002?], p. 36). Aqui, a discordância e a oposição a Fradique configuram uma importante estratégia de autonomização ontológica desse proto-heterônimo (EIRAS, 2004, p. 115), um distanciamento tentado de diferentes maneiras.

Aos olhos do narrador-biógrafo, Fradique Mendes aparece como uma invejável personalidade: o representante da última moda em literatura estrangeira e uma novidade no desatualizado cenário português. Nisso, buscará registrar toda a sua originalidade dandística, observando perfeição na sua aparência e audácia nas suas

afirmações em literatura, religião, filosofia etc. Tal admiração, como já apontamos, inclui adjetivações superlativas e engrandecedoras dos feitos de Fradique, mas também ligeiras apreciações críticas e moralistas, como aquela direcionada ao jovem Fradique, o qual teria dito que: “Os homens nasceram para trabalhar, as mulheres para chorar, e nós, os fortes, para passar friamente através!...” (QUEIROZ, [2002?], p. 51); o comentário, tomado como rude, tem a sua gravidade relativizada quando o narrador sugere ter sido fruto da “leviana altivez da mocidade” (QUEIROZ, [2002?], p. 51). Se censuras mais autoconfiantes ao “programa de conduta” (QUEIROZ, [2002?], p. 51) fradiquiano indicam uma reserva do narrador, enquanto uma tentativa de conferir maior neutralidade e imparcialidade ao seu registro, por fim, o que nos fica é o reiterado pasmo do sujeito, que chega a corrigir juízos da opinião pública (nos quais vê superficialidade) sobre aquele que ele afirma ter sido “um homem todo de paixão, de ação, de tenaz labor” (QUEIROZ, [2002?], p. 54).

A verdade, como bem destaca Eiras (2004, p. 127), é que o narrador se esconde na opinião de outrem quando se trata de criticar “o projeto de vida do autor da *Correspondência*”, o que faz de maneira furtiva, com imediatas considerações, como no trecho: “Fradique, com a sua indócil e brusca liberdade de juízos, afrontava o perigo de passar por um petulante rebuscador de originalidade, ávido de gloriola e excessivo destaque [...] Desse espírito indisciplinado e criador, logo se murmura com desconfiança: ‘Pretensioso! Busca o efeito e o destaque!’” (QUEIROZ, [2002?], p. 39). Nessa ambiguidade de juízo, prezando-se apenas a sugerir, o narrador arrisca algum distanciamento da personagem; distanciamento este que, sendo sincero ou não, aponta para outro, aquele do autor implícito, cuja reserva irônica é incidente sobre toda a obra. Isso porque vamos constatando que os reiterados aplausos do narrador ao cinzelador das *Lapidárias*, pouco elucidativos, falam mais sobre o seu caráter de romântico embevecido do que propriamente sobre a personalidade de Fradique, cuja imagem que vai sendo esboçada é deveras imprecisa, nunca totalmente confirmada, mas também nunca totalmente contrariada pelos diferentes testemunhos.

O epistolário fradiquiano, vasto e copioso (segundo se diz), preparado em um ano de trabalho, selecionado a dedo pelo editor, para que pudesse revelar “o conjunto de ideias, gostos, modos, em que tangivelmente se sente e se palpa o homem” (QUEIROZ, [2002?], p. 61), num “intuito de puro e seguro patriotismo” (QUEIROZ, [2002?], p. 61), ao fim e ao cabo, mostra-se insuficiente para atender à grandiosa expectativa que vai sendo criada no leitor. Ao contrário do que poderíamos esperar,

deparamo-nos com uma percepção dandística (ainda que irônica) tão autoiludida quanto qualquer outra que será criticada pelos seus preconceitos, enganos e limitações de visão.

Visto que, n'A *Correspondência*, há uma clara referência ao dandismo oitocentista, no que tange à determinada “atitude sócio-intelectual e esteticista” (SOUSA NETO, 2013, p. 17) assumida por figuras como Théophile Gautier, Alfred Musset, Honoré de Balzac e Joris-Karl Huysmans, para citarmos alguns nomes mais conhecidos da cultura ocidental, faz-se necessário analisarmos as suas implicações. Contudo, antes, devemos salientar que tal assimilação não se prezou à imitação passiva de modelos literários estrangeiros. Muito pelo contrário, os intertextos aparecem incorporados de maneira multifacetada n'A *Correspondência*, ultrapassando-os, inclusive (EIRAS, 2004). Por isso, o epistolário fradiquiano não deve ser lido pela ótica de um único arquétipo, já que revela algo de “altamente pessoal e inédito” do seu criador, o que se vê “no modo como, engenhosamente, [Eça] integra numa obra não muito vasta uma diversidade de fontes de inspiração que terão condicionado a articulação do seu texto” (SOUZA NETO, 2013, p. 34).⁴¹ O renovado Fradique, de acordo com Eiras (2004, p. 101), teria como destino “partir de moldes do seu século, para destruir tudo o que o animou”.

Segundo uma síntese mais técnica, devemos ter em mente que o dandismo foi um fenômeno sócio-histórico de origem inglesa cuja influência foi sentida em França no início do século XIX. Historicamente, foi no período da Regência (1800-1830) que certa ênfase na vestimenta masculina se tornou expressão de um posicionamento ideológico pró-aristocrático e antiburguês, em valorização da ociosidade e da irresponsabilidade. A instabilidade política característica do período regencial teria favorecido a disseminação da figura do dândi, que foi perdendo prestígio durante a era vitoriana. Na assimilação pela boemia artística parisiense, o dandismo acaba recebendo novos contornos, vindo a constituir uma estética da decadência com amplas irradiações.⁴² Dentre teorizadores franceses do modo de vida dandístico, encontra-se o romancista Barbey d'Aurevilly (1808-1889) e o poeta Charles Baudelaire (1821-1867) (SOUSA NETO, 2013), cujas exposições e estudos

⁴¹ Dentre principais referências literárias, destacam-se Ximénès Doudan (SOUSA NETO, 2013) e M. Frédéric-Thomas Graindorge, de Hippolyte Taine, este último visto por Grossegese (1999) como de maior relevância.

⁴² CARLOS, Ceia. *E-Dicionário de Termos Literários*, 2009. Disponível em:<<https://edtl.fsh.unl.pt/encyclopedia/dandismo/>>. Acesso em: 10 jun. 2021.

fisiológicos se mostram basilares para a compreensão do código de conduta do dândi.

O autor d' *As Flores do mal*, no célebre ensaio *O Pintor da Vida Moderna* (1863) escreve que o dandismo, próprio do indivíduo “rico, ocioso e que, mesmo entediado de tudo, não tem outra ocupação senão correr ao encalço da felicidade” (BAUDELAIRE, 2006, p. 870), surge em tempos de transição, quando “a democracia não se tornou ainda todo-poderosa” e “a aristocracia está apenas parcialmente claudicante e vilipendiada” (BAUDELAIRE, 2006, p. 872), não devendo ser interpretado como “um amor desmensurado pela indumentária e pela elegância física” (BAUDELAIRE, 2006, p. 871). Antes de qualquer coisa, o basilar do dandismo seria a “necessidade ardente de alcançar uma originalidade dentro dos limites exteriores das conveniências”, de modo que as “condições materiais complexas” às quais o dândi se submetia eram “uma ginástica apta a fortificar a vontade e a disciplinar a alma” (BAUDELAIRE, 2006, p. 871), pois que ele “pod[ia] ser um homem entediado, pod[ia] ser um homem que sofre; mas, neste último caso, ele sorrir[ia] como o Lacedemônio mordido pela raposa” (BAUDELAIRE, 2006, p. 871). Se, por um lado, a originalidade desse “Hércules sem emprego” decorria de “atitudes sempre calmas, mas revelando força”, numa sobreposição entre “o belo e o temível”, por outro, ele se encontrava respondendo a determinados convencionalismos sociais – combatendo, com efeito, valores com valores (EIRAS, 2004). Na altivez do dândi, existia algo de agonizante:

O dandismo é um sol poente; como o astro que declina, é magnífico, sem calor e cheio de melancolia. Mas infelizmente a maré montante da democracia, que invade tudo e que tudo nivela, afoga dia a dia esses últimos representantes do orgulho humano (BAUDELAIRE, 2006, p. 872).

Haja vista a centralidade da relação, por vezes complexa, entre *parecer* e *ser* no dandismo, a principal característica do dândi era a permanente intenção de originalidade, esta notada na perfeição da *toilette*, na excentricidade da aparência, na impassibilidade diante de qualquer acontecimento, na predisposição para a dissimulação, na indeterminação e na rejeição da ideia de progresso e de utilidade, bem como no desprezo pela uniformização e banalização da vida social. Por isso, o dândi foi aquele que tentou se colocar como “o criador do gosto, determinando pela sua conduta a sutileza das modas que tornaram clara a sua diferença em relação” às aquelas que se encontravam “confinados ao universo utilitário da burguesia” (SOUZA NETO, 2013, p. 20). Assim, contestou a ordem estabelecida ao mesmo tempo em que

foi rebento dela, como o “último rasgo de heroísmo nas decadências” (BAUDELAIRE, 2006, p. 872) ou, nas palavras de Isabel Pires de Lima (2000, p. 305), “uma estratégia de vida fruto de uma sociedade que se aborrece na uniformização própria da democracia e da produção em cadeia”.

A *toilet* do dândi fazia oposição à neutralidade do *habit noir*, a indumentária oficial dos burocratas e capitalistas, refletindo não um desejo de ostentação de riqueza material, mas toda uma “teoria psicológica” (SOUZA NETO, 2013, p. 27), ou, poderíamos dizer, uma maneira específica de ver e se portar no mundo, esta própria de homens dedicados à ociosidade e à satisfação das suas paixões, que recusavam a carreira e que não buscavam mera notoriedade, mas provocar e suscitar espanto, dissimulando indiferença e desprezo por tudo sob uma áurea de “mistério e ironia” (SOUZA NETO, p. 27). Na perspectiva do narrador d’*A Correspondência*, a aparência de Fradique Mendes é descrita em termos similares. Diz-se que era de uma concisão perfeita, coerente com o aspecto marmóreo dos seus versos: “uma larga quinzena preta e um colete branco fechado por botões de coral. E o laço da gravata de cetim negro representavam bem, naquela terra de roupagens soltas e rutilantes, a precisão formalista das ideias ocidentais” (QUEIROZ, [2002?], p. 20); assim, sugere-se o exato alinhamento entre uma originalidade de vestimenta, de pensamento e de concepção estética. Mesmo a causa mortis de Fradique é sintagma da sua intolerância ao vulgar: saindo de uma festa da condessa de La Ferté, tendo a sua peliça russa trocada no vestuário, recusa-se a colocar o agasalho de um General Terran-d’Azy e acaba contraindo uma “raríssima pleuris” (QUEIROZ, [2002?], p. 54).

A conjugação da personalidade fradiquiana com o dandismo oitocentista interessa-nos, sobretudo, pelo o que contém de uma “filosofia do vestuário”,⁴³ esta ligeiramente exposta na missiva “ao Visconde de A. T.”, que encabeça o conjunto epistolográfico d’*A Correspondência*, e melhor desenvolvida na carta “a E. Sturmm, alfaiate”.⁴⁴ Na primeira, Fradique aconselha o visconde sobre a *arte do bem vestir*, indicando-lhe um alfaiate londrino, ideal para homens que almejam casacas elegantes e distinção social, ou, como diz: “consideração e valor no seu mundo” (QUEIRÓS, [2002?], p. 63). Na segunda, mais extensa, Fradique repreende o alfaiate alemão pela

⁴³ A designada “filosofia do vestuário” remete a *Sartor Resartus*, de Thomas Carlyle (SOUZA NETO, 2013, p. 88).

⁴⁴ Não incluída na primeira edição póstuma, esta carta nos auxilia na leitura da primeira. As citações feitas foram retiradas da versão digital em domínio público.

sua insensatez em produzir uma sobrecasaca que não revelava “*individualidade*”: “V. é alemão, e de Conisberga, cidade metafísica. A sua tesoura tem parentesco com a pena de Emanuel Kant, e legitimamente me surpreende que V. não a use com a mesma sagacidade psicológica” (QUEIRÓS, [1929], p. 22). Em definição de uma “filosofia do vestuário”, dirá que “o casaco está para o homem como a palavra está para a ideia” (QUEIRÓS, [1929], p. 22), ou seja: “Disfarçando-o ou acentuando-o, o casaco deve ser a expressão visível do caráter ou do tipo que, cada um, pretende representar entre os seus concidadãos” (QUEIRÓS, [1929], p. 22), e prossegue:

Ora, que lhe murmurei eu, em mau alemão, ao provar a sobrecasaca infausta? Esta fugidia indicação: ‘Que cinja bem!’ Isto bastava para V. entender que eu desejava, através dessa veste, mostrar-me a Lisboa, onde a ia usar, sinceramente como sou – reservado, cingido comigo mesmo, frio, cético e inacessível aos pedidos de meias libras... E, no entanto, que me manda V., Sturmm, num embrulho de papel pardo? V. manda-me a sobrecasaca que talha para toda a gente de Portugal, desgraçadamente: *a sobrecasaca do conselheiro!* (QUEIRÓS, [1929], p. 24).

É notável, na avaliação crítica de Fradique, uma preocupação com a forma banalizadora e niveladora da sobrecasaca produzida pelo alfaiate germânico, a qual o colocaria em nível de igualdade com o conselheirismo de um Acácio, porque inapta à expressão do seu temperamento de homem impassível e cético. Tal metafísica do vestuário, indigna de um Esteves qualquer, deriva de certa concepção esteticista e estetizante da vida, esta tida como a única obra possível de ser legada pelo dândi – com a garantia de ter a sua fama e conduta devidamente registradas por um Boswell, um discípulo responsável por acompanhá-lo “pela cidade e pelo campo, com as largas orelhas atentas, e o lápis pronto a tudo notar e tudo eternizar” (QUEIROZ, [2002?], p. 59). Nos termos de Eiras (2004, p. 104), Fradique parece considerar a sua vida uma versão atualizada da arte, tomando a estética propriamente como uma teoria da ação. O vestuário fradiquiano configuraria, nesse sentido, um conjunto de signos semióticos, ou um “sistema de significados” (GROSSEGESSE, 2000) que traduz uma ética.

O proto-heterônimo resistirá até a morte a *ser* e a *pensar* como um indivíduo comum, tal qual um militar, deveras comprometido com a manutenção e com a autoridade das instituições e dos códigos sociais burgueses. Nesse sentido, criticará todas as formas de massificação e de padronização das consciências, que vai dos gostos e hábitos de vestimenta à ciência e à arte, englobando tudo: “hoje todos nós

servilmente tendemos a pensar e sentir, como antes de nós e em torno de nós já se sentiu e pensou” (QUEIROZ, [2002?], p. 38). Fradique desejará (embora nunca o faça realmente, porque, no fim das contas, Paris será sempre a sua única morada) viver dois anos de vida selvagem entre os hotentotes e os patagônios, a fim de regressar à Europa como um “Adão forte e puro, virgem de literatura, com o crânio limpo de todos os conceitos” e lugares-comuns, “podendo proceder soberbamente a um exame inédito das coisas humanas” (QUEIROZ, [2002?], p. 39). Entende-se, assim, a cultura como um acumular desenfreado de informações e de conhecimentos, ambos colecionados como artigos de luxo (EIRAS, 2004).

Em carta “a Berto de S.”, o dândi-epistológrafo execrará, por exemplo, a fundação de um novo jornal, o qual, segundo ele, juntando-se aos demais, só poderia concorrer para o maior aligeiramento dos juízos superficiais, para a exacerbação da vaidade e para o endurecimento da intolerância. Nas palavras de Fradique, a sociedade europeia estava desabituada “do penoso trabalho de verificar”, formando “maciças conclusões” com base em “opiniões fluídas” (QUEIROZ, [2002?], p. 104). Nesse sentido, o jornal seria o principal responsável por insuflar a “vaidade humana” (QUEIROZ, [2002?], p. 105) e acirrar as intolerâncias, atijando velhas questões e inventando novos conflitos. As apreciações superficiais teriam por consequência a notoriedade de charlatões ou de tipos miserandos como Pacheco:⁴⁵ “só com lançar um olhar distraído sobre o eleito, a coroa ou a auréola, e aí empurramos para a popularidade um maganão enfeitado de louros ou nimbado de raios” (QUEIROZ, [2002?], p. 104).

Notemos, no entanto, que Fradique, na sua avaliação, parece ignorar o caráter informativo e investigativo do jornalismo, desconsiderando a importância social da imprensa desde Johannes Gutenberg (1400-1468), sobretudo para o século XIX, no que tange à circulação dos folhetins artísticos e à livre manifestação de ideias. A atividade jornalística, embora possa ter criado o ambiente propício para a multiplicação de clichês e de lugares-comuns, fomentando sectarismos e proselitismos, favoreceu também a discussão, o confronto de pontos de vista e a mobilização social dos menos instruídos na busca de direitos iguais. Eça, como

⁴⁵ Fazemos referências à irônica carta “ao Senhor E. Mollinet”, diretor da *Revista de Biografia e de História*, na qual se diz que “Pacheco não deu ao seu país nem uma obra, nem uma fundação, nem um livro, nem uma ideia. Pacheco era entre nós superior e ilustre unicamente porque *tinha um imenso talento*” (QUEIRÓS, [2002?], p. 81); talento este vago, porém, motivo de gratificações.

sabemos, beneficiou-se em muito do jornalismo.

A tal reflexão, concluída por um chiste de autoironia – “Ora, esta carta já vai, como a de Tibério, muito tremenda e verbosa, *verbosa et tremenda epistola*; e eu tenho pressa de a findar, para ir, ainda antes do almoço, ler os meus jornais, com delícia” (QUEIROZ, [2002?], p. 108) –, podemos juntar outras de teor propriamente filosófico, as quais são indicadas pelo narrador como produto de fina percepção. Falamos, precisamente, da carta de Fradique a Antero de Quental, já comentada no nosso primeiro capítulo. Relembremos a imagem que Fradique utiliza para exprimir o carácter ilusório dos fenómenos e os limites da percepção humana:

Nas manhãs de nevoeiro, numa rua de Londres, há dificuldade em distinguir se a sombra densa, que ao longe se empasta, é a estátua de uma herói ou o fragmento de um tapume. Uma pardacenta ilusão submerge toda a cidade – e com espanto se encontra numa taverna quem julgara penetrar num templo. Ora, para a maioria dos espíritos, uma névoa igual flutua sobre as realidades da vida e do mundo. Daí vem que quase todos os seus passos são transvios, quase todos os seus juízos são enganos; e estes constantemente estão trocando o templo e a taverna. Raras são as visões intelectuais, bastante agudas e poderosas, para romper através da neblina e surpreender as linhas exatas, o verdadeiro contorno da realidade (QUEIROZ, [2002?], p. 42).

A citação é fulcral para a compreensão do que está em jogo n’A *Correspondência*, no que tange à relação entre verdade e ilusão na *mise en scène* heteronímica de Fradique. No trecho, ocorre uma dúvida filosófica tipicamente céptica sobre a capacidade humana de acessar a verdade pelos meios de que dispõe, isto é, pela razão e pelos sentidos. A observação de Fradique Mendes se centra na distorção da visão intelectual, esta atrapalhada por preconceitos, vaidade e avaliações superficiais que resultam em opiniões aceitas sem maiores escrutínios, ao contrário do que exigiria uma investigação filosófica séria. Intelectualmente apto a colher, nas suas experiências com o real, alguma ideia de valor axiomático, ou algum conhecimento cognoscente, o homem que enxerga simples lanternas de faluas num rio pensa estar a desvendar toda uma cidade. É assim que, alegoricamente, em carta a madame de Jouarre, Fradique expressa a sua visão na chegada à estação de Sacavém: “Eram lanternas de faluas, dormindo no rio; e simbolizavam, de um modo bem humilhante, essas escassas e desmaiadas parcelas de verdade positiva que ao homem é dado descobrir, no universal mistério do ser” (QUEIROZ, [2002?], p. 78).

O proto-heterônimo parece refletir o sentimento agônico do mito fáustico,

exibindo uma consciência dos enganos de uma modernidade positivista que, no seu auge, acreditou no ilimitado poder da ciência e do capital, pretenciosa na certeza de sua soberania e autoridade sobre o mundo natural, mas que, em crise, vê-se desiludida e humilhada pela sua impotência, vivendo a sensaboria do tédio provocado pela repetição das coisas medianas. Daí a necessidade fradiqueana de escavar valores no passado, como na onipotência tirânica de um Ramsés II, a fim de encontrar uma fonte de revitalização do presente. Fradique, no seu interesse pela antiguidade, revela compreender que os lances históricos se repetem continuamente: ídolos são exaltados e rebaixados sem que a humanidade tenha seu curso alterado; o que o leva a se descobrir também constituído pelo passado, enquanto alguém que busca, desesperadamente, uma forma de vida capaz de reabilitar a História ou, ao menos, a sua existência particular (EIRAS, 2004). O escrutínio arqueológico em si configura, então, “um programa de conduta”, pois que escavar envolve “tomar consciência da diferença entre o presente pessimista e o passado opulento, tal como descobrir (e tentar anular) o momento do começo do declínio” (EIRAS, 2004, p. 125).

Esse é o sentido a ser colhido na aludida carta a Oliveira Martins sobre a fotografia da múmia de Ramsés II, cuja imagem provoca, em Fradique, segundo diz, “humilhantes reflexões” a respeito da “irremediável degeneração do homem!” (QUEIROZ, [2002?], p. 66). Na sua avaliação, enquanto Ramsés foi um ser que tudo quis e tudo pode – “Bastava ter o ilimitado querer – para dele tirar o ilimitado poder” (QUEIROZ, [2002?], p. 66) – os poderosos do século XIX, como Napoleão III ou Bismarck, eram desgraçados que não estavam acima de nada e de tudo dependiam: “Cada impulso da sua vontade esbarra com a resistência de um obstáculo. A sua ação, no mundo, é um perpétuo bater de crânio contra espessuras de portas bem defendidas” (QUEIROZ, [2002?], p. 66); e assim por diante, sempre interditados e aviltados por arbitrariedades sociais. De modo que o homem moderno, na sua onipotência miserável, só poderia representar “um pobre Adão achatado entre as duas páginas de um código” (QUEIROZ, [2002?], p. 66), dada a impossibilidade de viver a sua vida “na sua máxima liberdade e na sua máxima força, sem outros limites do que o próprio querer” (QUEIROZ, [2002?], p. 66). Para Fradique, no paradigma contemporâneo, não havia mais espaço para “a suma e perfeita expressão da grandeza” (QUEIROZ, [2002?], p. 66). Quer dizer, findado o tempo áureo da humanidade, nada de novo se afirmaria na História, a não ser “o homem mesquinho” (EIRAS, 2004).

As meditações fradriquanas, se por acaso sugerem alguma profundidade e convicção, no que concerne à capacidade humana de acessar uma verdade definitiva por meios seguros, ou à impossibilidade do homem de se renovar e fugir ao movimento de repetição que o conduz à desilusão, logo acabam ironizadas, porque têm vida curta. As críticas de Fradique, se por um lado pessimistas, não duram por muito tempo, de maneira que ele se revela mais do que um dândi vencido, porque afirma-se na sua derrota. Num perfeccionismo quase religioso, para lembramos o ensaio de baudelairiano, Fradique se recusa a produzir algo de útil ao mundo burguês, declarando-se inapto para contribuir, de alguma maneira, para o progresso do século XIX, cujo êxito ele contesta veementemente. Além disso, declara ser incapaz de se aferrar a um sistema e, como diz, adentrar os salões trajando a verdade:

não sou um desses homens, fascinantes e pouco seguros, destinados por gênio às análises superiores que se chama filosofias, e que consistem em reduzir essas leis a esses tipos a uma fórmula geral, por onde se explica a essência mesma do inteiro universo. Não sendo pois um sábio, nem um filósofo, não posso concorrer para o melhoramento dos meus semelhantes – nem crescendo-lhes o bem-estar por meio da ciência, que é uma produtora de riqueza, nem elevando-lhes o bem-sentir por meio da metafísica, que é uma inspiradora de poesia. A entrada na história também se me conserva vedada: porque, se para se produzir literatura basta possuir talentos, para tentar a história convém possuir virtudes. E eu!... Só portanto me resta ser, através da ideias e dos fatos, um homem que passa, infinitamente curioso e atento (QUEIROZ, [2002?], p. 40).

Na sua atitude dandística, o epistológrafo compara fumar e pensar, enquanto “duas operações idênticas que consistem em atirar pequenas nuvens ao vento” (QUEIROZ, [2002?], p. 60); à semelhança, notemos, daquela despreziosidade que reveste as palestras d’*A Cidade e as Serras*, chamadas de *fácil filosofar*. Logo, as ideias que são enunciadas (ou registradas em folha Whatman de 250 réis cada), se a princípio parecem sólidas, rapidamente se dissolvem numa atmosfera de ironia e contradição. Isso porque, n’*A Correspondência* há uma constante alicerçar (por meios ensaísticos) e derrubar de convicções, de modo que a imagem instável de Fradique Mendes é também reflexo da perecibilidade das suas opiniões, as quais, sendo irônicas ou não, denotam visões retrógradas que, em todo caso, mancham a descrição idealista que dele nos é feita.

O desprezo pela “universal modernização”, que seria responsável por reduzir “todos os costumes, crenças, ideias, gostos, modos, os mais ingênitos e mais

originalmente próprios a um tipo uniforme (representado pelo *sujeito utilitário e sério* de sobrecasaca preta)”, à imagem da “monotonia que um chinês que apara todas as árvores de um jardim, até lhes dar a forma única e dogmática de pirâmide ou de vaso funerário” (QUEIROZ, [2002?], p. 48), conduzem Fradique Mendes à afirmação de uma passado supostamente áureo e revitalizador do presente, o que se traduz no gosto pela história, pelo antigo regime e pelo pitoresco populacho, bem como em opiniões políticas, segundo narrador-biógrafo, de “um preconceito que dogmatiza” (QUEIROZ, [2002?], p. 46). Nesse sentido, Fradique dirá, por exemplo, que as “deficiências de espírito” dos políticos se explicaria pela “precipitada democratização” da sociedade (QUEIROZ, [2002?], p. 47). E, numa crítica à desenfreada imitação das coisas de Paris, deturpadora do genuíno Portugal, afirmará que “*Lisboa é uma cidade traduzida do francês em calão*” (QUEIROZ, [2002?], p. 47). Lamentando, por conseguinte, “com melancólica sinceridade, o velho Portugal fidalgo e fradesco do tempo do senhor D. João V” (QUEIROZ, [2002?], p. 48).

Na carta “a Eduardo Prado”, com a intenção de oferecer uma impressão do Brasil, Fradique sugere que o povo brasileiro deveria reestabelecer um colonialismo idílico:

o que eu queria é que o Brasil, desembaraçado do ouro imoral, e do seu D. João VI, se instalasse nos seus vastos campos, e aí quietamente deixasse que, dentro da sua larga vida rural e sob a inspiração dela, lhe fossem nascendo, com viçosa e pura originalidade, ideias, sentimentos, costumes, uma literatura, uma arte, uma ética, uma filosofia, toda uma civilização harmônica e própria, só brasileira, só do Brasil, sem nada dever aos livros, às modas, aos hábitos importados da Europa (QUEIROZ, [2002?], p. 113).

A proposta, de um certo nativismo rousseauiano, advém da compreensão de que os problemas do Brasil se explicariam pela importação de velhas ideias europeias – “na política, pelas doutrinas da Europa; em literatura, pelas escolas da Europa; na sociedade, pelas modas da Europa” (QUEIROZ, [2002?], p. 115) –, devendo o brasileiro cultivar o seu gênio natural e tipicamente nacional reentrando na vida campestre, onde se encontraria longe da “doutorice” e dos ideais republicanos franceses, submetendo-se, por sorte, a um novo imperador ou rei “moço forte, são, de bom parecer, bem brasileiro, que ame a natureza e deteste o livro” (QUEIROZ, [2002?], p. 116). Ao lado dessas opiniões anacrônicas, só explicáveis, talvez, pela necessidade dandística de afrontar o liberalismo burguês, poderíamos colocar outras.

Falamos, por exemplo, da crítica elitista “[à] extrema democratização da ciência, [a]o seu universal e ilimitado derramamento através das plebes” (QUEIROZ, [2002?], p. 36), enunciada como que em defesa da conservação das massas na completa ignorância e obscurantismo.

Na carta ao engenheiro “Bertrand B.”, Fradique define o Caminho de Ferro de Jafa a Jerusalém como “uma obra de profanação” (QUEIROZ, [2002?], p. 92), posto que desconfiguradora de uma civilização antiga, prestes a ser arruinada pela modernização, pela industrialização e pelo constitucionalismo, como também teria sucedido à Grécia, berço do classicismo ateniense, agora, encontrado apenas em ruínas. Porém, ao nosso ver, o que realmente lhe preocupa não é tanto o apagamento da história ou a destruição de um espaço de estudo arqueológico, mas a banalização de um sítio de fruição intelectual e espiritual, até então, reservado à curiosidade e caprichos de viajantes ricos e ociosos como Fradique, que podiam vivenciar todas as excentricidades oferecidas por uma cultura rudimentar, construída na ortodoxia de dogmas religiosos. Ao fim, o epistológrafo afirmará que não existe homem, incluindo os que “melhor servem ao ideal”, capaz de resistir “às tentações sensualista do progresso” (QUEIROZ, [2002?], p. 94), como ele também não poderia resistir.

Noutra missiva, destinada à madame S., Fradique prescreve, em tom pedagógico, o aprendizado genérico de outras línguas, argumentando, de maneira estranhamente patriótica, que só na língua materna “reside a nacionalidade; e quem for possuindo crescente perfeição dos idiomas da Europa, vai gradualmente sofrendo uma desnacionalização” (QUEIROZ, [2002?], p. 68). Atinente à formação educacional infantil, sua crítica se dirige ao poliglotismo, que, na sua visão, seria responsável pelo apagamento das individualidades nativas e, segundo diz, pelo “cosmopolitismo de caráter” (QUEIROZ, [2002?], p. 68). Entretanto, ele próprio é versado em muitas línguas e, no seu nomadismo e apetite eclético, representa tudo o que se poderia dizer de um cosmopolita. É como se estivesse a condenar uma extravagância sua, cujas cartas são traduções do francês, exibem estrangeirismos vários, palestram sobre culturas distintas e contém opiniões pró-monárquicas, ao nosso ver, conflituosas com a ideia de nação num contexto pós-revolucionário. Fradique, conforme sabemos, “possuía profundamente os idiomas das três grandes nações pensantes, a França, a Inglaterra e a Alemanha” e conhecia o Árabe, que “falava com abundância e gosto” (QUEIROZ, [2002?], p. 43), não havendo, talvez, caráter mais disperso e perscrutador das nacionalidades alheias, a ponto de se tornar “cidadão das cidades que visitava”

(QUEIROZ, [2002?], p. 40), como afirma o narrador.

A contradição em Fradique Mendes, por vezes até paradoxal, coloca para nós, leitores, o enigma da indefinição. Não podemos distinguir o que é *falso* e *sincero* no proto-heterônimo, ou simplesmente avaliar as suas convicções com seriedade. Para Eiras (2004, p. 112), não há sentido em haver um “retrato *objetivo* de Fradique”, porque a sua “verdadeira” face nunca é revelada, haja vista a precariedade de “Memórias e Notas” e a ambiguidade das cartas. Em dada altura, Fradique mesmo dirá que a ilusão “é tão útil como a certeza” (QUEIROZ, [2002?], p. 92), sugerindo que toda interrogação tem seu quinhão de conto de fadas. A máxima fradiquiana, utilizada no diálogo com o engenheiro Bertrand para exprimir a necessidade humana de religião, poderia ser interpretada como uma autoconsciência do dândi sobre a necessidade de suas próprias ilusões, revelando, também, uma suspeita sobre o caráter dissimulador da palavra, a qual, revestindo a ideia, disfarça-a ou a acentua, como a vestimenta do dândi.

No ensaio “Do dionisismo dândi: entre Fradique e Zaratustra”, que temos citado ao longo deste capítulo, Pedro Eiras (2004, p. 113) reflete que, na recepção d’*A Correspondência*, podemos somente indagar uma máscara, posto que, “na ausência de rosto, Fradique seria a máscara do próprio Fradique”. O ensaísta, nessa ótica, continua: “Se se entender, com Nietzsche, a verdade como dissimulação, nada existe que não seja máscara, e a máscara não é mera impostura, mas condição da revelação”. Nesse sentido, enquanto “um nome pensado como registro de pessoas, espaços e lugares”, Fradique representaria “um contrato, uma máquina cultural cujo funcionamento é instaurado e regulado pelo texto: para lermos o nome queirosiano de Fradique, devemos entendê-lo como a resultante dos protocolos de leitura estabelecidos na própria escrita” (EIRAS, 2004, p. 114). Prefigurando o estilhaçamento da consciência do sujeito e o “sincretismo inquieto” (PIEIDADE, 2003, p. 117 apud EIRAS, 2004, p. 115), em representação do paradigma civilizacional europeu finissecular, marcado pela transitoriedade, Fradique não exhibe uma individualidade estilística que o autonomize. Todavia, mais do que um semioutro, Fradique é também a promessa de uma autoria, é uma obra em potencial e uma virtualidade sobre a qual só podemos especular. Eiras (2004, p. 118), em concatenação com a ideia de nome/máscara, dirá que Fradique não seria aquilo que se descobre por detrás do jogo mistificatório, pelo contrário, ele seria o próprio mistério – “ele é o mistério e a ausência”. Ao nosso ver, na interlocução entre Eça e a máscara

fradiquiana, desponta a convencionalidade dos discursos e a abertura da obra a reatualizações. Trata-se de um ceticismo quanto à “nudez” da linguagem, e o reconhecimento da predisposição humana para o fingimento, em antecipação de questionamentos sobre a referencialidade da palavra escrita.

O último Eça, longe de querer propor uma resposta cabal para os problemas europeus do fim de século, a proceder pelo método investigativo da dúvida, busca pensar a fundo a lógica estruturante da civilização ocidental. *A Correspondência* se mostra uma obra aberta e de leitura instável, ciente das suas próprias contradições. Por isso, não devemos a ler com a intenção de encontrarmos verdades ou mentiras, uma vez que, nesse caso, o importante não é a síntese dialógica, mas as indagações e o exame meditativo atento, como propõe a tradição filosófica pirrônica. A chave de leitura de Fradique Mendes está na “indecibilidade das interpretações possíveis e da performatividade da enunciação”, como diz Eiras (2004, p. 111). Fradique não pode ser tomado unicamente como grande homem ou como mero fingidor. A verdade de cada indivíduo, como ele próprio sugere, pode estar na ilusão, isto é, na dissimulação da palavra. É com a contradição que Fradique responde ao sentimento de fim da História, parecendo antecipar, desde já, as dúvidas existenciais do sujeito fragmentado e disperso.

Nesse sentido, em conjunto com estas insinuações filosóficas n’*A Correspondência*, consideremos outro aspecto fradiquiano tão importante quanto: o diletantismo; algo que, segundo nos é revelado, foi específico em Fradique Mendes, e ajustado à sua curiosidade penetrante de viajante cosmopolita. O narrador-biógrafo é peremptório em dizer que o diletantismo deste hipotético grande homem fora de um tipo particular, pois, diferentemente da superficialidade do voo de borboleta: “ia como a abelha, de cada planta pacientemente extraíndo o seu mel”, recolhendo a “parcela de verdade” contida invariavelmente em cada uma (QUEIROZ, [2002?], p. 41). E isso implica dizer que fora “devoto de todas as religiões, partidário de todas os partidos, o discípulo de todas as filosofias” (QUEIROZ, [2002?], p. 41), assumindo-se um “*touriste*” das ideias.

Em *Essais de Psychologie Contemporaine*, Paul Bourget (1920, p. 55) define o diletantismo como “uma disposição muito inteligente e voluptuosa, [...] que nos inclina alternadamente a formas diversas de vida e nos conduz a nos prestarmos a todas sem que nos entreguemos a nenhuma”. O ensaísta francês ressalta, no diletantismo, a constante busca de prazer intelectual, este proporcionado pela satisfação de

caprichos da fantasia, bem como a orientação para formas variadas de vida, ou, poderíamos dizer, para diferentes objetos de desejo. Enquanto uma disposição de espírito própria de homens inaptos à vida comum e insatisfeitos com a realidade banal, na visão de Bourget, o diletantismo seria uma doença, ou, então, um sintoma de decadência, porque desintegrador do organismo social e extremamente niilista, uma vez que conduz aos muitos nadas cultivados pelo dândi. Um tal dispersão, prefigurada em Carlos da Maia e mesmo em João da Ega, ganha contornos mais expressivos em Fradique Mendes e em Jacinto.

N’A *Correspondência*, há uma diversificada referência a filósofos, não apenas no trecho de “Memórias e notas”, mas também nas epístolas fradiquianas, nas quais se faz referência a Voltaire e a Descartes, por exemplo. Isso se justifica, certamente, pela formação “singularmente emaranhada” de Fradique, a qual, segundo a descrição dada pelo cronista Marcos Vidigal (tipo português mediano cobiçoso de reputação), desde a primeira educação aponta para a dispersão: com um capelão, Fradique aprendeu “o latim, a doutrina, o horror à maçonaria e outros princípios sólidos”; com um coronel francês jacobino, teve esses “alicerces espirituais” abalados, recebendo lições sobre Voltaire e a *Declaração dos Direitos do Homem*; com um alemão, foi iniciado “na *Crítica da Razão* pura e na heterodoxia metafísica dos professores de Tubigen”; por fim, formou-se em Coimbra, “nobre centro de estudos clássicos e o derradeiro refúgio das humanidades” (QUEIROZ, [2002?], p. 17). Chegada a maioridade, tendo recebido as heranças de família, “viajara logo por todo o mundo” (QUEIROZ, [2002?], p. 18). Segundo se conta, indo em excursões “sempre empreendidas por uma solicitação da inteligência ou por uma ânsia de emoções, achara-se envolvido em feitos históricos e tratara altas personalidades do século” (QUEIROZ, [2002?], p. 18).

O diletantismo de Fradique, que lhe permitirá saborear variadas doutrinas sem se prender a nenhuma, como uma máquina antifilosófica disposta a estraçalhar todos os dogmas, é comparável ao de Jacinto, personagem que, tendo percorrido todos os “ismos” e todas as escolas filosóficas, como Maurício de Mayolle, acaba afundado em tédio, descrente da possibilidade de encontrar uma fonte de renovação – uma constatação que conduz à afirmação do *não há nada a ser feito*. Na Babel parisiense, onde as filosofias se impunham como panaceia do seu tempo – nas palavras de Leonel Ribeiro dos Santos (2008, p. 227), como “ficheiros clínicos do vasto hospital de almas que é o mundo das ideias” –, experimenta-se a monotonia do eterno retorno

das coisas: a uniformização dos hábitos e o nivelamento das ideias. A mesmice, sintetizada em *Eclesiastes* em *nada de novo sob o sol*, é sentida pelo sujeito como a incapacidade de fugir à circularidade viciosa das repetições. Fradique, crítico da modernização e de sua força dessacralizadora, busca enfrentar a banalidade do presente pela reatualização de valores ultrapassados, mas cômico de sua incapacidade para “refazer a cosmovisão ética” (EIRAS, 2004, p. 120) de um mundo visto como decadente.

À semelhança das conclusões filosóficas de Jacinto e de Zé Fernandes em *Montmartre*, também Fradique, já em idade avançada, dirá que tudo é vão: “[outro Cristo] Há de vir; de talvez libertar os escravos; há de ter por isso a sua igreja e a sua liturgia; e depois há de ser negado; e mais tarde há de ser esquecido; e por fim não há de surgir novas turmas de escravos. Não há nada a fazer” (QUEIROZ, [2002?], p. 53). De modo que, dado o esvaziamento de todos os absolutos, dado o reconhecimento da inexistência de verdades e metas duradouras, numa realidade social em que tudo é transitório e se desmancha no ar – inclusive o “efêmero feminino” –, a civilização representa uma “imensa caravana que marcha confusamente para o nada” (QUEIROZ, [2002?], p. 52). Tal compreensão conduzirá Fradique à afirmação (ao que tudo indica, refletida) da desistência de agir, vista na renúncia à concepção de uma obra e na admiração do populacho, este entendido como a fração da população menos desejosa de seguir as modas estrangeiras, alheia às ideias de progresso do século e, portanto, mais apta à conservação do tradicional e genuíno Portugal – avaliação, talvez, produto de ironia.

A rejeição da paixão romântica, ou mesmo a dúvida quanto às garantias da afeição mútua, que expira como tudo que é vivo, parecem explicar o fato de Fradique abdicar do amor espiritualista por Clara nas suas cartas derradeiras. Na loquacidade dessas epístolas, é flagrante um tipo de admiração contemplativa que nos remete ao caso de José Matias, com a ressalva de que Fradique, diferentemente daquele, não poderia se entregar totalmente a uma verdade imaterial, e de segunda ordem, conforme entende. Nessas epístolas de inspiração panteísta, na medida em que transcrevem uma união universal condicionada pelo amor, há espaço para imagens satânicas contrastantes e em tudo ajustadas ao primeiro Fradique. Este Fradique diz a Clara:

Possuo uma velha gravura que é um Satanás, ainda em toda a

refulgência da beleza angélica, arrastando nos braços para o abismo uma freira, uma santa, cujos derradeiros véus de penitência se vão esgarçando pelas pontas das rochas negras. E na face da santa, através do horror, brilha, irreprimida e mais forte que o horror, uma tal alegria e paixão, tão intensas – que eu as apeteceria para ti, oh minha santa roubada! (QUEIROZ, [2002?], p. 99).

Na relação com o *outro*, Fradique se mostra pragmático: “à hora das comidas mais vale um pataco na mão que duas filosofias a voar” (QUEIROZ, [2002?], p. 52); máxima que, segundo o narrador, define a sua sensibilidade para com os pobres e a sua preocupação com a “miséria das classes”.

O “socialismo” dandístico do último Fradique Mendes, de uma suposta bondade que o levará, aos cinquenta anos de idade, a lamentar “todas as misérias humanas!” (QUEIROZ, [2002?], p. 52) e a socorrer, por intermédio do seu Smith, com algumas libras, as infelicidades lidas no jornal, parece incompatível com a afetada impassibilidade de um homem que “passa friamente através” (QUEIROZ, [2002?], p. 51). Acontece que, no dandismo, o desprezo pelo progresso é algo próximo do fascínio pela miséria insolúvel do indigente, pelo drama da plebe perante o desenvolvimento da cidade. Trata-se, ao que nos parece, de uma atração intelectual pelo pitoresco da tragédia moderna, uma inclinação para os excluídos e vítimas do progresso civilizacional burguês. A atitude fradiquiana para com a injustiça é frívola, descrita pelo narrador de “Memórias e Notas” da seguinte maneira:

[Fradique] era destes, singularmente raros, que encontrando, num dia agreste de inverno, um pequenino que pede, transido de frio – param sob a chuva e sob o vento, desapertam pacientemente o paletó, descalçam pacientemente a luva, para vasculhar no fundo da algibeira, à procura da moeda de prata que vai ser o calor e o pão de um dia (QUEIROZ, [2002?], p. 52).

Nessa qualidade “positiva” de Fradique, um tanto subvertida, vê-se a manifestação rápida de um humanismo característico do último Eça, capaz de reconhecer, sem hierarquias, a miséria universal do homem e a beleza da comunhão entre os indivíduos. Falamos do episódio narrado à madame Jouarre em que Fradique, recém-chegado à estação de Lisboa, espera, inutilmente, tarde da noite, um carro para o levar ao Hotel Bragança, até que, tendo desistido, caminhando com as malas às costas sob uma forte chuva, aparece uma caleche cujo batedor, ao final da viagem, desiste de cobrar o preço exorbitante antes estabelecido. Após esse sinal de

condescendência, Fradique reflete:

Era a bonacheirice, a relaxa fraqueza que nos enlaça a todos nós portugueses, nos enche de culpada indulgência uns para os outros, e irremediavelmente estraga entre nós toda a disciplina e toda a ordem [...] Aquele bandido conhecia o Senhor D. Fradique. Tinha um sorriso brejeiro e serviçal. Ambos éramos portugueses. Dei uma libra àquele bandido! (QUEIROZ, [2002?], p. 81).

3.2 O CONTRADITÓRIO EM “CIVILIZAÇÃO”

Publicado na *Gazeta de Notícias* em 1892, o conto “Civilização” é mormente lido como a ideia matriz d’*A Cidade e as Serras* e, por isso, incluso no rol das narrativas curtas queirosianas que possibilitaram a experimentação de personagens e de temas que, nos romances, puderam ser trabalhados de maneira mais circunstanciada (REIS, 2009). Isto posto, devemos sublinhar que a ficção breve de Eça de Queirós, por vezes relegada ao segundo plano, não deve ser toldada pela magnitude das obras de maior fôlego. Tais narrativas revelam uma maestria de escrita e uma complexidade que lhes são próprias, e que as distingue claramente dos romances. Eça de Queirós não foi apenas um romancista, como temos demonstrado. Foi um escritor de folhetim muito versátil e, portanto, também um exímio contista, o que suficientemente comprova a qualidade de contos publicados no último decênio de oitocentos (REIS; PIWNIK, 2009).

Em se tratando de “Civilização”, aí já se vê um Jacinto a sofrer da apatia do tédio, assim como um Zé Fernandes a criticar a perniciosidade do progresso citadino. Porém, no cotejo das narrativas, sobressaem diferenças de estratégias discursivas importantes. O narrador do conto, também homodiegético, não é identificado, apresentando um discurso mais assertivo, e o protagonista, homônimo de Jacinto, não reside em Paris, mas em Lisboa, no Jasmineiro. As escolhas, em nível de discursos ideológicos e de posicionamento espacial das personagens, resultam em sentidos de leitura distintos: trata-se menos de indagar a realidade finissecular da tumultuosa capital francesa, incluindo o diagnóstico dos discursos filosóficos, e mais de pensar a relação entre Portugal e a Europa (segundo os binômios tradição/modernidade e nacional/estrangeiro). Se, no romance, a identificação de uma tese totalmente favorável às serras é inviável, haja vista que Jacinto, estabelecendo-se em Tormes, trata logo a melhorar com o telefone, a escola, a mecanização de processos agrícolas

etc.; no conto, o posicionamento ideológico dos personagens é distendido ao máximo, embora haja, ainda, espaço para relativismos, posto que este Jacinto também não se desfaz completamente da cidade.

Como de hábito nas narrativas queirosianas, enquanto uma reminiscência dos procedimentos naturalistas de análise fisiológica, o conto começa por uma apresentação biográfica do personagem principal, em síntese, muito pouco diferente daquela do romance: Jacinto, produto de antigo regime, é de natureza forte e saudável, resistente às volúpias do romantismo, apto à exercer influência social e a liderar uma geração; assim se diz sobre o Jacinto de D. Galeão, e mesmo sobre Fradique Mendes. Por conseguinte, ao final do primeiro parágrafo, o narrador coloca para o leitor o seu dilema: o amigo, “que nasceu num palácio, com quarenta contos de renda em pingues de terras de pão, azeite e gado”, aparelhado com a “mais vasta soma de civilização material ornamental e intelectual”, encontrava-se prostrado (QUEIRÓS, [1892], p. 2): “desde os vinte e oito ano, Jacinto já se vinha repastando de Schopenhauer, do *Ecclesiastes*, de outros pessimistas menores, e três, quatro vezes por dia, bocejava, com um bocejo cavo e lento, passando os dedos finos sobre as faces, como se nelas só palpasse palidez e ruína. Por quê? (QUEIRÓS, [1892], p. 2).⁴⁶

À semelhança do narrador de “José Matias”, que mobiliza noções em psicologia e filosofia para explicar uma anomia social, em “Civilização”, o narrador como que se predispõe a esclarecer as causas do pessimismo de Jacinto, procurando mostrar, para o leitor, o caminho percorrido pelo afanado homem até a partida para as serras portuguesas, onde ele encontra algum bem-estar. Começa-se, no primeiro de cinco capítulos, pela descrição da abundância desse sujeito “complexamente civilizado” (QUEIRÓS, [1892], p. 2), a fim de se comprovar o disparate entre felicidade e acúmulo de erudição e de ciência. Primeiramente, o narrador fala da monumental biblioteca do Jasmineiro, um “armazém do saber” que continha milhares de volumes, dentre os quais, “mil oitocentos e dezessete” seriam só de sistemas filosóficos “que irreconciliavelmente se contradizem” (QUEIRÓS, [1892], p. 2). Jacinto estava, assim, “formidavelmente abastecido” por “todas as obras essenciais da inteligência – e mesmo da estupidez” (QUEIRÓS, [1892], p. 2).

Notemos, desde já, a exatidão numérica nos apontamentos do narrador, uma

⁴⁶ Consultamos uma versão digital de domínio público. Editora Luso Livros. Disponível em:< <http://www.luso-livros.net/Livro/contos/>>. Acesso em: 28 jul. 2021.

característica também de Zé Fernandes, assim como o tom exasperado, algo irônico e ressentido, com que ele caracteriza, de modo pejorativo, esse *lócus* do saber, que abriga contradições filosóficas insolúveis e pensamentos antitéticos. Quer dizer, que guarda aqueles conhecimentos que ele, o narrador, considera essenciais, mas também aqueles que ele considera estúpidos; embora possamos dizer que, do ponto de vista do bibliotecário, fossem úteis a Jacinto, posto que, para economizar espaço, adquiriu-se apenas o fundamental – aquelas ideias que se opõem. A informação sugere um Jacinto atento, como o seu homônimo, à equipolência das doutrinas filosóficas e, analogamente ao diletantismo de Fradique, disposto a colher, de cada uma delas, a sua parcela de verdade, e a dispensá-la, para correr à próxima, porque incapaz de se submeter a um dogma, mas apto a reconhecer a sua legitimidade, independentemente de ele ser “essencial” ou “estúpido”, como classifica o narrador.

Passa-se, em continuação, ao detalhamento do gabinete de trabalho de Jacinto. São observados “numerosos tubos acústicos” pendentes, que lembrariam “serpentes adormecidas e suspensas num velho muro de quinta”, numa tentativa do narrador de marcar o seu distanciamento desse antro de progresso. Assim, de maneira minuciosa, ele vai apontando os vários instrumentos existentes no escritório, afetando amadorismo e, ao mesmo tempo, o pasmo de sujeito recém-iniciado. Curiosamente, descobrimos que Jacinto, tal como Fradique, é também um exímio epistológrafo que se correspondia com Thomas Edson (1847-1931) e que, conforme faz questão de destacar o narrador entre parênteses, “não compunha obras” (QUEIRÓS, [1892], p. 3), a não ser cartas em folha Whatman e com fingida espontaneidade, porque se valendo de “trinta e cinco dicionários”, “manuais”, “enciclopédias”, “guias” e “diretórios” atulhados numa “estante isolada, esguia, em forma de torre” designada de “Farol” (QUEIRÓS, [1892], p. 3). Essa informação não só joga luz sobre um aspecto da correspondência de Fradique, o simulacro, evidenciando o provável falso despojamento das suas extensas cartas, mas também nos chama a atenção para o ceticismo de Jacinto quanto à possibilidade de uma realização estética na sociedade finissecular burguesa. Como Fradique, também Jacinto fica inédito, a depender, quiçá, dos registros testemunhais de um discípulo ou, então, da compilação em volume de suas epístolas.

Para o narrador, dentre todos os aparatos singulares, nenhum caracterizava melhor o gabinete supercivilizado do que os “facilitadores de pensamento”, isto é, “a máquina de escrever, os autocopistas, o telégrafo Morse, o fonógrafo, o telefone, o

teatrofone”, aparelhos representativos do progresso técnico, cujos “fios mergulhados em forças universais transmitiam forças universais”, as quais “nem sempre, desgraçadamente, se conservavam domadas e disciplinadas” (QUEIRÓS, [1892], p. 3). Tal como sucede no 202 d’*A Cidade e as Serras*, os mecanismos, prometendo oferecer conforto e ampliar as capacidades humanas, insurgem-se contra seus detentores, e se revelam, no mínimo, incômodos e embaraçosos para os devotos do progresso. Nesse caso, de maneira inusitada, e irônica, o fonógrafo trava na reprodução da voz do conselheiro Pinto Porto, redizendo, “sem descontinuação, interminavelmente, com uma sonoridade cada vez mais rotunda, a sentença do conselheiro: *Quem não admirará os progressos desse século?*” (QUEIRÓS, [1892], p. 3).

Na sequência, temos a descrição da sala de jantar, ambiente que melhor apraz o narrador, segundo ele mesmo sublinha, pela sua sobriedade clássica e luminosa. Nos seus dizeres: “À mesa só cabiam seis amigos que Jacinto escolhia com critério na literatura, na arte e na metafísica” (QUEIRÓS, [1892], p. 3); em banquetes comparáveis aos de Platão: “Cada garfada se cruzava com um pensamento ou com palavras destramente arranjadas em forma de pensamento” (QUEIRÓS, 1892, p. 4). É com algum deleite que ele nos dá pormenores desses repastos intelectuais, que chama de “festas de trufas e ideias gerais” (QUEIRÓS, [1892], p. 5). Expõe, assim, o seu conhecimento da cultura helênica na descrição do luxo, como diz, “redundante” (QUEIRÓS, [1892], p. 4) do Jasmineiro, onde apareciam sempre juntos “a raridade do sabor à magnificência da forma” (QUEIRÓS, [1892], p. 4).

Após a sumarização, no início do capítulo II, dos hábitos diários de Jacinto, descritos como “ritos dum sacrifício” (QUEIRÓS, [1892], p. 4) – símile de uma religiosidade dandística –, chegamos, então, ao ponto mais esperado pelo narrador. Jacinto, tal como o outro, possuía saúde e tudo o que o dinheiro podia comprar, mas sofria irremediavelmente de tédio, o que era motivo de inquietação para os “seus amigos e filósofos” (QUEIRÓS, [1892], p. 6). Diz-se que “aos trinta anos Jacinto corcovava como sob um fardo injusto” (QUEIRÓS, [1892], p. 6), o que o narrador vê, “claramente”, como expressão de que “a vida era para Jacinto um cansaço – ou por laboriosa e difícil, ou por desinteressante e oca” (QUEIRÓS, [1892], p. 6), de modo que ele “procurava constantemente juntar à sua vida novos interesses, novas facilidades” (QUEIRAS, [1892], p. 6). Por isso, tinha dois homens “inventores” (QUEIRÓS, [1892], p. 6), um na América do Norte e outro na Inglaterra, responsáveis

pelo fornecimento de novos apetrechos e engenhos que elevassem os confortos do Jasmineiro. Remergulhava, também, com mais ímpeto nos livros, na busca de “interesses e emoções” que o fizessem se reconciliar de novo com a vida (QUEIRÓS, [1892], p. 6). No entanto, todo o esforço de Jacinto em buscar satisfação material e intelectual resulta inútil, e ele apenas se vê mais entediado, e, conseqüentemente, ensimesmado no pessimismo de Schopenhauer e de Eclesiastes.

Podemos constatar que em quase nada divergem as histórias dos Jacintos. Ambos são filhos da aristocracia latifundiária Portuguesa e se desenvolveram sob a égide do progresso, fiéis ao aperfeiçoamento material e espiritual da sociedade moderna. Representam, no seu perfil psicológico e intelectual, o paradigma clássico iluminista, tanto no cultivo das filosofias quanto na indiferença às frivolidades sentimentais. No conto, Jacinto sequer conta com a lubricidade do *efêmero feminino*, como diz Fradique, ou com *aquilo que, de tudo que cansa, jamais cansa*, como diz Zé Fernandes. Na visão do narrador, a triste situação de Jacinto se explicaria pelo acúmulo de civilização, que lhe complicara a vida, tornando-a desinteressante ou laboriosa demais. Logo, a sua recuperação dependerá da ida para o Norte português, onde poderá se reconectar com a natureza e levar uma existência descomplicada. O que envolve, para os Jacintos, uma regressão, isto é, um retorno às origens familiares e, com efeito, um retrocesso no campo das ideias, não só por conta do distanciamento do tecnicismo moderno, mas também devido ao abandono de ideais progressistas ético-políticos. A viagem para Torges significa a volta a um passado de dominação feudal, este avaliado positivamente como um lugar de bucolismo idílico.

No conto, diferentemente do romance, os produtos da civilização não derivam unicamente da França, mas da América do Norte e da Inglaterra, o que consiste em dizer que o logro da humanidade reside em todos os centros de irradiação científico-tecnológica, e não só em Paris. Somos, assim, levados a pensar Portugal em relação às grandes nações vanguardistas de oitocentos, inevitavelmente, macaqueadas pelos portugueses, segundo as críticas dos expoentes intelectuais da geração de Eça. Falamos daquelas manifestações ideológicas da década de 1865-70 contra o passadismo lusitano, a citarmos, por exemplo, a polêmica literária conhecida como “Questão Coimbrã”, quando Antero de Quental responde a uma provocação de Antonio Feliciano de Castilho defendendo a inventividade da nova poesia contra a literatura decorativa e imitativa votada ao sentimentalismo. Antero basicamente argumenta em prol de uma literatura centrada nas ideias, capaz de acompanhar “o

pensamento moderno” e as “tendências da ciência”.⁴⁷

Paulo Fernando da Motta de Oliveira, no artigo “Entre Portugal e a Europa: ‘Civilização’ e o saudosismo” (1997), mostra que, em “Civilização”, o leitor se depara com uma perspectiva mais radical que a do romance, posto que, no primeiro, as noções de decadência difundidas no Portugal do século XIX terminam subvertidas. Na lógica do conto, a única decadência existente seria aquela encenada por Jacinto, que crê “na ilusão da supercivilização, *erro* em que, em especial, a Europa est[aria] imersa” (OLIVEIRA, 1997, p. 682). Enquanto simbólico dessa Europa decadente e agônica, no balanço final do conto, o Jasmineiro será descrito pelo narrador como um lugar distópico, apocalíptico, desertificado, em que nenhuma verdade científica ou mecanismo se manteve operante. Nas palavras do crítico, propõe-se para o leitor o seguinte:

Portugal, o verdadeiro Portugal que guardou suas tradições, que, diferentemente da capital com desejos cosmopolitas, não se deixou influenciar pelas conquistas europeias, não é decadente. Assim podemos pensar, partindo dessas premissas, que a decadência é uma miragem ou, se preferirmos, um erro de visão, causado por este olhar que vê no país o que lhe falta para ser Europa, e não o que ele possui de específico, o que, em seu aparente atraso, faz com que ele esteja à frente dos demais países: longe da *supercivilização* o povo português é o repositório do tipo de vida que, num futuro não muito distante, a Europa irá buscar (OLIVEIRA, 1997, p. 682).

Ora, uma concepção assim, tipicamente oitocentista e negativa, das influências culturais entre os povos, foi mais de uma vez direcionada contra o próprio Eça de Queirós, reiteradamente acusado de francesismo pelos “patrinhotinheiros” do Estado, como ele os designava, os quais defendiam um programa supostamente nacionalista, marcado por certo reacionarismo político e convencionalismos literários. O arquétipo desses homens inspirados, defensores de um passado histórico grandioso e intocável, sem dúvida foi Manuel Pinheiro Chagas (1842-95), escritor que encetou várias discussões públicas com Eça sobre patriotismo, tendo servido de inspiração para a composição de tipos literários portugueses. O fato é que Eça sempre representou esses paladinos com ironia e crítica, respondendo (em muitos casos ignorando) às suas provocações com sagacidade, mostrando que toda a retórica direcionada ao seu

⁴⁷ QUENTAL, Antero. Bom sendo e bom gosto. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1865. Disponível em:< <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=130209>>. Acesso em: 27 jul. 2021.

presumido “antipatriotismo”, que feria o brio lusitano, não era politicamente desinteressada, mas demagógica, com objetivos de promoção social.⁴⁸

Para Oliveira (1997), o Jacinto do conto acolhe as convicções do narrador, pelo menos seria isso o que transparece em seus últimos juízos nos altos serranos. O protagonista, na sua crítica à doutrina pessimista schopenhauriana, diz ser uma grande tolice declarar “que a vida se compõe, meramente, duma longa ilusão”, e “erguer um aparatoso sistema sobre um ponto especial e estreito da vida, deixando fora do sistema toda a vida restante, como uma contradição permanente e soberba” (QUEIRÓS, [1892], p. 14). Na sequência desse raciocínio antidogmático, de forma incoerente, ele dogmatiza:

Na terra tudo vive – e só o homem sente a dor e a desilusão da vida. E tanto mais as sente, quanto mais alarga e acumula a obra dessa inteligência que o torna homem, e que o separa do restante da natureza, impensante e inerte. É no máximo de civilização que ele experimenta o máximo de tédio. A sapiência, portanto, está em recuar até esse honesto mínimo de civilização, que consiste em ter um teto de colmo, uma leira de terra e o grão para nela semear. Em resumo, para reaver a felicidade, é necessário regressar ao Paraíso – e ficar lá, quieto, na sua folha de vinha, inteiramente desguarnecido de civilização, contemplando o anho aos saltos entre o tomilho, e sem procurar, nem como o desejo, a árvore funesta da Ciência! (QUEIRÓS, [1892], p. 14-15).

A opinião de Jacinto, dada pelo discurso indireto livre, é algo próximo da vontade de Fradique, nunca colocada em prática, de ir viver na Patagônia, para que se purificasse da civilização e voltasse limpo de lugares-comuns, capaz de criar algo de novo. No fundo, Fradique sabia que tal ideia era um despropósito, por isso nunca deixa a Rua de Varennes. Da mesma forma, não nos parece crível que Jacinto, um produto da erudição e das filosofias, oponha-se de todo à modernidade, ao ponto de defender dogmaticamente uma expurgação radical como a sugerida. Sua crítica, ao que nos parece, dirige-se ao estado geral do pensamento moderno, no que tange às pretensões do homem iluminado, que se acha distinto no conjunto da natureza e que acredita possuir um conhecimento superior da realidade, mas que, pensando dar um

⁴⁸ Poderíamos citar a polêmica *Brasil e Portugal*, n’O *Atlântico*, cujas respostas a Pinheiro Chagas foram coligidas em *Notas Contemporâneas* (1961). A alteração girou em torno da concepção de patriotismo dos oponentes, terminando com uma réplica irônica de Eça de Queirós, na qual ele afeta humildade, dizendo-se, amigavelmente, não ser detentor de verdade histórica alguma, e confere a Chagas, um historiador renomado, a imagem de letrado medíocre e arrogante.

passos para frente na compreensão do universo, descobre ter dado dois passos para trás, apoderado por uma série de novas dúvidas. Jacinto, incapaz de sustentar a altivez de um Fradique, oprime-se na constatação do *não há nada a fazer* e busca uma saída na reatualização de valores retrógrados, como sugere o narrador. Recusando-se a produzir algo de duradouro, como uma obra ou um sistema filosófico, e limitando-se à escrita de cartas, este Jacinto revela também uma autoconsciência da precibilidade de todas as coisas, das ilusões a que estava sujeito e da inexorabilidade do movimento cíclico da história.

Devemos acentuar, para além do já exposto, que o que sabemos deste Jacinto decorre da perspectiva de um narrador que se autodeclara seu “vizinho e íntimo” (QUEIRÓS, [1892], p. 5), mas que demonstra uma esperteza brejeira, como avaliaria Fradique. Conforme temos visto, é sempre necessário suspeitarmos dos narradores homodiegéticos do último Eça, indagando seus discursos e levantando dúvidas em relação às suas afirmações. Se, por um lado, o narrador desaprova a abundância de civilização e a luxuosidade do Jasmineiro, por outro, ele se compraz com a ambientação clássica dos banquetes platônicos em que se come e se pensa com requinte, algo sintomático de uma ambivalência, ou de uma dualidade de avaliação crítica. Poderíamos nos questionar, nesse sentido, sobre que contribuição ele poderia trazer à mesa filosofante, cujos lugares, como se diz, são bastante limitados e preenchidos com critério. O fato é que, sendo confiável ou não, ele é mero adjuvante da história de Jacinto, podendo ser lido como o típico português provinciano admirador de personalidades distintas e estrangeiradas, mas suficientemente “corajoso” para declarar, sem grandes ponderações, a primazia do campo sobre a cidade – nesse caso, indo mais longe que Zé Fernandes, e proclamando, patrioticamente, a primazia de Portugal sobre o progressismo da Europa.⁴⁹ Quanto aos seus juízos críticos, ele mesmo duvida de que Jacinto renegue totalmente os confortos e a ciência do Jasmineiro. Prova disso é um sonho seu nas serras. Lembremos, na análise d’*A Cidade e as Serras*, a importância dos sonhos na narrativa queirosiana, mormente

⁴⁹ Sobre a identidade portuguesa relativamente à Europa e o “repensar” da história lusitana, segundo uma escrita meta-histórica na pena de Eça de Queirós, em “Eça e a Europa. Epílogo que será um Prólogo”, Orlando Grossegeisse analisa o seguinte: “Em 1888, Eça já não acreditava na necessária contemporaneidade de Portugal, num esforço coletivo para afirmar-se na ‘Europa das duas velocidades’, como comprova o capítulo final d’*Os Maias*. Face às mortes aceleradas da vida finissecular em Paris, Portugal fica comodamente instalado na anacronia (vd. FM, 83), na mesmice caseira, agora revalorizada face à mesmice europeia, desnacionalizada, ‘o tipo francês’;”. Haja vista o caráter ambíguo da conclusão d’*Os Maias*, a centralidade desse tema no último Eça se traduz numa crítica ao historicismo, aos padrões de construções discursivas sobre o sentido da História.

intrometido na diegese para propiciar o confronto de ideias (SACRAMENTO, 2002). No conto, o narrador relata o seguinte:

subia, através dum sonho jovial e erudito, ao planeta Vênus, onde encontrava, entre os olmos e os ciprestes, num vergel, Platão e Zé Brás, em alta camaradagem intelectual, bebendo o vinho da Rética pelos copos de Torges! Travámos todos três bruscamente uma controvérsia sobre o século XIX. Ao longe, por entre uma floresta de roseiras mais altas de carvalhos, alvejavam os mármorees duma cidade e ressoavam cantos sacros. Não recordo o que Xenofonte sustentou acerca da civilização e do fonógrafo. De repente tudo foi turbado por fuscas nuvens através das quais eu distinguia Jacinto, fugindo num burro que ele impelia furiosamente com os calcanhares, com uma vergastada, com berros, para os lados do *Jasmineiro!* (QUEIRÓS, [1892], p. 12).

De maneira muito interessante e não gratuita, o sonho indica a comunhão entre o que o narrador, na sua predileção classicista, talvez chamaria de conhecimento “essencial” e de conhecimento “estúpido”, e que nós poderíamos interpretar como a cooperação, numa altercação filosófica, entre fontes distintas de conhecimentos não hierarquizados. Trata-se da valorização dos conhecimentos obtidos por outros meios que não propriamente teóricos, aprendidos na práxis e conservados numa tradição. É algo que o romance *A Cidade e as Serras* sugere quando dá voz e alguma credibilidade ao caseiro de Tormes, cujas falas, denunciadoras da posição ideológica anacrônica do narrador, não ficam isentas, também, de alguma contraposição irônica. Enfim, vemos que, no conto, tanto na descrição da biblioteca do *Jasmineiro* quanto nos devaneios inconscientes do narrador, justamente naquilo que foge ao seu controle, sugere-se a equipolência discursiva. No sonho, a controvérsia sobre o século XIX, ambientada pelo sensualismo de Vênus e protagonizada por Platão, Zé Brás e um português, fica insolúvel. O narrador, por fim, diz não recordar o que Xenofonte argumentou sobre o desenvolvimento técnico da civilização (possível referência aos diálogos socráticos sobre formação educacional e ética dos cidadãos); depois, sua visão é turbada por “fuscas nuvens”, como neblinas que tapam a clara percepção do sujeito, e ele observa Jacinto sobre um burro fugindo afoitamente para o *Jasmineiro*, numa respostas ao entusiasmo pelas serras.

Quanto às referências a filosofias e a filósofos no conto, o narrador descreve uma conversa filosófica com Jacinto em Torges, na risca daqueles exercícios especulativos registrados por Zé Fernandes n’*A Cidade e as Serras*. Trata-se de uma

exposição sua, basicamente um monólogo, sobre o individualismo das cidades e sobre a comunhão do homem com o universo no campo, segundo ideias de panteísmo só condizentes com o seu discurso bucolista, recebidas por Jacinto com desinteresse, como quem já bem conhece a natureza desse pensamento. Em arremate às suas reflexões, o narrador diz que filosofaram “enevodamente” (QUEIRÓS, [1892], p. 12), simulando o mesmo desprendido de Zé Fernandes, cujo diálogo instaurado com Jacinto em Tormes tem os contornos iguais e produz o mesmo efeito: ideias jogadas no ar e que, como fumo, no ar se desfazem.

Em “Civilização”, utilizando como exemplo a história de Jacinto, o narrador tenta propor, como resposta para o século, o retorno ao passado e o abandono do projeto de modernidade das capitais europeias, de certa maneira, algo similar ao discurso fradiquiano pró-aristocrático. Trata-se, poderíamos dizer, de uma inversão do sentido da história. Portugal, ora criticado pelo seu subdesenvolvimento, é colocado na dianteira das grandes nações, porque se encontra, na sua penúria cultural, apto para antecipar uma mudança de pensamento entre os homens, isto é, a volta ao simples e ao genuíno que representaria o campo – uma passado supostamente augusto, desembaraçado das complicações da ciência e das consequências do progresso. E isso quem nos diz é um sujeito provinciano não nominado, não confiável e de índole um tanto ambivalente. Difícil crermos que este Jacinto, aparentemente qualificado para duvidar da durabilidade das verdades filosóficas, plenamente se satisfaça com a rusticidade da secular quinta serrana dos jacintos. Afinal de contas, mesmo nesse rincões estava devidamente “provido de civilização!” (QUEIRÓS, [1892], p. 13).

Nesse conto, sobreleva-se um questionamento bastante agudo acerca dos ideais civilizacionais que inflamaram a Geração de 70 na crítica e na renovação das mentalidades portuguesas, no que se refere ao anseio de fazer o país entrar no moderno movimento das ideias científicas e filosóficas europeias. O autor-Eça, mais uma vez, indaga os modelos paradigmáticos estrangeiros que tanto seduziram a juventude coimbrã e que definiram as suas primeiras intervenções culturais, como sucedeu nas Conferências Democráticas do Casino Lisboense, em 1871, interdita por requerimento dos escrupulosos “patrinhotinheiros”.⁵⁰ Sem falarmos dos projetos

⁵⁰ Debutante no plenário, Pinheiro Chagas foi um dos políticos que, em meados de 1871, discursou na câmara sobre os perigos das Conferências Democráticas, vistas como formas de propagandismo políticos, numa conjuntura de prováveis ameaças socialistas. Sobre a inimizade entre Eça e Pinheiro,

de mesmo viés até aí, antes da estreia individual com *O Crime do Padre Amaro*, já empreendidos de forma colaborativa com Antero de Quental, Jaime Batalha Reis e Ramalho Ortigão, como a heteronímia de Carlos Fradique Mendes, *O Mistério da Estrada de Sintra* e *As Farpas*, todos já minimamente comentados aqui.

A influência proveniente de outros países, especialmente da França e da Inglaterra, é um tema deveras importante para o último Eça, tendo em vista a sua predominância não só nos romances semipóstumos, como também nas suas crônicas jornalísticas, a exemplo do já citado “O Francesismo” e da carta inédita de Fradique “a E.”, em que o assunto da influência francesa é retomado.⁵¹ A descaracterização da nação pela imitação de tendências francesas ou anglicanas, e o restabelecimento de valores tipicamente nacionais foram assuntos que impuseram ao contista a necessidade dialogar com as ilusões que lhe foram vendidas. Por isso a importância de colocar na voz de Fradique Mendes, um dândi estrangeirado, afirmações tão contundentes sobre a dependência cultural portuguesa, a má influência externa e o reaportuguesamento da pátria. No entanto, tais denúncias não excluem críticas ao conservadorismo retrógrado das instituições lusitanas, mais bem cristalizado na imagem do conselheiro e do falso patriota. Eça, nas suas vivências culturais, pôde verificar de perto as imperfeições das civilizações que chegou a admirar, o que certamente o fez valorizar algumas das qualidades do seu torrão natal, como a bonomia e a astúcia do provinciano, que um dia fora imponente na descoberta no Novo Mundo, porém, isso não o fez ignorar os seus incorrigíveis defeitos. Fradique ambiciona um Portugal vernáculo, mas seu verdadeiro lar é Paris; o Jacinto de D. Galeão se depara com uma vida nova em Tormes, mas não renuncia de todo aos confortos do 202. E isso basta para supormos que o Jacinto do conto talvez não se apegue, dogmaticamente, à simplicidade das serras, que possui, também, como a cidade, a miséria e a exploração do homem pelo homem. Quando ao bucolismo do narrador, o qual parece fazê-lo ignorar os problemas do antigo regime, poderíamos lhe oferecer as palavras de Fradique: “Os homens, mesmo os que melhor servem ao

ver “Os fiéis inimigos: Eça de Queirós e Pinheiro Chagas” (2001), de Maria Filomena Mónica.

⁵¹ Poríamos citar, ainda, *Cartas da Inglaterra* (1905) e o texto “A Inglaterra e a França julgadas por um inglês”, inserido em *Notas Contemporâneas*. Nesse último, pela mistificação de autoria e pela escrita epistolar, Eça atribui a um cachorro a prerrogativa de oferecer uma análise “objetiva” dos países ora cotejados. Em ambos os casos, o autor-Eça estabelece diálogos com modelos culturais estrangeiros. Sobre o vínculo desse texto e mesmo d’*A Correspondência de Fradique Mendes* com certa tradição literária romântica, ver “O animal filosófico e a escrita autobiográfica. De E. T. A. Hoffman a Eça de Queiroz” (1991), de Orlando Grossegeisse.

ideal, nunca resistem às tentações sensualistas do progresso” (QUEIROZ, [2002?], p. 94).

4 CONCLUSÃO

Gustavo Bernardo Krause, em *A Ficção Cética*, propõe que chamemos o século XX de “centúria da incerteza”, pelo retorno de “dúvidas políticas, em função das decepções revolucionárias, e epistemológicas, em função dos impasses encontrados pela ciência” (KRAUSE, 2004, p. 25). Na análise dos romances semipóstumos *A Cidade e as Serras* e *A Correspondência de Fradique Mendes* e dos contos “José Matias” e “Civilização”, procuramos demonstrar como tais dúvidas e impasses filosóficos aparecem instaurados na escrita do último Eça, este visto como um autor que tendeu, por intermédio do ensaísmo e do comparativismo, pensar as questões filosóficas e civilizacionais da sociedade europeia finissecular.

Não adentrando o século das grandes guerras mundiais, cujas consequências seriam catastróficas para a humanidade e para a fé na ciência, o último Eça prefigura os efeitos prejudiciais da paixão dogmática e da busca obcecada, em muitos casos irrefletida e traiçoeira, de saídas para a crise existencial. Numa conjuntura em que o sentimento geral é de esgotamento das alternativas e final da História, em que a revolução social terminou frustrada e que a razão científica se mostrou incapaz de aliviar os tormentos do homem, a necessidade de estar atento à superficialidade dos conflitos ideológicos e à natureza ilusória das ideias se torna premente. O pessimismo é consequência da crença insuspeita em discursos aparentemente plausíveis que, submetidos a um exame sério, revelam dizer muito pouco sobre a verdade em si, senão dos preconceitos, ressentimentos e idiossincrasias particulares daqueles que o validaram.

A filosofia, tal como compreendida pelos filósofos céticos, é uma atividade intelectual de contínua busca da verdade. Mesmo não acreditando poder encontrá-la, o sábio nunca encerra a sua busca. Para evitar incorrer em equívocos, ele tem como procedimento básico opor a cada proposição uma outra de mesmo valor, o que lhe permite, invariavelmente, compreender que elas são contingenciais e transitórias. Agindo assim, ele preserva a sua liberdade de pensamento e protege a dúvida, que é o antídoto contra o dogmatismo e a desesperança. Entendemos o ceticismo queiroziano nesses termos, como uma estratégia metódica, aplicada contra a sujeição dos indivíduos e da realidade social a princípios doutrinários preconcebidos. A dúvida cética não precisa, necessariamente, refletir problemas epistemológicos insolúveis, ela pode ser usada com parcimônia, a fim de oportunizar um avanço mais seguro no

campo das ideias e viabilizar um modo de vida mais saudável.

A valorização da filosofia no último Eça nos revela uma capacidade de reinvenção da literatura do seu tempo, que se torna muito menos restrita, porque dialogada e multifacetada, pela variedade de referências e gêneros que integra. Trata-se de uma literatura ciente das suas contradições e paroxismo, por isso mesmo afeita à complexidade do real. Eça exprime uma consciência lúcida da experiência agônica do homem moderno, que vivencia cotidianamente a dissolução dos absolutos – da política, das crenças, da moral e de si mesmo, desintegrado, disperso e desiludido da sua superioridade. O protagonista Jacinto não configura um mero tipo social. Mais do que isso, ele se mostra uma subjetividade em processo de construção. Sendo uma personalidade dispersa, motivada por interesses vários, a dissipação do pessimismo de Jacinto se deve menos às serras do que à aptidão para, antifilosóficamente, reexaminar as suas crenças pessoais e reestruturar o seu mundo, mesmo sabendo da sua precariedade.

Por sua vez, Fradique Mendes evidencia que a verdade não pode ser um dado sólido e nítido, pelo contrário, forma-se pela soma de inverdades e ilusões. A procura desesperada do real, portanto, seria uma via de enganos, quando o nevoeiro é denso e cega. O pensamento sistemático, a acurácia no olhar e a erudição não são garantias alguma de que se está mais próximo de uma certeza última. Muito pelo contrário, todo intelecto está sujeito a erros de cálculo e a decepções, como se vê com Carlos da Maia e com João da Ega. Por conseguinte, constata-se que o mais saudável é se desapegar da necessidade de convicções demasiadamente rígidas, assumindo-se não detentor de conhecimento algum.

O último Eça, nesse sentido, mostra-se aberto a repensar os seus próprios enganos, assim como aqueles que seduziram a sua geração. Para tanto, não lhe interessa fazer a defesa de uma ou outra tese mais ou menos favorável à modernidade. Entendemos que o seu intento foi examinar os discursos em jogo, num momento de muito barulho e de procura de uma verdade transcendental, quando se constata a derrota e a escassez de saídas viáveis. Diferentemente de Fradique, o que permite a Eça continuar escrevendo é justamente a dúvida de quem, sob todas as incertezas, confia na existência de algo para além das coisas. Entre tudo que se apresentou efêmero e instável, o escritor encontrou alguma convicção no livre-pensamento e na realização da palavra.

A sua luta, se assim podemos dizer, foi contra as formas alienadoras e

imobilizadores da razão, e o seu o ceticismo, que não foi puramente negação e destruição, revela uma instância criadora, interessada na fundação de terrenos mais seguros para o conhecimento. A literatura, incluindo as suas formas de expressão, como a ironia, constitui instrumento e suporte legítimo de reflexão, já que o processo de escrita e de leitura é provocativo, gerador de inquietações e discussões, por vezes, não circunscritas a um único tempo. Não é raro, na leitura do último Eça, sentirmos estar experienciando, no século XXI, os mesmos embaraços. Paradoxalmente, entediados e ansiosos perante a ação do tempo, permanecemos lidando com embustes ideológicos muito similares e caindo, ainda, em velhos enganos.

BIBLIOGRAFIA

ALVES, Silvio Cesar dos Santos. Satanismo e inversão de valores em “O réu Tadeu”, de Eça de Queirós. *Revista Crioula* (USP), v. 1, p. 1-9, 2013.

_____. *O ceticismo na ficção queirosiana*. Londrina: Uel, 2017.

_____. Eça insustentável leveza das flores. *Revista Queirosiana: estudos sobre Eça de Queirós e sua Geração, Famalicão*, n. 25, p. 31-50, julho de 2018.

_____. *Eça é a antifilosofia*. XXVIII Congresso Internacional Abraplip. 2020. No prelo.

ALVES, Silvio Cesar; GÓES, Breno. O "último Eça" e a verdade. In: TOLOMEI, Cristiane Navarrete. *Iniciação à Eça de Queirós*. São Luís, São Paulo: EDUFMA, Mentas Abertas, 2021, p. 161-184.

ALVES, Silvio Cesar dos Santos; FREITAS, Lucas do Prado. *O combate céptico e solitário das mulheres casadas na obra queirosiana*. XVII Congresso Internacional Abralic. 2020. No prelo.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. 5.ed. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Estética da criação verbal*. 2.ed. Tradução de Maria Emsantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997. (Coleção Ensino Superior)

BALTRUSCH, Burghard; NOGUEIRA, Carlos. O riso no realismo português. *Romanische Forschungen*, n. 129, p. 457-476, 2017.

BAUDELAIRE, Charles-Pierre. O pinto da vida moderna. In: _____. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006, p. 850-881.

BARBIERI, Claudia. Diálogos epistolares: Eça de Queiroz e as *Cenas portuguesas*. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 49, n. 2, p. 205-206, 2014.

BOURGET, Paul. *Essais de psychologie contemporaine*. Paris: Plon, 1920.

BRAIT, Beth. *A personagem*. São Paulo: Ática, 1985. (Série Princípios)

BROCHARD, Victor. *Os cépticos gregos*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.

CARLOS, Ceia. *E-Dicionário de Termos Literários*, 2009. Disponível em: <<https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/dandismo/>>. Acesso em: 10 jun. 2021.

CONTE, Jaimir. *Montaigne e o ceticismo*. TCC (Graduação em Filosofia), 1996. – Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina.

DA CAL, Ernesto Guerra. *Linguagem e estilo de Eça de Queiroz*. Lisboa: Aster,

[1954].

DANTAS, Francisco J. Costa. *A mulher no romance de Eça de Queiroz*. São Cristóvão: Editora UFS; Fundação Oviêdo Teixeira, 1999.

EIRAS, Pedro. Do dionisismo dândi: entre Fradique e Zaratustra. *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas*, II Série, v. 21, Porto, p. 101-142, 2004.

FREITAS, Lucas do Prado. Antes das “Noites de primavera no Boulevard”: a pré-história de Carlos Fradique Mendes. In: Seminário de Estudos Sobre Linguagem e Significação (SELISIGNO)/ XI Simpósio de Leituras da Uel, 2018. Londrina. *Anais...* Londrina: EDUEL, 2018. p. 765-764.

FREITAS, Lucas do Prado; ALVES, Silvio Cesar dos Santos. A presença e a natureza do fantástico no conto "O defunto", de Eça de Queiroz. In: XXVI Congresso Internacional da ABRAPLIP, 2017. Curitiba. *Anais...* Curitiba: UFPR, 2017. p. 1055-1074.

FARACO, Carlos Alberto. Autor e autoria. In: BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin: conceitos-chave*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2005, p. 37-60.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. As formas literárias da filosofia. In: _____. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

GROSSEGESSE, Orlando. *A Correspondência de Fradique Mendes – uma ‘auto-necrografia’*. *Queirosianas. Estudos sobre Eça de Queirós e a sua Geração*, Tormes, Associação dos Amigos de Eça de Queirós, n. 5-6, p. 227-240, 1993.

_____. O animal filosófico e a escrita autobiográfica. De E. A. T. Hoffmann a Eça de Queirós. *Runa. Revista portuguesa de estudos germanísticos*, Coimbra, v. 15, n. 16, p. 131-149, 1999.

_____. O alfaiate filosófico e a morte do dândi: sobre Carlyle em Eça de Queirós. *Leituras. Revista da Biblioteca Nacional*, n. 7, Lisboa, 2000.

_____. Eça e a Europa. Epílogo que será um prólogo. In: REIS, Carlos (org.). *Actas do Congresso de Estudos Queirosianos*. Coimbra: Livraria Almeida, 2002, p. 175-189. Disponível em: <https://www.academia.edu/36697570/E%C3%A7a_e_a_Europa_Ep%C3%ADlogo_q ue_ser%C3%A1_um_pr%C3%B3logo>. Acesso em: 24 fev. 2021.

_____. Não há regresso. Do sentido evolutivo do “primeiro Eça”. *Revista Luso-Brasileira de Estudos Oitocentistas*, n. 1, 2006/07.

HOURCADE, Pierre. *Eça de Queirós e a França*. Lisboa: Seara Nova, 1936.

KRAUSE, Gustavo Bernardo. *A ficção cética*. São Paulo: Annablume, 2004.

LIMA, Isabel Pires. “Fradique e o dandismo”. In: MATOS, Campos. *Suplemento ao Dicionário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Editorial Caminho, 2000.

LOUREIRO, Roberto. *Jacinto, Fradique e Gonçalo: impasses oitocentistas sob o olhar do último Eça*. 2009. Dissertação (Mestrado em Letras). – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

LYRA, Heitor. *O Brasil na vida de Eça de Queiroz*. Portugal, Lisboa: Livros do Brasil, 1965. (Coleção Livros do Brasil).

MATOS, Alfredo Campos. *Dicionário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Editorial Caminho, 1988.

_____. *Suplemento ao Dicionário de Eça de Queiroz*. Lisboa: Editorial Caminho, 2000.

_____. *Eça de Queirós: uma biografia*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2014.

_____. *Por entre névoa e realidade – Eça e a Filosofia*. Braga: Humus, 2019.

MEDINA, João. *Eça de Queiroz e o seu tempo*. Lisboa: Livros Horizonte, 1972.

MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. Tradução de Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

MÔNICA, Maria Filomena. *Eça: vida e obra de José Maria Eça de Queirós*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. Os fiéis inimigos: Eça de Queirós e Pinheiro Chagas, *Análise Social*, v. 36, n. 160, 2001, p. 711-733. Disponível em:<<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218729234Y9dYV6yz9Wz22SE7.pdf>>. Acesso em: 27 jul. 2021.

MONTEIRO, Ofélia Paiva. Sobre a excentricidade humorística de Fradique. *Queirosianas. Estudos sobre Eça de Queirós e a sua Geração*, Tormes, Associação dos Amigos de Eça de Queirós, n. 5-6, p. 193-226, 1993.

MAIA NETO, José. De Montaigne a Pascal: do fideísmo cético à cristianização do ceticismo. *O que nos faz pensar*, v. 6, n. 8, p. 66-71, 1994. Disponível em:<<http://www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/73>>. Acesso em: 31 ago. 2021.

_____. O contexto religioso-político da contraposição entre pirronismo e academia na “Apologia de Raymond Sebond”. *KRITERION*, Belo Horizonte, n. 126, p. 351-374, 2012.

NETO, Francisco Sousa. *Dandismo e intertextualidade n’A correspondência de Fradique Mendes*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, S.A., 2013.

NUNES, Benedito. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1993. (Série Temas, vol. 35 - Filosofia e Literatura)

OLIVEIRA, Paulo Fernando Motta. Entre Portugal e a Europa: “Civilização” e o saudosismo. In: 150 ANOS COM EÇA DE QUEIRÓS/ ANAIS DO III ENCONTRO INTERNACIONAL DE QUEIROSIANOS, 1995, São Paulo. *Anais...* São Paulo: FFLCH/ USP, 1995. p. 679-691.

PATRICK, Mary Mills. *Sexto Empírico e o ceticismo grego*. Tradução de Jaimir Conte. E-book. Florianópolis: Ufsc, 2011. Disponível em:<<http://www.cfh.ufsc.br/~conte/txt-patrick.html>>. Acesso em: 29 out. 2020.

PEIXINHO, Ana Teresa. *A carta e a ausência em Eça de Queirós*. Portugal: Universidade de Coimbra, 2014. Disponível em:<https://www.academia.edu/9968926/A_Carta_e_a_aus%C3%Aancia_em_E%C3%A7a_de_Quir%C3%B3s>. Acesso em: 18 jun. 2021.

PIEIDADE, Ana Nascimento. Eça e Pessoa no labirinto de Eduardo Lourenço. 2009. In: Colóquio Letras, Eduardo Lourenço, 85 anos – Congresso Internacional, Fundação Calouste Gulbenkian/6 e 7 de Outubro de 2008, n. 170, jan./abr., pp. 132-137. Disponível em< <https://www.yumpu.com/pt/document/read/12735809/1-eca-e-pessoa-no-labirinto-de-eduardo-lourenco-1-e-atraves-do->>. Acesso em: 27 fev. 2021.

_____. *Fradiquismo e modernidade no Último Eça – 1888-1900*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, S.A., 2003.

PRADO, Eduardo. *A ilusão americana*. Livraria e Oficinas Magalhães, 2012. E-book. Disponível em:<<https://b-ok.lat/book/4950916/4a8465>>. Acesso em: 28 out. 2020.

QUEIRÓS, Eça de. *Obras de Eça de Queiroz*. Prosas Bárbaras. 2. ed. Lisboa: Livros do Brasil, [19--].

_____. *Correspondência*. Porto: Lello & Irmão, [19--].

_____. *Últimas páginas* (manuscritos inéditos). Porto: Lello & Irmãos, [19--].

_____. *Notas contemporâneas*. São Paulo: Brasiliense, 1961.

_____. *A relíquia*. Rio de Janeiro: Ediouro/ São Paulo: Publifolha, 1997. (Biblioteca Folha; 6).

_____. *A correspondência de Fradique Mendes*. Rio de Janeiro: Ediouro, [2002?]. (Coleção Prestígio).

_____. *O primo Basílio*. São Paulo: Editora Ática, 2002b.

_____. *Os maias*. São Paulo: Martin Claret, 2006. (Coleção obra-prima de cada autor. Série ouro; 44).

_____. *A cidade e as serras*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. (Saraiva de Bolso).

_____. *Campanha Alegre*. Biblioteca Digital Puc-Campinas. [2010?]. Disponível

em:< <http://bibliotecadigital.puc-campinas.edu.br/services/e-books/Eca%20de%20Queiroz-15.pdf>>. Acesso em: 27 nov. 2020.

_____. *José Matias*. [1897]. Disponível em:< <http://www.portugues.seed.pr.gov.br/arquivos/File/eca11.pdf>>. Acesso em: 29 jan. 2021.

QUEIRÓS, Eça de; ORTIGÃO, Ramalho. *O mistério na estrada de Sintra*. [1884]. Editora Luso Livros. Disponível em:< <http://www.luso-livros.net/Livro/o-misterio-da-estrada-de-sintra/>>. Acesso em: 28 jul. 2021.

QUENTAL, Antero. *Bom sendo e bom gosto*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1865. Disponível em:< <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=130209>>. Acesso em: 27 jul. 2021.

REAL, Miguel. *O último Eça*. Lisboa: QUIDNOVI, 2006.

REIS, Jaime Batalha. Anos de Lisboa – Algumas lembranças. In: REIS, Jaime Batalha. *Antero de Quental/In memoriam*. Porto: Mathieu Lugan, 1896.

REIS, Carlos. *Estatuto e perspectivas do narrador na ficção de Eça de Queirós*. Coimbra: Almedina, 1975.

_____. *Eça de Queirós – Cônsul de Portugal à Paris 1888 – 1900*. Paris: Centro Cultural Calouste Gulbenkian - Portugal, 1997.

_____. *Estudos queirosianos – Ensaios sobre Eça de Queirós e a sua obra*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

_____. Os silêncios de Eça. In: ZILBERMAN, R. et al. *Eça e outros: diálogos com a ficção de Eça de Queirós*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p. 21-35.

_____. *O essencial sobre Eça de Queirós*. Portugal: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

_____. *Eça de Queirós*. Lisboa: Edições 70, 2009.

REIS, Carlos; PIWNIK, Marie-Hélène. Introdução. In.: _____. *Contos I*. Portugal: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009. Edição Crítica das Obras de Eça de Queirós.

REIS, C.; FIALHO, I.; SIMÕES, M. J. Introdução. In: REIS, C. (Coord.). *A correspondência de Fradique Mendes* (memórias e notas). Portugal: Imprensa Nacional-Casa da Moeda S. A., 2013, p. 15-36. Disponível em:<https://www.uc.pt/fluc/clp/pub/pub_exc/ECEQ_FM>. Acesso em: 16 jan. 2020.

RITA, Annabela. Relendo Eça: “José Matias” mais uma vez. In: 150 ANOS COM EÇA DE QUEIRÓS/ ANAIS DO III ENCONTRO INTERNACIONAL DE QUEIROSIANOS, 1995, São Paulo. *Anais...* São Paulo: FFLCH/ USP, 1995. p. 79-

82.

SACRAMENTO, Mário. *Eça de Queirós – uma estética da ironia*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2002.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Eça de Queirós e a Filosofia, ou o artista enquanto pensador*. In: *Melancolia e Apocalipse, Estudos sobre o pensamento português e brasileiro*. Lisboa: IN-CM, 2008.

SALGADO FILHO, Antônio. *História das conferências do Casino*. Lisboa: Tipografia da Cooperativa Militar, 1930.

SARAIVA, António José. *As ideias de Eça de Queirós*. Lisboa: Gradiva, 2000.

SOUZA, Frank F. *O segredo de Eça: Ideologia e ambiguidade em A Cidade e as Serras*. Lisboa: Edições Cosmos, 1996.

SCHACHT, Pedro. *Filósofos de trazer por casa – Cenários de apropriação da Filosofia em Almeida Garrett, Eça de Queirós e Machado de Assis*. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

SERRÃO, Joel. *O primeiro Fradique Mendes*. Lisboa: Livros Horizonte, 1985.

SOUZA, Frank F. *O segredo de Eça: ideologia e ambiguidade em A cidade e as serras*. Lisboa: Edições Cosmos, 1996.

SMITH, Plínio Junqueira. *Ceticismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. (Coleção Passo-a-Passo)

