

Ano 10, n. 11, 2018
ISSN 2176.3356

A Palo Seco

Escritos de Filosofia e Literatura

A PALO SECO – ESCRITOS DE FILOSOFIA E LITERATURA

Ano 10, Número 11, 2018

CONSELHO EDITORIAL

Alexandre de Melo Andrade - Universidade Federal de Sergipe/UFS, Brasil
Camille Dumoulié - Université de Paris Ouest-Nanterre-La Défense, França
Carlos Eduardo Japiassú de Queiroz - Universidade Federal de Sergipe/UFS, Brasil
Celina Figueiredo Lages - Universidade Estadual de Minas Gerais/UEMG, Brasil
Christine Arndt de Santana - Universidade Federal de Sergipe/UFS, Brasil
Conceição Aparecida Bento - Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri - UFVJM, Brasil
Fabian Jorge Piñeyro - Universidade Pio Décimo/PIOX/Aracaju, Brasil
Jacqueline Ramos - Universidade Federal de Sergipe/UFS, Brasil
Jean-Claude Laborie - Université de Paris Ouest-Nanterre-La Défense, França
José Amarante Santos Sobrinho - Universidade Federal da Bahia/UFBA, Brasil
Leonor Demétrio da Silva - Exam. DELE-Instituto Cervantes/SE, Brasil
Lúcia Maria de Assis - Universidade Federal Fluminense/UFF, Brasil
Luciene Lages Silva - Universidade Federal de Sergipe/UFS, Brasil
Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro - Universidade Federal de Sergipe/UFS, Brasil
Maria A. A. de Macedo - Universidade Federal de Sergipe/UFS, Brasil
Oliver Tolle - Universidade de São Paulo/USP, Brasil
Renato Ambrósio - Universidade Federal da Bahia/UFBA, Brasil
Rodrigo Pinto de Brito - Universidade Federal de Sergipe/UFS, Brasil
Romero Junior Venancio Silva - Universidade Federal de Sergipe/UFS, Brasil
Rosana Baptista dos Santos - Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri - UFVJM, Brasil
Tarik de Athayde Prata - Universidade Federal de Pernambuco/UFPE, Brasil
Ulisses Neves Rafael - Universidade Federal de Sergipe/UFS, Brasil
Vladimir de Oliva Mota - Universidade Federal de Sergipe/UFS, Brasil
Waltencir Alves de Oliveira - Universidade Federal do Paraná/UFPR, Brasil
William John Dominik - University of Otago, New Zealand (Professor Emeritus), Nova Zelândia

EDITORIA

Luciene Lages Silva - Editora Chefe
Beto Vianna - Editor Adjunto
Maria A. A. de Macedo - Editora Adjunta

PREPARAÇÃO DOS ORIGINAIS

Luciene Lages Silva

REVISÃO DOS ABSTRACTS

William Dominik

CAPA e EDITORAÇÃO ELETRÔNICA

Julio Gomes de Siqueira

IMAGEM DA CAPA: Padrão Shima-Shima (1904), de Furuya Korin (1875-1910)



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons
Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

FICHA CATALOGRÁFICA

A Palo Seco: Escritos de Filosofia e Literatura / Grupo de Estudos em Filosofia e Literatura/
UFS/CNPq. n. 11 (2018) – São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, CECH, 2009-

Anual

E-ISSN 2176-3356

1. Filosofia – Periódicos. 2. Literatura – Periódicos. I. Grupo de Estudos em Filosofia e
Literatura.

CDU – 1:82.09

Grupo de estudos em



Ge Fe Lit



Filosofia e Literatura

INDEXADORES:



Sumário

4 Apresentação

*Maria A. A. de Macedo
Luciene Lages
Beto Vianna*

7 Filosofia da linguagem e ideologia no Círculo de Bakhtin

Luiz Rosalvo Costa

18 The Representative Turn in Democratic Theory and Saramago's Critique of Representation

Gustavo H. Dalaqua

23 Uma análise da construção identitária feminina no lar burguês de meados do século XX, a partir do conto “O Espartilho”, de Lygia Fagundes Telles

*Clarissa Loureiro
Carlos Eduardo Japiassú de Queiroz*

32 A contaminação irônica na crônica machadiana: O velho senado

lasmim Santos Ferreira

Traduções

48 Os parasitas machadianos

*Fabian Piñeyro
Jacqueline Ramos*

58 Linguistic approaches to philosophical problems, de Alice Ambrose

Beto Vianna

77 PERI TYXHS, Sobre a Fortuna, de Plutarco

*Luciene Lages Silva
Vladimir Gonçalves Lachance*

Apresentação

Surgida há quase uma década, *A Palo Seco*, em seu primeiro número de 2009, integrou os textos originalmente concebidos para o “I Colóquio Filosofia e Literatura do GeFeLit” realizado em finais de 2008. Deste, participavam pesquisadores das duas esferas de conhecimento, que tinham em conta a superação da simples adição “e” para pensar a interface filosofia-literatura. Em meio às entreajudas acanhadas e aos rechãos mais inflamados provocados pela aproximação das duas esferas do conhecimento ao longo da história – ainda motivo de dissenso no início do século XXI – atualmente instala-se um certo apaziguamento (ou hiato, interrupção) nessa relação, abrandando a necessidade obsedante de legitimar essa interdisciplinaridade por meio de inúmeros estudos teóricos. Se nos primeiros anos *A Palo Seco* ocupou-se destes estudos, nos dias atuais a defesa incontestada da aproximação entre filosofia-literatura liberta-as no seu ir-e-vir.

Neste número 11/2018 da revista *A Palo Seco*: escritos de filosofia e literatura compõem, como acontece desde 2015, duas seções: os artigos que tematizam a interface filosofia e literatura e a segunda seção, dedicada às traduções. Estando em interação com o momento atual, nossa revista insere seus artigos nos debates recentes sobre política e ideologia ancorados em uma filosofia da linguagem, em uma filosofia política, em uma linguagem ideológica que se revela e esconde-se na rede complexa de simulações-simulacros e dissimulações no interior da literatura.

O primeiro artigo que abre este número intitula-se *Filosofia da linguagem e ideologia no Círculo de Bakhtin*, de autoria de Luiz Rosalvo da Costa. Encontraremos aí uma discussão sobre as imbricações de uma filosofia da linguagem, ou uma concepção da linguagem – seu caráter dialógico, defendido no contexto do “Círculo de Bakhtin” – com o fenômeno ideológico, em um ambiente intelectual (a recém-criada URSS) a que afluíam várias correntes teóricas, e entre elas, como esperado, e destacadamente, o marxismo. Frente a críticas como a de Sériot (um dos tradutores da obra para o francês), de que *Marxismo e Filosofia da linguagem*, do bakhtiniano Volóchinov, não seria nem marxista, nem dialógico, Costa nos lembra que os trabalhos do círculo refletem as “indagações no âmbito de uma filosofia da linguagem que se propõe marxista”, uma articulação que coloca em relação (digamos) dialética, o dialógico e o ideológico.

O artigo seguinte guarda um certo parentesco com o anterior, no cuidado do estudo entre a filosofia política e, se menos calcada diretamente na filosofia da linguagem – como o é o artigo anterior –, mais assentada em certos *topos* da obra literária, como a de Saramago. Após décadas de críticas às imperfeições da representação democrática, consubstanciadas nas propostas de democracia direta ou participativa, a filosofia política viu (re)nascer, nos anos 1980, um *representative turn*, reabrindo a possibilidade de se discutir modos representativos do exercício do poder. No artigo *The Representative Turn in Democratic Theory and Saramago’s Critique of Representation*, Gustavo H. Dalaqua propõe, à luz da virada representativa, uma visão (com ou sem trocadilho) de *Seeing*, de José Saramago (*Ensaio sobre a Lucidez*, em português), não como um manifesto da incompatibilidade entre representação e democracia, como aparece em leituras correntes da obra, mas uma reflexão sobre as condições em que democracia e representação são conciliáveis.

O terceiro artigo figurado neste número de *A Palo Seco*, apresentado por Clarice Loureiro e Carlos Japiassú, analisa o conto “O Espartilho”, do livro *A Estrutura da Bolha de Sabão*, de Lygia Fagundes Telles. Ele irá introduzir a história da indumentária trilhando caminhos da história da própria sociedade brasileira (mas passível dessa indumentária evocar outras, como a europeia). Em uma interdisciplinaridade penetrada também do domínio da História e da Antropologia, aparecem aportes teóricos da filosófica não-transcendente, a partir do século XX, com os textos de M. Foucault, precisamente o tema da sexualidade e suas relações com os poderes, tanto os tradicionais ou aqueles dispersos em qualquer relação social. O tema do espaço, em uma perspectiva filosófica, surge no artigo a partir de uma rápida revisitação do texto de G. Bachelard, objetivando uma discussão que pretende assinalar o espaço privilegiado – o da casa – como elemento incorporado na construção e no significado dessa narrativa.

Iasmim Santos Ferreira, em *A contaminação irônica na crônica machadiana: o velho Senado*, analisa a crônica “O Velho Senado”, de Machado de Assis, em uma visada histórica-estética que atravessa o período da Segunda República do Brasil. Apresenta a autora, em seu artigo, a influência dos recursos cômicos da tradição luciânica, que segue a sátira menipeia, arrematando-os com outros estudos sobre o assunto de outros domínios do conhecimento, tais como os da filosofia (Henri Bergson), da psicanálise (Sigmund Freud) para trazer à luz os procedimentos formais da literatura com os quais é construída a sátira de Machado – sobre o Senado, os políticos e a política no cenário brasileiro de 1860.

Fechamos a sessão de artigos com Machado e é ele também que abre nossa seção de tradução. A tradução de Fabian Piñeyro, em versão bilíngue português-espanhol de “O Parasita I” e o “Parasita II”, dá acesso ao leitor nativo de língua espanhola a essas duas crônicas. Inicialmente, a tradução foi feita por encomenda para um curso na Universidade de La Plata, conforme apresentação de Jacqueline Ramos que acompanha a tradução. Temos aqui, outro exemplo da influência da tradição luciânica nas crônicas de Machado, em que “o humor e a ironia na configuração de uma perspectiva cética” conjuga comicidade e filosofia. O tema do parasitismo de Luciano é retomado por Machado em cinco crônicas, publicadas na revista *O espelho*, em 1859: “O fanqueiro literário”, “Parasita I”, “Parasita II”, “O empregado público aposentado” e “O folhetinista”.

A seguir, no contexto da filosofia da linguagem, Beto Vianna propõe traduzir para o português “Linguistic approaches to philosophical problems”, de Alice Ambrose, publicado originalmente em 1952 na revista *The Journal of Philosophy*. Filósofa norte-americana da tradição analítica, Ambrose produziu intensamente na segunda metade do século XX. Estudando na Cambridge, Inglaterra, dos anos 1930, a autora integrou o reduzido círculo de discípulos para quem Wittgenstein ditou seus cadernos Azul e Marrom, presságios da virada epistemológica desse filósofo e, para muitos, de toda a filosofia da linguagem. No artigo, Ambrose examina diferentes abordagens linguísticas da filosofia, bem como a própria concepção (ou concepções) do afazer filosófico.

Encerramos nosso número com uma última tradução: um pequeno tratado de Plutarco, historiador e filósofo grego do séc. I, o ΠΕΡΙ ΤΥΧΗΣ, *Sobre a fortuna*, ou na versão romana *De Fortuna*, em que Luciene Lages Silva e Vladimir Gonçalves Lachance propõem uma versão do original grego para a língua portuguesa. A τύχη, *týche* (fortuna, sorte, acaso), atravessa a história grega, tendo sido tanto descrita como uma divindade – filha do deus Oceano e da deusa Tétis – quanto como um conceito filosófico na *Física* de Aristóteles, entre outros autores. No tratado, Plutarco exalta a prudência e a inteligência como principais virtudes a serem buscadas e se contrapõe a ideia de que a *týche* está vinculada ao destino, excluindo assim qualquer domínio do ser humano sobre a virtude e o vício.

Finalmente, agradecemos a todos que participaram deste número de nossa revista, notadamente aos autores e tradutores das contribuições deste número 11, aos membros do corpo editorial, aos pareceristas, aos editores e ao nosso programador, Júlio G. de Siqueira. Chamamos à leitura deste número e convidamos aqueles que trabalham nas esferas da filosofia e da literatura, assim como aqueles que se dedicam à tradução, a participarem de nossa revista.

Os editores
Maria A.A. Macedo
Luciene Lages Silva
Beto Vianna

Artigos



Filosofia da linguagem e ideologia no Círculo de Bakhtin

Luiz Rosalvo Costa

Universidade Federal de Sergipe/UFS-Ita

RESUMO

O presente artigo apresenta uma reflexão exploratória sobre o modo como uma determinada abordagem da filosofia da linguagem se relaciona com a questão da ideologia na obra do Círculo de Bakhtin. Levando em conta que o ambiente intelectual em que esse grupo de pesquisadores elabora as bases da sua reflexão se constitui em meio a um intenso fluxo de matrizes teóricas entre as quais o marxismo ocupa um lugar de destaque, esse artigo busca mostrar como, em proposições extraíveis dos trabalhos de Medviédev, Volóchinov e Bakhtin, indagações no âmbito de uma filosofia da linguagem que se propõe marxista articulam-se com um determinado entendimento acerca do fenômeno ideológico.

PALAVRAS-CHAVE: Círculo de Bakhtin. Linguagem. Ideologia. Enunciado. Gênero discursivo.

ABSTRACT

This article presents an exploratory reflection about how a particular approach of the philosophy of language relates to the question of ideology in the work of the Bakhtin Circle. Taking into account that the intellectual environment in which this group of researchers elaborates the bases of its reflection is constituted in the midst of an intense flow of theoretical matrices between which Marxism occupies a prominent place, this article attempts to show how, in extracts of propositions from the works of Medvedev, Volóchinov and Bakhtin, questions within the framework of a philosophy of language that is Marxist dovetail with a particular understanding of ideological phenomena.

KEYWORDS: Bakhtin Circle. Language. Ideology. Utterance. Discursive genre.

Recebido em 22/07/2018
Aprovado em 30/10/2018

Introdução

A argumentação aqui apresentada sistematiza uma reflexão sobre a concepção linguística do Círculo de Bakhtin procurando explorar alguns nexos pelos quais nessa concepção a perspectiva da filosofia da linguagem se articula com uma determinada concepção de ideologia em cuja configuração cumprem papel preponderante a *palavra*, o *enunciado concreto* e o *gênero discursivo*.

Antes de seguir em frente, cabe abrir um parêntese para assinalar que o uso da expressão *Círculo de Bakhtin*, empregada aqui para designar o conjunto de estudiosos russos do início do século XX entre os quais se destacam Medviédev, Volóchinov e Bakhtin (particularmente no que se refere ao desenvolvimento de uma concepção de linguagem na qual, conforme aqui se advoga, a questão da ideologia tem grande relevância), não ignora a existência de uma grande controvérsia que envolve desde a autoria de textos atribuídos a Bakhtin até o verdadeiro estatuto deste autor no grupo. Embora haja consenso quanto

à existência do grupo de intelectuais¹ que, em diferentes momentos, participaram, nas cidades de Niével, Vítebsk e Leningrado, de 1918 até o final da década de 1920 (BRANDIST, 2002, p. 6), de reuniões, conferências, seminários, debates e diversas outras atividades filosóficas e culturais, em um regime de troca de ideias, discussões e ajuda mútua que conferia a esse grupo o que Shepherd (2004, p. 20) chamou de “ethos colaborativo”, a ideia de que houvesse um círculo em torno Bakhtin tem sido questionada demais para ser tratada como uma verdade indiscutível. Ilustrando exemplarmente um dos pressupostos da teoria a que ela remete, a expressão *Círculo de Bakhtin* é, ela própria, um campo de disputas e, diante de tudo quanto tem sido produzido no âmbito da referida controvérsia, a atitude mais prudente é assumir, como Brandist (2012), que “na ausência de uma expressão melhor”, pode-se usar a expressão *Círculo de Bakhtin* com a ressalva de que com ela se designa “apenas um ponto no qual diferentes pensadores se intersectavam e não é de modo algum certo que, para qualquer dos participantes, esse fosse o mais importante dos agrupamentos a que pertenciam” (2012, p. 8).

Não sendo, entretanto, objeto do presente texto uma discussão mais detida sobre essa controvérsia, remeto os/as interessados/as a um trabalho anterior (COSTA, 2017), no qual se pode encontrar um relato sumário sobre ela, assim como uma indicação bibliográfica para quem quiser se aprofundar no conhecimento da questão.

Para os propósitos deste artigo, cabe apenas dizer que, no tocante à controvérsia sobre a autoria, a posição assumida ao longo da argumentação aqui desenvolvida é a de tomar como autores das obras do Círculo aqueles sob cujos nomes elas foram originalmente publicadas, considerando, assim, os trabalhos de Volóchinov, Medviédev e Bakhtin realizações de projetos intelectuais pessoais que, não obstante suas especificidades, conjugam-se com preocupações compartilhadas a partir das quais se pode extrair uma concepção de linguagem de fundo comum. Fecho o parêntese.

1. Sobre a filosofia da linguagem e o CB

Que a filosofia da linguagem é uma das referências do trabalho do Círculo de Bakhtin durante os anos de 1920 é algo que se evidencia pelo título do livro *Marxismo e filosofia da linguagem*, publicado por Valentin Volóchinov em 1929. A esse propósito, Sheila Grillo (2017) apresenta (no ensaio introdutório à tradução brasileira que ela, em parceria com Ekaterina V. Américo, fez diretamente do russo) um quadro bastante esclarecedor das discussões e dos autores que, no campo da filosofia da linguagem, compunham o ambiente intelectual no interior do qual se deu a elaboração do livro de Volóchinov e com o qual, direta ou indiretamente, ele dialogava.

Igualmente fundamental para a compreensão do contexto em que o livro foi publicado é o prefácio de Patrick Sériot à tradução de MFL para o francês que ele, também diretamente do russo, fez em parceria com Inna Tylkowski-Ageeva, em edição bilíngue publicada em 2010². Um pouco na contramão da maior parte dos estudiosos, Sériot faz nesse prefácio uma contundente crítica do texto de Volóchinov, desqualificando, entre outras coisas, o estilo de argumentação do autor (considerado antidualógico por Sériot) e várias das posições defendidas no livro, incluindo a sua autodeclarada identidade marxista. Apontando a ausência de categorias e de postulados nucleares do marxismo no raciocínio do autor de MFL, Sériot diz que o “marxismo de Vološinov é uma sociologia interacionista das relações verbais interindividuais” (2015, p. 91) e que a síntese filosófica proposta por ele representa, na verdade,

1. Além de Mikhail Mikhailovich Bakhtin (1895-1975), Pavel Nikolaevich Medviédev (1891-1938) e Valentin Nikolaevich Volóchinov (1895-1936), participaram também do grupo, em diferentes momentos, Mariia Veniaminovna Iudina (1899-1970), Matvei Isaevich Kagan (1889-1937), Ivan Ivanovich Kanaev (1893-1984), Lev Vasilievich Pumpianskii (1891-1940), Ivan Ivanovich Sollertinskii (1902-1944) e Konstantin Konstantinovich Vaginov (1899-1934). Cf. Brandist (2002, p. 5-6).

2. O prefácio foi traduzido por Marcos Bagno para o português e publicado sob o título *Vološinov e a filosofia da linguagem*, São Paulo: Editora Parábola, 2015.

uma *leitura materialista do idealismo*. De suas leituras e de suas conversas com os amigos e colegas, ele tenta traduzir em termos “sociológicos” – o que era inteiramente equivalente para ele a “marxistas” – os fundamentos do neokantismo, da filosofia da vida, da fenomenologia, da neofilologia idealista de Vossler e da filosofia de Dilthey (2015, p. 79 – grifo no original).

Quanto ao projeto declarado no título e nas páginas iniciais do livro, Sériot diz que

MFL é menos um tratado de filosofia marxista da linguagem que um ataque frontal contra a linguística saussuriana, apressadamente assimilada ao positivismo por meio da etiqueta do “objetivismo abstrato” (2015, p. 109).

Reconhecendo a impossibilidade de, nos limites deste artigo, fazer frente à complexidade de algumas questões suscitadas pela interpretação de Sériot, a argumentação aqui desenvolvida postula que a imputação feita a Volóchinov de não demonstrar eficientemente sua filiação ao cânone marxista nem usar com proficiência categorias do marxismo ortodoxo, ainda que julgada procedente, não anula o fato de que MFL se constrói em diálogo com o contexto teórico e filosófico do momento, em cujo âmbito circulam diversas tradições intelectuais, entre as quais (em razão do processo de transformação por que passa a Rússia) o marxismo tem papel de relevo.

Assim, considerando a proeminência do marxismo no contexto de intensa transformação política e social da recém-criada URSS nos anos 1920, bem como as alusões e as referências explícitas no próprio texto de MFL, uma das premissas adotadas no presente artigo é a de que entre as muitas vozes refletidas e/ou refratadas no livro de Volóchinov, as vozes marxistas são algumas das mais presentes. Um dos testemunhos mais irrefutáveis disso é justamente a importância assumida no texto pela noção de ideologia, que, como se sabe, tem na tradição marxista a sua fonte de elaboração mais relevante.

Com isso em vista é que aqui se busca explorar, na produção teórica mais conhecida do Círculo de Bakhtin, alguns desdobramentos do diálogo que, em maior ou menor grau, direta ou indiretamente, o trabalho do grupo (sobretudo ao longo e a partir da década de 1920) trava com a tradição marxista. O foco escolhido para isso é a relação que se apresenta, no referido trabalho teórico, entre a filosofia da linguagem e a noção de ideologia, assim como o modo pelo qual nessa relação a centralidade da palavra se desdobra na centralidade do enunciado e do gênero discursivo.

2. A ideologia e a centralidade da palavra

Anote-se de início que a visada do fenômeno ideológico na perspectiva da filosofia da linguagem não aparece pela primeira vez no trabalho do CB em 1929, havendo registro dela já no relatório de atividades para o ano acadêmico 1927-1928 que Volóchinov apresenta ao ILIaZV³, em Leningrado, onde, nessa época, ele realiza suas pesquisas de doutorado. Entre as atividades elencadas no relatório constam um plano de redação para MFL e algumas de suas ideias diretrizes, cujo primeiro ponto consiste em assinalar a relação fundamental entre a filosofia da linguagem e o tratamento da questão da ideologia:

A filosofia da linguagem reveste-se hoje de uma importância e uma atualidade excepcional para o marxismo (...) Antes de tudo são os fundamentos mesmos da ciência marxista das ideologias (da criação ideológica) que se encontram nessa situação: fundamentos da teoria da ciência, dos estudos literários, dos estudos da religião, da moral etc. (VOLÓCHINOV, 2010[1928], p. 487 – grifos no original)⁴.

3. ILIaZV – Instituto de História Comparada de Literaturas e de Línguas do Ocidente e do Oriente, em Leningrado, onde, durante os anos 1920, realizavam-se diversas pesquisas linguísticas e literárias e onde atuaram, além de Medviédov e Volóchinov, intelectuais como Boris Eichenbaum, Boris Tomachevski, Vladimir Shishmarev, Viktor Zhirmunski, Lev Shcerba e Lev Iakubinski. Sobre o ILIaZV e sua importância no cenário intelectual soviético, conferir Brandist (2006 e 2012).

4. “La *philosophie du langage* revêt aujourd’hui pour le marxisme une importance et une actualité exceptionnelles (...) Ce sont avant tout les fondements mêmes de la *science marxiste des idéologies* (de la création idéologique) qui se trouvent dans cette situation: fondements de la théorie de la science, des études littéraires, des études de la religion, de la morale, etc. Il s’agit de tout ce domaine immense qui, dans la vision du monde non marxiste, est couramment appelé ‘la philosophie de la culture’.

Reafirmada praticamente de modo literal nos parágrafos iniciais do livro publicado em 1929, essa relação tem a ver, conforme se depreende da argumentação de Volóchinov, com a necessidade de se definirem as bases marxistas de uma concepção de linguagem que dê conta do fenômeno da ideologia. Um dos desafios a que MFL parece querer responder é o de caracterizar, em termos que se propõem marxistas, a natureza/essência da linguagem.

O nexos pelo qual se dá nesse ponto a articulação com o fenômeno da ideologia é que, para Volóchinov, é da natureza da linguagem ser ideológica, no sentido de que é nos processos de significação (ou seja, nos objetos-signo em geral e no signo linguístico em particular) que a ideologia da sociedade ganha concretude. O que Volóchinov propõe, dessa forma, é uma concepção de linguagem na qual a ligação entre signo e ideologia é indissolúvel:

(...) tudo que é ideológico possui uma significação (...) *Onde não há signo também não há ideologia*
 (...) O campo ideológico coincide com o campo dos signos. Eles podem ser igualados. Onde há signo há também ideologia (2017 [1929], p. 92-93 – grifo no original).

Nessa concepção, em que o signo é visto como a materialização da ideologia, a palavra (não a palavra em estado de dicionário, mas a palavra viva, a palavra-enunciado) ganha estatuto de centralidade. Posto que o signo (neste caso, o signo linguístico) é a condição para a qual e na qual a palavra existe, ela, a palavra, “é o elemento ideológico *par excellence*” (p. 98 – grifo no original). Nela se condensa a vida ideológica da sociedade. Em seu material, segundo Volóchinov, “se pode explicar, do melhor modo possível, as principais formas ideológicas da comunicação *sígnica*” (p. 99). Por isso, diz ele, “a palavra é o *médium* mais apurado e sensível da comunicação social” (p. 99).

Alçada à condição de princípio organizador da vida ideológica, a palavra assume, dessa forma, o papel de elemento de articulação de todo o fluxo de comunicação da sociedade. O que a caracteriza, segundo Volóchinov, é sua onipresença, pois ela

participa literalmente de toda interação e todo contato entre as pessoas: da colaboração no trabalho, da comunicação ideológica, dos contatos eventuais cotidianos, das relações políticas etc. Na palavra se realizam os inúmeros fios ideológicos que penetram todas as áreas da comunicação social (2017[1929], p.106).

A palavra se define, portanto, por sua ubiquidade: ela “acompanha e comenta todo ato ideológico” (p. 100) e “está presente em todo ato de compreensão e em todo ato de interpretação” (p. 101). Embora ressaltando que os signos ideológicos específicos (aqueles usados em uma composição musical, um ritual religioso, uma representação pictórica, por exemplo) não são inteiramente substituíveis por palavras, Volóchinov enfatiza que todos eles se apoiam nas palavras e são por elas acompanhados. “Todas as manifestações da criação ideológica”, diz ele, “todos os outros signos não-verbais são envolvidos pelo universo verbal, emergem nele e não podem ser nem isolados nem separados dele por completo” (p. 100-101).

Isso vale igualmente para a consciência, pois também aí a palavra joga papel fundamental. É por meio da palavra que a consciência se relaciona com os conteúdos ideológicos de que se alimenta. Essa possibilidade é assegurada principalmente pelo fato de a palavra possuir

uma particularidade extremamente importante que a torna um *medium* predominante da consciência individual. A realidade da palavra, como a de qualquer signo, está localizada entre os indivíduos e é produzida por meio do organismo individual, sem a ajuda de quaisquer instrumentos e nenhum material extracorporal. Isso determinou o fato de que *a palavra se tornou material *sígnico da vida interior: a consciência** (discurso interior). Pois a consciência foi capaz de se desenvolver apenas graças a um material flexível e expresso por meio do corpo. A palavra foi justamente esse material. A palavra pode servir como um signo de uso interior, por assim dizer; ela pode realizar-se como signo sem ser plenamente expressa no exterior. Por isso o problema da consciência individual, tomado como *palavra interior* (e em geral *signo interior*), é uma das questões mais importantes da filosofia da linguagem (p. 100 – grifos no original).

Nessa perspectiva, “a palavra é a base, o esqueleto da vida interior” (p. 121) e, para Volóchinov, a chave que dá acesso simultaneamente ao problema da ideologia e da psicologia é a chave da “filosofia do signo, ou seja, a filosofia da palavra como signo ideológico *par excellence*” (p. 127 – grifos no original).

3. Da palavra ao enunciado

Uma importante implicação de todo esse raciocínio é que, na condição de signo, a palavra é compreendida como um território em que o psiquismo individual se encontra com a ideologia (p. 127). A ideologia, por sua vez, vive na medida em que se realiza no psiquismo. Assim, o signo é ao mesmo tempo condição e expressão desse movimento dialético entre a vida interior e o mundo exterior, entre o psiquismo e a ideologia.

O ponto crucial a destacar aqui é que, para Volóchinov, é justamente no enunciado que se dá a síntese entre esses dois mundos.

Essa síntese dialética viva entre o psíquico e o ideológico, entre o interior e o exterior, se realiza sempre reiteradamente na palavra, em *cada enunciado*, por mais insignificante que seja. Em cada ato discursivo, a vivência subjetiva é eliminada no fato objetivo da *palavra-enunciado* dita; já a palavra dita, por sua vez, é subjetivada no ato de compreensão responsiva, para gerar mais cedo ou mais tarde uma réplica responsiva. Como já sabemos, toda palavra é um pequeno palco em que as ênfases sociais multidirecionadas se confrontam e entram em embate. Uma palavra nos lábios de um único indivíduo é um produto da interação viva das forças sociais.

É assim que o psiquismo e a ideologia se interpenetram dialeticamente no processo único e objetivo da comunicação social (2017[1929], p. 140 – grifos meus).

Desse modo, ao propor uma relação de identidade entre palavra e enunciado e, por consequência, estender a este as propriedades daquela, Volóchinov afirma um postulado que, representando um dos pontos-chave da sua reflexão (ou seja, a ideia de que o enunciado concreto é a unidade da comunicação discursiva e da interação verbal), constitui também um dos eixos e um dos fios condutores do trabalho de Medviédev e de Bakhtin.

No caso de Medviédev, essa ideia-chave, explorada principalmente no livro *O método formal nos estudos literários*, publicado em 1928 (e, portanto, antes da publicação de MFL), se elabora nos marcos de uma reflexão que, sintonizada com a agenda do ILIaZV e com as preocupações de Volóchinov, desenvolve uma apreciação crítica do formalismo e uma discussão sobre as especificidades do campo da estética e da literatura, situando essa discussão no âmbito de um esforço para o estudo das ideologias.

Declaradamente inscrita nos enquadres da tradição marxista, a reflexão de Medviédev pressupõe uma concepção do fenômeno ideológico na qual se enfatiza a materialidade da ideologia, sendo essa materialidade justamente a materialidade do signo. Afinado com Volóchinov, portanto, ele postula que a ideologia não se encontra em qualquer instância metafísica, transcendente, ou guardada nas consciências individuais. Sua existência se efetiva na realidade material do signo. Diz ele:

As concepções de mundo, as crenças e mesmo os instáveis estados de espírito ideológicos também não existem no interior, nas cabeças, nas 'almas' das pessoas. Eles tornam-se realidade ideológica somente quando realizados *nas palavras*, nas ações, na roupa, nas maneiras, nas organizações das pessoas e dos objetos, em uma palavra, em algum material em forma de *um signo determinado*. Por meio desse material, eles tornam-se parte da realidade que circunda o homem (2012 [1928], p. 48-49 – grifos meus).

Para Medviédev, pois, é pelo signo que a vida psíquica interage com o meio ideológico, por cuja mediação se opera o contato da consciência com a realidade. A consciência humana, diz ele,

não toca a existência diretamente, mas através do mundo ideológico que a rodeia.

O meio ideológico é a consciência social de uma dada coletividade, realizada, materializada e exteriormente expressa. Essa consciência é determinada pela existência econômica e, por sua vez, determina a consciência individual de cada membro da coletividade. De fato, a consciência só pode tornar-se uma consciência quando é realizada nessas formas presentes no meio ideológico: na língua, no gesto convencional, na imagem artística, no mito e assim por diante.

O meio ideológico é o meio da consciência. Somente por meio dele e com seu auxílio a consciência humana abre caminho para o conhecimento e para o domínio da existência socioeconômica e natural (p. 56).

Para Medviédev, portanto, o meio ideológico representa o *locus* da vida ideológica da sociedade, sendo expresso por um “círculo denso” que por todos os lados envolve o homem com “objetos-signo” de todos os tipos, “palavras”, “afirmações científicas”, “símbolos e crenças religiosas”, “obras de arte” etc. (p.56).

O meio ideológico constitui, dessa forma, o espaço da comunicação socioideológica e é nele, por consequência, que se dá a produção do elemento central dessa comunicação: o enunciado concreto.

Embora não se preocupe em fazer uma descrição topicalizada do enunciado, ao longo do texto Medviédev fornece uma série de indicações para sua caracterização e deixa clara a sua centralidade no fluxo da comunicação socioideológica.

Para ele, a ideia de que os seres humanos tomam consciência e compreendem a realidade com a ajuda da língua precisa ser complementada. Se é fato, diz ele, que a língua e suas formas possuem papel fundamental no processo de formação da consciência, por outro lado

não é possível dar consciência e compreender a realidade com a ajuda da língua e de suas formas em um sentido estritamente linguístico. São as formas do enunciado, e não da língua, que desempenham o papel essencial na tomada de consciência e na compreensão da realidade. Quando se diz que pensamos com palavras, que no processo de vivência, de visão, de compreensão, existe um fluxo de discurso interior, não se compreende o que isso significa. Pois não pensamos com palavras ou frases, e estas não constituem o fluxo do discurso interior.

Pensamos e compreendemos por meio de conjuntos que formam uma unidade: os enunciados. Já o enunciado, como sabemos, não pode ser compreendido como um todo linguístico, e suas formas não são sintáticas (p. 198).

Essa centralidade do enunciado também vai estar presente em Bakhtin. Embora ele não faça parte do IILaZV e não esteja organicamente vinculado ao programa do instituto, ao longo dos anos 1920 ele comunga com Volóchinov e Medviédev alguns pressupostos com base nos quais se debruça sobre temas de interesse comum e vai ao encontro das reflexões de seus colegas, o que lhe possibilita, especialmente a partir de 1929 (quando, segundo suas próprias palavras, ele está em estreito contato criativo com os outros dois estudiosos)⁵, desenvolver um trabalho que canaliza para uma perspectiva discursiva suas preocupações iniciais sobre subjetividade e alteridade, ética e estética, vida e cultura. Norteados por uma concepção de linguagem construída em intersecção com as produções de Volóchinov e Medviédev, esse trabalho, ao enfatizar o caráter dialógico (ou seja, intersubjetivo, interacional, relacional e, portanto, social) da palavra, vai preservar como um de seus substratos a ideia de que os significados e sentidos concretizados na palavra-discurso são inerentemente ideológicos, posto que operados pelos contatos, negociações, lutas, tensionamentos e acordos produzidos na relação entre as consciências, forças e vozes em interação no mundo histórico-social.

Dessa forma, conquanto a apropriação da ideologia pela obra de Bakhtin não se dê nos quadros de uma teorização específica sobre a questão, alguns dos conceitos centrais com que ele trabalhará a partir de 1929 são em grande medida resultantes do amadurecimento da reflexão que, desenvolvida sobretudo nos textos de Volóchinov e Medviédev no final da década de 1920, tem como um dos principais focos de interesse justamente o fenômeno ideológico. Daí o tema da ideologia estar, por assim dizer, incorporado ao DNA desses conceitos, a cuja elaboração o trabalho realizado por Bakhtin após 1929 dá continuidade em uma moldagem desenhada pelas especificidades da sua própria reflexão. É o caso, particularmente, dos conceitos de *enunciado* e de *gêneros do discurso*.

Operando com algumas oposições semânticas fundamentais, como dialogismo-monologismo, plurlinguismo-língua única, frase-enunciado, gêneros primários-gêneros secundários, forças centrífugas-forças centrípetas, a produção teórica de Bakhtin a partir de 1929 vai articular os referidos conceitos em uma concepção de linguagem na qual a presença da questão da ideologia se traduz por algumas proposições básicas:

5. Cf. Bocharov, S. & Liapunov, V. (1994).

- A natureza das criações artísticas e intelectuais é eminentemente sociodialógica. Isso significa que a produção e a circulação de conhecimentos, ideias, objetos artísticos, crenças, opiniões, normas morais, referências éticas, estéticas etc. ocorrem no interior de um processo intrinsecamente dialogado, definido pela existência de diversas consciências, vozes e forças sociais por cuja interação e luta se produzem as diferentes maneiras de significar e de atribuir sentidos ao mundo.
- Nesse universo, integrado pelas esferas ideológicas constituídas e pela comunicação da vida cotidiana, a linguagem desempenha papel fundamental. Nela se desenvolvem os inúmeros embates em que as várias forças em atuação na realidade histórico-social disputam a supremacia na semiose do mundo.
- O enunciado concreto, que se produz tanto na comunicação cotidiana (em gêneros do discurso primários) quanto nas esferas ideológicas (em gêneros do discurso secundários) constitui o campo de batalha privilegiado em que essas forças se defrontam na luta pelo sentido.

Tais proposições, elaboradas através de vários textos produzidos por Bakhtin ao longo da vida, vão incorporar, dessa forma, uma compreensão de ideologia na qual o enunciado é um dos elementos nucleares. Em linhas gerais, essa compreensão, que articula aspectos da reflexão de Bakhtin com as de Medviédev e Volóchinov, propõe o entendimento de que a ideologia da sociedade se constitui por significados e sentidos materializados em *enunciados* concretos produzidos nas diferentes *esferas* ideológicas e na comunicação da vida cotidiana. Nesses significados e sentidos se refletem e se refratam (sob a ação de diversas mediações, entre as quais as dos *gêneros* discursivos) as determinações que emanam das forças em contradição e luta no fluxo de interação *dialógica* e *responsiva* da sociedade.

4. Do enunciado ao gênero

É nos marcos dessa compreensão que também vai ter grande relevância a ideia de *gênero discursivo*. A esse respeito, é importante assinalar que embora se trate de um conceito normalmente associado ao trabalho desenvolvido por Bakhtin após 1930, várias referências e formulações apontando para a sua importância já se encontram presentes nas elaborações do Círculo na década de 1920. Souza (2003), aliás, chamou atenção para o fato de que a tradução brasileira de *Marxismo e filosofia da linguagem* realizada a partir da tradução francesa de 1977 praticamente suprimiu as referências à ideia de gênero (salvaguardadas em outras traduções), contribuindo para que se consolidasse entre os comentaristas uma tendência a associar o conceito à produção posterior de Bakhtin e especialmente ao texto *Os gêneros do discurso* (1952-53). Resgatando a presença do termo em outras traduções de *Marxismo e filosofia da linguagem* (1929), Souza (2003) reivindica, então, que esse texto seja considerado um dos principais momentos na construção do conceito de *gênero* pelo Círculo.

A nova tradução brasileira de *Marxismo e filosofia da linguagem*, feita diretamente do russo e publicada em 2017, corrobora as considerações de Souza, na medida em que mostra mais claramente, já nesse texto de 1929, a preocupação do Círculo com a necessidade de “abordar o problema dos gêneros discursivos”, atentar para “as formas discursivas da comunicação ideológica” e para o repertório de “cada grupo de formas homogêneas, ou seja, cada gênero discursivo cotidiano”, assim como o interesse por uma “classificação das formas do enunciado” (p. 108).

Vale registrar também que, até recentemente, a inexistência da tradução de textos fundamentais, como *O método formal nos estudos literários* (1928), aliada à mitificação de Bakhtin referida por Brandist (2006b, p. 144), contribuiu para que processo semelhante ocorresse com o trabalho de Medviédev, cuja importância para a construção de conceitos centrais do Círculo é muitas vezes negligenciada. Daí não se observar grande ênfase, por exemplo, no fato de, já em 1928, ele estabelecer nitidamente certos postula-

dos basilares da obra, como o da relação intrínseca entre signo e ideologia. Também não é costumeiro se assinalar que caracterizações do *enunciado* (como, por exemplo, o caráter dialógico e responsivo e o fato de se produzir em determinados gêneros e esferas) exploradas por Bakhtin depois dos anos 1950 já se encontram apontadas por Medviédev em 1928. Da mesma forma, no que diz respeito à questão do *gênero*, não se costuma dar o devido relevo ao fato de Medviédev dedicar a maior parte de um dos capítulos de *O método formal nos estudos literários* (1928) à sua discussão. É aí que, em observações a princípio aplicáveis à literatura mas extensíveis à criação ideológica em geral, Medviédev vai dizer, entre outras coisas, que

se abordarmos o gênero do ponto de vista da sua relação interna e temática com a realidade e sua formação, então, podemos dizer que cada gênero possui seus próprios meios de visão e de compreensão da realidade (...) Cada um dos gêneros efetivamente essenciais é um complexo sistema de meios e métodos de domínio consciente e de acabamento da realidade (p. 198).

Mas é de fato no trabalho de Bakhtin que a preocupação com esse elemento fundamental da vida discursiva ganhará mais visibilidade e um maior acabamento. E em que pese a questão ser abordada em mais de um dos seus textos (como, por exemplo, *O discurso no romance* (1934-35)), é em *Os gêneros do discurso* (1951-52) que o conceito receberá um tratamento mais sistemático.

Cabe também dizer que, embora a questão da filosofia da linguagem, bem como o termo *ideologia* e seus correlatos não tenham nesse trabalho a mesma presença observada em outros textos do Círculo, o entendimento aí exposto a respeito dos conceitos de *gênero* e de *enunciado*, conectando-se diretamente com as proposições de *Marxismo e filosofia da linguagem* (1929), *Problemas da obra de Dostoiévski* (1929) e *O discurso no romance* (1934-35), pressupõe claramente, ainda que sob uma perspectiva ligeiramente reformulada, a mesma compreensão do fenômeno ideológico, ou seja, como um universo constituído por visões de mundo, crenças, valores, normas, conhecimentos, saberes etc. materializados em enunciados concretos pelos quais e nos quais se manifestam diferentes forças, vozes e posições em interação dialógica na sociedade.

Mesmo não se inscrevendo no campo de uma reflexão sobre a questão ideológica, o texto não deixa de apresentar vínculos com as reflexões sobre a filosofia da linguagem empreendidas pelo grupo na década de 1920, ao afirmar, logo no início, que a relação entre gêneros primários e secundários, assim como o processo de formação histórica desses últimos, além de esclarecer a natureza do enunciado, lança luz também “sobre o complexo problema da relação entre linguagem e ideologia” (BAKHTIN, 2010 [1952-1953], p. 264). Reitera o postulado desse entrelaçamento a conhecida e muito citada afirmação de que “os enunciados e seus tipos, isto é, os gêneros discursivos, são correias de transmissão entre a história da sociedade e a história da linguagem” (p. 268).

A adoção de um enfoque menos sociologizado que aquele verificado em *Problemas da obra de Dostoiévski* (1929) e *O discurso no romance* (1934-35), se, por um lado, revela um certo esforço no sentido de reformular aspectos da reflexão desenvolvida pelo Círculo, situando-a agora em um registro mais discursivo e menos ideológico ou sociológico, por outro lado, não esconde que, a despeito das reformulações, certos postulados básicos do trabalho do grupo por volta dos anos 1930 são mantidos na reflexão de Bakhtin, ainda que não apresentem a mesma visibilidade de antes.

Com implicações diretas na questão da ideologia, o mais importante desses postulados é a ideia de que a produção e a circulação de valores, pensamentos, opiniões, conhecimentos, saberes etc. são presididas pelo dialogismo que caracteriza, nas várias esferas da atividade humana, todos os processos sociais em que intervém a linguagem.

Nesses processos, o *gênero do discurso* opera como uma mediação pela qual os indivíduos são discursivamente socializados, ou seja, como um elemento de construção de sujeitos socialmente capazes de enunciar e compreender enunciados e, portanto, de participar da comunicação socioideológica. Por intermédio do gênero, cuja presença é um dado fundamental em todas as esferas da comunicação social, o movimento de constituição do indivíduo como sujeito discursivo (e, por extensão, como sujeito que formula ideias, pensamentos, valores e demais elementos da consciência que se estruturam pela linguagem) se constrói em estreita articulação com as determinações e os condicionamentos da realidade histórico-social.

O gênero é, então, um elemento que combina liberdade com coerção. Para se exprimir e integrar um processo de comunicação, o querer-dizer do sujeito tem necessariamente de ganhar forma em um enunciado produzido em conformidade com um determinado gênero, pois os gêneros do discurso

são tão indispensáveis para a compreensão mútua quanto as formas da língua. Os gêneros do discurso, comparados às formas da língua, são bem mais mutáveis, flexíveis e plásticos; entretanto, para o indivíduo falante eles têm significado normativo, não são criados por ele mas dados a ele. Por isso um enunciado singular, a despeito de toda a sua individualidade e do caráter criativo, de forma alguma pode ser considerado *uma combinação absolutamente livre* de formas da língua... (BAKHTIN, 2010 [1952-53], p. 285 – grifos no original).

Dessa maneira, a formação do indivíduo como sujeito discursivo se dá pelo encontro da sua vontade enunciativa com as coerções sociais que se expressam nos gêneros discursivos. Qualquer enunciado produzido por ele é construído no quadro dessa dialética entre a sua vontade e os padrões temáticos, composicionais e estilísticos que já se encontram prontos e no domínio dos quais ele começa a se capacitar tão logo comece a participar do jogo discursivo da vida social, inserindo-se, assim, no fluxo dialógico da realidade. É com os gêneros do discurso, diz Bakhtin, que o indivíduo aprende a falar, mesmo sem ter consciência disso. Intuitiva e inconscientemente ele aprende a manusear esses gêneros no interior do mesmo processo em que adquire a língua materna.

Falamos apenas através de determinados gêneros do discurso, isto é, todos os nossos enunciados possuem *formas* relativamente estáveis e típicas de *construção do todo* (...) Esses gêneros do discurso nos são dados quase da mesma forma que nos é dada a língua materna, a qual dominamos livremente até começarmos o estudo teórico da gramática (BAKHTIN, 2010[1952-53], p. 282 – grifos no original).

Assim sendo, a estrutura discursiva da nossa consciência (e, portanto, também a dos nossos pensamentos, ideias, valores, concepções etc.) é moldada pelas formas típicas dos enunciados, ou seja, os gêneros do discurso.

As formas da língua e as formas típicas dos enunciados, isto é, dos gêneros do discurso, chegam à nossa experiência e à nossa consciência em conjunto e estreitamente vinculadas. Aprender a falar significa aprender a construir enunciados (porque falamos por enunciados e não por orações isoladas e, evidentemente, não por palavras isoladas (...)) Nós aprendemos a moldar o nosso discurso em formas de gênero... (BAKHTIN, 2010 [1952-53], p. 283).

Aprendendo a falar socialmente pelo manuseio dos gêneros, o indivíduo se insere no grande diálogo social, produzindo enunciados que funcionam como elos na cadeia discursiva da sociedade e se organizam em resposta a enunciados anteriores e posteriores. Daí o enunciado se constituir em interação com as palavras e os enunciados alheios.

Eis por que a experiência discursiva individual de qualquer pessoa se forma e se desenvolve em uma interação constante e contínua com os enunciados individuais dos outros. Em certo sentido, essa experiência pode ser caracterizada como processo de *assimilação* – mais ou menos criador – das palavras *do outro* (e não das palavras da língua). Nosso discurso, isto é, todos os nossos enunciados (inclusive as obras criadas) é pleno de palavras dos outros, de um grau vário de alteridade ou de assimilabilidade, de um grau vário de aperceptibilidade e de relevância. Essas palavras dos outros trazem consigo a sua expressão, o seu tom valorativo que assimilamos, reelaboramos, e reacentuamos (BAKHTIN, 2010[1952-53], p. 294).

Dessa forma, nossa maneira de apreender discursivamente o mundo e, portanto, de compreendê-lo e significá-lo é imanentemente dialógica, ou seja, produzida no interior de um fluxo interdiscursivo sob cujas determinações nosso pensamento, construído nos contatos, concordâncias e divergências com o pensamento de outrem, se materializa em enunciados concretos.

Desse modo, o tratamento dado aos conceitos de gênero e de enunciado constitui uma das formas pelas quais se mantém na reflexão de Bakhtin o tema da ideologia, que permanece correspondendo ao universo no qual as diferentes vozes, posições e forças presentes na vida social se encontram, confrontam e lutam na produção de significados e de sentidos.

Nessa perspectiva, o gênero discursivo é uma das maneiras pelas quais as ideias, pensamentos, valores, padrões, referências (espaciais, temporais, éticas, estéticas, cognitivas etc.) do indivíduo se articulam com o pensamento social e, portanto, com a ideologia da sociedade.

Considerações finais

O que a argumentação brevemente desenvolvida aqui tentou mostrar é que a reflexão linguístico-discursiva desenvolvida pelo Círculo de Bakhtin durante os anos 1920 (por meio do trabalho realizado por Volóchinov, Medviédev e Bakhtin) e ao longo das décadas subsequentes (pelo trabalho levado adiante por Bakhtin) tem como um dos seus pontos de partida uma preocupação que, colocando-se no campo da filosofia da linguagem, indaga sobre a natureza do linguístico e da sua relação com o ideológico.

É nos marcos dessa reflexão que Volóchinov e Medviédev, afinados com o programa de pesquisas do ILLaZV, propõem-se empreender, durante os anos 1920, um trabalho cujo objetivo precípua é contribuir para a constituição de uma ciência das ideologias, destinada ao estudo das particularidades de cada um dos campos ou esferas ideológicas.

No final da década (por volta de 1928-29), os estudos de Volóchinov e Medviédev convergem para uma concepção de linguagem organizada em torno da ideia de signo ideológico. Nessa concepção, a ideologia é pensada como um universo constituído por diferentes e interligados modos de significar e dar sentidos ao mundo. Cada uma das esferas ideológicas (a moral, a ciência, a arte, a religião etc.) é entendida, assim, como uma maneira específica pela qual o mundo é significado. Cada uma delas é povoada por objetos-signo os mais diversos, dos quais a palavra é o espécime exemplar. Daí o enunciado concreto, cuja matéria-prima é a palavra, ser o centro da vida socioideológica.

O modo como os trabalhos de Bakhtin participa dessa apropriação do fenômeno ideológico perfaz um trajeto específico. Praticamente ausentes dos seus trabalhos iniciais, a palavra ideologia e seus correlatos começam a frequentar assiduamente seus textos a partir de 1929, momento no qual sua produção se orienta por um núcleo comum compartilhado com Volóchinov e Medviédev, seguindo depois um percurso próprio em que a esse núcleo comum são agregados novos desenvolvimentos. No entanto, mesmo seguindo um caminho específico, permanece em Bakhtin a ideia de que o enunciado concreto e a palavra, inerentemente dialógicos e responsivos, são territórios privilegiados de manifestação da ideologia, uma vez que neles se cruzam, se encontram e se confrontam diferentes posições ideológicas na sociedade.

Nesse sentido, a concepção de linguagem de Bakhtin (assim como o conceito de ideologia a ela subjacente) é indissociável do núcleo de elaborações teóricas do Círculo, cujas raízes remontam ao contexto da Rússia nas primeiras décadas do século XX, quando as bases da produção teórica dos três autores estão se constituindo em um ambiente intelectual habitado por diversas matrizes teóricas e orientações epistemológicas, entre as quais a filosofia da linguagem é uma das mais relevantes.

Referências

- BACHTIN, M. Problemi dell'opera di Dostoevskij [1929]. Trad. di Margherita De Michiel. Bari: Edizioni dal Sud, 1997.
- BAKHTIN, M. Os gêneros do discurso [1952-1953]. In: Estética da criação verbal. Tradução do russo de Paulo Bezerra. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 261-306.
- _____. Problemas da poética de Dostoiévski [1963]. Tradução do russo de Paulo Bezerra. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. O discurso no romance [1934-1935]. In: Questões de literatura e de estética. A teoria do romance. Tradução do russo de Aurora Fornoni Bernardini e outros. 5. ed. São Paulo: Hucitec/Annablume, 2002, p. 71-210.

BOCHAROV, S & LIAPUNOV, V. Conversations with Bakhtin. In: PMLA, vol. 109, n. 5 (Oct., 1994), pp. 1009-1024. Published by Modern Language Association. Stable. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/462968>> . Acesso em 30/05/2011.

BRANDIST, C. The Bakhtin Circle. Philosophy, Culture and Politics. London: Pluto Press, 2002.

_____. Mikhail Bakhtin e os primórdios da sociolinguística soviética. In: FARACO, C. A.; TEZZA, C.; CASTRO, G. (Orgs.). Vinte ensaios sobre Mikhail Bakhtin. Petrópolis/RJ: Vozes, 2006, p. 67-88.

_____. Early Soviet Research Projects and the Development of 'Bakhtinian' Ideas: The View from the Archives. In: Proceedings of the XI1 International Bakhtin Conference. Jyväskylä, Finland, 18-22 July, 2005, p. 144-156. Edited by Department of Languages, University of Jyväskylä, Finland, 2006b. Disponível em: <<http://eprints.whiterose.ac.uk/2134/1/brandistc4.pdf>>. Acesso em: 16 de julho de 2010.

_____. Repensando o Círculo de Bakhtin. Tradução de Helenice Gouvea e Rosemary H. Schettini. São Paulo: Contexto, 2012.

BRANDIST, C; SHEPHERD, D; TIHANOV, G. The Bakhtin Circle. In the master's absence. Manchester/UK: Manchester University Press, 2004.

COSTA, L. R. A questão da ideologia no Círculo de Bakhtin e os embates no discurso de divulgação científica da revista Ciência Hoje. São Paulo: Fapesp/Ateliê, 2017.

GRILLO, S. V. C. Marxismo e filosofia da linguagem: uma resposta à ciência da linguagem do século XIX e início do XX. In: VOLÓCHINOV, V. Marxismo e filosofia da linguagem. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem [1929]. Tradução do russo de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2017, pp. 7-79.

MEDVEDEV, P. O método formal nos estudos literários – Introdução crítica a uma poética sociológica. [1928] Tradução de Ekaterina V. Américo e Sheila C. Grillo. São Paulo: Contexto, 2012.

SÉRIOT, P. Voloshinov e a filosofia da linguagem. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Parábola, 2015.

SHEPHERD, D. Re-introducing the Bakhtin Circle. In : BRANDIST, C; SHEPHERD, D; TIHANOV, G. The Bakhtin Circle. In the master's absence. Manchester/UK: Manchester University Press, 2004, p. 1-21.

SOUZA, G. T. Gêneros discursivos em Marxismo e filosofia da linguagem. In: SOUZA-E-SILVA, C.; BRAIT, B. (Dir.). The Specialist, São Paulo, v. 24, n. especial, 2003, p. 185-202.

VOLÓCHINOV, V. Marxismo e filosofia da linguagem. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem [1929]. Tradução do russo de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2017.

_____. Rapport d'activité à l'Institut de Recherches de l'Université pour l'année 1925-1926 [1925-26]. In: VOLOŠINOV, V. N. Marxisme et philosophie du langage. Les problèmes fondamentaux de la méthode sociologique dans la science du langage. Éd. bilingue. Traduit du russe par Patrick Sériot et Inna Tylkowsky-Ageeva. Lausanne: Lambert-Lucas, 2010, p. 471-475.

WILLIAMS, R. Marxismo e literatura. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. Base e superestrutura na teoria da cultura marxista. In : Cultura e materialismo. São Paulo : Editora da Unesp, 2011, p. 43-68.

_____. Meios de comunicação como meios de produção. In : Cultura e materialismo. São Paulo : Editora da Unesp, 2011a, p. 68-86.

The Representative Turn in Democratic Theory and Saramago's Critique of Representation

Gustavo H. Dalaqua

Universidade de São Paulo/USP

ABSTRACT

The critique of political representation put forward by José Saramago in *Seeing* has been interpreted as a defense of the incompatibility between representation and democracy. Saramago's novel, however, can be read as a literary exemplar of the recent "representative turn" in democratic theory. Although Saramago's rejection of representation and mainstream political parties in *Seeing* might give the impression that Saramago was completely against representation and political parties, a comparison of this novel with one of Saramago's essays on democracy reveals that Saramago was seeking to investigate under what conditions democracy and representation are reconciliable.

KEYWORDS: José Saramago. Representative turn. Sovereignty. Political representation. Democracy.

RESUMO

A crítica à representação política exposta por José Saramago em *Ensaio sobre a lucidez* foi interpretada como uma defesa da incompatibilidade entre representação e democracia. Pode-se, contudo, ler o romance de Saramago como um exemplar literário da recente "virada representativa" na teoria democrática. Embora o repúdio de Saramago à representação e aos partidos políticos tradicionais em *Ensaio sobre a lucidez* possa dar a impressão de que ele era totalmente contra a representação e os partidos políticos tradicionais, o cotejo deste romance com um dos ensaios de Saramago sobre democracia revela que Saramago buscava investigar sob quais condições democracia e representação são conciliáveis.

PALAVRAS-CHAVE: José Saramago. Virada representativa. Soberania. Representação política. Democracia.

Recebido em 16/05/2018
Aprovado em 16/10/2018

1. Introduction

One of the last novels José Saramago published in his life, *Seeing* advances a powerful critique of political representation.¹ The story opens up with a description of a deserted polling station where a handful of representatives from traditional political parties are desperately calling their family members in order to urge them to vote. After excruciating hours in which almost no one shows up, hordes of people go to the polling place in late afternoon and cast their ballots. Yet when the election is over, something unprecedented is observed: more than seventy percent of the votes cast were blank. Appalled with what it deems "a brutal blow against the democratic normality of our personal and collective lives," the government decides to call for new elections (SARAMAGO, 2013b, p. 27). The so-called "blank plague," however, is intensified in the second election, with more than eighty-three percent of the votes having been cast

1. This research note was written while the author received financial support from São Paulo Research Foundation / Fapesp (grant # 2015/22251-0).

blank (SARAMAGO, 2013b, p. 135). Confronted with such a tremendous crisis of legitimacy, elected representatives decide to declare “a state of emergency,” whereupon a kind of war between representatives and the represented breaks out (SARAMAGO, 2013b, p. 29).

One standard reading among Saramago scholars is that the main goal of *Seeing* is to denounce political representation “as a distortion of the democratic ideal of popular sovereignty” (OLIVEIRA, 2017, p. 155). According to this reading, Saramago’s novel purports to show how democracy understood as popular sovereignty is incompatible with representation *tout court*. Contra this reading, this research note argues that *Seeing* can be read as a literary exemplar of the recent representative turn in democratic theory. After outlining the history and main arguments of the representative turn in the next section, I contend that the purpose of Saramago’s novel is not to argue that representation is the nemesis of democracy and that popular sovereignty can only be exercised in a direct, immediate way. A juxtaposed reading of *Seeing* with one of Saramago’s political essays makes it clear that the search for democratic representation is one of the major concerns of Saramago’s writings. By casting aspersion on the oligarchization of representation, *Seeing* urges us to pose the very interesting question with which an increasing number of political theorists are concerned nowadays, *viz.* what makes representation democratic?

2. The representative turn in contemporary democratic theory

The representative turn in democratic theory acquired force in opposition to participatory conceptions of democracy that, from the seventies onwards, tended to oppose representation and democracy (VIEIRA, 2017, p. 5). Take Benjamin Barber’s *Strong Democracy* for instance. According to this book, a democracy where citizens can participate and influence political affairs is incompatible with representation (BARBER, 1984, p. 146).² Political representation, some participatory democrats complained, asphyxiates democracy because voting for a representative implies delegating political power in its entirety. By arguing this way, participatory democrats reinforced the minimalist conception of representative government espoused by Joseph Schumpeter:

The voters outside of parliament must respect the division of labor between themselves and the politicians they elect. They must not withdraw confidence too easily between elections and they must understand that, once they have elected an individual, political action is his business and not theirs (SCHUMPETER, 2003 [1942], p. 295).

Their contempt towards Schumpeter’s ideas notwithstanding, participatory democrats such as Barber (1984) never questioned the Schumpeterian assumption that representation requires the confinement of political participation to the solitary act of voting (MIGUEL, 2014, ch. 1).³ Rather than seeking to understand under what circumstances representation can be democratic, they accepted without objection Schumpeter’s assumption and determined that political representation necessarily leads to an oligarchy where only elected representatives are imbued with sovereign power. This gloomy diagnosis they issued can be cited for furthering political apathy. After all, if the expression “representative democracy” is nothing but an oxymoron, then why should we waste time trying to transform our representative institutions into a vehicle of democratic power? From the premise that representation and democratic participation are irreconcilable, the consequence that follows is that in order to have democracy, we must destroy existing representative governments and start from scratch, so to speak.

In the nineties, theorists coming from politically underrepresented groups started to devote more attention to and garner more respect for representation (VIEIRA, 2017, p. 2). Rather than despising rep-

2. Barber has recently qualified his views on representation and no longer opposes democracy to representation *tout court*. See the interview he gave to Michael Saward (2012, pp. 35-6).

3. For an analysis that challenges the conventional reading of Schumpeter as a minimalist who reduced representative democracy to electoral competition between political elites, see John Medearis (2001).

resentation as an oligarchic device that ought to be abolished, feminists such as Anne Phillips (1995) surmised that representation could further democracy if the composition of representative assemblies was diversified. The positive reevaluation of representation gained force with the publication of Franklin Rudolf Ankersmit's (1996, p. 51) *Aesthetic Politics*, which boldly ascertained the superiority of representative democracy as opposed to direct democracy. The democratic credentials of representation became even more pronounced in David Plotke's (1997) "Representation is democracy" – an article whose very title would sound oxymoronic for some participatory democrats of previous generations – and Pierre Rosanvallon's (1998) *Le peuple introuvable*, a book-length study about the history of democratic representation in France. Like Ankersmit, neither Plotke nor Rosanvallon reputed representation to be a poor substitute for the direct democracy of the ancient city-states, which mass societies can no longer have because of their size. Representation for them was valuable in itself.

In the past two decades, the number of scholars arguing that representation should not be seen as a second-best device has increased significantly (VIEIRA, 2017). For the sake of concision, here I focus mainly on the oeuvre of Nadia Urbinati, one of the most outstanding scholars of the representative turn. Besides explaining why democracy and representation should not be considered inimical to one another, a concise overview of Urbinati's work will be useful for our purposes because her reconceptualization of sovereignty rebuts the thesis that some scholars associate with Saramago's novel (that is, the thesis that representation negates popular sovereignty).

In the beginning of *Representative Democracy: Principles & Genealogy*, Urbinati (2006, p. 6) explains that "the modern conception of sovereignty" is the reason why several scholars deem representation incompatible with democracy. Elaborated by Rousseau (1964) in the eighteenth century, the modern conception of sovereignty identifies political autonomy with immediacy and establishes that sovereignty, which pertains solely to the will, can only be exercised directly. The expansion of the franchise that was initiated in the end of the nineteenth century, however, has put Rousseau's conception of sovereignty into question. According to Urbinati (2006, p. 8), the creation of a mass electorate has transformed sovereignty in a way that Rousseau could not foretell. Once the seat of power becomes an empty place whose holders are periodically subject to popular elections, a new element is woven into the fabric of sovereignty.

In a representative democracy, sovereignty is diarchic – that is, it comprises two elements: *will* and *judgment* (URBINATI, 2014, p. 22). "Diarchy" is a portmanteau word that joins two Greek terms: *dis*, an adjective that translates as "twofold; double" and *arché*, a suffix that can be rendered as "rule; office" (ACCETTI, MULIERI, BUCHSTEIN *et al.*, 2016, p. 209). To establish that sovereignty in a representative democracy is diarchic is, therefore, to state that in a representative democracy there are two main ruling powers. On the one hand, there is the *will*, a traditional component of sovereignty (which Rousseau contemplated in his theory) that is linked to the power of decision and instantiated in the act of voting. On the other hand, there are the *judgments* of citizens that interact and exchange their political opinions in the public sphere.⁴

Although it lacks formal authoritative power, judgment has sovereign power in a representative democracy to the extent that those making laws inside state institutions are responsive to what citizens think of them. Albeit not directly translatable into laws, public opinion constitutes a major determinant of decisions made by representatives. According to Urbinati, democratic representation emerges out of the interaction between will and judgment. Representation is democratic when the state and civil society maintain a circular relationship, that is, when the inside and outside of state institutions are connected in a way that allows citizens to influence the outcomes of legislative proceedings.

3. Saramago's critique of representation

The elected representatives of *Seeing* are baffled with the blank plague's attack on "the system's most sensitive organ, that of parliamentary representation" (SARAMAGO, 2013b, p. 140). Although they

4. Following Urbinati, I make no distinction between "judgment" and "opinion." I also do not differentiate "public sphere" from "civil society."

are right to read the high number of blank votes as a criticism of representation, what the politicians from the story fail to perceive is that the kind of representation they promote is very different from the kind of representation that the rebellious citizens – the *brancos*, as the government starts calling them – long for. In a dialogue that is very illustrative of Saramaguian irony, the prime minister of *Seeing* declares:

The ministers of culture and of defense can continue elsewhere the academic debate in which they appear to be so hotly engaged, but I would just like to remind you that the reason we are gathered together in this room, which, even more than parliament, represents the heart of democratic power and authority, is in order to make decisions that will save the country from the gravest crisis it has faced in centuries (SARAMAGO, 2013b, p. 33).

The irony of the passage lies in the fact that these few men, rejected by an overwhelming majority of the *demos*, still consider themselves representatives of democratic power. Yet for the *brancos* nothing could be further removed from democratic representation than the political performance of these few men. For what led citizens to vote blank was precisely the perception that the existing representative system, as one of the *brancos* puts it, “isn't democracy, sir, far from it” (SARAMAGO, 2013b, p. 90).

Two rival conceptions of representation wrestle with each other in Saramago's novel. On one side, there is the non-democratic representation defended by elected politicians and, on the other, the democratic representation that the *brancos* aspire to create. In the former, political activity is the prerogative of incumbents and the selection of a representative is the only political action reserved to citizens outside the assembly. Demonstrations and petitions are, just like any other activity that links state institutions to civil society, deemed useless and may be prohibited whenever the government thinks necessary (SARAMAGO, 2013b, p. 120). In short, the first conception of representation reduces popular participation to electoral authorization.

In the second conception – which is the democratic one – voting is only one form of participation among others. In the first conception, demonstrations and other non-electoral practices of popular participation are considered superfluous because they “never achieve anything” (SARAMAGO, 2013b, p. 120). Conversely, in the second one, the existence of a vibrant civil society and the continuous maintenance of several venues for popular participation are deemed indispensable. For the *brancos*, democratic representation is not something that a few men insulated from the public in a secret room can possess. Democratic representation is, instead, a *relational event* that can only come about through the interaction between representatives and the represented. As soon as the former and the latter are insulated from each other, democratic representation vanishes. One could thus infer that democratic representation is reminiscent of Sisyphus's predicament, for its work has to be redone time and again. Democratic representation is a never-ending process of synchronization between the inside and the outside of state institutions.

It is possible to argue that the critique of political representation presented in *Seeing* applies only to the first conception of representation. In other words, it would be imprecise to read Saramago's novel as a dismissal of representation *tout court*. Rather, what Saramago criticizes in his novel is non-democratic representation. This interpretation finds textual support in one of the essays Saramago wrote about democracy. In “Verdade e ilusão democrática,” after exposing and criticizing the oligarchic character of contemporary representative governments, Saramago (2013a, p. 67) writes: “Do not conclude from what I just said that I am against the existence of parties: I am an activist in one of them. Do not think I abhor parliaments: I want them, instead, to work more.” Political parties and parliaments, two of the most crucial pillars of representation, are both endorsed by the author of *Seeing*. This seems to disprove the interpretation that one of the principal objectives of Saramago's novel was to affirm the incompatibility between democracy and representation. Perhaps *Seeing* is better read as a literary exemplar of the representative turn in contemporary democratic theory.

References

- ACCETTI, Carlo Invernizzi; MULIERI, Alessandro; BUCHSTEIN, Hubertus *et al.* Debating representative democracy. *Contemporary Political Theory*, vol. 15, no. 2, pp. 205-242, 2016.
- ANKERSMIT, Franklin Rudolf. *Aesthetic Politics: Political Philosophy beyond Fact and Value*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- BARBER, Benjamin. *Strong Democracy*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- MEDEARIS, John. *Joseph Schumpeter's Two Theories of Democracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.
- MIGUEL, Luis Felipe. *Democracia e representação: Territórios em disputa*. São Paulo: Unesp, 2014.
- OLIVEIRA, Raphael Henrique Figueiredo. A democracia em "migalhas": Saramago e as tensões na representação política. *FIDES*, vol. 8, no. 1, pp. 144-157, 2017.
- PHILLIPS, Anne. *Politics of Presence*. New York: Clarendon, 1995.
- PLOTKE, David. Representation is democracy. *Constellations*, vol. 4, issue 1, pp. 19-34, 1997.
- ROSANVALLON, Pierre. *Le peuple introuvable : Histoire de la représentation démocratique en France*. Paris: Gallimard, 1998.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Du contrat social. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964, pp. 347-470.
- SARAMAGO, José. Verdade e ilusão democrática. In: SARAMAGO, José. *Democracia e universidade*. Belém: Ed. UFPA; Lisbon: Fundação José Saramago, 2013a, pp. 59-73.
- SARAMAGO, José. *Seeing*. Translated by M. J. Costa. London: Vintage Books, 2013b.
- SAWARD, Michael. A conversation with Benjamin Barber. In: BROWNING, Gary; PROKHOVNIC, Raia; DIMOVA-COOKSON, Maria. *Dialogues with Contemporary Political Theorists*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012, pp. 24-41.
- SCHUMPETER, Joseph. *Capitalism, Socialism & Democracy*. London: Routledge, 2003 [1942].
- URBINATI, Nadia. *Representative Democracy: Principles & Genealogy*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- URBINATI, Nadia. *Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014.
- VIEIRA, Mónica Brito. Introduction. In: VIEIRA, Mónica Brito. *Reclaiming Representation: Contemporary Advances in the Theory of Political Representation*. London: Routledge, 2017, pp. 1-21.

Uma análise da construção identitária feminina no lar burguês de meados do século XX, a partir do conto “O Espartilho”, de Lygia Fagundes Telles

Clarissa Loureiro

Universidade Federal de Pernambuco/UFPE

Carlos Eduardo Japiassú de Queiroz

Universidade Federal de Sergipe/UFS

RESUMO

Este trabalho discute como o espartilho torna-se um artifício de construção identitária feminina no conto “O Espartilho”, do livro *A Estrutura da Bolha de Sabão*, de Lygia Fagundes Telles. Para tanto, analisa-se como o espartilho se torna um instrumento de realização de um discurso disciplinar sobre corpos femininos, e como a protagonista, Ana Luísa, mina este mesmo discurso ao se tornar um corpo liberto dessa indumentária. Assim, o aporte teórico a ser discutido neste artigo debruça-se sobre os seguintes temas: sexualidade (FOUCAULT, 2006), o corpo como objeto de adestramento de um discurso disciplinar (FOUCAULT, 1984), a casa como espaço de devaneio, e o cofre, como lugar de segredos (BACHELARD, 1978), a associação entre objeto biográfico e personalidade humana (BOSI, 1994) e a diferença entre modo de vestir e indumentária (BARTHES, 1967). Dessa forma, analisa-se a relação existente entre sexualidade, corpo e poder, a partir dos vínculos estabelecidos entre as personagens e o uso do espartilho.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura Brasileira. Sexualidade. Discurso Disciplinar.

ABSTRACT

This article discusses how the corset is constructed as a device of feminine identity in the short story “The Corset” in the book titled *A Estrutura da Bolha de Sabão* (The Structure of the Soap Bubble) by Lygia Fagundes Teles. It analyzes not only how the corset is used as a concretizing instrument of disciplinary discourse on female bodies but also how the protagonist Ana Luísa undermines this same discourse when freed from the constraints of this undergarment. The theoretical side of this article is based upon the following themes: sexuality (FOUCAULT, 2006), namely the body as an instrument of the training of a disciplinary discourse (FOUCAULT, 1984); the house as a space of reverie and the safe as a place of secrets (BACHELARD, 1978); the association between the biographical object and human personality (BOSI, 1994); and the difference between the manner of dress and clothing (BARTHES, 1967). Through this theoretical lens, the relationship between sexuality, body and power is analyzed starting from the links established between the characters and their use of the corset.

KEYWORDS: Brazilian Literature. Sexuality. Disciplinary Action.

*Recebido em 22/07/2018
Aprovado em 03/10/2018*

Introdução

Este trabalho tem como visada analisar como no conto “O Espartilho”, de Lúgia Fagundes Telles; a vestimenta corrobora para perpetuação de uma tradição familiar, marcada pelo silenciamento de corpos femininos, adestrados por um discurso disciplinar. Neste sentido, o corpo está diretamente mergulhado

num campo político (FOUCAULT, 1984), colaborando para construção do indivíduo a partir de dispositivos sociais e culturais colocados sobre ele. Logo, a roupa é abordada como signo material que pode, tanto enclausurar, quanto libertar.

Desta forma, defende-se que o espartilho conta uma estória que se torna uma ficção de algumas mulheres na narrativa e, por conseguinte, um artifício de relato de suas memórias. Por isso, analisa-se como esta vestimenta torna-se uma expressão da memória (HALBWACHS, 2006) dessas personagens e, mais especificamente, uma representação da memória da mulher de meados do século XX. Para tanto, divide-se este artigo em dois tópicos. No tópico “O álbum familiar e sua relevância simbólica de cofre de memórias”, discute-se como o álbum se torna na narrativa um objeto misto da casa (BACHELARD, 1978), sendo interpretado segundo as memórias de Margarida, enquanto discurso de reação à fala e à memória da avó como guardiã do álbum de todas as gerações e, logo, de hábitos disciplinados. Por outro lado, o segundo tópico “O espartilho enquanto vestimenta disciplinadora de corpos femininos nas fronteiras entre o séculos XIX e XX” debate como o espartilho é, no conto, um indicador dos silêncios da sexualidade das ancestrais e, ao mesmo tempo, um objeto que se propõe adestrar simbolicamente os corpos de suas descendentes.

1. O álbum familiar e sua relevância simbólica de cofre de memórias

Segundo Gaston Bachelard (1978), a casa é nosso “canto no mundo”, nosso ponto de referência e nosso lugar de proteção. E é nesta perspectiva que ela é abordada inicialmente no conto “O Espartilho”, sendo também o espaço de comunhão entre a memória e a imaginação, a lembrança e o devaneio. Como fica evidente no primeiro comentário da neta sobre a casa da avó onde foi criada: “Tudo era harmonioso, sólido, verdadeiro. No princípio, as mulheres, principalmente as mortas do álbum, eram maravilhosas” (TELLES, 2010, p.31). Neste trecho, há uma idealização do lar familiar como *locus* de integração do passado, do presente e do futuro que se estabelece mediante o devaneio. Ele é alimentado pelo olhar da neta sobre o álbum de retratos como um objeto misto que se comporta como um órgão da vida psicológica secreta da casa que fornece a vida íntima das personagens (BACHELARD, 1978).

Assim, a casa é, inicialmente, avaliada pela protagonista como um grande berço onde a “vida começa fechada e protegida” (BACHELARD, 1978, p.203) e o álbum, como também um cofre, testemunho sensível de segredos, ou lugar de esconderijos (BACHELARD, 1978) onde todas as gerações da família encontram-se condensadas. Como se nota no fragmento: “Às vezes permitia que eu abrisse o pesado álbum vermelho de cantoneiras de prata. Muitos retratos não tinham mais mistérios mas em outros respingavam reticências. ‘Um dia, Ana Luísa, quando você for maior...’” (TELLES, 2010, p.32). Nota-se que a curiosidade infantil da protagonista sobre a família é alimentada pelos mistérios criados pela avó, ao evitar certas explicações. De modo que todos os objetos da casa se conjugam para fornecerem mensagens subliminares sobre silêncios existentes nas fotografias existentes no álbum. Como se nota no trecho abaixo: “um objeto. Uma carta, peças que ia juntando enquanto esperava pelas tais revelações” (TELLES, 2010, p.32). A única comunicação da protagonista com o passado se dá através de duas vozes: a da sua avó e a de Margarida.

No conto, a avó é a guardiã de uma tradição de valores responsáveis pela higienização do lar, impondo-se dentro da família como a sua base moral, sendo, portanto, a representação da grande matriarca. Por isso, carrega na narrativa a função de ser a voz das memórias da família, fornecendo para a neta um acervo de lembranças compartilhadas (HALBWACHS, 2006), organizadas e localizadas nas fotografias enquanto quadros identitários acerca de ancestrais já mortos. Isto é notado nas suas justificativas acerca das ações “incomuns” das tias cujos desfechos de suas vidas parecem estar apagados na história familiar e dissimulados em sorrisos estereotipados nas fotos do álbum. Sobre o desaparecimento de tia Bárbara afirma: “Um dia ela saiu para comprar rendas e nunca mais voltou. Era um pouco nervosa, a tia Bárbara” (TELLES, 2010, p.32). E sobre o falecimento de tia Ofélia diz: “Tomou veneno em vez de magnésia fluída, os vidros tão parecidos. Morreu uma semana após ao casamento” (TELLES, 2010, p.32). Este discurso tem como marca a dissimulação dos fatos, denunciada pela versão desses mesmos acontecimentos, apresen-

tada pela fala de Margarida, descendente bastarda, mestiça e “anônima”, cuja voz parece destoar, dentro de um lar onde outras vozes aparentam estar continuamente em harmonia.

Margarida é uma mulata descendente de um caso ilícito entre o tio Maximiliano e a sua avó, a preta Ifigênia, empregada da casa, seduzida e abandonada pelo tio, com o consentimento da família. Isso é notado na narração sobre a relação entre a criada e o tio: “Desde mocinha Ifigênia engomava a roupa da família, o ferro atochado de brasas. As camisas lustrosas. Quando engravidou, tio Maximiliano foi mandado às pressas para a Europa, todos sabiam. E ninguém sabia de nada” (TELLES, 2010, p.36). O fragmento, portanto, exprime a condição de Margarida de mais uma descendente dos “silêncios hipócritas”, assumindo, na família, a condição de mais uma cria mestiça da casa. É, então, a voz que irá emitir os “podres da família”, escondidos pelo véu da hipocrisia. Assim, sua fala torna-se uma lembrança a mais sobre os acontecimentos familiares relatados pela avó, tornando-se um “ponto de vista” particular que se opõe ao discurso geral imposto pela matriarca. Isso é melhor observado na sua versão acerca das mesmas ações idealizadas pela anciã. Sobre tia Bárbara ironiza: “a bela senhora não foi comprar rendas e sim se encontrar com um padre jovem, com o qual teve seis filhos. Se tivesse sete, o sétimo seria um lobisomem” (TELLES, 2010, p. 35). E sobre tia Ofélia dá à protagonista a imagem trágica da personagem “se matando um mês após o seu casamento” (TELLES, 2010, p. 35).

Desta forma, Margarida mina o discurso da avó de constituição de “heróis familiares” e fornece voz a figuras históricas como Tia Consuelo, murmúrio familiar silenciado pela anciã que na fala da mestiça assume uma conotação pejorativa, presente no comentário: “Tia Consuelo? Tia Consuelo chorava porque sentia falta de homem, ela queria homem e não Deus, ou o convento, ou o sanatório” (TELLES, 2010, pp.33-34). Nesta fala, o deboche serve ao discurso velado de denúncia do exercício de poder disciplinar, cuja função, desde o século XIX, era a de “adestrar” corpos de “multidões confusas” (FOUCAULT, 1984). Foi através desses discursos, construídos na modernidade, que se criou uma ciência do sexo, cujo principal objetivo era controlar o corpo “e reprimi-lo, como forma de domínio sobre a vida, através de inúmeras técnicas, com o intuito de obter a sujeição dos corpos e o controle das populações (FOUCAULT, 1984, p.131).

O “castigo de Consuelo” expressa a função disciplinar dos conventos, no início do século XX, de resolverem o “problema” de “mulheres desviantes” que escapavam à autoridade e ao controle dos pais e maridos, rejeitando as normas de conduta que eram impostas a seus corpos. E, por isso, eram consideradas “insanas”, devido à sexualidade considerada desregrada. Nesse sentido, sempre houve uma estreita ligação entre poder, saber e sexualidade. Esta trilogia serviu à opressão e à domesticação feminina, sobretudo, na Era Moderna, quando a igreja, a medicina, os discursos jurídicos e o Estado usavam o discurso da “normalidade” a fim de demonizar/santificar a mulher e, como consequência, dominá-la (FOUCAULT, 1988).

Na fala da mestiça, Bárbaras, Ofélias e Consuelos vão, gradativamente, humanizando-se, à medida que perdem a sua função de serem imagens de uma casa natal que dava à personagem razões ou ilusões de estabilidade (BACHELARD, 1978). O resultado é uma transformação do olhar da personagem sobre a personalidade da família como sujeito coletivo, e, por consequência, de seus integrantes. Como se nota no trecho:

[...] mas que família era essa que ela me apresentava? Gente insegura. Sofrida. Que eu teria amado mais do que as belas imagens descritas pela minha avó. Mas tive medo ao descobrir o medo alheio.

Não podia aceitar o medo dessa gente e que parecia ser maior ainda do que o meu. Fiquei confusa. Aprendera a acreditar na beleza e na bondade sem nenhuma mistura. (TELLES, 2010, p.34).

No trecho, ocorre a rachadura da função do álbum como cofre, enquanto portador de coisas inesquecíveis, que fazem desse objeto a representação do imemorial (BACHELARD, 1978). A identificação da personagem com a insegurança e o medo de seus ancestrais a aproxima deles. De modo que o segredo, próprio à metáfora do álbum como cofre, é desvendado. E cada familiar se transforma em uma memória particular sobre a história da casa que contribui para a constituição do *ethos* de Ana Luísa, tornando-se um ponto de vista que influencia a sua maneira de ver e estar no mundo. Deste modo, antes de ter acesso às memórias de Margarida, a protagonista se identifica com o discurso da avó e seu discurso idealizado sobre

os familiares, incorporando a postura “simpática, cordial. Fácil a hipocrisia. Tão fácil a vida” (TELLES, 2010, p.44). Assim, assimila costumes ensinados pela avó como maneira agradáveis do bem conviver. Como se pode perceber no trecho abaixo:

(...) era a menina delicada, pronta para bater claras de ovos ou recitar nas reuniões de sexta-feira, quando minha avó convidava as amigas da Cruz Vermelha para as chamadas *tardes de caridade*. Passavam horas tricotando ou costurando roupas para asilos e orfanatos, reunidas na grande sala de jantar onde estavam instaladas as máquinas de costura. (TELLES, 2010, p.44).

No fragmento, a casa natal é a representação da hierarquia das diversas funções de habitar (BACHELARD, 1978). Ao habitar a casa, a personagem se torna apenas uma variação de um tema fundamental. É, portanto, a repetidora de hábitos, numa ligação apaixonada de um corpo que não esquece a casa inolvidável (BACHELARD, 1978). E, assim, reproduz papéis cristalizados como uma norma de conduta disciplinar favorável ao bem conviver, incorporando hábitos ensinados pela avó do receber bem e do bem parecer, próprios ao sujeito moderno de meados do século XX.

Embora, inicialmente, Ana Luísa tente incorporar estes papéis sociais, afasta-se gradativamente desse comportamento, à proporção que vai descobrindo os segredos guardados no cofre-álbum familiar, como manifestação da inteligência do esconderijo (BACHELARD, 1978). Abandona os modos de falar, de usar o cabelo e de se vestir, ditados pela avó. E entrega-se a um caso amoroso resistente aos princípios de sujeição do seu corpo à condição de “sexo bem educado”, fugindo à educação disciplinar a que foram submetidos jovens e crianças, no início da modernidade, quando a escola e a família separavam mulheres nos grupos patológico e normal, conforme a vivência ou domínio de seu corpo e sexualidade (FOUCAULT, 1984). Assim, identifica-se com Margarida, como mais uma integrante da família que passa a compreender seu corpo como educado e fabricado por um discurso disciplinar mas, ao mesmo tempo, resistente a ele, numa genealogia de causas e efeitos, capaz de produzir comportamentos, ideias, saberes e morais (FOUCAULT, 1984).

É nesta condição de resistência que a protagonista consegue compreender como a casa é um espaço, não só de enraizamento, mas também de engessamento de identidades, aprisionadas pela identidade construída pelo álbum. Como se percebe no comentário: “O suor brotava amarelo-esverdeado debaixo do meu braço, nos vãos dos meus dedos. A cor do medo. Do mesmo tom de sépia dos retratos que se colavam uns nos outros, obstinados. Cúmplices” (TELLES, 2010, p.42). No pensamento de Ana Luísa, a cor desbotada dos retratos identifica-se com a da sua própria pele, engendrando um comportamento envolvido pelo medo, fator provocador do adestramento de condutas, impostas pelo discurso disciplinar da avó. E é neste momento que a casa perde o sentido de paisagem reveladora de um estado de alma (BACHELARD, 1978) e torna-se um cárcere de identidades, prisioneiras das imagens criadas pelo álbum de fotografia.

Na reflexão da neta, esta forma de pensar e de agir alcança uma perspectiva ainda mais negativa, à medida que seu olhar sobre a avó também vai se transformando, quando descobre vagarosamente a condição da anciã de também moldada pelos mesmos valores que reproduz tão convictamente. E nesta nova situação que a relação entre a avó e o álbum também se modifica no desfecho do conto. Como se nota nos fragmentos abaixo:

Tinha na pele as mesmas manchas dos retratos. (TELLES, 2010, p.63).

Estranhei ouvir sua voz que de repente parecia vir de longe, lá da sala. De dentro do álbum de retratos. E o álbum estava na prateleira. Apertei as palmas das mãos contra os olhos. (TELLES, 2010, p.42).

O fragmento expressa a surpresa da neta em descobrir que a pele e a voz da avó se tornaram partes integrantes do álbum de retratos, numa relação de continuidade indissociável. Desta forma, há uma conclusão pessimista acerca da relevância da avó enquanto portadora da tradição familiar. Para ser a guardiã do álbum, é necessário sê-lo, num abandono doloroso de si mesma para se tornar o discurso por

ela proclamado. A relação dessa personagem e das outras mulheres da família com o espartilho corrobora para a sedimentação dessa premissa, fornecendo ao leitor uma reflexão sobre a constituição da identidade feminina nas fronteiras dos séculos XIX e XX a partir de sua relação simbólica com suas vestimentas.

2. O espartilho enquanto vestimenta disciplinadora de corpos femininos nas fronteiras entre os séculos XIX e XX

O espartilho é um mini corpete construído com barbas de baleia e usado por debaixo do vestido, apertando a cintura de mulheres com atilhos a fim de fornecer-lhes uma cintura fina. Este trabalho discute como esta peça (in) visível do vestuário feminino, não só constrange o corpo das mulheres, como o molda, tornando-se um artifício relevante para a constituição de corpos dóceis que podem ser submetidos, utilizados, transformados e aperfeiçoados por um discurso disciplinar (FOUCAULT, 1984). Acredita-se que a capacidade do espartilho de apertar órgãos internos provoca uma dificuldade de respiração em suas usuárias e, por conseguinte, uma fragilidade física e também uma passividade social, colocando-as numa simbólica escravatura das aparências. No conto, o espartilho fornece às ancestrais de Ana Luísa uma posição de passividade sexual, própria ao princípio do isomorfismo que aborda a relação sexual a partir do modelo da penetração e da polaridade que opõe atividade e passividade, superioridade e inferioridade, estabelecendo papéis bem cristalizados entre quem domina e é dominado, submete e é submetido (FOUCAULT, 2006). Como se nota no trecho abaixo:

Pensei nas mulheres do álbum. Tirariam as joias. Os vestidos. Hora de tirar o espartilho, tão duras as barbatanas. Os cordões fortemente entrelaçados. Se deitariam obedientes, tremendo sobre os lençóis. “Ninguém vai morrer por isso”. Mas há muito já estavam mortas. (TELLES, 2010, p.54).

Na reflexão da protagonista, há uma coincidente descrição do uso do espartilho justaposto ao das joias e dos vestidos, enquanto recursos relevantes para a constituição das mulheres na condição de “bonequinhas de luxo” (FREYRE, 1985) cuja condição de “sexo belo” dava-lhes a função de corpos proporcionadores do prazer masculino, sendo tão objetificados, quanto bonecas que obedientemente são usadas, sem ser lhes dado o direito à troca de carícias ou de afeto. Isto é ratificado no comentário pedagógico da avó: “Raríssimas mulheres sentem prazer, filha. O homem, sim. Então, a mulher tem que fingir um pouco, o que não tem essa importância que parece. Temos que cumprir as nossas tarefas, o resto é supérfluo. Ora ninguém vai morrer por isso” (TELLES, 2010, p.42). O pensamento da neta é, então, uma reação a esta premissa do não-prazer, ironizando, com uma paradoxal melancolia, a constante frigidez das mulheres da família, mortas para os orgasmos e, logo, para a própria vida. O que a faz dar uma nova conotação ao verbo espartilhar, ao passo que vai descobrindo uma fragilidade emocional em seus ancestrais, tão próxima da dela e tão distante da idealização criada pela avó enquanto os contava, mostrando-lhe o álbum de retratos. Isso pode ser notado em outra reflexão acerca de seus familiares no trecho abaixo:

Não, não podia haver nenhuma sujeira de ambição e sexo nos corações espartilhados dos mortos do álbum. Usavam espartilho, até tia Consuelo com sua cintura de vespa e peitinhos estrábicos, cada qual apontando para um lado. Assim como os meus olhos (TELLES, 2010, p.34).

O trecho acima é a confirmação da ironia acerca da própria idealização dos familiares, criada pela neta antes de conseguir dar ao álbum de retratos a conotação de cofre revelador de segredos impostos pela predominante postura social “higienizada”. No imaginário de Ana Luísa, caem as fronteiras entre os “perfeitos” da família e os “loucos” ou “estranhos”, fora dela. No “despertar” do imaginário da neta, a tia Consuelo é abordada como uma figura tão “estranha”, quanto ela e que, por isso, deve ter um “coração espartilhado” para que a família ganhe uma imagem de soberania social, tão distante dos desejos sexuais que “poluíam” seus integrantes. Como se pode ser observado em um dos devaneios da protagonista referentes a uma possível histeria da tia, à medida que vai descobrindo a real face de seus ancestrais: “Tia Consuelo uivando de desejo na dura cama de um convento” (TELLES, 2010, p.34). Há, então, a consciência

de Ana Luísa de que o corpo de Tia Consuelo foi sujeitado a se moldar à condição de corpo dócil, enquadrado e, ao mesmo tempo, produtivo, por estar de acordo com os padrões comportamentais exigidos pelo discurso disciplinar da família (FOUCAULT, 1984). Todavia, o uivo de desejo da personagem em seu devaneio é um indicativo da sua reação de dor ao próprio desejo reprimido pelo espartilho. Ele sugere que a sujeição imposta para a realização de corpos dóceis é sempre uma relação de violência, mesmo que ocorra de forma calculada, organizada, técnica e sutilmente pensada (FOUCAULT, 1984).

No conto “O Espartilho”, a avó parece ser a personagem catalisadora do discurso disciplinar de realização de corpos femininos dóceis dentro da família. Tanto que o espartilho se torna o seu objeto biográfico, envelhecendo com ela e sendo incorporado de tal forma ao seu corpo que passa a moldar a sua existência. Neste sentido, mais do que um sentimento estético, os objetos biográficos “nos dão um assentimento à nossa posição no mundo, à nossa identidade” (BOSI, 1994, p.441). Por isso, são insubstituíveis para os seus usuários, fornecendo a eles uma pacífica sensação de continuidade (BOSI, 1994), derivada também de um sentimento de enraizamento de um passado, sobrevivente no nosso próprio corpo ou na nossa própria casa. É o que acontece com a personagem avó no conto. Sua biografia se constitui a partir da sua relação com o espartilho que se torna ainda mais intensa, quando a personagem incorpora a postura e a armadura de uma viúva e, depois, de anciã, enquanto a responsável por lembrar e aconselhar (memine e mone), unindo o começo e o fim e “ligando o que foi ao porvir” (BOSI, 1994, p.180). Como se pode notar no fragmento abaixo:

Desde que o marido morreu nunca mais tirou o luto que atenuava naquele cinza pesado. Envelheceu tudo que tinha que envelhecer e agora permanecia estagnada no tempo, os cabelos brancos. A pele descorada sobre a leve camada de talco com perfume de violeta. Imutável como as próprias conservas que preparava nos grandes galões de vidro. A cintura ainda fina. Os seios abatidos sobre o espartilho. (TELLES, 2010, p.42).

No trecho, o espartilho é um recurso de amortecimento sensorial do corpo feminino, funcionando como uma mortalha que passa a envolver a construção identitária da personagem e a despir, intimamente, seu corpo da *aphrodisia*, enquanto “atos, gestos, contatos, que proporcionam uma certa forma de prazer” (FOUCAULT, 2006, p.39). A viuvez da avó alimenta este discurso disciplinar, exigindo da personagem uma sobriedade severa, amplificada com o envelhecimento da pele e dos cabelos que lhe impõem o papel de um museu feminino. Neste sentido, a personagem se torna responsável pela comunicação de uma tradição de docilização de corpos femininos, realizada por um discurso disciplinar, pautado na transformação de corpos sexualizados em “corpos espartilhados” e, por isso, dignos.

O espartilho é, portanto, um objeto disciplinar de sexualidades, sufocando o corpo e, por conseguinte, a voz de suas usuárias, numa coerção ininterrupta, exigida pelo exercício disciplinar de sujeição do corpo a uma “maquinaria de poder” que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe (FOUCAULT, 1984). Daí a importância das imagens da cintura fina e dos seios abatidos da avó. Ambas são representações de partes do corpo, transformadas pelo espartilho de tal modo a transformar este mesmo corpo em belo e, sobretudo, obediente. O espartilho é, portanto, na narrativa, a representação da violência sobre o corpo feminino, impondo-se como um objeto biográfico, por ser aceito pela personagem como artifício de afirmação identitária. Uma viúva digna deve aceitar-se diariamente sufocada por um objeto cujo suplício silencia sua vontade voraz de viver e, ao mesmo tempo, a torna um espelho de conduta necessária para a afirmação de sua função de guardiã de valores familiares, tal qual acontece na relação entre avó e neta na narrativa.

De fato, a narração se desenvolve a partir de uma relação de ensino-aprendizagem, marcada pelo discurso disciplinar exercido pela avó sobre a neta, tão sutil e doloroso como a tentativa das mulheres ensinarem suas descendentes a colocarem os seus espartilhos para caberem nos álbuns familiares. A neta, inicialmente, parece aceitar sujeitar-se à disciplina do seu corpo a uma condição de docilidade e de utilidade (FOUCAULT, 1984) mas, à medida que vai substituindo o devaneio do olhar sobre o álbum pela reflexão crítica sobre a história de seus tios, há uma mudança do olhar sobre o seu próprio comportamento. Esse processo de transição é melhor expressado no fragmento abaixo:

Eu precisava ser encantadora. Já era o medo, mas esse medo me estimulava a amar o próximo, ou a fazer que o próximo acreditasse nesse amor. Recebia em troca um juízo favorável e era nesse juízo que me sustentava. Estava aí minha resposta à pergunta de Margarida, o que eu ganhava com isso? Essa unanimidade de opiniões que beirava a admiração. Agora me sentia esvaziada, rodando pela casa como se procurasse por mim mesma, por aquela outra, mas por que estava acontecendo comigo? Por que perdi de repente a graça da representação? (TELLES, 2010, p.45).

Na narrativa, o processo de incorporação do espartilho associa-se à docilização dos corpos pela disciplina que visa tornar as pessoas “boazinhas”, sem lhes dar um espaço de reflexão acerca de sua posição no mundo (FOUCAULT, 1984). A ponderação de Ana Luísa acerca de sua impossibilidade de não ser mais “encantadora” denuncia a sua consciência de não-aceitação do papel de “sexo bem educado”, imposto pelo sutil discurso disciplinar de que ter uma existência admirada e aceita na casa está associada a agradar a avó e as suas comparsas, vivendo a “falsa liberdade” da ausência de contestação própria a corpos disciplinados, e, por isso, dóceis e úteis a um determinado sistema (FOUCAULT, 1984). A consciência de viver um adestramento contínuo proporciona o vazio existencial de um corpo criado na constante coação, dissimulada como verdade de si. Este sentimento é, por si só, o início da retirada simbólica do espartilho e da descoberta de outra existência sobrevivente além dele, vagando perdida pela casa. Isso só acontece quando Ana Luísa deixa de interpretar este espaço como ponto de referência do sujeito no mundo, ou seja, como um signo de habitação e proteção onde a vida começa fechada, protegida, agasalhada, tal qual no seio de um ninho (BACHELARD, 1974). E começa a abordá-lo como um lugar de memória o qual, ao mesmo tempo que faz lembrar uma maneira de ser comum a muitos homens, também alude a hábitos distintos de outros tempos e pessoas também diferentes.

Essa ressignificação existencial da personagem acontece ao tempo que se identifica com as origens judias da mãe. E é aí que o espartilho vai sendo afrouxado, ao ponto da avó notar aspectos da mãe na neta. Como se nota no comentário da anciã: “Interessante...Você está muito parecida com sua mãe” (TELLES, 2010, p.47). O espartilho é completamente retirado, quando a personagem vivencia plenamente sua sexualidade, resolvendo abandonar a casa, ao descobrir que a matriarca facilitou financeiramente a saída do amante do pai, e, depois, da relação. Então, emite o seu sobrenome materno, usando o qualificativo pejorativo presente na fala da avó acerca dos judeus como uma afirmação identitária que a afastará no dia seguinte da casa e, portanto, da avó. Como se percebe na fala: “É que também sou Ferensen, atalhei-a. O lado ruim” (TELLES, 2010, p.65). A expressão “lado ruim” que, durante muito tempo, foi uma arma para o silenciamento de identidades, torna-se um artifício de contradição ao discurso estabelecido. É necessário dizer abertamente o aspecto negado, para, então, derrubá-lo, silenciando o discurso disciplinar da avó. Só nesta condição que a neta sente-se preparada para ver e tirar o espartilho da avó. Como se observa na citação abaixo:

Quer que eu retire o espartilho? Perguntei quando meus dedos tocaram na rigidez das barbatanas.

“Não filha. Eu me sentiria pior sem ele. Já estou bem, vá, querida. Vá dormir.” (TELLES, 2010, p.42).

A situação descrita no trecho revela uma intimidade da avó que se apresenta para a neta, quando Ana Luísa adentra em sua alcova e tenta retirar as peças do vestuário da matriarca. E a revelação é dolorosa. A anciã está indissociavelmente ligada ao espartilho ao ponto de seu corpo e de sua existência estarem moldados por suas barbatanas, numa relação de dependência tamanha que o bem-estar físico e emocional da personagem parece ser perpetuamente regido pelo apertar e, quiçá, sufocar do espartilho. Nesta circunstância, o traje (“costume”) deixa de exprimir uma realidade institucional, independente do indivíduo e anterior à sua própria experiência particular, e torna-se um modo de vestir (BARTHES, 1967), entranhado no corpo e na existência da personagem. O modo de vestir habita de tal forma a maneira de ser que a existência da anciã tende a vagar num vazio sem a indumentária, ocorrendo uma transposição completa do espartilho sobre o corpo da personagem. O corpo da avó, portanto, torna-se um corpo-espartilho, atingindo o grau máximo da disciplina que é o da realização de um mínimo gesto (FOUCAULT, 1984), até mesmo na hora de relaxamento maior que é o do adormecer. Dessa forma, o instrumento de suplício

físico disciplinar torna-se também o objeto biográfico da anciã, necessário para que se perceba no mundo, até mesmo quando não há nenhum olhar sobre ela, apenas o seu.

A compreensão da neta acerca da dependência física e emocional da avó em relação ao espartilho parece ser o final de uma sequência de sugestões sobre os segredos da família que vão sendo revelados, à proporção que a personagem vai se descobrindo como mulher, numa narrativa que atravessa as três fases do desabrochar feminino. Primeiro, há a vivência da infância na casa, a qual é uma fase de ilusões e devaneios acerca das personagens do álbum familiar. Depois, ocorre a adolescência, quando descobre que os mesmos heróis do álbum são tão frágeis e amedrontadas quanto ela e, por isso, enraizadas dentro da casa. E, por último, acontece a maturidade, quando vivencia a serenidade de saber abandonar a matriarca e a casa e, com isso, os grilhões de uma identidade cotidianamente coagida por um discurso disciplinar. Isso se nota no sorriso de despedida da neta em relação avó, ainda no quarto, enquanto está preparando a anciã para dormir: “Estranhou ainda a minha cara calma. Apertei-lhe a mão. No dia seguinte, quando eu chegasse e dissesse ‘Vou-me embora’. Só no dia seguinte poderia compreender o meu sorriso” (TELLES, 2010, p.65).

Nessa reação, há uma satisfação da neta em deixar anônimo o seu projeto de sair da casa da avó por uma única noite. Assim, refaz a sua atitude de libertação dos domínios do discurso e do espartilho, que deixa de ser uma fuga, como aconteceu com Margarida, para se tornar um comunicado. O desfecho da narrativa comprova esta nova postura. “Respirei o hálito da noite: logo iríamos amanhecer” (TELLES, 2010, p.66). O termo amanhecer ganha duas conotações distintas. Na vivência da avó, significa a continuidade de um ciclo de vivência sobre a dominação de um discurso disciplinar, simbolizado pela relação de também continuidade do corpo da senhora com o espartilho. Já no caso da neta, há o recomeço de novos ciclos por um corpo autônomo em relação aos sufocantes barbantes comportamentais e silenciosamente emancipado.

Considerações Finais

O conto “O espartilho” discute como o espartilho se torna uma peça do vestuário de mulheres de meados do século XX, disciplinando corpos, quando sutilmente sufoca suas usuárias para mantê-las belas e obedientes. A narrativa demonstra como é criada uma tradição familiar em torno dessa vestimenta usada pela avó, a qual torna-se a voz catalisadora de um discurso disciplinar, assim como guardiã do álbum familiar, enquanto objeto misto da casa, construindo uma falsa memória da família a partir de belas versões fotográficas sobre as condutas “diferentes” de algumas das tias.

A função da neta na narrativa é de a última descendente de uma sequência de mulheres amarradas existencialmente pelo espartilho que vem minar a sua influência sobre o seu corpo e, logo, suas escolhas. Representa a mulher que se propõe a existir, despida do espartilho como seu objeto biográfico e que, por isso, sente-se capacitada a reconstruir sua identidade liberta da ditadura da voz da avó e, por conseguinte, das amarras da família. Desta forma, Lygia Fagundes Telles constrói um conto que corrobora para que o leitor reflita sobre a constituição da identidade feminina a partir de sua relação com suas vestimentas e objetos familiares, compreendendo como memória e identidade estão perpetuamente entrelaçadas, seja para a afirmação ou negação de valores.

Referências

BACHELARD, Gaston. *Os pensadores: O novo espírito científico; A poética do espaço*; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Joaquim José Moura Ramos. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BARTHES, Roland. *Système de la mode*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

BOSI, Eclea. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. *História da Sexualidade I: a vontade do saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mocambos: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano*. 7 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1985.

HALBWACHS, Maurice. *Memória Coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

TELLES, Lygia Fagundes. *A estrutura da bolha de sabão*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

A contaminação irônica na crônica machadiana: O velho senado

Iasmim Santos Ferreira

Universidade Federal de Sergipe (PPGL-UFS)

RESUMO

Este trabalho analisa, à luz da “contaminação irônica” da tradição luciânica, a crônica “O Velho Senado”, de Machado de Assis, a qual apresenta um retrato de valor histórico e literário para a compreensão da política brasileira. Para tanto, recorreremos aos estudos de Brandão (2001) e Sá Rego (1989), que versam sobre essa tradição, e a outros, para subsidiar as análises do gênero crônica e dos recursos cômicos utilizados; a saber, Brayner (1982), Cardoso (1992), Candido (1992), Freud (1977), Bergson (2007).

Palavras-chave: Machado de Assis. Crônica. Política.

ABSTRACT

This work analyzes, in light on “ironic contamination” for the lucianic tradition the chronicle “O Velho Senado”, by Machado de Assis, that represents a portrait of historical and literary value to the comprehension of Brazilian policy. To do so, we resort the Brandão (2001) and Sá Rego (1989) studies, that talk about this tradition; and others, to subsidize the analyses of the chronicle genre and the used comic resources, knowing, Brayner (1982), Cardoso (1992), Candido (1992), Freud (1977), Bergson (2007).

Keywords: Machado de Assis. Chronicle. Policy.

Recebido em 26/06/2018
Aprovado em 04/10/2018

Uma volta machadiana ao Senado de 1860

A literatura não tem por finalidade e nem compromisso adentrar os territórios histórico, político, filosófico, místico ou qualquer outro que seja, mas sem pedir licença a quem quer que seja, toca em qualquer questão que diz respeito à vida. Por ser a humanidade organizada em sociedades, não há como a literatura não enveredar no social. Por ser o humano o tecedor de um construto social-histórico, a literatura pisa no cerco da história. Somos mulheres e homens por natureza políticos, por consequência, o literário se embrenha firmemente na esfera política. Somos atravessados pelas indagações do viver e estas desaguam na filosofia e no misticismo (em qualquer forma espiritual cunhada pelas mais diversas religiões), logo a palavra poética entremeia-se da filosofia e do místico.

Joaquim Maria Machado de Assis não foi um historiador, um cientista político, um filósofo, um representante de qualquer religião que seja, mas um escritor que atravessou correntes do romantismo ao realismo. E como qualquer outro escritor caminhou pelos solos histórico, político, filosófico, místico, transitando-os à sua maneira. Há muitos vieses pelos quais podemos ler a obra machadiana, como a sua fortuna crítica já provou; em sua maioria, voltam-se aos romances e contos, e pouco à crônica, apesar de

ser o gênero discursivo que Machado mais produziu¹. No entanto, nosso olhar se dirige a sua produção no jornal, na qual fatos ameadados e despreziosos ganham uma proporção filosófica e social. A palavra na crônica torna-se leve e profunda e penetra em diversas camadas na sociedade.

Nosso cronista percorre o espaço histórico-político do Brasil de 1860, sem ter o compromisso de um historiador ou cientista político, gozando a liberdade da arte literária e a responsabilidade do fazer poético, Machado vive e registra a instabilidade ministerial do Segundo Reinado, perpassado das relações conflituosas entre o Executivo e o Legislativo e da mudança das regras eleitorais, pois a partir de 1850 passa-se ao modelo distrital, ou seja, cada membro do parlamento é eleito individualmente dentro da sua delimitação geográfica.

Em *O Império Revisitado* (2012), o estudioso Sérgio Eduardo Ferraz mostra que durante esse período houve uma grande rotatividade entre 37 gabinetes e cada formação governamental ficou no poder por pouco mais de um ano; enfatiza, ainda, que os conflitos entre o Legislativo e o Executivo foram o principal desencadeador da queda de gabinetes. Assim, “os gabinetes do Segundo Reinado, para permanecer no poder, sempre dependeram da dupla delegação da Câmara e da Coroa” (FERRAZ, 2012, p. 13). Com isso, “mais de 85% das experiências de governo do período terminaram por conta da perda de sustentação junto a uma e/ou outra dessas duas âncoras do sistema político” (FERRAZ, 2012, p. 13). Desse modo, os gabinetes ficavam a mercê da Câmara e da Coroa e quando rompiam com uma dessas, perdiam o seu espaço ministerial.

Machado registra, ao modo luciânico, o cenário político do Brasil de 1860 por meio da crônica “O Velho Senado”, publicada originalmente em *Revista Brasileira*, Rio de Janeiro, 1898. Consideramos, por assim dizer, como “modo luciânico” a vinculação de Machado à linhagem luciânica que se configura numa tradição de sátira advinda de Menipo de Gadara, a sátira menipéia, aprofundada pelo sírio helenizado Luciano de Samósata, um escritor do século II d. C. Segundo Sá Rego (1989), essa tradição se caracteriza por: questionamento genérico, estilo fragmentário, paródia, caráter não-moralizante, citações truncadas, ponto de vista distanciado do *Kataskopos* (observação distanciado do objeto analisado). Os estudos de Brandão (2001) e de Sá Rego (1989) mostram a retomada dessa tradição nos escritos de Machado. No entanto, não há estudos que se dediquem a mostrar a acentuada presença do lucianismo nas crônicas. Destarte, nosso trabalho visa a análise da crônica “O Velho Senado”, à luz dos estudos de Brandão (2001) e Sá Rego (1989), os quais frisam a influência da tradição luciânica nos escritos de Machado. Recorremos a outros estudos teóricos para subsidiar o estudo do gênero crônica e dos recursos cômicos utilizados, a saber, Brayner (1982), Cardoso (1992), Candido (1992), Freud (1977), Bergson (2007). Nosso *corpus* pode ser analisado por diferentes abordagens; optamos por lê-lo pelo prisma da tradição luciânica, conseguinte do cômico que está imerso nessa tradição e se evidencia na produção de Machado. Nossa análise busca mapear os sentidos engendrados que transitam do literário ao político, permitindo-nos dar uma volta ao senado de 1860.

À moda luciânica: uma “litografia” da política brasileira no Segundo Reinado

A crônica “O Velho Senado” se inicia apresentando uma visão distanciado do objeto de análise: o cenário político. Para promover esse distanciamento, Machado diz ter “uma visão do Senado de 1860”, anterior ao período de publicação da crônica. Essa volta ao tempo para dialogar com ações passadas, numa visita ao passado mais remoto e ao mais próximo do presente, é próprio do diálogo luciânico, assim como o modo distanciado de observar o objeto de análise, o chamado ponto de vista distanciado do *Kataskopos*, segundo Sá Rego (1989). Assim, na visão da voz enunciativa:

1. Em consulta ao portal <machado.mec.gov.br>, no qual consta toda a obra de Machado, tomamos conhecimento da existência de mais de 400 crônicas, superando, quantitativamente, a produção dos demais gêneros pelo autor.

A propósito de algumas litografias de Sisson, tive há dias uma visão do Senado de 1860. Visões valem o mesmo que a retina em que se operam. Um político, tornando a ver aquele corpo, acharia nele a mesma alma dos seus correligionários extintos, e um historiador colheria elementos para a história. Um simples curioso não descobre mais que o pinturesco do tempo e a expressão das linhas com aquele tom geral que dão as coisas mortas e enterradas (ASSIS, 1898, p. 1).

O cronista, sob a desculpa de algumas litografias do francês Sébastien Auguste Sisson, caricaturista e editor que se instalou na cidade do Rio de Janeiro, diz ter “uma visão do Senado de 1860”. Além do distanciamento, essa postura machadiana mostra-se irônica, pois sob o pressuposto de uma visão, ele discute questões corriqueiras e nacionais do cenário político, e ao afirmar “Visões valem o mesmo que a retina em que se operam” equipara a sua visão à retina, que é a responsável pela formação de imagens, funcionando como uma espécie de tela para projetar as imagens vistas. A visão de Machado, tal qual a retina, está manobrando as imagens e projetando-as para dialogar com o seu leitor e fazê-lo enxergá-las também; o modo de dizer em nome da visão é um mecanismo da ficcionalidade. Assim como Luciano de Samósata admite o caráter ficcional de sua obra², superando a ficção e fazendo ficcionalidade, Machado também se mostra consciente do que está fazendo por meio de sua escrita, e explicita essa consciência, ora afirmando sobre o trabalho com a crônica, seus limites, modo de produção e, às vezes, até mesmo a falta de assunto³; ora com uma invenção de um defunto-autor (em *Memórias Póstumas*) ou uma visão para falar do Senado (como na crônica em questão). Atentemos para o fato de Machado iniciar citando as litografias de Sisson, que é seu contemporâneo⁴, e depois introduzindo a ideia da visão. O cronista está imprimindo, à moda de litografia, numa “dita visão”, que funciona como retina, o que é o Velho Senado.

A relação machadiana com os fatos e a visão criada pela voz enunciativa mostram-se distintas da do político e da do historiador. A crônica diz que o primeiro veria políticos que o antecederam, aliados ou não. O segundo sugaria o máximo dos fatos históricos. Nosso cronista nem é político, nem historiador. Portanto, coloca-se numa posição de curioso: “Um simples curioso não descobre mais que o pinturesco do tempo e a expressão das linhas com aquele tom geral que dão as coisas mortas e enterradas”. Denominar-se como “um simples curioso” é uma ironia, pois não se trata de um mero curioso, mas de um escritor que busca na verve do tempo dialogar com o real, o verossímil, o impossível; esse diálogo com o tempo

2. Em seus estudos, Brandão analisa a condição da poética luciânica e chega à conclusão de que não se trata de apenas textos ficcionais, mas de uma consciência madura do fazer poético, ao ponto de pactuar essa tarefa com o seu leitor. Assim “Poderíamos afirmar que Homero estaria na esfera do fictício, enquanto Luciano dá o salto para o ficcional. De fato, o pacto com o leitor, no primeiro baseia-se na verdade da Musa; Luciano pretende um novo pacto, que parte da admissão da ficcionalidade de sua ficção, como decorrência do próprio reconhecimento da ákratos eleuthería como marca distintiva desta” (BRANDÃO, 2001, p. 270). O crítico reflete ainda sobre a questão de a modernidade deter essa percepção da ficcionalidade, que na verdade já se faz presente desde o século II com os escritos de Luciano. Sendo assim não é algo exclusivamente da modernidade como pensam alguns.

3. Na crônica de “30 de novembro de 1862”, Machado descreve as condições e limitações da crônica no jornal. Em suas palavras: “Se fosse possível a comunicação de todos os fatos da vida particular entre o cronista e os seus leitores, eu daria aqui as razões do desconchavo em que vai esta revista, escrita a todo o vapor, para satisfazer às exigências da tipografia. Mas, como não é possível, limito-me a lamentar que assim seja e a despedir-me para a quinzena seguinte”. Ainda, na crônica datada de 1º de Maio de 1863 da série “O Futuro” transforma a falta de assunto num assunto: “me aflige o desfalque de assunto para a crônica desta quinzena”. No entanto, o autor acredita na crônica como um gênero de maior difusão entre as diferentes camadas sociais: “A primeira propriedade do jornal é a reprodução amiudada, é o derramamento fácil em todos os membros do corpo social”. Ademais, é um meio perspicaz para inserção de novas ideias: “Depois uma reflexão, depois um braço que se ergue, um palácio que se invade, um sistema que cai, um princípio que se levanta, uma reforma que se coroa. Malévola faculdade — a palavra!” (“A Reforma pelo Jornal”, 1859).

4. Sisson falece em 08 de fevereiro de 1898, posteriormente à publicação dessa crônica. Sendo, portanto, um contemporâneo de Machado, ambos estavam no Rio de Janeiro, cada um, a sua matéria imprimia a realidade do país; Sisson nas litografias e Machado na crônica, representando e discutindo as figuras políticas. Vale frisar que o diálogo com os contemporâneos é próprio da linhagem luciânica, visto que Luciano trazia em seus escritos os retores, os filósofos, os guerreiros, para então dialogar amplamente, num processo que visita os antepassados, os contemporâneos e injeta para os futuros “a contaminação irônica”, como descreve Brandão (2001, p. 353).

nessa proporção tríade é própria da tradição luciânica⁵. Ressaltamos a literatura como um espaço de confluências entre outras áreas do saber, como mencionado no início deste trabalho.

Em prosseguimento, a crônica penetra na visão e reporta um encontro de Machado com Quintino Bocaiúva para um chá, este último foi tipógrafo, revisor, político e advogado. A crônica retrata o senado de 1860, período em que Bocaiúva trabalhou no *Diário do Rio de Janeiro* e em seguida no *Correio Mercantil*. Machado o descreve, quebrando o tom da descrição que tinha por objetivo apresentar o teor da conversa, e não características do seu companheiro de chá: “era então uma gentil figura de rapaz, delgado, tez macia, fino bigode e olhos serenos” (ASSIS, 1898, p.1). Quanto aos seus “gestos lentos e ar distant”, Machado afirma ser o “que Taine achou em Mérimée” (ASSIS, 1898, p.1), fazendo uma comparação entre Bocaiúva e o senador francês Mérimée, arqueólogo, historiador e escritor romântico. O cronista incorpora a opinião do historiador, crítico e pensador francês Hippolyte Taine. É próprio de Machado dialogar com outras figuras importantes para alinhar ou distanciar um pensamento, às vezes só para troçar ou incrementar algo, como faz nessa situação.

Ainda, parece fazer uma analogia com Paul-Armand Challemeil-Lacour, um estadista francês, ao dizer: “très républicain de conviction et très aristocrate de tempérament” (ASSIS, 1898, p.1), ou seja, republicano de convicção e aristocrático no temperamento. Porém, conclui que “O nosso Bocaiúva era só a segunda parte, mas já então liberal bastante para dar um republicano convicto” (ASSIS, 1898, p.1). Assim, por mais que tivesse um temperamento aristocrático, detinha a posição política liberal.

Em seguida, revela como ocorreu a conversa, primeiro sobre as letras, depois sobre a política. A voz enunciativa coloca-se numa posição passiva, respondendo apenas ao que Bocaiúva lhe perguntava, já que queria saber suas opiniões, e expressa a perspectiva de ambivalência da verdade⁶ ou relativização da verdade⁷; assim diz: “Provavelmente não as teria fixas nem determinadas” (ASSIS, 1898, p. 1). Acaba por expressar, à maneira da “contaminação irônica” provinda de Luciano, o seu jeito calculado de agir e sua intenção em se beneficiar nessa conversa, em: “mas, quaisquer que fossem, creio que as exprimi na proporção e com a precisão apenas adequadas ao que ele me ia oferecer” (ASSIS, 1898, p. 1).

Machado conta que marcaram o prazo de se reencontrarem no dia seguinte e quebra o tom austero com um gracejo ao referenciar a rua com o nome antigo, dizendo ser “vício de memória velha”. Com isso, promove um alívio para o leitor, por meio do chiste feito, que tem por finalidade basilar o alívio das tensões, segundo Sigmund Freud (1977)⁸. Por fim, ele acaba ganhando um lugar na redação do *Diário do Rio de Janeiro*. Vejamos o excerto abaixo.

De fato, separamo-nos com prazo dado para o dia seguinte, na loja de Paula Brito, que era na antiga Praça da Constituição, lado do Teatro S. Pedro, a meio caminho das Ruas do Cano e dos

5. Brandão analisa o discurso luciânico e compreende-o como liberto da convenção da verossimilhança que limita o discurso ficção. Num discurso ficcional há admissão da ficcionalidade para poder transitar entre os espaços do real, do possível e do impossível. Nas palavras do crítico: “O que a poética luciânica lega à posteridade de mais importante é justamente esse descobrimento da ficção como alotopia. Dizendo de modo mais preciso: a descoberta de que a ficção é o outro. Não apenas, como no preceito aristotélico relativo à verossimilhança (ou, se quisermos, ao fictício), ela diz o que poderia acontecer, deixando para os discursos verdadeiros o que de fato aconteceu, mas avança pela esfera do que não poderia acontecer jamais, isto é, um tipo de discurso que se liberta não apenas dos limites que lhe impõe a verdade, como também das rédeas, provavelmente mas curtas, com que o cerceia a verossimilhança. Em suma: um discurso que se encontra além dos esquemas do que é verdadeiro ou semelhante ao verdadeiro, que é um outro discurso, autônomo, em face da verdade, que goza da pura liberdade” (BRANDÃO, 2001, p. 270).

6. Para Sônia Brayner, estudiosa da obra machadiana e especialmente de suas crônicas, toda a obra de Machado está embebida da “ambivalência dialógica da verdade” (BRAYNER, 1982, p. 429).

7. Segundo Sá Rego (1989), Luciano relativiza a verdade, já não se trata da verdade dos gregos: retores, filósofos, guerreiros, mas de uma grande sátira cômica na qual une diálogo à comédia para revelar o caráter circunstancial da verdade. Assim sendo, Machado alinhando a essa tradição, não apenas apresenta uma “verdade ambivalente” como observa Brayner, é mais que isso: é a relativização da verdade.

8. Para comprovar a existência do inconsciente, Sigmund Freud recorre aos sonhos e aos chistes como manifestações do inconsciente, que desfrutam de uma liberdade, a qual outras manifestações reprimem pelas regras sociais. Assim, o chiste é um mecanismo de dizer coisas que não são ditas no discurso sério (FREUD, 1977).

Ciganos. Relevai esta nomenclatura morta; é vício de memória velha. Na manhã seguinte, achei ali Bocaiúva escrevendo um bilhete. Tratava-se do *Diário do Rio de Janeiro*, que ia reaparecer, sob a direção política de Saldanha Marinho. Vinha dar-me um lugar na redação com ele e Henrique César Múzio (ASSIS, 1898, p. 1).

Outrossim, Machado pactua com o seu leitor numa espécie de acordo, no qual admite que “Estas minudências, agradáveis de escrever, sê-lo-ão menos de ler” (ASSIS, 1898, p. 1), pois acaba descrevendo minuciosamente o encontro, a conversa; aproveita-se das memórias para compartilhar com o leitor suas minúcias e, ao fazê-lo se utiliza de um diálogo com o leitor virtual que é próprio da tradição luciânica. Machado alinha-se à tradição por finalidade intelectual⁹ e incorpora com muita propriedade o diálogo luciânico, cômico-filosófico, aos seus escritos.

Logo depois, conta a sua ida ao Senado como redator do *Diário do Rio*. Narra a sua relação com Bernardo Guimarães, representante do *Jornal do Comércio*, e Pedro Luís, do *Correio Mercantil*, e de como partilhavam “irmãmente o pão da intimidade”.

Estas minudências, agradáveis de escrever, sê-lo-ão menos de ler. É difícil fugir a elas, quando se recordam coisas idas. Assim, dizendo que no mesmo ano, abertas as câmaras, fui para o Senado, como redator do *Diário do Rio*, não posso esquecer que nesse ou no outro ali estiveram comigo, Bernardo Guimarães, representante do *Jornal do Comércio*, e Pedro Luís, por parte do *Correio Mercantil*, nem as boas horas que vivemos os três. Posto que Bernardo Guimarães fosse mais velho que nós, partíamos irmãmente o pão da intimidade (ASSIS, 1898, p. 1-2).

Num tom leve e aparentemente desprezioso, a crônica aponta-nos a política de favores. Conforme o crítico Roberto Schwarz no capítulo “As ideias fora do lugar”, da obra *Ao vencedor as batatas*, “O favor é a nossa mediação quase universal” (2000, p. 16), pois é através dele que uma classe pode exercer seu poder, camuflada pela capa da benevolência, sobre a outra; nele as relações são construídas e alteradas a partir da alimentação dos interesses. Machado mostra um exemplo disso, o caso da antiga Rua do Latoeiros que passa a se chamar Gonçalves Dias, graças à indicação de Múzio, amigo do poeta, pela folha à Câmara Municipal. Não podemos dizer que Machado esteja se opondo ao nome dado à rua, nem ao poeta Gonçalves Dias, mas de modo sutil toca na política de favores que há em nossa sociedade, seja no simples nomear de uma rua até grandes realizações sociais, todas acabam por passar no trio das relações interpessoais. Vejamos o fragmento:

Descíamos juntos aquela Praça da Aclamação, que não era então o parque de hoje, mas um vasto espaço inculto e vazio como o Campo de S. Cristóvão. Algumas vezes íamos jantar a um *restaurant* da Rua dos Latoeiros, hoje Gonçalves Dias, nome este que se lhe deu por indicação justamente no *Diário do Rio*; o poeta morara ali outrora, e foi Múzio, seu amigo, que pela nossa folha o pediu à Câmara Municipal (ASSIS, 1898, p. 2).

Machado presenciou de perto uma série de mudanças político-sociais no Brasil: o Primeiro Reinado, as crises do Segundo Reinado, o movimento republicano, os atritos do governo imperial com o Exército e a Igreja, a instauração da República.¹⁰ Machado começa a aprofundar a discussão da política da época e discorre acerca dos mais velhos da casa, afirmando que

Poucos membros restarão da velha casa. Paranaguá e Sinimbu carregam o peso dos anos com muita facilidade e graça, o que ainda mais admira em Sinimbu, que suponho mais idoso. Ouvi falar a este bastantes vezes; não apaixonava o debate, mas era simples, claro, interessante, e, fisicamente,

9. Ao final de seu estudo sobre as crônicas machadianas, Sônia Brayner marca a vinculação de Machado com Luciano e com outros autores que também beberam do lucianismo. “Aliando-se por finalidade intelectual a autores como Luciano, Rabelais, Cervantes, Sterne, Fielding, Voltaire, Diderot, De Maistre, inscreve-se entre aqueles que constaram com a novidade e audácia de seus textos os sistemas ideológicos fechados, a dicotomia estabelecida entre gêneros e estilos, preferindo o campo aberto da livre invenção. É destes autores sobretudo que Machado de Assis irá absorver a lição da criatividade, de questionamento, de transposição intertextual” (BRAYNER, 1982, p. 437).

10. Recorte feito a partir de BORIS, F. *História Concisa do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2012, especialmente das páginas 94 a 133, dedicadas ao Segundo Reinado e à queda da Monarquia.

não perdia a linha. Esta geração conhece a firmeza daquele homem político, que mais tarde foi presidente do Conselho e teve de lutar com oposições grandes (ASSIS, 1898, p. 2).

Em tom sentencioso, o cronista revela a postura indiferente de Sinimbu para uma manifestação popular que a mostra a seu colega como se fosse “um trecho de muro”. Embora a crônica faça referência ao senado de 1860, esse tipo de comportamento é bastante contemporâneo, pois ainda há indiferença por parte de nossos políticos diante das manifestações. Consoante narração abaixo.

Um incidente dos últimos anos mostrará bem a natureza dele. Saindo da Câmara dos Deputados para a Secretaria da Agricultura, com o Visconde de Ouro Preto, colega de gabinete, eram seguidos por enorme multidão de gente em assuada. O carro parou em frente à secretaria; os dois apearam-se e pararam alguns instantes, voltados para a multidão, que continuava a bradar e apupar, e então vi bem a diferença dos dois temperamentos. Ouro Preto fitava-a com a cabeça erguida e certo gesto de repto; Sinimbu parecia apenas mostrar ao colega um trecho de muro, indiferente. Tal era o homem que conheci no Senado (ASSIS, 1898, p. 2).

Machado começa a expandir as suas impressões sobre os homens do Senado – boa parte deles era conhecedora “da Regência, do Primeiro Reinado e da Constituinte” – e ele se coloca como “um adolescente espantado e curioso”. Essa posição diminuta de si mesmo é uma postura irônica, pois ele tem maturidade para fazer uma leitura crítica da postura dos representantes no Senado; uma posição aquém daqueles homens revela o quanto ele, como cidadão, esperava deles – mais maturidade para decidir e ouvir ao povo nas suas reclamações – e não como fez o Sinimbu, que indiferentemente seguiu seu caminho, conforme mostramos na citação anterior.

Para avaliar bem a minha impressão diante daqueles homens que eu via ali juntos, todos os dias, é preciso não esquecer que não poucos eram contemporâneos da maioridade, algum da Regência, do Primeiro Reinado e da Constituinte. Tinham feito ou visto fazer a história dos tempos iniciais do regime, e eu era um adolescente espantado e curioso (ASSIS, 1898, p. 2).

Assim, o cronista faz uma reflexão da feição dos políticos. Notemos a construção irônica para revelar o que se pensa acerca dessas figuras.

Achava-lhes uma feição particular, metade militante, metade triunfante, um pouco de homens, outro pouco de instituição. Paralelamente, iam-me lembrando os apodos e chufas que a paixão política desferira contra alguns deles, e sentia que as figuras serenas e respeitáveis que ali estavam agora naquelas cadeiras estreitas não tiveram outrora o respeito dos outros, nem provavelmente a serenidade própria. E tirava-lhes as cãs e as rugas, e fazia-os outra vez moços, árdegos e agitados (ASSIS, 1898, p. 2).

Dessa maneira, como vimos no excerto acima, a feição dos políticos era “metade militante, metade triunfante, um pouco de homens, outro pouco de instituição”. É salutar perceber que o cronista acaba por unir o homem à instituição, que se mostra arraigado ao ser, de modo que já não se pode olhar o homem sem notar o quanto da instituição há ali. Numa reflexão pessoal e transmitida ao leitor, a voz enunciativa revela que ao olhá-los, via sua humanidade e sua institucionalidade, recordava “apodos e chufas que a paixão política desferira contra alguns deles”. Nessa expressão reside uma ironia, pois não é necessariamente a paixão política que lhe dá “apodos e chufas”, mas o modo como procedem enquanto políticos na representação da sociedade, portanto, nesse caso, colheram o repúdio popular.

O cronista diz que “sentia que as figuras serenas e respeitáveis que ali estavam agora naquelas cadeiras estreitas não tiveram outrora o respeito dos outros”. Dando a entender que de fato, ele via-os como “serenos e respeitáveis”, porém em seguida afirma que não tinham apenas o desrespeito da população, e “nem provavelmente a serenidade própria”. Logo, dizer que eram “serenos e respeitáveis” é uma grande ironia construída por meio de um paradoxo. A voz enunciativa mostra que a postura serena que deveria haver por parte dos políticos, que já estavam na representatividade há muito tempo, é inexistente, ao passo que “tirava-lhes as cãs e as rugas, e fazia-os outra vez moços, árdegos e agitados”. À vista disso, o cronista faz mais uma reflexão.

Comecei a aprender a parte do presente que há no passado, e vice-versa. Trazia comigo a oligarquia, o golpe de Estado de 1848, e outras notas da política em oposição ao domínio conservador, e ao ver os cabos deste partido, risonhos, familiares, gracejando entre si e com os outros, tomando juntos café e rapé, perguntava a mim mesmo se eram eles que podiam fazer, desfazer e refazer os elementos e governar com mão de ferro este país (ASSIS, 1898, p. 2).

Vale observar os termos utilizados: “oligarquia”, “golpe de estado de 1848”, “domínio conservador”. Machado faz ligações entre o passado e o presente e vice-versa, para explicar o presente que corresponde a 1860. E aqui, a crônica ganha uma dimensão mais combativa e recheada de revolta, pois ao olhar para o país comandado pela oligarquia que há tempos se estabeleceu na política café com leite e o golpe ocorrido, o cronista se questiona: “perguntava a mim mesmo se eram eles que podiam fazer, desfazer e refazer os elementos e governar com mão de ferro este país”. Com isso, seu questionamento pessoal desemboca num questionamento coletivo, atingindo o leitor, convidando-o para refletir também; à vista disso, o comando estava nas mãos de poucos, nas da elite, e era efetuado com “mão de ferro”, ou seja, a qualquer custo e com meios opressores que o Estado se utiliza.

Em sequência, a crônica expõe o cotidiano do senado, a presença dos senadores, as carruagens próprias, citando alguns nomes: Zacarias, Monte Alegre, Abrantes, Caxias, Marquês de Itanhaém, Nabuco, Paranhos, Olinda, Eusébio e Montezuma. No meio desse ciclo de descrições, Machado oscila entre tipos de assuntos, adentrando num detalhamento de características físicas do Marquês de Itanhaém. Com isso, rebaixa o assunto de uma narração sobre o dia a dia do senado para o físico do representante mais velho: “aspecto de farda”, “seco e mirrado”, “cabeleira”, “cara rapada”. A mudança de assunto do elevado para o baixo ou do baixo para o elevado é própria da comicidade, segundo elenca Bergson no seu estudo sobre o teatro bufo (2007, p. 43). Essa mudança de assunto não é sem motivação; na verdade, Machado está chamando a atenção para a “vitaliciedade do Senado” que se mostra na figura de Itanhaém. “A figura de Itanhaém era uma razão visível contra a vitaliciedade do Senado, mas é também certo que a vitaliciedade dava àquela casa uma consciência de duração perpétua, que parecia ler-se no rosto e no trato de seus membros” (ASSIS, 1898, p. 2). A vitaliciedade traz o aspecto de “duração perpétua”, a apropriação do poder público como se fosse vitalício, ao contrário do que deveria existir: consciência da representatividade de um coletivo e possibilidade de rotatividade. Nesse caso, a vitaliciedade física mostra a vitaliciedade de pensamentos. Assim,

Tinham um ar de família, que se dispersava durante a estação calmosa, para ir às águas e outras diversões, e que se reunia depois, em prazo certo, anos e anos. Alguns não tornavam mais, e outros novos apareciam; mas também nas famílias se morre e nasce. Dissentiam sempre, mas é próprio das famílias numerosas brigarem, fazerem as pazes e tornarem a brigar; parece até que é a melhor prova de estar dentro da humanidade. Já então se evocavam contra a vitaliciedade do Senado os princípios liberais, como se fizera antes. Algumas vozes vibrantes cá fora, calavam-se lá dentro, é certo, mas o gérmen da reforma ia ficando, os programas o acolhiam, e, como em vários outros casos, os sucessos o fizeram lei (ASSIS, 1898, p. 2-3).

Machado faz um paralelo entre o senado e a família, para mostrar que assim como nas famílias uns nascem, outros morrem, há dissensões, pazes, assim também o é com o senado. Revela que dissentir “é a melhor prova de estar dentro da humanidade”. A semelhança com a família é de fundo irônica, pois é um espaço em que deve existir laços de afetividade para além de interesses e superação das dissensões e dos interesses político-partidários pelo vínculo afetivo. A crônica, ainda, aponta para o silenciamento de algumas vozes que fora do senado tinham mais garra e dentro abrandam-se, quiçá por conflitos entre os interesses e pelo próprio poder institucionalizado. “Algumas vozes vibrantes cá fora, calavam-se lá dentro, é certo”. Entretanto, Machado mostra uma pontinha de esperança, já que “o gérmen da reforma ia ficando, os programas o acolhiam, e, como em vários outros casos, os sucessos o fizeram lei”, isto é, se em algum momento houve luta e ação para promover a reforma de algo, por mais que chegando ao poder isso não se perpetuou, o gérmen brotou e, às vezes, os programas o acolhem e há mudanças significativas. De certo, muitas mudanças são frutos dos germens lançados por mulheres e homens, dentro e fora do poder institucional para promover melhorias entre a sociedade.

Após Machado efetuar uma crítica a institucionalização do poder que acaba calando vozes, faz um gracejo ao dizer: “poucos espectadores ficavam, alguns dormiam”, mostrando o tédio sentido pelos espectadores diante das discussões políticas. Com isso, proporciona um alívio de tensão, próprio do chiste como mostra Freud (1977). Depois do alívio, injeta mais uma crítica ao senado, a disciplina que foi redobrada por Abaeté. Ao longo da crônica, Machado faz muitas críticas, como essa ao presidente Abaeté, mas num tom de notícia, de mera descrição, levando o leitor a fazer as conclusões e a colocar-se diante do que foi dito.

Ao comentar sobre os oradores, o cronista fala especialmente da fluência de Eusébio de Queirós; nisso reside uma ironia, porque logo em seguida diz sê-lo o “papa” ou o “chefe do Partido Conservador” e os seus companheiros os cardeais. Exime-se da responsabilidade da troça, afirmando ser “a célebre definição” de Otaviano, cunhada no *Correio Mercantil* (ASSIS, 1898, p. 3). Machado elogia o discurso de Eusébio como modo de introduzir o seu nome na discussão, visto que o cronista recorre à imagem papal como símbolo de pensamento fechado, ortodoxo, cristão.

Não reli o discurso, não teria agora tempo nem oportunidade de fazê-lo, mas estou que a impressão não haveria diminuído muito, posto lhe falte o efeito da própria voz do orador, que seduzia. A matéria era sobremodo ingrata: tratava-se de explicar e defender o acúmulo dos cargos públicos, acusação feita na imprensa da oposição. Era a tarde da oligarquia, o crepúsculo do domínio conservador (ASSIS, 1898, p. 3).

Machado constrói uma ironia bastante polida que é esclarecida pelas afirmações posteriores, ao declarar que não teve “tempo nem oportunidade” para reler o discurso; camufla polidamente seu real interesse por esse discurso e confirma isso ao dizer que lhe faltava “o efeito da própria voz do orador”, não sendo atrativo o suficiente. Machado desdobra explicações sobre a oratória de Eusébio, de modo que reafirma ter sido irônico anteriormente com os “elogios” que havia feito. A falta de imposição na voz era diminuta frente à matéria, pois essa tinha por objetivo responder à acusação feita pela imprensa acerca do acúmulo dos cargos públicos, no entanto, era mais que responder, era se defender. Apesar de ser uma crônica de 1898, retratando o senado de 1860, ainda permanece muito atual, já que a nossa conjuntura política não está diferente. Num tom pessimista, explicita o domínio conservador por meio da metáfora do crepúsculo, símbolo recorrente ao Romantismo – corrente que estava entrando em decadência nesse período.

Nessa esteira, o cronista relata como ocorreram as eleições de 1860 na capital, sendo uma descrição que aponta posicionamentos da política brasileira, como o não entendimento “dos partidos quando caem ou sobem”, mas entendem-se bem para “violiar ou restaurar a carta constitucional”. Se fizermos uma comparação aos dias atuais, perceberemos que o Brasil tem enfrentado muitas reformas que passam pelo crivo de alterações nas leis e no funcionamento da dinâmica social, a exemplo da Reforma Trabalhista instrumentalizada pela lei nº 13.467 de 2017, sendo aprovada graças à união de opositores para diminuição de direitos da classe trabalhadora¹¹. Ainda como se estivesse rememorando a cena, o cronista fala de modo subjetivo de suas impressões diante do resultado, colocando-se como um adolescente: “Elas trouxeram à minha imaginação adolescente uma visão rara e especial do poder das urnas”. É válida uma reflexão sobre o poder das urnas, como é apontado criticamente pelo autor visto que se alinha ao pensamento cético. A crônica suscita muitas indagações, dentre tais: Há mesmo poder das urnas? Houve em 1860? Há no senado de hoje? Ou só uma imaginação adolescente pode ter essa visão rara e especial?

Em seguida, Machado quebra esse tom reflexivo, convidativo ao leitor, ao dizer que não cabe relatar a imaginação que teve. Ao passo que se exime de descrever a emoção dos votantes, Machado descortina um poder da política, que não está nas urnas, essas se configuram como a última cartada, mas o poder dos discursos midiáticos e políticos, vinculados pela imprensa de 1860. Em suas palavras: “não direi o movimento geral e o calor sincero dos votantes, incitados pelos artigos da imprensa e pelos discursos de Teófilo Otôni”. O uso do termo “incitados” leva-nos a pensar até que ponto somos conduzidos pelos

11. Se fizermos uma comparação aos dias atuais, perceberemos que o Brasil tem enfrentado muitas reformas que passam pelo crivo de alterações nas leis e no funcionamento da dinâmica social, a exemplo da Reforma Trabalhista instrumentalizada pela lei nº 13.467 de 2017, sendo aprovada graças à união de opositores para diminuição de direitos da classe trabalhadora.

aparelhos ideológicos¹², “O Velho Senado” de 1860 é amplo diálogo da política brasileira, de longe e de pertinho, um caduco senado. Leiamos o excerto que segue.

As eleições de 1860, na capital, deram o primeiro golpe na situação; se também deram o último, não sei; os partidos nunca se entenderam bem acerca das causas imediatas da própria queda ou subida, salvo no ponto de serem alternadamente a violação ou a restauração da carta constitucional. Quaisquer que fossem, então, a verdade é que as eleições da capital naquele ano podem ser contadas como uma vitória liberal. Elas trouxeram à minha imaginação adolescente uma visão rara e especial do poder das urnas. Não cabe inseri-la aqui; não direi o movimento geral e o calor sincero dos votantes, incitados pelos artigos da imprensa e pelos discursos de Teófilo Otôni, nem os lances, cenas e brados de tais dias (ASSIS, 1898, p. 3).

Ademais, a crônica retrata também uma situação de corrupção. A voz enunciativa diz ter guardado a impressão de “um obscuro votante” que procurou Otôni, mostrando um maço de cédulas às escondidas e um riso nos lábios. Na visão machadiana do senado de 1860, o cronista remonta situações típicas do cenário político brasileiro, numa atualização desse discurso, poderíamos falar em pagamento de propina e diversas extorsões a população, feitas pelo desvio de verbas públicas. Machado, ao modo luciânico, reflete e faz-nos refletir em tom de rememoração de fatos sob a pretensa desculpa de uma visão, na qual não passa de um recurso literário para isentar-se e observar mais distante os fatos que o cercava, como se pode ver abaixo.

Não me esqueceu a maior parte deles; ainda guardo a impressão que me deu um obscuro votante que veio ter com Otôni, perto da matriz do Sacramento. Otôni não o conhecia, nem sei se o tornou a ver. Ele chegou-se-lhe e mostrou-lhe um maço de cédulas, que acabava de tirar às escondidas da algibeira de um agente contrário. O riso que acompanhou esta notícia nunca mais se me apagou da memória (ASSIS, 1898, p. 3).

Aquela figura sem nome que estava com dinheiro às escondidas em plena votação no senado, da qual o cronista não esqueceria já mais o riso, estava então “No meio das mais ardentes reivindicações deste mundo, alguma vez me despontou ao longe aquela boca sem nome, acaso verídica e honesta em tudo o mais da vida, que ali viera confessar candidamente, e sem outro prêmio pessoal, o fino roubo praticado” (ASSIS, 1989, p. 3). A boca que confessava “candidamente” um roubo estava “no meio das mais ardentes reivindicações”. Machado constrói uma ironia por meio do paradoxo de ideias que se fundamenta no uso dos termos “candidamente”, “fino roubo”, “verídica”, “honesto”. Essa contradição não diz respeito apenas a uma preferência do autor, mas a um indicativo da conjuntura política, afinal de contas a boca que ria o roubo era a mesma que estava a reivindicar e a confessar o roubo tão candidamente.

Assim, alivia a tensão do que foi dito resguardando-se por meio da memória, “Não mofes desta insistência pueril da minha memória” (ASSIS, 1989, p. 3). Ao tornar a memória culpada de fazer ressurgir essas reminiscências, confere-a poder sobre si e finge um estado de não autonomia diante das memórias. Como de praxe, Machado encerra o parágrafo relativizando a verdade, ainda dentro da dialética da ambivalência da verdade ou de sua relativização, “eu a tempo advirto que as mais claras águas podem levar de enxurro alguma palha podre, – se é que é podre, se é que é mesmo palha” (ASSIS, 1989, p. 3). Numa advertência de que o mais puro, sob símbolo da água, repousa a ideia de levar embora o mais podre, a palha. O questionamento do estado da palha, se é mesmo podre e do próprio estado de ser palha. Uma indagação preponderante para a reflexão política que a crônica suscita, pois está colocando duas questões pontuais: o valor das coisas (“claras”, “podre”) e o próprio estado das coisas (de ser “palha”). Pensando de como a água é fluída e conduz os objetos, leva “de enxurro alguma palha podre”. Uma leitura possível é do próprio tempo metaforizado pela água, aquele que leva o que de mais podre ou mais claro há, de acordo com os interesses dos que conduzem/escrevem a história, colocando as coisas na balança dos valores

12. Tomamos como base a distinção feita pelo filósofo francês Althusser que parte do Marxismo e define como Aparelho de Estado “o Governo, a Administração, o Exército, a Polícia, os Tribunais, as Prisões etc.”, nomeando de “Aparelho repressivo de Estado”. Esse tipo de repressão pode envolver violência física, mas há também “Aparelhos Ideológicos de Estado” que são as “instituições distintas e especializadas” (ALTHUSSER, 1980, 42-43).

antagônicos (bom, ruim) e do próprio estado delas. A palha é facilmente conduzida pela água e também pode ser queimada. Nessa esteira, não é difícil livrar-se dela, esquecer-se. Associando-a ao contexto da memória que a voz enunciativa traz sobre a figura corrupta e sem nome, o ato praticado por esse alguém poderá ser esquecido com facilidade a depender dos interesses e das manipulações que sofra a memória do que narra o fato. Sem isentar o interesse do próprio cronista. Estamos, portanto, diante de uma relativização da verdade: não só do que aconteceu (o fino roubo), mas também do modo como está sendo dito pela voz que rememora o acontecido.

Ao falar sobre Zacarias, Machado cita “uma História de Clarendon”, na qual ele narra a rebelião e as guerras civis na Inglaterra. É bem provável que Machado tenha feito essa correlação não só para dizer que Zacarias leu e fez marcações dessa obra, como também porque ele escreveu uma obra política intitulada de *Da natureza e limites do poder moderador* (1860), publicada no mesmo ano da crônica em questão. O cronista faz uma ironia menos evidente, mais suave, na qual ele coloca Zacarias comportando-se como o primeiro Conde de Clarendon, Edward Hyde.

Zacarias fazia reviver o debate pelo sarcasmo e pela presteza e vigor dos golpes. Tinha a palavra cortante, fina e rápida, com uns efeitos de sons guturais, que a tornavam mais penetrante e irritante. Quando ele se erguia, era quase certo que faria deitar sangue a alguém. Chegou até hoje a reputação de debater, como oposicionista, e como ministro e chefe de gabinete. Tinha audácias, como a da escolha “não acertada”, que a nenhum outro acudiria, creio eu. Politicamente, era uma natureza seca e sobranceira. Um livro que foi de seu uso, uma História de Clarendon (*History of the Rebellion and Civil Wars in England*), marcado em partes, a lápis encarnado, tem uma sublinha nas seguintes palavras (vol. I, pág. 44) atribuídas ao Conde de Oxford, em resposta ao Duque de Buckingham, “que não buscava a sua amizade nem temia o seu ódio”. É arriscado ver sentimentos pessoais nas simples notas ou lembranças postas em livros de estudo, mas aqui parece que o espírito de Zacarias achou o seu parceiro. Particularmente, ao contrário, e desde que se inclinasse a alguém, convidava fortemente a amá-lo; era lhano e simples, amigo e confiado. Pessoas que o freqüentavam, dizem e afirmam que, sob as suas árvores da Rua do Conde ou entre os seus livros, era um gosto ouvi-lo, e raro haverá esquecido a graça e a polidez dos seus obséquios. No Senado, sentava-se à esquerda da mesa, ao pé da janela, abaixo de Nabuco, com quem trocava os seus reparos e reflexões (ASSIS, 1898, p. 4).

Quanto a Nabuco, o cronista inicia e finaliza falando da sua voz, compara-o a Zacarias, tomando o primeiro como “o centro dos conservadores moderados”. Apesar disso, Machado elogia a sua voz como uma das principais no Senado, por ser orador nas situações mais solenes e saber relacionar a matéria à performance da fala. De modo sutil, Machado mostra como há um esforço para ser diferente do modo habitual de ser, esse esforço aguçado se aproxima de uma performance: “O gesto não era vivo, como o de Zacarias, mas pausado, o busto cheio era tranqüilo, e a voz adquiria uma sonoridade que habitualmente não tinha”. Vejamos logo mais.

Nabuco, outra das principais vozes do Senado, era especialmente orador para os debates solenes. Não tinha o sarcasmo agudo de Zacarias, nem o epigrama alegre de Cotegipe. Era então o centro dos conservadores moderados que, com Olinda e Zacarias, fundaram a liga e os partidos Progressista e Liberal. Joaquim Nabuco, com a eloquência de escritor político e a afeição de filho, dirá toda essa história no livro que está consagrando à memória de seu ilustre pai. A palavra do velho Nabuco era modelada pelos oradores da tribuna liberal francesa. A minha impressão é que preparava os seus discursos, e a maneira por que os proferia realçava-lhes a matéria e a forma sólida e brilhante. Gostava das imagens literárias: uma dessas, a comparação do poder moderador à estátua de Glauco, fez então fortuna. O gesto não era vivo, como o de Zacarias, mas pausado, o busto cheio era tranqüilo, e a voz adquiria uma sonoridade que habitualmente não tinha (ASSIS, 1898, p. 4).

Ao especular sobre as figuras do senado de 1860, Machado acaba dividindo-as em grandes e pequenas. O “de pequeno ou nenhum peso”, o Padre Vasconcelos, é elogiado pelo cronista como “um bom homem”, porém, pela descrição que faz e pela adjetivação recebida (“pequeno”), não se tratava de alguém importante politicamente. Machado faz uma troça ao se referir a um dos representantes, ao qual isenta-se de mencionar o nome, referenciando-o como o de “longas barbas grisalhas e sérias, e a cautela

e pontualidade com que não votava os artigos de uma lei sem ter os olhos pregados em Itaboraí”. Para o leitor pode parecer que o cronista elogiará tal político, todavia a sua cautela não é pela leitura, fundamentação e utilidade civil do artigo de lei, mas fundamenta-se na sua manutenção no poder, sendo-o, portanto, devoto do seu chefe Eusébio, de quem recebera espaço na política; mais uma vez, Machado frisa a política de favores sobrepondo-se aos interesses coletivos.

Mas eis que todas as figuras se atropelam na evocação comum, as de grande peso, como Uruguai, com as de pequeno ou nenhum peso, como o Padre Vasconcelos, senador creio que pela Paraíba, um bom homem que ali achei e morreu pouco depois. Outro, que se podia incluir nesta segunda categoria, era um de quem só me lembram duas circunstâncias, as longas barbas grisalhas e sérias, e a cautela e pontualidade com que não votava os artigos de uma lei sem ter os olhos pregados em Itaboraí. Era um modo de cumprir a fidelidade política e obedecer ao chefe, que herdara o bastão de Eusébio (ASSIS, 1898, p. 4).

Ademais, o cronista compara Abrantes a um canário falando e afirma: “Não sei até que ponto merece a definição; em verdade, achava-o fluente, acaso doce, e, para um povo mavioso como o nosso, a qualidade era preciosa; nem por isso Abrantes era popular” (ASSIS, 1898, p. 4). A ave canário é dócil, popular e costuma cantar bastante; a comparação feita com a ave corresponde a uma ironia que se baseia na exceção, apesar de Abrantes ser dócil (“acaso doce”) e falar bem (“fluente”), não era popular; a exceção consiste na popularidade. O cronista é irônico também com o povo ao caracterizá-lo como “mavioso”, quando na verdade o que a população busca não é docilidade por parte dos representantes, assim o termo funciona como uma adjetivação irônica.

Percebamos a linguagem marcadamente irônica por meio de qualificações como “aurora remota do reinado”, “recente aurora liberal”, “situação nascente”; todas para troçar com a liga dos conservadores. Ainda, brinca ao introjetar detalhes na discussão, num efeito de mola, no qual afasta-se e volta-se para a discussão, explicitando ao leitor esses movimentos intencionais que funciona como mecanismos para a voz enunciativa se autorregular, retomando a discussão, como se vê: “Mas não deslizeemos a reminiscências de outra ordem”.

Também não o era Olinda, mas a autoridade deste sabe-se que era grande. Olinda aparecia-me envolvido na aurora remota do reinado, e na mais recente aurora liberal ou “situação nascente”, mote de um dos chefes da liga, penso que Zacarias, que os conservadores glosaram por todos os feitos, na tribuna e na imprensa. Mas não deslizeemos a reminiscências de outra ordem; fiquemos na surdez de Olinda, que competia com Beethoven nesta qualidade, menos musical que política (ASSIS, 1898, p. 4).

Além disso, Machado chama a atenção para coisas pequenas e grandes, esse movimento inscreve-se na linhagem luciânica, de atentar para detalhes aparentemente imperceptíveis e desnecessários à prosa. Na crônica machadiana isso ganha maior espaço que nos outros gêneros, por serem próprios da crônica os assuntos corriqueiros, como mostram os estudos de Candido (1922) e de Cardoso (1922). Assim, a crônica machadiana discute minúcias, a exemplo da surdez de Olinda, numa dimensão de gracejo para arrancar algumas risadas do leitor. Como se pode ver em seguida.

Não seria tão surdo. Quando tinha de responder a alguém, ia sentar-se ao pé do orador, e escutava atento, cara de mármore, sem dar um aparte, sem fazer um gesto, sem tomar uma nota. E a resposta vinha logo; tão depressa o adversário acabava, como ele principiava, e, ao que me ficou, lúcido e completo (ASSIS, 1898, p. 4).

O cronista retoma a litografia de Sisson para reportar a Montezuma, revelando não o conhecer pessoalmente, a não ser por meio da litografia. Machado qualifica-o como um “remanescente da Constituinte”, isto é, um dos que estavam na formação da primeira Constituição de 1824. Com um tom bem jornalístico, nosso autor mostra a ironia de Montezuma que permanece a mesma de quando jovem. O cronista chega a citar um exemplo datado para explicitar a ironia do político.

Um dia vi ali aparecer um homem alto, suíças e bigodes brancos e compridos. Era um dos remanescentes da Constituinte, nada menos que Montezuma, que voltava da Europa. Foi-me impossível reconhecer naquela cara barbada a cara rapada que eu conhecia da litografia Sisson; pessoalmente nunca o vira. Era, muito mais que Olinda, um tipo de velhice robusta. Ao meu espírito de rapaz afigurava-se que ele trazia ainda os rumores e os gestos da assembléia de 1823. Era o mesmo homem; mas foi preciso ouvi-lo agora para sentir toda a veemência dos seus ataques de outrora. Foi preciso ouvir-lhe a ironia de hoje para entender a ironia daquela retificação que ele pôs ao texto de uma pergunta ao Ministro do Império, na célebre sessão permanente de 11 a 12 de novembro: “Eu disse que o Sr. Ministro do Império, por estar ao lado de Sua Majestade, melhor conhecerá o “espírito da tropa”, e um dos senhores secretários escreveu “o espírito de Sua Majestade”, quando não disse tal, porque deste não duvido eu” (ASSIS, 1898, p. 5).

A crônica transita da discussão sobre Montezuma enquanto político para uma questão de ordem pessoal. Ao falar da ironia que era recorrente a Montezuma, Machado também faz uma ironia, que se fundamenta na contradição, pois ao dizer que nada tem a ver com anedotas políticas, está fazendo uma, ao molde de um mexeriqueiro, importando-se com as infidelidades do político: “Agora o que eu mais ouvia dizer dele, além do talento, eram as suas infidelidades, e sobre isto corriam anedotas; mas eu nada tenho com anedotas políticas” (ASSIS, 1989, p. 5). Ocorre mais uma anedota política ao apontar Montezuma como um bajulador, evidente pelo uso repetitivo dos adjetivos excelentes, ilustrados.

Que se não pudesse fiar muito em seus carinhos parlamentares, creio. Uma vez, por exemplo, encheu a alma de Sousa Franco de grandes aleluias. Querendo criticar o Ministro da Fazenda (não me lembra quem era) começou por afirmar que nunca tivéramos ministros da Fazenda, mas tão-somente ministros do Tesouro. Encarecia com adjetivos: excelentes, ilustrados, conspícuos ministros do Tesouro, mas da Fazenda nenhum (ASSIS, 1898, p. 5).

Como se narrasse uma briguinha entre crianças, Machado conta um atrito entre Montezuma e Sousa Franco, perpassado pelo chiste, no qual Montezuma reclama a Sousa Franco e ordena que recolha o riso, e este acaba recolhendo-se sozinho. Ainda utiliza as aspas como um recurso para marcar as falas dos envolvidos, causando uma impressão de verdade, do tipo jornalística, embora ele se fundamente noutra ficção: a literatura. Assim,

“Um houve, Sr. presidente que nos deu alguma coisa do que deve ser um Ministro da Fazenda; foi o nobre senador pelo Pará”. E Sousa Franco sorria alegre, deleitava-se com a exceção, que devia doer ao seu forte rival em finanças, Itaboraí; não passou muito tempo que não perdesse o gosto. De outra vez, Montezuma atacava a Sousa Franco, e este novamente sorria, mas agora a expressão não era alegre, parecia rir de desdém. Montezuma empina o busto, encara-o irritado, e com a voz e o gesto intima-lhe que recolha o riso; e passa a demonstrar as suas críticas, uma por uma, com esta espécie de estribilho: “Recolha o riso o nobre senador!” Tudo isto aceso e torvo. Sousa Franco quis resistir; mas o riso recolheu-se por si mesmo. Era então um homem magro e cansado. Gozava ainda agora a popularidade ganha na Câmara dos Deputados, anos antes, pela campanha que sustentou, sozinho e parece que enfermo, contra o Partido Conservador (ASSIS, 1898, p. 5).

Sob o pretexto de falar acerca de Paranhos, a voz enunciativa conta-nos que alguém havia dito àquele, quando criança, que seria um ministro. À medida que se isenta do que conta, marcando por aspas, goza dizendo que o anúncio fora de um profeta: “Sr. Paranhos, você ainda há de ser ministro. O estudante respondia modestamente, sorrindo; mas o profeta dos seus destinos tinha apanhado bem o valor e a direção da alma do moço” (ASSIS, 1898, p. 5). Machado rememora outras situações sobre Paranhos, traz à tona o convênio da vila da União, o qual acaba por deixar Paranhos demitido, pois a ideia não havia sido bem acolhida pela população. No entanto, anos depois, “esta mesma cidade aclamava o autor da lei de 28 de setembro de 1871, como uma glória nacional” (ASSIS, 1898, p. 6). Não é sem motivação que o cronista ressuscita esse fato da trajetória de Paranhos, mas para mostrar como a política, tal qual a própria vida, desemboca em muitas situações nas quais o mesmo público e/ou o mesmo personagem têm posturas distintas, ora solta Barrabás, ora solta Jesus.

Outrossim, a caminho de finalizar a crônica, a voz enunciativa diz que a visão: “foi-se-me assim alterando nos gestos e nas pessoas, como nos dias, e sempre remota e velha: era o Senado daqueles três

anos. Outras figuras vieram vindo. Além dos cardeais, os Muritibas, os Sousa e Melos, vinham os de menor graduação política” (ASSIS, 1898, p. 6), assim já não importam as figuras que compuseram o senado de 1860, mas o modo cíclico como essa voz profere, nem mesmo importa se de menor ou maior graduação política, e sim a mesmice no senado. Para mostrar esse movimento cíclico do senado, o cronista elenca alguns nomes. No meio dessa descrição, conta uma história de D. Manuel, que comprou um bilhete de loteria e saiu-lhe branco; revoltado vivia a narrar esse fato a alguns colegas. Machado conta essa anedota comparando-a a Catão quando fez uma petição a César, no entanto D. Manuel não foi atendido como Catão em seu pedido. O que nos interessa é como Machado arruma um jeito para apresentar a seu modo os gregos ou a seu modo pintar uma Grécia, não a dos Clássicos, mas uma bem satírica¹³, na qual todos são zombados, autoridades e plebe, perpassada de fatos grandiosos e de miudezas (como o bilhete em branco). Vejamos a passagem abaixo.

não era recente a sua aversão às loterias, vinha do tempo em que, andando a viajar, foi ter a Hamburgo; ali ofereceram-lhe com tanta instância um bilhete de loteria, que ele foi obrigado a comprar, e o bilhete saiu branco. Esta anedota era contada com todas as minúcias necessárias para ampliá-la. Uma parte do tempo falou sentado, e acabou diante da mesa e três ou quatro colegas. Mas, imitando assim Catão, que também falou um dia inteiro para impedir uma petição de César, foi menos feliz que o seu colega romano. César retirou a petição, e aqui as loterias passaram, não me lembra se por fadiga ou omissão de D. Manuel; anuência é que não podia ser. Tais eram os costumes do tempo (ASSIS, 1898, p. 6).

Machado marca como sempre haverá novas figuras no senado e como a visão foi desaparecendo. Termina a crônica com a presença de um porteiro estranho que parte para o cemitério, semelhante à figura do diabo. Pode parecer para o leitor desprezioso que seja um final muito distante do que vinha sendo desenvolvido pelo cronista em sua narração da visão. Contudo, é válido pensar sobre a escuridão que cerca o que está a fechar e abrir a porta e qual o fim que leva essa visão: o cemitério, lugar de mortos. Fazemos uma leitura desse final por meio da perspectiva da tradição luciânica que ataca a vaidade humana. É possível que Machado aponte para a morte e, com isso, para a finitude humana, através do espaço cemitério e da figura jocosa e sombria do porteiro. Ainda, é possível pensar sobre a política brasileira como sombria, já que o cronista narrou suas incongruências e espectros e finalizou a narração com a figura do porteiro do cemitério.

E após ele vieram outros, e ainda outros, Sapucaí, Maranguape, Itaúna, e outros mais, até que se confundiram todos e desapareceu tudo, coisas e pessoas, como sucede às visões. Pareceu-me vê-los enfiar por um corredor escuro, cuja porta era fechada por um homem de capa preta, meias de seda preta, calções pretos e sapatos de fivela. Este era nada menos que o próprio porteiro do Senado, vestido segundo as praxes do tempo, nos dias de abertura e encerramento da assembleia geral. Quanta coisa obsoleta! Alguém ainda quis obstar à ação do porteiro, mas tinha o gesto tão cansado e vagaroso que não alcançou nada; aquele deu volta à chave, envolveu-se na capa, saiu por uma das janelas e esvaiu-se no ar, a caminho de algum cemitério, provavelmente. Se valesse a pena saber o nome do cemitério, iria eu catá-lo, mas não vale; todos os cemitérios se parecem (ASSIS, 1898, p. 6).

Considerações finais

A crônica “O Velho Senado” é um retrato de valor histórico e literário para compreensão da política brasileira. Apesar de apresentar uma visão de 1860, muitas das questões discutidas por Machado permanecem atuais, a saber: a política de favores (a mudança do nome da rua para Gonçalves Dias, a pedido

13. Brandão em “A Grécia de Machado de Assis” se debruça sobre a relação de Machado com os helênicos, que não é de mera absorção, mas de releituras, sobretudo uma releitura de Luciano, como poderíamos chamar de “à brasileira”, pois ao tempo que se alinha à tradição e faz intertextos, também toca em questões nossas enquanto brasileiros, nossa nação e nossa cultura. Portanto, a “Grécia de Machado de Assis não é nenhum espaço sagrado, consagrado, intocável, acabado – pelo contrário, é aquela dimensão em que predomina a imperfeição, isto é, justamente a abertura que permite a outras épocas e lugares uma multiplicação de entenderes” (BRANDÃO, 2001, p. 373).

de um amigo), a corrupção (um obscuro votante que mostra um maço de cédulas); o “coronelismo” (a perpetuação do poder nas mãos de determinado grupo, exemplificado pela vitaliciedade de Itanhaém), a indiferença diante das manifestações populares (Sinimbu que mostra a manifestação a Ouro Preto como se fosse “um trecho de muro”), o silenciamento de vozes quando se chega ao poder representativo (“Algumas vozes vibrantes cá fora, calavam-se lá dentro”), as bajulações em troca de alçar ou manter espaço no poder (a exemplo de Montezuma, que o cronista atribui papel de bajulador), o esquecimento de fatos pela população, que num dado momento repele, noutra acolhe (a demissão de Paranhos e sua posterior aclamação nacional), a manipulação midiática sobre a população (“votantes, incitados pelos artigos da imprensa”). Assim, ao molde de uma litografia de Sisson, ao qual Machado referência mais de uma vez nessa crônica, o autor imprime, por meio da palavra poética, da leveza da crônica e da sátira ao tipo luciânico, a realidade do Senado de 1860 que é um velho senado, mas também um novo, pois a história é cíclica e parece estar numa grande roda gigante a repetir em “novas” roupagens o cenário político brasileiro.

Referências

- ALTHUSSER, L. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. Tradução de Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença, 1980.
- ASSIS, Machado de. *O velho senado*. 1898. Disponível em: <<http://machado.mec.gov.br/obra-completa-lista/itemlist/category/26-cronica>>. Acesso em: 13 abr. 2018.
- BERGSON, Henri. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007 (Coleção Tópicos).
- Biografia de Challemel-Lacour. Disponível em: <https://www.senat.fr/senateur-3eme-republique/challemel_lacour_paul0315r3.html>. Acesso em: 25 abr. 2018.
- Biografia de Mérimée. Disponível em: <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/merimee_prosper.htm>. Acesso em: 25 abr. 2018.
- Biografia de Quintino Bocaiúva. Disponível em: <https://www.ebiografia.com/quintino_bocaiuva/>. Acesso em: 25 abr. 2018.
- Biografia de Sisson. Disponível em: <<https://familiasisson.wordpress.com/biografias/a-historia/>>. Acesso em: 25 abr. 2018.
- Biografia de Taine. Disponível em: <https://www.ebiografia.com/hippolyte_taine/>. Acesso em: 25 abr. 2018.
- BORIS, Fausto. *História Concisa do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. A Grécia de Machado de Assis. In: MENDES, Eliana Amarante de Mendonça; OLIVEIRA, Paulo Motta; BENN-IBLER, Veronika. *O novo milênio: interfaces linguísticas e literárias*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2001. p. 351-374. BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A poética do Hipocentauro: literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- BRAYNER, Sônia. (1982). Metamorfoses machadianas: O laboratório ficcional. In: *Coleção escritores brasileiros: Antologia e estudos*. São Paulo: Ática, 1982. p. 426-436.
- CANDIDO, Antonio. *A crônica: o gênero, sua fixação e suas transformações no Brasil*. Campinas, SP: Ed da UNICAMP; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1992.
- CARDOSO, Marília Rothier. Moda da crônica: frívola e cruel. In: *A crônica: o gênero, sua fixação e suas transformações no Brasil*. Campinas, SP: Ed da UNICAMP; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1992.
- FERRAZ, Sérgio Eduardo. *O Império Revisitado: Instabilidade Ministerial, Câmara dos Deputados e Poder Moderador (1840-1889)*. 2012. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Departamento de Ciência Política, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- FREUD, S. *Os chistes e sua relação com o inconsciente*. Tradução de Margarida Salomão. 1ª Edição, Vol. VIII. Rio de Janeiro: Imago, outubro de 1977.

Litografia de Sisson retratando Montezuma. Disponível em: <<https://ihgb.org.br/pesquisa/arquivo/iconografia/item/67519-francisco-g%C3%AA-acaiaba-de-montezuma,-visconde-de-jequitinhonha-retrato-em-1-2-corpo,-1-2-perfil,-barba,-bra%C3%A7os-cruzados-reprodu%C3%A7%C3%A3o-fotogr%C3%A1fica-de-litografia-de-a-sisson,-de-1860.html>>. Acesso em: 30 abr. 2018.

SÁ REGO, Enylton José de. *O Calundu e a panaceia: Machado de Assis, a sátira menipéia e a tradição luciânica*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989. 193 p. Coleção “Imagens do Tempo”.

SABA, Roberto N. P. F. As “eleições do cacete” e o problema da manipulação eleitoral no Brasil monárquico. *Revista Almanack*. Guarulhos, n. 02, p. 126-145, 2º semestre de 2011.

SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades / Editora 34, 2000.

BOAS, Suellen Tanys Vilas. *Sistema Eleitoral Brasileiro: um compêndio de sua gênese, evolução e características*. 2016. Dissertação (mestrado profissional) - Programa de Pós-Graduação em Administração Pública, Universidade Federal de Lavras, Lavras.

VASCONCELLOS, Zacarias de Góes. *Da natureza e limites do poder moderador*. 1860. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/185586>>. Acesso em: 29 abr. 2018.

Traduções



Os parasitas machadianos

Fabian Piñeyro

Faculdade Pio Décimo-Aracaju

Jacqueline Ramos

Universidade Federal de Sergipe-Itabaiana

Recebido em 05/10/2018

Aprovado em 01/11/2018

“O Parasita I” e “O Parasita II” são as duas crônicas de Machado de Assis traduzidas para o espanhol por Fabian Piñeyro e que foram experimentadas em um minicurso ministrado por mim na Universidad Nacional de La Plata, no Centro de Estudos Helênicos, onde desenvolvi minha pesquisa de pós doutorado, no ano de 2018, ocasião em que me dediquei ao estudo da sátira menipeia e da tradição luciânica.

A sátira menipeia constitui-se de uma longa tradição que remonta a Menipo de Gadara, filósofo cínico e escritor sarcástico e burlesco que existiu por volta da primeira metade do século III a.C. Suas obras estão todas perdidas, mas conhecemos em parte seu estilo e temas a partir de dois escritores antigos que ligam explicitamente suas obras a Menipo: Varro e Luciano, este último escreveu vários diálogos em que Menipo figura como personagem. Luciano de Samosata foi um sírio helenizado que viveu no século II d.C. e que exerceu grande influência no ocidente a partir do Renascimento em autores como Erasmo, Rabelais, Sterne, Cervantes, Swift, L. Carrol, James Joyce e o nosso Machado de Assis.

A presença dessa tradição no estilo de Machado de Assis já foi percebida pela crítica em seus romances e contos, mas pouco notada nas crônicas. Machado publicou mais de 400 crônicas durante cerca de 40 anos de engajamento na jovem imprensa brasileira, contribuindo fortemente para a consolidação desse novo gênero que nasce com o jornal. Aliás, é no jornal que se inicia sua carreira de escritor, Machado publica crônicas, poemas, crítica literária e teatral, contos, até mesmo romances em folhetins. Boa parte da obra machadiana só conhece o formato livro depois de passar pelo jornal.

É marcante na tradição luciânica o ponto de vista distanciado, o diálogo direto com o leitor, o recurso à paródia, o humor e a ironia na configuração de uma perspectiva cética, que conjuga comicidade e filosofia. Tal perspectiva, já identificada em contos e romances de Machado, são percebidas também em suas crônicas. E, além desses recursos discursivos, no caso das crônicas ora traduzidas, o lucianismo se faz presente também no tema do parasitismo retomado por Machado. Já em 1859, bem antes de *Memórias póstumas de Brás Cubas* que é de 1881, Machado revisita *O parasita* de Luciano em cinco crônicas, publicadas na revista *O espelho*: “O fanqueiro literário”, “Parasita I”, “Parasita II”, “O empregado público aposentado” e “O folhetinista”. Os parasitas de Machado ampliam o parasita da mesa de Luciano por meio daquela contaminação irônica de que nos fala Jacyntho Lins Brandão em “A Grécia de Machado de Assis”. Machado escreve nos silêncios, nas lacunas deixadas por Luciano, desvelando a propagação dessa “praga” e reafirmando, assim, sua postura cética e desabusada. Machado vai desdobrar

o parasita de Luciano em diferentes espécies, logo no início de “O Parasita I” alerta: “O mais vulgar e o mais conhecido [parasita] é o da mesa; mas há-os também em literatura, em política e na igreja. É praga antiga, e raça cuja origem se prende à noite dos tempos, como diria qualquer historiador *en herbe*”. Ao final da crônica, conclui: “Aqui é o parasita do corpo, os outros são os do espírito e da consciência; - aqui são os epicuristas à custa alheia, os outros são as nulidades intelectuais que se agarram à primeira tela de propriedades suculentas que lhe vai ao encontro”.

Por um lado, Simão, o parasita de Luciano, que prega a liberdade e a ausência de sofrimento através da arte do parasitismo, num texto ironicamente composto ao modo dos diálogos platônicos, expõe a postura epicurista da felicidade como fim natural do homem. O anfitrião de Simão, ao final, vira seu discípulo. Menos “elevado”, o parasita da mesa de Machado parece preso ao contingente, mais premido, sem inverter as posições, mantém-se por meio de uma relação de troca. Pensemos na ironia da expressão “os epicuristas à custa alheia”, que já pressupõe um desvio e uma contraposição – epicuristas *verus* aproveitadores. Aqui, então, o que temos não são epicuristas, são farsantes: se passam por epicuristas como estratégia de acesso, circulação e sobrevivência em camadas mais privilegiadas da sociedade. Tanto é que a crônica de Machado se atém a descrever as estratégias e métodos do parasita em seu trânsito social; enquanto que em Luciano é o *modus operandi* filosófico, o próprio epicurismo e os valores sociais que são colocados em xeque. Em Machado, o parasita se adapta àquela sociedade carioca alicerçada nas aparências e em relações mercantis. Nada da altivez do parasita luciânico, aqui o parasita é degradado e, mesmo diante do desmascaramento, não perde a pose.

Perspectiva e tema estão implicados na retomada do parasita da mesa tratado nessa crônica, que já anuncia os outros tipos de parasitas, os das “nulidades intelectuais”: o parasita literário, o eclesiástico, o político e o folhetinista. Uma verdadeira propagação de parasitas, a “praga antiga” muito bem adaptada à sociedade burguesa - terreno fértil. Enfim, não é só nesse conjunto de crônicas, cuja intertextualidade com Luciano é explícita, que se percebe a incorporação da tradição luciânica, mas nas crônicas em geral, que mantém essa postura irônica e dialógica, com um humor provocativo, menos preocupado em moralizar que dar a ver, desvelar... e rir da ridícula condição humana.

O manejo que Machado faz dessa tradição participa do modo de ver, da instância enunciativa, dessa perspectiva dialógica, irônica que culmina em um humor cético. Aspectos bem trabalhados na tradução dessas crônicas para o espanhol por Fabian Piñeyro, argentino, professor de língua e literatura espanhola, radicado há muito no Brasil e apreciador de Machado. Tradução que ganha muito com a intimidade de Fabian com ambos idiomas e culturas.

O PARASITA

I

Sabem de uma certa erva, que desdenha a terra para enroscar-se, identificar-se com as altas árvores? É a parasita.

Ora, a sociedade, que tem mais de uma afinidade com as florestas, não podia deixar de ter em si uma porção, ainda que pequena de parasitas. Pois tem, e tão perfeita, tão igual, que nem mesmo mudou de nome.

É uma longa e curiosa família, a dos parasitas sociais; e fora difícil assinalar na estreita esfera das aquarelas – uma relação sinótica das diferentes variedades do tipo. Antes sobre a torre, agarro apenas na passagem as mais salientes e não vou mergulhar-me no fundo e em todos os recantos do oceano social.

Há, como disse, diferentes espécies de parasitas.

O mais vulgar e o mais conhecido é o da mesa; mas há-os também em literatura, em política e na igreja. É praga antiga, e raça cuja origem se prende à noite dos tempos, como diria qualquer historiador *en herbe*. Da Índia, essa avó das nações, como diz um escritor moderno, são poucas as noções a respeito; e não posso marcar aqui com precisão o desenvolvimento dessa casta curiosa no velho país. Em Roma, onde lemos como num livro, já Horácio comia as sopas de Mecenas, e banqueteara alegremente no *triclinium*. É verdade que lhe pagava em longa poesia; mas, nesse tempo, como ainda hoje, a poesia não era ouro em pó, e este é grande estrofe de todos os tempos.

Mas, tréguas à história.

Tenho aqui como alvo esboçar em traços ligeiros as formas mais proeminentes da individualidade; entremos pois no estudo – sem mais preâmbulo.

Devo começar pelo parasita da mesa, o mais vulgar? Há talvez pouco a dizer – mas esse pouco mesmo revela altamente os traços arrojados desta fisionomia social.

Debalde se procuraria conhecer as regiões mais adaptadas à economia vital deste animal perigoso. Inútil. Ele vive por toda parte em que há ambiente de porco assado.

Também é aí onde ele desenvolve melhor todas as suas faculdades; – onde se sente a *son aise*, como diria qualquer label encadernado em paletó de inverno.

Perfeito parasita deve ser perfeito gastrônomo; mesmo quando não goze esta faculdade por vocação do berço, é um resultado da prática, pela razão de que o *uso do cachimbo faz a boca torta*.

Assim, o parasita jubilado, o bom parasita, está muito acima dos outros animais. Olfato delicado, adivinha a duas léguas de distância a qualidade de um bom prato; paladar suscetível, – sabe absorver com todas as regras de arte – e não educa o seu estômago como qualquer aldeão.

E como não ser assim, se ele não tem outro cuidado nesta vida? e se os limites da mesa redonda são os horizontes das suas aspirações?

É curioso vê-lo na mesa, mas não menos curioso é vê-lo nas horas que precedem às seções gastronômicas. Entra em uma casa ou por costume ou *per accidens*, o que aqui quer dizer intenção formada com todas as circunstâncias agravantes da premeditação, e superioridade das armas. Mas suponhamos que vai a uma casa por costume.

Ei-lo que entra, riso nos lábios, chapéu na mão, o vácuo no estômago. O dono da casa, a quem já fatiga aquela visita diária, saúda-o constrangido e com um riso amarelo. Mas isso não é decepção; tão pouco não desarma um bravo daquela ordem. Senta-se e começa a relatar notícias do dia, entremeadas de algumas da própria lavra, e curiosas – a atrair a feição vacilante do hóspede. Daqui um criado que vem dar o sinal de combate. É o alvo a que visava o alarme, e ei-lo que vai imediatamente pagar-se de uma tarefa de almanaque, tão custosamente exercida.

Se porém ele entra *per accidens*, não é menos curiosa a cena. Começa por um pretexto que deve lisonjear as pessoas da casa conforme os seus fracos. Assim, se há aí um autor dramático, o pretexto é dar um parabéns sobre a última peça representada dias antes. Sobre este molde, tudo o mais.

EL PARÁSITO

I

¿Sabem de una cierta hierba que desdeña la tierra para enroscarse, identificarse con los altos árboles? Es el parásito.

Claro, la sociedad, que tiene más de una afinidad con los bosques, no podía dejar de contener una porción, aunque pequeña, de parásitos. Y la tiene, y tan perfecta, tan igual, que ni siquiera el nombre ha cambiado.

Es una grande y curiosa familia, la de los parásitos sociales; y sería difícil apuntar en la estrecha esfera de las aquarelas – una relación sinótica de las diferentes variedades del tipo. Antes, desde la torre, escojo apenas al pasar las más salientes, sin zambullirme en el fondo ni en todos los rincones del océano social.

Hay, como dije, diferentes especies de parásitos.

El más vulgar y el más conocido es el de la mesa; pero los hay también en literatura, en política y en la iglesia. Es una plaga antigua, y especie cuyo origen se agarra a la noche de los tiempos, como diría cualquier historiador *en herbe*. De la India, esa abuela de las naciones, como dice un escritor moderno, son pocas las nociones al respecto; y no puedo marcar aquí con precisión el desarrollo de esa casta curiosa en ese viejo país. En Roma, donde leemos como en un libro, ya Horacio comía las sopas de Mecenas, y banqueteara alegremente en el *triclinium*. Es verdad que le pagaba con gran poesía; pero, en ese tiempo, como aún hoy, la poesía no era oro en polvo, y esta es fran estrofa de todos los tiempos.

Pero dejemos la historia.

Tengo aquí como diana esbozar en trazos ligeros las formas más prominentes de la individualidad.; entremos pues en el estudio – sin más preâmbulo.

¿Debo empezar por el parásito de la mesa, el más vulgar? Hay tal vez poco para decir – pero ese poco aun revela sobremanera los rasgos arrojados de esa fisonomía social.

De balde se buscaría conocer las regiones más adaptadas a la economía vital de este animal peligroso. Inútil. Él vive en todas partes donde hay ambiente de cerdo asado.

También es ahí donde él desarrolla mejor todas sus facultades; – donde se siente la *son aise*, como diría cualquier escriba encantado en traje de invierno.

Perfecto parásito debe ser el perfecto gastrônomo; inclusive cuando no goce esta facultad por vocación de la cuna, es un resultado de la práctica, por aquello de que el *uso de la pipa es lo que tuerce la boca*.

Así, el parásito jubilado, el buen parásito, está muy por encima de los otros animales. Olfato delicado, adivina a dos leguas de distancia la calidad de un buen plato; paladar susceptible, - sabe absorber con todas las reglas del arte – y no educa su estómago como cualquier aldeano.

¿Y cómo no ser así, si él no tiene otro cuidado en esta vida? ¿Y si los límites de la mesa redonda son los horizontes de sus aspiraciones?

Es curioso verlo en la mesa, más o menos curioso es verlo en los momentos que preceden a las sesiones gastronómicas. Entra en una casa o por costumbre o *per accidens*, lo que aquí quiere decir intención formada con todas las circunstancias agravantes de la premeditación, y superioridad de las armas. Pero suponamos que a va a una casa por costumbre.

Y es que entra, risa en los labios, sombrero en mano, el vacío en el estómago. El dueño de la casa, a quien ya fatiga aquella visita diaria, lo saluda constreñido y con sonrisa falsa. Pero eso no es decepción; tan poco no desarma un bravo de aquella estirpe. Se sienta y comienza a relatar las noticias del día, entremezcladas con algunas de su propia cosecha, y curiosas – atrayendo la faz vacilante del huésped. Viene un criado a dar la señal de combate. Es el objetivo de su alarma, y que va inmediatamente a hacerse cargo de una tarea cotidiana, tan trabajosamente ejercida.

Si, con todo, él entre *per accidens*, no es menos curiosa la escena. Empieza por un pretexto que debe lisonjear a las personas de casa conforme sus debilidades. Así, si hay allí un autor dramático, el pretexto es felicitarlo por su última pieza representada días antes. Sobre este molde, todo lo demás.

Se às vezes não há um pretexto sério, não trepida ainda o parasita; há sempre um de lado, como substantivo: *saber da saúde do amigo*.

Mas, entra ele; dado o pretexto, senta-se e começa a desenrolar toda a retórica que pode inspirar um estômago vazio, um Jeremias interno. Segue-se depois, pouco mais ou menos, a mesma cena. No fim está sempre como orla de horizonte uma mesa mais ou menos apetitosa, onde a reação se opera largamente.

Há, porém, pequenas desgraças, acidentes inesperados na vida do parasita da mesa.

Entra ele em uma casa onde espera almoçar folgado; – faz as primeiras saudações e vai corar a pílula ao seu caro hóspede. Um certo ranger de dentes, porém, começa a agitá-lo, um ranger particular que indica um estado mais calmo aos estômagos da casa.

Então como vai? Sinto que chegasse agora; se mais cedo viesse, almoçava comigo.

O parasita fica de cara à banda; mas não há remédio; é necessário sair com decência e não dar a entender o fim que o levou ali.

Estas eventualidades, estas pequenas misérias, longe de serem decepções, são como o cheiro da pólvora inimiga para os soldados, um incentivo na ação. É uma índole miserável a desse corpo liviano em que só há animalidade e estômago; mas, entretanto, é necessário aceitar essas criaturas tais como são – para aceitarmos a sociedade tal como ela é. A sociedade não é um grupo de que uma parte devora a outra? Eterno antagonismo das condições humanas.

O parasita da mesa uniformiza o exterior com a importância do hóspede; um cargo elevado pede uma luva de pelica, e uma botina de polimento. À mesa não há ninguém mais atencioso; – e como um conviva alegre, aduba os guisados com punhados de sal mais ou menos saborosos.

É uma retribuição razoável – dar de comer ao espírito de quem dá de comer ao corpo.

Aqui não há desaire, há uma troca recíproca que prova que o parasita tem suscetibilidades em alto grau.

Estes traços, mais ou menos exatos, mais ou menos distintos, dão aqui uma pequena idéia do parasita da mesa; mas esta variedade do tipo é absorvida por outras de uma importância mais alta. Aqui é o parasita do corpo, os outros são os do espírito e da consciência; – aqui são os epicuristas à custa alheia, os outros são as nulidades intelectuais que se agarram à primeira tela de propriedades suculentas que lhe vai ao encontro.

São imperceptíveis talvez estes lineamentos – e acusam a aceleração do pincel; passemos às outras variedades do tipo onde achamos formas mais amplas e proeminências mais distintas.

II

O parasita literário tem os mesmos traços psicológicos do outro parasita, mas não deixa de ter uma afinidade latente com o fanqueiro literário. A única diferença está nos fins, de que se afastam léguas; aquele é porventura mais casto e não tem mira no resultado pecuniário, – que, parece, inspirou o fanqueiro. Justiça seja feita.

A imprensa é a mesa do parasita literário; senta-se a ela com toda a sem-cerimônia; come e distribui pratos com o sangue frio mais alemão deste mundo – diante da paciência pública – que vacila sobre os seus eixos. Um amigo meu define perfeitamente este curioso animal; chama-o *Vieirinha da literatura*. Vieirinha, lembro ao leitor, é aquele personagem que todos têm visto em um drama nosso.

De feito, este parasita é um Vieirinha sem tirar nem pôr; cortesão das letras, cerca-as de cuidados, sem alcançar o menor favor das musas.

Segue-as por toda a parte, mas sem poder tocá-las. Só não sobe ao monte sagrado, porque é uma excursão difícil, e só dada a pés mais de ferro, e a vontades mais sérias. Ali, ficam eles nas fraldas, soltando uma orquestra de gemidos, até que o velho cavalo os vem despedir com uma amabilidade de pata sofriavelmente acerba.

Um coice é sempre uma resposta às suas súplicas... Represália no caso.

Si a veces no hay un pretexto serio, no tiembla todavía el parásito; hay siempre uno disponible, como sustantivo: *saber de la salud del amigo*.

Pero, él entra; dado el pretexto, se sienta y comienza a desenredar toda la retórica que puede inspirar un estómago vacío, un Jeremías interno. Se sigue, después, poco más o menos, la misma escena. Al final, está siempre como borla de horizonte una esa más o menos apetitosa, donde la reacción se opera largamente.

Hay, sin embargo, pequeñas desgracias, accidentes inesperados en la vida del parásito de la mesa.

Entra él en una casa donde espera almorzar holgadamente; - hace los primeros cumplimientos y va a dorarle la pílula a su querido huésped. Un cierto rechinar de dientes, entre tanto, empieza a agitarlo, un rechinar particular que indica un estado más calmo a los estômagos de la casa.

-Entonces, ¿cómo está? Siento que llegaras ahora; si hubieras venido más temprano, almorzabas conmigo.

El parásito queda boquiabierto; pero no hay más remedio; es necesario salir con decencia y no dar a entender la finalidad que lo llevó allí.

Estas eventualidades, estas pequeñas miserias, lejos de ser decepciones, son como el olor a pólvora enemiga para los soldados, un incentivo para la acción. Es una índole miserable la de ese cuerpo liviano en el que solo hay animalidad y estômago; pero, mientras tanto, es necesario aceptar esas criaturas tal como son – para que aceptemos la sociedad tal como es. ¿La sociedad no es un grupo en que una parte devora a la otra? Eterno antagonismo de las condiciones humanas.

El parásito de la mesa uniformiza el exterior con la importancia del huésped; un cargo elevado pide guantes de seda, y unos botines lustrados. A la mesa no hay nadie más atento; – y como un conviva alegre, adoba los guisados con puñados de sal más o menos sabrosos.

Es una retribución razonable – dar de comer al espíritu de quien da de comer al cuerpo.

Aquí no hay desaire, hay un intercambio que prueba que el parásito tiene susceptibilidades en alto grado.

Estos rasgos, más o menos exactos, más o menos distintos, dan aquí una pequeña idea del parásito de la mesa; pero esta variedad del tipo es absorbida por otras de una importancia más elevada. Aquí es el parásito del cuerpo, los otros son los del espíritu de la conciencia; – aquí son los epicureístas a costa ajena, los otros son las nulidades intelectuales que se prenden al primer cuadro de propiedades suculento que le vaya al encuentro.

Son tal vez imperceptibles estos lineamentos – y acusan la aceleración del pincel; pasemos a las otras variedades del tipo donde encontramos formas más amplias y prominentes más distintas.

II

El parásito literario tiene los mismos rasgos psicológicos que el anterior, pero no deja de tener una afinidad latente con el tendero literario. La única diferencia está en los fines, que los apartan leguas; aquél es por ventura más casto y no apunta al resultado pecuniario – que, parece, inspiró al tendero. Sea justicia.

La prensa es la mesa del parásito literario; se sienta a ella con toda la sin ceremonia; come y distribuye platos con la sangre fría más alemana del mundo – ante la paciencia pública – que vacila sobre sus ejes. Un amigo mío define perfectamente a ese curioso animal; lo llama Vieirita de la literatura. Vieirita, le recuerdo al lector, es aquel personaje que todos han visto en un drama nuestro.

De hecho, este parásito es un Vieirita sin sacar ni poner, cortesano de las letras, las cerca de cuidados, sin alcanzar el menor favor de las musas.

Las sigue por todas partes, aunque sin poder tocarlas. Solo no sube al monte sagrado porque es una excursión difícil, propia para pies más resistentes y voluntades más serias. Allí quedan ellos en pañales, soltando una orquesta de gemidos, hasta que el viejo caballo los viene a despedir con una amabilidad un tanto amarga en las patas.

Una coz es siempre una respuesta a sus súplicas... Represalia, digamos.

Eterna lei das compensações!

Entre nós o parasita literário é uma individualidade que se encontra a cada canto. É fácil verificá-lo. Pegais em um jornal; o que vedes de mais saliente? uma fila de parasitas que deitam sobre aquela mesa intelectual um chuvaireiro de prosa ou verso, sem dizer – água vai!

Verificai-o!

O jornal aqui não é propriedade, nem da redação nem do público, mas do parasita. Tem também o livro, mas o jornal é mais fácil de contê-los.

Às vezes o parasita associa-se e cria um jornal próprio.

Aqui é que não há de escapar-lhe.

Um jornal todo entregue ao parasita, isto é, um campo vasto todo entregue ao disparate! É o rei Sancho na sua ilha!

Ele pode parodiar o dito histórico *l'état c'est moi!* porque as quatro ou seis páginas, na verdade, são dele, todas dele. Ele pode gritar ali, ninguém lho impedirá, ninguém; uma vez que não ofenda a moral pública. A polícia pára onde começa o intelectual e o senso comum; não são crimes no código as ofensas a esses dois elementos da sociedade constituída.

Ora, sustentado assim pelos poderes, o parasita literário invade, como o Huno moderno, a Roma da intelectualidade, com a decência moral nos lábios, mas sem a decência intelectual.

Tem pois o jornal, próprio ou não próprio, onde pode sacudir-se a gosto, garantido pelas leis. Se desdenha o jornal tem ainda o livro.

O livro!

Tem ainda o livro, sim. Meia dúzia de folhas de papel dobradas, encadernadas, e numeradas é um livro; todos têm direito a esta operação simples, e o parasita por conseguinte.

Abrir esse livro e compulsá-lo, é que é heróico e digno de pasmo. O que há por aí, santo Deus! Se é um volume de versos, temos nada menos que uma coleção de *pensamentos* e de notas arranhadas laboriosamente em harpas selvagens como um tamoio. Se é prosa – temos um amontoado de frases descabeladas entre si, segundo a opinião do autor. É muitas vezes um drama, um romance misterioso, de que o leitor não entende pitada. Se eu quisesse ferir individualidades, tocar em suscetibilidades, desenrolaria aqui um sudário dessas invasões na literatura; mas o meu fim é o individuo, e não um individuo.

O parasita literário vai ainda aos teatros. Esta invenção de recitar nos teatros, tirada da antiguidade grega, que levanta um bardo em um festim, como nos mostra a *Odisséia*, abriu um precedente, e deu azo ao abuso. A autoridade, que é ainda a polícia, não indaga do mérito da obra, e quer apenas saber se há alguma coisa que fira a moral. Se não, pode invadir a paciência pública.

Todos os leitores estão de posse deste traço do parasita literário. As salas dos nossos teatros têm repercutido imensas vezes com esses arranhamentos de lira. Basta bater palmas de um camarote e ter alguns exemplares para distribuição; a plateia deve receber aquele aguaceiro intelectual.

O parasita está debaixo do código.

Ora, o que admira no meio de tudo isto, é que sendo o parasita literário o vampiro da paciência humana, e o primeiro inimigo nacional, acha leitores, – que digo? adeptos, simpatias, aplausos!

Há quem lhes faça crer que alguma coisa lhes rumina na cabeça como a André Chénier; eles, a quem já não faltava vontade de crer, aceitam, como princípio evidente, essa solução do impossível, que a parvoíce lhe dá de boa vontade.

Que gente!

Os tragos fisiológicos do parasita são especiais e característicos. Não podendo imitar os grandes homens pelo talento, copiam na postura e nas maneiras o que acham pelas gravuras e fotografias. Assumem um certo ar pedantesco, tomam um timbre dogmático nas palavras; e, ao contrário do fanqueiro, que tem a espinha dorsal mole e flexível, – ele não se curva nem se torce; a vaidade é o seu espartilho.

Mas, por compensação, há a modéstia nas palavras ou certo abatimento, que faz lembrar esse *ninguém elogiado* da comédia. Mas ainda assim vem a afetação; o parasita é o primeiro que esta cômico de que é alguma coisa, apesar da sinceridade com que procura pôr-se abaixo de zero.

¡Eterna ley de las compensaciones!

Entre nosotros el parásito literario es una individualidad que se encuentra a cada tanto. Es fácil verificarlo. Tomas un periódico; ¿qué ves de más destacado? Una fila de parásitos que echan sobre esa mesa intelectual una ducha de prosa o verso, sin decir - ¡Agua va!

¡Verifícalo!

El periódico en este caso no es propiedad de la redacción o del público, sino del parásito. Está también el libro, pero es más fácil que los contenga el periódico.

A veces el parásito forma una sociedad y crea un periódico.

Aquí no se le escapa.

Un periódico entero para el parásito, o sea, un campo vasto en manos del disparate. ¡Y el rey Sancho en su isla!

Desde allí, puede parodiar el histórico *l'état c'est moi!* porque las cuatro o seis páginas, en verdad, son de él, todas de él. Allí él puede gritar, nadie se lo impedirá, nadie; siempre que no ofenda la moral pública. Lo policial se detiene donde comienza lo intelectual y el sentido común; no son crímenes en el código las ofensas a esos dos elementos de la sociedad constituída.

Ahora, sostenido así por los poderes, el parásito literario invade, como huno moderno, la Roma de la intelectualidad, con la decencia moral en los labios, pero sin la decencia intelectual.

Tiene pues el periódico, propio o no, donde puede sacudirse a gusto, con las garantías de la ley. Si desdeña el periódico, tiene aún el libro.

¡El libro!

Tiene todavía el libro, sí. Media docena de hojas de papel dobladas, encuadernadas, y enumeradas es un libro; todos tienen derecho a esa operación simple, y el parásito por consiguiente.

Abrir ese libro y manosearlo es algo heroico y digno de pasmo. ¡Lo que hay por ahí, santo Dios! Si es un volumen de versos, tenemos nada menos que una colección de pensamientos y de notas rasguñadas laboriosamente en arpas salvajes como un *tamoio*. Si es prosa – tenemos un montón de fases descabeladas entre sí, según la opinión del autor. Es muchas veces un drama, un romance misterioso, y el lector no entiende ni una pizca. Si yo quisiera herir individualidades, tocar susceptibilidades, largaría aquí un sudario de esas invasiones a la literatura; mi finalidad, sin embargo, es el individuo y no un individuo.

El parásito literario encima va a los teatros. Esta invención de recitar en los teatros, sacada de la antigüedad griega, que levanta un bardo en un festín, como nos muestra la Odisea, abrió un precedente que dio rienda suelta al abuso. La autoridad, que recae aún sobre la policía, no discute el mérito de la obra, y apenas quiere saber si hay alguna cosa que hiera la moral. Si no, puede invadir la paciencia pública.

Todos los lectores están en poder de este pedazo de parasito literario. Las salas de nuestros teatros han repercutido inúmeras veces esos rasguños de lira. Basta aplaudir desde un palco y tener algunos ejemplares para distribución; la platea debe recibir ese aguacero intelectual.

El parásito está por debajo del código.

Ahora, lo que admira en medio a todo eso, es que siendo el parásito literario el vampiro de la paciencia humana, el primer enemigo nacional, encuentra lectores, – ¿qué digo? ¡adeptos, simpatías, aplausos!

Hay quien les haga creer que alguna cosa les rumia en la cabeza como a André Chénier; ellos, a quienes ya no les faltaban ganas de creer, aceptan como principio evidente, esa solución para lo imposible, que los párvulos le dan de buena gana.

¡Qué gente!

Los trazos fisiológicos del parásito son especiales y característicos. No pudiendo imitar a los grandes hombres por el talento, copian en la postura y en las maneras lo que ven en los grabados y fotografías. Asumen un cierto aire pedantesco, le dan un timbre dogmático a las palabras; y, al contrario del tendero, que tiene la espinha dorsal blanda y flexible, – él no se curva ni se tuerce; la vanidad es su espartillo.

Sin embargo, por compensación, está la modestia en las palabras o cierto abatimiento, que recuerda a ese don nadie elogiado de la comédia. Pero aún así viene la afectación; el parásito es el primero que tiene consciencia de que es alguna cosa, a pesar de la sinceridad con que busca ponerse bajo cero.

Pobre gente!

Podiam ser homens de bem, fazer alguma coisa para a sociedade, honrar a musa nacional, contendo-se na sua esfera própria; mas nada, saem uma noite da sua nulidade e vão por aí matando a ferro frio...

É que têm o evangelho diante dos olhos...

Bem-aventurados os pobres de espírito.

O parasita ramifica-se e enrosca-se ainda por todas as vértebras da sociedade. Entra na Igreja, na política e na diplomacia; há laivos dele por toda a parte.

Na Igreja, sob o pretexto do dogma, estabelece a especulação contra a piedade dos incautos, e das turbas. Transforma o altar em balcão e a âmbula em balança. Regala-se à custa de crenças e superstições, de dogmas ou preconceitos, e lá vai passando uma vida de rosas.

A história é uma larga tela dessas torpezas cometidas à sombra do culto.

O parasita da Igreja, toda a Idade Média o viu, transformado em papa vendeu as absolvições, mercadejou as concessões, lavrou as bulas. Mediante o ouro, aplanou as dificuldades do matrimônio quando existiam; depois levantou a abstinência alimentar, quando o crente lhe dava em troca uma bolsa.

É um desmoroamento social. O parasita teve uma famosa idéia em embrenhar-se pela Igreja. A dignidade sacerdotal é uma capa magnífica para a estupidez, que toma o altar como um canal de absorver ouro e regalias.

Assim colocado no centro da sociedade, desmoraliza a Igreja, polui a fé, rasga as crenças do povo. Entra, todos o consentem, no centro das famílias, sem haver sacudido o pó das torpezas que lhe nodoa as sandálias. Dominou imoralmente as massas, os espíritos fracos, as consciências virgens.

Esta transformação do parasita não tende por ora a desaparecer; a fogueira de J. Huss não queimou só o grande apóstolo, devorou também o vestíbulo desse edifício de miséria levantado por uma turba de parasitas, parasita da fé, da moralidade e do futuro.

Em política, galga, não sei como, as escadas do poder, tomando uma opinião ao grado das circunstâncias, deixando-a ao paladar das situações, como uma verdadeira maromba de arlequim. Entra no parlamento com a frente levantada, votado pela fraude, e escolhido pelo escândalo.

Exíguo de luz intelectual, – toma lá o seu assento e trata de palpar para apoiar as maiorias. Não pensa mal: quem a boa árvore se encosta...

Alguns sobem assim; e todos os povos têm sentido mais ou menos o peso do domínio desses boêmios de ontem.

Deixá-los subir às mesas supremas do festim público. Mas tenham cuidado na solidez das cadeiras em que se sentarem.

Na diplomacia, é mais fácil o ingresso ao parasita. Encarta-se aí em qualquer legação ou embaixada, e vai saltitar em Paris ou em Viena. Lá representam tristemente a pátria que os viu nascer, na massa coletiva da embaixada ou da legação. O que faz de melhor, esse *parvenu* sem gosto, é brilhar na arte das roupas, como corifeu da moda que é. Já é muito.

Podia, se não temesse fatigar, fazer uma enumeração mais longa das famílias de parasitas que irradiam destas espécies cardeais. Seria, entretanto, uma longa história que demandaria mais largo espaço; e não caberia nestas ligeiras aquarelas.

O parasita é tão antigo, creio eu, como o mundo, ou pelo menos quase.

Em economia política é um elemento para estacionar o enriquecimento social; consumidor que não produz, e que faz exatamente a mesma figura que um zangão na república das abelhas.

Extinguir o parasita não é uma operação de dias, mas um trabalho de séculos. Os meios não os darei aqui. Reproduzo, não moralizo.

¡Pobre gente!

Podrían ser hombres de bien, hacer alguna cosa para la sociedad, honrar a la musa nacional, conteniéndose en su esfera propia; pero no, salen na noche de su nulidad y van matando a hierro frío...

Es que tienen al evangelio ante los ojos...

Bienaventurados los pobres de espíritu.

El parásito se ramifica y se enrosca todavía por todas las vértebras de la sociedad. Entra en la Iglesia, en la política, en la diplomacia; están sus marcas por todas partes.

En la Iglesia, con el pretexto del dogma, establece la especulación contra la piedad de los incautos, y de las turbas. Transforma el altar en mostrador y la crismera en balanza. Se regocija, a costas de creencias y supersticiones, de dogmas o prejuicios, y así va pasando una vida de rosas.

La historia es una larga fila de esas torpezas cometidas a la sombra del culto.

Al parásito de la Iglesia, toda la Edad Media lo vio, transformado en Papa vendió las absoluciones, mercadeó las concesiones, labró las bulas. Por el oro, zanjó las dificultades del matrimonio cuando existían; después levantó la abstinencia alimentaria, cuando el creyente le daba a cambio una bolsa.

Es un desmoroamiento social. El parásito tuvo una excelente idea al entrañarse con la Iglesia. La dignidad sacerdotal es una capa magnífica para la estupidez, que toma el altar como un canal para absorber oro y regalias.

Así puesto, en el centro de a sociedad, desmoraliza a la Iglesia, poluciona la fe, rasga las creencias del pueblo. Entra, todos lo consienten, en el centro de las familias, sin haberse sacudido el polvo de las torpezas que le manchan las sandalias. Dominó imoralmente a las masas, los espíritus débiles, las consciencias vírgenes.

Esta transformación del parásito no tiende por ahora a desaparecer, la hoguera de J. Huss no quemó solo un gran apóstol, devoró también el vestíbulo de ese edificio de miseria levantado por una turba de parásitos, parásitos de la fe, de la moralidad y del futuro.

En política, trepa, no sé cómo, los escalones del poder, emitiendo opiniones a la altura de las circunstancias, entregándolas al paladar de las situaciones, como una verdadera vara de equilibrista. Entra al parlamento con la frente alta, votado por el fraude, y escogido por el escándalo.

Exiguo de luz intelectual, – ocupa su asiento y trata de captar como apoyar a las mayorías. No piensa mal: quien a buen árbol se arrima...

Algunos suben así; y todos los pueblos han sentido más o menos el peso del dominio de esos bohemios de ayer.

Dejadlos subir a las mesas supremas del festín público. Per que tengan cuidado con la solidez de las sillas que ocupen.

En la diplomacia, el ingreso del parásito es más fácil. Se anota en cualquier delegación o embajada, y va a brincar a París o a Viena. Allí, representan tristemente la patria que los vio nacer, en la masa colectiva de la embajada o de la delegación. Lo que mejor hace, ese *parvenu* sin gusto, es brillar en el arte del vestido, como corifeo de la moda que es. Ya es mucho.

Podría, si no temiera cansar, hacer una enumeración más larga de las familias de parásitos que irradian de estas especies fundamentales. Sería, entre tanto, una larga historia que demandaría más largo espacio; y no cabría en estas ligeras aquarelas.

El parásito es tan antiguo, creo yo, como el mundo, o por lo menos casi.

En economía política es un elemento para estacionar el enriquecimiento social; consumidor que no produce, y que ejecuta exactamente el mismo papel que un zángano en la república de las abejas.

Extinguir al parásito no es una operación de días, sino un trabajo de siglos. Los medios, no los diré aquí. Reproduzco, no moralizo.

Linguistic approaches to philosophical problems, de Alice Ambrose

Beto Vianna

Universidade Federal de Sergipe-Itabaiana

*Recebido em 16/11/2018
Aprovado em 01/12/2018*

Proponho aqui a tradução de um texto de Alice Ambrose Lazerowitz (1906-2001), filósofa norte-americana da tradição analítica, que produziu principalmente entre os anos 40 e 80 do século XX. A filosofia analítica reinou (e ainda viceja) na Inglaterra, nos EUA, e em outros países de língua inglesa, em oposição ao que se costuma chamar de “filosofia continental” (a fenomenologia, o pós-estruturalismo...), marcando, no domínio da filosofia, a divisão de espólio da hegemonia acadêmica euro-americana no ocidente (nós, brasileiros, que o digamos).

O texto aparece originalmente na revista *The Journal of Philosophy*, uma publicação acadêmica da Universidade de Columbia, na sua edição de abril de 1952, que foi a fonte principal da minha proposta de tradução. Utilizei também a versão do artigo publicada em uma antologia editada por Richard Rorty em 1967 (e reeditada em 1992), que reúne textos seminais ou iluminadores da “virada linguística” em filosofia. O parágrafo conclusivo do texto de Ambrose é diferente na versão da antologia de Rorty, e preferi usar, como já disse, a versão original para minha tradução.

Alice Ambrose foi, nos anos 30, discípula de Ludwig Wittgenstein e participou do seletíssimo grupo de alunos para quem o filósofo ditou os cadernos Azul e Marrom, que esboçam a transição entre suas duas fases – a do *Tractatus* (2001) e a das *Investigações filosóficas* (1999), publicados em inglês, e respectivamente, em 1922 e 1953 – um divisor epistemológico de águas ainda mal sorvido por muitos filósofos da linguagem (ao menos os não-pragmatistas), incluindo meus colegas linguistas das mais variadas escolas e cores.

Essa vivência, por si só, já nos ajuda a aceitar a posição ambivalente, talvez híbrida, talvez dialógica, de Ambrose, entre os filósofos da linguagem pós-Russell e pós-Wittgenstein (o do *Tractatus*), como os positivistas ou empiristas lógicos (como Carnap), os relativistas ontológicos (como Quine) e, grosso modo, toda a tradição analítica contemporânea de Ambrose, que compreendia, na divisão proposta por Rorty (1992), aqueles para quem os problemas filosóficos tradicionais resultam de confusões conceituais e propõe, alternativamente, examinar a língua comum, ou construir uma linguagem filosoficamente ideal. Em sua já citada antologia, Rorty (1992, no Prefácio) coloca o texto de Ambrose desajeitadamente nesse meio de caminho, junto de outras abordagens linguísticas da filosofia que, segundo o autor, “se apoiam na posição metafilosófica” que iria conduzir à “virada celebrada em direção ao pragmatismo”, mas cujas “ligações com o positivismo são tão fortes” e tão diferentes da subsequente “filosofia de Oxford” (Ryle, Austin), que não permitem serem situadas claramente naquela direção. Acredito que o presente texto de Ambrose seja ilustrativo, não de hesitação ou ambiguidade da autora, mas desse caráter movediço (ao menos se encarado retrospectivamente) das posições de Alice Ambrose.

Ser mulher-filósofa nesse mundo com forte ranço de testosterona (anda que o diminuto círculo do

bissexual Wittgenstein à época do *Livro azul* comportasse, exatamente, três alunas e três alunos) também me leva a pensar em um deslocamento que, por sua vez, também desconfio, se insinua no discurso filosófico da autora. E no de seus comentadores. Em um ensaio crítico à “teoria da proposta” de Ambrose, por Roderick Chisholm (1992), presente tanto na edição da revista que traz o texto original quanto na antologia de Rorty, o autor refere-se à autora (como era costume na época, o que não diminui seu impacto) como *Miss Ambrose*, subtítulo que, em contraste com as neutras menções masculinas, codifica gênero e condição social (e acadêmica?) da mencionada.

Quanto à tradução, admito que, não sendo filósofo, nem tradutor, mas linguista, foi a partir desse último interesse disciplinar que encarei o exercício de traduzir Ambrose. Assim, filósofos devem encontrar (mas espero que não) imprecisões terminológicas (traduções duvidosas de conceitos bem estabelecidos) quase desculpáveis vindas de alguém com pouco treino na área. O mesmo vale para o ofício da tradução ou o domínio do inglês escrito, que também podem indispor (mas espero que não) outros especialistas com este trabalho e este tradutor. De todo modo, tomei como método geral a tradição tradutória de trair o mínimo possível, ou com a menor frequência possível, ora a língua original, ora a de destino (nunca se pode ser fiel a ambas todo o tempo, ou ao mesmo tempo). Permiti a duas classes de termos de minha própria área uma certa ambiguidade, e por motivos equivalentes. “Língua” e “linguagem” podem, em português, requerer aplicações distintas (nem sempre consensuais entre os profissionais), mas um mesmo vocábulo – “*language*” – em inglês permite uma polissemia que, a meu ver, faz parte do texto de Ambrose, e, provavelmente, das discussões linguístico-filosóficas em geral, quando se diz, por exemplo, que é tarefa do filósofo reformar a *língua* (aquela língua particular). Ou seria a linguagem? Fui fiel, nesse caso, ao original em inglês. Em outro caso, para fazer referência à língua comum (aquela examinada, reformada ou abusada pelo filósofo), às vezes mantive o nome “inglês”, e, em outros momentos, traindo o original (mas, não, a tradução), refiro-me à língua particular em questão como “português”, principalmente quando a autora discute as interpretações usuais de uma sentença ou termo particular da língua que, é claro, traduzi para o português.

Indico, tanto no texto original quanto na versão em português, as páginas em que se iniciam os parágrafos, facilitando o cotejamento dos dois textos pelo leitor, mas sem quebrar parágrafos ou linhas interpolando as indicações de página, o que poderia dificultar a leitura. Traduzi as citações a partir do texto de Ambrose e, não, de versões disponíveis em português (quando as havia). Omiti as poucas notas de pé de página do texto original que, em sua maioria, remetem às obras citadas pela autora, evitando o dilema de traduzir títulos e trechos que nem sempre estão disponíveis em português.

Aracaju, 16 de novembro de 2018.

LINGUISTIC APPROACHES TO PHILOSOPHICAL PROBLEMS

p. 289

VIEWS about the nature of philosophical theories answer to one of two rough descriptions, one orthodox and seemingly having the best claim to truth, the other heterodox and seemingly false. In this paper I shall set out the considerations both for and against accepting various forms of the heterodox position; but I shall argue without reservation against the orthodox position. The latter commonly describes philosophy as a pursuit of truth, where “pursuit of truth” is interpreted in conformity with common usage as the attempt to acquire knowledge about our world. The contrasting position comprises a series of views held by philosophers whose primary concern appears to be the language in which purported truths are expressed. This concern reflects a conception of philosophy, a conception often not explicit and sometimes even disclaimed, namely, that a philosophical theory has its sources in linguistic facts rather than in facts about our world, and that despite appearances it gives us information only about language. A theory about causation, for example, tells us something about the word “cause” rather than about causation as a feature of our world.

This rough description of the position of linguistic philosophers makes it appear to ignore a distinction we all know, between the use and mention of a word. It is clear, for example, that philosophical views about causation do not translate into any statements about the word cause.” But of course this fact is already known to philosophers whose approach is linguistic. To maintain their thesis it is therefore incumbent upon them to specify in what way philosophical theories yield only verbal information and, first of all, to show that such theories are not what they seem. This latter thesis I want now to defend.

Descartes remarked that “Philosophy teaches us to speak with an appearance of truth on all things, and causes us to be admired by the less learned.” But this appearance of truth is much more an appearance than he ever supposed. Philosophical views quite clearly have an empirical air, i.e., they appear to state matters of fact. To take some sample illustrations: a physical object is a bundle of properties, perception of physical objects involves an inference to something beyond one’s experience, man’s mind is necessarily given to antinomies, one cannot know one is not dreaming, it is impossible to know other people exist, motion is impossible, etc.

p. 290

I want to hold that despite appearances these are *not* factual statements about physical objects, perception, the human mind, one’s knowledge; first, because investigations which come to these conclusions are clearly not empirical. I do not propose here to discuss in a positive way the kind of evidence the philosopher adduces for a theory; here I can only say the evidence is not empirical. And I back this claim by pointing out that he has no laboratory, no experiments figure in his demonstrations or refutations, he cannot claim to closer observation of phenomena than other folk. Empirical conclusions cannot be expected to derive from non-empirical evidence. Second, they are not empirical because philosophic disputants come to opposite conclusions although the same facts are available to them and no possible further fact can decide betwixt them; i.e., their dispute cannot, even theoretically, be settled by recourse to any sort of matter of fact. Examples of such disputes are: the long-standing controversy over whether universals exist (consider Russell’s, Carnap’s, and Quine’s changing positions), Locke and Berkeley’s dispute over the existence of abstract ideas, disputes over the existence of sense data and over the extent of our knowledge. Third, some (possibly all) philosophical theories cannot be empirical because they imply the logical impossibility of what is patently and undeniably possible. For example, it appears to be a consequence of some of Bradley’s views that it is self-contradictory (not merely false) that we should all be here now, or somewhere else before, or that we should have walked here, or that I should be sitting next to B.

ABORDAGENS LINGUÍSTICAS DOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS

p. 289

POSIÇÕES sobre a natureza das teorias filosóficas respondem por uma de duas descrições gerais, uma ortodoxa e aparentemente melhor candidata à verdade, e a outra heterodoxa e aparentemente falsa. Neste artigo pretendo elencar as considerações a favor e contra a aceitação de várias formas da posição heterodoxa, ao mesmo tempo que irei argumentar, sem reservas, contra a posição ortodoxa. Esta última usualmente descreve a filosofia como a busca pela verdade, em que expressão “busca pela verdade” é interpretada, conforme seu uso comum, como a tentativa de adquirir conhecimento sobre o mundo. A posição contrastante engloba uma série de visões defendidas por filósofos cuja preocupação central parece ser a língua em que as supostas verdades são expressas. Essa preocupação reflete uma concepção de filosofia, uma concepção nem sempre explícita e às vezes até mesmo negada, a saber, que a fonte de uma teoria filosófica são os fatos linguísticos e, não, fatos a respeito do nosso mundo, e que apesar das aparências, tal teoria só nos pode informar a respeito da linguagem. Uma teoria da causalidade, por exemplo, nos diz mais a respeito da palavra “causa” que sobre a causalidade como uma característica do nosso mundo.

Essa descrição imperfeita da posição dos filósofos linguísticos parece nos fazer ignorar uma distinção que todos conhecemos, entre o uso e a menção de uma palavra. É evidente, por exemplo, que entendimentos filosóficos da causalidade não podem ser traduzidos por definições da palavra “causa”. Mas, claro, esse fato já é bem conhecido por filósofos de inclinação linguística. Para sustentar suas teses é, portanto, responsabilidade deles especificar de que modo teorias filosóficas produzem apenas informação verbal e, acima de tudo, mostrar que tais teorias não são aquilo que aparentam ser. É essa última tese que eu pretendo agora defender.

Descartes observou que “A filosofia nos ensina a falar com uma aparência de verdade sobre todas as coisas, e nos faz ser admirados pelos menos letrados”. Mas essa aparência de verdade é muito mais aparente do que ele jamais supôs. Abordagens filosóficas têm geralmente um ar empírico, ou seja, elas parecem fazer afirmações sobre os fatos do mundo. Tomando alguns exemplos ilustrativos: um objeto físico é um feixe de propriedades, a percepção de objetos físicos envolve uma inferência sobre algo além da experiência, a mente humana é necessariamente dada a antinomias, não podemos saber se não estamos sonhando, é impossível saber se outras pessoas existem, o movimento é impossível etc.

p. 290

Quero sustentar que, apesar das aparências, essas não são afirmações factuais sobre os objetos físicos, a percepção, a mente humana ou o conhecimento. Primeiro, porque as investigações que levam a tais conclusões são claramente não-empíricas. Não proponho aqui uma discussão positivista sobre o tipo de evidência que o filósofo aduz para sua teoria; aqui quero apenas dizer que a evidência não é empírica. Em respaldo à minha afirmação, aponto para o fato de que o filósofo não dispõe de laboratório, e nenhum experimento figura em suas demonstrações ou refutações, impedindo-o de alegar estar observando um fenômeno mais acuradamente que qualquer outra pessoa. Não podemos esperar que conclusões empíricas derivem de evidências não-empíricas. Em segundo lugar, elas não são empíricas na medida em que dois filósofos chegam a conclusões opostas apesar dos mesmos fatos estarem disponíveis para ambos, e nenhum fato adicional poderá resolver a disputa, isto é, a disputa não pode, mesmo teoricamente, ser decidida pelo recurso a qualquer tipo de evidência factual. Exemplos de tais disputas: a controvérsia de longa data sobre a existência de universais (considere as posições cambiantes de Russell, Carnap e Quine), a disputa de Locke e Berkeley sobre a existência de ideias abstratas, disputas sobre a existência de dados do sentido e sobre a extensão do nosso conhecimento. Em terceiro lugar, algumas (possivelmente todas) teorias filosóficas não podem ser empíricas pois implicam a impossibilidade lógica daquilo que é possível de forma patente e inegável. Por exemplo, parece uma consequência de algumas ideias de Bradley ser autocontraditório (e não simplesmente falso) que nós todos estejamos aqui agora, ou em algum lugar antes, ou que nós tenhamos andado por aqui, ou que eu possa sentar-me ao lado de B.

There are two points to be made about views which have this sort of consequence, (1) that a philosopher need make no appeal to fact to show the incorrectness of such views, and (2) that whatever implies that something is logically impossible cannot itself be empirical. (1) It is an adequate objection to such a philosophical view that it has as a consequence the impossibility of what is clearly possible. (I am taking the position that if we know anything at all we know, for example, that sitting next to B is entirely possible. This is a minimum claim to knowledge. It requires only the understanding of the sentence asserting it.) Citing the relevant *possibility* constitutes a sufficient objection to such a view; if a philosopher cites a fact he has merely cited something logically stronger than is necessary. It is the mere possibility, not the fact, that he requires. The possibility of there being a right act the total consequences of which do not contain as great a balance of pleasure over pain as any act the agent could do is enough to refute the theory that every right act must have consequences containing such a balance. That the possibility is remote or fantastic does not prevent it from being a test case. In other words, the theory is tested by a mere logical possibility. And what is merely possible cannot serve to refute a statement of fact. This is support for my claim that philosophical investigation of a theory is not empirical and hence that the theory itself is not empirical. (2) An additional reason for asserting the theory to be non-empirical is that whatever implies that something is logically impossible cannot itself be factual. No factual statement has as a consequence a logical impossibility.

p. 291

The three considerations cited against holding philosophical views to be empirical are obviously different in character. The first two call attention to matters of fact about philosophical investigations and philosophical disputes, while the last one rests on the logical points (1) that only a non-empirical statement can be tested by citing a possibility, and (2) that whatever implies that something is logically impossible cannot itself be factual. All entail the consequence that a philosophical investigation does not consist in the attempt to ascertain the truth-value of a theory.

Without pretending to have met various reasons that might be advanced for the thesis that a philosophical theory does assert something factual, I am now going to proceed as though enough had been said to dispose of this thesis, in order to take up another view, which at least in appearance contests the claim that philosophical theories inform us only about the use of words. Philosophers holding this view do make a careful examination of the language used to express a theory, but they consider this linguistic task merely as a preliminary necessity for ascertaining truth. This view is the most plausible alternative both to the view that philosophical theories are factual truths or falsities and to the view that their function is to convey facts about words. It is the most plausible, first, because it is consistent with the fact that philosophical investigations are not empirical and that philosophical disputes are not settled by appeal to fact, and second, because it has the support of the undeniable fact that philosophical theories are expressed in what may be called the ontological as opposed to the linguistic idiom. According to this alternative view philosophical statements are analyses of puzzling concepts; and philosophical reasoning, at least a good deal of it, is directed to defending or attacking the correctness of an analysis. Philosophical questions and answers, and philosophical disputes, all have on this view a non-linguistic description. A philosophical question is a request for the analysis of a concept, i.e., for a statement of what concepts constitute (are logically entailed by) the given concept. The analysis will be correct if the statement of it is a logically necessary truth. Vagueness of concepts is the explanation of philosophical disputes.

p. 292

Now the history of philosophy is full of what appear to be attempts to arrive at necessary truths. The following are illustrations: (1) Body is extended. This was set out by Descartes as an indubitable truth, indubitable because ascertainable by reason alone. Being a physical body necessarily implies being extended in space. (2) Socrates' attempts in the *Republic* and other dialogues to find the "essence" of justice,

Há dois pontos a se considerar sobre as visões que trazem esse tipo de consequência: 1) que um filósofo não precisa apontar para os fatos para mostrar a incorreção de tais visões; e 2) o que quer que implique que algo é logicamente impossível, não pode, em si mesmo, ser um dado empírico. 1) É uma objeção adequada a tal visão filosófica, que ela tenha, como consequência, a impossibilidade daquilo que é claramente possível. (Estou levando em conta a posição de que, se é que sabemos de algo, sabemos, por exemplo, que sentar próximo de B é inteiramente possível. Isso é o mínimo que podemos alegar de conhecimento. Para tanto, basta entender a frase que o afirma). Citar a possibilidade relevante constitui uma objeção suficiente de tal visão. Se um filósofo cita um fato, ele apenas citou algo logicamente mais forte que o necessário. É tão somente da mera possibilidade, não do fato, que ele precisa. A possibilidade de que as consequências totais de um ato justo não tragam um saldo positivo de prazer em relação à dor, mais que qualquer outro ato praticado pelo agente, é suficiente para refutar a teoria de que as consequências de todo ato justo irão apresentar esse saldo. Que a possibilidade seja remota ou fantástica não a previne de se constituir como um caso-teste. Em outras palavras, a teoria é posta à prova pela mera possibilidade lógica. E o que é meramente possível não pode servir para refutar uma afirmação factual. Isso dá sustentação à minha sugestão de que a investigação filosófica de uma teoria não é empírica, e que, portanto, a própria teoria não é empírica. 2) Uma razão adicional para afirmar que a teoria é não-empírica é que o que quer que implique que algo é logicamente impossível, não pode ser factual. Nenhuma afirmação factual tem como consequência uma impossibilidade lógica.

p. 291

As três considerações mencionadas, contra a posição de que visões filosóficas sejam empíricas são, obviamente, de diferente caráter. As duas primeiras chamam atenção para questões factuais a respeito de investigações e disputas filosóficas, enquanto a última depende do argumento lógico de que 1) apenas uma afirmação não-empírica pode ser testada citando-se uma possibilidade, e 2) o que quer que implique que algo é logicamente impossível, não pode ser factual. Todas implicam na consequência de que uma investigação filosófica não consiste na tentativa de assegurar o valor de verdade de uma teoria.

Sem pretender ter abarcado as várias razões que podem ser apresentadas para a tese de que uma teoria filosófica afirma algo factual, vou prosseguir partindo do princípio de que já foi dito o suficiente para refutar essa tese, e passo a considerar outra visão que, ao menos na aparência, contesta a alegação de que teorias filosóficas apenas nos informam a respeito do uso das palavras. Filósofos que seguem esse caminho examinam com cuidado a língua usada para expressar uma teoria, mas consideram tal tarefa linguística como uma etapa preliminar para a verificação da verdade. Essa é a alternativa mais plausível tanto à visão de que teorias filosóficas são verdades ou falsidades factuais, quanto à visão de que sua função é a de elucidar fatos sobre as palavras. É a mais plausível, primeiro porque é consistente com o fato das investigações filosóficas não serem empíricas, e as disputas filosóficas não serem resolvidas apelando para a realidade factual, e, segundo, por ter a seu favor o fato inegável de que teorias filosóficas são expressas naquilo que pode ser chamado de idioma ontológico, em oposição ao linguístico. De acordo com essa alternativa, afirmações filosóficas são análises de conceitos enigmáticos, e a argumentação filosófica, ou ao menos boa parte dela, é direcionada a defender ou corrigir uma dada análise. Perguntas e respostas filosóficas, e disputas filosóficas, todas têm, nessa visão, uma descrição não linguística. Uma pergunta filosófica é uma solicitação de análise de um conceito, ou seja, de uma afirmação sobre quais conceitos constituem (são logicamente implicados por) um dado conceito. A análise estará correta se sua afirmação é uma verdade logicamente necessária. A origem das disputas filosóficas seria a imprecisão conceitual.

p. 292

A história da filosofia está repleta daquilo que parecem tentativas de chegar a verdades necessárias. Os exemplos seguintes são ilustrativos: 1) O corpo é extenso. Isso foi posto por Descartes como uma verdade indubitável, pois é certificada unicamente pela razão. Ser um corpo físico necessariamente implica estender-se no espaço. 2) As tentativas de Sócrates na *República* e em outros diálogos de achar a "essência" da justiça, da

courage, virtue, etc. are also good illustrations of attempted analyses, as is evidenced by his procedure of dismissing any feature not characterizing all possible instances of the concept in question. (3) Zeno's argument that motion is impossible was directed to showing the concept of motion to have contradictory consequences. At least this is the natural description of his argument that the hypothesis that a body moves from A to B is self-contradictory. (4) Bradley's argument for the impossibility of relations, namely, that in order for two things to be related there would have to be an infinity of relations between them, also clearly derives from an investigation of the notion of a relation. (5) Hume's claim that a cause is nothing more than an invariable sequence appears likewise to be an analytic account of causation.

Now the activity illustrated in these examples is according to some philosophers not to be described as in any way requiring the examination of language, except as language is a crutch to our apprehension of concepts. Some go so far as to lodge a general complaint against language, not only because it is so often abused but because it is a barrier rather than a window to our ideas. Berkeley, for example, enjoins each of us to "use his utmost endeavors to obtain a clear view of the ideas he would consider, separating from them all that dress and incumbrance of words which so much contribute to blind the judgment and divide the attention. . . . We need only draw the curtain of words to behold the fairest tree of knowledge, whose fruit is excellent and within the reach of our hand." For himself, since ideas so little profit from their quite fortuitous association with words, he says that "whatever ideas I consider. I shall endeavor to take them bare and naked into my view, keeping out of my thoughts, so far as I am able, those names which long and constant use hath so strictly united with them... So long as I confine my thoughts to my own ideas, divested of words, I do not see how I can easily be mistaken. The objects I consider I clearly and adequately know . . . To discern the agreements and disagreements there are between my ideas, to see what ideas are included in my compound idea and what not, there is nothing more requisite than an attentive perception of what passes in my own understanding." This evidently is what C. H. Langford in our time calls "considering a statement, not verbally, but in terms of genuine ideas."

p. 293

If any philosopher takes the position that a concern with ideas is positively hampered by attention to words, and that ideas are the philosopher's proper concern, he clearly will be far from admitting that philosophical views are in any way about words or that examination of language is anything more than an unfortunate necessity. It is my contention that complaints which philosophers have made against language are pseudo-complaints — pseudo because they express dissatisfaction with the fact that language does not come up to a standard which it is self-contradictory that it should come up to. But I have argued this point elsewhere ^ and so shall not discuss it here. If it is correct, then philosophers are robbed of an important reason for holding that analysis should be of concepts but not of language, and that attention to language is a second-best to inspection of ideas. I suspect it is nonsense to speak, as Berkeley did, of taking ideas "bare and naked" into one's view, divested of their linguistic encumbrances. But disregarding this point, what I want to propose (though with some reservation) is that an analyst, even though he claims linguistic study is merely a tool in the analysis of concepts, is in fact engaging in *one* linguistic approach to philosophical problems.

I define a linguistic approach to philosophy as one arising from the view that what a philosopher does when he produces or tries to refute a philosophical theory is to inform one about language. Whether or not the so-called analytic approach in philosophy can be classified as a linguistic approach I admit is uncertain. But we may take it as evidence that it can be if the analysis of a concept which a philosophical theory is claimed to state turns out to be a linguistic analysis. This evidence is provided by G. E. Moore's statement in Cambridge lectures that the analysis of a notion is identical with the definition of a word, in a strictly limited sense. Roughly, "analytic definition" covers what that sense is. An analytic definition is intended to clarify a concept by making explicit those concepts implicitly contained in it. This it will succeed in doing only if the words occurring in the expression of the analysans stand for "such ideas as common use has annexed them to," to quote Locke. That is, if the analysans is expressed

coragem, da virtude etc., também são boas ilustrações de tentativas de análise, como fica evidente em seu procedimento de descartar qualquer aspecto que não caracterize todas as instâncias do conceito em questão. 3) O argumento de Zenão de que o movimento é impossível era direcionado a mostrar que o conceito de movimento tem consequências contraditórias. 4) O argumento de Bradley sobre a impossibilidade das relações, a saber, que para duas coisas serem relacionadas teria que haver uma infinidade de relações entre elas, também deriva claramente de uma investigação da noção de relação. 5) A proposta de Hume de que uma causa nada mais é que uma sequência invariável parece, igualmente, ser uma abordagem analítica da causalidade.

A atividade ilustrada nesses exemplos não deve, de acordo com alguns filósofos, ser descrita de maneira alguma como requerendo o exame da língua, a não ser como uma muleta para a apreensão dos conceitos. Alguns chegam ao ponto de fazer uma queixa geral contra a linguagem, não só por seu frequente uso incorreto, mas por ser uma barreira, antes que uma janela, para nossas ideias. Berkeley, por exemplo, convida cada um de nós a "usar o mais alto empenho para obter uma clara visão das ideias que entretém, separando delas toda a cobertura e estorvo das palavras que tanto contribuem para cegar o julgamento e dividir a atenção... Precisamos apenas abrir as cortinas das palavras para contemplar a mais rica árvore do conhecimento, cujos frutos são excelentes e ao alcance de nossa mão". Quanto a si mesmo, como as ideias ganham tão pouco de sua associação fortuita com as palavras, ele diz que "quaisquer ideias que considero, devo empenhar-me em trazê-las desembaraçadas e nuas diante de mim, mantendo longe de meus pensamentos, o mais que puder, aqueles nomes que o uso prolongado e constante atou firmemente a elas... Enquanto eu confinar meus pensamentos às minhas próprias ideias, despojadas de palavras, não vejo como posso ser facilmente enganado. Os objetos que considero, eu conheço clara e adequadamente... Para compreender as concordâncias e discordâncias que ocorrem entre minhas ideias, para saber que ideias estão incluídas em minha ideia composta, e quais não estão, não há melhor expediente que uma percepção criteriosa ao que se passa no meu próprio entendimento". Isso, evidentemente, é o que C. H. Langford em nosso tempo chamou de "considerar um argumento, não verbalmente, mas em termos de ideias genuínas".

p. 293

Se qualquer filósofo assume a posição de que uma preocupação com as ideias é positivamente dificultada pela atenção às palavras, e que as ideias são a preocupação apropriada do filósofo, ele estará evidentemente longe de admitir que visões filosóficas tenham qualquer coisa a ver com as palavras, ou que o exame da linguagem seja algo mais que uma desafortunada necessidade. Meu desacordo é que as queixas dos filósofos contra a linguagem são pseudo-reclamações. *Pseudo* pois expressam insatisfação com o fato de que a língua não atinge um padrão ideal, e, caso ela o atingisse, seria autocontraditória. Eu já discuti esse ponto em outra ocasião, e não o farei de novo aqui. Mas se o argumento for correto, os filósofos estão privados de uma razão importante para sustentar que a análise deve ser de conceitos, e não da língua, e que a atenção à linguagem é menos importante que a inspeção das ideias. Suspeito que seja um contrassenso falar, como fez Berkeley, sobre ideias "desembaraçadas e nuas" diante de si, despojadas de suas dificuldades linguísticas. Mas ignorando esse ponto, o que quero propor (ainda que com alguma reserva) é que um analista, mesmo quando alega que o estudo linguístico é um mero instrumento para a análise de conceitos, está de fato comprometido com *uma* abordagem linguística de problemas filosóficos.

Defino uma abordagem linguística da filosofia como aquela que nasce da visão de que o que um filósofo faz quando ele produz ou tenta refutar uma teoria filosófica é informar-nos sobre a língua. Se a chamada abordagem analítica em filosofia possa ou não ser classificada como uma abordagem linguística, admito ser algo incerto. Mas podemos tomar isso como evidência de que ela pode ser, se o que a teoria filosófica alega ser a análise de um conceito, mostrar ser, de fato, uma análise linguística. Encontramos essa evidência no argumento de G. E. Moore em suas conferências em Cambridge, de que a análise de uma noção é idêntica à definição de uma palavra, em um sentido estritamente limitado. Grosso modo, "definição analítica" cobre o que esse sentido é. Com a definição analítica, o que se pretende é elucidar um conceito, tornando explícitos os conceitos implícitos que nele estão contidos. A tarefa só terá sucesso se as palavras que ocorrem na expressão do analisando denotam "as ideias que o senso comum anexou a elas", citando Locke. Ou seja, se o

by means of words not having a usage in the language or by means of old words used in a new way, the analysis will not clarify a concept. A successful analysis then will secure the same end as a correct definition: state how a word or phrase is conventionally used. However, from his Cambridge lectures there is reason to suppose that Moore, who would I think agree that some philosophical theories state analyses, would deny that they state something about the correct or established use of language, and for reasons over and above the fact that they are not *about* words.

p. 294

Whether or not Moore would deny this thesis about what analysis does I am not concerned here to decide. I am concerned to evaluate it since it is an emphatically linguistic view in which the increasing attention to language naturally eventuates. According to this view the appearance which a philosophical theory has of being about empirical fact, or of being about the implications of concepts, merely conceals an attempt to express correct usage. Philosophical theories are to be examined neither for their necessary truth nor for their correspondence with those non-linguistic facts which make up our spatio-temporal world, but for their linguistic correctness — that is, for their correspondence with the linguistic facts that words are customarily used in such-and-such a way. I am not sure that anyone has ever held this view about philosophical theories. However, though one might not explicitly hold it, one might do philosophy as though one did. Moore and Norman Malcolm have often proceeded in such a way as to suggest this, for example, when they criticize a theory for misuse of words. Recall Moore's criticisms of views, say on the nature of material objects, for going counter to ordinary English, and Malcolm's recent criticisms of Moore's use of "know" in the claim "I know material objects exist" and of Russell's use of "perception" in his claim that perception involves an inference. This type of criticism at least suggests that a philosopher was interpreted as attempting, but failing, to give a proper account of conventional usage.

p. 295

The attempt to answer one or other of the questions, "Does this analysis state a necessary truth?" "Does this account of the use of the word correctly describe its established, conventional use?" characterizes the tasks, respectively, of the two positions I have thus far called linguistic. Either position differs markedly from one further linguistic approach to philosophical problems, stated explicitly by Morris Lazerowitz, and by John Wisdom in some of his papers, according to which philosophers are neither analyzing concepts nor stating correct usage in giving a view, but are doing something else equally linguistic, namely, revising language. This approach stems from the view that philosophical theories are not, as they appear to be, answers to questions, but are proposals to alter language: that they do not in fact attempt to clarify a concept or to explain a current usage, but instead, in a concealed way, propose that a word's use shall be modified for philosophical purposes. Practitioners of this persuasion conduct what might be called meta-philosophical investigations — that is, they do not aim at establishing or refuting a theory, i.e., at answering a philosophical question, but instead show what linguistic features a philosopher is emphasizing in order to persuade other philosophers of the need of a linguistic change. They try to show what a philosophical theory comes to; and they arrive in the end at the Wittgenstein position that once one sees what a question comes to the craving for an answer disappears.

We have now three views about the nature of philosophical theories, one that they state analyses of concepts, another that they state what is the established usage of words, and another that they conceal a proposal for linguistic change. In order to make clear the differences between the first two and the last I shall try to set out what, ideally, their proponents would say about Berkeley's defense of his theory about physical objects. Berkeley grants that the expression "What we eat, drink, and are clothed with are ideas" departs from the familiar use of language. But he asserts he is

analisando é expresso por meio de palavras que não têm uso na língua, ou por meio de velhas palavras usadas de um jeito novo, a análise não vai elucidar o conceito. Uma análise bem-sucedida deve então assegurar o mesmo resultado como uma definição correta: mostrar como uma palavra ou frase é usada convencionalmente. Porém, a partir de suas conferências em Cambridge, há razões para supor que Moore, que penso que concordaria que algumas teorias filosóficas exprimem análises, negaria que elas exprimem algo sobre o uso correto ou corrente da linguagem, e por razões além e acima do fato de que elas não são *sobre* palavras.

p. 294

Se Moore rejeitaria ou não a presente tese sobre o que a análise faz, não é meu intuito decidir aqui. Preocupo-me, antes, em avaliá-la, já que se trata de uma visão enfaticamente linguística em que a atenção crescente à língua ocorre naturalmente. De acordo com essa visão, a aparência de uma teoria filosófica, de ser sobre um fato empírico, ou de ser sobre as implicações dos conceitos, apenas esconde uma tentativa de expressar um uso correto. Teorias filosóficas devem ser examinadas não por sua verdade necessária, nem por sua correspondência com fatos não-linguísticos que compõe nosso mundo espaço-temporal, mas por sua correção linguística, ou seja, por sua correspondência com o fato linguístico de que as palavras são usadas comumente dessa ou daquela maneira. Não estou segura se alguém já sustentou esta visão sobre teorias filosóficas. No entanto, ainda que alguém não a sustente explicitamente, essa pessoa bem pode estar fazendo filosofia desse modo. Moore e Norman Malcolm sempre procederam de um modo que sugere exatamente isso, por exemplo, quando criticam uma teoria por seu uso inadequado das palavras. Relembre a crítica de Moore a posições sobre, digamos, a natureza de objetos materiais, por irem contra o inglês comum, e as recentes críticas de Malcolm a Moore por seu uso de "saber" na alegação "Eu sei que objetos materiais existem" e ao uso, por Russell, de "percepção", na sua proposta de que a percepção envolve uma inferência. Esse tipo de crítica sugere, ao menos, que um filósofo foi interpretado como tentando, mas não conseguindo, oferecer um relato apropriado dentro do uso convencional.

p. 295

A tentativa de responder uma das duas perguntas, "Esta análise exprime uma verdade necessária?", e "Este relato sobre o uso da palavra descreve corretamente seu uso convencional, estabelecido?" caracteriza as tarefas, respectivamente, das duas posições que até agora chamei de linguísticas. Ambas diferem marcadamente de uma terceira abordagem linguística dos problemas filosóficos, explicitada por Morris Lazerowitz e John Wisdom em alguns de seus trabalhos, e segundo a qual os filósofos não estão nem analisando conceitos, nem evidenciando o uso correto ao exprimir sua posição, mas estão fazendo algo diferente igualmente linguístico, a saber, reformando a língua. Essa abordagem surge da visão de que as teorias filosóficas não são, como aparentam ser, respostas a questões, mas propostas de reformar a língua: que elas não tentam, de fato, elucidar um conceito ou explicar um uso corrente, mas, em vez disso, de um modo velado, propõe que o uso de uma palavra deve ser modificado por motivos filosóficos. Praticantes desse tipo de persuasão conduzem o que pode ser chamado de investigações meta-filosóficas, ou seja, eles não objetivam estabelecer ou refutar uma teoria, ou a responder a uma questão filosófica, mas, antes, mostrar quais aspectos linguísticos um filósofo está enfatizando, de modo a persuadir outros filósofos da necessidade de uma reforma linguística. Eles tentam mostrar a que se destina uma teoria filosófica; e eles chegam, ao final, à posição de Wittgenstein, de que assim que se conhece a finalidade de uma pergunta, o desejo pela resposta desaparece.

Temos agora três posições sobre a natureza das teorias filosóficas: uma em que elas exprimem análises de conceitos, outra em que elas exprimem o uso estabelecido das palavras, e uma terceira, em que elas escondem uma proposta de mudança linguística. De modo a deixar claras as diferenças entre as duas primeiras e a última, vou tentar estabelecer o que seus proponentes hipoteticamente diriam sobre a defesa de Berkeley de sua teoria dos objetos físicos. Berkeley admite que a expressão "Aquilo que comemos, bebemos e vestimos são ideias" foge do uso familiar da língua. Afirma, porém, que não está discutindo "a

not disputing “about the propriety, but the truth of the expression”. “If you agree with me that we eat and drink and are clad with the immediate objects of sense, which cannot exist unperceived . . . I shall readily grant it is more proper or conformable to custom that they should be called *things* rather than *ideas*”. In other words, he seems to say that “We are clothed with material things” is proper enough language, that is, that what we are clothed with *is* the sort of thing to which “material things” is applied, but that it fails to express what is true; while “We are clothed with ideas” offends against linguistic proprieties but does say what is true. He recommends our compromising between these two facts by employing “those inaccurate modes of speech which use has made inevitable,” but with full awareness of their inaccuracy. For purposes of philosophizing “We are clothed with fine raiment” will be understood to mean “We are clothed with raiment-ideas.” Thus we shall “think with the learned but speak with the vulgar.” In this way he insists that “the common use of language will receive no manner of alteration from the admission of our tenets,” that “the tenets we lay down are not inconsistent with the right use of language.”

p. 296

About these claims there are two things to say: (1) Quite clearly, as English is at present, “We are clothed with ideas” is not a proper interpretation of “We are clothed with material things.” There is no rule of synonymy which makes it correct to replace “material thing” by “class of ideas.” (2) Berkeley preserves the *status quo* of ordinary English at the cost of constructing a philosophical language to which his arbitrary rule of translation, “material thing” = “class of ideas,” provides no bridge. For “We are clothed with ideas,” which he says is true, cannot translate into “We are clothed with material things,” because that is, according to Berkeley, false, or, by turns, nonsense.

About these facts proponents of the three linguistic theories about philosophy would take, respectively, the following positions: the first two that Berkeley is misusing language; the third that he is suggesting an alteration, for academic purposes, of philosophic discourse, and that it is a misinterpretation of his intention to suppose he is stating the accepted meaning of the phrase “material thing.” Only in philosophical usage is his meaning to obtain, which is to say that the phrase “material thing” will come to have no function in philosophical discourse since “class of ideas” will displace it.

The sharp difference between these positions shows up when each is considered with reference to the question “Why is it so often asserted that Berkeley’s position on material objects, though not substantiated, is unrefuted?” Accepting the view that Berkeley is either analyzing the nature of material objects or defining the phrase “material object,” the charge that he is misusing language would imply that his analysis, or definition, is incorrect. But as the quotations make clear, Berkeley was perfectly aware, even admits, that his account uses “ideas” in a way not in accord with ordinary linguistic proprieties. Yet he insists on his account nevertheless. If the aim of a philosophical theory is to give a correct analysis or a correct account of established usage, then the theory should be refuted so soon as it is shown that it fails to do this. And it would then be inexplicable why his theory is thought to remain unrefuted.

p. 297

The third linguistic view, on the other hand, is constructed to explain just this phenomenon. If Berkeley’s theory is an attempt to alter language for purposes of *philosophic* (as against ordinary) discourse, then it is understandable why pointing out a linguistic impropriety in no way persuades him to relinquish his view. Berkeley’s reasoning for this view also has its explanation: if his view conceals an attempt to persuade one to accept a modification of language – conceals because of its being expressed in the indicative and its using but not mentioning words – then his reasoning will be construed not as showing its correctness but as urging the virtue of a proposed re-definition and the demerits of present usage. The first two linguistic approaches would thus take Berkeley’s theory as an attempt to

adequação, mas a verdade da expressão”. “Se você concorda comigo que comemos, bebemos ou vestimos objetos imediatos dos sentidos, que não podem existir sem serem percebidos... Eu prontamente concedo que é mais apropriado ou costumeiro chamá-los de coisas, e não de ideias”. Em outras palavras, ele parece dizer que “Estamos vestidos com coisas materiais” é uma linguagem adequada o suficiente, ou seja, que aquilo que vestimos é o tipo de coisa a que “coisas materiais” se refere, mas que ela falha em exprimir o que é verdadeiro. Enquanto que “Estamos vestidos de ideias” fere a adequação linguística, mas aquilo que diz é, de fato, a verdade. Berkeley recomenda um compromisso entre esses dois fatos empregando “aqueles modos imprecisos de falar que o uso torna inevitáveis”, embora mantendo-se consciente de sua imprecisão. Para fins filosóficos, “Estamos vestindo tecidos finos” deve ser entendido como correspondente a “Estamos vestindo ideias de tecido”. Devemos então “pensar como o culto, mas falar como o inculto”. Desse modo, ele insiste que “o uso comum da língua não deverá sofrer nenhum tipo de alteração pela admissão de nossas premissas”, e que “as premissas que estabelecemos não são inconsistentes com o uso correto da linguagem”.

p. 296

Sobre essas afirmações, há duas coisas a dizer: 1) Claramente, ao menos em português corrente, “Nós vestimos ideias” não é uma interpretação adequada de “Nós vestimos coisas materiais”. Não há regra de sinonímia que torne correto substituir “coisas materiais” por “classe de ideias”. 2) Berkeley preserva o *status quo* do português comum às expensas de construir uma língua filosófica para a qual sua regra arbitrária de tradução, “coisas materiais” = “classe de ideias”, não oferece uma ponte. “Nós vestimos ideias”, que ele diz ser verdade, não pode ser traduzido por “Nós vestimos coisas materiais”, já que essa expressão, de acordo com Berkeley, é falsa, ou, alternativamente, sem sentido.

Sobre esses fatos, proponentes das três teorias linguísticas da filosofia teriam, respectivamente, as seguintes posições: os dois primeiros, que Berkeley está usando a língua inadequadamente; e o terceiro, que ele está sugerindo uma alteração, para fins acadêmicos, do discurso filosófico, e que é uma interpretação equivocada de sua intenção supor que ele está usando o significado aceito de “coisa material”. Apenas no contexto do uso filosófico podemos obter seu significado, o que é o mesmo que dizer que o termo “coisa material” não terá função no discurso filosófico, na medida em que “classe de ideias” irá substituí-lo.

A diferença marcante entre essas posições surge quando cada uma é considerada em relação à pergunta: “Por que tantas vezes se diz que a posição de Berkeley sobre os objetos materiais, apesar de não fundamentada, nunca foi refutada?” Partindo do princípio que Berkeley está ou analisando a natureza dos objetos materiais, ou definindo a expressão “objeto material”, a acusação de que ele está fazendo mau uso da língua implica que sua análise, ou sua definição, é incorreta. Mas como as citações deixam claro, Berkeley estava plenamente consciente, e inclusive admite, que em seu discurso, ele utiliza “ideias” de um modo que não está de acordo com o uso linguístico comum. E, ainda assim, insiste nesse discurso. Se o objetivo de uma teoria filosófica é oferecer a análise correta ou a definição correta de um uso estabelecido, então a teoria deveria ter sido refutada tão logo se mostrou que ela falha nesses objetivos. E seria inexplicável a razão de se pensar que a teoria se mantém irrefutada.

p. 297

A terceira abordagem linguística, por outro lado, é construída para explicar justamente esse fenômeno. Se a teoria de Berkeley é uma tentativa de alterar a língua para fins do discurso *filosófico* (em oposição ao comum), então é fácil entender por que a evidência de uma inadequação linguística não o convence a abrir mão de sua posição. A argumentação de Berkeley a favor dessa posição também tem sua explicação: se sua posição esconde uma tentativa de persuadir as pessoas a aceitar a modificação da língua – esconde por ser expressa no modo indicativo e por seu uso, e não menção, das palavras – então sua argumentação será construída, não para mostrar que está correta, mas para exortar o ouvinte a aceitar as virtudes de uma proposta de re-definição, e os deméritos do uso corrente. As duas primeiras abordagens linguísticas tomam então a

give a correct answer to one or other of the questions, “What is the analysis of the concept ‘physical object’?” “What is the proper use of the words ‘physical object’?”; the last takes it as not attempting a true answer to any question whatever. It therefore directs its efforts, not to refuting Berkeley but to showing what his view comes to, i.e., what linguistic features he emphasizes in order to persuade one of the need for a linguistic alteration.

Although a number of philosophers have, in working with a particular philosophical theory, done the kind of meta-philosophical analysis I have just described, i.e., shown what specific linguistic modification is being recommended, they have not always proceeded in this fashion and consequently have not subscribed to the above general account of the nature of philosophical theories. Norman Malcolm, for example, describes the sceptic as recommending the discontinuance of the application of the word “certain” to empirical statements, but in some of his writings he seems not to take this kind of view. Max Black describes the critics of induction as proposing a change of terminology, viz., of “practically know” for “know for certain,” holding that their criticism arises because they prefer to construe “know” in a limiting sense, that is, as meaning “deductively certain.” Nevertheless, Black denies he is analyzing the dispute between defenders and critics of induction as being about how inductive inference ought to be described. Similarly, Moore denies, in his comment on a paper of mine, that the sceptic is proposing how the word “know” ought to be used, and in a comment on a paper by Morris Lazerowitz, that he is proposing anything about the use of the word “unreal.”

p. 298

I should like now to canvass briefly the objections to the view that a philosophical theory proposes a linguistic change. In *Language and Philosophy* Max Black, in referring to Moore, cites the fact that “the man who might be supposed to know best whether he is making a recommendation strenuously resists the suggestion.” This it seems to me is not a convincing reason. Normally it would be, but when one considers the scandalous fact that after more than 2000 years philosophers are still so unclear about what philosophy is as not to be puzzled by the fact that no single theory remains undisputed, I think we can grant Moore nothing further than that he certainly *thinks* he is not making linguistic recommendations. What one thinks one is doing and what one is in fact doing may be quite different things. Hume certainly thought he was urging us to establish empirically, by introspection, that there could not be a simple idea without a correspondent impression; and yet he had already stated that “by *ideas* I mean the faint images of [impressions].” It should be pointed out that to hold that traditional philosophers are making linguistic proposals is not the same as to say they are making *conscious* linguistic proposals. Any person holding the proposal theory would certainly say that philosophers are unaware of the fact that they are revising language, and that what they do with language deludes them as well as others. Freud’s well-known study on the psychopathology of everyday life is sufficient evidence for the possibility of this being the case.

But there is one much more crucial criticism, directed against every linguistic theory about the nature of philosophy, which must be weighed. This criticism rests on the obvious fact that philosophical views are not ostensibly about the use of words at all. Philosophical statements use but do not mention words. They are expressed as though they were about matters of fact or, alternatively, about relations between concepts. Some philosophers appear to claim they are about both, for example, rationalists who hold the task of metaphysics to be discovery of the necessary features of *reality*. I should like to hold that just as the form of expression of philosophical theories misleads some philosophers into saying they are about our world, so the form misleads critics of linguistic approaches into supposing they do not convey merely verbal information.

p. 299

What then about the view that they state the relation between concepts, and further, that their function is in no way to convey any fact about words? It seems to me that the likeness of an analysis, that is, a necessary proposition, to an empirical one, and its unlikeness to such a proposi-

teoria de Berkeley como uma tentativa de dar a resposta correta a uma ou à outra dessas questões: “Qual é a análise do conceito “objeto físico?” e “Qual é o uso apropriado das palavras “objeto físico?””; sendo que a terceira não a toma como tentando responder a quaisquer perguntas. Ela direciona seus esforços, não para refutar Berkeley, mas para mostrar a que se destinam suas posições, isto é, que aspectos linguísticos ele enfatiza de modo a persuadir seus ouvintes da necessidade de uma reforma linguística.

Apesar de vários filósofos terem realizado, ao trabalhar com uma teoria filosófica particular, o tipo de análise meta-filosófica que eu acabei de descrever, isto é, terem mostrado que reforma linguística específica está sendo recomendada, eles nem sempre mostraram que procedem dessa maneira, e, portanto, não subcreveram necessariamente o relato eu acabei de oferecer sobre a natureza das teorias filosóficas. Norman Malcolm, por exemplo, descreve o cético como recomendando a descontinuação da palavra “ter certeza” para declarações empíricas, mas em alguns de seus escritos ele parece não sustentar esse tipo de posição. Max Black descreve os críticos da indução como propondo uma mudança da terminologia, por exemplo, de “saber ao certo” para “praticamente saber”, argumentando que a crítica surge por preferirem construir “saber” em um sentido limitado, significando apenas “estar dedutivamente certo”. Apesar disso, Black nega que esteja analisando a querela entre defensores e críticos da indução como uma disputa acerca do modo de descrever a inferência indutiva. Do mesmo modo, Moore nega, em seu comentário a um artigo meu, que o cético está propondo como a palavra “saber” deve ser usada, e em um comentário a um artigo de Morris Lazerowitz, nega que esteja propondo algo a respeito do uso da palavra “irreal”.

p. 298

Gostaria agora de examinar brevemente as objeções à visão de que uma teoria filosófica propõe uma reforma linguística. Em *Linguagem e filosofia*, Max Black, referindo-se a Moore, cita o fato de que “a pessoa que supostamente sabe melhor se está ou não fazendo uma recomendação, resiste categoricamente a essa sugestão”. Essa não me parece uma razão convincente. Em geral até poderia ser, mas quando consideramos a situação escandalosa de que após mais de 2 mil anos, os filósofos continuam tão pouco claros sobre o que é a filosofia, a ponto de não se incomodarem com o fato de nem uma única teoria permanecer inquestionável, considero que podemos conceder a Moore, quando muito, que ele certamente *pensa* não estar fazendo uma recomendação linguística. O que alguém pensa estar fazendo e o que de fato faz, podem ser coisas bem distintas. Hume certamente pensava que estava nos encorajando a estabelecer empiricamente, por introspecção, que não podia haver uma ideia simples sem a impressão correspondente, e, no entanto, ele já havia declarado que “por *ideias*, quero dizer as imagens tênues das [impressões]”. É bom salientar que sustentar que os filósofos tradicionais estão fazendo propostas linguísticas não é o mesmo que dizer que eles estão *conscientemente* fazendo propostas linguísticas. Qualquer um que defenda a teoria da proposta, pode muito bem dizer que o filósofo está desatento ao fato de estar reformando a linguagem, e que o que ele faz engana a ele mesmo tanto quanto aos outros. O conhecido estudo de Freud sobre a psicopatologia da vida cotidiana é evidência suficiente para a possibilidade do caso vir a ser esse.

Mas há uma crítica ainda mais crucial contra toda teoria linguística sobre a natureza da filosofia, que merece ser pesada. Essa crítica repousa sobre o fato óbvio de que as abordagens filosóficas não são, ostensivamente, sobre o uso das palavras. Afirmações filosóficas usam, mas não mencionam, as palavras. Elas são expressas como se referindo a questões factuais, ou, alternativamente, a relações entre conceitos. Alguns filósofos parecem afirmar que elas são sobre ambos, como por exemplo, os racionalistas que sustentam que a tarefa da metafísica é descobrir os aspectos necessários da realidade. Eu gostaria de argumentar que assim como a forma de expressão das teorias filosóficas induzem alguns filósofos a pensar que elas são sobre o mundo, do mesmo modo essa forma induz os críticos das abordagens linguísticas a supor que a informação que elas transmitem não é meramente verbal.

p. 299

O que dizer então da visão de que elas exprimem uma relação entre conceitos, e, mais ainda, que sua função não é a de transmitir quaisquer fatos acerca das palavras? Parece-me que a articulação de uma análise, ou seja, a correspondência entre uma proposição necessária e uma proposição empírica, e sua falta de arti-

tion as “The word ‘triangle’ means three-sided figure,” deceive one about the linguistic information it provides, information about the application of a word. It would be too great a task here for me to show in detail that necessary propositions yield only verbal information, but I shall try to sketch some reasons for holding this. However, it must be admitted to begin with that it is simply incorrect to say a necessary proposition is directly about words. “Material bodies are extended” will not translate into any statement mentioning the phrase “material bodies.” Nevertheless it is a fact that in understanding a sentence for a necessary proposition and knowing that what it expresses is necessarily true, what one knows is a *verbal* fact. In understanding the sentence “Material bodies are extended” and knowing that it expresses a necessary truth one knows the phrase “unextended material body” has no application.

But, you might say, in understanding the sentence “There are no white crows” and knowing that it expresses something true one likewise knows that “white crows” has no application. This is correct, but putting the matter in this way obscures an important difference, which it is essential to be clear about: viz., that, in knowing that the one sentence expresses something contingently true, one knows the verbal fact that “white crows” has in our language a descriptive use and the non-verbal fact that it applies to nothing; while, in knowing that the other expresses something necessarily true, one knows that “unextended material bodies” has no descriptive use and one need know no non-verbal fact to know that what the sentence expresses is true. Knowing the verbal fact is sufficient for knowing a truth-value; there is no further fact to know. And this I take as grounds for holding that what a necessary proposition conveys is merely verbal information. One can understand the expression for a contingent proposition but lack knowledge as to whether what is described exists or not- But in knowing that “unextended material bodies” describes nothing conceivable, no such knowledge can be lacking. For nothing is described; if it were, then “Material bodies are extended” could theoretically be false — when what is described by “unextended material bodies” exists. The sentence “It is impossible for unextended material bodies to exist,” into which “Material bodies are extended” translates, suggests that an imaginable state of affairs, namely, a state of affairs expressed by “Unextended material bodies exist,” is impossible. But when we understand the sentence “It is impossible . . .” we know the linguistic fact that “unextended material bodies” has no descriptive use, not that it describes what is counter to natural law. Thus, although our necessary proposition does not assert any linguistic fact it does indirectly give us information about usage. And further, it gives us no more than this, since when we understand an expression not to have a use we cannot go on to say we either know or can come to know a non-linguistic fact. For we cannot know that what is described by a phrase which does not describe either could or could not, or does or does not, exist.

p. 300

This linguistic aspect of necessary propositions is what justifies the linguist in philosophy in maintaining the relevance of attending to the verbal information concealed by the form of expression. Both the philosopher who interprets a theory as attempting either a correct analysis or a correct account of usage and the philosopher who interprets it as proposing a revision of language are attending to just this concealed information. The latter arrives at his position via the thesis that a philosophical theory is being proposed for acceptance, in philosophical discourse, as a logical necessity, for example, that “Physical objects are classes of ideas” shall be understood by philosophers to express a necessary truth. And thus what is proposed on the verbal level is that “unperceived physical object” shall not have a use. On all of these views about philosophical theories then, the focus is on the verbal fact which the theories conceal.

In conclusion I should say something about one remaining view concerning the nature of metaphysical statements which is usually construed as linguistic, namely, the positivistic view that they are nonsense. There are two distinct criteria which positivists use in arriving at this conclusion about metaphy-

culação, como em “A palavra triângulo é uma figura de três lados”, nos leva a ignorar a informação linguística que ela oferece, uma informação sobre a utilização da palavra. Seria uma tarefa gigantesca para mim, mostrar em detalhes que proposições necessárias produzem apenas informação verbal, mas tentarei esboçar algumas razões para sustentar essa visão. No entanto, é preciso admitir desde já que é simplesmente incorreto dizer que uma proposição necessária remete diretamente a palavras. “Corpos materiais são extensos” não se traduz em nenhuma afirmação sobre o termo “corpos materiais”. Ainda assim, é um fato que, ao compreender uma expressão em uma proposição necessária, e saber que o que é expresso é necessariamente verdadeiro, é um fato *verbal*. Ao se compreender a sentença “Corpos materiais são extensos” e saber que ela expressa uma verdade necessária, sabe-se que o termo “corpos materiais não-extensos” não tem uso na língua.

No entanto, você poderia argumentar, ao compreender a frase “Não há corvos brancos” e saber que isso expressa algo verdadeiro, a pessoa saberá, também, que “corvos brancos” não tem aplicação. Isso está correto, mas colocar desse modo o problema obscurece uma diferença importante, sobre a qual é preciso ter clareza: que, ao saber que essa sentença expressa algo contingentemente verdadeiro, a pessoa está ciente do fato verbal que o termo “corvos brancos” tem na nossa língua um uso descritivo, e do fato não verbal de que ele não se aplica a nada¹; enquanto que, sabendo que a primeira sentença é necessariamente verdadeira, a pessoa sabe que “corpos não extensos” não tem uso descritivo, sem precisar conhecer qualquer fato não verbal para saber que o que a frase expressa é verdadeiro. Conhecer o fato verbal é suficiente para conhecer o valor de verdade; não há outros fatos para conhecer. Tomo isso como base para sustentar que aquilo que uma proposição necessária transmite é informação meramente verbal. Alguém pode entender a expressão de uma proposição contingente, mas não ter conhecimento para decidir se o que é descrito existe, ou não. Mas para saber que “corpos materiais não extensos” não descreve nada concebível, nenhum conhecimento desse tipo é necessário. Pois nada é descrito. Se fosse, então “Corpos materiais são extensos” poderia, em tese, ser falso, caso aquilo que é descrito por “corpos materiais não extensos” existisse. A frase “É impossível existir corpos materiais não extensos”, que traduz a sentença “Corpos materiais são extensos”, sugere um estado de coisas inimaginável; literalmente, um estado de coisas expresso por “Corpos materiais não extensos existem” é impossível. Mas quando entendemos a sentença “É impossível...”, conhecemos o fato linguístico de que “corpos materiais não extensos” não tem uso descritivo, e não que ele descreve algo que vai contra a lei natural. Assim, apesar de nossa proposição necessária não afirmar nenhum fato linguístico, ela indiretamente nos dá informação sobre o uso. E além disso, ela não nos oferece mais nada, pois quando entendemos que uma expressão não tem um uso, não podemos seguir adiante e dizer que conhecemos ou que podemos vir a conhecer qualquer fato não-linguístico sobre ela. Pois não podemos saber se aquilo que é descrito por uma expressão que não descreve nem o que poderia, nem o que não poderia existir, existe.

p. 300

Esse aspecto linguístico das proposições necessárias é o que justifica o linguista em filosofia a sustentar a relevância de atentar para a informação verbal velada pela forma da expressão. Tanto o filósofo que interpreta a teoria como a tentativa de uma boa análise ou uma descrição correta do uso, quanto aquele que a interpreta como uma proposta de reforma da linguagem, estão ambos atentos exatamente a essa informação velada. O último chega à sua posição pela tese de que a teoria filosófica está sendo proposta visando sua aceitação, no discurso filosófico, como uma necessidade lógica. Por exemplo, que “Objetos físicos são classes de ideias” seja entendido como uma verdade necessária. Assim, o que é pro-

1. Apenas como curiosidade, sem maiores consequências para o entendimento do texto, é bom saber que, ao contrário do que sugere a aplicação da palavra “sabe” na frase “...a pessoa sabe... que “corvos brancos” não tem aplicação”, corvos brancos de fato existem, e, portanto, o termo terá aplicação na língua comum e passa no teste de verificação empírica. Incidentalmente, esse fato acaba corroborando a sugestão de Ambrose de que “Alguém pode entender a expressão de uma proposição contingente, mas não ter conhecimento para decidir se o que é descrito existe, ou não”. N. do T.

sics, neither of which, I wish to hold, is acceptable. One is a linguistic criterion for meaningfulness which is so defined as to preclude in advance that metaphysical statements be meaningful, and the other is a nonlinguistic criterion (the so-called principle of verifiability) which turns out to be self-contradictory. The first criterion is to the effect that a declarative sentence is meaningful if and only if it expresses either an analytic or an empirical proposition. A. J. Ayer, for example, clearly supposes these to be the only two categories of propositions, and that all *a priori* propositions are analytic and all empirical ones are synthetic. Other philosophers, however, maintain there is a third class of propositions, those which are both *a priori* and synthetic, and some philosophers hold that into this class metaphysical statements fall. To express the criterion of meaningfulness by reference to the exclusive classification “analytic or empirical” is then to beg the question: “meaningful” is so defined as to exclude the possibility of *a priori* synthetic statements being meaningful. As for the second criterion for meaningfulness, to the effect that a declarative sentence is meaningful if and only if the proposition it expresses can be confirmed or refuted, this allows both that a sentence express a proposition and that it be meaningless: failing a possible confirmation or refutation, the statement to which the criterion is applied turns out not to express any proposition even though there is a proposition which fails to meet the test. Aside from this fact that the criterion is self-contradictory, it should be noted that despite appearances, this principle is not a linguistic one. It is a criterion the use of which entails no examination of language; it entails only the examination of propositions which are expressed by language.

posto no nível verbal é que o termo “objeto físico não percebido” não tem uso na língua. Em todas essas posições sobre as teorias filosóficas, portanto, o foco é no fato verbal que as teorias escondem.

Concluindo, quero dizer algo sobre uma última posição referente à natureza das declarações metafísicas que é geralmente vista como linguística, a saber, a visão positivista de que tais declarações são absurdas. Há dois critérios distintos usados pelos positivistas para chegar a essa conclusão sobre a metafísica, e nenhuma delas, quero sustentar, é aceitável. O primeiro é um critério linguístico para a significância [*meaningfulness*], definido de modo a negar, de antemão, que declarações metafísicas sejam significativas, e o outro é um critério não-linguístico (o chamado princípio da verificabilidade) que acaba se mostrando autocontraditório. O primeiro critério resulta em que uma sentença declarativa é significativa se, e somente se, ela expressa uma proposição seja analítica, seja empírica. A. J. Ayer, por exemplo, claramente supõe que essas sejam as únicas duas categorias de proposições, e que toda proposição *a priori* seja analítica, bem como toda proposição empírica seja sintética. Outros filósofos, no entanto, sustentam que há uma terceira classe de proposições que são ao mesmo tempo *a priori* e sintéticas, e que as declarações metafísicas entrariam nessa classe. Expressar o critério de significância por referência à classificação exclusiva “analítico ou empírico” nos leva a perguntar se “significativo” não é definido de modo a excluir a possibilidade de que declarações sintéticas *a priori* sejam significativas. O outro critério de significância, segundo o qual uma sentença declarativa é significativa se e apenas se a proposição que ela expressa pode ser confirmada ou refutada, permite que uma sentença expresse uma proposição e ao mesmo tempo seja desprovida de significado: se a confirmação ou a refutação falhar, a declaração a que o critério é aplicado não irá exprimir nenhuma proposição, sendo que ela justamente apresenta a proposição que falhou no teste. Independente do fato desse critério ser autocontraditório, é preciso notar que, apesar das aparências, esse princípio não é linguístico. Trata-se de um critério cuja aplicação não implica um exame da língua, mas tão somente o exame das proposições expressas pela língua.

Referências

AMBROSE, Alice. Linguistic Approaches to Philosophical Problems. *The Journal of Philosophy*, v. 49, n. 9, p. 289-301, 1952.

_____. Linguistic Approaches to Philosophical Problems. In: RORTY, Richard (Ed.). *The linguistic turn: essays in philosophical method*. Chicago: University of Chicago Press, 1992, p. 147-155.

CHISHOLM, Roderick. Comments on the "Proposal Theory" of Philosophy. In: RORTY, Richard (Ed.). *The linguistic turn: essays in philosophical method*. Chicago: University of Chicago Press, 1992, p. 156-159.

RORTY, Richard (Ed.) *The linguistic turn: essays in philosophical method*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. *O livro azul*. Lisboa: Edições 70, 2008.

PERI TYXHS, Sobre a Fortuna, de Plutarco

Luciene Lages Silva

Universidade Federal de Sergipe/UFS-Ita

Vladimir Gonçalves Lachance

Universidade de São Paulo/FE/USP

Recebido em 07/10/2018

Aprovado em 27/11/2018

Plutarco¹, em geral, é identificado como um platonista, argumento pautado entre outras coisas em sua interpretação do *Timeu* e outros tratados polêmicos contra os Estoicos e Epicureus. Certos estudiosos como K.M. Westaway (1922, p. 31) defendem que na mente de Plutarco a filosofia e a religião estão conectadas de modo vital, há, em seu pensamento, uma relação de reciprocidade entre o uso da razão e a piedade para com os deuses. O tratado *Sobre a Fortuna* de Plutarco é um escrito de filosofia ética, de caráter polêmico, em certo sentido, é uma defesa da liberdade humana, notadamente da autonomia intelectual e moral do homem, contra um determinismo nas ações humanas, que poderia identificar a τύχη, *tyche* (fortuna, sorte, acaso)² como ilimitada ou com o destino, excluindo assim qualquer domínio do ser humano sobre a virtude e o vício. Plutarco constrói sua própria teoria a respeito do tema, critica outros autores que lhe pareceram equivocados, tais como estóicos e epicuristas, refutando a doutrina daqueles que consideravam que a τύχη, *tyche*, governava a vida dos homens e defendendo a importância, o valor da εὐβουλία (prudência) e da φρόνησις (inteligência), virtudes indispensáveis para viver bem e feliz. Inclusive, alguns estudiosos consideram o *PERI TYXHS, Sobre a Fortuna*, um escrito da fase madura de Plutarco, na qual se desenvolve parte dos seus trabalhos antiestoicismo. Com relação a aspectos formais da obra, W.R. Paton (1925, p. 197) a considera incompleta e fragmentária; Ziegler (1965, p. 113), por sua vez, destaca certo descuido no desenvolvimento de algumas passagens e considera o conteúdo central fragmentado e inconsistente. Klaerr (1985, p. 231) percebe neste texto uma espécie de plano ou esquema de um tratado mais completo, ou mesmo um roteiro para um possível debate. Becchi (2010, p. 49) diz que o tratado se inicia ex abrupto, sem introdução didática e sem nenhuma preparação nem explicação que esclarece as circunstâncias que levaram Plutarco a tratar deste assunto. Ainda assim, Becchi (2010, p. 47) defende que apesar de curto é interessante, um pequeno tratado em que abundam intertextos com outras obras do próprio Plutarco³. O tom retórico do tratado não é motivo suficiente para considerá-lo como simples

1. Plutarco nasceu pouco antes de 50 d.C. e faleceu depois de 120 d.C. Sua família – nobre e abastada – se estabeleceu na Queronéia.

2. Em termos etimológicos, Pierre Chantraine (1968, p. 1161) afirma que a τύχη deriva do verbo τυγχάνω, a partir do seu infinitivo aoristo τυχεῖν; o Liddell-Scott (1996, p. 1832), por sua vez, traz um longo verbete para τυγχάνω, “acontecer por acaso”, “acontecer de”, “alcançar por acaso”. Resta ainda dois outros sentidos em que o vocábulo τύχη pode assumir: o ato de um ser humano ou o ato de um deus.

3. O *Sobre a Fortuna* não está listado no Catálogo de Lâmprias, aparecendo somente na listagem de Máximo Planudes, no número 18. Posteriormente, foi listado também na edição de Henrique Estefano, na oitava posição.

exercício sofisticado, ou como um παίγνιον – um jogo, ou brincadeira – sobre o tema da τύχη, nem como uma declamação retórica cujo progresso não reflete o pensamento do autor e em que a técnica supera o tema. O tratado também não é uma acusação contra a onipotência da deusa *Tyché* – que sozinha parece dominar o destino dos homens –, nem uma defesa aos ataques empreendidos contra ela, e nem mesmo é uma celebração à deusa – como os tratados de Favorino, Galeno e Luciano, por exemplo⁴. A deusa a quem Plutarco se refere não é a *Tyche* onipotente, mas a “tyche-acaso”, que, sobretudo no período helenístico, se afirmou entre as escolas de pensamento mais modernas – dos epicuristas e dos estóicos –, que, com já foi dito, consideravam que o acaso governava todos os acontecimentos (BECCHI, 2010, p. 47- 48).

Pensada em seu aspecto de divindade, já aparece em Hesíodo (VIII a. C.), na *Teogonia*, v. 360, como uma Oceânide. Já no século VI-V a.C., Píndaro compõe sua *Olímpica XII* dedicada a comemorar às vitórias do corredor Ergóteles de Himera, atleta das corridas de longa distância, em que dirige uma prece à deusa *Tύχη*, a quem atribui o governo dos barcos em alto mar: a vida dos mortais é identificada como uma navegação; os homens estariam portanto sob o poder desta divindade, que lhes guiaria a vida como o mar leva os barcos por meio das correntes. A *Tύχη* aparece também como personificação de uma divindade nas obras de Alcman, Solon e Arquíloco. Ésquilo, o tragediógrafo grego, a inseriu em suas peças, mas, na sua perspectiva, ela deixa de ser uma divindade e recebe o valor de função da divindade – ou seja, a τύχη, se torna um atributo do qual os deuses podem se valer para favorecer ou prejudicar algum indivíduo. Nas *Suplicantes*, v. 87-104, a τύχη surge como um elemento para que os homens percebam a vontade implacável de Zeus. Isto quer dizer que a τύχη passa a ser encarada como responsável por qualquer tipo de acontecimento fruto do acaso, seja ele bom ou mau.

Para finalizar, lembramos que o tratado de Plutarco se inicia com uma citação do tragediógrafo Queremón, que também é interrompida bruscamente para dar início a uma série de perguntas de caráter fortemente retórico. De qualquer modo, a citação de Queremón não é desprovida de motivação, visto que este trecho já possuía um apelo proverbial desde os tempos de Cícero. Ferdinand Dümmler, no século XIX, levantou a hipótese de que Plutarco repetia as argumentações polêmicas de um estóico contra a doutrina de Teofrasto – o peripatético –, tendo em conta a definição de φρόνησις como virtude principal, e as outras virtudes como sendo expressões particulares da φρόνησις. No entanto, Babut (1969, p. 79-83) defende que a preponderância da influência estóica no *Sobre a Fortuna* se revela uma apropriação puramente retórica e não filosófica dos temas estóicos. O *Sobre a Fortuna* apresenta a estrutura de um *reductio ad absurdum* (BECCHI, 2010, p. 52). A tese é a de que, se a *tyché* governa a vida dos homens, então não há espaço para o julgamento justo, para a prudência (εὐβουλία), nem para as boas atitudes; também não há lugar para a inteligência (φρόνησις), nem para as virtudes, que são as artes mais completas. As principais virtudes exaltadas por Plutarco são a prudência e a inteligência. Desse modo, é a falta destas virtudes na sociedade do seu tempo que ele denuncia nos seus tratados, tanto em *Moralia* como em *Vidas*. Uma sociedade em que, na sua visão, tinham desaparecidos os ἄνδρες ἀγαθοί, homens de excelência, uma sociedade em que os filósofos estavam mais preocupados antes em parecer do que ser virtuosos. Para o texto grego, utilizamos a edição de *Les Belles Lettres* estabelecida por Robert Klaerr (1989).

4. Favorino, um autor romano do período helenístico (80-160 d.C.), escreveu um tratado também intitulado *De Fortuna*, mas o seu texto era uma espécie de disputa judiciária em que o autor defendia a deusa Fortuna. Galeno, filósofo romano de origem grega (129-217 d.C.) escreveu o *Protréptico*, em que acusa à deusa *Týche*. Luciano de Samósata, por sua vez, escreveu o *Menipo*, em que faz uma celebração – poderia se dizer, uma exaltação – à deusa. Pausânias, na sua obra *Descrição da Grécia*, no livro IV, 30, menciona a personificação de como uma Oceânide no hino homérico *A Demeter*, no verso 420, mas esclarecendo que Homero não se aprofunda na sua descrição.

ΠΕΡΙ ΤΥΧΗΣ – Plutarco

- 97c 1. <<τύχη τὰ θνητῶν πράγματ', οὐκ εὐβουλία .>>
Πότερον οὐδὲ δικαιοσύνη τὰ θνητῶν πράγματα οὐδ' ἰσότης οὐδὲ σωφροσύνη
97d οὐδὲ κοσμιότης, ἀλλ' ἐκ τύχης μὲν καὶ διὰ τύχην Ἀριστείδης ἐνεκαρτέρησε τῆ
πενία, πολλῶν χρημάτων κύριος γενέσθαι δυνάμενος, καὶ Σκιπίων Καρχηδόνα
ἐλὼν οὐδὲν οὐτ' ἔλαβεν οὐτ' εἶδε τῶν λαφύρων, ἐκ τύχης δὲ καὶ διὰ τύχην
Φιλοκράτης λαβῶν χρυσίον παρὰ Φιλίππου <<πόρνας καὶ ἰχθῦς ἠγόραζε>> καὶ
Λασθένης καὶ Εὐθυκράτης ἀπώλεσαν Ὀλυνθον, <<τῆ γαστρί μετροῦντες καὶ
τοῖς αἰσχίστοις τὴν εὐδαιμονίαν>>; ἀπὸ τύχης δ' ὁ μὲν Φιλίππου Ἀλέξανδρος
αὐτός τε τῶν αἰχμαλώτων ἀπέχετο γυναικῶν καὶ τοὺς ὑβρίζοντας ἐκόλαζεν, ὁ
97e δὲ Πριάμου δαίμονι κακῶ καὶ τύχη χρησάμενος συνεκοιμᾶτο τῆ τοῦ ξένου
γυναϊκί, καὶ λαβῶν αὐτὴν ἐνέπλησε πολέμου καὶ κακῶν τὰς δύο ἡπείρους; Εἰ γὰρ
ταῦτα γίνεταί διὰ τύχην, τί κωλύει καὶ τὰς γαλαῖς καὶ τοὺς τράγους καὶ τοὺς
πιθήκους συνέχεσθαι φάναι διὰ τύχην ταῖς λιχνείαις καὶ ταῖς ἀκρασίαις καὶ ταῖς
βωμολοχίαις;
2. Εἰ δ' ἔστι σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, πῶς λόγον ἔχει μὴ εἶναι
φρόνησιν, εἰ δὲ φρόνησις, πῶς εὐβουλίαν μὴ εἶναι; Ἡ γὰρ σωφροσύνη φρόνησις
τίς ἐστίν, ὡς λέγουσι, καὶ ἡ δικαιοσύνη τῆς φρονήσεως δεῖται παρουσίας'
μᾶλλον δὲ τὴν εὐβουλίαν καὶ τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἡδοναῖς ἀγαθοῦς
παρεχομένην ἐγκράτειαν καὶ σωφροσύνην καλοῦμεν, ἐν δὲ κινδύνοις καὶ πόνοις
καρτερίαν καὶ ἀνδραγαθίαν, ἐν δὲ κοινωνήμασι καὶ πολιτείαις εὐνομίαν καὶ
97f δικαιοσύνην. Ὅθεν εἰ τὰ τῆς εὐβουλίας ἔργα τῆς τύχης δικαιοῦμεν εἶναι, ἔστω
τύχης καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης καὶ τὰ τῆς σωφροσύνης, καὶ νῆ Δία τὸ κλέπτειν
τύχης ἔστω καὶ τὸ βαλλαντιοτομεῖν καὶ τὸ ἀκολασταίνειν, καὶ μεθέμενοι τῶν
οἰκείων λογισμῶν εἰς τὴν τύχην ἑαυτοὺς ἀφῶμεν ὥσπερ ὑπὸ πνεύματος πολλοῦ
κονιορτὸν ἢ συρφετὸν ἐλαυνομένους καὶ διαφερομένους. Εὐβουλίας τοίνυν μὴ
οὔσης, οὐδὲ βουλήν εἰκὸς εἶναι περὶ πραγμάτων, οὐδὲ σκέψιν οὐδὲ ζήτησιν τοῦ
συμφέροντος, ἀλλ' ἐλήρησεν εἰπὼν ὁ Σοφοκλῆς ὅτι
98a <<πᾶν τὸ ζητούμενον
ἀλωτόν, ἐκφεύγει δὲ τάμελούμενον>>, καὶ πάλιν αὖ τὰ πράγματα διαιρῶν
<<τὰ μὲν διδακτὰ μανθάνω, τὰ δ' εὐρετὰ
ζητῶ, τὰ δ' εὐκτὰ παρὰ θεῶν ἠτησάμην>>.
Τί γὰρ εὐρετόν ἢ τί μαθητόν ἐστίν ἀνθρώποις, εἰ πάντα περαίνεται κατὰ τύχην;
Ποῖον δ' οὐκ ἀναιρεῖται βουλευτήριον πόλεως, ἢ ποῖον οὐ καταλύεται συνέδριον
βασιλέως, εἰ ὑπὸ τῆ τύχης πάντ' ἐστίν, ἢν τυφλὴν λοιδοροῦμεν, ὡς τυφλοὶ
98b περιπίπτοντες αὐτῆ; Τί δ' οὐ μέλλομεν, ὅταν, ὥσπερ ὄμματα τὴν εὐβουλίαν
ἐκκόψαντες αὐτῶν, τοῦ βίου τυφλὴν χειραγωγὸν λαμβάνωμεν;
3. Καίτοι φέρε λέγειν τινὰ ἡμῶν ὡς τύχη τὰ τῶν βλεπόντων πράγματα, οὐκ
ὄψις οὐδ' <<ὄμματα φωσφόρα>>, φησὶ ὁ Πλάτων, καὶ τύχη τὰ τῶν ἀκουόντων,
οὐ δύναμις ἀντιληπτικὴ πληγῆς ἀέρος δι' ὠτὸς καὶ ἐγκεφάλουπροσφερομένης
καλὸν ἦν, ὡς ἔοικεν, εὐλαβεῖσθαι τὴν αἴσθησιν. Ἀλλὰ μὴν τὴν ὄψιν καὶ ἀκοὴν
καὶ γεῦσιν καὶ ὄσφρησιν καὶ τὰ λοιπὰ μέρη τοῦ σώματος καὶ <τάς> δυνάμεις
98c αὐτῶν ὑπηρεσίαν εὐβουλίας καὶ φρονήσεως ἢ φύσις ἤνεγκεν ἡμῖν, καὶ
<<νοῦς ὄρη καὶ νοῦς ἀκούει, τὰ δ' ἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά>>.
Καὶ ὥσπερ, ἡλίου μὴ ὄντος, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνην ἂν ἤγομεν, ὡς

Sobre a Fortuna – Plutarco

1. “A Fortuna é assunto dos mortais, não a prudência.”
Nem a justiça, nem a igualdade, nem a temperança, nem o decoro são assuntos dos mortais,
mas a partir da fortuna e certamente por causa da fortuna Aristides permaneceu na pobreza,
podendo ter sido senhor de muitas riquezas, e Cipiãoⁱ, tendo tomado a Cartago, não capturou
nem viu nada dos despojos, e a partir da fortunaⁱⁱ e também por causa da fortuna Filocratesⁱⁱⁱ,
após receber ouro da parte de Filipe, “comprou prostitutas e peixes”, e Lastenes e Eutocrates
arruinaram Olintos, “medindo a felicidade pela barriga e pelas desonras”?^{iv}
Então, por causa da fortuna que o filho de Filipe, Alexandre^v, tanto manteve a si mesmo
longe das mulheres cativas como castigou os ultrajadores, e o filho de Príamo, tendo sido
aconselhado por um gênio mau e pela fortuna, dormia com a mulher do estrangeiro, e,
tendo raptado-a encheu completamente de guerra e de males as duas terras? Se, pois, es-
tas coisas acontecem por causa da fortuna, o que impede de dizer que tanto as doninhas,
como os bodes e os macacos por causa da fortuna estão presos às gulas, às incontínuas
e às obscenidades?
2. E se existe temperança, justiça e virilidade, como pode ser razoável não existir a inte-
ligência, e se existe a inteligência, como não existir a prudência? Pois, a temperança é
uma inteligência, como dizem, e a justiça precisa da presença da inteligência: e mais,
a prudência e a inteligência que produz homens bons no meio dos prazeres chamamos
de autocontrole e temperança, e nos perigos e trabalhos chamamos de perseverança e
bravura, e nos assuntos públicos e nos direitos de um cidadão chamamos de boa ordem
e justiça. Portanto, se sentenciamos que os trabalhos da prudência são da fortuna, seja
da fortuna também os trabalhos da justiça e da temperança, e, por Zeus, seja da fortuna
o roubo e o furtar bolsas, e o entregar-se a uma vida desregrada; e renunciando aos ra-
ciocínios pessoais, nos abandonemos à fortuna, como uma nuvem de poeira ou detritos
sendo movida e transportada pelo vento forte. Pois não havendo prudência, não há como
existir conselho razoável a respeito dos assuntos, nem reflexão, nem busca do vantajoso,
mas Sófocles foi insensato dizendo que:
“Tudo o que é procurado é alcançável,
e o que é negligenciado foge”,
e novamente distinguindo as circunstâncias:
“Então, o que pode ser ensinado eu aprendo, o que pode ser descoberto eu procuro, e o que
pode ser desejado eu peço para os deuses”.
Pois o que pode ser descoberto ou o que pode ser aprendido pelos homens, se todas as coisas
são limitadas pela fortuna? E que tipo de conselho de cidade não é destruído, ou que tipo de
assembléia de rei não é dissolvida, se todos estão sob o domínio da fortuna, que nós censu-
ramos cega, e como cegos tropeçamos nela? E o que não podemos fazer sempre que, como
quando a prudência extirpando de nós mesmos a vista, tomemos um cego como guia da vida?
3. De fato, suponha que algum de nós diga que a fortuna é a causa dos que vêem, não a visão nem
os “olhos portadores de luz”, como disse Platão, e a fortuna é a causa dos que ouvem, não uma
faculdade capaz de apreender o sopro do ar por meio do ouvido e conduzir ao cérebro: bom se-
ria, como parece, ter cuidado com os sentidos. Mas, de fato a natureza nos concedeu a visão e
a audição e o paladar e o olfato e os outros órgãos do corpo e as suas faculdades para auxílio da
prudência e da inteligência, e
“a mente vê e a mente escuta, o resto é surdo e cego”.
E se não houvesse o sol, por causa das outras estrelas poderíamos manter a noite, como disse

- φησιν Ἡράκλειτος, οὕτως ἔνεκα τῶν αἰσθήσεων, εἰ μὴ νοῦν μηδὲ λόγον ὁ ἄνθρωπος ἔσχεν, οὐδὲν ἂν διέφερε τῷ βίῳ τῶν θηρίων. Νῦν δ' οὐκ ἀπὸ τύχης οὐδ' αὐτομάτως περιέσμεν αὐτῶν καὶ κρατοῦμεν, ἀλλ' ὁ Προμηθεύς, τουτέστιν ὁ λογισμὸς αἴτιος·
- <<ἵππων ὄνων τ' ὄχεϊα καὶ ταύρων γονὰς
δοὺς ἀντίδουλα καὶ πόνων ἐκδέκτορα>>,
98d κατ' Αἰσχύλον. Ἐπεὶ τύχη γε καὶ φύσει γενέσεως ἀμείνονι τὰ πλεῖστα τῶν ἀλόγων κέχρηται. Τὰ μὲν γὰρ ὤπλισται κέρασι καὶ ὀδοῦσι καὶ κέντροις, <<αὐτὰρ ἐχίνοις - φησὶν Ἐμπεδοκλῆς - ὄξυβελεῖς χαῖται νώτοις ἐπιπεφρίκασι>>,
καὶ ὑποδέδεται καὶ ἡμφίεσται φολίσι καὶ λάχναις καὶ χηλαῖς καὶ ὄπλαῖς ἀποκρότοις· μόνος δ' ὁ ἄνθρωπος, κατὰ τὸν Πλάτωνα, <<γυμνὸς καὶ ἄοπλος καὶ ἀνυπόδετος καὶ ἄστροτος>> ὑπὸ τῆς φύσεως ἀπολέλειπται.
<<Ἄλλ' ἔν διδοῦσα πάντα μαλθάσσει τάδε>>,
98e τὸν λογισμὸν καὶ τὴν ἐπιμέλειαν καὶ τὴν πρόνοιαν.
<<Ἦ βραχὺ μὲν σθένος ἀνέρος· ἀλλὰ ποικιλίᾳ πραπίδων
δεινὰ μὲν πόντου
χθονίων τ' ἀερίων τε
δάμναται παιδεύματα.>>
Κουφότατον ἵππου καὶ ὠκύτατον, ἀνθρώπῳ δὲ θεοῦσι· μάχιμον κύων καὶ θυμοειδές, ἀλλ' ἄνθρωπον φυλάττει· ἡδύτατον ἰχθύς καὶ πολύσαρκον ὄξυς, ἀνθρώπῳ δὲ τροφή καὶ ὄψον ἐστί. Τί μείζον ἐλέφαντος ἢ φοβερώτερον ἰδεῖν;
Ἄλλὰ καὶ τοῦτο παίγιον γέγονεν ἀνθρώπου καὶ θέαμα πανηγυρικόν, ὀρχήσεις
98f τε μανθάνει καὶ χορείας καὶ προσκυνήσεις, οὐκ ἀχρήστως τῶν τοιούτων παρεισαγομένων, ἀλλ' ἵνα μανθάνωμεν ποῦ τὸν ἄνθρωπον ἢ φρόνησις αἴρει καὶ τίνων ὑπεράνω ποιεῖ; καὶ πῶς κρατεῖ πάντων καὶ περίεστιν.
<<Οὐ γὰρ πυγμαῖοι εἰμὲν ἀμύμονες οὐδὲ παλαισταί,
οὐδὲ ποσὶ κραιπνῶς θέομεν>>,
99a ἀλλ' ἔν παῖσι τούτοις ἀτυχέστεροι τῶν θηρίων ἐσμέν· ἐμπειρία δὲ καὶ μνήμη καὶ σοφία καὶ τέχνη, κατ' Ἀναξαγόραν, σαρκί τ' αὐτῶν χρώμεθα καὶ βλίττομεν καὶ ἀμέλγομεν καὶ φέρομεν καὶ ἄγομεν συλλαμβάνοντες, ὥστ' ἔνταῦθα μηδὲν τῆς τύχης, ἀλλὰ πάντα τῆς εὐβουλίας εἶναι καὶ τῆς προνοίας.
4. Ἄλλὰ μὴν καὶ τὰ τεκτόνων δήπου <<πράγματα θνητῶν>> ἐστί, καὶ τὰ χαλκοτύπων καὶ οἰκοδόμων καὶ ἀνδριαντοποιῶν, ἐν οἷς οὐδὲν αὐτομάτως οὐδ' ὡς ἔτυχε κατορθούμενον ὀρῶμεν. Ὅτι γὰρ βραχεῖα σοφῶς τύχη παρεμπίπτει, χαλκοτύπων τε καὶ οἰκοδόμων, τὰ δὲ πλεῖστα καὶ μέγιστα τῶν ἔργων αἱ τέχναι συντελοῦσι δι' αὐτῶν, καὶ οὗτος ὑποδεδήλωκε·
<<βᾶτ' εἰς ὁδὸν δὴ πᾶς ὁ χειρῶναξ λεώς,
οἷ τὴν Διὸς γοργῶπιν Ἐργάνην στατοῖς
λίκνοισι προστρέπεσθε.>>
99b Τὴν γὰρ Ἐργάνην καὶ τὴν Ἀθηνάν αἱ τέχναι πάρεδρον, οὐ τὴν Τύχην ἔχουσι. Ἐνα μέντοι φασὶν ἵππον ζωγραφοῦντα τοῖς μὲν ἄλλοις κατορθοῦν εἶδει καὶ χρώμασι, τοῦ δ' ἄφροῦ τὴν περὶ τῷ χαλινῷ κοπτομένην χαυνότητα καὶ τὸ συνεκπίπτον ἄσθμα μὴ κατορθοῦντα γράφειν τε πολλάκις καὶ ἐξαλείφειν, τέλος δ' ὑπ' ὀργῆς προσβαλεῖν τῷ πίνακι τὸν σπόγγον ὥσπερ εἶχε τῶν φαρμάκων ἀνάπλεων, τὸν δὲ προσπεσόντα θαυμαστῶς ἐναπομάξαι καὶ ποιῆσαι τὸ δέον. Τοῦτ' ἐντεχνον τύχης μόνον ἱστορεῖται. Κανόσι καὶ στάθμαις καὶ μέτροις καὶ

- Heráclito, assim, por causa dos sentidos, se o homem nem a mente e nem a razão tivesse, em nada diferiria a vida das feras. E agora, não é por causa da fortuna nem espontaneamente que dominamos e nos sobressaímos sobre eles, mas é o Prometeu, ou dizendo de outro modo, é por causa do raciocínio:
“que nos deu tanto os garanhões dos cavalos e dos asnos quanto às gerações dos touros para nos servir e assumir nossos trabalhos”.
de acordo com Ésquilo^{vi}. Posto que a maior parte dos irracionais está melhor do que nós no que concerne à fortuna e à natureza da sua geração. Isto é, eles foram equipados com chifres, dentes e ferrões,
“mas quanto aos ouriços do mar – disse Empédocles – na superfície de suas conchas se levantam espinhos”
e foram calçados e vestidos com escamas e pêlos e garras e cascos rígidos; mas somente o homem, segundo Platão, “nu e desarmado, descalço e sem roupa” foi abandonado pela natureza.
“mas um presente suaviza tudo isto”,
o raciocínio, a atenção e a previdência.
“Certamente pequena é a força do homem; mas pela diversidade do pensamento ele doma os terríveis animais do mar e o aprendizado sobre os da terra e os do ar.”
Os cavalos são os mais leves e os mais rápidos, mas correm para o homem; os cães são bélicos e destemidos, mas protegem o homem; o peixe é muito saboroso e o porco selvagem é muito carnudo, mas são alimento e prazer para o homem. O que é maior ou mais terrível de ver do que o elefante? Mas este também se tornou brinquedo do homem e espetáculo do festival público, e aprende tanto as danças quanto os movimentos circulares e as reverências, e não são inúteis tais apresentações, mas a fim de que aprendamos como a inteligência eleva o homem e o faz acima de qualquer um, e como é superior e senhor de todas as coisas.
“Pois não somos boxeadores nem lutadores excelentes nem corremos rapidamente com os pés”,
mas em todas estas coisas somos menos afortunados que os animais; mas com a experiência, a memória, a sabedoria e a arte, segundo Anáxagoras, e com a carne deles nos provemos e tiramos o mel e ordenhamos e conduzimos, e tomamos o controle sobre eles, de tal sorte que então de nenhuma maneira é da fortuna, mas tudo é da prudência e da previdência.

4. Mas seguramente também os assuntos dos marceneiros são “assuntos dos mortais”, e os afazeres dos caldeireiros e dos construtores e dos escultores, nos quais nem espontaneamente nem pela fortuna vemos o sucesso alcançado. Pois esta fortuna se insinua insignificante no sábio, no caldeireiro e também no construtor, mas as artes aperfeiçoam os maiores e os mais importantes trabalhos através de si mesmas, e isto sugeriu o poeta:
“Andai pela estrada agora todo povo artesão,
que reverenciais Ergane de olhos cruéis, filha de Zeus com as cestas colocadas como oferendas votivas.”
Pois as artes têm a Ergane^{vii}, Atena, como coadjutora, não a fortuna. Não obstante, diz-se que alguém pintando um cavalo, por um lado, prosperava tanto nas formas e cores quanto nas outras coisas, por outro lado, não prosperando em relação à consistência da espuma talhada ao redor do freio e em relação à respiração que escapava ao mesmo tempo, tanto pinta como apaga muitas vezes, e o resultado é que por raiva joga no quadro a esponja cheia de cores que segurava, e ela, após cair, estampou e produziu o efeito necessário maravilhosamente.
Este é o único feito artístico da fortuna registrado. Réguas, pesos, medidas e números são usa-

- 99c ἀριθμοῖς πανταχοῦ χρῶνται, ἵνα μηδαμοῦ τὸ εἰκῆ καὶ ὡς ἔτυχε τοῖς ἔργοις ἐγγένηται. Καὶ μὴν αἱ τέχναι μικραὶ τινες εἶναι λέγονται φρονήσεις, μᾶλλον δ' ἀπορροαὶ φρονήσεως καὶ ἀποτρίμματα ἐνδισπαρμένα ταῖς χρείαις τὸν βίον, ὥσπερ αἰνίττεται τὸ πῦρ ὑπὸ τοῦ Προμηθεύς μερισθὲν ἄλλο ἄλλη διασπαρῆναι. Καὶ γὰρ τῆς φρονήσεως μόρια καὶ σπάσματα μικρὰ θραυομένης καὶ κατακερματιζομένης εἰς τάξεις κεχώρηκε.
5. Θαυμαστὸν οὖν ἐστὶ πῶς αἱ μὲν τέχναι τῆς τύχης οὐ δέονται πρὸς τὸ οἰκεῖον τέλος, ἡ δὲ πασῶν μεγίστη καὶ τελειοτάτη τέχνη καὶ τὸ κεφάλαιον τῆς ἀνθρωπίνης εὐφημίας καὶ δικαιώσεως οὐδὲν ἐστὶν· ἀλλ' ἐν ἐπιτάσει μὲν χορδῶν καὶ ἀνέσει εὐβουλίᾳ τίς ἐστὶν ἢ μουσικὴν καλοῦσι, καὶ περὶ ἄρτους ὄψων ἢν μαγειρικὴν ὀνομάζομεν, καὶ περὶ πλῦσιν ἱματίων ἢν γναφικὴν· τοὺς δὲ παῖδας καὶ 99d ὑποδεῖσθαι καὶ περιβάλλεσθαι διδάσκομεν καὶ τῆ δεξιᾷ λαμβάνειν τοῦ ὄψου, τῆ δ' ἀριστερᾷ κρατεῖν τὸν ἄρτον, ὡς οὐδὲ τούτων γιγνομένων ἀπὸ τύχης, ἀλλ' ἐπιστάσεως καὶ προσοχῆς δεομένων· τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα πρὸς εὐδαιμονίαν οὐ παρακαλεῖ τὴν φρόνησιν, οὐδὲ μετέχει τοῦ κατὰ λόγον καὶ πρόνοιας; Ἀλλὰ γῆν μὲν οὐδεὶς ὕδατι δεύσας ἀφήκεν, ὡς ἀπὸ τύχης καὶ αὐτομάτως πλίνθων ἐσομένων, οὐδ' ἔρια καὶ σκύτη κτησάμενος κάθηται τῆ τύχῃ προσευχόμενος ἱμάτιον αὐτῷ καὶ ὑποδήματα γενέσθαι· χρυσίον δὲ πολὺ 99e συμφορήσας καὶ ἀργύριον, καὶ πλῆθος ἀνδραπόδων καὶ πολυθύρους αὐλάς περιβαλλόμενος, καὶ κλίνας προσθέμενος πολυτελεῖς καὶ τραπέζας, οἶεται ταῦτα, φρονήσεως αὐτῷ μὴ παραγενομένης, εὐδαιμονίαν ἔσεσθαι καὶ βίον ἄλυπον καὶ μακάριον καὶ ἀμετάβλητον; Ἡρώτα τις Ἰφικράτην τὸν στρατηγόν, ὥσπερ ἐξελέγχων, τίς ἐστὶν· <<οὔτε γὰρ ὀπίλιτης οὔτε τοξότης οὔτε πελταστής>>. Κάκεϊνος· <<Ὁ τούτοις, ἔφη, πᾶσιν ἐπιτάττων καὶ χρώμενος.>>
- 99f 6. Οὐ χρυσίον ἢ φρόνησίς ἐστιν οὐδ' ἀργύριον οὐδὲ δόξα οὐδὲ πλοῦτος οὐδ' ὑγίεια οὐδ' ἰσχὺς οὐδὲ κάλλος. Τί οὖν ἐστὶ; Τὸ πᾶσι καλῶς τούτοις χρῆσθαι δυνάμενον, καὶ δι' ὃ τούτων ἕκαστον ἡδὺ γίγνεται καὶ ἔνδοξον καὶ ὠφέλιμον· ἄνευ δὲ τούτου δύσρηστα καὶ ἄκαρπα καὶ βλαβερά, καὶ βαρύνει καὶ καταισχύνει τὸν κεκτημένον. Ἡ που καλῶς ὁ Ἡσιόδου Προμηθεὺς τῷ Ἐπιμηθεῖ παρακελεύεται <<μή ποτε δῶρα 100a δέξασθαι παρ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀλλ' ἀποπέμπειν>>, τὰ τυχηρὰ λέγων καὶ τὰ ἐκτός· ὡς εἰ παρεκελεύετο μὴ συρίζειν ἄμουσον ὄντα, μὴδ' ἀναγιγνώσκειν ἀγράμματον, μὴδ' ἱππεύειν ἄνιππον, οὕτω παρακελευόμενος αὐτῷ μὴ ἄρχειν ἀνόητον ὄντα, μὴδὲ πλουτεῖν ἀνελεύθερον, μὴδὲ γαμεῖν κρατούμενον ὑπὸ γυναικός. Οὐ γὰρ μόνον <<τὸ εὔ πράττειν παρὰ τὴν ἀξίαν ἀφορμὴ τοῦ κακῶς φρονεῖν τοῖς ἀνοήτοις γίγνεται>>, ὡς Δημοσθένης εἶπεν, ἀλλὰ τὸ εὐτυχεῖν παρὰ τὴν ἀξίαν ἀφορμὴ τοῦ κακῶς πράττειν τοῖς μὴ φρονοῦσιν.

dos em toda parte, para que em lugar algum pareça que as obras são produzidas conforme a fortuna. E de fato alguns dizem que as artes são pequenas inteligências, mais ainda, emanações da inteligência e aparas espalhadas em meio às necessidades da vida, como se diz alegoricamente a respeito do fogo por Prometeu dividido e dispersado em uma e outra parte. Por isso, partes e fragmentos pequenos da inteligência esmiuçada e cortada em pedaços encontram os seus lugares devidos.

5. Sem dúvida é extraordinário como as artes não necessitam da fortuna para sua própria realização, contudo a maior e a mais completa de todas as artes bem como o ponto mais alto da reputação e da justiça humana não tem importância nenhuma. Mas há certa prudência na tensão e afrouxamento das cordas a que chamam música; e com relação ao preparo dos alimentos ao qual nomeamos culinária; e à lavagem de roupas que [nomeamos] bater roupas; e ensinamos as crianças também a colocar os sapatos e a se vestir e a pegar o alimento com a mão direita, e controlar o pão com a esquerda; assim nenhuma destas coisas vêm a ser por causa da fortuna, mas têm necessidade de atenção e de cuidado. E as maiores e mais importantes coisas para a felicidade não requerem a inteligência, nem participam de algo segundo a razão e a previdência? Mas então, ninguém deixa de lado a terra após molhar com água, a fim de que a partir da fortuna e s tijolos surjam, nem tendo adquirido as lãs e o couro se senta suplicando para a fortuna produzir uma peça de roupa e sandálias para ele; e tendo amontoado muito ouro e prata, e tendo se rodeado por uma multidão de escravos e salões com muitas portas, e tendo colocado sofás e mesas muito caros, acredita que com estas coisas, não estando acompanhadas da inteligência, terá a felicidade e a vida abençoada e sem dor e imutável? Alguém perguntava ao general Ificrates, como o pondo à prova, quem ele era: “pois não era hoplita^{viii}, nem arqueiro, nem o peltasta^x”. E ele respondeu: “o que, dizia, comanda e usa a todos estes”.
6. A inteligência não é ouro nem prata nem honra nem riqueza nem saúde nem força nem beleza. Então, o que é? Aquilo que é capaz de servir-se bem de todas estas coisas, e aquilo porque cada uma destas coisas se torna agradável e notável e aproveitável; e sem ela são inconvenientes e infrutíferas e prejudiciais, e também oprime e envergonha o que as possui. Com certeza, o Prometeu de Hesíodo recomenda bem para Epimeteu “nunca aceitar presentes de Zeus do Olimpo, mas enviar de volta”, querendo dizer presentes da fortuna e das coisas externas: como se recomendasse não tocar aulos sendo pouco musical, nem tentar ler sendo analfabeto, nem montar cavalos sendo incapaz de montar, assim recomendando não governar sendo pouco inteligente, nem ser rico sendo avarento, nem casar sendo governado por uma mulher. Pois não apenas “o êxito sem merecimento se torna ocasião de má compreensão para os insensatos”, como disse Demóstenes, mas o ser afortunado sem o merecimento é ocasião de infortúnio para os que não são inteligentes.

ⁱ Otal e López (1985, p. 23) dizem: “Escipion el Africano derrotó a Anibal en la batalla de Zama, em el año 202 a. C., y se convirtió en el gran vencedor de Cartago, la poderosa enemiga de Roma. De sus grandes victorias en Africa sobre los cartagineses le vino el sobrenombre de Africano”.

ⁱⁱ ἔκ indicando a origem das situações vividas por Aristides e διὰ indicando a causa destas situações. Ou seja, segundo esta visão exposta por Plutarco, a τύχη transitaria por todos os assuntos dos homens, sendo o início de suas ações e também a responsável pelo estado em que o indivíduo se encontraria posteriormente.

ⁱⁱⁱ Filocrates foi um político ateniense que participou de embaixadas enviadas a Filipe da Macedônia. Foi destas tratativas que surgiu a chamada “Paz de Filocrates”: um acordo de paz entre Atenas e a Macedônia, em que o famoso político se destacou como principal negociador. Apesar de ter alcançado êxito na sua missão, Filocrates foi acusado por Demóstenes de ter sido desonesto e fraudulento durante as negociações: Plutarco reproduz o ponto de vista de Demóstenes nesta passagem.

^{iv} Lastenes era chefe da cavalaria de Olinto e Euticrates também ocupava um cargo importante nesta cidade. É dito que os dois teriam traído seu povo abrindo as portas para Filipe da Macedônia avançar, escravizando e deportando os habitantes locais para a Trácia.

^v Alexandre, o Grande. Plutarco escreveu a biografia do grande estadista numa das Vidas, e também analisou sua vida e trabalhos na perspectiva da τύχη no tratado *De Alexandri Magni fortuna au virtute*.

^{vi} *Prometeu Libertado*, peça de Ésquilo que sobreviveu apenas em fragmentos.

^{vii} Epíteto da deusa Atena, quando considerada patrona das artes. De acordo com Chantraine (1968, p. 364) Ἐργάνη deriva de ἔργον, e significa “trabalhador”, “industrioso”, sendo o artista, neste sentido, alguém que realiza um ἔργον.

^{viii} Na Grécia Clássica, o hoplita era o soldado da parte mais pesada da infantaria. Carregava uma armadura composta por elmo, couraça, escudo e cnêmides. As cnêmides são proteções semelhantes às caneleiras usadas pelos jogadores de futebol, mas feitas em bronze, ferro, latão ou couro. O nome “hoplita” (ὀπλίτης) vem do fato deste guerreiro carregar um escudo denominado hóplon (ὄπλον, que tinha cerca de 90 cm de diâmetro e pesava em torno de 7 kg.

^{ix} O guerreiro peltasta era um soldado de infantaria leve na Grécia Arcaica e Clássica. Seu nome deriva do tipo de escudo que carrega, a pelta (πελτη), que era um escudo leve, sem bordas e coberto apenas por pele, de cabra ou ovelha. Este guerreiro não usava armaduras – carregava apenas o escudo e lanças - permitindo que avançasse rapidamente sobre a infantaria pesada do exército inimigo: seu objetivo era abater o maior número de soldados, atacando pelas laterais e, depois disso, recuar o mais rápido possível. Esta técnica de combate se originou na Trácia. Ificrates esteve a frente de um grupo de peltastas que conseguiu aniquilar uma “mora” espartana, que é composta por 576 homens.

Referências

BABUT, Daniel. *Plutarque et le stoïcisme*. (Publications de l'Université de Lyon.) Paris: Presses Universitaires de France, 1969, 598 pp.

BECCHI, Francesco. L'écrit de Plutarque Sur La Fortune: histoire d'une interprétation. In: LEÃO, Delfim F., Frazier, Françoise (eds.) *Tychè et Pronoia: la marche du monde selon Plutarque*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010. Disponível em: <<https://digitalis.uc.pt/handle/10316.2/31664>>.

BERNARDAKIS, G. *Plutarchi Chaeronensis: Moralia*. Lipsiae: B. J. Teubner, 1888.

BUITRAGO, J. P. “La ‘forja del hombre’ en Plutarco”. In: *Revista Educacion XXI*. 10, 2007. pp. 215-238.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionary Ethymologique de la langue grecque*. Paris: Editions Klincksieck, 1968.

FRAZIER, Françoise. La marche du monde et les incertitudes de la Tychè. In: LEÃO, Delfim F., Frazier, Françoise (eds.) *Tychè et Pronoia: la marche du monde selon Plutarque*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010. Disponível em: Disponível em: <<https://digitalis.uc.pt/handle/10316.2/31660>>.

KLAEER, Robert. Plutarque, *De la fortune*, «Oeuvres Morales» Tome I, 2e partie, Paris:1989.

LEÃO, Delfim F., Frazier, Françoise (eds.) *Tychè et Pronoia: la marche du monde selon Plutarque*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, S. *Greek-English lexicon*. 9a ed. Oxford: Clarendon Press, 1996.

PATON, William Roger. *Plutarchi moralia recensuerunt et emendaverunt W. R. P. et I. Wegehaupt; prefationem scripsit M. Pohlenz; editionem correctiorem curavit H. Gartner*. Leipzig: 1974.

PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres*, vol. II. Introdução, tradução e notas de Concepcion Morales Otal e Jose Garcia Lopez. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

PLUTARCO. *Oeuvres morales*, I. Édité par André Philippon, Jean Sirinelli, Robert Klaerr. Paris, Les Belles Lettres, 1974.

ZIEGLER, Konrat. *Plutarco*. ediz. it. a cura di B. Zucchelli, trad. it. di M. R. Zancan Rinaldini. Brescia: Paideia, 1965.

WESTAWAY, Katharine Mary. *The education theory of Plutarch*. London: University of London press, 1922.



Padrões do próprio original *Shima-Shima* (1904),
motivos têxteis em xilogravura do designer e pintor japonês Furuya Korin (1875–1910)

Disponíveis em:

SHIMA-SHIMA FREE CREATIVE COMMONS JAPANESE WOODBLOCK PATTERNS AND MOTIFS
<https://www.rawpixel.com/board/420032/shima-shima>



GeFeLit | Grupo de estudos em Filosofia e Literatura

UFS | Universidade Federal de Sergipe

CNPq | Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico