



## O cuidado de si como perspectiva ética em Machado de Assis

Fábio Júlio Fernandes\*

Raquel Discini de Campos\*\*

**Resumo:** Por intermédio da análise dos gêneros carta e conto escritos por Machado de Assis, procuramos oferecer uma resposta à questão do horizonte ético e moral que opera nos textos do autor. Trabalhamos numa perspectiva interdisciplinar, pois dialogamos com filósofos, historiadores e críticos literários procurando, num primeiro momento, demonstrar que a noção de *cuidado de si* se mostra na correspondência machadiana a partir da perspectiva de *cura de si*, isto é, um tipo de sabedoria dos antigos gregos e romanos que o autor lança mão para realizar e organizar o pensamento literário, seu e de seus pares, na direção das publicações e conquistas no âmbito da literatura. Num segundo momento, demonstramos que o *cuidado de si* terá outro sentido nos textos de ficção, pois se volta para um cuidado da alma no sentido do desenvolvimento do pensamento crítico do sujeito em relação a *eu* e ao *outro*, ao indivíduo e ao mundo social.

**Palavras-chave:** Machado de Assis; Cuidado de Si; Cartas; Literatura.

---

\* Doutor em Educação pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professor efetivo no Instituto Federal Goiano. E-mail: [fabio.fernandes@ifgoiano.edu.br](mailto:fabio.fernandes@ifgoiano.edu.br). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4491020774247490>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4838-2346>.

\*\* Doutora em Educação pela Universidade Estadual Paulista (Unesp). Professora Associada da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: [raqueldiscini@uol.com.br](mailto:raqueldiscini@uol.com.br). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3515581736708487>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5031-3054>.

### **The care of the self as an ethical perspective in Machado de Assis**

**Abstract :** Through the analysis of the genres letter and short story written by Machado de Assis, we try to offer an answer to the question of the ethical and moral horizon that operates in the author's texts. We work in an interdisciplinary perspective, as we dialogue with philosophers, historians and literary critics, trying, in a first moment, to demonstrate that the notion of self-care is shown in Machado's correspondence from the perspective of self-cure, that is, a kind of wisdom from the ancient Greeks and Romans that the author uses to accomplish and organize the literary thought, his own and his peers', in the direction of publications and achievements in the field of literature. In a second moment, we demonstrate that the care of the self will have another meaning in fiction texts, since it turns to a care of the soul in the sense of the development of the subject's critical thought in relation to the self and to the other, to the individual and to the social world.

**Keywords:** Machado De Assis; Self-Care; Letters; Literature.

### **Le souci de soi comme perspective éthique chez Machado de Assis**

**Résumé :** A travers l'analyse des genres lettre et nouvelle écrits par Machado de Assis, nous essayons d'offrir une réponse à la question de l'horizon éthique et moral qui opère dans les textes de l'auteur. Nous travaillons dans une perspective interdisciplinaire, car nous dialoguons avec des philosophes, des historiens et des critiques littéraires en essayant, dans un premier temps, de démontrer que la notion d'auto-soin apparaît dans la correspondance de Machado dans la perspective de l'auto-cure, c'est-à-dire une sorte de sagesse des anciens Grecs et Romains que l'auteur utilise pour accomplir et organiser la pensée littéraire, la sienne et celle de ses pairs, vers des publications et des conquêtes dans le domaine de la littérature. Dans un deuxième temps, nous démontrons que le souci de soi aura un autre sens dans les textes de fiction, car il se transforme en soin de l'âme au sens du développement de la pensée critique du sujet par rapport au moi et à l'autre, à l'individu et au monde social.

**Mots-Clés:** Machado De Assis; Soins Personnels; Letres; Littérature.

## Introdução

A fórmula grega *epiméleia heautoû*, que designa um voltar-se a si mesmo, uma atenção sobre si, é um princípio pedagógico inicialmente exercido pelos antigos que tinham como objetivo concentrar e direcionar a alma para a *eudaimonia*, ou seja, para a vida boa. A alma, longe de ser um ar infuso ou um fantasma, é princípio racional conforme gregos e romanos.

Cuidar de si expressava uma maneira de educar-se por intermédio da busca pelas tecnologias de aprimoramento do eu: as técnicas que viabilizam um caminho construtivo do qual o ser humano sairia concentrado, ereto e fortalecido. Os pitagóricos, por exemplo, inventaram tecnologias variadas visando tal fim, tais como exercícios meditativos e do corpo, prática da música para efeito depurativo, disciplina dietética e a arte do silêncio para refinamento da memória, dentre outras. Com tais práticas, eles buscavam compreender a trajetória da alma humana dentro da ordenação do cosmos (FINLEY, 1984, 1994; JAEGER, [1986]/2013; VERNANT, 2005; VEYNE, 1984).

Encontrar a destinação da alma não significava, porém, dispô-la a um enredo inevitável do qual não se podia escapar - mas mimetizar a harmonia expressa no cosmos. O universo expressava uma tal beleza que os inspirava a desenvolver um estilo de vida em que a alma devia refletir a harmonia e a regularidade do tempo. Desse modo, os exercícios, as técnicas, os princípios éticos eram como que incorporados ao eu para espelhar a beleza. A forma da alma expressava esta imagem, que era o modelo ético inspirador.

Segundo Foucault (2010), Platão preserva esse aspecto arcaico do cuidado de si, e acrescenta à fórmula *epiméleia heautoû* um aspecto fortemente político. O filósofo grego não desacredita encontrar a destinação da alma na ordenação do cosmos. Estabelece, porém, ainda outra meta para esse modelo ético: encontrar e situar a alma na República, isto é, no mundo social e político. Esse aspecto ético/político do cuidado de si aparece nos diálogos de Platão acompanhado do “conhece-te a ti mesmo” socrático.

Com essa interpelação, Sócrates buscava chamar a atenção dos

jovens para um exercício que tinha o objetivo de buscar as tecnologias do eu para bem governar a si mesmo e a *pólis*. Num primeiro momento, a provocação do “conhece-te a ti mesmo” tem o propósito de fazer com que o interlocutor reconheça a própria ignorância e se conscientize da ineficácia da educação ateniense na formação da alma. No diálogo “Alcebiades”, por exemplo, antes de mostrar que é necessário cuidar de si para bem governar a cidade, Sócrates põe em suspeição o *status* do interlocutor. Não é por ser rico, por ter posses materiais, nem pela posição aristocrática que se governa a si mesmo e a outrem. É preciso algo mais, diz o filósofo. É imperativo exercer um poder que está além da aristocracia de sangue, um poder de si para consigo, um cuidado da alma no sentido de constituir-se enquanto um sujeito autônomo (FOUCAULT, 2010; JAEGER, 2013).

O cuidado de si, para Sócrates, oferece uma complementação na educação ateniense. É um complemento porque tal educação não questiona os jovens quanto à relevância do *status* social e da herança aristocrática de sangue como elementos formativos do cidadão. O que o filósofo procura mostrar é que tanto um quanto outro são insuficientes para governar o eu e a sociedade. São pouco significantes, sobretudo, para dar consistência e forma à alma. Após o reconhecimento da ignorância, é necessário filosofar, buscar a sabedoria, encontrar os meios e os modos de tornar a alma bela e justa, não somente dentro da harmonia cósmica, mas no encontro da melhor maneira de agir, na melhor maneira de tornar a alma virtuosa (FINLEY, 1984, 1994; JAEGER, [1986]/2013; VERNANT, 2005; VEYNE, 1984).

Ocupar-se consigo não exclui, portanto, a atividade política, muito pelo contrário. Segundo Foucault (2010), esse sentido negativo – de que o cuidado de si é um solipsismo – não encontra referência na antiguidade grega e latina, de maneira que o governo de si, para os antigos, implica no governo dos outros.

Em Platão, cuidar de si é uma noção indissociavelmente individual e social. A *pólis* não suprime a individualidade do sujeito, mas, ao contrário, é nela que o sujeito se realiza enquanto tal, de modo que a justiça – a vida justa e boa – depende de uma harmonia entre a alma individual e a alma da cidade. Conhecer a si mesmo individualmente implica, num segundo

momento, encontrar a destinação da alma na *pólis*.

A alma, no entanto, é algo sutil que facilmente escapa ao domínio do sujeito modelando-se no exterior, isto é, no mundo aparente, no mundo da vaidade, no âmbito da ignorância. Justamente por isso há uma necessidade de cuidado, uma atenção, uma ética que permita reunir a alma no centro do sujeito, que promova a invenção de si pelo próprio sujeito, de maneira a não deixar que se modele pelo entorno.

Portanto, o objetivo central da educação daqueles tempos é dar forma e consistência à alma. Potencializá-la individualmente para que exerça poder no âmbito público, pois não se governa a cidade quando se ignora o governo de si próprio. Não se age bem, não se alcança uma ação excelente no âmbito público – objetivo máximo do bom cidadão –, se o sujeito desconsidera a si mesmo (JAEGGER, 2013; VEYNE, 1984).

Entretanto, destacamos que a capacidade de se conhecer não tem a mínima possibilidade de ser interpretada como descobrimento de um eu recôndito. Voltar-se para si não significa reflexão sobre o eu, descobrimento de si ou mesmo ressignificação do passado. Voltar-se para si tem um sentido que se mostra no presente e se projeta no futuro. A alma, no âmbito do cuidado de si, não é algo que se esconde nas profundezas do ser humano ou nas sombras da memória. Não figura algo que precisa ser desvelado, mas significa que o sujeito é a sua alma como poder ordenador do eu.

Ora, se a alma é um poder, um movimento, ação e invenção do sujeito, então como inventá-la para agir de maneira agradável, isto é, de maneira que esse eu concorra para a potência e para o desejo do próprio sujeito? É necessário lançar mão de um conjunto de elementos, um conjunto de práticas, de ações, de discursos e crítica do pensamento que promovam um certo movimento de força, um atrito primeiramente numa relação de si para consigo, e, posteriormente, numa relação com o entorno.

Alma para os antigos é princípio de movimento que gera potência, energia, é uma noção que permite ao sujeito perceber-se como inteiro. Ou seja, na perspectiva do cuidado de si a alma não se separa do corpo, antes é o conjunto de princípios éticos *encarnados* no corpo, princípios expressos nos gestos, nas ações, no discurso, e que mobilizam um eu atuante no

mundo.

Nota-se que a palavra alma designa algo muito diferente do que se compreende vulgarmente como sede de paixões e sentimentos. As paixões, os afetos, tem uma relação muito importante com a constituição da alma, mas a alma não é reduzida a sede das paixões (FOUCAULT, 2010).

A alma é algo que pode ser agitada, aniquilada. É algo que pode ser arrastado pelo exterior, pelo acaso, pela situação histórica e política, assim como pelas paixões. E é preciso evitar que essa alma se perca totalmente. É preciso reunir esse sujeito, essa alma, e concentrá-la, fazê-la fluir com o objetivo de lhe conferir um modo de existência que lhe permita fincar os pés no mundo durante uma vida toda.

Essa nuance do cuidado de si – fincar os pés no mundo – é mais pungente nos séculos I-II, em que a educação é vista não somente no sentido do exercício do poder sobre si e sobre a cidade, como treino de si cujo objetivo principal se realiza na política, mas, além disso, cuidar de si, nesse período seguinte a Platão, representa uma armadura protetora em relação ao resto do mundo, a todos os acidentes ou acontecimentos que possam produzir-se (FINLEY, 1984, 1994; JAEGER, [1986]/2013; VERNANT, 2005).

É o que os gregos chamavam de *paraskheué*, aproximadamente traduzido por Sêneca como *instructio* (FOUCAULT, 2010, p. 86). Trata-se de um aspecto do cuidado de si que visa a construção de uma cidadela para suportar o acaso, as eventuais angústias e os infortúnios. Nos romanos, essa perspectiva se realiza numa outra nuance além da invenção da individualidade e do exercício na *pólis*. Cuidar de si ganha um sentido a mais: o de se proteger do exterior (VEYNE, 1984). Foucault atesta que a *instructio*, noção fundamental dos ensinamentos de Sêneca, é uma força de dentro para fora e visa proteger a identidade da alma. Ela representa um escudo, um equipamento de proteção, também uma lança, já que denota modo de agir e de pensar do sujeito diante do exterior. A *instructio* é um elemento de transformação do *logos* em *ethos*, é o discurso verdadeiro transformado em ação, em *modus vivendi*. Discurso verdadeiro endereçado à alma a fim de concentrá-la no centro do sujeito. A *instructio*, portanto, são

as sentenças verdadeiras, discursos curativos alcançados através da leitura de mestres capazes de instruir.

### **A leitura como uma forma de meditação**

Para tal propósito o livro possui um papel importante como intermediário da experiência da cura de si, instrumento do voltar-se para si próprio, via pela qual se depreende o discurso verdadeiro (FOUCAULT, 2010, p. 317). É através da leitura de textos instrutivos que se alcança as sentenças verdadeiras; lições que se incorporam ao eu através da experiência do livro, da relação sujeito/espiritualidade. Porém, essa prática da leitura não passa pela exegese, quero dizer, pela interpretação do texto no sentido de um esforço para entender o que o texto quer dizer ou o que o autor quis dizer. Em vez disso, a leitura é uma forma de meditação que viabiliza a transformação da alma.

Certamente que o livro não terá essa finalidade para todo tipo de leitor, nem toda alma aspira tornar-se grande. Há leitores que buscam entretenimento; outros que querem ser guiados pelo autor. Há os que, atônitos em face aos conceitos e sistemas filosóficos, aos dispositivos literários e à crítica historiográfica, creditam nestes procedimentos o trabalho vão de gente estranha.

Contudo, há leitores ruminantes que, contrariamente àqueles, sentem-se perplexos por apenas ler e perceber o emaranhado da vida revelada pela experiência poética, filosófica e histórica<sup>1</sup>. O que separa o leitor ruminante do que busca diversão e satisfação, é o fato, para este, de haver uma indolência de si para consigo e para com o mundo. Já o ruminante busca algo mais, imbuído de uma certa vontade de construir, inventar e de continuar desejando. Isto é, “um exercício pelo qual o sujeito se põe, pelo

---

<sup>1</sup> Conforme afirmou Machado de Assis na famosa passagem de Esaú e Jacó: “O leitor atento, verdadeiramente ruminante, tem quatro estômagos no cérebro, e por ele faz passar e repassar os atos e os fatos, até que deduza a verdade que estava, ou parecia estar escondida” (1971, p. 1019)

pensamento, em uma determinada situação. Deslocamento do sujeito com relação ao que ele é por efeito do pensamento” (FOUCAULT, 2010, p. 320).

A leitura do livro com ruminância é uma forma de se colocar na situação do livro, bem como uma maneira de manipular a leitura com o objetivo de assenhorar-se de verdades, de frases e pensamentos verdadeiros numa relação de si para consigo:

Apropriar-se de um pensamento, de dele persuadir-se tão profundamente que, por um lado, acreditamos que ele seja verdadeiro e, por outro, podemos constantemente redizê-lo tão logo a necessidade se imponha ou a ocasião se apresente. Trata-se, portanto, de fazer com que a verdade seja gravada no espírito de maneira que dela nos lembremos tão logo haja necessidade (FOUCAULT, 2010, p. 318).

Um aspecto importante dessa perspectiva da leitura é fixar *hypomnemas*: anotações e sentenças verdadeiras adquiridas da *meditatio* e que auxiliam no processo de transformação do *logos* em *ethos*. Nessa prática é importante perceber que os *hypomnemas* são alcançados por uma instância da leitura que prescindir de sentidos e verdades dispostos de antemão pelo autor.

A leitura como *meditatio* é algo como fruição. “Isso explica o efeito que se espera da leitura: não a compreensão do que o autor queria dizer, mas a constituição para si de um equipamento de proposições verdadeiras, que seja efetivamente seu” (FOUCAULT, 2010, p. 320). É o próprio sujeito em fruição do desejo que quer e não quer, ama e odeia - e duvida para alcançar certezas. No cuidado de si a força dos contrários produz transformações espantosas no sujeito ruminante.

Mas não se deve sempre ler. É conveniente encontrar uma justa medida, uma alternância com a escrita para não esgotar a energia da alma. Ler dá consistência à escrita, porém, diferentemente da leitura, escrever fixa e dá forma ao conteúdo verdadeiro apreendido na prática da leitura. Foucault (2010) demonstra que tanto nas cartas endereçadas a Lucílio como nas endereçadas a Marco Aurélio, Sêneca deixa claro e incentiva os discípulos



a manter vivas ambas as práticas.

Assim, ler e escrever são ações de si para consigo e devem andar juntas, sem que uma se sobreponha à outra. Na troca de cartas, por exemplo, se cria um equilíbrio entre ler e escrever, bem como um elo de ensino do mestre com o discípulo. É também de onde o mestre, ao educar seu amigo, promove a própria educação (MALATIAN, 2009; CUNHA, 2009). Ao dar lições à Marco Aurélio e a Lucílio, observamos Sêneca reforçando as sentenças verdadeiras da *meditatio* por ele praticada.

## O jardim de Machado de Assis

*Onze anos de correspondência*: os machados de Assis, de Maria Cristina Ribas, mostra que o escritor, assim como Sêneca, exercita a *instructio* e os *hypomnêmatas* com poetas e amigos por intermédio da troca de cartas. O que os move é o sentimento da amizade como princípio de abertura à alteridade e a si próprio. “Nesse sentido o afeto é a porosidade, a abertura que permitiria a alteridade” (RIBAS, 2008, p. 31).

O tratamento se estabelece numa escrita curativa que visa remediar a dor interior, os vazios, e estimular ações concretas no mundo social. O tratamento dos poetas e intelectuais é feito através da poesia como *phármakon*, a escrita como bálsamo capaz de estimular ações e curar os males da alma.

Na correspondência, a escrita machadiana se apresenta numa dinâmica adequada à busca pela cura<sup>2</sup>. Uma escrita serena, cujo objetivo é aconselhar jovens poetas dos caminhos e descaminhos do mundo das letras, bem como do mundo social (RIBAS, 2008). Na escrita da carta o que se busca é ver a si próprio através do olhar do outro, por isso “todos falam de si, pois dificilmente veem fisicamente o corpo marcado pela dor” (RIBAS, 2008, p. 52).

---

<sup>2</sup> Dinâmica como volume, ritmo e efeito da narrativa.

O famoso “quem ensina, instrui-se, de Sêneca”, aparece de forma significativa na correspondência ativa e passiva examinada, sugerindo a constituição de uma docência que parece personalizada – já que cada carta tem apenas um destinatário –, mas que ocorre textualmente em toda correspondência para os acadêmicos (RIBAS, 2008, p. 77).

Maria Teresa Santos Cunha indicou que historiadores da educação devem observar as cartas como artefatos culturais que revelam práticas de escrita e de leitura, regimes de sociabilidade e de sensibilidades. A carta, portanto, fala “tanto de quem a escreve como revela sempre algo sobre quem a recebe, anunciando a intensidade do relacionamento entre os envolvidos”. Além disso, a historiadora demonstrou que “a troca de correspondências permite, também, a busca do eu, a escrita de si, a reflexão, a introspecção” (CUNHA, 2013, p. 119). Teresa Malatian, por sua vez, demonstrou que tais artefatos são construídos por indivíduos que assumem uma “postura reflexiva em relação à sua história e ao mundo onde se movimenta”. (MALATIAN, (2009, p. 196).

O conteúdo instrutivo, que conduz à saúde da alma, fala primeiramente a si e atravessa o próprio sujeito quando este aconselha a outrem. O que remete a uma prática pedagógica de via de mão dupla. Ao dar lições escritas, Machado de Assis educa a si mesmo e ao destinatário, retomando, afinal, uma tradição epistolar que remonta aos tempos antigos, mas também ao século XVIII, período no qual as cartas assumiram forte dimensão educativa na formação dos jovens (MALATIAN, 2009).

Assim como os mestres que o antecederam, Machado constrói um *duplo-phármakon*, um sujeito que cura a si mesmo quando aconselha outro. Essa prática educativa se realiza tanto nos momentos de infortúnio e angústia, bem como nos de glória das publicações e conquistas no âmbito social. “A orientação quase pedagógica reforça o *cuidado de si*, apoiando-se nas forças curativas da poesia” (RIBAS, 2008, p. 48).

O que representa a imagem de si é o olhar do outro que é igual em qualidade ética, que partilha de projetos afins, de modo que o tratamento só se torna verdadeiro quando ambas as partes, remetente e destinatário, tem

algo a oferecer, algo a ensinar, a acrescentar ao outro e a si mesmo. Segundo Cunha, as cartas partilham da constituição de um regime de sensibilidades, ou seja, da própria construção da História. Além disso, a escrita epistolar revela um processo de invenção de si por intermédio da escrita para os outros (CUNHA, 2013).

Como se vê no trecho da carta de Machado de Assis a Magalhães de Azeredo, datada de 1894, o que sustenta a troca das cartas é o amor que eles têm um pelo outro, bem como o amor pela poesia.

[...] Quero dar-lhe ainda outro conselho: é o jus dos velhos, ou dos mais velhos, se me permite a vanglória. Não duvide de si. Receio muito que este sentimento lhe ate as asas. Há de sempre haver quem duvide de seu talento; deixe essa tarefa a quem pertence par droit de naissance. O seu direito e dever é crer nelle e mostralo. Não descreias das musas; elas fazem mal às vezes, são caprichosas são esquivas, mas entregam-se nas horas de paixão, e nessas horas os minutos valem por dias (ASSIS, [1894]/2011, p. 32-33).

Doente, o *eu* poético em contato com o mundo social precisa de acolhimento. A fonte da enfermidade que se espalha pelo contágio de uma nova ordem é esta: o mundo moderno. O eu não está doente por causa da literatura. Ao contrário, literatura é saúde, refúgio, como se vê neste outro trecho da carta de Magalhães a Machado de 1895:

[...] essa melancolia profunda, angustiosa, infernal, que ultimamente o oprime e para tudo o inutiliza [...] isso não pode ser senão doença, contra a qual vale mais a higiene que os medicamentos. Não se importe de não ser alegre; também eu não sou, ainda que pareça menos triste. Mas há em tudo um limite. Sacuda de si esse mal, **a arte é um bom refúgio**, perdoe a banalidade do dito em favor da verdade eterna (ASSIS, [1895]/2011, p. 93, grifo nosso).

A arte é o abrigo que combate a doença. Ela não é causa da doença.

Aliás, a melancolia não é uma condição do gênio artístico machadiano. As crises epiléticas e o trabalho diário no serviço público são dois agravantes que disparam no corpo as dores nevrálgicas, agudas neuropatias que afligem o escritor brasileiro (RIBAS, 2008).

O poeta não deseja a morte, não adoece por causa da poesia, mas sofre de uma doença fisiológica. Além disso, o mal detectado são exigências que a produção impõe diante das rápidas transformações modernas, que nada contribuem para o bem-estar físico do escritor. Não é por menos que um dos símbolos desse período seja a velocidade. No fim do século XIX tudo adquire uma rapidez e um otimismo cego: “um mundo em que as noções de tempo e de espaço começavam a ser abaladas” (COSTA; SCHWARCZ, 2000, p. 17).

Os poetas também se abalam pela celeridade do mundo moderno no sentido da exigência da produção literária. A literatura, porém, encontra-se num compasso diferente e nem sempre se entrega no ritmo exigido pelo mundo social. Ela vibra num compasso mais lento, mais acurado. Assim, cabe ao poeta compreender que a poesia nem sempre obedece à rapidez e exigência do mundo, tal a instrução destinada a Machado a Magalhães, em carta datada de 1897:

Meu jovem amigo, vá completando e multiplicando os seus trabalhos, sem precipitação, com a paciência velha de Chateaubriand, de Pascal. De Flaubert. Nem por isso produzirá menos; a questão é produzir bem [...] Estamos longe daquela pressa de outros, que apenas acabam de esboçar, logo pensam no prelo. Só resiste ao tempo o que se faz com ele (ASSIS, [1897]/2011, p. 253-254).

“Só resiste ao tempo o que se faz com ele”. Essas palavras denotam a necessidade de encontrar a medida justa, uma prudência que deve ser empreendida na produção literária e na urgência da vida social. Ação que para realizar-se, deve recorrer à serenidade de espírito, virtude que representa a capacidade de suportar tormentas. A serenidade passa longe de uma atitude passiva, porém necessária para preservar a alma das tormentas.

Ela é como um freio na velocidade do mundo, uma forma de

concentrar, de reunir o sujeito, a fim de que ele realize o bom encontro. É nesse sentido que se põe a instrução de Machado a Magalhães, que sugere obediência ao tempo da poesia. Só assim é possível resistir ao tempo do mundo social, ou seja, conservar-se firme na busca pela poesia, não cedendo às angústias e ou às frivolidades do tempo moderno, que é o tempo da indústria, da produção em larga escala, um tempo mais veloz que o da arte da escrita, conforme tão bem demonstrou Sússekind (1990).

A correspondência, nota-se, não significa mero lugar comunicativo. Ela representa um ato de proteção dos missivistas, como que uma pausa no mundo. Conforme Ribas (2008), pode-se dizer do texto da correspondência que é um lugar de *meditação*, onde não há espaço para a escrita envenenada das crônicas e romances. Cunha, por sua vez, pondera que “trocar cartas, corresponder-se ou escrever para alguém são formas de se expor, compartilhar experiências, vencer distâncias e ausências, tecer sensibilidades, enfim, construir laços de papel” (CUNHA, 2013, p. 119).

O tom das missivas de Machado corresponde à serenidade dos prelúdios musicais, como preparação do espírito para o enfrentamento das dores, e como celebração diante das conquistas da vida. Essa prática tem um aspecto semelhante ao referido por Foucault (2010) em relação às cartas de Sêneca a Lucílio: a construção de um equipamento da alma, prática indissociável de um aspecto corretivo, cujo objetivo é concentrar o sujeito, endireitá-lo no caminho da saúde, liberá-lo de temores exteriores, torná-lo forte para suportar os perigos do mundo.

O cuidado da alma se dá tanto através do olhar amigo como no exercício da escrita – que instrui o destinatário ao mesmo tempo em que educa quem escreve. Tal prática tem o objetivo de corrigir hábitos, remover cascas e pré-conceitos que estão incrustados no sujeito. A instrução de Machado de Assis, portanto, visa corrigir um mal, uma doença que tanto pode ser fabricada pelo mundo quanto pelo próprio sujeito. O importante, porém, é que esse mal precisa ser vencido para que o sujeito seja liberado, para que esteja em condições de seguir o destino que lhe é próprio. É como se o escritor dissesse o seguinte: *seu destino é seguir a busca pela literatura. Cura-te a ti mesmo.*

Mas qual o sentido último da cura de si na correspondência? O eu poético, o eu que se põe ao encontro da poesia quer realizar-se no mundo e não apenas dele curar-se. Num primeiro momento, a cura é indispensável, pois serve como estimulante para lidar com os desvios que a urgência da vida provoca, ou que o corpo doente provoca. A correspondência é, portanto, além de um espaço terapêutico, uma forma de situar a alma no mundo.

## **O cuidado de si na literatura**

A experiência da literatura é também uma maneira de promover esse objetivo: situar a alma no mundo. O texto literário, entretanto, é de outra natureza, se comparado às cartas. A ficção também se abre à possibilidade da relação sujeito/espiritualidade, um cuidado de si, mas diferentemente da correspondência, o gênero literário é um espaço que permite o atrito (LOPES, 2003).

Este tipo de texto é algo como consciência do mundo no mundo, e exige pensamento crítico e ruminante para tal realização, o que sugere algo mais do que apenas refúgio do mundo. A literatura machadiana é força atuante no mundo. Um discurso poético, um discurso verdadeiro sobre o mundo como crítica da consciência coletiva indissociável de uma crítica à consciência individual. Assim, na experiência da literatura, o tratamento é outro, visto que provoca o deslocamento do sujeito, uma experiência na qual a alma interior e exterior são postas em xeque, não só uma, mas muitas vezes.

Como exemplo do que acabamos de expor, propomos uma breve análise do conto “O espelho”. A narrativa procura apresentar de forma intuitiva o seguinte argumento: sem uma armadura protetora consistente (cuidado de si), a alma corre o risco de se perder, bem como de ser arrastada e modelada de fora para dentro.

“O espelho” faz parte do livro “Papéis avulsos”, uma coletânea de

contos publicada por Machado de Assis em 1882. No prefácio do livro encontram-se algumas advertências ao leitor, dentre as quais uma merece destaque: “há aqui páginas que parecem meros contos e outras que o não são” (ASSIS, [1882]/1970, p. 4). Essa advertência expressa que há no livro páginas irredutíveis à forma do conto tradicional, uma narrativa curta que envolve um conflito e um desfecho conclusivo, conforme definição de Piglia (2004).

Segundo Bosi (2003), “O espelho” escapa a essa definição. Trata-se de um conto teoria, um texto rico em aspectos filosóficos sem se reduzir à metafísica. Sem dúvida esse conto nos leva a refletir sobre a condição humana. A começar pelo subtítulo provocador “Esboço de uma nova teoria da alma humana”, que serve, inclusive, como preparação da leitura na medida em que anuncia o conto como ensaio.

Nicolau Sevcenko vaticinou que a literatura constitui “possivelmente a porção mais dúctil, o limite mais extremo do discurso, o espaço onde ele se expõe por inteiro, visando reproduzir-se, mas expondo-se igualmente à infiltração corrosiva da dúvida e da perplexidade” (SEVCENKO, [1983]/2014, p. 28). Da mesma maneira, Sandra Pesavento demonstrou que este tipo de vestígio nos permite captar a “sintonia fina” de uma época, afirmando que

Sem dúvida, sabemos do potencial mágico da palavra e da sua força em atribuir sentido ao mundo. O discurso cria a realidade e faz ver o social a partir da linguagem que o designa e o qualifica. Já o texto de ficção literária é enriquecido pela propriedade de ser o campo por excelência da metáfora. Esta figura de linguagem, pela qual se fala de coisas que apontam para outras coisas, é uma forma da interpretação do mundo que se revela cifrada. Mas talvez aí esteja a forma mais desafiadora de expressão das sensibilidades diante do real, porque encerra aquelas coisas “não-tangíveis” que passam pela ironia, pelo humor, pelo desdém, pelo desejo e sonhos, pela utopia, pelos medos e angústias, pelas normas e regras, por um lado, e pelas suas infrações, por outro. Neste sentido, o texto literário atinge a

dimensão da “verdade do simbólico”, que se expressa de forma cifrada e metafórica, como uma forma outra de dizer a mesma coisa (PESAVENTO, 2006, p. 3).

Voltemos, pois, ao conto de Machado. De início, quatro ou cinco cavalheiros, investigadores de coisas metafísicas, debatem questões de alta transcendência numa casa em Santa Tereza. Quatro ou cinco porque um dos debatedores – o Jacobina, aliás, narrador e protagonista – nunca debatia. Era um casmurro, homem calado, metido consigo e que tinha horror a controvérsias. Afirmava que a *disputatio* era uma herança bestial que jazia no homem. O melhor mesmo era evitar a contenda.

Um dos cavalheiros, entretanto, instiga-o a dar opinião sobre um assunto importante: a alma humana. Jacobina aceita o desafio com a ressalva de que nenhum dos cavalheiros discorde do discurso, e assim logo põe-se a esboçar uma teoria até então insuspeita pelos teóricos da alma<sup>3</sup>.

Para Jacobina, “não há uma só alma, há duas... – Nada menos de duas almas. Cada criatura humana traz duas almas consigo: uma que olha de dentro para fora, outra que olha de fora para dentro...”. Voltamos nossa atenção para esse trecho e veremos que a passagem do interior para o exterior é mediada pelo olhar. Primeiramente, num lance de dentro para fora, um voltar-se para si, uma atenção que parte de si. Também num movimento de fora para dentro, um olhar que parte do exterior e invade o interior. O olhar é a janela das almas, a chave que dá acesso à interioridade e à exterioridade do sujeito.

Considere-se aqui “O enigma do olhar” de Alfredo Bosi (2003, p. 10-11), em que o autor diz o seguinte sobre a noção do olhar em Machado de Assis:

O olhar é ora abrangente, ora incisivo; o olhar é ora cognitivo e, no limite, definidor, ora é emotivo e passional. O olho que perscruta e quer saber objetivamente das coisas pode ser também o olho que

---

<sup>3</sup> As palavras metafísica e transcendência descritas no conto merecem atenção, posto que contrastam com a teoria da alma exposta pelo narrador, como se verá a seguir.



ri ou chora, ama ou detesta, admira ou despreza. Quem diz olhar diz, implicitamente, tanto inteligência quanto sentimento.

Esse excerto é instrutivo para compreendermos que Machado de Assis utiliza o termo olhar com precisão teórica. Ou seja, é um termo chave que faz parte do fazer literário do escritor, e que expressa várias nuances conceituais. No conto “O espelho” olhar e perceber são correlatos. Perceber, entretanto, não corresponde necessariamente à visão, ao ato de ver. A natureza do olhar, mais que visão, é um modo de percepção tanto do que é interior, como do que constitui o exterior das almas. Os atos de rir, chorar, amar, detestar, admirar ou desprezar são afecções mediadas pelo *olhar*, pelo modo de percepção de tais atos.

Aliás, a interpretação de Bosi de que o olhar consiste numa percepção tanto da inteligência quanto do sentimento retoma uma acepção dos medievais, e dos renascentistas do século XVI. Tanto uns quanto outros entendiam o olhar como uma percepção simultânea da inteligência com o corpo. Mas diferentemente de Bosi, que diz que o olhar ora é inteligência ora é paixão (sugerindo uma distinção entre intelecto e corpo), os medievais entendiam que se trata de uma só percepção ou intuição, um *modo de ver* simultâneo, complementar um do outro, pois a inteligência e corpo são indissociáveis.

Ademais, a percepção de objetos “fora do sujeito” coincide, invade, apropria-se do que está “dentro do sujeito”, como se corpo-intelecto-objeto atravessasse o sujeito sem distinção na percepção. Nessa perspectiva o olhar capta o objeto se apropriando dele, tornando-o corpo próprio. Nota-se, entretanto, que o ponto de partida não é propriamente o ato da percepção, mas a consciência, o subjetivo, a alma.

O que modula a consciência é o olhar, o modo de perceber, mas o fundamento é a subjetividade. A percepção seja de paixões, seja de objetos do mundo, exerce um papel importante na configuração da alma, porque a transpassa. Se a experiência for de lágrimas, o eu se encarregará de passar por choro e ranger de dentes. Se for de lucro e vaidade, a alma se revestirá de cobiça. Se o olhar concorre ao amor, todo gesto e movimento dos

músculos também serão amor.

A separação entre interior e exterior, dentro e fora, nesse sentido, se dá apenas por uma distinção de razão, ou seja, não se trata de uma divisão real, mas, antes disso, de uma maneira de a inteligência organizar a percepção. A percepção ela mesma se dá de modo simultâneo, bem como entre intelecto, corpo e objeto percebido. Sendo assim, dentro e fora (mundo exterior e interior) são um só, justamente porque o que é de fora invade o que é de dentro e, também, o contrário pode ocorrer. Em outras palavras, para os medievais, dentro e fora são modos de a razão organizar a percepção. São noções que servem apenas para organizar a experiência do olhar, a experiência de perceber a si próprio e o mundo.

Para confirmar e elucidar o que foi dito, pode-se dizer que *perceber*, segundo o dicionário *Moyen Français* (de 1330 a 1500), significa *olhar* que se direciona para algo, para um objeto que invade o corpo e o intelecto do sujeito de maneira imediata. No mesmo dicionário verifica-se que *perceber* (*appercevoir*, para o medieval) expressa tanto um olhar, uma visão percebida do corpo; como pode expressar um olhar da inteligência (DICTIONNAIRE DU MOYEN FRANÇAIS, 2020).

Segundo o Novíssimo Dicionário Latino (SARAIVA; QUICHERAT, 2000, p. 866), *percipio* expressa: “1º- Tomar, apoderar-se de, invadir; 2º Receber, adquirir [...] 3º Perceber, notar. Além disso, o termo *percipio* possui relação estreita com *animadverto* que significa: “observar, considerar, notar, dar atenção, olhar, [...] prestar atenção a alguma coisa, dar atenção” (SARAIVA; QUICHERAT, 2000, p. 78).

Olhar, nesse sentido, é se apropriar do percebido, do que invade o sujeito e que simultaneamente é também invadido. Ver para além da simples visão é considerar, tomar o outro para si, incrustá-lo em si. Entrementes, olhar ou perceber no Dicionário Jean Nicot de 1606, designa uma percepção em que corpo e alma não estão separados, mas juntos no ato da percepção. O que confirma que as distinções entre corpo e alma, mundo interior e exterior, nesse caso, se dão apenas pela racionalização, quem os distingue ou separa é a inteligência, o que não se dá de fato na percepção.

Ora, mas qual o sentido em supor que o termo perceber nos

medievais é correlato do termo *olhar* da teoria da alma de Jacobina? Sobretudo porque o ato de perceber nos medievais, e o ato de olhar em Machado de Assis – ao menos no conto teoria – denotam algo distinto da simples visão. Perceber e olhar expressam a noção da consciência, isto é, subjetividade em sentido essencial. Este é o ponto: tanto interior quanto exterior só existem como representação do sujeito.

Outro ponto importante é que não seria por alta transcendência, religião, nem através do realismo cuja hipótese geral é a existência de um mundo objetivo e empírico que a experiência do olhar se dá. Muito ao contrário, *perceber*, para os medievais do século XVI, bem como a natureza do *olhar* da alma no conto “O espelho”, se dá através da experiência de uma consciência atravessada por modos de percepção: a vaidade, o desejo, o sonho, o vazio, o status social, o mundo. Tanto é que a existência do mundo, seja ele interior ou exterior, é condicionada pelo sujeito que representa os modos de percepção através de duas almas, duas formas de percepção.

Isso significa que em Machado de Assis o mundo não é tão objetivo assim, tal como querem os metafísicos, a ciência moderna e o realismo, pois não há uma verdade de pleno direito do sujeito, acessível tão somente pelo dado objetivo e material da existência. No conto, o mundo interpretado como concreto está posto em xeque, e nada mais problemático que a noção de matéria. Que é matéria, que é objetivo e evidente? Ora, certo é que pressuposto da existência concreta do sujeito e do mundo é que há duas almas, uma alma que olha de dentro para fora, e uma outra que olha de fora para dentro.

A aparência, a representação que o sujeito realiza na experiência desses *olhares* é o tecido do real. Assim, em vez de negar ou de privilegiar um plano superior (metafísico), ou um plano reflexivo (consciência como autoconsciência), ou objetivo (científico, materialista, realista), o artista apresenta através da teoria do Jacobina a perspectiva do mundo como *aparência imediata*, o que pode ser confirmado do trecho abaixo:

A alma exterior pode ser um espírito, um fluido, um homem, muitos homens, um objeto, uma operação. Há casos, por exemplo, em que um simples botão de

camisa é a alma exterior de uma pessoa; – e assim também a polca, o voltarete, um livro, uma máquina, um par de botas, uma cavatina, um tambor, etc. Está claro que o ofício dessa segunda alma é transmitir a vida, como a primeira: as duas completam o homem, que é, metafisicamente falando, uma laranja. Quem perde uma das metades, perde naturalmente metade da existência; e casos há, não raros em que a perda da alma exterior implica a da existência inteira (ASSIS, [1891]/1970, p. 259).

É para grande vantagem de Jacobina que ele, nesse ponto, contrasta com pensadores que recorrem à transcendência e à metafísica, o que representa o seu lado mais fascinante. Ao pressupor que a alma exterior realiza um jogo com a subjetividade, Jacobina considera o mundo e a alma interior como obras de alta qualidade. O interior de um ser humano não é uma ideia anterior à experiência imediata da vida, também não se reduz à objetividade descritiva. A realidade é manhosa, se doa até certo ponto. Por isso, sem prejuízos, o personagem vai de supostos sociais a um simples botão de camisa para designar modulações da alma exterior, desconhecendo qualquer princípio além da experiência do próprio pensamento.

Sem recorrer a dobras transcendentais, e de maneira distinta de teorias que arrogam uma realidade superior, um plano espiritual que determina a alma humana, o narrador sugere uma definição a partir da superfície da consciência. Machado de Assis expressa em Jacobina o ponto de partida essencial de acesso imediato à realidade interior e exterior de maneira indissociável, isto é, o plano subjetivo como unicamente certo e a existência do mundo e de si próprio como um problema.

Tal constatação foi intuída por Alfredo Bosi (2014, p. 1), quando diz que “a teoria de Jacobina corta e cerce a crença na unidade coesa da alma: esta passa a ser não mais uma entidade espiritual, una e indivisível, mas tão só um polo dominado por objetos de interesse que atraem o eu como poderosos ímãs, estímulos de vida, numa palavra, desejos”.

Desejar é negócio perigoso. O desejo, sem permissão, invade o

interior do sujeito, ora sugerindo ora conferindo forma à identidade<sup>4</sup>. Eis um dos problemas fundamentais do conto: como manipular o desejo para a experiência boa das almas? Trata-se de uma questão para a qual Sócrates alertava os jovens atenienses. Não seria pelo exterior, pelo status social, pela aristocracia de sangue, por ter riquezas e objetos socialmente reconhecidos como valorosos que se conquistaria o íntimo de si, isto é, as virtudes, o pensamento, as paixões, os desejos, e o modo de agir na *pólis*.

Como observado anteriormente, é preciso algo mais, dizia Sócrates. É preciso uma postura, uma força interior, um cuidado de si, um olhar atento e crítico que emana de dentro para fora que direciona as paixões, o pensamento. Jacobina, entretanto, expressa algo muito diferente do que foi ensinado por Sócrates. Conforme o narrador: “– Tinha vinte e cinco anos, era pobre, e acabava de ser nomeado alferes da guarda nacional. Não imaginam o acontecimento que isto foi em nossa casa. Minha mãe ficou tão orgulhosa! Tão contente! Chamava-me o seu alferes” (ASSIS, [1882]/1970, p. 261).

O olhar exterior da mãe atravessa e determina o interior do jovem. A posição social confere ao filho um novo lugar simbólico que permite que ele não seja mais um simples “Joãozinho”, mas um verdadeiro militar ao olhar de ambos, mãe e filho.

Outra personagem importante, tia Marcolina, escreve uma carta à mãe do alferes e diz que deseja vê-lo vestido da farda, e que não o libera para ir embora de sua casa por pelo menos um mês. Ao chegar à casa da tia, todos já o conheciam por “senhor alferes”, até mesmo os escravos o chamavam assim. Tinha o melhor lugar à mesa, era elogiado e honrado ao ponto de tia Marcolina lhe presentear com um espelho grande, folheado a ouro, trazido pela corte de D. João VI em 1808 segundo diziam.

Ora, temos aqui alguns tipos de espelho. Um que é reflexo do olhar alheio (modo de percepção de outrem sobre um sujeito); e outro que é o

---

<sup>4</sup> Ainda que interior e exterior sejam noções que se dão como distinção de razão e não como distinção real, mesmo assim é interessante supor que tal distinção exista para auxiliar o sujeito a perceber a si próprio e o mundo, isto é, perceber no sentido de organizar a si próprio e o mundo.

presente da tia Marcolina. Aliás, o olhar da tia para o sobrinho percorre um erotismo delicado e sugestivo. Ela vê no menino a imagem do falecido marido, Capitão Peçanha. Joãozinho fardado é para ela a representação de um afeto morto. Também por isso ela deseja agradá-lo, lisonjeá-lo, bem como diz sentir uma ponta de inveja da moça que havia de ser a mulher do sobrinho.

De um lado, a mãe celebra orgulhosa o filho fardado. De outro, a tia revive a expectativa de um desejo cansado. Amores familiares que se misturam a nova condição social de Joãozinho.

Jacobina, amante da lisonja, é um fraco arrastado por tudo e todos, por desejos externos. A lisonja, aliás, é o veneno que mata a alma interior do personagem. Sobre a cautela para com os lisonjeadores, Foucault (2010) diz o seguinte:

O lisonjeador é aquele que impede o superior de ocupar-se consigo mesmo como convém. Temos aqui uma dialética, se quisermos do lisonjeador e do lisonjeado, pela qual o lisonjeador, encontrando-se por definição em uma posição inferior, estará em relação ao superior em uma situação impotente, uma vez que é na lisonja do lisonjeador que o superior encontrará uma imagem de si abusiva, falsa, que o enganará, colocando-o assim em situação de fraqueza relativamente ao lisonjeador, relativamente também aos outros, e finalmente a si mesmo (FOUCAULT, 2010, p. 337).

Como antídoto à lisonja, o filósofo sugere o *otium studioso*. Isto é, o exercício crítico de si através da prática da leitura e da escrita com o propósito de estabelecer limites à função que se exerce no mundo social. Mais uma vez entra em cena a leitura dos autores capazes de instruir no cuidado de si. Para Foucault, é preciso exercer um poder crítico sobre si e sobre o papel que se desempenha no mundo social, com o objetivo de levar o indivíduo a estabelecer uma relação adequada consigo e recuperar os limites entre o indivíduo e o mundo, entre interior e exterior (FOUCAULT, 2010).

O retiro, o estudo e o ócio criativo são princípios reguladores da individualidade e do papel social do sujeito posto no mundo. Combate-se o lisonjeador com princípios de sabedoria, sentenças verdadeiras adquiridas das vivências e dos livros. O objetivo de colocar um freio na lisonja e no lisonjeador faz “com que o indivíduo não venha a situar o seu próprio eu, sua própria subjetividade no delírio presunçoso de um poder que extrapola suas funções reais” (FOUCAULT, 2010, p. 338-339). Porém, esse não é o caso do Jacobina, como se vê do excerto abaixo:

O certo é que todas essas coisas, carinhos, atenções, obséquios, fizeram em mim uma transformação, que o natural sentimento da mocidade ajudou e completou. Imaginam, creio eu?

– Não.

– O alferes eliminou o homem. Durante alguns dias as duas naturezas equilibraram-se; mas não tardou que a **primitiva** cedesse à outra (ASSIS, [1882]/1970, p. 263, grifo nosso).

A alma exterior – alimentada pelo *status* social e pela vaidade – invade a alma interior a ponto de todo eu de Jacobina transformar-se em alferes. Mas o que seria propriamente esse interior que foi eliminado, o que é a alma interior? O conto é um tanto enigmático quanto a isso, não diz muito sobre a alma interior. Talvez a palavra “primitiva” grifada na citação acima seja uma pista do que ela possa representar.

A palavra remete a uma instância originária da alma interior. O que o narrador indica é que de alguma maneira a alma interior pertence ao domínio do espontâneo, do que vem antes da alma exterior, é mais primária que o mundo e que as representações dele, porém se mistura e se complementa com ele e com diversas representações, porque uma experiência pura e ingênua do mundo e de si só é possível fora do mundo. O trecho seguinte sugere essa perspectiva.

Ao tempo em que a consciência do homem se obliterava, a [consciência] do alferes tornava-se viva e intensa. As dores humanas, as alegrias humanas, se

eram só isso, mal obtinham de mim uma compaixão apática ou um sorriso de favor. No fim de três semanas, era outro, totalmente outro. Era exclusivamente alferes (ASSIS, [1882]/1970, p. 264).

É significativo que Machado de Assis tenha usado a expressão “consciência do homem” para designar alma interior. Essa expressão indica algo como consciência do que se é, saber o que se é, em contraponto à expressão “[consciência] do alferes”, como se consciência do homem designasse alma interior, enquanto consciência do alferes designasse alma exterior. Assim, o narrador deixa transparecer que o que somos interiormente – consciência do homem – é algo distinto da função social e de objetos do mundo.

Mas o que no conto seria propriamente a noção primitiva, qual o estatuto da alma interior? A capacidade humana de manter presente na consciência a percepção “das dores humanas”, “das alegrias humanas”, enfim, a originalidade do eu enquanto *phátos*, *afeto*. Sentir é um perceber primitivo que se alimenta de ações que perpetuam as paixões da alma.

Esse eu primitivo é ato do sentir, um perceber mais profundo que a simples visão, um notar como *espanto* ou *admiração* talvez. O episódio da doença da filha de tia Marcolina confirma a ausência da alma interior de Jacobina, isto é, afetos primários. O militar banaliza o sofrimento humano, sobretudo porque a prima é esposa de um lavrador. Tal condição não torna a vida dela importante para o militar. A humanidade da moça, aos seus olhos, se dá pela representação social. Caso fosse ela esposa de um general, ou pessoa de bens e de posse, talvez aí ele a notasse.

Mas, ele não nota, não sente, e tia Marcolina e o cunhado deixam a casa para visitar a filha doente. Enquanto isso, Jacobina diz sentir uma opressão, “alguma coisa semelhante ao efeito de quatro paredes de um cárcere, subitamente levantadas em torno de mim. Era a alma exterior que se reduzia, estava agora limitada a alguns espíritos boçais”. Os escravos se tornam a única forma de espelho, o único meio de refletir a alma exterior do alferes. Durante a noite eles fogem. E na manhã seguinte o alferes diz: “achei-me só”.



A expressão mais forte do texto é esta: “achei-me só”, uma vez que sem *pathos* e sem status social, todo eu de Jacobina é solidão em estado de presença na consciência, toda a humanidade de Jacobina é um grande sertão. Nem medo ele é capaz de sentir, “juro-lhes que não tinha medo; era um pouco atrevidinho, tanto que não senti nada”. Ainda segundo o narrador:

[...] no fim de oito dias deu-me na veneta de olhar para o espelho com o fim justamente de achar-me dois. Olhei e recuei. O próprio vidro parecia conjurado com o resto do universo. Não me estampou a figura nítida e inteira, mas vaga, esfumada, difusa, sombra de sombra (ASSIS, [1882]/1970, p. 269).

Eis um momento delicado do texto. Uma vez eliminada a bajulação, o sujeito fica incapaz de trazer a presença da consciência interior e exterior na existência, ou seja, de situar uma das almas em si próprio e no mundo. A função das almas, vale lembrar, é transmitir a vida. Caso uma delas fique sem movimento, sem função, perde-se a própria vida. O surpreendente no trecho acima citado é que Jacobina torna-se uma sombra, imagem difusa e esfumada. Um fantasma.

## Considerações Finais

“O espelho” não estabelece um jogo entre consciente e inconsciente no sentido freudiano. Isso porque a consciência é enorme problema, não está dada ao alcance do sujeito, e nada é mais enigmático nesse conto que o lugar da consciência. Isso sugere a seguinte pergunta: a consciência está em nós ou no mundo? Como ela se constitui, qual a sua natureza?

Para Machado de Assis, ela não reside num lugar só. O eu está à margem, nas fronteiras da experiência subjetiva do sujeito no mundo. Assim sendo, a consciência se transmuta e percorre objetos, paixões e o vazio, ou seja, transformações em que o eu se perde facilmente. Ao menos nesse conto em específico está sempre à deriva.

Antes de finalizar, voltemos ao texto para explorar um último tópico: o sonho. Ao deitar-se para dormir, o personagem diz que o sonho lhe dava alívio e prazer, aspectos esses que calavam a solidão, e que de algum modo fazia vibrar a alma interior. Eis aí um detalhe notável no conto: que jogo o sonho estabelece com o mundo interior do sujeito?

Dormindo era outra coisa. O sono dava-me alívio, não pela razão comum de ser irmão da morte, mas por outra. Acho que posso explicar assim esse fenômeno: – o sono, eliminando a necessidade de uma alma exterior, deixava atuar a alma interior. Nos sonhos, fardava-me orgulhosamente, no meio da família e dos amigos, que me elogiavam a garbo, que me chamavam alferes; vinha um amigo de nossa casa, e prometia-me o posto de tenente, outro o de capitão ou major; e tudo isso fazia-me viver (ASSIS, [1882]/1970, p. 270).

Nos sonhos cada ser humano “é um artista consumado” (NIETZSCHE, 1992, p. 25). Em face da realidade do sono e do sonho, todos se comportam como figuradores da realidade fazendo atuar a alma interior e, dessa maneira, criam-se ficções, imagens e formas da realidade, para deleite, saúde, sintoma de vida, tal como diz o narrador: “tudo isso fazia-me viver”.

Doador do elemento estético da “bela aparência”, modo reparador e sanador do mundo, o sonho como princípio de toda arte cuja representação é Apolo, o deus solar, expressa-se como meio transfigurador da realidade. Apolo é quem ilumina a realidade absurda e caótica através da forma. Sonhar não é negar a realidade, ao contrário, o sujeito há de experimentar o sombrio e o cômico no sonho. Mas o sonho é espelho transfigurador da realidade, do mundo. Por meio dele a realidade não é negada, antes organizada. Os sonhos dos artistas justificam a vida.

Finalmente, falamos da noção da existência. Existir, no conto, não garante ao sujeito a posse da consciência, da alma interior e da alma exterior. A existência não está garantida pelo fato de se viver no mundo. É preciso manter algo presente na consciência para garantir a existência, tais como as

paixões, as dores e alegrias humanas (alma interior), e percepções de objetos exteriores, tal como a farda, exemplo da função social (alma exterior).

Nota-se: a noção da duração é importante, trata-se de tornar as sensações duráveis para manter as almas vivas. Seja farda, ou seja amor, não importa. Manter a presença de algo conserva as almas vivas, e conseqüentemente traz a existência para um centro distinto do vazio. Todavia, isso é insuficiente se não há outrem que possa refletir o que somos tanto interiormente quanto exteriormente. É preciso manter os amigos, cuidar deles, precisamos do outro para ser nós mesmos. Melhor dizendo, as almas vivem se exercem a duração das sensações num sentido ético e político. O vazio decorre da falta de duração das sensações e paixões, também da ausência de se colocar no mundo exterior, e sobretudo da solidão política e dos amigos. Existir demanda querer.

A alma é e existe enquanto nela permanece algo, e enquanto alguém diferente de mim espelha o que nela permanece, o que nela se move. Dessa maneira, se, porventura, se perde a continuidade afetiva, tal como a alegria, elimina-se a alma interior, bem como metade da existência. Se, por acaso, se perde a atenção sobre o que se é socialmente, perde-se a alma exterior e metade da existência.

Para manter a existência da alma interior e exterior, é necessário então cuidar de cada uma delas, cuidar de si. É preciso desenvolver cada uma delas, discernir o que cada uma representa. Jacobina, ao contrário disso, é um objeto da família e das relações sociais. Não se procura, não se conhece, não se inventa. No entanto, há que se reconhecer que a solução que o personagem encontra para sair do vazio faz sobreviver a parte exterior da alma, pois ele consegue manter a representação da farda na consciência, e de modo esmorecido, porém válido, Jacobina sai do não-lugar, garantindo ao menos a alma do mundo social.

Vesti-a, aprontei-me de todo; e, como estava defronte do espelho, levantei os olhos, e... não lhes digo nada; o vidro reproduziu então a figura integral; nenhuma linha de menos, nenhum contorno diverso; era eu mesmo, o alferes, que achava, enfim, a alma exterior. (...) dá em

diante, fui outro. Cada dia, a uma certa hora, vestia-me de alferes, e sentava-me diante do espelho, lendo, olhando, meditando; no fim duas, três horas, despia-me outra vez. Com este regime pude atravessar mais seis dias de solidão, sem os sentir... (ASSIS, [1882]/1970, p. 270-271).

A farda “integralmente” se incorpora ao *ethos*, ao modo de ser do homem a ponto de o personagem esquecer-se de si enquanto sujeito interior. No entanto, para Jacobina é como se o dia da glorificação chegasse. Como se todo o “eu”, em sua máxima intensidade, estivesse presente no instante em que se dá conta, *percebe pelo olhar*, o eu integralmente representado pela farda.

Para ele, o lugar da consciência é a farda. Ele não se dá conta que se trata da metade da existência apenas. E nada mais assustador e veraz que a possibilidade de a alma, da humanidade do sujeito, encontrar na representação estatutária de um objeto do mundo sua mais plena materialização e realização. A maneira de Jacobina lidar com o vazio é preenchê-lo com status social, o que lhe garante alguns dias sem angústia.

Bem sabemos que há quem atravesse com regime semelhante não somente seis dias de solidão, mas uma vida toda.

## Referências

- ASSIS, Machado de. *Correspondência de Machado de Assis*: tomo III: 1890-1900. Coordenação e orientação Sergio Paulo Rouanet; reunida, organizada e comentada por Irene Moutinho e Sílvia Eleutério. Rio de Janeiro: ABL, 2011.
- ASSIS, Machado de. O espelho (1882). In: ASSIS, Machado de. *Papéis avulsos*. v. 15. São Paulo: W. M. Jackson Editores, 1970.
- ASSIS, Machado de. Prefácio (1882). In: ASSIS, Machado de. *Papéis avulsos*. v. 15. São Paulo: W. M. Jackson Editores, 1970.
- ASSIS, Machado de. Quincas Borba (1891). In: ASSIS, Machado de. *Papéis avulsos*. v. 15. São Paulo: W. M. Jackson Editores, 1970.
- ASSIS, Machado de. Esaú e Jacó. In: ASSIS, Machado de. *Obra completa*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1971.

- BOSI, Alfredo. O duplo espelho em um conto de Machado de Assis. *Literatura Estudos avançados*, n. 28, p. 237-246, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142014000100020>. Acesso em: 5 set. 2022.
- BOSI, Alfredo. *Machado de Assis: o enigma do olhar*. São Paulo: Ática, 2003.
- COSTA, Angela Marques da; SCHWARCZ, Lilia Moritz. *1890-1914: no tempo das certezas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- CUNHA, Maria Teresa Santos. Do coração à caneta: cartas e diários pessoais nas teias do vivido (décadas de 60 a 70 do século XX). *História: Questões & Debates*, Curitiba, v. 59, n. 2, p. 115-142, jul./dez. 2013. Editora UFPR. Disponível em: <https://doi.org/10.5380/his.v59i2.37036>. Acesso em: 11 out. 2022.
- CUNHA, Maria Teresa. Territórios abertos para a história. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (Org.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009.
- DICTIONNAIRE DU MOYEN FRANÇAIS - DMF. *Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française ATILF*. Version 2020. ATILF - CNRS & Université de Lorraine. Disponível em: <http://www.atilf.fr/dmf>. Acesso em: 14 ago. 2022.
- FINLEY, M. I. *História antiga: testemunhos e modelos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- FINLEY, Moses I. *Os gregos antigos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 4. tiragem, 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. de Artur M. Parreira. 6 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- LOPES, Silvina Rodrigues. *Literatura, defesa do atrito*. Lisboa: Vendaval, 2003.
- MALATIAN, Teresa. Narrador, registro e arquivo. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (Org.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009. p. 195-221.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PESAVENTO, Sandra Jatthy. História & literatura: uma velha-nova história. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, n. 1560, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.1560>. Acesso em: 10 set. 2022.
- PIGLIA, Ricardo. Novas teses sobre o conto. In: PIGLIA, Ricardo. *Formas breves*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- RIBAS, Maria Cristina Cardoso. *Onze anos de correspondência: os machados de Assis*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; 7 Letras, 2008.

SARAIVA, F. R. dos Santos; QUICHERAT, Louis Marie. *Novissimo dicionário latino-portugues: etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc.* 11 ed. Rio de Janeiro; Belo Horizonte: Garnier, 2000.

SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República* (1983). São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

SÚSSEKIND, Flora. *Cinematógrafo das letras: literatura, técnica e modernização no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges da Fonseca. 15. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2005.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos? ensaio sobre a imaginação constituinte*. Trad. Horácio González e Milton Meira Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1984.

Data de registro: 22/11/2022

Data de aceite: 24/04/2023