

GUTE NACHBARSCHAFT

Pedro Serra

Universidade de Salamanca

Ao Fernando R. de la Flor

SOBRE A AMIZADE

A “amizade” sustenta o sintagma que, tornado *A Cidade e as Serras* precisamente por ela, implica um amplexo de outros segmentos sintagmáticos em situação de *infra*-livro/romance. Temo-la tanto no narrador de “Civilização” que diz “possu[ir] preciosamente um amigo” (C: 67) como no amigo de amigos que, na “Advertência da Primeira Edição” (24/04/1901), beija a mão de Eça: “Aquele dos seus amigos e companheiro de letras, a quem foi confiado o trabalho delicado e piedoso de tocar no manuscrito póstumo de Eça de Queiroz, ao concluir o desempenho de tal missão, beija com o mais enternecido e saudoso respeito a mão, para todo o sempre imobilizada, que traçou estas páginas encantadoras” (CS: 249). Em ambos os casos joga-se o mesmo: o transporte do “amigo” para o futuro ou, dito de outro modo, a prospecção do futuro como esse transporte. Determinando o “livro”, também a “amizade” que une Zé Fernandes e Jacinto, dir-se-ia que *en abîme*, é a sustentação da narrativa. O que pretendo argumentar, neste sentido, é que se trata de uma “amizade” crepuscular. Um Monstro que a obra transporta – lembremos, desde já, a “atracção” de Zé Fernandes pelo “monstruoso” (cf. Sousa 1996: 73) – é precisamente a “amizade” que a insufla: ela é um cadáver do Humanismo.

O investimento na “amizade” —i.e., no fundamento da “companh[ia] de letras” evocada na “Advertência da Primeira Edição” de *A Cidade e as Serras*— é a *reacção* a um mundo que trocou a Fraternidade pela Filantropia, como diagnostica Fradique: “A fraternidade (dizia ele numa carta de 1886 que conservo) vai-se sumindo, principalmente nestas vastas colmeias de cal e pedra onde os homens teimam em se amontoar e lutar; e, através do constante deperhecimento dos costumes e das simplicidades rurais, o mundo vai rolando a um egoísmo feroz. A primeira evidência deste egoísmo é o desenvolvimento ruidoso da filantropia” (CFM: 93–94). Neste sentido, na figura do amigo que, interpelado pela amizade, completa o trabalho do amigo reverberam, de

igual modo, alguns alicerces do Socialismo que, não sem matizes, agregou a “companhia de letras” aqui implicada.

O Socialismo setentista —que extrai a sua singularidade do facto de ser uma amálgama de “ideias que tinham timbres de prestígio no mercado intelectual” (Sérgio 1973: XII) — ataca o Capitalismo no que tem de *homo homini lupus*, contrapondo-lhe uma “moral” fraterna (cf. Sérgio 1953: XX). Esta moral da amizade mostra, neste sentido, como a «companhia de letras» é pensada como um espelho de formação do social como um todo. A *amicitia* que estrutura a “companhia e letras”, e de que esta é garante, tem uma vocação amplificadora. Inventar-se como *speculum* de uma Sociedade ou Nação é, também, o *re-enactement* do legado do Humanismo.

O “amigo” que “toc[a] no manuscrito póstumo” *arquiva* o “amigo”. Na inscrição dele na superfície material do papel lança-se ao futuro [do presente] a “imortal auréola com que ficará resplandecendo na literatura portuguesa este livro, em que o espírito do grande escritor parece exalar-se da vida” (CS: 249). O “amigo” suplementa a *assinatura* do “amigo” —i.e., dá a “última demão” à “escrita” (*ibidem*)— e nada deste último se perde. Não há perdas porque, na verdade, o “amigo” apenas veicula uma prescindível *assinatura* do “amigo”. O “amigo” suplementado recorda aquele pintor, “homem singular”, de que Baudelaire se propunha falar em público. A “imortal auréola”, i.e., “a assinatura da sua alma” (cf. Baudelaire 2000: 1374), é confiada, pela diligência do amigo, ao transporte do livro.

É sobre este, sobre o *livro tipográfico*, que se sustenta algo como a “literatura portuguesa” onde “resplande[cerá]” o “manuscrito póstumo” mediado pelo “amigo” que lhe dá a forma de um livro. Neste sentido, a “literatura portuguesa” é um nome para um círculo muito ampliado —não o círculo máximo como aquele a que poderíamos chamar *cânone ocidental*— da “amizade” que une os amigos. Na génese desta ampliação está o Humanismo, que pode ser justamente pensado como a potenciação do *topos* da «amizade» herdado do mundo clássico. Neste último, e marcado ainda por um notável grau de presencialidade, o paradigma do “amigo” transportado pelo “amigo” é, sobretudo, o da mediação *epistolar*. O Humanismo investirá um novo meio de transporte —o *livro tipográfico*— com a carga simbólica do envio de *cartas*, e o mundo novo que a tipografia enceta é o do crescimento exponencial da “amizade”. A “amizade” potencia-se pela possibilidade da sua *diferição*.

A utopia humanista —o “sonho do Humanismo” (cf. Rico 1993)—, para o ser, teve de valer-se da materialidade do livro tipográfico —que otimiza a materialidade dos meios de transporte que o antecedem—, aliando-a à herança de um modelo de transmissão assente na forma *carta*. A *carta familiar* está no âmago da sobrevivência do sonho humanista. Ela é a que une materialmente o *amigo* ao *amigo*. O *amigo* projecta-se como *alter ego* sobre o amigo próximo e distante, do presente e do futuro. O livro como *carta* é o modo de inventá-lo como transcensão do espaço e do tempo. O livro tipográfico conferiu uma grandeza ímpar ao círculo dos amigos potenciais, multiplicados pela ruptura das condições da contingência.

Todavia, a história do “sonho do Humanismo” conta-nos também o seu paradoxal Fim. A ampliação demótica que conheceu foi concomitante ao esvaziamento do impulso utópico que pensava as Letras como mediador universal da Sociedade. Ao extravazar uma restrita “companhia de letras” —ambos factos possíveis pela materialidade do livro tipográfico—, o Humanismo, tomado nas mãos das elites (aristocracia e burguesia), conheceu tanto a sua recapitalização *pública* —“distinção” da aristocracia e da alta burguesia— como a sua instrumentalização no âmbito do conhecimento, emagrecendo-lhe o alcance e tornando excêntrica a sua força galvanizadora dos saberes. É esta a “glória incerta” do Humanismo, e temo-la sintomaticamente já num Erasmo (cf. Rico 1993: 112). O Livro configurado pela tecnologia tipográfica é tanto o galvanizador das máximas expectativas do Humanismo como o responsável pela sua derrogação. Fautor de um impulso de *emancipação* pelas Letras, é também o veículo da sua deflação.

Em *A Cidade e as Serras* podemos identificar diferentes *topoi* da exemplar história do Humanismo, transportados para o futuro *sub specie* fantasmática. Nessa história fundacional encetam-se as contradições e aporias da(s) Modernidade(s). Não sendo, muito embora, o único, o *topos* humanista que pretendo sobrelevar é a aquele sem o qual o próprio Humanismo e as suas contínuas recidivas não seriam pensáveis (cf. Sloterdijk 2000: 23). O lugar aqui implicado é o da “companhia de letras” fundada sobre a *amicitia* que se propaga em regime postal. Legado do *cânone*, ela é também o que a “companhia de letras” deve legar ao futuro.

Nesta concatenação de “amigos”, i.e., nesta (filosofia da) História como encadeamento de sucessivas “companhias de letras”, a concreção *minimal* da “amizade” é a de dois amigos mediados pelo afecto (às Letras). Há algo de *especular* na relação que os une. O “amigo” é o *alter ego* do “amigo”, podendo comutar-se o sentido dessa alteridade ou admitir assimetrias. A alteridade do Outro é a que especularmente (nos) identifica. Na epistolografia clássica, *genus* educativo, vemos como essa alteridade é significada pela transmissão da Experiência (cf. Fiore 1997: 74–75). A *carta familiar* remetida pelo “amigo”, transporta a Experiência, consignada no papiro, ao “amigo” que, lendo-a, a introjecta. A “amizade” cumpre-se no momento em que o “amigo” egotiza a Experiência do outro. A “amizade” é, assim, um nome para essa reconfiguração da alteridade à identidade. É ela, neste sentido, que totaliza um *socius* esférico, sem perdas vitais. Tanto num sentido activo como reflexo, a “amizade” é o “bem público”.

Na Modernidade, a Experiência intersubjectivamente doada —será ainda o caso de um *illo tempore* ciceroniano— é comutada por uma sua objectualização. O paradigma de uma Experiência mediada no encontro de dois sujeitos unidos pela “amizade”, é substituído por um outro, determinado pelo advento do *livro tipográfico*: a presencialidade cede o lugar ao “manual” (cf. Godzich 1998: 28). O “manual”, deste modo, significará a *universalização* da mediação da Experiência. Ela pode ser progressivamente acumulada, imaginando o futuro como essa progressão. A mediação assenta, agora, numa tríade. O *livro tipográfico* ocupa o lugar do *alter ego*, transportando o *simulacro* do “amigo”. O “terceiro” é, então, o “amigo” outrora co–presente, de quem se espera o restabelecimento do *vínculo* entre o *ego* e o *alter ego*.

Este “terceiro”, no caso vertente, é o “companheiro de letras” encarregado de “tocar no manuscrito póstumo” de *A Cidade e as Serras*, interpelado pelo *simulacro* do “amigo” a ser responsável pelo *imprimatur* do livro. Confiando a um regime postal a “imortal auréola” do amigo ao futuro, antevê o seu “resplandec[imento] na literatura portuguesa”. Também as cartas de Fradique são “cartas familiares” publicadas sob a forma de livro, pelo seu biógrafo, para proveito público. Em qualquer dos casos, re–encena-se o livro como remessa postal. Todavia, o mundo em que agora tal ocorre é aquele que comutou o papiro pelo papel. É um mundo newtoniano que carrega a cisão entre a materialidade do livro e o Livro que transporta (cf. Baptista 1998: *passim*). O *livro tipográfico* é um dimidiado esquizóide: determinado pela gravitação enquanto *extensão* é, simultaneamente, uma *intensidade* informacional que recalca o primeiro termo. A “glória incerta” do Humanismo, como anteriormente foi referido, sobreveio precisamente por este “duplo”.

GUTE NACHBARSCHAFT

A Cidade e as Serras arquiva uma biblioteca —a Biblioteca do 202— também subsumível ao “monstruoso”. Para a consideração do carácter anamórfico desse lugar bibliográfico ficcional começo por recordar a “tensão”, no âmago dos avatares do termo “biblioteca”, que remonta aos inícios da Modernidade, cindida entre o desiderato de uma “biblioteca universal”, necessariamente *imaterial*, e uma “biblioteca material”, necessariamente truncada (cf. Chartier 2000: 89). Uma Biblioteca como Todo (ou o Mundo) só pode ser um Catálogo *sem suporte material*. Uma Biblioteca *material* não pode ser senão a Parte. Está em causa, obviamente, a *extensão* do objecto “livro” e do lugar “biblioteca”. A “intensa frustração” reside na impossível transcensão dessa

materialidade. Empreender a materialização daquilo que só pode ser da ordem do imaterial tem como resultado precisamente o Monstro: um nome para ele pode ser, por exemplo, Fradique Mendes. Fradique Mendes, “banco de dados” mental, isto é, Memória como “prodígio”, recorda-nos o “tropo” de um Catálogo *sem suporte material* (cf. Diogo-Silvestre 1993: 66).

Nas Luzes continua a reverberar a cesura psíquica gestada no Humanismo. À “acumulação” infinita de livros reconhece-se um *logos*: materializa o *progresso* cumulativo do saber humano. A “angústia”, agora —deslocada do facto dessa “acumulação” infinita—, reside na condição “material” do acumulado, sujeito ao perecimento. Verifica-se a plena consciência da catástrofe potencialmente contida no livro e na biblioteca. Consequentemente, inventa-se um artefacto bibliográfico novo, a *Enciclopédia*, como livro dos livros todos (cf. Goulemont 1996: 290). Numa eventual catástrofe, salvada a *Enciclopédia*, poder-se-á “restaurar” o Mundo. A *Enciclopédia* é a confluência do imaginário do Livro e da Biblioteca, cumprindo-se como Totalidade, Memória, Mundo e Ergonomia. A *Enciclopédia* é a corporização de uma “secularizada” máxima potência do livro, pois é produto justamente de uma consciência “dessacralizada” do Livro.

Na Biblioteca do 202 jogam-se estes termos, mas mais pelo descaso do que pela “frustração” ou a “angústia” a que acabo de aludir. De um lado, a indiferença pela extensionalidade de “30.000” (cf. CS: 26) ou “70.000” (cf. CS: 112) volumes; do outro, a fricção deles com os corpos, que terá um paroxismo na “agressão” (cf. CS: 72–74). Digamos que da “acumulação”, movida pelo desígnio de submissão da Substância ao Intelecto, não resulta a psicologia da “tensão” suposta pelo binómio “biblioteca universal”/“biblioteca material”. O “acumulado”, neste sentido, ao invés de prover à Ideia de uma Substância submissa ao Intelecto, será sobretudo *identificada* pela sua extensionalidade: “Jacinto empurrou uma porta, penetrámos numa nave cheia de majestade e sombra, onde reconheci a Biblioteca por tropeçar numa pilha monstruosa de livros novos” (CS: 26). A matéria recalçada retorna como metástase ou Monstro.

O *nomos* do acumulado como “Biblioteca do 202” é dado por uma disjuntiva: *ou* “obediência à sua ideia”, *ou* “despotismo do hábito” (CS: 72), num quadro mais geral que, do meu ponto de vista, já esvaziou a diferenciação dos disjuntos. Jacinto acumula por ser “consumidor” de bens que provêm a “distinção” do *dândi*. O quadro mais geral é, digamos pós-iluminista, por supor um *progresso* perfectivo, i.e., que superou a (sua) História. O *a priori* da equivalência “Biblioteca”/“Mundo” devolve-nos um processo consumado. Daí, talvez, o dispensar *letras humanas*, e preferir o «consumidor» —o “*dono* de trinta mil volumes” (CS: 178, sublinhado meu)— a um Indivíduo como arconte da “Biblioteca”. É o “consumo” que vai colocando os livros uns ao lado dos outros. O *nomos* do crescimento da biblioteca é, assim, determinado pelo Outro social. Vai sendo produzida, i.e. os livros vão dispendo-se lado a lado, desde a alienação.

Nos antípodas da “Biblioteca do 202”, um avatar do legado da biblioteca do «humanista» tem um “caso” na *Mnemosyne* de Aby Warburg. Na disposição paroxisticamente *individual* que a estrutura reside a «questão» que tem vindo a interpelar diferentes estudos a ela dedicados (cf. Settis 1996). No centro dela, o “princípio organizador” —a lei da atracção cumulativa dos livros— foi em tempos nomeado “gute Nachbarschaft” —i.e., “boa vizinhança”. Gostaria de conferir à seguinte reflexão o estatuto de *urzene* do que seja a Experiência-do-Indivíduo penetrar numa Biblioteca que tem no centro a Experiência-do-Indivíduo: “L’image de cet homme s’impose à moi bien avant que je fisse sa connaissance. Je pourrais dire que j’ai été presque terrassé quand, il y a plus de huit ans, j’ai traversé pour la première fois —guidé par mon ami Fritz Saxl— les pièces pleines de livres de la bibliothèque Warburg. J’ai éprouvé alors comme un coup qui provoqua en moi une profonde résonance intérieure: dans ces rangées de livres qui semblaient interminables, qui se tenait au-dessus d’elle, telle une loi prodigieuse. Et, plus je m’enforçais dans le sens caché de cette bibliothèque, plus cette première impression se renforçait, se confirmait. De la séquence de livres émergeait d’une façon toujours plus claire un série d’images, de

thèmes et d' idées originelles, et, derrière leur complexité, j'avais fini par voir se détacher la figure claire et dominante de l'homme qui avait construit cette bibliothèque, sa personnalité de chercheur promise à une influence profonde" (E. Cassirer *apud* Settis 1996: 127). A "gute Nachbarschaft" é, pois, o princípio de coesão e coerência de um conhecimento como "problema" (cf. idem, *ibidem*: 126), ou como resultado da *libido sciendi* do Indivíduo. É perante esta outra nomologia que o ficcionado pela "Biblioteca do 202" nos devolve uma figura anamórfica. À acumulação *diletante* de livros com pretensão de totalidade, tropo de um putativo saber totalizado do Mundo, não assiste um princípio antrópico (cf. Baptista 1999).

É a *mímica* dele que, entretanto, sobrevém com a "estante" de livros em Tormes. Todo o "privado" fundamentado pelas Letras que o 202 não é, será representado na *óikos* agrícola. Para explicitar aquilo que, do meu ponto de vista, nela se joga como a cena da leitura do *Quijote* como *exemplum*. A leitura do *Quijote* figura a subsunção à *materialidade* do livro. Nesse acto de leitura, a "somatização" do *Quijote* por Jacinto, a convulsão do corpo que "ri", devolve-nos um Indivíduo recuperado pela mediação do Objecto. É o objecto que, colonizando por completo o receptor, *vivifica* um sujeito que assim cumpre a plena disponibilidade do humano para ser alienado à sedução do Objecto. A cena, neste sentido, pode ser cotejada por aquela em que Zé Fernandes é «agredido» pelo livro. O contacto entre ambos é *físico*, a pele de Zé Fernandes e o papel repelem-se mutuamente. Na versão jacintica —estruturada também pela sensorialidade— o modo do contacto é *hedonista*. Este hedonismo significa, uma vez mais, o *re-enactement* do Humanismo, também ele seduzido pela materialidade do objecto livresco (cf. Rico 1993: 33–34).

A leitura do *Quijote* é outro nome para Rir, impropriedade do século (cf. *NC*: 164 e ss.), que faz de Jacinto o nome de uma antropologia *perdida* —"o único homem sobre a Terra que ainda solta a feliz risada primitiva é o negro, na África" (*ibidem*: 165)— mas arquivada na heterotopia (cf. Foucault 1997: 86) chamada "Tormes". No quadro de um ocidental estado de "Decadência do Riso", essa leitura sublinha-nos a condição *pastoral* do Jacinto de Tormes. Eis o apelo fático sobre que podemos calcar a personagem: "Pobre moço, que, de muito trabalhar sobre o universo e sobre ti próprio, perdeste a simplicidade e com ela o riso, queres um humilde conselho? Abandona o teu laboratório, reentra na Natureza, não te compliques com tantas máquinas, não te subtilizes em tantas análises, vive uma boa vida de pai pródigo que amanhã a terra, e reconquistarás, com a saúde e com a liberdade, o dom augusto de rir" (*ibidem*: 166–167).

Encontrar o *Quijote* é enfrentar o princípio do fim culminado na "Biblioteca do 202". Desse romance inaugural não é possível extrair uma Experiência. É um arconte da falência do arconte. Enquanto "romance", representa a incomensurabilidade do "humano", e o mostrado não contém "a mínima centelha de sabedoria" (Benjamin 1992: 32). O Riso, somatização do "romance", é, uma vez mais, a figura da total inacessibilidade de Jacinto. O Jacinto que ri é a representação do Jacinto mais heterónimo em todo o romance: as razões do riso são intransitivas e somos interpelados por ele enquanto significante. Isto significa que é o Jacinto menos *livre*, menos Sujeito, mais subsumido à condição de objecto. É o momento em que, sendo menos livre, é mais "livro". É o momento de subsunção à Técnica. Não há como esquecer que o "livro" —como, de resto, o "Relógio" que vai marcando o compasso e *A Cidade e as Serras*— é uma das "figuras da modernidade técnica" (cf. Baptista 1998: 63). A Modernidade é o transporte do Humano em regime de edição tipográfica. Neste sentido, o Humano, na Modernidade, é melhor dito como "lecto–escrita" (cf. Rodríguez de la Flor 1997). Na cena do *Quijote* representa-se, uma vez mais, a (re)produção do Humano como Técnica. O Jacinto ridente é um artefacto *low tech*, como o são também: o "aforismo" que tropa a sua final *ars vivendi*, a "morgada" com que vive ou as alfaías agrícolas para que vive.

PAPEL & PAPIRO (CRÍTICA DA RAZÃO EVOLUTIVA)

Em *A Cidade e as Serras* a ansiedade da Origem vai sendo concretizada pelo capital simbó-

lico do prestígio da génese ou da genética: “O mistério da nobreza —derrogava Marx— é a zoologia” (*apud* AA. VV. 2001: 57). No caso vertente, um Mundo sem uma transcendência que o fundamento não significa a ausência da necessidade do fundamento: significa precisamente a inflação da sua “demanda” (cf. Diogo 2001: 113 e ss.). No refluxo do investimento “positivista” na Razão Crítica, do que se trata é de culturalmente capitalizar as mais-valias do Mito: o que se faz pela estética, que propõe o Todo *sub specie* sedução. Recuperá-lo para a História desde a História é justamente o que o derroga irremediavelmente. Jacinto é tal Mito e tal derrogação. Na temporalidade cíclica do Mito ele seria o Único. Na temporalidade linear do mundo secularizado, o Um é hipostasiado (cf. Lotman 1996: 196). É em função desta *linearidade* temporal que, em *A Cidade e as Serras*, se joga o desenvolvimento da “evolução” de Jacinto.

O duplo é o resultado da hipóstase do Um (cf. *idem: ibidem*). No tempo linear, a estrutura da temporalidade é precisamente dada pela irrupção da alteridade. O par Jacinto/Zé Fernandes são essa personagem dupla, emblemática de um século que, precisamente dessacralizou o Tempo (cf. Foucault 1999: 85) —ele é História— se bem que o processo, no remoto ainda próximo, esteja também presente na consciência humanista (cf. Rico 1993: 43–44).

Segundo creio temos indirectamente enunciados, nesta última reflexão, efeitos do *livro tipográfico* sobre o Humano. O Humano pleno da *philophronesis* epistolar ciceroniana (cf. Fiore 1997: 74, n. 44), que era auto-evidente e como tal se transportava, pois o transporte implicava uma metafísica da *presença*, é agora ressemantizado pela temporalidade alterizante que o *livro tipográfico* supõe, pelo paradigma de comunicação *diferida* que, progressivamente, vai subsumindo o Mundo. Potencia-se a subjectividade individual Moderna e, com ela, um Humano colectivamente construído pela promessa utópica da *correção*. Quer dizer, o Humano já não é apenas uma Experiência subjectivamente contida e intersubjectivamente transmitida. Está sujeito, individual e colectivamente, à “evolução”, i.e., encarna a própria ideia de Progresso.

No início da Modernidade está esta imposição de uma narratividade ao Humano pelo livro. Digamos que se torna um Romance, género moderno a que o livro precisamente concedeu uma nomenclatura (cf. Baptista 1998: *passim*). Destaco a exigência da linearidade de um princípio e um fim unidos por uma causalidade. É uma Lei a que o Romance não pode eximir-se (cf. Kermode 2000: 136). É por esta inexorável teleologia que se redefine o Humano temporalizado. O Humano, assim, é o que a História vai realizando. Uma História subsumida por uma inexorável causação, i.e., pela Necessidade.

A precessão do modelo narrativo romanesco sobre essa Necessidade da História é *naturalizado*. Na verdade, o precedente talvez seja o Livro redefinido pela tecnologia tipográfica. Neste sentido, a ideia de “evolução” a que se subsume o Humano e a História na Modernidade, implica um esquecimento, como se nos recorda no seguinte passo: “Un ejemplo inmejorable de una metáfora del libro —no reconocida como tal y cuyo desarrollo estaba bloqueado o, en todo caso, de haberse reparado en ella, hubiera sido desechado— es el predominio adquirido por el concepto de *evolución* o *desarrollo* sobre las representaciones de la naturaleza. Siguió pasando inadvertido que ‘evolución’ tiene su origen en la *evoluto* latina, término referido al acto de desenvolver o desplegar el rollo de un libro o escrito. A una ciencia irritada contra todos los clasicismos se le escapó esa referencia esencial de su concepto más querido porque los libros que entonces tenía delante no podían más que ser abiertos o cerrados” (Blumenberg 2000: 21, sublinhado meu).

Na Modernidade tipográfica, a representação do Mundo sob o paradigma “evolutivo” *esquece* que se trata de uma *metáfora livresca*. Todavia, é o próprio livro tipográfico que vai conservar a *memória* dessa *metáfora*, naturalizando-a, i.e., fazendo dela a imagem especular da Natureza e da História. É possível que nesta naturalização da “evolução” se tenham cumprido de modo ímpar as potencialidades do *livro tipográfico*, subsumíveis à ideia de uma mediação absolutamente transparente do Mundo. A Natureza, a História e o Humano determinados pela Necessidade são *metáforas* do Livro.

A “evolução” de Jacinto em *A Cidade e as Serras* é pensável, como já disse, em função da temporalidade linear que obriga ao duplo. A “evolução”, neste sentido, é a do par Jacinto/Zé Fernandes que, enquanto duplo, são a hipóstase do Um. O “evolutivo” deles é a subsunção ao Livro. Isto é, são o Humano reinventado pelo Livro. Contudo, como tal “evolução” são também um Humano esquecido que é *metáfora* do Livro. O romance pretende narrar, precisamente, um Humano *autonomizado* da condição de Livro. Por outras palavras, um Humano que supere a Necessidade imposta pela História e pela Natureza. Esta Necessidade da História e esta Necessidade da Natureza são, recordo, exigência do Romance e, precedendo-o, do Livro.

Por outras palavras. *A Cidade e as Serras* é um romance que se vale do pressuposto de uma Experiência —a de um tal Jacinto e, também, a de um tal Zé Fernandes— de que se pudesse fazer *narrativa*. Capitaliza-se, pois, o equívoco “vida”/vitaie. Zé Fernandes, neste sentido, é o “amigo” como transporte do “amigo”: isto é, faz dele Romance ou Livro. No caso do biógrafo de Fradique, coligir as “cartas familiares” é fazer um Livro: que é fazer um Romance, o romance do Livro. O *tromp l’oeil* é o de descontinuar “vida” e *vitaie*, isto é, Experiência e Romance. A questão está em que, como argumentei, o Humano na Modernidade é redefinido como Romance. A Experiência é tal Romance. Daí que, se trata de fazer Romance do que é Romance, em última instância, Livro do que é Livro.

A Experiência individual é uma *metáfora* do Livro tipográfico que, enquanto tal, esqueceu essa sua condição metafórica. Só assim é possível a ideia de uma Experiência individual: obliterando o facto de ser uma narrativa. A mediação do “amigo” pelo “amigo” é feita em função desta *ficção* de uma experiência individual não metafórica. Quer dizer: o que o “amigo” transporta é a ficção do “amigo” *autónimo*. O modo como isto se concretiza no romance temo-lo na sequencialidade do *trânsito* de Paris a Tormes. Essa sequencialidade é inexoravelmente causal. O que está em jogo nesse *trânsito* é o *nomos* da finalidade, i.e., a Necessidade. A *ficção* desse *trânsito* necessário é a instalação no cerne de *A Cidade e as Serras* da *metáfora* da “evolução”. O *nomos* cooptado reconduz à Necessidade como *narrativa*. Num Mundo de que está ausente o Mito como seu fundamento, o que toma o seu lugar é o Livro tipográfico: o romance do Livro tipográfico.

A equívocidade “vida”/vitaie que determina a razão evolutiva não impede que o romance —género que também resiste à nomologia do *livro tipográfico* (cf. Baptista 1998)— nos mostre fracturas nessa razão. Vemo-lo tanto na representação de um agir jacintino heteronormizado, como na competência hermenêutica zéfernândica subordinada à *alloodoxia*. O “absoluto dever” de ir a Tormes refere o fundamento de um acto que, nos termos de Zé Fernandes, confere a Jacinto um estatuto *autónimo*. Este passo considero-o de importância fulcral: “Foi em ti, só em ti que nasceu a ideia desse dever! E honra te seja, menino... Não cedas a ninguém essa honra!” (CS: 115). Jacinto, transcendendo as leis naturais, segue um imperativo moral que o revela agente livre *suprasensível*.

Todavia, concorrem também diferentes signos de causalidade *meccânica* —as “grossas chuvas, ‘ou por outras causas que os peritos dirão” (CS: 69); a “carta angustiada” do Procurador Silvério; “o Príncipe da Grã-Ventura tirou da algibeira uma carta” (CS: 113); (iv) “É por causa do avô ‘Galeão’... Também o não conheci. Mas este 202 está cheio dele; eu ainda uso o relógio dele” (CS: 114)—, signos do mundo fenoménico que, sendo Jacinto um ser *sensível*, é também por eles determinado. A questão está —como seria de esperar numa obra que, do meu ponto de vista, carrega já um Sujeito póstumo— em que os termos kantianos que aqui me parecem implicados não são sustentáveis nem sustentandos, pelo *vazio* desse *ethos* categórico (cf. Wellmer 1996: 118). É esta despossessão que se imiscui na/como ficção. Mais ainda, a lei do sujeito é produzida no campo do Outro: a enunciação da Lei de autonomia provém do “amigo”: “só em ti nasceu a ideia desse dever” (CS: 115). É recorde-se, sobretudo, que o desenlace do “absoluto dever” é da ordem do *bathos* (cf. CS: 166). A ausência do fundamento teológico configura algo como

uma hagiografia secularizada. A *passionalidade* (cf. Sérgio 1971: 77) das personagens queiro-sianas significa, segundo creio, o serem figuras de uma *acção* cuja Origem é *diferida*.

A excentricidade da distribuição das “competências hermenêuticas” em *A Cidade e as Serras* foi já destacada (cf. Silvestre 2000). “Zé Fernández”, o “amigo” chamado a unir sujeito e predi-cados jacínticos, i.e., a veicular a Experiência do “amigo” para proveito e exemplo, a *explicar* Jacinto, é sobretudo repetidor de juízos alheios. Tal acontece, justamente, no diagnóstico da «fartura» jacíntica. Eis um exemplo, entre outros, que representa o que aqui quero significar: “A acumular noções, a juntar inventos... Nesta ideia agregativista, receptivista, inerte, da cultura do espírito, e na desocupação que ela traz, é que está o mal do Jacinto: não é na Civilização; não é em Paris; não é na Cidade. *Não sofre de fartura, como dizia o outro*: sofre do tédio do viver ocioso; sofre do aborrecimento da incriação mental: porque a vaidosa mania de acumular noções é uma forma de mascarada da estagnação do ocio” (Sérgio 1971: 67, sublinhado meu).

Este enunciado é importante porque contém um *lapsus*: não me interessa tanto a *negação* da “fartura” —que obedece à comensuração da gramática de quem nega com o texto eciano— mas o deixar cair que essa «fartura» é o *dito de um Outro*. Zé Fernandes *arquiva* Jacinto, e arquivar Jacinto é arquivar o Outro como *problema* ou o *problema* da inacessibilidade do Outro. E este problema é já, do meu ponto de vista, o de uma “experiência individual” não comunicável. Responsável pelo transporte da memória do “amigo”, a Zé Fernandes só é possível a “falsa memória espectacular do não memorável” (cf. Debord 2000: 138). A *alodoxia* de Zé Fernandes é concomitante ao modo de apropriar-se do Mundo que é o seu: por “quantidades”. Nele, por exemplo, a Viagem —metáfora clássica da aquisição de Experiência— é narrada por contabilidade (cf. CS: 101). Tanto como narrador heterobiográfico como autobiográfico, Zé Fernandes representa a impossibilidade de *ser ele Narrador* e, mais ainda, a impossibilidade de *se ser Narrador*: é um narrador que transporta a *impossibilidade de ser Narrador*. De igual modo, cabe também especular que ao “amigo” que agencia o *impresso de A Cidade e as Serras* já só é possível o simulacro do arcaico “interesse em conservar o narrado” (cf. Benjamin 1992: 43).

LANDSCHAFT

A tenacidade cultural da prioridade ontogenética do *campo* sobre a *cidade* (cf. Quental 1982: 135) é retroalimentada não só pela Agricultura dominante no contexto referencial, como também pelo próprio Comércio, para o qual a cidade é a *manufatura* da Substância que provê o campo (cf. Smith 1993: 651). Esta reciprocidade é o corolário da racionalização da vida (i.e., da progressiva divisão do trabalho). A *inversão*, no imaginário cultural, da “terra” como ideia da “cidade” (cf. Deleuze–Guattari 1994: 448) é um exemplo daquela obstinação do “ser histórico” cuja determinação histórica extrema se mostra como “natural”: a “Natureza” (cf. Adorno 1991: 117). O *topos* da “Natureza” em *A Cidade e as Serras*, por outro lado, reverbera aquela “margem de indeterminação” de que gozou no léxico “filosófico” setecentista (cf. Calafate 1994: 15). Consensuado como *tropo*, é um bom exemplo de como os filosofemas circulam em *A Cidade e as Serras*, algo que ocorria também, por exemplo, com a teorização do “Socialismo” (cf. Sérgio 1973: XXIII).

A inflação da dogmática “naturalista” que temos em *A Cidade e as Serras* activa uma forma de pastorícia civilizada. O jacintismo —“homem do campo» é uma forma de Humano com “possíveis” que lembra um iluminista *Feliz Independente do Mundo e da Fortuna* (cf. Calafate 1994: 63). Nas *dramatis personae* do teatro antropológico eciano podemos encontrar também o Primitivo (e.g. Ana Vaqueira)— o Outro pré-moderno do Homem Moderno; e, ainda, a contra-facção dele: o Bárbaro (e.g. Mme. Colombe), corolário da racionalidade instrumental Moderna. De resto, ambos se tocam enquanto seres que não são nem *morais* nem *estéticos*. Jacinto como «homem do campo» é, precisamente, a emancipação do Indivíduo pela Estética, chamada a vigiar os paroximos da Razão dos intrumentos.

Todavia, se a narrativa iluminista de um *Feliz Independente do Mundo e da Fortuna* convoca o proveito e o exemplo da Experiência —chegar à “filosofia verdadeira”—, na emancipação de Jacinto temos algo que me parece ser a suspensão dessa mesma Experiência: “Quando um dia, rindo com descrido riso da Fortuna e da sua Roda, comprou a um sacristão espanhol um décimo de loteria, logo a Fortuna, ligeira e ridente sobre a sua Roda, correu num fulgor, para lhe trazer quatrocentas mil pesetas. E no céu as nuvens, pejadas e lentas, se avistavam Jacinto sem guarda-chuva, retinham com reverência as suas águas até que ele passasse... Ah! O âmbar e o funcho da sr^a. D. Angelina tinham escorraçado do seu destino, bem triunfalmente e para sempre, a ‘sorte ruim’” (CS: 15). O que aqui está representado é um Humano e um Mundo sem quaisquer sobresaltos, isto é, onde o Acaso Absoluto —doutra maneira: o “lixo”— não é pensável. Na obra eciana, de resto, deparamos com um nutrido amplexo nocional passível de ser objecto de um *História da Sociologia do Lixo* (cf. F. Bouza, in AA. VV. 2001: 5 e ss): “Cidade”, “Burguês”, “Mulher”, “Máquina”, “Multidão”, entre outros.

Assim, a “Natureza” em “Tormes” como Razão Transcendental é, digamos, um equivalente da “Nature” emersoniana. É, ainda, uma versão dos estudos de “ciências naturais” de Fradique, “feitos com o coração”: “Adoro a Vida e portanto tudo adoro —porque tudo é viver, mesmo morrer. Um cadáver rígido no seu esquife vive tanto como uma águia batendo voo” (CFM: 72). Na formulação de Emerson: “Even the corpse has its own beauty”. A Natureza é pois, para Jacinto, uma forma de “belo”. Cifrá-la como *estética* é sublimar-lhe o ser fonte de Capital, i.e., “renda de 109 contos”. Neste belo natural retorna a «guta-percha» urbana: em ambos o que importa é o Indivíduo. Nesse último andamento de *A Cidade e as Serras*, a obra, como livro, já só resta ser o resto, isto é, o Monstro. A estetização da autonomia moral do Indivíduo relega-o à condição de Último: é nesta condição que reside a sua monstruosidade.

O que estou a argumentar é que o Indivíduo emancipado, digamos, que se realiza como Espírito, passa pela sua estetização: i.e., a sua assimilação à Paisagem. A sua “autonomia” cognitiva, a consciência de si, é a gestão da sua vida. Um Mundo composto por este tipo de Indivíduos lembraria aquela pós-História hegeliana que obsolesce a figura do Estado. Penso, neste sentido, que a *pastoral* de “Tormes” supõe uma Paisagem simultaneamente fora da História e Pós-Histórica. Pós-Histórica se a tivermos por sinédoque do Todo social que aí se implica —um *socius* de “burgueses rurais”—, prescindindo da instância reguladora do Estado. Jacinto, recordêmo-lo, é “indiferente ao Estado e ao Governo dos Homens” (CS: 15), atitude que é consentânea com a *crítica* da “estrutura económico-social da Grei” (Sérgio 1973: XXIII) do Socialismo geracional. A *pastoral* de Tormes, todavia, supõe também, do meu ponto de vista, o afastamento desse mesmo Socialismo geracional que, enquanto filosofia política pensada para a *praxis* governativa, apostaria justamente pelo reforço do *proteccionismo* —sobretudo fiscal (cf. Ramos 1994: 177–178)— visando o reforço de um Estado que, deste modo, faça a mediação do Espírito (da Nação).

A CAUSA AGRÍCOLA COMO ESTÉTICA

A estetização de Jacinto é a forma da sua Morte, e é por ela que se cumpre a mímica do Mito. Zé Fernandes, o “amigo” apolíneo, é quem lhe derrama o sangue: faz dele Romance e Livro, que o *arquivam*. A deflação da Morte ritual é—nos dada, precisamente, na estetização política que significa. O Jacinto final é cifrado em modo *kitsch*, pois supõe uma imagem que apenas *confirma* o referencial (cf. Serra 1978: 92) que, claro está, não aponta univocamente. O *kitsch* de Tormes é uma *variatio* do “Portugal dos Pequeninos” (cf. Diogo/Silvestre 1993: 48), é “realista” pois a imaginação da Nação ordenada por valores pré-modernos é concomitante a uma realidade efectivamente pré-moderna (cf. idem, *ibidem*: 118 e 137) e politicamente mobilizada pela “causa agrícola” (cf. Ramos 1994: 233–239).

Digamos que a tanto obriga o desiderato de uma Nação “fora” daquela História como

Modernidade *sociológica* que infecta a Europa (cf. *NC*: 205–220). O reforço do *ethnos* alia-se, neste sentido, à *aesthesis*, o salvado da Modernidade. A *inventio* romanesca é a produção deste híbrido étnico/estético. Um híbrido que, neste sentido, assenta na sintagmatização de duas narrativas, e é nela que penso ser possível o varejo crítico da obra. E isto porque a mediação da Realidade pela Estética vai unida ao desenvolvimento da Técnica. Na década a que nos reportamos temos, precisamente, o ponto zenital do social sustentado pela Tecnologia da Imprensa (cf. Lyons 2001: 541–542). A contiguidade, neste sentido, histeriza o *statu quo* “naturalizando-o”, que é precisamente o *inverso* de uma *emancipação* da Nação pela Arte, de que a “companhia de letras” se queria vanguarda.

O “homem do campo” de Eça de Queirós, Jacinto, é o “proprietário agrícola” de Oliveira Martins. Aferi-los um pelo outro mostra como a circulação do *topos* na “companhia de letras” nivela os discursos pela narratividade ou ficcionalidade que o(s) determina(m). O “homem do campo”/“proprietário agrícola” é, diríamos, a meta-narrativa de emancipação que a “companhia de letras” propõe como modo de a Nação se posicionar na História. Vejamos. Numa “História contemporânea da propriedade rural” (Martins 1953: 144 e ss.), o devir revolucionário socialista significa a humanização da autoridade da posse —isto é a sua des-transcendentalização. No Portugal pré-moderno essa posse é articulada pelo par privilégio/protecção.

No Portugal moderno, por seu turno, trata-se de abstractizar ou *mobilizar* a terra: “Perdendo a propriedade rural o carácter de privilégio que a immobilizava e vinculava à conservação da molécula social da família através do tempo, a terra entrava na categoria comum dos capitais móveis; mas como a sua natureza peculiar e as tradições mantidas no direito impediam até certo ponto a mobilização, força era criar uma instituição *ad hoc* e esta é a razão de ser dos estabelecimentos de crédito predial” (*ibidem*: 145). A *imoralidade* do crédito predial —que viera a significar a des-comunalização da terra, a agiotagem— conduzirá, assim, a uma certa nostalgia do “vínculo” pré-moderno, ou do que nele era *moral*.

O progressismo socialista, santificada a «propriedade», tratará de *multiplicar* os “proprietários”, legitimados na sua condição do seguinte modo: “Reduzindo a filosofia do direito o fundamento da legitimidade às leis da natureza; e reduzindo a economia toda a produção à origem única do trabalho; a propriedade, objectivamente considerada, não é mais do que trabalho efectuado, do que actividade concreta, do que transformação de matéria” (*ibidem*: 170). A “propriedade”, tanto individual como socialmente, é *legítima* pelo “tráballo”. A convergência destes dois termos é o corolário de um processo histórico ou “progresso”, que alia “evolução” e “revolução”, noções que, por seu turno, são conceptualizadas assim: “Objectivamente, portanto, Evolução e Revolução querem dizer, nas suas relações, a primeira o movimento fatal das leis da natureza, e a segunda a compreensão, a assimilação desse movimento pela consciência” (*ibidem*: 4). Aquela legitimação da propriedade pelo trabalho é o ponto de chegada ou consumação de uma História como apropriação da Natureza pelo Intelecto. É este o imperativo da agenda de “aspirações” do século: “Se formos bastante fortes para chegar à realidade das nossas aspirações, o século actual verá ainda o grande facto da resolução da antinomia Revolução–Reacção, na síntese a que já chamámos Reforma” (*ibidem*: 8). Por aqui circula, pois, a imaginação do futuro, dito “Reforma” ou síntese do par Evolução/Revolução.

Esse futuro é o lugar de uma *legitimação* absoluta e infinita, aonde conduz a “teoria do socialismo”. Um futuro, precisamente, *ético* e *estético*: “Que melhor, mais fácil e mais justa, mais bela e mais útil ocasião de criar uma nação de proprietários agrícolas?” (*ibidem*: 150). Tudo isto reverbera em *A Cidade e as Serras*. Entre o Jacinto do primeiro parágrafo do romance e o Jacinto do último parágrafo dele medeia a Consciência. O Jacinto último é “justo”, “belo” e “útil”, i.e., é um Jacinto proprietário legitimado pelo Trabalho. São estes os ganhos da *redenção* final em «Tormes». Digamos que poucos ou nenhuns: Jacinto foi Jacinto. Este Jacinto–Jacinto é mais da ordem da compensação psíquica. É como um mecanismo de defesa contra o Capitalismo já em estado de desterritorialização global —i.e., que *faz mundo*: “Há sempre esmeraldas desde que

haja accionistas!” (CS: 57)—, figurado por uma “sociedade de amigos” unidos por acções.

A riqueza da nação representada por Jacinto —estando ele pelo *ethnos*— passa por uma terratenência cultural ou uma cultura da terratenência, articulada em regime *pastoral*. A *literatura* dela é a da filosofia económica do limiar da Revolução Industrial. Leia-se, neste sentido, a seguinte égloga de Adam Smith: “O homem que aplica o seu capital na terra tem—no mais sob a sua direcção e vigilância, e a sua fortuna está muito menos exposta a percalços do que a do comerciante, que se vê, muitas vezes, obrigado a confiá-la, não só a ventos e marés, como ainda aos elementos mais incertos da loucura e injustiça humanas, concedendo grandes créditos, em países distantes, a homens cujo carácter e situação raramente ele pode conhecer totalmente. Em contrapartida, o capital do proprietário de terras, aplicado no melhoramento das suas terras, parece ser tão seguro quanto a natureza dos negócios humanos o permite. Além disso, a beleza do campo, os prazeres de uma vida campestre, a tranquilidade de espírito que assegura e, sempre que não é perturbada pela injustiça das leis humanas, a independência que realmente dá, têm encantos que atraem, mais ou menos, qualquer indivíduo; e, como o cultivo da terra era o destino original do homem, em cada fase da sua existência ele parece conservar uma predilecção por esta actividade primitiva” (Smith 1993: 653–654). Numa economia (ainda) antropométrica —e que como tal se quer— o risco da desterritorialização do Capital reside na imprevisibilidade dos «caracteres».

“Tormes” como *pastoral*, catacrese do *ethnos* e da *aesthesis*, significa um Humano que não se emancipa do livro. “Tormes” bem pode ser nome de “região” de Biblioteca: “Logo à entrada notei [na Biblioteca do 202], em ouro numa lombada verde, o nome de Adam Smith. Era pois a região dos Economistas” (CS: 30). Trata-se de gerir o capital pelo seguro, investindo na terra *própria*: o “lavrador”, neste sentido, é a *estetização* do “comerciante”, e com ele se faz a ideia de uma “sociedade civilizada” (cf. Smith 1993: 651). Quer dizer, uma sociedade composta de indivíduos autónomos, para quem “o lucro é o deleite moral do trábalo” (CS: 176). Apenas em Tormes temos a legitimação da condição de proprietário, momento que recorda também uma conhecida fórmula kantiana (cf. Wellmer 1996: 136).

Jacinto, proprietário *moral* em Tormes, reverbera um programa *político* baseado no “vínculo” pré-moderno: “Jacinto agora era como um rei fundador de um reino, e grande edificador. Por todo o seu domínio de Tormes andavam obras, para o renascimento das casas dos rendeiros, umas que se consertavam, outras mais velhas, que se derrubavam para se reconstruírem com uma largueza cómoda” (CS: 199). Note-se, neste sentido, que a figura do “rei fundador de um reino” é o devir *estético* da pré-modernidade na vacilante Modernidade oitocentista portuguesa que, desde o limiar e por razões precisamente estéticas, sempre preferiu *frades* a *barões*. Na verdade, o fundamento do Mundo cuja procura temos representada no duplo Jacinto/Zé Fernandes, e que se consuma no “último” Jacinto, é o retorno derrisório do Olhar do Um perdido —D. Miguel—, um Olhar que “aturd[e] e deslumbra[a]” (CS: 12) Jacinto “Galeão”.

O legado deste Olhar é, precisamente, a *aesthesis* como cânone. A *ars vivendi* a que se chega no fim do Romance, se os termos do que fui argumentando são justos, contém um problema e a sua resolução. O fim do Romance determina o esgotamento daquele modo parísino do Humano, que Jacinto também encarna, pautado pela produção de juízos estéticos em busca do Novo? Ou, pelo contrário, significa a sua consumação pois encontra uma Natureza que, pela putativa infinita variedade, permitirá um Novo sempre renovado? Ao ser *inventado*, o «homem do campo» pressupõe inauguração e iterabilidade (cf. Derrida 1989: 51). Repetindo o *homo oeconomicus* e o *homo aestheticus* pela última vez, inaugura-se o «homem do campo» pela primeira vez. Como a primeira vez do “homem do campo” é a repetição da última vez do *homo oeconomicus* e o *homo aestheticus*, a primeira vez do “homem do campo” é também a última vez do «homem do campo». A remissão do Indivíduo à Paisagem faz dele um espécime Único e, como tal, uma figuração do Monstro. Pelos próprios termos que são transportados pelo romance, Jacinto seria algo

como o Primeiro e, enquanto tal, o Último da Nação.

ECDÓTICA NEGATIVA

Eis uma paródia da Filologia que implica a suspensão da correcção ecdótica e, ainda, a convocação do Nome abscondido de «Jacinto», sujeito instalado na linearidade temporal alterizante: “— Arroz-doce! Está escrito com dois *ss*, mas não tem dúvida... Excelente lembrança! Há que tempos não como arroz-doce! Desde a morte da avó” (CS: 109). A ideia é “patriarcal” — sublinhada pela contaminação metonímica duma “avó”—, valendo sobretudo pelo que mistifica. Lembro que se trata de uma “travessa de arroz-doce, com as iniciais de Jacinto e a data ditosa em canela” (*ibidem*, sublinhado meu). Das iniciais de Jacinto, a segunda é a que a obra não responde, ainda que seja ela um significante da genealogia que obsidiantemente se quer significar. A *vitalização* de Jacinto (“Excelente” e “Há que tempos...”), seja como for, sugere algo como a situação de crise do “historicismo” (cf. Righi 1967: 207). A discriminação filológica do grafema *c* e do dígrafo *ss* é desinvestida, destacando assim a “ideia” clara e distinta do “arroz-doce”. O Vivo desembaraçou-se de uma excessiva mediação historicizante da realidade. Deflecte-se, deste modo, e uma vez mais, aquela utopia humanista de uma exponencial perfectibilidade do Humano pelo paradigma da correcção ecdótica (cf. Rico 1993: 43–44).

Como é sabido, também o arquivismo do biógrafo de Fradique é ficcionado como exercício filológico. A importância do “amigo” reside no facto de ser ele o que produz o *autor*. Auto-votado ao “mutismo” e ao “ineditismo” pela incapacidade de produzir “uma prosa, que só por si própria, e separada do valor do pensamento, exercesse sobre as almas a acção inefável do absolutamente belo” (CFM: 102–103), i.e., consciente da sua importância de dar Forma à Ideia, o “silêncio” de Fradique é *traído* pelo biógrafo. A intransitividade da *vitae* fradiquiana, que é também a de Jacinto, é respeitada por uma publicidade apenas *post-mortem*: “Se a vida de Fradique foi assim governada por um tão constante e claro propósito de abstenção e silêncio — eu, publicando as suas Cartas, pareço lançar estouvada e traiçoeiramente o meu amigo, depois da sua morte, nesse ruído e publicidade a que ele sempre se recusou, por uma rígida proibidade de espírito” (*ibidem*: 107).

Para o biógrafo o manuscrito é a Voz, cuja autenticidade é suplementada pela assinatura “F.M.”. A edição tem, ainda, um modo de ser “crítica”, pois é produto de uma escolha do biógrafo que prescinde absolutamente da disposição cronológica. Ela seria, de resto, impossível pela não datação das cartas: “Não é portanto possível dispor a Correspondência de Fradique por uma ordem cronológica: nem de resto essa ordem importa, desde que eu não edito a sua Correspondência completa e integral, formando uma história contínua e íntima das suas ideias” (*ibidem*: 111). Diríamos que o biógrafo prescinde do “contínuo” e do “íntimo”. Efectivamente, o resultado do trabalho editorial é não a mostra do “vino” mas da sua “espuma”: “[A]ssim ligeira e dispersa, ela mostra todavia, em excelente relevo, a imagem deste homem tão superiormente interessante em todas as manifestações de pensamento, de paixão, de sociabilidade e de acção” (*ibidem*: 112). O que o biógrafo transmite não é, ainda, nem um *exemplo* de “génio poético” ou de “génio político”, que substancializam e superiorizam uma “nação”. A *exemplaridade* de Fradique é menos grandiosa: “[A] revelação de um espírito como o de Fradique assegura que um país vive também pelos lados menos grandiosos, mais valiosos ainda, da graça, da vivaz invenção, da transcendente ironia, da fantasia, do humorismo e do gosto...” (*ibidem*: 114). O trabalho filológico culmina com o transporte de uma diferencialidade estética e étnica: o tipo português superiormente *touriste*. Fradique é, em suma, essa estética e essa étnica.

A integração do *ethnos* e da *aesthesis* não agencia a emancipação da História. As palavras são dadas ao próprio Fradique: “Não sendo pois um sábio, nem um filósofo, não posso concorrer para o melhoramento dos meus semelhantes —nem crescendo—lhes o bem—estar por meio da ciência, que é uma produtora de riqueza, nem elevando—lhes o bem—sentir por meio da meta-

física, que é uma inspiradora de poesia. A entrada na história também se me conserva vedada: – porque, se, para se produzir literatura basta possuir talentos, para tentar a história convém possuir virtudes. E eu!... Só portanto me resta ser, através das ideias e dos factos, um homem que passa, infinitamente curioso e atento” (*ibidem*: 67). Pensador e sentidor do já pensado e sentido, Fradique é *emblema negativo*: não é outra coisa que a representação da “infecção de banalidade” (*ibidem*: 183) do século. O exercício filológico que tem como corolário a *Correspondência* configura, pois, uma *filologia negativa*, uma vez que assiste à transmissão da infecção.

O laxismo filológico que informa *A Cidade e as Serras* tem vários casos. Um deles é, como já foi apontado, o de uma cronologia algo enviesada, pela qual no 202 de 1887 se “anticipa” a *Exposição Universal* de 1889 (cf. Sousa 1996: 127–128). Devolvendo-nos uma instância autoral desinvestindo no pacto mimético de anterior obra, a *mimesis* implicada no desleixado significante “1889/1887” pode ser lida como aquilo que, por etimologia, tal *mimesis* é: produção de uma representação sensível. No caso vertente, o significante truncado remete-nos também para a subrogação do espaço privado do “Indivíduo” pelo espaço público da “Multidão”, *inversão* no âmago da diagnose cultural eciana (cf. *NC*: 97). As Exposições Universais, recorde-se, são o lugar da “fantasmagoria” (cf. Benjamin 1998: 179–180), i.e., o espaço da alienação em que o Ócio é uma porção de tempo do ciclo temporal do trabalho. O espaço privado do Indivíduo, por seu turno, ergue-se de tal modo que sustente a ilusão de uma resistência ao fetichismo da mercadoria. A “casa” faz do “inquilino” um “coleccionista” (cf. *idem, ibidem*: 183). O 202, estando pelos dois, está sobretudo pela colonização do inquilinato pela fantasmagoria.

O “coleccionismo” de Jacinto, genericamente enquadrável na tematização dele no contexto decadentista finissecular (cf. Sánchez 1999: 262), indexado ao *dandismo*, não resgata ao tempo mercantil os objectos, refugiando-os num “interior”. O 202 não é tal lugar de “arte”. A acumulação de artefactos faz-se em função da fruição da *utilidade* deles. O 202, neste sentido, é um lugar de *exposição* tal que representa a falência da dialéctica público/privado. A privacidade, quando muito, é *aparente*. O acumulado no 202, neste sentido, é da ordem do *kitsch*, isto é, não é movida pelo “gosto” mas sim pela “distinção” pessoal, rasgo que comparte com o acumulado de “Grandes Armazéns” (cf. Hessel 1997: 52).

Tanto no episódio do Teatofone, como nos Jantares ou na “Biblioteca”, temos representada a *inversão* daquele espaço “público” que Eça pensava como “individualidades cultas comunicand” (*NC*: 98), e que se pode descrever como assentando no uso público da Razão privada. São cenas pós-iluministas em que o “público culto” cede o lugar ao “consumidor de cultura”. O que isto significa é que, no 202, o “público” não se gera no «privado». O ajuntamento de indivíduos decorre de um “ocio” subsumido pelo ciclo de produção/consumo, que exclui o exercício da Razão. A *inversão* encenada pelo 202 é enquadrável, assim, no devir da esfera “pública” burguesa, dito mímica do privado (cf. Habermas 1997: 190). Neste sentido, talvez não seja de rejeitar uma leitura também *literal* da confissão, que Jacinto fará em Tormes, de nunca ter lido um livro (cf. *CS*: 158). O uso público da Razão privada pressupunha, efectivamente, a *leitura* e a irrestrita confiança nas *Letras*. Jacinto, em Tormes, quererá dar corpo a um Leitor *mítico* a que noutra lugar Eça se referiu (cf. *NC*: 96–98), pré-moderno, verdadeiro “Indivíduo” que, na leitura, tem presente a si o Escritor, de “tricornio na mão” e “modestement courbé”.

UT PICTURA HORTUS: A FILOLOGIA COMO PAISAGISMO

O legado da Filologia é, entre outras coisas, o enfrentamento à materialidade da mediação de um legado. Sobre a Filologia recafu a dignidade máxima, no Humanismo, do transporte do Passado (cf. González y González 1987: 15). O *modus philologicus* será, justamente, o estabelecimento de um regime jurídico de exclusão de toda a acidentalidade do meio de transporte. A “companhia de letras”, entretanto, inventava-se como *speculum* do todo social, sobre que *inter-*

vém com “distancia crítica”, e sobre o qual poderá sempre intervir por se tratar de uma *tecnologia* iterável —i.e., trata-se de um “método” (cf. *ibidem*: 15–16). A nova *visão* é a atenção ao mediato. A História “evolui”, como argumentei, precisamente pela perfectibilidade dessa mediação material.

Na “Advertência da Primeira Edição” a suspeição que recai sobre o resultado do trabalho de “tocar o manuscrito póstumo” implica este legado do Humanismo e do seu comandante de operações, a Filologia. O horizonte de exponencial perfectibilidade a que está votado o resultado desse trabalho implica que a sua *impressão* sobre uma superfície material seja também o momento da negação desse horizonte. A ecdótica sucumbe não tanto porque não possa *parar* o movimento de correcção: sucumbe porque, precisamente, espacializando-a —i.e., dando-lhe uma extensão— instaura a iterabilidade alterizante. Hissopando um incerto osso, a ecdótica sustenta tanto o modelo de transporte transparente do “amigo” como a sua interrupção. Nesta linha, diria que o resultado do trabalho de “tocar o manuscrito” é também modulado por um regime *pastoral* que absorve o *povoamento* (i.e. a presença do “amigo” ao “amigo”).

O fim do Romance, deste modo, é *paisagismo*: “A tarde adoçava o seu esplendor de Estio. Uma aragem trazia, como ofertados, perfumes de flores silvestres. As ramagens moviam, com um aceno de doce acolhimento, as suas folhas vivas e reluzentes. Toda a passarinhada cantava, num alvoroço de alegria e de louvor. As águas correntes, saltantes, luzidias, despediam um brilho mais vivo, numa pressa mais animada. Janelas distantes de casas amáveis flamejavam com um fulgor de ouro. A serra toda se ofertava, na sua beleza eterna e verdadeira” (CS: 246). Esta imagem da Morte —a “paisagem” serve o Mercado (cf. Guerreiro 2000: 20)— mostra-nos, *en abîme*, como o *pictural* —i.e., o *pitoresco* (cf. *ibidem*: 56)— sobredetermina *A Cidade e as Serras*. Um *pictural* assistido pelo *imprimatur* ecdótico.

Por outro lado, o facto empírico da não revisão, por parte de Eça de Queirós, do último terço de *A Cidade e as Serras* é uma figura da ontologia e da hermenêutica da obra. Como livro transporta dois livros: (i) o materialmente manifesto; (ii) e o «guardado» por Eça. O livro *impresso* é uma imagem parcialmente imperfeita do *todo* que é o livro “guardado”, este último *todo estilo*. A incompletude do primeiro é, precisamente, o *estilo* que não flui até ao fim. Assim, o livro manifesto é *orgânico* —não pode deixar de ser pensado como *Todo*— sem, contudo, acabar de se totalizar esteticamente (fã-lo, digamos, por ficção ou, se se quiser, fccionando a estética). Quer dizer, a representação de uma *autonomia* danificada assiste, paradoxalmente, a completa autonomização do *estilo* eciano. Isto é, o nome “Eça de Queirós” transportado pelo livro *A Cidade e as Serras* diz tanto o Eça ausente (o *estilo* em falta) como a presença de Eça (o *estilo* que não foi necessário corrigir).

A figura da *autonomia* danificada provê um modo de intervenção “legitimada” em regime de “beija-mão”. Tal como um Carlos da Maia, um Fradique Mendes ou um Jacinto são “herdados” pela “herança”, de igual modo o são os herdeiros da “herança de Eça de Queirós”. O “herdeiro herdado pela herança” é “invariante estrutural” que, talvez possamos especular, pode “originar relações de identificação entre el lector y el personaje” (Bourdieu 1995: 34, n. 1) e que, ainda, “es sin duda uno de los fundamentos del carácter de eternidad que la tradición literaria presta a determinadas obras y determinados personajes” (*ibidem*). Digamos que a “Advertencia” pode perspectivar-se como *urzene* de alguma posteridade queirosiana. Podemos considerar, ainda, que o trabalho aí declarado nos ilustra como a efectuação de uma *edição crítica* —cuja primeira tentativa é precisamente a do “amigo”— pode ser um modo de *pastoral* em que História e Estética comparecessem perfazendo uma “experiência da Necessidade” (cf. Godzich 1998: 154). A *edição crítica* é o transporte do metafisicismo da “obra original” sob a forma de Cadáver. E é nesse facto que está contida toda a sua *dignidade*. A Filologia é sempre mais do que Filologia (cf. Derrida 1995: 18).

BIBLIOGRAFIA:

A.

Eça de Queirós

s/d *A Cidade e as Serras*, Lisboa, Livros do Brasil. Abrev.: CS.

s/d *A Correspondência de Fradique Mendes*, Lisboa, Livros do Brasil. Abrev.: CFM.

s/d *Contos*, Lisboa, Livros do Brasil. Abrev.: C.

s/d *Notas Contemporâneas*, Lisboa, Livros do Brasil. Abrev.: NC.

B.

AA. VV. 1990. *Eça e os Maias*, Porto, Edições Asa.

AA. VV. 2000. *Eça de Queiroz. A Ilustre Casa de Ramires. Cem Anos*, São Paulo, Educ.

AA. VV. 2001. *Revista de Occidente. El mal estar de la cultura: cuatro perspectivas*, nº 243, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, Julio-Agosto.

ADORNO, Th. W. 1991. *Actualidad de la filosofía*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós/I.C.E.-U.A.B.

BAPTISTA, A. B. 1998. *Autobiografias. Solicitação do Livro na Ficção e na Ficção de Machado de Assis*, Lisboa, Relógio D' Água.

—. 1999. "A Infelicidade pela Bibliografia", *Ciberkiosk* 8.

BAUDELAIRE, Ch. 2000. *Poesía Completa. Escritos autobiográficos. Los paraísos artificiales. Crítica artística, literaria y musical*, ed. e trad. Javier del Prado e José A. Millán Alba, Madrid, Espasa.

BENJAMIN, W. 1992. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio D' Água.

—. 1998. *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, Taurus.

BLUMENBERG, H. 2000. *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981; ed. ut.: *La legibilidad del mundo*, trad. Pedro Madrigal Devesa, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós.

BOURDIEU, P. 1995. *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Éditions du Seuil, 1992; ed. ut.: *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Editorial Anagrama.

CALAFATE, P. 1994. *A Ideia de Natureza no Século XVIII em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

CHARTIER, R. 2000. *L'ordre des livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIVe et XVIIIe siècle*, Éditions Alinea, 1992; ed. ut.: *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*, trad. Viviana Ackerman, Barcelona, Gedisa.

DEBORD, G. 2000. *La société du spectacle* (1ª ed.: 1967); ed. ut.: *La sociedad del espectáculo*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos.

DELEUZE, G. e F. GUATTARI. 1994. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1980; ed. ut.: *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez e Umbelina Larraceleta, 2ª ed., Valencia, Pre-Textos.

DERRIDA, J. 1995. "Archive Fever. A Freudian Impression", in *Diacritics* 25 (2), pp. 9-63.

DIOGO, A. A. L. 1996. *Menos que Um. Uma História Literária por Intermitência*, Braga, Cadernos do Povo/Ensaio.

GUTE NACHBARSCHAFT

- . 2001. *Os Caminhos do Patriarca. Representação, Tempo e Romance no "Último Eça"*, Braga, Cadernos do Povo/Ensaio.
- DIOGO, A. A. L. e O. M. SILVESTRE. 1993. *Les Tours du Monde de Fradique Mendes: A Roda da História e a Volta da Manivela*, Sintra, Câmara Municipal de Sintra.
- FIORE, B. 1997. "The Theory and Practice of Friendship in Cicero", in John T. Fitzgerald, ed., *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, Society of Biblical Literature, 1997, pp. 59–76.
- FOUCAULT, Michel. 1997. "Los espacios otros", in AA. VV., *Astragalo. Cultura de la arquitectura y la ciudad. Ciudad pública-Ciudad privada*, Setembro, pp. 83–91.
- GODZICH, W. 1998. *The culture of literacy*; ed. ut.: *Teoría literaria y crítica de la cultura*, trad. Josep-Vicent Gavaldà, València, Frónesis/Cátedra-Universitat de València, 1998.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E. 1987. *Juan Lluís Vives. De la escolástica al humanismo*, Valencia, Generalitat de Valencia.
- GOULEMONT, J.-M. 1996. "Bibliothèques, encyclopédisme et angoisses de la perte: l'exhaustivité ambiguë des Lumières", in AA. VV. *Le pouvoir des bibliothèques. La mémoire des livres en Occident*, Paris, Albin Michel, pp. 285–300.
- GUERREIRO, F. 2000. *O Caminho da Montanha*, Braga-Coimbra, Angelus Novus.
- HABERMAS, J. 1997. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1962; ed. ut.: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. Antonio Doménech e Rafael Grasa, Barcelona, Ediciones de G. Gili.
- HESSEL, F. 1997. *Paseos por Berlín*, Madrid, Tecnos.
- KERMODE, F. 2000. *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Londres/Nova Iorque, Oxford University Press, 1967; ed. ut.: *El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción*, trad. Lucrecia Moreno de Sáenz, Barcelona, Gedisa.
- LYONS, M. 2001. "Los nuevos lectores del siglo XIX: mujeres, niños, obreros", in Guglielmo Cavallo e Roger Chartier, dirs., *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Éditions Laterza/Éditions du Seuil, 1997; ed. ut.: *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Altea/Taurus/Alfaguara, pp. 539–590.
- LOTMAN, I. 1996. *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, ed. de Desiderio Navarro, Valencia, Frónesis/Cátedra/Universitat de València.
- MARTINS, O. 1953. *Portugal e o Socialismo. Exame Constitucional da Sociedade Portuguesa e a sua Reorganização pelo Socialismo*, Lisboa, Guimarães & C.ª Editores.
- . 1974. *Teoria do Socialismo. Evolução Política e Económica das Sociedades na Europa*, Lisboa, Guimarães & C.ª Editores.
- QUENTAL, A. 1982. *Prosas Sócio-Políticas*, publicadas e apresentadas por Joel Serrão, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- RAMOS, R. 1994. *História de Portugal*, 6º vol., *A Segunda Fundação (1890–1926)*, sob a direcção de José Mattoso, Lisboa, Editorial Estampa.
- REIS, C. e M. do R. MILHEIRO. 1989. *A Construção da Narrativa Queirosiana. O Espólio de Eça de Queirós*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- RICO, F. 1993. *El sueño del Humanismo*, Madrid, Alianza Editorial.

PEDRO SERRA

RIGHI, Gaetano. 1967. *Breve storia della Filologia classica*, Florença, G. C. Sansoni; ed. ut.: *Historia de la filología clásica*, trad. de J. M. García de la Mora, Barcelona, Editorial Labor.

RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F. 1997. *Biblioclasmismo. Por una práctica-crítica de la lecto-escritura*, Salamanca, Junta de Castilla y León.

SÁNCHEZ, Y. 1999. *Coleccionismo y literatura*, Madrid, Cátedra.

SÉRGIO, A. 1953. "Prefácio", in Martins 1953, pp. VII-LXXX.

———. 1971. "Sobre a Imaginação, a Fantasia e o Problema Psicológico-Moral na Obra Novelística de Queirós", in *Ensaio*, tomo VI, Lisboa, Sá da Costa, pp. 53-120.

———. 1974. "Prefácio", in Martins 1974, pp. IX-XVI.

SERRÃO, J. 1978-80. *Temas Oitocentistas*, 2 vols., Lisboa, Livros Horizonte.

SETTIS, S. 1990. "Warburg *continuatus*. Description d' une bibliothèque", in AA. VV. *Le pouvoir des bibliothèques. La mémoire des livres en Occident*, Paris, Albin Michel, pp. 122-173.

SILVESTRE, O. M. 2000. "Grilo e Smith ou a Dialéctica (Colonial) da Criadagem", *Ciberkiosk* 10.

SLOTERDIJK, P. 2000. *Regeln für den Menschenpark*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1999; ed. ut.: *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela.

SMITH, A. 1993. *Inquérito sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*, vol. 1, 3ª ed., tradução e notas de Teodora Cardoso e Luís Cristóvão de Aguiar, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

SOUSA, F. F. de. 1996. *O Segredo de Eça. Ideologia e Ambiguidade em A Cidade e as Serras*, Lisboa, Edições Cosmos.

WELLMER, A. 1996. *Endspiele: Die universöhliche Moderne*, Frankfurt am Main, 1993; ed. ut.: *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Frónesis/Cátedra/Universitat de València.