

UMA PROPOSTA DE EVOLUÇÃO ESTÉTICA NA OBRA DE EÇA DE QUEIRÓS

Silvio Cesar dos Santos Alves¹

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

RESUMO: Os textos metaficcionalis de Eça, das décadas de 80 e 90, sugerem uma mudança no seu posicionamento estético. Seguindo uma tendência já apontada por Antero de Quental para as diversas correntes do pensamento na segunda metade do século XIX, Eça abandona as posições mais ortodoxas do Realismo-Naturalismo e adota uma atitude mais sincrética em suas obras. Neste novo posicionamento, Eça cede espaço, em suas obras, para a imaginação e a fantasia. No entanto, esta não é a mudança mais significativa em relação aos pressupostos do Realismo-Naturalismo. A novidade é que, nas obras desta fase, Eça questiona a posição de supremo árbitro das ações humanas ocupada pela consciência, mostrando que a mesma não é capaz de garantir ao homem o Bem (absoluto) pregado pelo Positivismo.

PALAVRAS-CHAVE: Realismo-Naturalismo. Posicionamento estético. Sincretismo. Recuo ideológico. Século Dezenove.

No ano de 1871, Eça de Queirós, juntamente com Ramalho Ortigão, publica o panfleto *As Farpas* denunciando os males da sociedade portuguesa de seu tempo. No primeiro artigo desta publicação, encontravam-se, expostos em panorama, alguns dos pontos que mais tarde seriam desenvolvidos no seu *O Crime do Padre Amaro*, o primeiro romance fundamentado nas doutrinas estéticas do Realismo-Naturalismo escrito em língua portuguesa, publicado pela primeira vez em 1875, na *Revista Ocidental*. Esta obra corresponderia aos seguintes objetivos estéticos, anunciados pelo próprio Eça, nas Conferências do Cassino Lisbonense, proferidas em 1871:

É a negação da arte pela arte; é a proscrição do convencional, do enfático e do piegas. É a abolição da retórica considerada como arte de promover a comoção usando a inchação do período, da epilepsia da palavra, da congestão dos tropos. É a análise com o fito na verdade absoluta. – Por outro lado, o Realismo é uma reacção contra o Romantismo: o Romantismo era a apoteose do sentimento; - o Realismo é a anatomia do carácter. É a crítica do homem. É a arte que nos pinta a nossos próprios olhos – para condenar o que houver de mal na nossa sociedade. (SALGADO JÚNIOR, 1930, p. 55-56).

Desta forma, *O Crime do Padre Amaro* seria o primeiro dos romances “combativos” de Eça, o primeiro de seus romances experimentais influenciados pelo Naturalismo de Émile

¹ Doutorando em Literatura Portuguesa pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

Zola que, n' *O Romance Experimental e o Naturalismo no Teatro*, descreve da seguinte maneira esta nova forma de fazer literatura:

Nós, os escritores naturalistas, submetemos cada fato à observação e à experiência; enquanto que os escritores idealistas admitem influências misteriosas que escapam à análise, e permanecem por isso no desconhecido, fora das leis da natureza. [...] o alvo de nosso esforço humano é reduzir dia a dia o ideal, conquistar a verdade ao desconhecido. Somos todos idealistas, se se entende com isso que nos ocupamos com o ideal. Mas, chamo idealistas àqueles que se refugiam no desconhecido pelo prazer de nele estar, que só têm gosto pelas hipóteses mais arriscadas e que desdenham submete-las ao controle da experiência, sob o pretexto que a verdade está neles e não nas coisas. (ZOLA, s/d, p. 59-60).

Arnold Hauser, em *História social da arte e da literatura*, define o Naturalismo como um movimento artístico fundamentado no realismo, sendo este uma atitude filosófica oposta ao romantismo e seu idealismo. Segundo Hauser:

[...] o naturalismo representa mais uma luta constante com o espírito do romantismo do que uma vitória sobre ele. O naturalismo é um romantismo com novas convenções, com novos, mais ainda mais ou menos arbitrários, pressupostos de verossimilhança. A mais importante diferença entre naturalismo e romantismo consiste no cientismo da nova corrente, na aplicação dos princípios das ciências exatas à descrição artística de fatos. O predomínio da arte naturalista na segunda metade do século XIX é, no todo, apenas um sintoma da vitória da concepção científica e do pensamento tecnológico sobre o espírito de idealismo e tradicionalismo.

[...]

O naturalismo deriva quase todos os seus critérios de probabilidade do empirismo das ciências naturais. Baseia seu conceito de verdade psicológica no princípio de causalidade, o desenvolvimento apropriado da trama na eliminação do acaso e dos milagres, sua descrição do ambiente na idéia de que todo e qualquer fenômeno natural tem lugar numa interminável cadeia de condições e motivos, sua utilização de detalhes característicos no método de observação científica – que não despreza circunstância alguma, por mais insignificante e trivial que seja –, sua esquivia da forma pura e acabada na inevitável inconclusividade da pesquisa científica. Mas a fonte principal da concepção naturalista é a experiência política da geração de 1848: o fracasso da Revolução, a supressão da insurreição de junho e a tomada do poder por Luís Napoleão. O desapontamento dos democratas e a desilusão geral causada por esses acontecimentos encontram perfeita expressão na filosofia das ciências naturais, com seu caráter objetivo, realista e estritamente empírico. Após o fracasso de todos os ideais, de todas as Utopias, a tendência é agora ater-se aos fatos e apenas aos fatos. As origens políticas do naturalismo explicam, em particular, suas características anti-românticas e éticas: a recusa em fugir da realidade e a exigência de absoluta honestidade na descrição dos fatos; o empenho em manter uma conduta impessoal e impassível como garantia de objetividade e solidariedade social; o ativismo como atitude de quem está decidido não só a conhecer e descrever mas também a alterar a realidade; o modernismo que se atém ao presente como o único assunto de real importância; e, finalmente, a tendência popular tanto na escolha de assunto quanto na escolha de público. (HAUSER, 2003, p.791-92).

Quais seriam os pressupostos de verossimilhança de Eça, em suas obras predominantemente naturalistas? É claro que o acaso interfere no desenrolar da trama n' *O*

Primo Basílio, pois como aponta Machado de Assis na polêmica crítica a *O Primo Basílio*, publicada em 1878 (ASSIS, 1962, p. 903-13), se Juliana não sonegasse as cartas comprobatórias do adultério, Luísa talvez vivesse uma vida normal com Jorge, e o romance ficaria sem uma história. No entanto, o determinismo social pode ser visto largamente em seus dois primeiros romances, nos quais Eça tenta submeter todo fenômeno natural a uma “interminável cadeia de condições e motivos”. Porém, o autor d’*O Mandarim* reconhece, numa carta enviada de Newcastle a Ramalho Ortigão, em 1878, que *O crime do padre Amaro* – nesta época já havia publicado a segunda edição e já estava preparando a terceira² – ressentia da qualidade essencial do realismo: a observação direta da natureza:

Para escrever qualquer página, qualquer linha, tenho de fazer dois violentos esforços: desprender-me inteiramente da impressão que me cerca e evocar, por um retesamento da reminiscência, a sociedade que está longe. Isto faz que os meus personagens sejam cada vez menos portugueses – sem por isso serem mais ingleses: começam a ser convencionais; vão-se tornando “uma maneira”. Longe do grande solo de observação, em lugar de passar para os livros, pelos meios experimentais, um perfeito resumo social, vou descrevendo por processos puramente literários e *a priori*, uma sociedade de convenção, talhada de memória. De modo que estou nesta crise intelectual: ou tenho de me recolher ao meio onde posso produzir, por processo experimental – isto é, ir para Portugal – ou tenho de me entregar à literatura puramente fantástica e humorística (QUEIRÓS, s/db, p. 519-20).

Esta preocupação com o processo de observação Eça mostrará novamente em carta de 1884, dirigida ao amigo Oliveira Martins:

Da gente portuguesa conheço apenas a alta burguesia de Lisboa – que é francesa – e que há-de pensar à francesa, se algum dia vier a pensar. Como é feito por dentro o português de Guimarães e de Chaves? Não sei. O *Padre Amaro* é mais adivinhado que observado. E por probidade de artista eu tenho uma idéia de me limitar a escrever contos para crianças e vidas dos grandes santos (QUEIRÓS, s/db, p. 526).

Vemos que a observação direta da realidade não era a característica mais determinante do naturalismo de Eça de Queirós, embora ele se preocupasse com esta questão. Qual seria, então, a característica mais evidente de seu naturalismo? Sérgio Nazar David, em *O Século de Silvestre da Silva – Estudos Queirosianos*, afirma que “para Eça, o instinto (bestialidade)

² *O crime do padre Amaro* foi publicado inicialmente na Revista Ocidental entre 15 de fevereiro e 15 de maio de 1875. Esta primeira versão foi drasticamente recusada por Eça. Em 1876, saiu a primeira edição em livro (segunda versão). E em 1880 saiu a segunda edição em livro (terceira versão da obra), que “é quase o dobro da anterior; tendo sido revista em Bristol, de outubro de 1878 a outubro de 1879”. Em 12 de dezembro de 1878, Eça escreveu ao seu editor: “O Pe. Amaro é um romance novo. Pode sem receio anunciá-lo como tal: mais, é um romance *bien autrement* interessante que o Po. Basílio.” A terceira edição em livro é de 1889: “com variantes relativamente à anterior, não foi revista por Eça, segundo a opinião de Helena Cidade Moura” (Ver MATOS, A. Campos. *Dicionário de Eça de Queiroz*. 2 ed. revista e aumentada. Lisboa: Caminho, 1988. p. 242-244).

governa quando os deveres (Consciência) não são suficientemente fortes para deter os vícios (pulsão)” (DAVID, 2007, p. 31). Cremos, assim como David, que este é o pressuposto mais importante do naturalismo de Eça n’*O Crime do Padre Amaro*, n’*O Primo Basílio*, e n’*O Mandarim*.

Para Sérgio Nazar David, “Em *O crime padre Amaro* e em *O primo Basílio* ficamos com a impressão de que fora o mundo ou a consciência mal formada que não tinham sido capazes de levar Luísa, Amélia, Amaro e Basílio para a conjugalidade” (DAVID, 2007, p.16-17). Este autor ainda afirma que “*O Mandarim* também não deixa de ser o ápice do realismo-naturalismo de Eça” (DAVID, 2007, p. 11). Veremos o porquê.

Tanto n’*O crime do padre Amaro* quanto n’*O Primo Basílio* é a consciência mal-educada que leva seus protagonistas ao fim trágico que têm. N’*O Mandarim*, a Consciência de Teodoro o castigará até fazer com que o mesmo renuncie àquilo que lhe parecia ser sua felicidade: a fortuna do mandarim conquistada após seu “assassinato”. Nos dois primeiros romances a consciência não tinha sido bem formada, e por isso o fim trágico dos personagens de centro. N’*O Mandarim*, após falhar, a consciência de Teodoro recupera-se e exerce todo seu poder punitivo sobre o mesmo, através do sentimento de culpa que o atormenta. Em todos os casos a crença na consciência como entidade capaz de fazer o homem agir virtuosamente parece-nos evidente. Segundo Sérgio Nazar David, esta concepção aristotélica, pautada na razão e na idéia de que se pode educar a consciência humana, mesmo que através de bengaladas, cultivada pelos teóricos do realismo, viria pelo menos desde Rousseau (DAVID, 2007, p. 62-3). Em seus romances naturalistas, não parece ser outro o fim de Eça de Queirós, pois, quando a consciência mal-educada não é acusada de ser a causa das más ações humanas, ela aparece como a responsável por reconduzir o homem, por meio de “bengaladas”, ao viver virtuoso. Ainda segundo David, referindo-se a’*O Mandarim*, “Teodoro sofrerá as conseqüências, mas não porque se embrenhou em senda enganosa, mas sim porque sua Consciência o condenou, não o deixou em paz. Teodoro recebe de sua própria Consciência a bengalada do homem de bem” (DAVID, 2007, p. 57).

No entanto, mesmo que em *O crime do padre Amaro* e n’*O primo Basílio* o objetivo de Eça seja, através dos personagens centrais, acusar a consciência mal-educada, teremos, nesses romances, através do Dr. Gouveia e de Julião, respectivamente, a representação ideal da consciência segundo as crenças positivistas. De acordo com a visão positivista, o homem não precisaria mais do “Deus do céu”, pois cada um teria um Deus dentro de si, que dirigiria suas ações. Essa visão está muito bem ilustrada n’*O crime do padre Amaro*, por este discurso anticlerical do Dr. Gouveia: “Eu não preciso de padres no mundo, porque não preciso do Deus

do céu. Isto quer dizer, meu rapaz, que tenho o meu Deus dentro de mim, isto é, o princípio que dirige minhas ações e os meus juízos. Vulgo Consciência...” (QUEIRÓS, 1997, p. 265). A consciência aqui aparece como um supremo árbitro, tal como n’*O Mandarin*, mas, no caso de Teodoro, este árbitro só exercerá sua autoridade após ter falhado. Aceitando a proposta do Diabo, Teodoro aperta a campainha, mata o mandarim e torna-se rico. Porém, não consegue ficar em paz para aproveitar a nova vida, pois sua consciência o atormentará até que renuncie a tudo e volte a ser o amanuense de antes. O poder da consciência funciona e isso parece um sinal de que a razão seria capaz de conduzir o homem ao “Bem”. Mas se isso fosse possível Teodoro não teria apertado a campainha. Sob o pretexto de fazer a apologia da consciência, Eça deixa implícito n’*O Mandarin* que algo mais forte a faz falhar. Mas que força misteriosa seria essa, capaz de abalar a certeza no poder do supremo árbitro que é a consciência, um dos pilares da filosofia positivista e da estética naturalista do próprio Eça em suas primeiras obras?

A cultura em Portugal e na Europa no final do século XIX caracteriza-se por um cruzamento de diversas correntes do pensamento, sejam elas novas ou antigas. Dentre as mais importantes temos: de um lado o Positivismo científico, que pregava uma evolução materialista e mecanicista, cujo fim seria o bem comum; do outro as tendências decadentistas, caracterizadas pelo pessimismo conformado em relação à degenerescência que caracterizava o mundo, e pelo misticismo – despertado nas inteligências mais sensíveis pelo fracasso da ciência em cumprir sua promessa de resolver todos os problemas da humanidade e pelo materialismo que as políticas econômicas da burguesia capitalista produziam nas relações humanas.

No entanto, o Positivismo científico e naturalista, que herdou do racionalismo de Voltaire a crença numa consciência imparcial e justa, responsável por levar a humanidade ao estado de Bem absoluto, parecia já ameaçado pelas novas descobertas das ciências humanas, que há muito informavam da influência exercida por diversos mecanismos desconhecidos sobre os atos considerados racionais. A crença no conhecimento objetivo do mundo através da observação e da experimentação, fundamentada na razão e na consciência e pregada pela modernidade clássica, já não podia mais ser sustentada na segunda metade do século XIX.

Para Kant, não se poderia conhecer os objetos em si, ou a coisa em si, mas sim por meio de um aparelho cognitivo já condicionado pelas “categorias do entendimento”, o que impossibilitaria a imparcialidade no conhecimento do mundo, e a neutralidade nas decisões ditas racionais. Para Karl Marx, a consciência dos homens seria um mero produto, moldado por sua existência material e social. Porém, a concepção do psiquismo como idêntico à

consciência só cairia por terra com a descoberta, por Sigmund Freud, de uma dimensão inconsciente da mente humana. Para Freud, a existência de um saber inconsciente e autônomo, responsável por certos comportamentos do homem, transformaria numa ilusão a noção clássica de consciência, segundo a qual seria possível ter um conhecimento imparcial e neutro da realidade.

Em 1884, numa carta ao redator da *Revue Universelle Internationale* de Paris, onde foi publicada a tradução francesa de *O Mandarim*, Eça de Queirós afirma estar em “plenas férias estéticas” quando escreve esse conto. Nesse texto, que serviria de prefácio às melhores edições d’*O Mandarim*, Eça diz ser esta é uma obra:

(...) bien modeste et qui s’écarte considerablement du courant moderne de notre littérature devenue, dans ces dernières années, analyste et expérimentale; et cependant par cela même que cette oeuvre appartient au rêve et non à la réalité, qu’elle est inventée et non observée, elle caractérise fidèlement, ce me semble, la tendance la plus naturelle, la plus spontanée de l’esprit portugais.³ (QUEIRÓS, 1994, p. 1).

Eça diz que *O Mandarim* não se trata de uma obra moderna, analista e experimental, mas está afastada da realidade, sendo inventada e não observada. Mas não será bem assim. Para Sérgio Nazar David, “a despeito de fazer literatura fantástica, Eça chegará ao ponto máximo do realismo. Mas, curiosamente, lança mão de artifícios mágicos, que, segundo o projeto realista, retirariam de *O Mandarim* a veracidade.” (DAVID, 2007, p. 51). Segundo este autor, “Eça irá tematizar a evasão, mas não é por isso que fará uma literatura evasiva” (DAVID, 2007, p. 50). David diz que devemos nos ater ao resultado final deste conto aparentemente fantástico, que fará do mesmo “algo diferente de um simples objeto de bric-à-brac” (DAVID, 2007, p. 50-1). Mas o que faria deste conto algo mais que uma obra envolta em névoas de fantasia? Chegamos aqui a um ponto fundamental. Discorramos sobre ele.

Como podemos ver, a característica fundamental do naturalismo de Eça de Queirós parece ser a crença na consciência como instância garantidora, graças à razão, de que o homem agiria segundo sua essência, que a filosofia positivista acreditava ser o “Bem” absoluto. Esta idéia oitocentista constitui a espinha dorsal de seus dois primeiros romances e está relativamente presente n’*O Mandarim*. Dizemos relativamente, pois segundo Sérgio Nazar David:

³ O trecho correspondente na tradução é: “uma obra bem modesta, e que se afasta consideravelmente da corrente moderna da nossa literatura, que se tornou, nos últimos anos, analista e experimental; é, no entanto, justamente porque esta obra pertence ao domínio do sonho e não da realidade, porque é inventada e não observada, parece-me que caracteriza com fidelidade a tendência mais natural e espontânea do espírito português”.

Uma leitura possível, mas talvez também mais ligeira de *O Mandarin*, apontaria que o crime não compensa, que a Consciência, a razão reta sabe a verdade, que não se deve matar o Mandarin, que o homem até então se guiara pela religião para saber o que é certo e o que é errado. Agora sim, guiava-se pelo único farol seguro, a razão, a Consciência...

Porém, se a luz da Consciência é tão segura assim, por que Teodoro não recuou de imediato diante da proposta do Diabo? Talvez por que haja algo que a perturbe, lançando-lhe sombras. Talvez, naquele ato que o Diabo propõe estivesse implicado o desejo de Teodoro, que por sua vez só pode ser reconhecido sob a forma de desejo criminoso e com a palavra do Diabo. (DAVID, 2007, p. 61-2).

Parece-nos ser este o ponto em que Eça de Queirós ultrapassa as barreiras do Realismo-Naturalismo. N’*O Mandarin* a consciência deixa de ser o supremo árbitro e descobre-se que não se está seguro nem mesmo dentro da própria casa. O desejo de Teodoro é disfarçado por uma série de artifícios que ludibriam sua consciência e lhe permitem apertar a campainha. É claro que ele será castigado depois por um forte sentimento de culpa, mas não fará diferença, pois a porta da casa já terá sido arrombada. Como já havíamos dito, este é um duro golpe para a filosofia positivista-naturalista que tinha a consciência como supremo árbitro das ações do homem. Mas onde estaria Eça? Seria ainda um naturalista? De acordo com Sérgio Nazar David,

Se nos primeiros romances é mais fácil saber onde está Eça, sob que prisma narra e comenta os fatos, já nas obras da década de 80 está situação se complexifica. Carlos Reis chama isto de “deriva pós-naturalista” de Eça, referindo-se sobretudo a *O Mandarin*, *A Relíquia*, e *Os Maias*. [...] Eça ultrapassa, segundo Carlos Reis, sem entretanto romper completamente, as bases do racionalismo, do positivismo e do determinismo. A esta observação eu acrescentaria que *O Mandarin* também não deixa de ser o ápice do realismo-naturalismo de Eça. (DAVID, 2007, p. 11).

Como observa David, Carlos Reis já chamara a atenção para a “deriva pós-naturalista de Eça de Queirós e, em *Eça de Queirós – Consul de Portugal à Paris; 1888-1900*, este crítico diz que “Les années d’Eça de Queirós à Paris sont celles, on l’a montré, d’un certain recul idéologique, par rapport aux positions défendues à l’époque des conférences du Casino (et même plus tard)”⁴ (REIS, 1997, p.117). Como já dissemos, este recuo ideológico, correspondente ao tempo em que Eça é cônsul em Paris, tem como principal característica o questionamento da consciência como princípio diretor das ações humanas. Porém, este não é o único elemento típico deste amadurecimento estético queirosiano. O próprio Eça, na cartaprefácio d’*O Mandarin*, de 1884, afirmara que “la tendance la plus naturelle, la plus spontanée de l’esprit portugais... [...] c’est la fantaisie”⁵ (QUEIRÓS, 1994, p. 1). Eça ainda

⁴ O trecho correspondente na tradução é: “Os anos de Eça de Queirós em Paris são aqueles em que ele demonstra um certo recuo ideológico em relação às posições defendidas na época das conferências do Casino (e mesmo mais tarde)”.

⁵ O trecho correspondente na tradução é: “a tendência mais natural e espontânea do espírito português... [...] é a fantasia”.

afirmara, nesse mesmo texto, que a “l’incommode soumission à la vérité, la torture de l’analyse, l’impertinente tyrannie de la réalité” tratava-se de um verdadeiro “dever público”, um verdadeiro “dever literário”⁶ (QUEIRÓS, 1994, p. 2). E tal dever, segundo o próprio Eça, consistia em “se mêler à une humanité qui n’a plus d’aïlers, qui nous semble n’avoir que des plaies, et on était force de remuer avec une main, habituée au duvet des nuages, toute sorte de choses attristantes et basses, la petitesse des caractères, la banalité des conversations, la misère des sentiments...”⁷ (QUEIRÓS, 1994, p. 2). Porém, para cumprir tais deveres, “il fallait se servir d’une langue exacte, sèche, comme celle du code civil...”⁸ (QUEIRÓS, 1994, p. 2).

Entretanto, este dever público e literário de ter de retratar a parte mais vil do ser humano e de reprimir seu estilo, de inclinação eloqüente e poética, será abandonado nas obras em que mais se evidenciará a atitude estética que Carlos Reis chama de “deriva pós-naturalista”.

Em dois textos de 1886, Eça revelará opiniões divergentes em relação ao ângulo sob o qual o homem deveria ser visto. No *Prefácio dos azulejos do conde de Arnoso*, Eça ainda faz a defesa de alguns aspectos das doutrinas naturalistas:

[...] o naturalismo consiste apenas em pintar a tua rua como ela é na *sua* realidade e não como tu a poderias idear na *tua* imaginação... (Queirós, s/da, p. 1435).
 [...] fazendo um profundo e subtil inquérito a toda sociedade e a toda a vida contemporânea, pintando-lhe cruamente e sinceramente o feio e o mau, e não podendo, na sua santa missão de verdade, ocultar detalhe nenhum por mais torpe, como, na sua científica necessidade de exatidão, um livro de fisiologia não pode omitir o estudo de nenhuma função e de nenhum órgão. (QUEIRÓS, s/da, 1435).

Ao mencionar os prováveis alvos da observação naturalista, Eça de Queirós, tal como fez em textos anteriores, enumera apenas os aspectos negativos do homem. O “Bem” não surge como verdade a ser pintada, não aparece como um dos produtos da ação humana a ser observado na “rua”. Apenas o “feio” e o “mau” estão lá e somente este lado negativo da natureza humana pode ser visto, ou, pelo menos, deve ganhar maior relevo através de seu aguçado monóculo.

No *Prefácio do “Brasileiro Soares”* de Luís de Magalhães, publicado antes do *Prefácio dos Azulejos*, embora no mesmo ano, Eça também fizera o elogio a alguns aspectos do Naturalismo, mas definira a estética naturalista de forma diferente da que pregara em sua

⁶ O trecho correspondente na tradução é: “a incômoda submissão à verdade, a tortura da análise, a impertinente tirania da realidade”.

⁷ O trecho correspondente na tradução é: “misturar-se com uma humanidade que já não tem asas, que nos parece só ter chagas, e éramos forçados a remexer com uma mão habituada ao macio das nuvens, toda espécie de coisas entristecedoras e baixas, a mesquinhez dos caracteres, a banalidade das conversas, a miséria dos sentimentos...”.

⁸ O trecho correspondente na tradução é: “era necessário lançar mão de uma língua exata, seca, como a do código civil...”.

famosa conferência. Aqui Eça valoriza uma visão mais contemplativa e cheia de longanimidade para com os homens, vendo só os seus corações e o que neles há:

O brasileiro da rua a cada passo desmentia o brasileiro do livro? Que importa! O bom romântico não cuida da rua: se é um mestre marcha altivamente, com os olhos alçados às nuvens; se é um discípulo segue cautelosamente, com os olhos atentos às pegadas dos mestres. (QUEIRÓS, s/da, 1446).

Querendo estudar um *brasileiro*, num romance, V. faz isto, que é tão fácil, tão útil e que nenhum dos antepassados da literatura quis jamais fazer: abre os olhos, bem largos, bem claros, e vai de perto olhar o *brasileiro*, para um qualquer, que passe num caminho, em Bouças, ou que esteja à porta da sua casa, na Guardeira, com o seu casaco de alpaca. E imediatamente reconhece que ele, como V. e como o seu vizinho, é um homem, um mero homem, nem ideal nem bestial, apenas humano: talvez capaz da maior sordidez, e talvez capaz do mais alto heroísmo: podendo bem usar um horrível colete de seda amarela, e podendo ter por baixo dele o mais nobre, o mais leal coração: podendo bem ser ignóbil, e podendo, porque não? ter a grandeza de Marco Aurélio!... (QUEIRÓS, s/da, 1447).

[...]

V., portanto, indo buscar o *brasileiro* a esses limbos da caricatura disforme, para o fazer reentrar na natureza, e na partilha comum do bom e do mau humano; revestindo-o, pela verdade observada, de todas as excelências morais de que o despira, sistematicamente, a calúnia romântica; mostrando no antigo tipo do bruto a possível existência do santo – executou uma verdadeira reabilitação social. V. desbrasileirou o brasileiro, humanizando-o; e como todo aquele que, com um tranqüilo desprezo das convenções, faz uma obra de verdade, V. elevou-se insensivelmente a esse feito mais raro, e melhor, que se chama uma boa acção. (QUEIRÓS, s/da, 1449).

Nesse texto, Eça parece estar abandonando a postura mais ortodoxa do Naturalismo, que Hauser afirmara ser um dos principais motivos da derrocada desse movimento:

O que é que as pessoas não podiam perdoar no naturalismo ou fingiam ser incapazes de perdoar? O naturalismo, afirmava-se, era uma arte indelicada, indecorosa e obscena, a expressão de uma insípida filosofia materialista, o instrumento de uma canhestra e opressiva propaganda democrática, uma coleção de enfadonhas, triviais e vulgares banalidades, uma representação da realidade que, em seu retrato da sociedade, descrevia tão-somente o animal selvagem, voraz, predador e indisciplinado que existe no homem, e apenas obras de desintegração, a dissolução de relações humanas, a corrosão da família, da nação e da religião, em resumo, era destrutivo, perverso e hostil à vida. (HAUSER, p. 908, 2003).

A preocupação maior de Eça neste seu recuo ideológico, não parece ser mais a procura pelo mal a ser condenado, pelo “indecoroso” e “obsceno”, por “uma representação da realidade que, em seu retrato da sociedade, descrevia tão-somente o animal selvagem, voraz, predador e indisciplinado que existe no homem” (HAUSER, 2003, p. 908). Ao contrário, seus olhos clínicos já podiam ver o bem na anatomia do caráter humano e, alguma coisa a mais. No antigo tipo do bruto já admitia a possível existência do santo. Um exemplo dessa visão relativa da bondade e da maldade no caráter humano pode ser dado com a descrição do

personagem Gonçalo Mendes Ramires, feita por seus amigos nas últimas linhas de *A ilustre casa de Ramires*, na qual o protagonista é representado com tantos defeitos e tantas qualidades. Até mesmo aquele a quem Eça considera “um santo moderno”, o Cardeal Manning, além de possuir a qualidade santa de amar os pobres, tem como defeito o fato de fazer parte do clero, ao qual Eça nunca deixará de atacar até o fim da vida. Parece-nos que a santidade, para Eça, confunde-se com humanidade.

É justamente numa conversa com Jaime Batalha Reis – descrita na introdução das *Prosas Bárbaras* -, ocorrida no verão de 1891, em que confessa ao amigo estar escrevendo a vida de um de seus santos, S. Frei Gil, que Eça irá retomar a crítica à repressão que o Naturalismo impôs à eloquência de seu estilo, outra questão relevante a ser tratada nesta sua evolução estética:

[...] estou escrevendo a vida diabólica e milagrosa de S. Frei Gil. E por sinal – dirto-ei agora aqui, quando justamente nos achamos sob os arvoredos – que a nossa riquíssima língua portuguesa me parece deficiente em cores com que se pintem selvas; e também te confiarei que, tendo metido, por minhas próprias mãos, o santo bruxo numa floresta, não sei como o hei-de tirar de lá. (BATALHA REIS, s/d, p.LIII).

Decerto, quando fala da deficiência expressiva de sua língua, Eça não estaria se referindo ao vernáculo, pois, ao engajar-se na estética naturalista, “La langue môme, cette langue poétique et imagée qu’on se plaisait à parler ne pouvait plus servir à rendre ces choses humbles et vraies; il fallait se servir d’une langue exacte, sèche, comme celle du code civil...”⁹ (QUEIRÓS, 1994, p. 2). Parece-nos ser esta a língua “deficiente em cores”, ou seja, aquela que Eça compara ao código civil, e não a sua “*langue poétique et imagée*” [*língua poética e cheia de imagens*]. Esta busca por uma linguagem mais expressiva, mais rica, que podemos ver nas obras mais maduras de Eça, parece ser um outro sintoma do seu recuo ideológico.

Nas obras ditas naturalistas, em que o predomínio da razão se faz refletir em seu estilo, não é possível contemplar a “bela frase portuguesa”, pois Eça dosa, cuidadosamente, seu impulso oratório com frases entrecortadas, com paradas bruscas e dissonâncias, ordenando as palavras e as sonoridades de uma maneira original, em franca oposição às já consagradas pela tradição portuguesa. Nessa fase de sua obra Eça parece seguir bem os preceitos de Zola, para quem “O grande estilo é feito de lógica e clareza” (ZOLA, s/d, p. 59-60).

⁹ O trecho correspondente na tradução é: “A própria língua, essa língua poética e cheia de imagens que nos agradava falar, não podia mais servir para representar estas coisas humildes e verdadeiras; era necessário lançar mão de uma língua exata, seca, como a do código civil...”

Porém, em sua fase final, mais especificamente nas *Lendas de Santos*, Eça abandonará esse desejo consciente de contrariar sua inclinação oratória e, através da multiplicação dos elementos da frase e da amplificação, pode satisfazer seus “impulsos” retóricos, sem que para isso tenha que renunciar à simplicidade alcançada – com muito esforço – na estrutura sintática de sua prosa. Novamente utilizando as grandes estruturas rítmicas, tão comuns em sua primeira fase, mas abandonada na segunda - com frases compostas por vários membros –, Eça explora com recorrência a amplificação, o ritmo e a repetição, fazendo com que o estilo desta última fase alcance o status de prosa artística. Em alguns momentos, Eça chega a comover pela beleza de seu discurso, que está entre a prosa e a poesia. Para Ernesto Guerra Da Cal, em *Língua e Estilo de Eça de Queirós*, o estilo de Eça de Queirós em suas últimas obras estaria no domínio da “belle prose”, isto é, aquela que

trata a palavra, a matéria-prima, como uma substância por si mesma suscetível de beleza. A finalidade daquele que escreve a prosa artística não é apenas a expressão eficaz, necessária e suficiente da idéia; é mais do que isto, ele procura às vezes mesmo primordialmente extrair de sua matéria verbal tudo quanto esta lhe possa oferecer de plasticidade, ritmo, harmonia e efeito evocativo emocional, explorando toda uma série de possibilidades cromáticas e musicais que, embora alheias ao significado, enriquecem-no por caminhos alheios ao intelecto. Estes elementos operam sobre a nossa sensibilidade, envolvendo as idéias em atmosferas emocionais e provocando sensações que jazem submersas em nossa vida anímica sob os conceitos lógicos. E isto produz um prazer estético independente da justeza ou do patetismo das idéias ou situações que o autor nos comunica. A mais exata e perfeita das “boas prosas” não nos causará jamais esta sensação, que ela mesma não busca. A prosa de Eça de Queirós faz parte por inteiro dessa segunda classe, que põe a seu serviço os recursos da poesia, da música, da pintura, para atingir seu efeito. (GUERRA DA CAL, 1969, p. 65).

A superação das tendências de escola levaria Eça de Queirós a busca por um equilíbrio entre a prosa e a poesia. A sua prosa ganha em expressividade com os recursos da poesia, por ter qualidades de poesia. Curiosamente, em seu artigo *O Francesismo*, Eça critica a poesia francesa de seu tempo por esta apresentar as qualidades da prosa, embora, na citação anterior, Ernesto Guerra Da Cal elogie sua prosa da maturidade por ter as qualidades da poesia. Mas é no *Francesismo* que, ao comparar as características essenciais das literaturas francesa e portuguesa, o próprio Eça acabará por definir as duas tendências antinômicas de seu estilo: *inteligência e imaginação*:

A França é um país de inteligência; nós somos um país de imaginação. A literatura da França é essencialmente crítica: nós, por temperamento, amamos sobretudo a eloquência e a imagem. A literatura da França é, desde Rabelais até Hugo, social, activa, militante. A nossa, por tradição e instinto, é idílica e contemplativa. (QUEIRÓS, s/da, p. 822-23).

Em carta a Carlos Reis, na qual agradece e elogia a pintura com que fora presenteado por este amigo, Eça de Queirós menciona a *realidade* e a *poesia* como as duas qualidades que considera as mais preciosas em se tratando de arte: “Apareceram aqui justamente alguns amigos, hoje, que fizeram à sua obra os vivos e calorosos louvores que ela merece – principalmente porque reúne as duas qualidades mais preciosas em arte, que mais raramente se reúnem: realidade e poesia” (QUEIRÓS, s/da, p.629).

No antigo *O Francesismo*, Eça ressentia-se da raridade da síntese entre *inteligência* e *poesia* na literatura de seu tempo, dizendo que “a inteligência e a poesia, raramente vão juntas. Eu só conheço um homem, uma exceção, em que o sumo gênio poético se alia à suma razão filosófica. É o nosso Antero de Quental” (QUEIRÓS, s/da, p. 826). Em suas últimas obras podemos perceber uma síntese dessas tendências diversas, que, quase sempre antagônicas, são amalgamadas de forma eclética. Ernesto Guerra Da Cal, analisando as causas deste ecletismo estilístico de Eça de Queirós, afirma que

Este mosaico de experiências estilísticas, devidas às suas variadas leituras (e depois à sua vida de “exilado consular” nos centros culturais da Europa: Londres e Paris), Eça as soube ajustar às suas necessidades, incorporando-as para sempre à língua portuguesa, cujas possibilidades reativas como organismo vivo demonstrou conhecer com maravilhosa intuição. Nesta síntese, são com frequência identificáveis e isoláveis as fórmulas de precedências as mais diversas. No entanto, por um perfeito processo de coloração pessoal, nós os encontramos integrados numa totalidade estilística mais ampla, funcionando harmonicamente dentro dela e com um sentido nôvo: Eça soube filtrar neles seu espírito, suave e insinuante. (GUERRA DA CAL, 1969, p. 67-8).

Guerra Da Cal atribui o ecletismo no estilo da maturidade da obra queirosiana às múltiplas influências sofridas por Eça de Queirós em sua vida de exilado consular, sobretudo na Inglaterra e na França. Eça teria feito de sua língua um organismo vivo que se enriquecia com as influências a que era exposta, sem perder seu traço pessoal, e constituindo um estilo harmônico, apesar da diversidade das influências sofridas. Neste sentido, numa visão tipicamente positivista, poderíamos atribuir uma certa evolução ao seu estilo. Este ecletismo nas obras da maturidade queirosiana, fenômeno a que Carlos Reis chama de “recuo ideológico”, ou “deriva pós-naturalista”, e que Ernesto Guerra Da Cal também percebe na evolução estilística de Eça, segundo Antero de Quental, nas *Tendências Gerais para a Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, ocorria também em todos os campos do saber, e concorria para uma síntese entre os mais diversos sistemas e correntes filosóficas produzidos pelo pensamento moderno. Antero diz que, na segunda metade do século XIX, havia uma tendência cujo fim seria

o fenómeno histórico duma convergência gradual dos sistemas uns para com os outros, tendência em que se patenteia a invencível necessidade de unidade que há na inteligência humana, e que, se não logrou ainda realizar-se em parte alguma, tem chegado entretanto a produzir quase por toda a parte uma espécie de penetração recíproca das diversas doutrinas, de aproximação dos diferentes pontos de vista, um ecletismo ou um sincretismo mais ou menos sistemático. (QUENTAL, 1991, p. 56).

Creemos, então, que em relação à estética de Eça de Queirós, também seja possível aceitarmos a hipótese de um caminhar para o sincretismo, assim como previu Antero para o pensamento finissecular. Esta evolução estética se caracterizaria por um jogo de forças entre os dois movimentos estéticos que dividiam a literatura no século XIX: o Naturalismo e o Idealismo. As convicções naturalistas, ao longo da obra de Eça de Queirós, parecem perder seu caráter ortodoxo e, simultaneamente, abrir espaço ao interesse por uma realidade envolta nas nuvens da fantasia. Este afastamento progressivo da ortodoxia naturalista ganha significativa importância em 1893, quando, no texto *Positivismo e Idealismo*, publicado a despeito da reação dos Decadentistas, Simbolistas e pré-rafaelitas contra o Positivismo, Eça demonstra ter uma visão dialética das forças ideológicas em choque e diz ser melhor esperar a passagem do “nevoeiro” que encobria a Europa. Eça parece enxergar uma terceira força através deste nevoeiro, a força da arte livre de determinações de escola. Vejamos um trecho desse texto em que Eça critica a ortodoxia naturalista e assume uma posição dialética entre a realidade e a fantasia, a Circe adorável da humanidade:

Quais são as causas, quais as consequências desta revolta? A causa é patente, está toda no modo brutal e rigoroso com que o positivismo científico tratou a imaginação, que é uma tão inseparável e legítima companheira do homem, como a razão. O homem desde todos os tempos tem tido (se me permitem renovar esta alegoria neoplatônica) duas esposas, a razão e a imaginação, que são ambas ciumentas e exigentes, o arrastam cada uma, com lutas por vezes trágicas e por vezes cômicas, para o seu lado particular – mas entre as quais ele até agora viveu, ora cedendo a uma, ora cedendo a outra, sem as poder dispensar, e encontrando nesta coabitação bigâmica alguma felicidade e paz. Assim, Arquimedes tinha por emblemas na sua porta um compasso e uma lira. (QUEIRÓS, s/da, p. 1499-1500).

Eça redigiu este texto para a imprensa brasileira e o mesmo foi publicado na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, em 1893. O autor inicia este artigo comentando e lamentando a violenta reação idealista por parte da “mocidade das escolas” que, em protesto às palestras e às aulas apologéticas do Positivismo, ministradas, respectivamente, no Bairro Latino e na Sorbonne pelo professor Aulard, invadira as aulas e espancara “os camaradas que estavam ali absorvendo a boa doutrina positivista e revolucionária” (QUEIRÓS, s/da, p. 1495). No entanto, tal reação anti-positivista não era um fenómeno exclusivo da Sorbonne e do Bairro

Latino, mas atingia todos os setores da cultura, dirigindo-se “contra a estrutura geral da sociedade contemporânea, tal como a tem criado o positivismo científico” (QUEIRÓS, s/da, p. 1496). Política, história, filosofia, literatura, artes plásticas e religião, todas eram afetadas pela reação ao Positivismo científico e naturalista. Neste trecho do artigo *Positivismo e Idealismo*, Eça comenta a situação da literatura naturalista que perde seu lugar e simpatia para obras eivadas de imaginação, idealismo e misticismo.

Em literatura, estamos assistindo ao descrédito do naturalismo. O romance experimental, de observação positiva, todo estabelecido sobre documentos, findou (se é que jamais existiu, a não ser em teoria), e o próprio mestre do naturalismo, Zola, é cada dia mais épico, à velha maneira de Homero. A simpatia, o favor, vão todos para o romance de imaginação, de psicologia sentimental ou humorista, de ressurreição arqueológica (e pré-histórica!) e até de capa e espada, com maravilhosos *embróglis*, como nos robustos tempos de d’Artagnan (QUEIRÓS, s/da, 1496).

Ainda neste artigo, ao analisar as causas da revolta contra o Positivismo, Eça diz que a mesma está na forma como esta corrente filosófica desdenhara da imaginação, que considerava tão indispensável ao homem quanto a razão. Para o autor das *Lendas de Santos* o Positivismo científico

Considerou a imaginação como uma concubina comprometedora, de quemurgia separar o homem;- e, apenas se apossou dele, expulsou duramente a pobre e gentil imaginação, fechou o homem num laboratório a sós com a sua esposa clara e fria, a razão. O resultado foi que o homem recomeçou a aborrecer-se monumentalmente e a suspirar por aquela outra companheira tão alegre, tão inventiva, tão cheia de graça e de luminosos ímpetos, que de longe lhe acenava ainda, lhe apontava para os céus da poesia e da metafísica, onde ambos tinham tentado vôos tão deslumbrantes. E um dia não se contém, arromba a porta do laboratório, espanca o Sr. Aulard, que o guardava, e corre aos braços da imaginação, com quem larga a vaguear de novo pelas maravilhosas regiões do sonho, da lenda, do mito e do símbolo. (QUEIRÓS, s/da, p. 1500).

Este texto também mostra a preocupação de Eça com algumas modalidades dessa reação idealista, principalmente com a religiosidade e o misticismo oportunistas. Segundo Eça:

[...] ao lado deste movimento negativo contra o positivismo – surge e cresce paralelamente um movimento afirmativo de espiritualidade religiosa. Não é já aquela vaga religiosidade que aqui há anos apareceu, sobretudo na literatura, mera forma de diletantismo poético, que achava requintadamente original o dar interpretações modernas à ternura mística de S. Francisco de Assis ou ao furor de sacrifício dos mártires do século III. E não é decerto também ainda, na mocidade, o propósito de ir moralmente a Canossa bater com as mãos contritas às portas maternas da Igreja. Não! É uma outra e renovada ansiedade de descobrir, neste complicado universo, alguma coisa mais do que força e matéria; de dar ao dever uma sanção mais alta, do que a que lhe fornece o código civil; de achar um princípio superior que promova e realize, no mundo, aquela fraternidade de corações e

igualdade de bens, que nem o jacobinismo nem a economia política podem já realizar; e de achar, enfim, alguma garantia da prolongação da existência, sob qualquer forma, para além do túmulo. Esta é realmente a grande ansiedade, porque quanto mais a vida para cá do túmulo se alarga em actividade e se multiplica em força, mais profundamente se infiltra na alma a ânsia do *não cessar...*
Em suma, esta geração nova sente a necessidade do divino. (QUEIRÓS, s/da, p. 1498).

No artigo “O Bock Ideal”, também de 1893, Eça já demonstrara certo receio em relação ao misticismo que se tornava popular entre a “mocidade das escolas” na França e, mesmo que de maneira irônica, conclui o texto com um alerta para o oportunismo da Igreja Católica, em sua tentativa de se aproveitar da crise espiritual que então se instalava na Europa (QUEIRÓS, s/da, p. 1534-1539). Eça preocupava-se com os danos que a incessante inquietude humana poderia causar ao livre-pensamento. A frustração causada pela incapacidade da ciência de resolver todos os seus problemas fizera com que o homem, recorrendo à fé, acreditasse estar se protegendo contra a violenta corrente de niilismo que se instaurava. E isto parecia ser um fenômeno cada vez mais freqüente, até mesmo, entre a intelectualidade das principais metrópoles européias na segunda metade do século XIX.

Em sua percepção de grande artista, Eça vislumbra qual será o fim de toda essa reação negativa ao Positivismo. Segundo ele, “parece certo que, por algum tempo, como sucede sempre nas épocas, como esta, de grandes dissoluções de doutrinas, o mundo será atravessado, senão purificado, por um forte vento de idealismo...” (QUEIRÓS, s/da, p. 1501).

Apesar das preocupações com o fim destas turbulências espirituais, o tom que Eça assume ao fim do artigo *Positivismo e Idealismo* é dialógico. O escritor critica o fato de o Positivismo ter tentado extirpar da natureza humana a imaginação, mas admite as vantagens e o progresso trazidos pela ciência. Eça deixa claro que, apesar da necessidade de idealismo, não é possível ao homem prescindir da razão, que lhe trouxe grandes conquistas, e alerta o leitor contra uma possível tirania da imaginação.

A ciência não faltou, é certo, às promessas que lhe fez: mas é certo também que o telefone, o fonógrafo, os motores explosivos e a série dos éteres, não bastam a calmar e a dar felicidades a estes corações moços. Além disso, eles sofrem desta posição ínfima e zoológica a que a ciência reduziu o homem, despojado por ela da antiga grandeza das suas origens e dos seus privilégios de imortalidade espiritual. (QUEIRÓS: s/da, p. 1498-99).

[...]

Por outro lado, também já não é possível que, com a experiência de todos os confortos, e ordem, e fecundas e úteis verdades, que em torno dele, e para sua grandeza e segurança, estabeleceu a razão, ele lhe fuja de todo e se abandone completamente, como na remota Meia-Idade, à direção ondeante e quimérica da outra esposa, da imaginação. (QUEIRÓS, s/da, p. 1501).

A apologia do equilíbrio entre as exigências da razão e da imaginação parece ser uma das características da atitude estética que definirá a produção do último Eça. Concluindo o artigo ele diz:

Mas tudo isto são temerosas questões. Descendo delas, mais especialmente para este renascimento espiritual, este nevoeiro místico que em França e em Inglaterra está lentamente envolvendo a literatura e a arte, eu penso que ele será benéfico – benéfico como todos os nevoeiros, repassados de fecundo orvalho e donde as flores emergem com mais viço, mais cor, mais graça e mais doçura de aroma. Nunca mais ninguém, é certo, tendo fixo sobre si o olho rutilante e irônico da ciência, ousará acreditar que, das feridas que o cilício abria sobre o corpo de S. Francisco de Assis, brotavam rosas de divina fragrância. Mas também, nunca mais ninguém, com medo da ciência e das repreensões da fisiologia, duvidará em ir respirar, pela imaginação, e se for possível colher, as rosas brotadas do sangue do santo incomparável. E isto é para nós, fazedores de prosa ou de verso, um positivo lucro e um grande alívio. (QUEIRÓS, s/da, p. 1501).

O Eça desta fase, o último Eça, como bem nota Sérgio Nazar David, é difícil de ser classificado, ou, por suas próprias palavras, “se nos primeiros romances é mais fácil saber onde está Eça, sob que prisma narra e comenta os fatos, já nas obras da década de 80 esta situação se complexifica” (DAVID, 2007, p.11). A situação ficará tanto mais complexa quanto maior for o interesse em rotulá-lo com a alcunha de alguma escola. Eça se modernizara, acompanhara os fatos determinantes do fim de século muito próximo de onde eles mais freqüentemente aconteciam e, ao fim, já não era o mais mesmo, que pretendia julgar o mundo, na juventude, baseando-se apenas – como todos os positivistas da época – numa razão supostamente soberana e imparcial. O próprio Eça irá reconhecer isso e, na “Advertência à 1ª edição” de *Uma campanha alegre*, de 1890, demonstrará todo seu amadurecimento ao criticar a suposta autoridade da razão para condenar os “erros” do mundo:

As páginas deste livro são aquelas com que outrora concorri para as FARPAS, quando Ramalho Ortigão e eu, convencidos, como o Poeta, que a “tolice tem cabeça de touro”, decidimos farpear até à morte a alimária pesada e temerosa. Quem era eu, que força ou razão superior recebera dos deuses, para assim me estabelecer na minha terra em justiceiro destruidor de monstros?... A mocidade tem dessas esplêndidas confianças; só por amar a Verdade imagina que a possui; e, magnificamente certa da sua infalibilidade, anseia por investir contra tudo o que diverge do seu ideal, e que ela portanto considera Erro, irremissível Erro, fadado à exterminação. (QUEIRÓS, s/db, p. 957).

Sabemos que a posição assumida por Eça, em suas obras finais, revela um jogo de forças entre razão e imaginação, entre sua formação positivista e sua tendência idealista. Mas, podemos dizer que ele rompera completamente com o Naturalismo? De acordo com Carlos Reis, e concordamos com este autor, teria havido apenas um recuo ideológico, mas não um

total rompimento com essa corrente do pensamento (REIS, 1997, p. 117). Sérgio Nazar David afirma que *O Mandarin* é, ao mesmo tempo, o ponto máximo do naturalismo de Eça e a obra em que ele põe em xeque o mais importante pilar dessa escola: a crença no poder soberano da razão e da consciência para promover o “Bem” (DAVID, 2007, p.11).

No conto *Frei Genebro*, primeiramente publicado na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, em 1894, Eça, assim como faz em *O Mandarin*, dá um duro golpe na crença no poder da razão e da consciência para salvaguardar o homem do “perigo” e fazê-lo agir virtuosamente. Genebro é um frade franciscano que “completara a perfeição em todas as virtudes evangélicas” e que, por meio da oração perpétua e abundante, “arrancava da sua alma as raízes mais miúdas do Pecado, e tornava-a limpa e cândida como um desses celestes jardins em que o solo anda regado pelo Senhor, e onde só podem brotar açucenas”. Nem mesmo o orgulho sobrevinha a Genebro, pois, “na sua humilíssima humildade, não se considerava nem o igual de um verme” (QUEIRÓS, 1973, passim 93-96). Tendo, então, que esperar apenas o dia em que poderia, enfim, recolher-se ao céu, Genebro continua vivendo em santidade, até que, numa ocasião em que passava pelo deserto, resolve visitar a cabana de um antigo amigo eremita. Então:

[...] gemendo, arrepanhando para o peito as folhas secas em que jazia, como se fossem dobras de um lençol, o pobre ermitão murmurou:
— Meu bom Frei Genebro, não sei se é pecado, mas toda esta noite, em verdade vos confesso, me apeteceu comer um pedaço de carne, um pedaço de porco assado!... Mas será pecado?
Frei Genebro, com a sua imensa misericórdia, logo o tranqüilizou. Pecado? Não, certamente! (QUEIRÓS, 1973, p. 96).

Genebro, então, convence o amigo de que o seu desejo é perfeitamente honesto, usando uma argumentação poderosa, ilustrada com um exemplo arrebatador. Segundo Genebro:

[...] aquele que, por tortura, recusa ao seu corpo um contentamento honesto, desagrada ao Senhor. Não ordenava ele aos seus discípulos que comessem as boas coisas da terra? O preste ao espírito, seu amo, bom e leal serviço. Quando Frei Silvestre, já tão doentinho, sentira aquele longo desejo de uvas moscatéis, o bom Francisco de Assis logo o conduziu à vinha, e por suas mãos lhe apanhou os melhores cachos, depois de os abençoar para serem mais sumarentos e mais doces... (QUEIRÓS, 1973, p. 96).

Após a confirmação do desejo por parte do amigo, Genebro não vacila e

[...] imediatamente, com os olhos a reluzir de caridade e de amor, agarrou o afiado podão que pousava sobre o mudo da horta. Arregaçando as mangas do hábito, e mais ligeiro que um gamo, porque era aquele um serviço do Senhor, correu pela colina,

até aos densos castanheiros onde encontrara o rebanho de porcos. E aí, andando sorrateiramente de tronco para tronco, surpreendeu um bacorinho desgarrado que fossava a bolota; desabou sobre ele, e, enquanto lhe sufocava o focinho e os gritos, decepou, com dois golpes certos do podão, a perna por onde o agarrara. Depois, com as mãos salpicadas de sangue, deixando a rês a arquejar numa poça de sangue, o piedoso homem galgou a colina, correu à cabana, gritou para dentro alegremente: — Irmão Egídio, a peça de carne já o Senhor a deu! E eu, em Santa Maria dos Anjos, era bom cozinheiro. (QUEIRÓS, 1973, p. 97).

Como vimos, Genebro rapidamente provê o objeto de desejo do amigo. No entanto, para isso, mutila um pequeno porquinho – retirando do mesmo somente um dos membros – e o deixa morrendo numa poça de sangue. O membro arrancado do porco é assado e o pobre eremita realiza o derradeiro desejo. Ao sair, rumo ao destino que tinha antes de parar para visitar a cabana do amigo, Genebro ainda ouve o som frenético da buzina do porqueiro, um sinal de que, àquela altura, o ato perverso já havia sido descoberto.

Porém, vejam, no último trecho citado, a ironia do narrador. Ele afirma que a ligeireza de Genebro se devia ao fato de aquele ser “um serviço do Senhor”, e depois insiste em sugerir uma imagem de sanguinário para Genebro, ao repetir, por três vezes, a palavra “sangue” num mesmo período. Em seguida, Genebro avisa ao amigo Egídio que “a peça de carne já o Senhor a deu!”. Aludamos a uma importante informação. Sabe-se que fora S. Francisco de Assis quem acrescentara à santidade o amor aos animais, e que, segundo este exemplo, o ato praticado por Genebro, um frade franciscano, seria classificado como condenável entre os membros dessa ordem, como ocorreu na versão original da lenda, embora, ao fim da mesma, frei Junípero tenha persuadido o dono do porco e o próprio Francisco de Assis da “caridade” que havia feito com aquele ato.

Enfim, voltando ao texto, Genebro segue seu caminho e mantém sua conduta de santidade até o fim da vida. Após morrer, sua alma aguarda o julgamento Divino, aninhada nos braços de um anjo. Eis então que surge uma grande balança, em que um dos pratos, brilhante como diamante, desce pesado com a incomensurável quantidade de suas boas obras. Porém, quando sua alma já havia anteprovado as “delícias das Bem-aventuranças”, desce o prato das más ações, o negro, que aparentemente estava vazio. A força e a rapidez com que este prato desce são assustadoras e, ao parar, em exato equilíbrio com o prato branco, descobre-se, no seu fundo, “um pobre porquinho com uma perna barbaramente cortada, arquejando, a morrer, numa poça de sangue... O animal mutilado pesava tanto na balança da justiça como a montanha luminosa de virtudes perfeitas!” (QUEIRÓS, 1973, p. 105). Neste momento, apareceu, nas alturas, uma mão que seria a de Deus, fazendo um gesto que repelia

Genebro: “Então, o Anjo, baixando a face compadecida, alargou os braços e deixou cair, na escuridão do Purgatório, a alma de Frei Genebro” (QUEIRÓS, 1973, p. 106).

Apesar do fim trágico de Genebro se dever ao fato de o mesmo ter mutilado um porquinho, não cremos que Eça, neste conto, queira questionar a concepção de santidade franciscana, ou a justiça divina, fazendo com que o personagem pareça um injustiçado por ter sido punido em troca de uma “caridade”. Concordamos com Luciana Stegagno Picchio, em *Invenção e Remake nos Contos de Eça de Queirós*, quando esta salienta que, ao reservar o purgatório para Genebro, o autor “franciscanizou ainda mais a lenda” (PICCHIO, 1997, p. 310). Porém, não se deve achar que o fundo moralizante seja o objetivo principal do autor nesta obra.

Uma leitura mais atenta mostrará que a persuasiva argumentação de Genebro parece ter mais de um destinatário, um é o amigo, o outro cremos que seja sua própria consciência. Ou será que esta era o único destinatário da persuasão. Genebro, como reza a lenda e como nos informa o próprio narrador, é um frade franciscano, amigo do próprio Francisco de Assis, portanto, a pergunta feita por Egídio deveria ter uma resposta diferente da que foi dada pelo protagonista. Ao tentar convencer o amigo de que não se tratava de um pecado o desejo que tivera, Genebro parece estar tentando convencer a si mesmo de que o ato que iria praticar era algo necessário e lícito e que, realizando-o, estaria satisfazendo um desejo do próprio Deus. O protagonista não participa da refeição, pois, apesar de não comer há algum tempo, mente ao amigo dizendo-se satisfeito. O seu desejo fora realizado em outro momento, tão bem enfatizado pelo narrador. A repetição da palavra “sangue”, três vezes no mesmo período, ressalta o momento sanguinolento da mutilação do porquinho, retirando a atenção de sua causa: a realização do desejo de Egídio, que não é narrada. Cremos, por isso, que, para Genebro, o meio talvez tenha sido mais importante do que o próprio fim. Ao contrário do que Genebro pensava, o principal desejo a ser satisfeito não era o de Egídio, o eremita, mas sim o seu.

A expectativa pela reação de qualquer franciscano diante do pedido de Egídio deveria ser óbvia, mas Genebro tornou complexo o que parecia simples, e a razão, que deveria alertá-lo do perigo que o rondava, age no sentido contrário, estabelecendo convincentes argumentos para deixar Egídio e o próprio Genebro isentos da culpa do ato que praticariam. E sob o pretexto de estar fazendo caridade, sem culpa Genebro goza, sem culpa vive e sem culpa se encontra no momento do julgamento. Só então descobre que não deveria confiar na consciência.

Se n’*O Mandarin* tivéramos uma consciência que não era capaz de deter o Mal, agora, no *Frei Genebro*, temos uma consciência que falha, que não pode discernir o Bem do Mal. Genebro, diferentemente de Teodoro, não sofre com nenhuma culpa, o que garante a surpresa com o veredicto Divino. Genebro creu em sua santidade até o fim, e só no momento crucial da sentença é que descobre que julgara mal os seus próprios atos. Enquanto n’*O Mandarin* a presença do fantástico propicia as condições para a realização do crime, em *Frei Genebro*, este recurso exercerá uma função moralizante, pois propiciará condições para que Genebro seja punido após sua morte, já que em vida não o fora.

N’*O Mandarin*, após o ato ilícito, Teodoro tem uma segunda chance, em *Frei Genebro*, o protagonista terá que passar pelo Purgatório para se purificar de seu erro. Mas qual será o verdadeiro erro de Genebro? Ter deixado o porco agonizando numa poça de sangue depois de arrancar-lhe uma das pernas ou ter confiado demais em sua consciência? O certo é que Eça, mais uma vez, mostra as limitações da consciência, dando outro golpe na certeza positivista da salvação do homem pela razão.

Bem antes de Eça, Júlio Dinis, em *Uma família inglesa*, já observara que, no tribunal presidido pela consciência, muitas vezes o culpado se passa por inocente e ações ilícitas se passam pelo seu contrário. Neste trecho da referida obra, Júlio Dinis comenta o ímpeto de Carlos para cumprir aquilo que ele afirmava ser seu “dever”, ou seja, ir retratar-se com Cecília, mas o narrador deixa claro que o interesse desse personagem era outro, por mais que o mesmo não reconhecesse isso:

Aquela visita de Carlos, visita que, a seus próprios olhos, ele procurava fazer passar como a mais natural reparação de uma das suas muitas leviandades, talvez perante a análise imparcial tenha de receber outra qualificação, que não a de um cumprimento de dever.

Se se tratasse de outra mulher, que não fosse Cecília, de outra com menos graças atractivas, embora com mais direitos ainda à reparação, talvez Carlos não chegasse a convencer-se tão profundamente e tão depressa, como pareceria ter-se convencido, da instantânea e imperiosa necessidade daquele passo que dera; talvez o pensamento de tal visita o não tivesse possuído toda a noite e, pelo menos, não se resolveria por certo a realizá-lo, sem haver consultado Jenny, a sua boa conselheira em todos os actos da vida; mas, longe de a consultar, antes lhe andou ocultando com cuidado o projecto, enquanto o meditava, como com receio de ser dissuadido dele.

Há certos homens, escrupulosos respeitadores da letra das leis, que praticarão desafogados qualquer ação, averiguadamente ilícita, sempre que possam sofismar os artigos do Código de maneira que se ressalvem da pronúncia judicial, dando-se-lhes pouco que o espírito que os ditara ao legislador fique muito maltratado pelo sofisma. Isto que se pratica com as leis civis, poucos são os que, todos os dias e a cada momento, o não fazem também em relação ao código íntimo da consciência. Raros ousam, se alguns, arrostar contra as prescrições deste juiz inflexível e perscrutador, e confessar o delito desassombrados; quase todos as discutem, as torcem, as comentam, alteram e sofismam, até as porem em acordo aparente com os actos que praticaram.

O orgulho leva muitas vezes o criminoso a recusar defender-se nos tribunais humanos; nem o desprezo geral, nem as severidades da lei são bastantes para o obrigarem a vergar a cabeça; tem coragem para adoptar o crime, deixando-lhe o nome de crime; mas esse mesmo, a sós, no tribunal da consciência, procurará com ardor pleitear a causa que abandonou perante juízes, de cujas mãos pode sair a sentença de morte.

Longe de nós querer estabelecer analogias, muito íntimas, entre estes perpetradores de grandes maldades e Carlos, que para com a consciência, só tinha a justificar-se de um desses pecaditos que, mais ou menos, há-se forçosamente cometer quem não tenha nas veias um sangue de vinte anos.

Mas é um tal júri o da consciência, que, sempre que tais pleitos são necessários no seu tribunal, a causa é já por isso má. Para as justas dispensa advogados.

Não procuremos iludir-nos nós, como Carlos; sem querer duvidar dos bons sentimentos dele, pode-se ir buscar outras razões para a visita, cujos pormenores no último capítulo relatamos.

O que é fora de dúvida é que, depois daquela vigília em que o leitor o viu, não teve Carlos pensamento e imaginação, senão para descobrir um meio de tornar a encontrar com Cecília e de falar-lhe (DINIS, 2007, p. 192-93).

É o desejo que move Carlos em direção à casa de Cecília. Mas algo, em sua mente, parece compactuar com o que seria uma proibição de sua consciência, ludibriando-a, e fazendo Carlos crer-se inocente. Carlos mostrava-se convicto da nobreza de sua ação, mas, segundo o narrador, se esta ação fosse mesmo nobre, ele teria ido se consultar com Jenny, como sempre fazia. Talvez não tivesse ido por medo de sua irmã o fazer ver a verdadeira natureza da visita à Cecília, que algo, em sua mente, esforçava-se para justificar. A noite anterior à visita, Carlos passara em vigília. Seus propósitos estavam em julgamento. Mas no tribunal da consciência valia-se de um advogado poderoso, a própria razão, que de lá o fizera sair inocente, por ter se resolvido a praticar um ato que o supremo árbitro considerava ilícito. Carlos, então, sem culpa, foi à visita.

Enquanto Júlio Dinis faz com que seu personagem tenha de sublimar seu desejo em um amor casto que irá culminar com o casamento – a solução burguesa para o problema do desejo –, o Eça maduro irá mostrar, n’*O Mandarim* e no *Frei Genebro*, que o homem buscará o objeto perdido de forma perversa e a qualquer custo, embora essa seja uma busca sem sucesso, pois, Teodoro e Genebro, que tentam preencher suas faltas por meio de um crime, acabam, de uma forma ou de outra, sendo punidos.

Charles Percy Snow afirma, em *Os realistas*, que “é interessante, e às vezes importante, observar a frequência com que o pensamento cognitivo e a sabedoria intuitiva convergiram, antecipando descobertas posteriores realizadas por meio de processos mais estritamente racionais” (SNOW, 1988, p. ix). Dentro desta perspectiva, não é exagero afirmar que Eça tenha, do alto de sua posição de grande artista, percebido o grande drama do homem diante do desejo e os problemas resultantes da posição que o esmo assume em relação a essa força quando, mesmo antes da criação da psicanálise por Sigmund Freud, lança por terra “o mito da

razão soberana com sede na consciência”, núcleo fundamental do Realismo-Naturalismo e do Positivismo em geral. Segundo Sérgio Nazar David:

De fato, a literatura realista-naturalista vai deslocar o foco de interesse àquilo que até então muitas vezes se fingia ignorar: cobrindo-o, entretanto, com o manto da indignidade. Retira-se o véu com o qual se quis ocultar determinada parcela da vida. E qual não foi o nosso espanto ao vermos que mesmo assim permanece o enigma? É isto que a escrita do naturalismo não suportou, não sustentou até o fim. É interessante que o homem não seja mais visto como bom pela própria natureza. Por se acreditar destinado à verdade, o escritor naturalista talvez se sinta no dever de reconhecer a força do desejo sexual; mas só consegue fazê-lo apontando-lhe “degenerescência”. Parecem dizer a todo tempo: há algo no humano que repugna. É preciso combatê-lo, é preciso armar a consciência, é preciso educar. Homens e mulheres desarmados serão presas fáceis (DAVID, 2007, p. 28).

Característica de seus primeiros romances, nos quais parece acreditar na possibilidade de domesticação do desejo, não cremos que, em sua fase mais madura, Eça permanecerá acusando a consciência mal-educada como causa dos males da vida. Nesta fase, seu posicionamento estético está em sintonia com os dois pressupostos fundamentais da psicanálise, pois demonstra entender que a sexualidade não pode ser totalmente domada e que o corpo é “marcado por um saber que não se sabe, o saber inconsciente” (DAVID, 2007, p. 41). Sérgio Nazar David, em *Freud & a religião*, afirma que “A psicanálise está fundada em dois pilares: a descoberta do inconsciente e o papel atribuído à sexualidade” (DAVID, 2003, p. 21). Segundo esse autor, a idéia de que a vida psíquica não se identifica com a consciência pode ser vista já em Aristóteles, e embora ainda não seja um pensamento hegemônico, é corrente no século XIX (DAVID, 2003, p. 23). Ao contrário da idéia dominante, Freud acreditava que a consciência não podia ser a sede da razão, pois alguns desejos recalcados retornariam como sintomas e, de alguma forma, ela estaria sempre sendo abalada por este retorno do desejo recalcado. Sigmund Freud, no ensaio *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*, de 1917, em que evidencia a atenção que a psicanálise dá ao desejo recusado pela consciência, afirma que o homem recebera, na história do pensamento, três golpes no seu narcisismo e que o último, e mais grave, fora de natureza psicológica. O homem, após descobrir que não é o centro do mundo, percebe que também não domina o seu mundo interno e que o seu “eu não é senhor nem da própria casa”. Sérgio Nazar David diz que “Freud teve que se haver com o saber dominante de sua época, o saber da medicina experimental e da psiquiatria, saber este que entrou porta adentro da literatura pelos ditos romances de “estudo”, estudo de casos, onde a verdade se quis sem furos” (DAVID, 2007, p. 46). Esta posição radical, que caracterizava o Naturalismo e a filosofia positivista, pretendendo uma verdade

sem furos, pode ser vista em *O Romance Experimental e o Naturalismo no Teatro*, no qual Zola descreve o método experimental e revela o ideal dos escritores naturalistas:

Nós, os escritores naturalistas, submetemos cada fato à observação e à experiência; enquanto que os escritores idealistas admitem influências misteriosas que escapam à análise, e permanecem por isso no desconhecido, fora das leis da natureza. Esta questão do ideal, cientificamente, reduz-se à questão do indeterminado e do determinado. Tudo o que não sabemos, tudo o que nos escapa ainda, é o ideal; e o alvo de nosso esforço humano é reduzir dia a dia o ideal, conquistar a verdade ao desconhecido. (ZOLA, s/d, p. 59).

A este “desconhecido”, sempre tão estranho e estrangeiro ao próprio homem, que pode ser alvo de observação e de análise, mas não pode ser conhecido em sua totalidade, Freud chamou de desejo inconsciente. A ciência experimental, que tanto orientou os naturalistas, não poderia mesmo compreender os sintomas do desejo recalcado, pois, à luz de uma razão que se queria soberana, e ignorando-se a impossibilidade de se domesticar a sexualidade, tais fenômenos não poderiam fazer mesmo muito sentido. Segundo Sérgio Nazar David,

Ao dar primazia ao saber inconsciente, ao saber que não se sabe, um saber que é sempre não-todo, a esta outra cena que insiste e não desiste, o criador da psicanálise deu forte contribuição para que a literatura se despregasse dos esquemas do realismo-naturalismo. Contudo, sua obra, do ponto de vista de sua inserção social, não foi capaz de retirar o homem da condição de vítima. Ontem, vítima do mundo e de um gozo neurótico que se retira desta posição de renúncia ao desejo. Hoje, vítima de um gozo perverso que não sabe como ou é levado a crer que não há por que se deter. (DAVID 2007, p. 46).

Voltemos à comparação da leitura que Sérgio Nazar David faz d’*O Mandarim*, com a nossa proposta de leitura de *Frei Genebro*. Como vimos, Teodoro se acredita vítima do mundo e encontra nisto um alibi para matar. Depois não fica em paz e, vítima da consciência, renuncia ao que pensava ser sua felicidade (gozo do corpo / dinheiro). Genebro, por sua vez, em vez de ir para o Céu após morrer, como supunha, descobre que o julgamento Divino reservava-lhe o Purgatório. Em ambos os casos houve a violação de uma Lei. Teodoro, após justificar-se, viola uma lei sócio-cultural e, não medindo os limites para atingir seus fins, mata perversamente o Mandarim. Seu caminho ao longo do livro é, porque a consciência não o deixa em paz, para tentar voltar e anular o ato que praticara (assassinato). Genebro viola uma lei religiosa a que estava submetido, após justificar-se tentando sublimar seu ato. Se pensarmos o julgamento Divino no conto *Frei Genebro* como mais uma representação simbólica do tribunal da consciência (que na literatura oitocentista remonta ao romantismo) e entendermos o castigo do Purgatório como a sanção imposta pelo supereu à violação de uma

de suas leis, poderemos aceitar, em sua essência, a leitura que Sérgio Nazar David faz do conto *O Mandarin*, como uma leitura possível, também, para a história de Genebro:

Com ou sem dinheiro, a posição de Teodoro diante da existência não muda (aqui talvez esteja a genialidade de Eça), e é justamente a Consciência – contrariamente ao que supuseram Rousseau e Chateaubriand – a sua mais forte inimiga. Portanto, o que proponho é uma mudança de ponto de vista. Não as perguntas: é bom ou não é bom ter dinheiro? É certo ou não matar? Mas sim: como Teodoro se posiciona diante das escolhas que faz? Sim, porque seja como for não reconhece algo de seu nos atos que pratica e nas escolhas que faz. Por um lado se sente culpado por ter sido vil, aceitando o que lhe propôs o Diabo. Por outro, não se sente culpado, porque foi levado – como qualquer dos seus semelhantes, acredita, teria sido. (DAVID, 2007, p. 80).

Parece-nos que Eça percebeu, de algum modo, o poder do saber inconsciente, deste enigma que envolve e marca o humano e que perdura sempre. Assim, questiona a ortodoxia do Positivismo-Naturalismo e, dando novos rumos a sua literatura, é capaz de recuar em relação a seus preceitos mais radicais. O abandono da ortodoxia naturalista permitiu-lhe incorporar a sua literatura elementos atípicos dessa escola, como o estilo mais eloqüente e complexo e a presença do fantástico. A complexidade de sua visão de mundo mais madura, levando em consideração as diversas formas sob as quais o pensamento moderno se manifestara, levou-o a entender que a consciência, tão exaltada como sede da soberana Minerva pelos naturalistas, não era capaz de resolver o problema do homem diante do desejo, que o ronda, que o espreita e que sempre, tão insistentemente, retorna. E, mais do que tudo, não faz do social o paraíso prometido pelas utopias oitocentistas.

Referências bibliográficas:

BATALHA REIS, Jaime. Introdução. In: *Eça de Queirós, prosas bárbaras*. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.

DAVID, Sérgio Nazar. *Freud & a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

DAVID, Sérgio Nazar. *O século de Silvestre da Silva: estudos queirosianos*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

DINIS, Júlio. Uma família inglesa. Coleção Clássicos da Literatura Portuguesa. http://www.portoeditora.pt/bdigital/pdf/NTSITE99_FamIngl.pdf. Acesso 02 jul. 2007.

GUERRA DA CAL, Ernesto. *Língua e estilo de Eça de Queirós*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1969.

HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACHADO DE ASSIS. *Eça de Queirós: O primo Basílio*. In: *Obra Completa*: v. 3. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1962, p. 903-13.

MATOS, Alfredo de Campos (Org.). *Dicionário de Eça de Queiroz*. 2. ed. Lisboa: Caminho, 1993.

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

PICCHIO, Luciana Stegagno. Invenção e *remake* nos contos de Eça de Queirós: “Frei Genebro”. In: *150 anos com Eça de Queirós*. São Paulo: Centro de Estudos Portugueses; Área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa; FFLCH/USP, 1997, p. 307-13.

QUEIRÓS, Eça de. A propósito de *O Mandarim*. In: *O Mandarim*. São Paulo: Scipione, 1994.

----- . *Obra Completa*: vol. I. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.

----- . *Obras de Eça de Queirós*: vol. II. Porto: Lello & Irmão Editores, s/da.

----- . *Obras de Eça de Queirós*: vol. III. Porto: Lello & Irmão Editores, s/db.

----- . *O suave milagre*. São Paulo: Clube do Livro, 1973.

QUENTAL, Antero de. *Tendências gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

REIS, Carlos. *Eça de Queirós Cônsul de Portugal à Paris 1888 – 1900*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian – Portugal, 1997.

SALGADO JÚNIOR, António. *História das Conferências do Cassino*. Lisboa: 1930, p. 47.

SNOW, C. P. *Os realistas: retratos de oito romancistas*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1988.

ZOLA, Émile. *O romance experimental e o naturalismo no teatro*. São Paulo: Perspectiva, s./d.

A proposition towards an aesthetic revolution in Eça de Queirós's work

Silvio Cesar dos Santos Alves

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Abstract: The metafictional texts of Eça, along the 1880's and 1890's suggest a change in his aesthetic beliefs. Following a tendency already remarked by Antero de Quental, regarding the several currents of thought that permeated the second half of the nineteenth century, Eça

leaves behind the most orthodox positions of the Realist-Naturalist period and adopts a more syncretic attitude in his writings. In this new line of thought, Eça gives way to imagination and fantasy inside his works. However, this won't be the most significant change in relation to the Realist-Naturalist period. The new thing is that, in his writings concerning this phase, Eça questions consciousness as the supreme arbiter controlling human actions, showing that consciousness itself cannot be able to warrant men the Good (absolute) as lectured by Positivism.

Key words: Realist-Naturalist. Aesthetic positions. Syncretism. Ideological setback. Nineteenth century.