



# O pecado das origens e a busca de sentido – antropologia comparada da narrativa de Adão e Eva entre a perspectiva de Machado de Assis e a Literatura Javista

**PALAVRAS CHAVE:** Adão e Eva, Literatura Javista, Machado de Assis, Sentido da Vida.

**KEYWORDS:** Adam and Eve, Javist Literature, Machado de Assis, Meaning of Life.

Esta, sim, é osso de meus ossos e carne da minha carne  
Livro do *Gênesis*

Pensando bem, creio que nada disso aconteceu  
Machado de Assis, “Adão e Eva”

Onde ela estava, estava o meu Éden  
Mark Twain, *The Diary of Adam and Eve*  
(para Alexandra, meu Éden)

As *Narrativas de Criação* sempre foram um elemento importante das tradições teológicas, porque exatamente permitiam certa *gramática*, enquanto um discurso ordenado portador de um sentido a respeito da vida e do Mistério no qual está envolvida.

Entretanto, nem sempre o texto foi tratado como *teografia*, ou seja, como marca da presença de transcendência na existência em busca de sentido (Villas Boas, 2011a: 267-287), mas se cristaliza a partir de intertextos que vão sendo agregados ao longo da história, e não raro sendo encerrado em aporias teológicas que vão se distanciando da apreensão da “verdade da salvação” em relação a seu referente, ou seja, como “afirmação de sentido” (Manzatto, 2012: 17) identitário por parte daquele que busca na fé uma experiência de sentido, para se cristalizar como um dogmatismo legitimador de uma apologética teocrática que busca explicar o ser humano sem explicar sua necessidade de busca, substituindo o enigma pelo conceito, e assim, subvertendo o sentido etiológico da narrativa, que antes visa o indivíduo que não

somente procure entender o Mistério, mas se entender diante do Mistério que está escondido. O enigma do sentido da existência é a porta de acesso ao Mistério como experiência significativa e significativa que a narrativa pode oferecer. Ademais vale dizer para o diálogo entre Literatura e Teologia aquilo que se afirmou no Concílio de Calcedônia em 451dC, que há uma unidade sem confusão, em que na aproximação o teólogo permanece fazendo teologia e o crítico literário permanece em seu ofício, porém algo no olhar dos dois também já não é o mesmo, assim como em suas respectivas penas.

### 1. A “crise de linguagem” na gramática da criação

A ideia de *gramática da criação* poderia ser muito bem entendida dentro da concepção contemporânea proposta por Tavaglia (2005). A narrativa sobre o *pecado das origens* foi apreendida em um primeiro momento como teografia, no sentido de estar vinculada a uma compreensão de revelação de um Mistério, como dado identitário da condição humana na condição de literatura sagrada. Em um segundo momento, na medida em que a religião cristã vai ocupando o espaço de legitimadora da sociedade e assumindo uma eclesiologia jurídica (Acerbi, 1975: 13-23), que direta ou indiretamente coincide com uma espécie de “gramática normativa” sobre o relato adâmico, enquanto está imersa dentro de uma normatividade que contempla uma “preocupação em como se deve falar e escrever” (Tavaglia, 2005: 30), sem aqui considerar a complexa unidade entre necessidade, exagero e insuficiência semântica da postura normativa. Entretanto, dado os intertextos que foram sendo inferidos ao longo da história da recepção estética da referida narrativa, poderia se dizer de uma “gramática internalizada” (ibid.: 28) como aquilo que se aprende do imaginário religioso do cristianismo, e que não raro se distanciou do étimo-texto ou texto-origem. E por fim, haveria uma “gramática reflexiva” (ibid.: 27) que provoca o pensar a partir da interação dos comunicantes. Aqui se propõe nosso trabalho, *stricto sensu*, o dado teológico não se reduz a uma explicação ou normatividade do discurso, mas a uma *comunicação idiomática* enquanto um modo de ser chamado de Deus, que interpela outro modo de ser, do humano, e que se acessa no ser da linguagem privilegiadamente literária, no qual o *idioma de si*, interpelado pelo *idioma de Deus*, vai compondo a *poesia de si* (Villas Boas, 2011b: 161-185).

A crise de linguagem a que aqui fazemos alusão diz respeito ao distanciamento entre o elemento material e o elemento formal do discurso teológico. Para Aristóteles no *Organon* a Gramática Geral é uma extensão da Lógica Formal, e portanto, a verdade das coisas deve se submeter a um princípio de não contradição de modo que “o discurso é aquele em que reside o verdadeiro ou falso”. O discurso é formulado por dois elementos proposicionais, a saber: a *matéria* e sua *forma* relacionando-se entre si os termos. Ao termo que se refere como *matéria* se chama *sujeito* e ao termo que atua como *forma* da *matéria* se chama *predicado*. Assim o *elemento material* é aquilo de que se fala e o *elemento formal* é aquilo que se afirma do sujeito. Assim a matéria/sujeito diz respeito à natureza ou coisa; e a forma/predicado à *quiddidade*

ou a essência, abstrata, que se atribui à matéria/sujeito de modo que a proposição afirmativa [verdadeira] diz respeito à relação entre matéria e forma e uma proposição negativa [falsa] demonstra como um termo está distanciado da realidade do outro. Só há verdade se houver cópula entre os termos e constitui a qualidade essencial da *veritas*. Para o Estagirita o sentido do ser radica nos predicados e é o modo de compreensão do sujeito (Metafísica 1017a).

Com efeito, com a adoção paradigmática do corpus aristotélico, desde a segunda escolástica, o discurso teológico tende a polarizar as questões dogmáticas em seu elemento formal, cristalizado conseqüentemente em uma teologia de fórmulas e não raro em detrimento do elemento material, a saber da experiência da fé como ato primeiro, sobretudo passa a ver com muita desconfiança e mesmo perseguição da pessoa do místico, de modo que “conhecer era tarefa do teólogo, enquanto o amar era função dos místicos” (Sampaio, 2006: 347).

Com isso, discussões que antes haviam surgido de modo concreto são resgatadas apenas, ou pelo menos predominantemente, em seu elemento formal, gerando um anacronismo do discurso ao se reabilitar soluções antigas para problemas, em determinado momento, novos. Historicamente o problema do anacronismo do discurso no âmbito eclesiástico vem acompanhado do anacronismo da práxis quando tende a desconsiderar a sensibilidade de cada período histórico novo, acarretando em insuficiências por um lado, e reforço do autoritarismo por outro, principalmente como mentalidade que atinge clérigos e leigos e que tende a se impor na medida em que não é bem recebido. O problema, então, não está nas fórmulas, mas o que se pretende com o uso, minimalista, diga-se de passagem, das mesmas.

Deste modo, a questão do “pecado das origens” tem nuances diferenciadas ao menos em três momentos, tendo como divisor de águas a teologia de Agostinho no contexto do pelagianismo (411-418). Em uma primeira fase, pré-pelagiana, a questão não é vista como um problema de “transmissão” ou “perda da graça”, mas sim enquanto natureza humana na qual todos são solidários ao drama de Adão, e que Jesus Cristo como “segundo Adão” assume essa condição reorientando-a para a salvação. Esta salvação neste contexto incide muito mais no elemento material, a saber da experiência, por se tratar de uma teologia com uma preocupação pastoral primeira, daquilo que chamará mais tarde Agostinho de *concupiscência* como efeito do pecado original, como uma desordem interna. Essa incidência sobre o elemento material é o caso de Melitão de Sardes (+177c) que trata do tema em suas *Homilias Pascais*, bem como Irineu de Lião em *Contra as Heresias* (+177c). A discussão que incide sobre o elemento formal estaria mais ligada ao desafio do diálogo com o platonismo, sobretudo em Clemente de Alexandria (150-215c) e seguido por Orígenes (185-253c) (Gabrielsson, 1906; Faye, 1929; Izidoro, 2003). Contudo, mesmo com a questão formal sendo privilegiada pelo cristianismo em diálogo com o platonismo, a teologia posterior dos capadócijs e de São João Crisóstomo (349-407) manteria essa relação entre a forma do pecado das origens e a matéria da experiência humana de sua contradição, falando muito mais de um “pecado da natureza” enquanto situação comum, e mesmo o elemento formal é visto, desde muito cedo, como por exemplo

em Irineu, como um início da educação do homem para a liberdade, dada a sua ingenuidade, que o coloca na condição de “culpado” por chegar a “ideia do mal” (Contra as Heresias, III, 23, 5), mas também “vítima”, e portanto, a salvação pode ser vista como caminho que torna o ser humano como “capaz de liberdade” (Grossi; Sesboüe, 2003: 162-179).

Com Pelágio, pode-se verificar inicialmente uma preocupação com o distanciamento do elemento formal com o material, de modo que vai falar da responsabilidade do pecado pessoal em detrimento de uma suposta fuga em um refúgio teórico de algo que constitui a condição humana, alicerçada na ideia de uma transmissão do pecado. Se quisermos salvar a proposição de Pelágio, poderíamos dizer que há uma preocupação moral em sua prerrogativa. Contudo, Agostinho entenderá, que a liberdade humana se encontra escrava em uma impossibilidade de se libertar de sua desordem, desde Adão (*originalis nexu*s) enfocando assim o papel da graça e do livre-arbítrio. É evidente que o embate com o pelagianismo levará a um aprofundamento da questão em questões pormenorizadas dada a paixão do embate. Deste modo, o Concílio de Orange em 529 insiste no tocante ao pecado das origens, na relação formal/material que o livre-arbítrio, a possibilidade de discernir o melhor e escolher pelo que é melhor, está ferida e encerra não condenando ninguém. Em Anselmo o elemento formal será tratado como “culpabilidade” e vai ficar mais evidente dentro do espírito do *Cur Deus homo* e a necessidade da encarnação como forma de pagar a ofensa cometida a Deus (De concordia praesentiae, et praedestinationis, et gratiae dei cum libero arbitrio, VII), porém Tomás de Aquino manterá a ideia de “pecado da natureza” (Suma Teológica, I-II, q. 82, a.1) mantendo a questão como parte da vida humana.

Na segunda escolástica, contudo, se imporá uma teologia de controvérsia entre a tentativa de cristianizar Aristóteles por um lado, e o enfoque da experiência por outro lado como conteúdo verificável do dogma, sendo que nesta havia a identificação da concupiscência com o pecado original, até então apresentado sobre o substrato semântico de efeito. Em Lutero o pessimismo antropológico agostiniano com esta identificação sob a categoria de *servo arbitrio* em que o indivíduo está impossibilitado de se salvar da concupiscência, de sua inclinação para o mal como um “egoísmo fundamental” que cega a luz da inteligência, enfraquece a memória, corrompe os valores, provoca um desgosto para o bem (comum), e causa repugnância a busca de sabedoria, sendo, portanto, uma verdadeira “doença original” que somente a experiência da fé poderia resgatar a amizade com Deus (Grossi; Sesboüe, 2003: 191-227; Zumkeller, 1962).

Jeronimo Seripando, prior geral da Ordem dos Agostinianos, consegue valorizar a contribuição hamartiologia luterana, evidenciando o “papel da fé” para que o batismo seja efetivo, pois este carrega seu sentido (elemento formal) mas pede o desejo deste sentido. Seripando contudo, rejeita a questão da corrupção total de Lutero e entende a concupiscência como fraqueza humana, e assim salvaguarda a graça como desígnio salvífico e gratuito de Deus, que vem ao encontro do ser humano *em* sua fraqueza. Apesar de o teólogo agostiniano inaugurar a primeira sessão do Concílio de Trento, as definições conciliares não vão ser fiéis

reprodutoras de Seripando, deixando lacunas sintomáticas enfatizando o elemento formal dentro de uma eclesiologia em busca de visibilidade institucional. O Concílio de Trento, por questões políticas entre Itália, Espanha, França e Alemanha não consegue ratificar os esforços entre católicos e protestantes para minimizar as diferenças de acento alcançados nos Colóquios de Worms (1540) e Ratisbona (1541), temerosos talvez de que contemplar o elemento material reforçasse os estados que usavam da Reforma para legitimar suas autonomias governamentais, causando um “cisma de linguagem” e orientando as duas correntes para uma intensa produção teológica de controvérsias (Trape, 1982: 142-150).

Assim a resposta de Trento da necessidade do batismo ligada ao elemento formal, em que o sentido do rito era afirmar o desejo de amizade por parte de Deus e não de condenação não responde à necessidade de um elemento material da questão enquanto um caminho de fé para a superação da liberdade escravizada pela concupiscência, tal qual se propunha a *devotio moderna*, ou ainda a experiência de fé proposta por Lutero, as *Moradas* de Teresa D’Ávila ou os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola<sup>1</sup>. Todos esses tiveram problemas com o policiamento teológico da Cristandade. Dada a questão em aberto por sua resposta insuficiente, a questão da concupiscência identificada com o pecado original seria retomada por Miguel Baio e Jansênio, ambos marcados por um pessimismo antropológico que vai culminar em uma curiosa síntese que ocupará o imaginário religioso no qual está situado Machado de Assis.

Uma vez que a resposta tridentina incide sobre o elemento formal, e o problema levantado advinha do elemento material, a resposta católica, sobretudo jansenista, será de responder aos problemas concretos da subjetividade das liberdades com uma resposta objetiva formal, a saber, o rito do batismo. O jansenismo repete o erro da segunda escolástica de oferecer o batismo como remédio para a concupiscência, sem evidenciar a necessidade da experiência da fé imediata entre Criador e criatura, e assumindo assim uma postura de moralismo reducionista como resposta à questão da concupiscência, e realimentando de modo intencional ou não, o pessimismo sexual de Agostinho, que vincula o pecado original à transmissão genética, contrastando com a orientação de Leão XIII de apresentar a teologia de Tomás de Aquino, bastante oposta ao negativismo antropológico agostiniano (Lafont, 2000: 296-307). De modo então que os pecados da carne serão privilegiados no combate à concupiscência e ao prazer, ao passo que a assimilação da *miséria* como pecado social, por ocasião do modelo de produção da Revolução Industrial, e a ausência de direitos dos trabalhadores, serão assimilados muito lentamente, de modo que se pode perceber uma verdadeira apatia social no tocante aos problemas sociais, de modo que o distanciamento entre o elemento formal e o

<sup>1</sup> Mesmo que alguns poucos jesuítas tenham participado no Concílio de Trento, não se pode excluir a perseguição que se estabeleceu contra Inácio de Loyola e posteriormente a supressão da Companhia de Jesus. Sem contar o progressivo racionalismo da mística inaciana que ia se transformando em catequese dogmática. Cf. De Guibert, Joseph, “La Spiritualité de la Compagnie de Jésus”. *Bibliotheca Instituti Historici Societas Iesu*. Vol. IV, 237-239.

elemento material é aproximado, mas se restringe a um aspecto libidinal, mantendo, porém a distância entre Evangelho e realidade total, no qual se inclui o social, distância essa bastante desejada e fomentada pelo regime político de Cristandade. Eis o cenário ideal que inspira a ironia machadiana.

## 2. A antropologia contida na Literatura Javista

Procurar a antropologia literária do javista aqui não é entrar na complicada questão exegética das suas origens<sup>2</sup>, mas ocupar-se do valor que tal literatura representa, e do elemento humano, o “mais humano dos deuses” (Bloom, 2006: 254) que se desvela e volta a velar provocado por seu *pathos* como um personagem shakespeariano, necessitado de paixão (Amorim, 2007: 336) e, portanto, aqui nos atemos à leitura do étimo-texto como um texto capaz de humanizar ou ainda de provocar a transcendência ao mais humano, ao invés de alimentar a apatia racionalista que engendra as idiossincrasias religiosas ao tão somente depreciar o humano. Texto no qual os intertextos todos foram sendo inseridos para compor uma antropologia do casal edênico. Ao pensarmos em uma antropologia literária queremos evidenciar algo como uma *razão literária*, ou seja, a partir de outro referencial aristotélico, que é a poética, de modo a proceder como algo próprio da literatura, e portanto, para além de um conceito, mas que seja a *mimeses* da vida, de modo a levar à *catharsis* (Poética 13; 151) da percepção que conduz a um novo nível de consciência de si, ou seja, inspirando à [re]criação da existência, ou ainda como preferimos chamar, a poesia de si. Como antropologia literária, a imaginação é um espaço vital, pois é onde se oferece a imagem da vida, onde o leitor não somente entende o texto, mas se entende diante do texto, tendo como verdade aquilo que a vida lhe confirma (Villas Boas, 2011a: 269).

A volta as fontes da teologia, a nosso ver, não deve se limitar a ser a uma leitura objetiva das Escrituras, até porque a rigor, isso não é possível, mas resgatar o fato de que a primeira forma de teologia se dá em forma de literatura, como instrumento mistagógico, ou seja, como modo privilegiado de fazer uma experiência de sentido, ou ainda uma experiência de Deus (Vaz, 2002: 253) e assim desvelar um sentido pessoal e situacional.

Deste modo o étimo-texto<sup>3</sup>, o relato, depura vários intertextos que a recepção estética do mesmo foi inferindo, pois não se encontra nele alguma queda, ou alguma figura demoníaca, muito menos maças e até mesmo o que se chamou de “pecado” não necessariamente coincide com uma proibição legal.

<sup>2</sup> Falar da literatura javista a princípio é algo bastante complexo sobretudo no que diz respeito à crítica exegética. Gerard Von Rad (1958) enxerga o javista como um teólogo e fonte de toda a hipótese documental da teoria das fontes. Já John Van Seters (1999) o apresenta como historiador que viveu e escreveu no período do Exílio Babilônico, e Christoph Levin o apresenta no mesmo período mas como coletor das fontes primitivas e redator (1993).

<sup>3</sup> Usaremos a versão crítica dos originais da Bíblia Hebraica Stuttgartensia.

No relato da criação, no Livro do Gênesis (2,4b-25), Deus cria um lugar delicioso para se viver (*ēden*), pois do seu centro brotam os rios ao redor dos quais irão despontar a vida biológica e social. Também ali há tudo o que é necessário para se viver bem, terra fértil, frutos abundantes, ouro, pérolas preciosas, e ao casal é concedido o dom da liberdade. No relato javista sobre o pecado das origens, no capítulo III do livro do Gênesis, o autor diz que YHWH distingue duas árvores, a “árvore da vida” que está no “meio do jardim” e a “árvore do conhecimento do bem e do mal”, não fazendo menção de sua localização geográfica. Sobre esta última há uma *dābar*, uma palavra<sup>4</sup>, que desvela a vontade de Deus, e que se convencionou chamar de “mandamento”. Desta então, da “árvore do conhecimento do bem e do mal” se é dito “não comerás”, porque no dia em que dela comeres é certo que morrerás (Genesis 2,17):

**Genesis 2,9** E o SENHOR Deus fez brotar da terra toda a árvore agradável à vista, e boa para comida; e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal.  
**2,15** E tomou o SENHOR Deus o homem, e o pôs no jardim do Éden para o lavrar e o guardar.  
**2,16** E ordenou o SENHOR Deus ao homem, dizendo, De toda a árvore do jardim comerás livremente,  
**2,17** Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, dela não comerás; porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás.

Prossegue o texto e a questão das árvores só retorna versículos à frente. A narrativa fala de uma Serpente, o mais astuto dos animais, em diálogo com Eva. A Serpente, que tomaremos como um animal que não é típico de um jardim, e conseqüentemente, aquilo (qualquer coisa) que seja contrário a vontade de YHWH, conseqüentemente sendo parte da Literatura Veterotestamentária, qualquer coisa contrária à justiça que altera a percepção que se tem da vontade de YHWH:

A serpente era mais astuta. E esta disse à mulher  
 SERPENTE (3,1): Não comereis de toda a árvore do jardim?

A mulher por sua vez, tampouco compreendeu tal vontade com clareza, pois responde de modo diferente daquilo que YHWH havia falado, tendo Ele proibido de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, que não é localizada geograficamente no texto. A mulher responde dizendo que foram proibidos de comer da árvore *do meio*, que diz respeito à árvore da vida, a que não fora proibida:

MULHER (3, 2-3): Do fruto das árvores do jardim comeremos, mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, disse Deus, não comereis dele, nem nele tocareis para que não morrais.

<sup>4</sup> Em hebraico *dābar* se pode distinguir em três “ordens de significação” principais: 1) o próprio ato de pronunciar uma palavra, falar; 2) o conteúdo ou sentido que essa palavra porta; 3) o evento histórico a que a palavra faz menção cf. Schökel, 1997: *verbete, dābar*.

A Serpente põe em cheque a vontade de YHWH e suas razões, apresentando uma outra visão do mundo:

SERPENTE (3,4-5): Certamente não morrereis. Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes se abrirão os vossos olhos, e sereis como Deus, sabendo o bem e o mal.

A proposta então de conhecer o bem e o mal e dali tirar a própria sabedoria e autossuficiência da decisão se manifesta sedutora:

(3,6-8) E viu a mulher que aquela árvore era *boa* para se comer, e *agradável* aos olhos, e árvore desejável para dar entendimento; tomou do seu fruto, e comeu, e deu também a seu marido, e ele comeu com ela.

A experiência então da autossuficiência se mostra incômoda e desconcertante pelo desvelar da condição de nudez<sup>5</sup> como vulnerabilidade diante da realidade e sua possibilidade de fracasso, e a necessidade de se proteger do outro:

Então foram abertos os olhos de ambos, e conheceram que estavam *nus*; e coseram folhas de figueira, e fizeram para si aventais.

O dado teológico, *stricto sensu*, enquanto presença misteriosa na condição humana *entre* (no meio) a vida plena de sentido e sua condição de tragédia:

E ouviram a voz do SENHOR Deus, que passeava no jardim pela viração do dia; e *esconderam-se* Adão e sua mulher da *presença do SENHOR Deus, entre as árvores do jardim*.

Tal presença se dá a conhecer não através de uma punição de Deus que extermina a vida, em sua fúria de ser contrariado em sua autoridade, mas como reinício, após a perda da ingênua autossuficiência. Agora é responsável pela própria vida. Os dois são expulsos do jardim para “cultivar o solo de onde fora tirado”. O homem ainda não pode habitar nos planos de Deus, pois ainda não sabe usar sua liberdade para cultivar a justiça. Eis a sua tarefa.

A insistência na árvore “do meio” pode revelar na literatura javista a centralidade da vontade de Deus, pois a primeira versão das *debarim*, historicamente chamada de mandamentos não compõe um decálogo<sup>6</sup>, mas antes propõe um quiasmo concêntrico em que se evidencia uma vontade divina central. Seguindo a teologia bíblica e a lógica confundente da língua hebraica de unir os substratos semânticos, as “*debarim*” (plural de *dābar*) dizem

<sup>5</sup> Em hebraico *’erôm* concentra junto a ideia de nudez e a de fracasso, fragilidade, vulnerabilidade, e mantém a mesma raiz do que se chamou de pecado (Schökel, 1997), ou seja, a nudez pode ser vista como capacidade de conduzir a vida para o fracasso, e daí a sua vergonha.

<sup>6</sup> Em Ex 20,17 se encontra: “Não cobiçarás a *casa do teu próximo*. Não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, sua serva, seu boi, ou seu jumento, nada do que pertença a teu próximo”. Já em Deuteronômio 5,21 está: “Não cobiçarás a *mulher do teu próximo*; e não desejarás a casa do teu próximo, nem o seu campo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma do teu próximo”. O fato de a mulher ter sido elevada a um *status* de proteção reconhecida pela Lei, pode se dar ao fato de que o Protodeuteronômio é escrito na época das tribos em que as mulheres tinham um papel fundamental na medida em que eram eleitas juízas para liderar o povo, como é o caso de Débora. Aí então se poderia falar de decálogo.

respeito não a mero ditado da divindade, mas a inúmeras experiências históricas que foram compondo a consciência da Torah, como prescrições vitais para a vida do povo que deveriam ser seguidas como lei. Assim a *dabar* central indica para onde conflui a vontade de YHWH, e os dois conjuntos de leis que vão se alinhando de modo relacional em que o elemento material (vida) corresponde ao elemento formal (lógica da vontade de YHWH):

A (1) E Deus falou todas estas palavras dizendo: Eu sou o Senhor, teu Deus, que te fez sair da terra do Egito, da casa da servidão. Não terás outros deuses diante de mim. Não farás para ti ídolos ou coisa alguma que tenha a forma de algo que se encontre no alto do céu, embaixo da terra ou nas águas debaixo da terra. Não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás, porque eu sou o Senhor, teu Deus, um Deus ciumento, visitando a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e a quarta geração - se eles me odeiam -, mas provando a minha fidelidade a milhares de gerações - se eles me amam e guardam os meus mandamentos.

B (2) Não pronunciarás o nome do Senhor, teu Deus, em vão, pois o Senhor não deixa impune quem pronuncia o seu nome em vão.

C (3) Que se faça do dia do sábado um memorial, considerando-o sagrado. Trabalharás durante seis dias, fazendo todo o seu trabalho, mas o sétimo dia, é o sábado do Senhor, teu Deus. Não farás trabalho algum, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu servo, nem tua serva, nem teus animais, nem o migrante que está em tuas cidades. Pois em seis dias o Senhor fez o céu e a terra, o mar e tudo o que eles contêm, mas no sétimo dia repousou. Eis porque o Senhor abençoou o dia do sábado e o consagrou.

D (4) Honra teu pai e tua mãe, a fim de que teus dias se prolonguem sobre a terra que o Senhor, teu Deus, te dá.

E (5) NÃO MATARÁS.

D" (6) Não cometerás adultério.

C" (7) Não roubarás.

B" (8) Não prestarás testemunho mentiroso contra teu próximo.

A" (9 e 10) Não cobiçarás a casa do teu próximo. Não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, sua serva, seu boi, ou seu jumento, nada do que pertença a teu próximo.

Deste modo, ao vincular o mandamento “do meio” à árvore “do meio” pode-se dizer que o javista apresenta que YHWH deseja a vida, e o caminho para ela é a Torah<sup>7</sup> como caminho de justiça. A morte então acontece quando a justiça é desrespeitada, e o homem decide por

<sup>7</sup> Tòrah pode ser entendido também como a arte da mãe educar os filhos (Schökel, 1997), logo o modo como YHWH educou seu povo para a justiça.

si só o que é o “bem e o mal”, de modo até mais concreto quando “adultera”, rompe a aliança da família tribal e desonra a palavra dos pais (D e D’); quando “rouba” não consegue freiar o anseio da ganância e desrespeita o Shabat, colocando as coisas, e sobretudo a riqueza, ao serviço da vida (C e C’); quando testemunha falsamente contra o outro passa a se tornar seu próprio ídolo, e se julga mais importante que o outro, esquecendo que o outro é “imagem e semelhança de Deus” e o voltar-se para si é uma falsa imagem da vida (B e B’); por fim quando as coisas ocupam o lugar de YHWH e este é visto como uma “coisa”, um ídolo (?) a serviço da vontade própria, aí está a corrupção da justiça, pois a absolutização da vontade de poucos torna-se tirânica na vida de muitos, fato que a história da monarquia de Israel comprova.

O étimo texto da narrativa de Adão e Eva não permite inferir as questões todas levantadas acima que a tradição teológica levantou a respeito da narrativa do pecado das origens, pois são questões levantadas a partir da necessidade de um princípio de não contradição que a lógica formal impõe à literatura bíblica com a helenização da fé judaico-cristã. Isso não significa que as questões levantadas não são importantes, mas antes constituem uma tradição de problemas que não podem ser desconsiderados na história do pensamento humano enquanto busca, na medida em que o elemento formal das respostas históricas constitui apreciações do elemento material comum, a saber, a experiência da vida em sua vontade de sentido.

Entretanto, o *elemento formal* da teologia literária, a nós parece distinto da teologia filosófica ocidental, pois a *forma* literária está em função da veracização, da percepção da própria existência, e não de encontrar um princípio de não contradição, pois este texto reflete sobretudo a condição de contradição do gênero humano. Tais princípios de *lógica* e *poética* não necessariamente precisam se digladiar pela conquista do espaço epistemológico no labor teórico, e tão pouco isso desejamos, mas sim reabilitar o papel da literatura na busca de sentido, e teologicamente falando, o movimento de transcendência que está inserido na busca, e que chamamos de Mistério de Deus. O *elemento formal* da teologia literária está voltado para a imaginação, na medida em que oferece mimeses, catharsis e inspiração para a poesia da própria existência.

### 3. A ironia da antropologia machadiana no conto “Adão e Eva”

O conto “Adão e Eva” de Machado de Assis é escrito em 1896, época em que há redescoberta literária a respeito do casal edênico, por exemplo “A Queda dum Anjo” de Camilo Castelo Branco (1866), “Adão e Eva no Paraíso” de Eça de Queiroz (1897), “Triunfal” de Aquilino Ribeiro (1913) chegando até o “Paraíso Perdido” de Jorge de Sena (1983) como aborda a relação entre eles António Manuel Ferreira em “Recontos do Paraíso” (Ferreira, 2008: 35-54).

Contemporâneo ao exímio contista brasileiro, Mark Twain publicou primeiramente *Extracts from Adam’s Diary* (1897) e depois *Eve’s Diary* (1905), recolhendo posteriormente ambos numa única obra, a saber *The Diary of Adam and Eve* ou também *The Private Life*

of *Adam and Eve* (1931). Nesta obra recolhida, o autor inicia com os extratos do diário de Eva, bem como encerra com a última parte da mesma, intercalando os extratos de Adão. Eva “depois da queda” confessa seu amor apaixonado por Adão, algo que não é “resultado da razão”, mas que ajuda a superar aquilo que a “desagrada”, e que os talentos [humanos] de Adão desenvolver-se-ão “muito lentamente”, e que principalmente “não existe perfeição”. O amor sim, “é aquilo que deve ser”. Adão por sua vez reconhece também depois da desobediência, que “os princípios só têm força e sentido quando uma pessoa está alimentada até à saciedade”, e assim descobre Eva como “boa companheira” e que a “solidão” lhe seria “muito pesada”. Adão percebe que Eva envelhece, mas “o seu coração não envelheceu” e a confessa como: “o tesouro da minha velhice” e nem mesmo as rugas de Eva chega a vê-las. Ao final do diário de Adão encerra deixando como herança aos filhos a “capacidade de duvidar”, e Eva, em seu Diário, encerra sua existência com uma confissão de amor, em que Eva pede a Deus que possa abandonar esse mundo primeiro que Adão, pois “a vida sem ele não seria vida”. Por sua vez, e em seu túmulo Adão lapida: “Onde ela estava, estava o meu Éden”<sup>8</sup>.

Não se trata simplesmente de mudar a interpretação tradicional do texto, mas do que o texto pode responder à inquietação do leitor. O casal edênico twainiano constata que a vida não tem perfeições, sobretudo na convivência do casal. Acreditar no contrário seria uma ingenuidade, pois só o surgimento do amor pode transformar a vida em um Éden, de criar na finitude da existência, instantes paradisíacos.

Já em “Adão e Eva” de Machado de Assis, a narrativa é apresentada pela magistral ironia do autor. O conto narra uma conversa em “mil setecentos e tantos” marcada pelas incertezas que o iluminismo levanta e o recurso à autoridade por parte da eclesiologia da escolástica decadente como anti-modernista. Então, uma Senhora anuncia um “certo doce particular” que desperta o tema da “curiosidade”, e conseqüentemente se a “responsabilidade da perda do paraíso” era de Eva ou Adão, de acordo com a natureza mais curiosa. Frei Bento, carmelita insigne em teologia, se recolhe em seu silêncio (sinal de uma teologia carmelita contemplativa? Ironia do autor a uma teologia escapista da condição humana?) e recusa responder à aporia que lhes impõe, sobre a caracterologia do gênero humano mais curioso que, supostamente, resultaria na responsabilidade da perda edênica. Quem assume a resposta é um juiz, o que tem a palavra final a respeito da verdade e que está autorizado a falar por ser “um dos mais piedosos sujeitos da cidade”. A piedosa teodiceia do juiz salvaguarda a onipotência de Deus, atribuindo a “criação do mundo” ao Diabo (ou o Tinhoso) que apesar de Deus o deixar de “mãos livres” tem o poder de “corrigir ou atenuar a obra” para a salvação da alma, dentro de uma antropologia dualista uma vez que só a alma é boa, com “sentimentos nobres, puros e grandes”, pois o corpo como obra do Tinhoso vivia “só com ruins instintos”. E até que Deus “infundisse os bons sentimentos” Eva “cogitava de armar um laço a Adão”, e este por sua vez “tinha ímpetos de espancá-la”, porém após o influxo da alma ambos “viviam da

<sup>8</sup> Tradução do original: “Wheresoever she was, THERE was Eden” [sic] (Twain, 2000: 101).

contemplação” e “dormiam como dois anjos”. Diante da tarefa da serpente de oferecer o fruto que contém o conhecimento “das coisas e o enigma da vida” se depara com Eva caminhando “com a segurança de uma rainha que sabe que ninguém lhe arrancará a coroa” que a faz morrer de inveja, contudo, obrigada pela ordem do Tinhoso instiga a desobediência para colocar-se no centro das coisas (Machado de Assis, 1994: 4):

Escuta-me, faze o que te digo, e serás legião, fundarás cidades, e chamar-te-ás Cleópatra, Dido, Semíramis; darás heróis do teu ventre, e serás Cornélia; ouvirás a voz do céu, e serás Débora; cantarás e serás Safo. E um dia, se Deus quiser descer à terra, escolherá as tuas entranhas, e chamar-te-ás Maria de Nazaré. Que mais queres tu? Realeza, poesia, divindade, tudo trocas por uma estulta obediência.

Mas “Eva escutava impassível” a tudo, quando chega Adão e confirma sua atitude, pois nenhuma “ilusão da terra” poderia valer a “perda do paraíso”. Então ambos são arrebatados enquanto “a terra que deixastes, fica entregue às obras do Tinhoso”. Essa “narração enigmática”, que tem como fonte um texto apócrifo, segundo o piedoso juiz, se revela “sem sentido aparente”, pois se isto “tivesse acontecido, não estaríamos aqui, saboreando este doce, que está, na verdade, uma coisa primorosa” já que o gênero humano arrebatado por sua fidelidade teria deixado a terra e sua necessidade de dar sentido à vida.

Nesta situação narrativa, Machado insere o piedoso juiz em nível hipodiegético para apresentar a “intenção fundamental do conto” (Ferreira, 2008: 44), e portanto, como de quem está de fora da história, com o efeito de uma “projeção reduzida” e “ligeiramente figurada” da história, ainda como “alguém que está na história e é chamado a contar outra história” (Reis, Lopes, 2000: 128), porém aproximando-se do tema com suas ideias “vistas de baixo” [hipo] (Braga, 1999: 58), não somente no espaço narrativo mas no existencialidade mimética da narrativa, pois o piedoso juiz é parte do gênero humano, mas narra a história a partir de uma “focalização externa”, de uma “visão de fora” e na posição de observador imparcial se ocupa dos acontecimentos e da conduta das personagens, dos quais dá o seu veredito.

Machado parece então ironizar essa mentalidade que coincide com a antropologia edênica do juiz piedoso não somente ao apresentar uma história que divergisse ao mesmo tempo do étimo-texto javista e também radicalmente distinta dos intertextos históricos que fora recebendo, mas também constrói um discurso teológico focado exclusivamente no elemento formal gerando um abismo abstracionista, ainda que em forma de caricatura, pondo em evidência a inverossimilhança como recurso ironizador. Ademais, em seus diálogos dá visibilidade a mentalidades reducionistas como ao dar mais valor ao suposto intertexto apócrifo, em detrimento do étimo-texto javista, como responde o próprio personagem carnemita, diante da evocação escriturística de um dos ouvintes incomodados com o intertexto: “Deixemos em paz as Escrituras”. Atitude muito comum para a teologia oitocentista, que substitui as Escrituras pelos catecismos e manuais de teologia moral, sobretudo. Não se trata de mera recusa às fontes, mas de uma recusa à historicidade da consciência religiosa e ao

reducionismo da experiência a meros reducionismos fundamentalistas em forma de dogmatismos, ritualismos e moralismos. A a-historicidade teológica é fruto da recusa da condição humana, em nome de uma piedade que ganha finalidade em si mesma, deixando de ser meio de reverência para encontrar o Mistério na realidade, e passa a ser uma finalidade em si mesma, uma coisa “sem sentido”, um texto que não nos explica. A piedade como fim incorre no risco de canonizar os abusos e idiosincrasias religiosas.

Com isso, tal visão edênica hipodiegética carrega os traços maniqueístas do *Agustinus* de Cornélius Jansen e mais ainda do *Catecismo de Montpellier* e a *Teologia de Lyon*, as duas obras mais usadas na formação do clero nacional, advindas da Universidade de Coimbra, tornada grande centro de divulgação da cultura do império pelo Marquês de Pombal (Melo, 2010: 50).

A piedade do narrador coincide com as intenções do jansenismo de destacar um senso do Mistério na dogmática, uma adoração respeitosa, e uma crítica ao laxismo moral que acabam em pecar por excesso e serão criticados pelo seu radicalismo, pelo “caráter a-histórico manifestado no fechamento aos novos tempos e na absolutização do passado”, bem como no “rigor e pessimismo com relação à natureza humana”, apresentando a instituição eclesial como “comunidade dos fortes e dos santos, afastando dela os fracos e os pecadores”. Mesmo condenada como doutrina, permaneceu viva como mentalidade. As ideias do jansenismo no Brasil oitocentista são advindas de um pessimismo muito semelhante à antropologia edênica do piedoso juiz e podem ser sintetizadas por Amarildo de Melo da seguinte maneira (2010: 49):

Deus Juiz Severíssimo, uma pregação aterrorizante baseada na pedagogia do medo da morte repentina e dos castigos eternos do inferno, pessimismo antropológico, o lugar e o papel da mulher vista sempre como a Eva pecadora e sedutora [como quando saída das mãos do Tinhoso], a castidade como rainha das virtudes, o *contemptus mundi*, a Igreja como lugar da salvação, a insegurança com relação à salvação, a centralidade do pecado na pregação, uma espiritualidade de fuga do pecado, a primazia do Sacramento da Penitência na hierarquia dos sacramentos, a Eucaristia como prêmio para os puros e o privatismo religioso.

Historicamente, uma antropologia teológica pessimista legitima a absolutização da instituição religiosa, e retroalimenta o autoritarismo, como é o caso da monarquia na literatura veterotestamentária e o farisaísmo sustentando pelo saducionismo político na literatura neotestamentária. Também na idade média se fala de um agostinianismo político, no qual a Igreja abroga a supremacia na Sociedade, ao transformar a *ecclesia* em *imperium* e assim polarizar o papel da fé em detrimento da razão, fonte de incontáveis barbáries cometidas em nome da vontade de Deus (Milbank, 1995: 538s; Tillich, 2004: 202-204).

Uma das contribuições da antropologia literária para a feitura teológica, ao menos assim pensamos, se dá na noção de *perspectiva* e a *profundida da perspectiva* (aquilo que sabe, o quanto sabe, a qualidade do que se sabe, como sabe), enquanto valoriza o *sujeito que percebe*, e que no conto diz respeito ao espaço narrativo enquanto o sentido se compõe a

partir da percepção que o leitor carrega em sua busca juntamente com a percepção da instância enunciativa que *pro*-voca o narrado a algo que contém a intenção fundamental do texto (Genette, 2004: 233). Deste modo, mesmo a depuração dos intertextos resgatando o étimo-texto javista pode incorrer no risco de ser mais uma explicação “de fora” do texto, ao passo que entendido como literatura o leitor carrega sua vontade de sentido no desvendar das páginas, e acolhe o caminho sugerido pelo narrador/autor. Doutro modo, em teologia poderíamos dizer que o elemento formal (fórmula dogmática) é revisitado a partir do elemento material, que aqui chamaremos de busca de sentido, e assim o dogma não se reduz a um ponto de chegada, coisa que não é possível tendo em vista sua orientação ao Mistério que não se esgota, mas constitui antes um ponto de partida, um percurso a se verificar por aquele que interpela um sentido para a existência.

Contudo, não se trata apenas de um empréstimo de linguagem, mas de um reorientação do significado em que na perspectiva literária não se comporta um olhar informativo da questão, mas performativo em que a perspectiva se dá nesta composição leitor/autor que caracteriza a leitura em uma “visão com” cujo centro de orientação é exercido quando o leitor penetra na *consciência e vida interior* contida no texto, de modo que a personagem é lida “do interior”, da sua própria intimidade partilhada, porque identificada (Barthes, 1987). O leitor percebe os fatos narrados com o narrador e como o narrador e assim reaviva a vida interior do texto, enquanto sentido da experiência ao se deixar atingir pela afeto provocado pelo fato, como reminiscência deste. Ler aqui é reviver a experiência transposta em texto, e ser provocado pelo sentido que ela contém, sendo implicado um *pathos* literário na medida em que há um certo *sofrer* a pergunta do texto.

Deste modo se pode evidenciar melhor a antropologia machadiana e a intenção fundamental do conto “Adão e Eva” em paralelo à sua grande personagem Brás Cubas, o grande divisor de águas da obra machadiana (1881), “um homem sem sentido em busca de sentido” (Alves, 2011: 39) e nessa condição Deus deixa de ser o centro da estética machadiana dando foco às “fissuras abertas pelas ambiguidades da vida e pelo senso de finitude mais radical e profundo” (Conceição, 2008: 19) e, sendo assim, o horizonte teoliterário machadiano é escatológico, porém às avessas, pois enquanto as teologias de manuais oitocentistas afirmavam sua realização no “porvir”, colocando o sentido na vida no pós-vida, o defunto-autor redimensiona a possibilidade de um sentido à existência na própria vida (Rocha, 2008: 22). Na “filosofia brasclubana” é a morte que o separa da pessoa amada, Virgília, que o reencontra em seu leito de morte e que lhe provoca uma busca do único vestígio de sentido que se esvai e lhe ocupa o lugar a indignação da injustiça (Maria, 2007: 65) passando a ser uma meta investigativa, e que não se sacia com o elemento formal da resposta teológica, tornando-se diante da dor do absurdo da existência, uma “vã fórmula” (Assis, 1997: 38):

Outrossim, afeiçoei-me à contemplação da injustiça humana, inclinei-me a atenuá-la, a explicá-la, a classificá-la por partes, a entendê-la, não segundo um padrão rígido, mas ao sabor das

circunstâncias e lugares. Minha mãe doutrinava-me a seu modo, fazia-me decorar alguns preceitos e orações; mas eu sentia que, mais do que as orações, me governavam os nervos e o sangue, a boa regra perdia o espírito, que a faz viver, para se tornar uma vã fórmula.

A injustiça na perspectiva machadina vem acompanhada de uma busca de “medicamento sublime, um emplasto anti-hipocondríaco, destinado a aliviar a nossa melancólica humanidade” (Assis, 1997: 38), tarefa inclusive que por sua dedicação resulta em uma pneumonia, por fim, mortal. A hipocondria machadiana ocupa um interessante instrumento maiêutico como imagem do pecado das origens, a partir de seu elemento material encarnado nos traços característicos das suas personagens (Alves, 2011: 36):

A melancolia, a perversidade e a arbitrariedade de Brás Cubas, a paradoxalidade e excentricidade de Quincas Borba, o orgulho, a ambição e a astúcia de Lobo Neves, a volubilidade e dissimulação de Virgília [que permanece com o marido apesar da paixão com o personagem], a cobiça de Marcela, a pacholice de Bento Cubas, a pieguice da mãe de Brás, os interesses e a ganância de Sabina e Cotrim, a corrupção de Dona Plácida e o orgulho de Eugênia são pequenas mostras de que o nosso autor parte da crença na corrupção original da natureza humana.

A percepção de mundo de Brás Cubas é o “legado da nossa miséria” (Assis, 1997: 235), fruto das frustrações ancestrais transmitidas de geração em geração que leva o indivíduo ao fechamento em si mesmo, ao capricho, arbitrariedade, perversidade que explora seus pares, à mercê da impotência da vontade diante das pulsões, vícios e vaidades, situado na irreversibilidade temporal, na fugacidade das coisas, no fatídico, na inevitabilidade e imprevisibilidade da morte, como materialidade do mal conduzindo-o à melancolia, à falência dos idealismos que corrompem em quimeras ilusões.

Diante da evidente falta de sentido da vida e a produção da mediocridade como traço da personalidade, a morte na escatologia machadiana é uma benção, a libertação do absurdo de viver e a interrupção do legado da miséria humana (Assis, 1997: 68):

Talvez espante ao leitor a franqueza com que lhe exponho e realço a minha mediocridade; advirta que a franqueza é a primeira virtude de um defunto. Na vida, o olhar da opinião, o contraste dos interesses, a luta das cobiças obrigam a gente a calar os trapos velhos, a disfarçar os rasgões e os remendos, a não estender ao mundo as revelações que faz à consciência; e o melhor da obrigação é quando, à força de embaçar os outros, embaça-se um homem a si mesmo, porque em tal caso poupa-se o vexame, que é uma sensação penosa, e a hipocrisia, que é um vício hediondo. Mas, na morte, que diferença! que desabafo! que liberdade! Como a gente pode sacudir fora a capa, deitar ao fosso as lantejoulas, despregar-se, despintar-se, desafeitar-se, confessar lisamente o que foi e o que deixou de ser! Porque, em suma, já não há vizinhos, nem amigos, nem inimigos, nem conhecidos, nem estranhos; não há platéia. O olhar da opinião, esse olhar agudo e judicial, perde a virtude, logo que pisamos o território da morte; não digo que ele se não estenda para cá, e nos não examine e julgue; mas a nós é que não se nos dá do exame nem do julgamento. Senhores vivos, não há nada tão incomensurável como o desdém dos finados.

Contudo, a pergunta pelo sentido da existência permanece como vontade de sentido apesar da morte, de responder a si mesmo o enigma da própria vida, onde estavam suas marcas de sentido? Tendo encerrado a existência e não tendo claro o sentido que se deu à vida, agora inaugura uma busca em uma refundação ontológica em sentido contrário, passando se perguntar pela essência da vida humana em revista da existência, e empreende sua busca na atividade da memória, lugar onde a vida deixou suas marcas, onde os fatos deixaram seus afetos onde ainda há o “poder de restaurar o passado, para tocar a instabilidade das nossas impressões e a vaidade dos nossos afetos” (Assis, 1997: 75), revisitando a história em cima de um hipopótamo, símbolo do mal, porém do mal domesticado, desse que passa a habitar o dia-a-dia, quando encontra Pandora como que em um fio de esperança diante do nihilismo absoluto da morte (Maria, 2007: 36s; 45-47; 70s).

Recusa a conclusão da vida dentro de uma teodiceia que justifique o absurdo da existência, sentindo-se “transformado na *Suma Teológica* de S. Tomás” (grifo do autor) “ideia” essa que lhe causa completa imobilidade. Contudo, Virgília provoca a abertura do “livro” da existência e passa a buscar decifrar um sentido tendo início sua patodicéia (Villas Boas, 2011a: 268-270), para encontrar em meio ao absurdo da vida, algo que tenha feito sentido, que tenha valido a pena viver, e pelo qual valeria a pena ter correspondido ao apelo da existência. Como Dante na *Divina Comédia* precisa visitar a existência em busca de tais vestígios e quem o guia, no papel de Virgílio, como poeta que lhes suscita a sabedoria e às sendas para escapar do inferno, é Virgília (Assis, 1997: 27: 34; 113).

Como guia de Brás Cubas por carregar um vestígio de sentido no absurdo de existir, sinal de um amor verdadeiro (“Sim, senhor, amávamos”), de um amor que beira o sagrado, como confessa Virgília: “Amo-te, é a vontade do céu” (Assis, 1997: 34; 113), o defunto-autor a compara a Eva, e se compara a Adão no capítulo LV intitulado “O Velho Diálogo de Adão e Eva”:

Brás Cubas.....?  
 Virgília.....  
 Brás Cubas.....  
 .....  
 Virgília.....!  
 Brás Cubas.....  
 Virgília.....  
 .....?  
 .....

Mais à frente, no capítulo XC, o casal edênico volta a ser referenciado aos dois personagens quando Virgília acena a possibilidade de um filho, e Brás Cubas chega mesmo a esquecer de “tudo” em “diálogo com o embrião”, um instante misterioso de sentido em meio a uma vida que não faz sentido “uma conversa sem palavras entre a vida e a vida, o mistério

e o mistério” (Assis, 1997: 34; 161). Contudo, tal mistério não havia se transformado de momento “importuno a oportuno”, ou ainda faltara a coragem de ambos para tal pois “não há amor possível sem a oportunidade dos sujeitos” (Assis, 1997: 112). Encerra, então, Brás Cubas a sua patodicéia, achando-se “com um pequeno saldo”, pois não tendo aquele vestígio de sentido delineado um caminho a ser trilhado, a melhor coisa que fizera fora não ter filhos, ou seja, “não transmitir a nenhuma criatura o legado de nossa miséria” (Assis, 1997: 235).

## Conclusão

O conto machadiano “Adão e Eva” evidencia a inverossimilhança ao narrar uma história na qual os personagens revelam um distanciamento da realidade do leitor que não permite uma identificação performativa, ou seja, não permite uma *experiência da linguagem* na qual o indivíduo se vê diante do texto e apreende algum sentido para a sua situação pessoal. Em termos teológicos, a ironia machadiana polariza o elemento formal ao extremo de modo a produzir o mesmo efeito de leitura de se ouvir uma fórmula dogmática que pouco ou nada tem a ver com a situação existencial de quem ouve, a saber, o elemento material ou ainda antropológico da fé, resultado esse de uma teologia racionalista e que dissocia a espiritualidade da teologia, o labor cognitivo da sensibilidade afetiva, ou ainda a teoria da vida (Sampaio, 2006: 323-348).

A revisitação literária da narrativa do casal edênico tem buscado recuperar esse elemento material, enquanto possui uma densidade existencial para a apreensão de sentido e assim esse modo literário de pensar a fé, ou ainda, uma razão literária para apreender o Mistério de que a vida apesar de absurda ainda esconde um possibilidade de descobrir um sentido para a vida.

Em paralelo a Mark Twain, a narrativa do casal edênico desvela o sentido do amor para a superação da vida que não comporta a perfeição. Em Machado, a ironia cumpre uma função angélica de mostrar o absurdo de assim pensar na perfeição como meta humana, pois a falta de garantia e imprevisibilidade do fatídico fazem parte da vida, bem como os momentos oportunos para encontrar um sentido para a vida. E assim, o “Adão e Eva” machadiano parece estar situado em relação a Brás Cubas e Virgília, em que a oportunidade do amor, um fenômeno radicalmente humano e, por isso mesmo, portador de sentido, pode se perder e com isso reforça a existência como uma responsabilidade de dar sentido à própria vida em vida, sob risco de se perder em meio ao contato furioso da liberdade de outrem que compõe o espaço vital comum. A incapacidade de Brás Cubas e Virgília de transcenderem os obstáculos ao amor pode ser visto como a teologia moderna lê o pecado das origens sendo a “natureza do pecado” uma realidade “patógena”, algo que envolve a sensibilidade ao ser afetado por um fato sem a estrutura da liberdade de não ceder ao que o fato provoca enquanto afeto, uma incapacidade da liberdade de se desvencilhar da sua obstinação centrada em si mesmo para poder decidir pelo melhor (Rahner, 1964: 64). E nesse sentido o casal do conto machadiano “Adão e Eva” não significa outra coisa senão uma apologia triunfalista da fé, que não

se sustenta, especialmente quando a discussão do *batismo* da segunda escolástica, polariza o rito como valor em si, desconsiderando o sentido da vivência, como um “começar a vida de novo” (Ratzinger, 2007: 32) em busca de dar sentido à própria vida.

Nisso coincide a antropologia machadiana com a javista, enquanto é vista como literatura, e não uma explicação histórica, de que a escolha entre a autossuficiência da “árvore do conhecimento do bem e do mal” e a “árvore da vida”, que para o javista implica na relativização das coisas e do egoísmo em nome da justiça, e portanto, do bem comum e dos que mais precisam apreendida da experiência com YHWH.

Deste modo a resposta da fé não é mera abstração formal, mas a resposta a um chamado que implica a percepção do que conduz a existência ao absurdo, a uma vida que não faz sentido e na qual a liberdade não se vê livre para evitar o mal como sem sentido, pois o significado tem a ver com a imanência do texto (Ricoeur, 2008) e o quanto permite lançar luz à vida e todas as suas marcas. Winicott critica o cristianismo, no intertexto pessimista inferido no casal edênico, por focar o ser humano como originalmente mau, e esquecer assim a “bondade original” que comporta também a realidade humana, tendo como preço disso uma educação e um ambiente educativo repressor e paternalista e não em função do amadurecimento (Winicott, 1963: 31-37).

Em meio a estas marcas da existência, a teografia se encontra na lúcida percepção de que somos capazes do mal, mas também na marca que desperta para a transcendência sob o signo da esperança, se manifesta nossa capacidade de fazer o bem, sendo em ambos solidários.

A literatura reescreve o texto como reinvenção da vida em uma verossimilhança a se verificar enquanto sentido a se descobrir, mas que já se manifesta enquanto liberdade de decisão e clareza de consciência para decidir pelo que é melhor a si e/ou a outrem de acordo com a intenção fundamental do narrador, configurando o texto como caminho de sabedoria, pois o texto permite a maiêutica das marcas de sentido que estão presentes na vontade de sentido do indivíduo assim como desvela a possibilidade real do absurdo de deixar de responder a tal apelo. Enquanto razão literária, a atitude consciente nasce do apelo da *catharsis* e da consciência elucidada da *mimesis*, que se apoiam na memória de sentido (ou de ausência de sentido) e na expectativa de sentido. Aqui a cópula do passado e do futuro é que engendra o presente, e as preposições só são efetivas porque afetivas, na medida em que esta carrega a individualidade necessária para a releitura da subjetividade compondo-a com o tema proposto pelo narrador, por meio de uma confiança naquilo/Naquele que o narrador confia.

Com efeito, não se dispensa com isso o papel das tradições, pois são a rigor, tradições ontológicas e miméticas, e portanto, não são somente o registro histórico da busca de sentido do ser humano, mas ainda são vivas e na medida em que a busca é viva e podem inspirar a novas percepções em uma  *fusão de horizontes* (Gadamer, 2005: 487) entre leitor, literatura e teologia, e esta antes de se pensar como uma fornecedora de respostas, oferece um repertório de questões fundamentais para a busca do sentido da vida humana, a serem assumidas ou não

pelo leitor. O que nos parece prejudicial a essa busca é o formalismo insuficiente como resposta cabal, que pode esconder idiossincrasias institucionais situadas historicamente como *modus operandis* na teologia da segunda escolástica, de que Machado é testemunha ocular, mas que pode perambular pelos séculos como mentalidade. A razão literária permite que o contido no predicado seja entendido dentro de sua propriedade apofântica, ou seja, que não pode ser apropriado ao conhecimento enquanto mero objeto formal, mas sim é descoberto no sujeito que o recebe, pois como diria São Tomás, “tudo o que é recebido, recebe-se segundo o modo do que recebe”<sup>9</sup>, pois “a semelhança é condição e causa do conhecimento” (Meneses, 2000: 49) exercida através da inteligência que busca esclarecer a vontade de sentido que a existência comporta. E ainda para os mais reticentes da necessidade de pensar a subjetividade da fé: “A verdade subjetiva faz parte da verdade objetiva para se tornar eficaz” (Ratzinger, 2007: 57). E aqui a imagem literária se faz necessária para traduzir o Mistério de transcendência que chamou-se Deus em relação ao mistério da imanência que chamou-se ser humano, pois conceitos não são suficientes para narrar, e narrativa é um convite à busca do sentido de si no texto que só pode acontecer com um empréstimo de busca entre leitor e narrador. A teografia é a marca inscrita no texto que provoca a *teopoesis*, a reinvenção de si, encontra a *veritas* como uma *revelação na práxis*, como verdade com a qual o leitor se identifica, sofrendo as perguntas que a tradição levantou e outras que serão levantadas, e encontrando o sentido na identificação da intenção fundamental do autor, independente das cores e contornos que a existência do leitor ofereça ao texto. O elemento teológico fundamental incide sobre o dado antropológico de que apesar do absurdo da vida, Deus permanece “entre” as árvores, no *meio* da condição humana como insistência em provocar a percepção de que a vida pode e deve fazer sentido a partir da justiça do javista, com o amor twainiano e sensibilizando ao espanto de viver como legado da miséria humana pela ironia machadiana. Só uma vida com sentido é capaz de eternidade, de contrário, a eternidade do absurdo é infernal, e só o leitor/indivíduo pode saber onde se encontra um e outro na própria vida.

## Bibliografia

### 1. Livros

- ACERBI, Antonio (1975). *Due Ecclesiologie – ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella “lumen gentium”* – Col. Nuoci Saggi Teologici. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna.
- ANSELMO DE CANTUÁRIA (2006). *Sobre a concordância da presciência, da predestinação e da graça divina com o livre-arbítrio* (texto bilíngue). São Paulo: Fonte Editorial.
- ARISTOTLE (1984). *The complete works of Aristotle - the revised Oxford translation*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- ASSIS, Machado de (1994). *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. Vol. II.
- (1997). *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Editora Klick.
- BARTHES, Roland (1987). *A Aventura Semiológica*. Lisboa: Edições 70.

<sup>9</sup> *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* cf. Suma Teológica I, q. 75, a5; q.12, a4.

- BÍBLIA SACRA (1993). *Utriusque Testamenti – Editio Hebraica et Graeca*. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart.
- BRAGA, Mirian Rodrigues (1999). *A concepção de língua de Saramago – o confronto entre o dito e o escrito*. Arte e Ciência.
- BLOOM, Harold (1995). *O Cânone Ocidental – Os Livros e a Escola do Tempo*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- (2006). *Jesus e Javé: os nomes divinos*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- FAYE, Eugène (1929). *Clément d'Alexandrie – etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grécque au 2. Siècle*. Paris: Ernest Leroux Editeur.
- GABRIELSSON, Johannes (1906). *Über die Quellen des Clemens Alexandrinus*. Upsala: K.W. Appelbergs Buchdruckerei.
- GADAMER, Hans-Georg (2005). *Verdade e método*. 7. ed. Petrópolis: Vozes/Bragança Paulista: EDUSF, 2005. (Coleção pensamento humano).
- GENETTE, Gérard (1995). *Discurso narrativo*. Lisboa: Edições Veja.
- (2004). *Metálepse – De la figure à la fiction*. Paris: Éditions du Seil.
- GUIBERT, Joseph de (1953). *La spiritualité de la Compagnie. Esquisse historique*. Rome: Institutum Historicum S.I. (Bibliotheca Instituti Historici S.I., 4).
- IRINEU DE LIÃO (1997). *Contra as Heresias*. Coleção Patrística – Vol. 4. São Paulo: Paulus.
- LAFONT, Ghislain (2000). *História Teológica da Igreja Católica – Itinerário e Formas da Teologia*. São Paulo: Paulinas.
- MENESES, Paulo Gaspar de (2000). *O conhecimento afetivo em Santo Tomás*. Coleção CES. São Paulo: Edições Loyola.
- MILBANK, John (1995). *Teologia e Teoria Social – Para Além da Razão Secular*. São Paulo: Edições Loyola.
- RAD, Gerard von (1958). *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. München: Kaiser.
- RAHNER, Karl (1964). *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*. Münschen: Kösel-Verlag.
- RATZINGER, Joseph (2007). *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Planeta Editora.
- (2007). *Dogma e Anúncio*. São Paulo: Edições Loyola.
- REIS, Carlos; LOPES, Ana Cristina M. (2000). *Dicionário de teoria narrativa*. São Paulo: Ática.
- SCHÖKEL, Luis Alonso (1997). *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus.
- RICOEUR, Paul (2008). *O Pecado Original – Estudo de Significação*. Covilhã: Universidade da Beira Interior.
- SESBOÛE, Bernard (dir.) (2003). *O Homem e sua Salvação (séculos V-XVII) – História dos Dogmas – tomo 2*. São Paulo: Edições Loyola.
- TAVAGLIA, Luiz Carlos (2005). *Gramática: ensino plural*. São Paulo: Ed. Cortez.
- TILLICH, Paul (2004). *História do Pensamento Cristão*. São Paulo: ASTE.
- TOMÁS DE AQUINO (2005). *Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola.
- TWAIN, Mark (2000). *Extracts from Adam's Diary and from Eve's Diary* – translated from the original manuscripts. Massachusetts: Applewood Books.
- TWAIN, Mark (1904). *Extracts from Adam's Diary*. London/New York: Harper & Brothers Publishers.
- (1906). *Eve's Diary*. London/New York: Harper & Brothers Publishers.
- VAN SETERS, John (1999). *The Pentateuch. A Social-Science Commentary*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- VAZ, H. C. L. (2002). *Escritos de Filosofia VII - Raízes da Modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, (Coleção Filosofia).
- Winnicott, Donald (1997). *Para um estudo objetivo da natureza humana*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- ZUMKELLER, Adolar (1962). *Martin Luther und sein Orden*. s.l.: Institutum Historicum Ord. Erem. S. Augustini.

## 2. Artigos ou Capítulos de Livros

MELO, José Amarildo de (2010). “«Influências do jansenismo na formação do ethos católico brasileiro?»». Teologia Moral, Ciências Humanas e Sabedoria Popular – Um tripé que deu certo”. *LEERS*, Bernardino. Petrópolis: Editora Vozes, 37-58.

VILLAS BOAS, Alex (2011a). “Entre a Teografia e a Teologia”. In *Teografias I – Sentimento Religioso e Cosmologia Literária*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 267-287.

(2011b). “A Mística Poética como Reinvenção da Própria Vida ou A Poesia de Si em Santa Tereza de Ávila”. In PEDROSA, Lucia; CAMPOS, Monica. *Santa Teresa – Mística para Nosso Tempo*. Editora PUC-Rio/Editora Reflexão: Rio de Janeiro, 161-185.

## 3. Artigo publicado em revistas científicas

AMORIM, Bernardo Nascimento de (2007). “HH e YHWH: Hilda Hilst e o deus javista”. *forma breve* 5, 332-340.

COSTA, Alfredo Sampaio (2006). “Teologia e Espiritualidade – Em Busca de uma Colaboração Recíproca”. *Perspectiva Teológica* 38. São Paulo: Edições Loyola, 323-348.

CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues da (2008). “Em busca de rastros de natureza religiosa e teológica na obra de Machado de Assis”. *IHU – Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, Ed. 262, São Leopoldo: Unisinos, 19-20.

FERREIRA, António Manuel (2008). “Recontos do Paraíso”. *forma breve* 6, 35-54.

IZIDORO, José Luiz (2008). *O Problema da Identidade no Cristianismo Primitivo: Interação, Conflitos e Desafios* In Oráculo, 4,7, São Bernardo do Campo: UMEESP, 53-65.

MANZATTO, Antonio (2012). “Em torno da questão da verdade”. In *Horizonte – Dossiê – Religião e Literatura*, v. 10, n. 25, jan/mar, 12-28.

ROCHA, Alessandro Rodrigues (2008). “Memórias Póstumas e o diálogo entre Teologia e Literatura”. *IHU – Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, Ed. 262, São Leopoldo: Unisinos, 21-23.

TRAPE, A. (1982). “Dibattito Lutero-Seripando su «giustizia e libertà del cristiano»”. *Humanitas Brescia*, vol. 37, n. 1. Brescia: Morcelliana, 142-150.

## 4. Dissertações de Mestrado e Doutorado

ALVES, Renato Gomes (2012). *Teologia e Literatura: Uma Aproximação Teológica com Machado de Assis* (TCC). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

MARIA, Claudinei (2007). *O pão da dor e o vinho da miséria – O banquete da existência, de Jó a Brás Cubas*. Dissertação de Mestrado em Estudos da Linguagem. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

.....

## RESUMO

O conto “Adão e Eva”, de Machado de Assis, assimila o efeito de abstração do relato javista de modo que o indivíduo/leitor em busca de sentido não mais se identifica diante do texto.

## ABSTRACT

The tale “Adam and Eve” by Machado de Assis assimilates the abstraction’s effect in the Yahwist’s account along the Time so that the individual/reader in search for meaning no longer identifies himself before the text.