

DO DIONISISMO DÂNDI:

Entre Fradique e Zaratustra *

PEDRO EIRAS
pedro.eiras@hotmail.com

para o meu avô Adriano

1. Modelos para Carlos Fradique Mendes

O narrador de «Memórias e Notas», texto introdutório de *A Correspondência de Fradique Mendes*, parece infatigável na seriação de personalidades que teriam privado com o dândi ou influenciado o seu estilo de escrita e vida (indissociáveis em Fradique). Na comparação com Baudelaire ou Gautier, mas também no facto de a personagem se corresponder com autores como Junqueiro ou Oliveira Martins, estão em causa a mistificação de um público e uma primeira estratégia de demiurgia heteronímica tal como a viria a pensar Pessoa, nascido em 1888, quando Eça de Queirós começava a publicar cartas de Fradique no *Reporter* e na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro. A ânsia do narrador, enquadrando Fradique num contexto que deve abarcar o mundo do leitor oitocentista, é perseguida pelo espectro da verosimilhança; a sua estratégia consiste em aproximar Fradique de modelos com os quais o dândi se identificará muito eclecticamente, e que assimila e ultrapassa, num processo semelhante ao que Harold Bloom encontra na angústia de influência. Fradique (poeta forte?) está destinado a partir de moldes do seu século, para destruir tudo o que o animou.

* Uma versão resumida deste ensaio foi apresentada no colóquio *The Later Eça Revisited*, na Universidade de Dartmouth, Massachusetts, no dia 4 de Novembro de 2000. O texto foi revisto e aumentado para a presente edição. Agradeço as amáveis leituras e sugestões de Alfredo Campos Matos, Américo Santos e Isabel Pires de Lima.

Talvez, neste sentido, o melhor modelo, e o mais ricamente ambíguo, pudesse ser o Zaratustra de Nietzsche. O profeta do Eterno Retorno dá corpo à súplica de aspirações do autor de *Ecce Homo*; no entanto, como Fradique em relação a Eça, a relação da criatura com o criador é complexa. Pretendo encarar quer *A Correspondência de Fradique Mendes* quer *Also Sprach Zarathustra* como livros auto-conscientes de contradições internas constitutivas. Nas duas obras, a Europa de oitocentos descobria uma novíssima possibilidade: entender o paradoxo não como defeito do pensamento mas cosmovisão específica. Se os antecedentes são raros (Kierkegaard e pouco mais...), pensamos que todo o século XX não mais deixou de explorar a pista aberta pelo “quarteto” Eça-Fradique / Nietzsche-Zaratustra.

Talvez os dois autores tenham criado as duas personagens como respostas ao século e ao continente que lhes eram comuns. Nietzsche nasceu em 1844, Eça em 1845. Morreram ambos em 1900; Nietzsche, porém, perdera a razão desde o começo de 1889. Conheceram convulsões políticas aproximáveis, as propostas socialistas e anarquistas, o sucesso do jornal. Ambos escreveram, sob o nome das personagens, o que não poderiam escrever *nos seus próprios nomes*. Ambos encarregaram as criaturas de arriscar a contradição: Fradique assimila Baudelaire para depois recusar a herança espiritual e estética, Zaratustra condena toda a metafísica num livro que mima o estilo bíblico. A complexidade destas cosmovisões, auto-iludidas ou auto-irónicas, ou ainda ciosas da impossibilidade de serem avaliadas em termos de ilusão ou ironia, aproxima as duas obras.

Não sendo um filósofo, Eça de Queirós estava atentíssimo às correntes filosóficas da Europa oitocentista. A. Campos Matos enumera no *Dicionário de Eça de Queiroz* nomes de filósofos citados pelo romancista ao longo da obra: Descartes, Kant, Schopenhauer, Spencer, Stuart Mill, Proudhon, Augusto Comte, Maine de Biran. No entanto, Eça teria conhecido estes autores muitas vezes por via indirecta. Se o jovem Eça se declarava positivista e a partir desse entusiasmo pensava uma *praxis* social e estética, o Eça tardio coloca na boca de Fradique uma frase que quase se converte em máxima (negativa): «não há nada a fazer» (1900a: p. 94), explicitando a absoluta desistência da acção, a não ser que leiamos esta frase de Fradique (e todas as outras!) a partir de uma indecível ironia. Já em *O Mistério da Estrada de Sintra*, Fradique, descrito por Eça e Ramalho Ortigão, «era o que se poderia chamar um *filósofo do boulevard*.» (Queirós e Ortigão, 1870: p. 258). Qual é a filosofia deste irónico peripatético, “célebre” filósofo mas apenas no *boulevard*, que terminaria tão desesperançado? Poderemos “levá-lo a sério” e, se sim, o que significa “levar alguém a sério” desde o momento histórico e filosófico de Zaratustra e

Fradique, quando a filosofia se define pelo paradoxo agónico e a verdade se torna inseparável da dissimulação?

A recepção de Nietzsche em Portugal começou tarde e equivocada, como salienta Américo Enes Monteiro. As primeiras referências surgem em 1892, na imprensa: Gervásio Lobato refere, na revista *Ocidente*, o niilista, anarquista e pessimista Nietzsche (*sic*); em 1894, porém, os intelectuais portugueses podem finalmente ler *Dégénéscence*, tradução francesa da obra de Max Nordau publicada pela primeira vez em 1892-1893, onde Nietzsche é muito referido mas desacreditado como doente mental (Monteiro, 2000: pp. 42-44). A fortuna crítica de Nietzsche só começaria a partir do ano da sua morte. Podemos apenas especular sobre se Eça de Queirós chegou ou não a ler textos dele.

Existe em *A Cidade e as Serras* uma referência, não ao criador de Zaratustra, mas a uma moda que percorria Paris no final do século: «— Pois bem! Logo depois foi o Hartmanismo, o Inconsciente. Depois o Nietzscheismo, o Feudalismo Espiritual... Depois grassou o Tolstoísmo, um furor imenso de renúncia neocebítico.» (Queirós, 1900b: p. 93). Estas afirmações pertencem a um diálogo entre Maurício e o desesperado Jacinto, em que séculos de filosofia são reduzidos, pela ironia e pela acumulação de teses, a um sumário negativista, próximo do “não há nada a fazer” de Fradique. As escolas filosóficas são luxos colecionáveis, como as máquinas do “202, Campos Elísios”. Enfatize-se que *A Cidade e as Serras* não se refere aqui à obra de Nietzsche, mas a uma moda parisiense que confunde o anúncio do super-homem com um mero “Feudalismo Espiritual”; neste sentido, é mais uma crítica a Paris do que um descrédito da filosofia (nem Jacinto deixará de “filosofar” no seu enlevo perante as serras, que observa com um peculiar provincianismo invertido...).

Mesmo se Jacinto / Maurício reduzem a filosofia a um amontoado de ruínas, não deixam de ser filhos dela; e também Fradique condensa diversas características da filosofia de Nietzsche. Mas de que forma Fradique o leria? Américo Enes Monteiro encontra três abordagens distintas da obra nietzschiana em Portugal, no começo do século XX: como “profeta do pessimismo” por Henrique de Vasconcelos, como “filósofo da anarquia” por Sampaio Bruno, Alfredo Pimenta e o primeiro Leonardo Coimbra, mas também,

«e esta é a terceira atitude, Nietzsche é visto como médico duma cultura enferma e o seu pensamento saudado como fio de Ariadne, capaz de orientar o homem para a saída do labirinto do pessimismo vigente. É a essa luz que João Grave e João de Barros, entre outros, abordam o seu pensamento. (...) Refira-se, contudo, que, desde a

primeira hora, está sempre presente um grande fascínio pela elegância da forma literária com que o filósofo expressa o seu pensamento.» (2000: p. 34).

104 — Se Fradique lesse Nietzsche, talvez a sua leitura se aproximasse da de João Grave e de João de Barros; talvez visse em Nietzsche um autor que, como ele próprio, se opõe ao princípio de declínio dos europeus e busca na regeneração da aristocracia o advento de uma realidade super-humana. Também a poesia de Nietzsche encontraria em Fradique uma leitura atenta. No entanto, a iconoclastia é típica deste dândi. Leia-se a censura a toda a literatura francesa do seu tempo, que de resto o formou: são condenados sem apelo Beaumarchais, Hugo, Lamartine, Michelet, Renan, Taine, Flaubert, Balzac, Goncourt (Queirós, 1900a: p. 105)! Não admiraria se o autor da *Correspondência* rotulasse Nietzsche (mas com que critério, de sinceridade ou provocação, poderíamos compreender isto?) como pessimista ou anarquista. Por outro lado, Fradique parece incapaz de qualquer juízo sobre filosofia, afirmando que não possui convicções logo não escreve a sua “obra”. Mas o eclectismo e o relativismo ideológicos de Fradique constituem outras tantas convicções; e a *Correspondência* não deixa de ser, em parâmetro algum, uma “obra”. Ana Nascimento Piedade defende, de resto, que a renúncia a escrever uma obra define precisamente o gesto filosófico essencial da modernidade, e lê na proposta estética de Fradique Mendes «a presciência dessa crise da referencialidade através da qual se exhibe a incapacidade para a figuração do real que inibe a palavra escrita» (2003: p. 294). Não só esta renúncia dândi à obra constitui uma filosofia própria (*ibidem*: 73), como mostra um perfeccionismo hiper-sensível (*ibidem*: p. 105) que faz de Fradique um exemplo de Bartleby.

Assim, porque Fradique se define na possibilidade de contradição, nele se conjugariam talvez as leituras de Nietzsche como libertador, pessimista, anarquista e esteta.

Fim de especulação (por enquanto).

2. A proposta estética

Observo a equação Eça-Fradique / Nietzsche-Zaratustra avaliando como os autores criaram determinadas personagens como respostas para uma conjuntura comum. Observo mais a proposta política do que a epistemológica, mais a ética do que a religiosa. No entanto, porque Zaratustra e Fradique são criações ficcionais, começo por questionar a compreensão da estética em Nietzsche e em Eça (inseparável, de resto, em ambos os autores, da meditação sobre a ética).

Fradique é também uma complexa metaliteratura: referido em «Memórias e Notas» e enunciando na primeira pessoa na *Correspondência*, Fradique comenta correntes literárias, recusando, por exemplo, o simbolismo (Queirós, 1928: p. 49ss.), mera ginástica que não mereceria excessiva dedicação, e define uma literatura utópica através de máximas estudadamente vagas. Mais ainda, Fradique caracteriza-se por incluir a estética na sua vida: considera a vida uma actualização da arte, aproximando-se do paradoxo de Oscar Wilde. Esteticizando a vida, Fradique giza a conduta de dândi sabendo que a estética é uma teoria da acção; o manual de civildade é uma *ars poetica*.

105

O primeiro Nietzsche, por seu turno, subordina a estética a um conhecimento ontológico do mundo. É muito conhecida a dicotomia central de *Die Geburt der Tragödie* (1872), opondo e conjugando Diόνisos e Apolo. A recuperação de Diόνisos, Uno originário e violento, resolveria a decadência da Europa, iniciada no racionalismo de Sócrates e na tragédia de Eurípedes. Zaratustra, contudo, só *anuncia* o super-homem dionisiaco, sem poder *apresentá-lo*. Profetizando, é capaz de intuir o ser que a Europa esquece desde os pré-socráticos; por isso opõe à Europa dos valores convencionais o Não da transmutação e o Sim de Diόνisos. Ora, Diόνisos, enquanto êxtase, necessita de Apolo, enquanto aparência, para se manifestar; só no encontro das duas divindades o ser se torna cognoscível: nasce a tragédia de Ésquilo e Sófocles. O homem necessita do equilíbrio formal de Apolo para não sucumbir na revelação desenfreada de Diόνisos. Em *Ecce Homo* (1888b: p. 86), porém, Nietzsche defende que *também* Apolo é uma embriaguez, capaz de excitar o olhar como Diόνisos, a música, excita todo o sistema emotivo. Ora a embriaguez que tomará Zaratustra define-se não tanto a partir da beleza como do poder (Álvaro de Campos proporá uma tese semelhante nos seus «Apontamentos para um estética não-aristotélica, meio século mais tarde»):

«O essencial na embriaguez é o sentimento de plenitude e de intensificação das forças. Deste sentimento fazemos partícipes as coisas, constrangemo-las a que participem de nós, violentamo-las, — *idealizar* é o nome que se dá a esse processo. (...) Um enorme *extrair* os traços principais é, isso sim, o decisivo» (*ibidem*: p. 85).

Não há portanto oposição entre estética *stricto sensu* e ética do poder do super-homem. Tal como Apolo não se opõe a Diόνisos (mas sim estes deuses a Sócrates que, longe da embriaguez e da dança, instauraria o espírito da gravidade, suprema blasfémia contra a vida). Na verdade, como Nietzsche alertava já em *Die Geburt der Tragödie*, «Dioniso fala a

linguagem de Apolo. Apolo porém acaba por falar a linguagem de Dioniso.» (1872: p. 153). Apolo não é a mera negatividade da figura, reabilitada *in extremis* por um golpe dialéctico, mas um acontecimento que contém em si próprio a alegria de uma revelação.

Podemos supor que o Diónisos grego, como origem da arte e essência do mundo, seja mais claramente legível no Fradique romântico, enquanto Apolo inspiraria no autor da *Correspondência* certa filiação no Classicismo. Esta abordagem é artificial ao dissociar as divindades que Nietzsche sabe participantes no mesmo acontecimento; é necessário entender que *também* no Classicismo Diónisos irrompe, *também* no Romantismo Apolo permite a manifestação da Unidade. Neste sentido, Fradique conciliará talvez as duas ebriedades. Em termos românticos (quase nietzschianos!), o próprio Eça refere-se à escrita como luta violenta pela forma simples, porventura um avatar de diálogo entre Apolo e Diónisos:

«Na arte, quando forte, fina e superior — a *simplicidade* resulta sempre dum violento, quase doloroso esforço. Não se coordena com clara elegância uma concepção, não se atinge uma expressão fácil, concisa e harmoniosa, sem longas, tumultuárias lutas em que arquejam juntos espírito e vontade.» (1898: p. 169).

Esta luta interior não parece muito distante do caos que Zaratustra encontra no homem criador: «é preciso ter ainda um caos dentro de si para gerar uma estrela dançante. Eu vo-lo digo: tendes ainda um caos dentro de vós. / Ai! Aproxima-se o tempo em que o homem se tornará incapaz de gerar uma estrela dançante!» (Nietzsche, 1883-1885: pp. 17-18). Tanto Nietzsche como Eça parecem herdar esta ideia do romantismo. Quase *ipsis verbis*, o romantismo alemão de Friedrich Schlegel anunciava já: «Pour atteindre à la diversité, il ne faut pas seulement avoir un système d'une vaste ampleur mais aussi le sens du chaos, en dehors de lui; de même que pour atteindre l'humanité, il faut le sens d'un au-delà de l'humanité.» (1800: § 55); ou então: «Seule est un chaos la confusion d'où peut jaillir un monde.» (§ 71).

Há ainda na *Correspondência* um Fradique grego e um Fradique romano. O primeiro transmite ao narrador de «Memórias e Notas» a sensação da «robustez tenra e ágil de um efebo, na infância do mundo grego. Só quando sorria ou quando olhava se surpreendiam imediatamente nele vinte séculos de literatura.» (Queirós, 1900a: p. 25). Fradique, leitor de Sófocles, identifica-se com a filosofia pré-socrática, com a vivência do dionisismo, ou, pelo contrário, com o racionalismo de Platão? Certo é que está na encruzilhada entre a expressão de si nos moldes românticos

e o desejo de um formalismo clássico não isento de inspiração sobrenatural: «Fradique era um dos derradeiros crentes do Olimpo, devotamente prostrado diante da Forma, e transbordando de alegria pagã. Visitara a Lacônia; falava a língua dos deuses; recebia deles a inspiração.» (*ibidem*: p. 39). Daí também a carta de Fradique (mas quão irónica?) a um poeta, Manuel..., sugerindo que, para escrever boa poesia, lesse Aristóteles, Horácio, Pope e Boileau (*Idem*, 1928: p. 58); e o próprio Fradique se revela leitor entusiasta de Virgílio e Racine. Este paradigma clássico de racionalidade greco-romana é conciliado com o estudo de um cânone filosófico moderno: Descartes, Espinosa, Kant. Ambas as tradições, literária e filosófica, foram atacadas ou desprezadas por Nietzsche; a sua recuperação por Fradique tem consequências políticas, como o regresso a um modelo romano de cosmovisão (Fradique deseja repetir o exemplo de Cipião e a sua morte é comparada à de César pelo narrador de «Memórias e Notas» (*Idem*, 1900a: pp. 87, 95)), e estéticas, recusando-se assim o Simbolismo e sobretudo o Romantismo do século XIX.

No entanto Fradique, sobretudo o primeiro Fradique, de feitura colectiva, é filho do Romantismo. O paradigma racional, clássico e iluminista é mais nítido no Fradique queirosiano final. O primeiro, poeta (é curioso lembrar que Fradique, na *Correspondência*, deixa de ser poeta, talvez para se recusar a lírica, género favorito do Romantismo português? para se recusar o avatar como vate satânico, baudelairiano?), identifica-se com o anjo caído na «Serenata de Satã às estrelas»:

«VII

O céu é cemitério trivial:
Vós sois o pó dos deuses sepultados!
Deuses, magros esboços do ideal!
Só com rasgar-se a folha dum missal,
Vós caís mortos, hirtos, gangrenados.

VIII

Eu sou expulso, roto, escarnecido,
Mas a vós já ninguém vos quer as leis.
Ó velho Deus!, ó Cristo dolorido!
Lembra-vos que sois pó enegrecido,
E cedo em negro pó vos tornareis.» (Queirós, 1869: p. 18).

O romantismo é realçado pelo ambiente apocalíptico e pela sensibilidade de *mal-du-siècle* do poema. Trata-se aliás de um *topos* recorrente no imaginário queirosiano; em *A Capital!*, uma tertúlia de jovens afirma o seu ateísmo de forma semelhante:

«Artur (...) tremeu de entusiasmo vendo uma noite de trovoadas, na Feira, o próprio Damião tirar o relógio do bolso, um cebolão de prata, e numa atitude de Satan rebelde, dar cinco minutos a Deus para que o fulminasse, e, passados os cinco minutos num grande silêncio do céu, atirar desdenhosamente o cebolão para a algibeira, dizendo com tédio “está superabundantemente provado que não há nada lá no céu”, e acrescentar, olhando para as estrelas: “a não ser algum pó luminoso de Deuses mortos!”» (Queirós, 1925b: p. 105).

108

A metáfora nietzschiana da “morte de Deus” está já aqui prevista, mas com ligeira inconsequência, na defesa do satanismo; a mesma metáfora despertará, em Nietzsche, a apologia do super-homem, outro titã; mas o Satã fradiquista já caiu e o super-homem ainda não chegou. Estudando *O Primeiro Fradique Mendes*, Joel Serrão assinalou ainda o anúncio de uma nietzschiana morte de Deus na poesia do jovem Antero de Quental (Serrão, 1985: p. 47) e na “Carta” a Carlos Mayer, depois incluída em *Prosas Bárbaras*, de Eça de Queirós (*ibidem*: p. 101), mas para concluir:

«Claro que se não está a sugerir que as vivências culturais portuguesas sintonizavam, ou sequer podiam sintonizar, com as inquietações filosóficas mais estruturadas e estruturantes da metafísica de além-Pirinéus. Tão-somente se crê que é lícito imaginar-se, em termos de história cultural e das mentalidades, que há ondas de fundo — ideias, vivências, atitudes —, e que algumas delas se espraiaram até à finisterra portuguesa.» (*ibidem*: p. 129).

Por fim, tanto o primeiro Fradique e a tertúlia de Coimbra como o último Nietzsche sabem que as divindades dependem dos cultos que lhes são prestados, e não passam do resultado desses cultos: o rasgar da folha do missal faz cair os deuses, “hirtos, gangrenados”, da mesma forma que Nietzsche, ao filosofar com o martelo, descobre os pés de barro das estátuas. É claro que este Satã permanecerá marginal à sociedade, que nele vislumbra apenas um devaneio. O jovem Fradique não alcança uma solução política viável, limita-se a prometer o fim do Cristianismo; Nietzsche talvez visse neste compromisso incerto a actualização do ignóbil matador de Deus que em *Also Sprach Zarathustra* prescinde do divino sem perder as virtudes cristãs, impedindo afinal o advento do super-homem. Fradique, proto-heterónimo (ver *infra*) colectivo de 1868-1869, hiper-romântico, conhece o dionisíaco quebrar das estátuas, mas desconhece o que poderá substituir os ídolos.

Também o Fradique de *O Mistério da Estrada de Sintra*, com o seu exotismo grotesco (Eça abandonará muitos desses detalhes biográficos de 1870, como as aventuras de corsário ou o domínio virtuosístico do violoncelo), parece obstinado na recusa de uma Europa em que todavia habita. A intenção de ir viver a velhice num templo budista, de que viria a falar o narrador de «Memórias e Notas», nunca passará de mera intenção. Esta “personagem de Hugo Pratt *avant-la-lettre*”, no dizer de Guilherme d’Oliveira Martins (2000: p. 39), contradiz-se até ao último dos seus projectos: mesmo a narração de Fradique em 1870 sobre a paixão por uma negra antropófaga parece mais uma “invenção monstruosa”, como diz a narradora (Queirós e Ortigão, 1870: p. 260), improvisada *pour épater le bourgeois*, do que um relato fidedigno. Fradique narra simplesmente o que os ouvidos ocidentais esperam não ouvir. No entanto, se esta descrição de amor antropofágico serve para exorcizar o modelo romântico de paixão das frequentadoras do salão, Fradique tem dois resultados ambíguos: não só recai noutra tipo de romantismo, o exótico, coordenando o mito do bom selvagem com uma imagem excêntrica de si, como, embora afaste a narrativa *kitsch* de salão, propicia um divertimento de picante transgressão do tabu, o que não seria menor prazer para as suas ouvintes.

Como ler o “último” Fradique? Nele encontramos, em primeiro lugar, sobrevivências do dandismo satânico e exótico inicial: aquele Fradique que em *O Mistério da Estrada de Sintra* ia assistir à guerra em pessoa, porque «Deve haver atitudes de mortos muito curiosas» (Queirós e Ortigão, 1870: p. 268), existe ainda na *Correspondência*. Também aqui a curiosidade, cuja representação mais exacta é a arqueologia, faz de Fradique uma personagem indagadora, viajante, ecléctica, *ex-cêntrica*. O gosto pelo detalhe e certa sensibilidade nostálgica ou mórbida conferem a Fradique a aura do diletante, como o narrador de «Memórias e Notas» explicita (Queirós, 1900a: p. 67). António Sérgio baseia-se nesta caracterização para retirar a Fradique qualquer verosimilhança: «sem actividade seleccionante e unificadora do íntimo não existe cultura, no rigor do termo. São homens universais, poderá alegar-se. Mas sê-lo-ão, de facto? No meu modo de ver, o homem universal não é o de atenção dispersa, o que se reduz a uma justaposição de curiosidades várias, como o Jacinto e o Fradique, mas o que põe variedade na *concentração* do espírito.» (1980: p. 70). Não podemos seguir Sérgio quando pretende definir um “homem universal”, conceito metafísico e moralista que ignora violentamente todos os efeitos modernos (e pós-modernos?) do lúdico diletantismo de Fradique.

Ora, se este se caracteriza por certa descontinuidade biográfica, pelo nomadismo e pela reunião ecléctica de opiniões e filosofias, também em estética concilia os modelos clássico e romântico. Poderemos ver nestas

simbioses o compromisso entre forma e epifania, *techné* e inspiração, aparência apolínea e *hybris* dionisiaca? Mesmo se Fradique procura aparentar um “linfatismo crítico” (*ibidem*: p. 56) que não se coadunaria com uma adesão incondicional à paixão romântica, certo é que a vontade de conhecimento, experiência e vitória sobre o mundo se pode relacionar com o mito de um Fausto romântico, a vontade de poder dionisiaca e o “sim à vida” que é a essência de Zaratustra.

A estética de Fradique pode entender-se, assim, como tomada de posição no campo da ética e da política. A arte fornece modelos de conduta, do mesmo modo que criticar ou teorizar sobre a arte podem ser formas de comportamento subversivo, encapotado por uma aparência de actividade pacífica; esta antítese é de resto típica do animal feroz, modelo fascinante para o dandismo, «na medida em que conjuga a impassibilidade e o desejo de surpreender», conforme escreve Isabel Pires de Lima (1991: p. 102). Na assunção de certa animalidade inerente ao humano, da paixão pela antropófaga (a que Fradique teria correspondido com igual sedução canibal...?), de um enamoramento que diviniza Clara em moldes panteístas (cf. Queirós 1900a: p. 202), de tabus e formas de pensamento marginais à tradição ocidental, o autor da *Correspondência* afirma uma aceitação incondicional da vida não codificada por discursos logocêntricos e alcança o Diónisos original na aliança com Apolo. Daí a «sublime ambição de só produzir verdades absolutamente definitivas, por meio de formas absolutamente belas.» (*ibidem*: p. 106).

No entender de António José Saraiva, porém, um pouco menos do que isso: apenas uma beleza autotélica, sem valor de verdade. Segundo o ensaísta, «Eça de Queirós imaginou esta coisa singular: uma expressão que fosse independente da ideia expressa; supôs em Fradique o desejo de “uma prosa que só por si própria, separada do valor do pensamento exercesse sobre as almas a acção inefável do absolutamente belo”» (1947: p. 58). Na verdade, parece-nos que a prosa de Fradique nunca abdica da ideia, mesmo se a converte à *opinião* (menos empenhada mas mais maleável e criativa); e se procura a beleza como valor autotélico, não será na senda kantiana de uma definição da arte enquanto proposta de finalidade sem fim ou na concordância com a utopia de um livro sobre nada (Flaubert) de que apenas a pós-modernidade se aproxima? Não deveríamos, onde António José Saraiva condena a ausência de pensamento, valorizar antes o pressentimento de formas estéticas nossas contemporâneas?

Resta perguntar se aquela “sublime ambição” de um absolutamente belo foi alguma vez pensada a sério por Fradique. Certa vez, Fradique concluiu uma discussão sobre estética com a máxima «A arte é um resumo

da Natureza feito pela imaginação.» (*ibidem*: p. 71). A definição cala os participantes do debate, convencidos. Carlos Ceia, porém, questiona-se sobre a oportunidade e a eficácia de tal opinião: «É, sem dúvida, o caso em que através da definição se pretende explicar uma significação pré-existente sem nada mudar nela.» (Ceia, 1999: p. 41). Poderíamos contrapor que *todas* as definições mudam algo no definido e que, como defende Barthes, nem a insignificância existe, nem as significações pré-existem em relação às definições (de resto, o facto de ser Fradique quem define a arte, *naquele* momento, com *determinado* tom, num *certo* débito, e para conquistar receptores *específicos*, faz da definição um acto carregado de sentidos); poderíamos analisar a frase através da dicotomia estabelecida entre Natureza e imaginação, ou através da ideia de resumo. Mas poderíamos ainda concordar com Carlos Ceia, admitindo que Fradique procurou apenas impressionar os companheiros com um truísmo. Mais importante do que medir o alcance da definição comparada com um ideal de “verdade da arte” é ler Fradique na indecibilidade das interpretações possíveis e da performatividade da enunciação. Nas afirmações sobre a arte, tal como no debate entre Classicismo e Romantismo, Fradique instaura um padrão indecível.

3. O diálogo romântico entre Eça e Fradique

Desde a sua primeira apresentação, colectiva, Fradique Mendes é definido pela estética: existe apenas num cânone que o permite ler como personagem e autor. Depois de um primeiro surgimento como poeta (exposição impudica que o Fradique tardio não aceitará; lembre-se a sua resistência à publicação das *Lapidárias* sob o seu ortónimo, relatada em «Memórias e Notas»), ei-lo que surge em *O Mistério da Estrada de Sintra*, esteta e viajante, mas numa descrição contaminada já por uma essencial incerteza: «ao pé de mim, sentado num sofá com um abandono asiático, estava um homem verdadeiramente original e superior, um nome conhecido — Carlos Fradique Mendes. Passava por ser apenas um excêntrico, mas era realmente um grande espírito.» (Queirós e Ortigão, 1870: p. 258). A focalização é da responsabilidade da condessa, cujo testemunho resolve alguns dos principais mistérios do romance. Ora, o elogio de Fradique («era realmente um grande espírito») é ambivalente, podendo ler-se como adesão sincera a um *modus vivendi* ou irónico afastamento que concordaria com uma opinião mais ou menos pública: o exotismo de Fradique não representa uma opção estética mas mera consequência do gosto de chocar.

Nunca perderemos esta ambivalência (semelhante à que acompanha a recepção de todas as vanguardas no século XX) no Fradique que se segue. Assim, na compreensão que os contemporâneos de Fradique fazem do seu romantismo, estão em causa os critérios de pertinência, sinceridade e surpresa por que foram recebidas outras propostas estéticas. Não chegaremos a consenso: o romantismo de Fradique deve ler-se como impostura ou investimento sincero? Se é possível colocar a questão nestes termos, perguntaremos ainda: o que é “impostura” e “sinceridade”? Que significam tais conceitos num dândi, para quem a relação entre máscara e rosto não se reduz a um binómio estanque? Finalmente, a qual Fradique se podem aplicar tais critérios, através de quê podemos conhecer “realmente um grande espírito” que Fradique alegadamente seria?

O socorro da narrativa «Memórias e Notas» é muito relativo. Da mesma forma que o retrato e elogio de Fradique em *O Mistério da Estrada de Sintra* é suspeito, dado que o enuncia uma certa narradora (e não deixa de ser curioso pensar que este Fradique é referido por uma aristocrata, sensível ao poder, por uma aventureira, em quem é natural o elogio de um homem tão livre como ela desejaria ser, e por uma mulher, quiçá atraída por Fradique?), também devemos pensar o retrato de «Memórias e Notas» como deformado pela focalização do seu romântico narrador, que conheceu Fradique em 1867. Dependemos dele para conhecer o dândi, que não deixa senão algumas cartas ambíguas, alguns poemas, e a possibilidade de uma macro-obra nunca escrita.

O narrador de «Memórias e Notas» não é só romântico, mas estouvadamente romântico. Lembre-se a sua imaginação delirante, que faz Fradique jantar com Júpiter e raptar-lhe a amada (Queirós, 1900a: p. 40). Mas o próprio narrador reconhece tal romantismo, referindo-se a 1867 como fase ultrapassada: a um passado romântico contrapõe um presente crítico. Mas como poderíamos confiar na sua descrição de Fradique, sem temer que o retrato esteja ainda marcado pelo devaneio romântico? Um retrato *objetivo* de Fradique não pode ter sentido; nem a *Correspondência*, como veremos, permite revelar qual seria, se existe, um *verdadeiro* Fradique. O protocolo de leitura implica desde o início que só vamos conhecer deturpações. Mas de que verdade? Será que Fradique existe *antes* da sua descrição plural e contraditória, ou é a interpretação que cria o facto, para recorrer a uma célebre inversão nietzschiana?

4. Máscaras e ausências

A ideia de máscara é particularmente cara a Nietzsche, para quem não constitui a antítese do rosto como númeno (esta metáfora, por sua vez, tem um tratamento profundo na filosofia de Lévinas, nos antípodas da nietzschiana). Para Nietzsche, a dissimulação está na origem da própria linguagem: segundo o texto de 1873 *Über Wahrheit und Lüge im ausser-moralischen Sinne*, a linguagem humana consiste em metáforas cujo carácter convencional se esqueceu. Nesta perspectiva relativista, nesta inexistência de rosto, a dicotomia entre verdade e mentira apaga-se a favor da proposta de criação de valores (contra o carregamento asinino de valores convencionais da velha Europa) e só a máscara é indagável.

Daí que Nietzsche escreva, em *Jenseits von Gut und Böse*, antecipando as descobertas de Freud e de Bernardo Soares sobre a criação retrospectiva da infância: «inventamos a maior parte da vivência, e dificilmente somos levados a não contemplar, como “inventores”, qualquer acontecimento. Tudo isto quer dizer: estamos fundamentalmente e desde sempre — *habituados a mentir*. (...) somos muito mais artistas do que nós próprios o julgamos.» (1886: p. 99). E antecipando também Pessoa ortónimo, para quem “fingir é conhecer-se”: «por vezes, a própria loucura é a máscara de um saber fatal e demasiadamente seguro. — Donde resulta que é próprio da humanidade mais subtil o ter-se respeitado “pela máscara” e não se praticar a psicologia e a curiosidade no lugar errado.» (*ibidem*: pp. 203-204). Resta acrescentar que, na ausência de rosto, Fradique seria máscara do próprio Fradique. Se se entender, com Nietzsche, a verdade como dissimulação, nada existe que não seja máscara, e a máscara não é mera impostura, mas condição da revelação.

Também Derrida se questiona sobre uma forma de máscara: o nome. Em *Otobiographies. L'Enseignement de Nietzsche et la Politique du Nom Propre*, Derrida pensa a biografia a partir do conceito de morte, sugerindo o interesse de uma tanatologia que permita considerar a assinatura como *trace* (1984: p. 41). Ao assinar, isto é, quando cria uma máscara escrita de si próprio, o autor traça um nome que lhe sobreviverá. Na senda da teorização contra o fonocentrismo europeu desde Platão, a tanatologia derridiana permite entender como o nome escrito anula a diferença entre vida e morte: quando já nenhum benefício ou malefício pode atingir aquele que possuía o nome, ainda o nome, na ausência do nomeado, é passível de leitura, numa iteração constitutiva: «Mettre en jeu son nom (...), mettre en scène des signatures, faire de tout ce qu'on a écrit de la vie ou de la mort un immense paraphe biographique, voilà ce qu'il [Nietzsche] aurait fait» (*ibidem*: p. 45).

Lendo *Ecce Homo* e o texto nietzschiano em geral como afirmação de máscaras, pela qual Nietzsche se escreve como Diónisos, Anti-Cristo e mesmo Crucificado, Derrida sublinha que a criação do nome exige a assinatura de um contrato. A identidade de Nietzsche não é dada fora do texto, é, pelo contrário, uma sua criação ou uma “*théorie du simulacre*” (*ibidem*) constituída por (e constituinte de) Nietzsche. O nome torna-se uma obrigação, uma dívida do portador, que necessita do nome para ser vivo depois da morte. Na verdade, a vida só se verifica quando o portador morre e o nome permanece actualizável; daí que a preocupação de Nietzsche seja a criação de um contrato dirigido a si próprio, constituinte de si próprio, centrado num nome que só o eterno retorno legitima:

114

«Ce récit qui enterre le mort et sauve le sauf comme immortel, il n'est pas *auto*-biographique parce que le signataire raconte sa vie, le retour de sa vie et non en tant que mort; mais parce que cette vie, il se la raconte, il est le premier sinon le seul *destinataire* de la narration. Dans le texte. Et comme le “je” de ce récit ne se destine que dans le crédit du retour éternel, il n'existe, il ne signe, il n'arrive pas avant le *récit* comme retour éternel. Jusque-là, *jusqu'à présent*, je ne suis, vivant, qu'un préjugé peut-être. C'est le retour éternel qui signe, ou qui scelle.» (*ibidem*: pp. 56-57).

Fradique pode ser a máscara nietzschiana, ou o nome derridiano, de Eça de Queirós, da Geração de '70, de Portugal, da Europa, do século XIX. Em todos estes casos, é um nome pensado como registo de pessoas, espaços e lugares. O nome / máscara de Fradique seria um contrato, uma máquina cultural cujo funcionamento é instaurado e regulado pelo texto: para lermos o nome queirosiano de Fradique, devemos entendê-lo como a resultante dos protocolos de leitura estabelecidos na própria escrita.

Nesta ideia de contrato e a-*present*-ação de si, estamos mais uma vez próximos da heteronímia pessoana. Joel Serrão defende que o primeiro Fradique Mendes, nome de autor criado por Antero, Eça e Jaime Batalha Reis, merece de pleno direito ser entendido como heterónimo. De resto, para o ensaísta, haveria já tentames de heteronímia no autor A. Z., com rubricas em *Distrito de Évora*, e onde se deve ler como hipotexto o nome de Eça de Queiroz (Serrão, 1985: p. 121), e ainda no Bacharel José, autor através do qual Antero de Quental acusa a sua própria poesia de ser excessivamente proteiforme em termos ideológicos (*ibidem*: p. 182). Joel Serrão lembra ainda que a criação de heterónimos, com o investimento biografista e a definição de cosmovisões próprias necessários, acontece já em Kierkegaard, sendo original no caso Fradique apenas o carácter colectivo da invenção (*ibidem*: p. 236). Contudo, mesmo se há deveras

discordâncias ideológicas entre o Bacharel José e Antero de Quental, ou entre o Antero que apresenta os «Poemas do Macadam» e o próprio poeta satânico, dificilmente encontraremos autonomia heteronímica a nível do estilo de Carlos Fradique Mendes. O próprio Antero pode, anos depois da experiência de Fradique, incluir textos do “heterónimo” entre os seus próprios *Sonetos*, sem incongruência estilística ou sequer ideológica.

Quanto ao último Fradique Mendes, Carlos Reis questiona-se sobre a possibilidade de o ler como heterónimo partindo dos esforços queirosianos para atribuir a Fradique uma existência real: esta “autonomização biográfico-literária” (1984: p. 47), implicando um máximo de verosimilhança, é atingida por Eça através do estabelecimento de relações entre Fradique e os seus contemporâneos; e quando os contemporâneos discordam de Fradique e se lhe opõem, a autonomia ontológica da personagem acentua-se. É necessário, contudo, perguntar se tal basta para fazer de uma personagem, criadora de textos, heterónimo de pleno direito. Para Carlos Reis, Fradique, embora alcance a autonomia biográfica e ideológico-cultural requerida, não logra uma individualidade estilística (evidente nos heterónimos pessoanos, que nascem imediatamente como estilo próprio, e só mais tarde ganham uma biografia); na verdade, não há diferença significativa entre Fradique e Eça como epistológrafos (*ibidem*: pp. 57-58). Antevendo-se embora em Fradique a proposta estética de Pessoa, a personagem de Eça de Queirós é um proto-heterónimo cujas relações com o seu criador nunca se deixam esquecer. Comparando as experiências estéticas de cisão do sujeito em Eça de Queirós, Mário de Sá-Carneiro e Fernando Pessoa, Ana Nascimento Piedade acrescenta:

«pensamos também que o mefistofélico poeta das «Lapidárias» se identifica demasiado com o seu ‘progenitor’ para poder surgir como um verdadeiro heterónimo. Ou melhor, Fradique não foi, de modo consciente e *deliberado*, tornado *absolutamente* distinto, ou seja, planeado pelo autor-Eça de forma a surgir como um *outro* plenamente configurado, quer dizer, um outro que não fosse objecto desse sujeito-autor, mas ele próprio um sujeito.» (2003: p. 117).

Se Eça prenuncia já uma cisão dialógica e a heterogeneidade interior do sujeito, se Fradique é «paradigma da transitoriedade caótica do seu tempo, reflectindo já o *sincretismo inquieto* e a *impossível unidade da consciência moderna*» (*ibidem*: p. 292), ainda assim este dândi não pode ser considerado mais do que um *semi-outro*. O desdobramento queirosiano teria pois limites claros: enquanto Mário de Sá-Carneiro faz da dispersão uma prática e um tema centrais, «Eça, dando largas à sua idiossincrática

natureza de 'autor-actor', apenas poderá ter intuído, com *um grau de consciência indeterminado*, essa moderna *necessidade* de dissociação da identidade literária.» (*ibidem*: p. 151).

Por outro lado, é óbvio que um Zaratustra existe apenas como personagem de Nietzsche, enquanto Fradique surge como autor de uma obra; o jogo de investimentos ficcionais e biográficos depende desta apresentação das figuras. Se Fradique não é heterónimo de pleno direito, não deixa de ser também mais do que um mero epistológrafo ou narrador de primeira pessoa. A mistificação que cerca este autor desde o primeiro surgimento colectivo orienta a criação de expectativas dos leitores e faz de Fradique um nome de autor.

Maria João Simões (1991) lembra que a apresentação de Fradique Mendes como pessoa empírica chega a um ponto em que o próprio Eça de Queirós se sentiria ameaçado pela sua criatura: Fradique é mais famoso em Lisboa do que o próprio Eça de Queirós, como fica claro em algumas cartas deste a Emília de Resende. Se tal fama divertiria Pessoa e Sá-Carneiro, que regozijaram quando Caeiro passou por indivíduo "real", numa célebre *blague*, Eça, por seu turno, sentir-se-ia vítima da sua mistificação. E, como Conan Doyle decide matar a personagem Sherlock Holmes, mais famosa em Londres do que o próprio escritor, também Eça rivalizaria com Fradique, segundo Maria João Simões: «Incomodado por esta interferência na sua própria existência, Eça de Queirós reage, tentando subtrair a Fradique alguns dos dividendos que ele próprio lhe concedera.» (1991: p. 279). A reacção de Eça consistiria em escrever as suas iniciais a seguir à assinatura de Fradique, nas cartas publicadas em jornais. Assim, mantém-se e destrói-se a heteronímia: as iniciais não são um nome completo, nem chegam talvez para identificar o "verdadeiro" autor. A autonomia de Fradique permanece, instável. Para Simões, a decisão é clara:

«podemos dizer que um determinado número de elementos da subjectividade de Fradique e de Eça se sobrepõem interferencialmente, criando entre eles uma continuidade descontínua.

(...) não é possível descortinar (senão à lupa) no discurso de Eça-Fradique zonas nitidamente ecianas ou exclusivamente fradiquianas.» (*ibidem*: p. 281).

Talvez a questão da autonomia se resolvesse se Fradique produzisse uma obra (também outras personagens queirosianas, como Ega ou Artur Corvelo, precisam de produzir uma obra para se sentirem existentes perante os outros, e falham quando não a escrevem ou não obtêm reconhecimento público). Ora, o Fradique queirosiano renega os poemas

satânicos e não escreve senão cartas. «Memórias e Notas» salienta, porém, que Fradique *seria capaz de* escrever toda uma obra e refere cartas extensas que constituem, *consta*, verdadeiros tratados e nunca serão, afinal, apresentadas (também neste adiamento infinito Bernardo Soares seria o avatar radical de Fradique).

Para Carlos Ceia, esta estratégia de delineamento de uma ausência constitui a essência de Fradique enquanto autor virtual: «Não interessa a Eça que Fradique produza uma obra, mas que seja antes o eterno potencial criador de uma obra. Assim se constroem todos os mitos, que valem por aquilo que vêm a ser potencialmente e não por aquilo que deixam criado.» (1999: p. 34). Paradoxo que agradaria a Mário de Sá-Carneiro ou a Jorge Luis Borges: Fradique define-se por o que não existe; e não por incapacidade de criar, mas pela capacidade que estudadamente não utiliza (ou pela capacidade de não ser capaz). Aproximando Fradique Mendes de Ximénès Doudan, autor de uma correspondência que Fradique conhecia, apreciava, imita porventura, Campos Matos lembra a “volúpia do repouso” de Doudan, conforme a expressão de um prefaciador das *Mélanges et Lettres*. Fradique é dado por via negativa; mas esta negatividade, paradoxalmente, constitui o indispensável de Fradique. Ceia conclui: «o que vai ser objecto de estudo não pode ser a sua obra, porque não existe, mas a sua virtualidade, inquirindo Eça sobre as suas probabilidades de se tornar real.» (1999: p. 35).

Encontramos um último comentário à impossibilidade de definir a obra de Fradique numa nota de rodapé de «Memórias e Notas» sobre cartas inéditas:

«Estas cartas constituem verdadeiros ensaios históricos, que, pelas suas proporções, não poderiam entrar nesta colecção. Reunidas as notas e fragmentos dispersos, devem formar um volume a que o seu compilador dará, penso eu, o título de “Versos e Prosas de Fradique Mendes”.» (Queirós, 1900a: p. 75n).

É um passo misterioso, de implicações importantes. Em primeiro lugar, pela multiplicação de personalidades à volta da edição do texto: jamais saberemos quem é o “compilador”, tal como só podemos conjecturar sobre a identidade do narrador de «Memórias e Notas» (as reservas de Carlos Reis ou de Ana Nascimento Piedade quanto a uma identificação apressada deste narrador com Eça de Queirós, *efectivo autor* do texto, parecem-nos pertinentes). Ora, na nota, dissocia-se o “compilador” da obra e o “eu” que “pensa” e escreve este texto, mas nunca se esclarece a identidade de qualquer um deles. Por outro lado, o livro «Versos e Prosas

de Fradique Mendes» nunca foi publicado, da mesma forma que os próprios versos e prosas que aqui se prometem não existem (?); *trata-se, portanto, da mistificação da edição de um texto mistificado*. Fradique não é aquilo que se esconde *sob* este mistério e na ausência, ele é *o* mistério e a ausência.

5. Fradique, Portugal e a Europa

118

Fradique não termina em Fradique; este autor é impensável sem um contexto e uma geração. O seu código de comportamento opõe-se a determinada Europa, aparentemente democrática e liberal, no final do século XIX, lançando contra ela o paradigma de uma Europa aristocrática. Fradique joga valores contra valores, num momento histórico que considera de degenerescência. Mais ainda, Fradique é uma Europa que urge recuperar. Podemos distinguir nele, assim, relações de diálogo e máscara com Eça de Queirós ortónimo, de simpatia e metonímia com a Geração de '70, depressa já *Vencidos da Vida*, de contraditório fascínio e repulsa com a Europa a que pertence mas de que procura fugir. Fradique sabe que, vivendo na civilização que o forma, é como aquele homem, perdido no nevoeiro, que “com espanto se encontra numa taverna” quando “julgara penetrar num templo” (Queirós, 1900a: p. 70). Esta capacidade fradiquista (limitada, porém) de auto-desengano é partilhada por outras personagens de Eça; Fradique é, nesse sentido, um Carlos da Maia final mas na posse de uma *verve* que permite ainda afrontar o país decaído em cartas verrinosas. O divórcio entre o queixume e a crítica e, por outro lado, a acção é também comum a ambos. Fradique, interior e exterior a Portugal, figura *u-tópica*, como Nietzsche, alemão e acusador da Alemanha, poderia escrever sobre os portugueses o que o filósofo de Zaratustra escreve sobre os seus conterrâneos: «tal como toda a coisa ama o seu símbolo, assim o alemão ama as nuvens e tudo o que é pouco claro, que devém, crepuscular, húmido e toldado: o incerto, o inacabado» (Nietzsche, 1886: p. 166).

Identificando Fradique como um “arquétipo do grupo” *Vencidos da Vida*, Isabel Pires de Lima sublinha (1987: p. 336) quanto esta personagem colectiva concilia ideologias várias: «um certo carácter fragmentário e até mesmo artificial que a personagem de Fradique Mendes tem deriva em boa parte de ela corresponder a esta espécie de montagem intencional» (*ibidem*: p. 338). Daí também que em Fradique coexistam uma atitude provocatória (mais do que revolucionária) e uma ironia *blasée* sobre a sua própria incapacidade para alterar o estado de coisas. Próximo, neste

sentido, da duplicidade dos *Vencidos da Vida*, Fradique torna-se indecível: há realmente derrota do grupo e de Fradique, ou a formação do mito do vencidismo é ainda uma (última) *farpa* lançada contra um país onde o sucesso político, económico e literário deveria simbolizar *necessariamente* uma vitória sobre a vida? Lembre-se que o nome do grupo resultou na resposta indignada de Pinheiro Chagas, que Eça rebate numa carta célebre pelo registo de indecibilidade. Estarão estas duplicidades no cerne de Fradique? Para Isabel Pires de Lima, o autor da *Correspondência*, em vez de ser empurrado pelo destino para a desistência, assume e exhibe o vencidismo: «não poderá Fradique Mendes aparecer-nos como a expressão consciente de uma pose vencidista, como a assunção lúcida e voluntária da desistência? Ao contrário de Carlos da Maia (...), Carlos Fradique Mendes é, à partida, um desistente, o que faz dele o menos vencido dos Vencidos.» (1987: p. 340). Neste sentido, podemos ainda perguntar-nos se há ou não contradição entre o constativo da desistência (penso no firme, absoluto “Não há nada a fazer”) e o performativo da sua exibição criadora (por cartas, pela ironia do discurso, pela resposta estética ao mundo).

Haveria, assim, três formas de vencidismo. Carlos da Maia é um *genuíno* vencido da vida, incapaz de formular claramente, a não ser no último capítulo de *Os Maias* (e mesmo aí...?), a sua derrota perante os projectos de juventude. O grupo *Vencidos da Vida* pode já enunciar, com uma ironia capaz de provocar (incidental ou propositadamente?) a indignação olissiponense, uma filosofia de renúncia à acção. Fradique representa a terceira e mais complexa possibilidade: é um vencido na medida em que recusa a acção, *mas escreve cartas para o dizer*. A afirmação do cansaço, em relação a uma Europa condenada, constitui e nega Fradique como desistente. Fradique é o “menos vencido dos Vencidos” porque luta esteticamente para ser vencido (tal como Álvaro de Campos nunca está tão cansado que não tenha força para escrever um poema sobre o absoluto cansaço). Novamente não podemos concordar com a tese generalizadora e iluminista de António Sérgio, para quem «é óbvio que uma mente essencialmente activa nunca se fica na conclusão de que “não há nada a fazer”» (1980: p. 105).

Esta duplicidade nasce também de uma angústia de influência (de novo adopto e adapto a expressão de Harold Bloom) em relação às gerações românticas e liberais que antecederam Eça. A desistência implica abandonar as esperanças dos pais políticos e poéticos. Mas até que ponto este abandono não implica uma tomada de posição activa? desistir de uma geração não obriga a criar activamente outra?

6. O niilismo da “populaça”

Ora, Fradique faz-se também a partir de (e contra) certa ideia de Europa. Qual era a Europa de Nietzsche e Eça? O adivinho diz, em *Also Sprach Zarathustra*: «E vi uma grande tristeza espalhar-se sobre todos os homens. (...) / Espalhou-se uma doutrina, e com ela circulou uma crença: “Tudo é vão, tudo é igual, tudo passou!”» (Nietzsche, 1883-85: p. 149). É o primeiro sinal de alarme; em Portugal, teríamos de esperar por *Húmus* para ouvir uma denúncia semelhante. Em Nietzsche, o “Tudo é vão” que se escuta nos discursos da Europa era já apontado como niilismo. Contra esta vontade de declínio, Nietzsche afirma a vida e anuncia o super-homem; ora, a superação do homem nada tem a ver com a obtenção de poder social, mas dá-se na capacidade de criação de valores: o “homem superior”, gozando de consideração e riqueza, apenas carrega os velhos valores niilistas da Europa. Por isso em *Also Sprach Zarathustra* o profeta condena estes homens *superiores* (a formulação é tão irónica quando, no sentido oposto, os elementos da Geração de '70 chamarem-se *vencidos da vida*), atribuindo-lhes a decadência da Alemanha e a formação de uma filosofia de escravos. O homem superior pertence ainda à “populaça”. Dominados pelo ressentimento que fundamentaria o cristianismo, tais espíritos superiores assemelham-se, segundo Zarathustra, ao burro e ao camelo, carregando valores já formados. Torna-se por isso tanto mais estranho que as primeiras interpretações da obra de Nietzsche na Europa entendessem como pessimista e niilista um autor que afirmava Diónisos, o Super-Homem, a transmutação de todos os valores.

Também Fradique exprime desencanto por aquilo a que chama o “nosso século apressado” (Queirós, 1900a: p. 216). Mas nem sempre o tédio e o desencanto das personagens queirosianas se resolve com a descoberta da vida dionisiaca; pelo contrário, cedem à eterna repetição de percursos desistentes, reactualizando velhos valores e perdendo-se na uniformização dos comportamentos no século XIX. Fradique surge como defensor da originalidade contra um mundo dessacralizado (a crítica ao progresso, como facilidade que retira ao homem a possibilidade de criar novas soluções para velhos problemas, pode ser entendida neste sentido, aliás próximo de teses de *A Cidade e as Serras*). O marasmo do século que Fradique vê terminar é provocado pela incapacidade de o homem refazer a cosmovisão ética: a Europa reduz-se ao “sim” massificado do burro que recusa o “sim” criativo de Zarathustra; por isso o profeta do eterno retorno abandona a civilização: «Os coveiros contraem doenças nas suas escavações. Sob os velhos escombros dormem exalações insalubres. Não é necessário remover os pântanos. É preciso viver na montanha.» (Nietzsche, 1883-85: p. 208).

Ora, o medo da uniformização dos comportamentos na vida europeia é entendido por Fradique no seu sentido mais literal. O nivelamento começa na própria aparência: contra a uniformização, Fradique questiona a pertinência do uso de uniformes. Lembre-se o caso do padre Salgueiro: «Nunca, desde que foi colado à sua paróquia, padre Salgueiro se considerou senão como um funcionário do Estado, um empregado público, que usa um uniforme, a batina (como os guardas da Alfândega usam a fardeta)» (Queirós, 1900a: p. 208). Trata-se de mais uma actualização do camelo: o padre que carrega a instituição? Ou dessa outra caricatura nietzschiana que vê o europeu como uma enorme orelha, uma receptividade acrílica a preconceitos reactivos? Talvez o padre Salgueiro mostre ainda como a dialéctica do ressentimento e da vontade de aniquilação atinge o apogeu: nem sequer acredita na ideologia que o forma, limita-se a usá-la, sem consciência sequer do seu próprio cinismo. Na pena de Fradique, já nem é um padre que carrega valores, mas um padre que *dá uso ao carregamento* de valores.

O alfaiate, criador (literal) de uniformes, merece também a crítica de Fradique: «vestindo-nos todos pelo mesmo molde, V. leva-nos todos a ter o mesmo sentir e a ter o mesmo pensar» (Queirós, 1928: p. 46). Como não lembrar aqui esse outro alfaiate que o implacável protagonista de «Der Spaziergang», de Robert Walser, atacará, denunciando a caricatura que o fato recém-acabado cola ao seu portador? Ora, o alfaiate defende-se, respondendo que altos funcionários e magistrados o procuram e ficam satisfeitos (Walser, 1917: p. 64). O nada recalcado protagonista de Walser afasta-se cheio de tédio: aqueles que abandonam a sociedade humana e as suas convenções não admitem comparações daquele teor. Da mesma forma, Fradique é implacável contra o “uniforme francês” do paradoxal purista da língua portuguesa: «É moderno, é vivo até à medula; a língua que no fundo lhe agrada é a francesa; foi educado à francesa; veste, pensa, come, *flirta*, fala, legisla pelo molde francês, que entende ser o mais gracioso e o mais cómodo.» (*ibidem*: p. 77). O purista escreveria no sentido de proteger a língua portuguesa (o que não deixa de ser também uma uniformização conservadora), mas escrevendo *à francesa*. Neste jogo de desconstrução, Fradique poderá visar os galicismos do próprio Eça de Queirós? A criatura sobrepõe-se ao criador? Poderia Fradique acusar Eça de niilismo?

Recusando a uniformização, não admira que tanto Fradique como Nietzsche condenem o jornal do século XIX. Aos três malefícios provocados pelo jornal enumerados por Fradique (aligeiramento dos juízos, exacerbação da vaidade, endurecimento da intolerância (1900a: pp. 215ss.)), subjaz a crítica mais lata do nivelamento de opiniões. Para Fradique,

todas as formas de comunicação, porque se dirigem democraticamente a um público lato, se deixam contaminar pela vontade de declínio; lembre-se em que termos é gizada a crítica a um livro de poesia de contornos românticos: «Há desde logo um grande impudor em fazer assim do nosso coração uma tiragem de quinhentos volumes, para o vender, palpitante e sangrando, nos balcões das lojas.» (*Idem*, 1928: p. 64). Em *Götzen-Dämmerung*, Nietzsche vai mais longe, descrevendo a possibilidade de nivelamento na linguagem em geral: «Em toda a linguagem há um pouco de desprezo. A linguagem parece ter sido inventada só para transmitir o ordinário, medíocre, comunicável. Pela linguagem vulgariza-se quem fala.» (1888b: p. 99). Vulgaridade significa, em Nietzsche e em Fradique, perda de si próprio como criador. Finalmente, a perda está sistematizada na ideia de Estado. Este, segundo Nietzsche, organiza pelo indivíduo os conceitos de bem e mal: é mais um sintoma da vontade de morrer. A crítica fradiquista à Lisboa “politiqueira” (Queirós, 1900a: p. 79) ou aos seus símbolos, como Pacheco (*ibidem*: p. 161ss.), partilha com Nietzsche a mesma consciência de que as axiologias do poder provocam o nivelamento dos conceitos.

É possível suspeitar que Fradique receia menos a “população” em geral do que determinada classe burguesa, ávida de acompanhar as modas, o “ar do tempo”, e interessada na manutenção da ética e da política tradicionais. Assim se pode compreender o elogio feito por Fradique (e pelo Jacinto “regenerado” em Tormes) à sinceridade do povo português, que teria sabido preservar hábitos seculares. Fradique parece sensível à diferença fulcral entre o século XIX e o Antigo Regime; mas a repulsa fradiquista ultrapassa o mero *topos* da crítica ao “contemporâneo”: se a denúncia do “desconcerto do mundo” é universal (as alarmistas avaliações de Jean Baudrillard ou Gilles Lipovetsky servem de exemplo para a pós-modernidade), Fradique define uma oposição pertinente. Lembremos a leitura da História de Jacques Le Goff, para quem a Idade Média só termina com a Revolução Industrial. Fradique adivinharia o papel crucial do século da máquina, do comboio, do jornal, da filosofia do Estado. Mas, se para Le Goff o fim da Idade Média resolve pela primeira vez problemas seculares, Fradique e o Jacinto “regenerado” sublinham apenas os novos problemas da História *post*-Idade Média, ou *post*-Antigo Regime.

Qual é a solução para a uniformização burguesa do ocidente? Fradique defende o regresso à genuinidade do povo: não estaremos perante mais uma ironia? E o povo de Fradique não será só um *topos* de retórica? Talvez, perante a aberração do nivelamento de comportamentos, só o dandismo surja a Fradique como solução:

«O dândi integra, evidentemente, este movimento de repúdio e o dandismo parece ser, neste contexto, uma estratégia de vida fruto de uma sociedade que se aborrece na uniformização própria da democracia e da produção em cadeia: o dândi recusa o anonimato, antes de mais, através de uma busca de excentricidade na elegância e do culto da arte de surpreender.» (Lima, 1991: p. 101).

Isabel Pires de Lima relativiza porém o destaque almejado por Fradique: a excentricidade deve ser moderada, sem atingir a transgressão dos códigos. Será esse, talvez, o limite da super-humanidade de Fradique.

7. O eterno retorno

Num momento de doença, Zaratustra questiona a sua mais alta certeza: a do eterno retorno. A tristeza diz-lhe que o homem mesquinho voltará eternamente e Zaratustra cai no tédio (Nietzsche, 1883-85: p. 245ss.). Este tédio não é o de Luísa em *O Primo Basílio* nem o de Carlos no consultório vazio de *Os Maias*: é um tédio de repulsa pela repetição ontológica do mesmo. Luísa e Carlos da Maia fazem parte do mundo niilista que, regressando, perturba Zaratustra. O tédio do anunciador do super-homem encontra paralelo, porém, no tédio de Fradique, para quem «hoje todos nós servilmente tendemos a pensar e sentir como antes de nós e em torno de nós já se sentiu ou pensou» (Queirós, 1900a: p. 63). Fradique não pensa o eterno retorno enquanto modelo ontológico, cosmogonia, ciclo eterno; o seu tédio / doença, porém, aproxima-se do nietzschiano em angústia.

Em *Also Sprach Zarathustra*, o profeta conclui que «tudo o que está maduro quer morrer» (Nietzsche, 1883-85: p. 362); a Europa deseja o aniquilamento porque perdeu a afirmação da vida; neste sentido, o eterno retorno da Europa reactiva é uma tortura. Os homens superiores, considerando a vida como doença, anseiam pela morte como cura, num modelo socrático: ironicamente, Zaratustra deseja que os votos dos homens superiores se cumpram, e desespera porque o homem superior, mesmo assim, não pára de regressar. A maturidade da Europa e o “espírito de seriedade” são precursores do aniquilamento adiado. O que perturba Zaratustra é menos a decadência do que a impossibilidade de abandonar o ciclo, de deixar que as forças do ressentimento atinjam a aniquilação absoluta. Também Fradique pensa assim. Não se trata de desesperar perante a existência do ressentimento, mas de lidar com a consciência de que o ressentimento e o super-homem alternarão infinitamente:

«Fradique encolheu os ombros:

— Há-de vir [um novo Cristo]; há-de talvez libertar os escravos; há-de ter por isso a sua igreja e a sua liturgia; e depois há-de ser negado; e mais tarde há-de ser esquecido; e por fim hão-de surgir novas turbas de escravos. Não há nada a fazer.» (Queirós, 1900a: p. 94).

José Eduardo Agualusa parafraseia esta tese em *Nação Crioula*, romance de contrafacção que divulgaria, como consta do seu subtítulo, *A correspondência secreta de Fradique Mendes*, uma longa aventura amorosa dividida entre Angola e o Brasil. Afirma aí Fradique: «Sempre existiram escravos (...) E alguns, como Espártaco, o trácio, organizaram revoluções, mas depressa foram vencidos e tudo ficou na mesma. É essa a definição de revolução: um movimento de rotação completo em torno de um eixo imóvel.» (Agualusa, 1997: p. 142). Reencontramos ainda o tópico do retorno em *Lendas de Santos* e em *A Cidade e as Serras*. Jacinto e Zé Fernandes consideram que só o regresso de Cristo poderia talvez recuperar a civilização; mas o balanço final é, mais uma vez, negativo:

«Assim tem de ser recomeçada a obra da Redenção. Jesus, ou Gautama, ou Cristna, ou outro desses filhos que Deus por vezes escolhe no seio de uma Virgem, nos quietos vergéis da Ásia, deverá novamente descer à terra de servidão. Virá ele, o desejado? Porventura já algum grave rei do Oriente despertou, e olhou a estrela, e tomou a mirra nas suas mãos reais, e montou pensativamente sobre o seu dromedário? Já por esses arredores da dura Cidade, de noite, enquanto Caifás e Madalena ceiam lagosta no Paillard, andou um anjo, atento, num vôo lento, escolhendo um curral! (...)

Não, Jacinto não sabia — e queria acender um charuto.» (Queirós, 1900b: p. 91).

O eterno retorno do mesquinho é uma doença porque não há, pensam Fradique, Jacinto e Zé Fernandes, uma força libertadora que permita abandonar o movimento em que circulam as forças reactivas: «Não há nada de novo sob o Sol, e a eterna repetição das coisas é a eterna repetição dos males.» (*ibidem*: p. 104).

Se é lícito adaptar livremente o conceito de Zaratustra, podemos aproximá-lo de outra preocupação de Fradique: o *hobby* da arqueologia. A consciência fradiquista da História como repetição e regresso do passado no presente (lembre-se a apresentação de Fradique em «Memórias e Notas»: a primeira actividade em que o vemos empenhado é justamente permitir

à múmia de Pentaour, escriba de Ramesses II, passar na alfândega portuguesa...) reflecte-se no interesse pela escavação nas ruínas da Antiguidade. Se a indagação da história apenas prova a Fradique que os acontecimentos se repetem (novos Cristos são crucificados sem se atingir a expiação do pecado e o advento do reino de Deus), não só a arqueologia se torna uma forma de desespero contra a repetição, uma busca de arquétipos, ou pelo menos de uma Idade do Ouro que resgatasse o século do niilismo, mas também o próprio Fradique se descobre a si próprio como formado pelo passado e procura um estilo de vida que regenere, senão a História, a sua própria existência. A arqueologia é, pois, um programa de conduta; escavar significa tomar consciência da diferença entre o presente pessimista e o passado opulento, tal como descobrir (e tentar anular) o momento do começo do declínio.

Estamos portanto próximos de uma operação nietzschiana: a indagação sobre a *genealogia da moral* (1887), como arqueologia da ética, da moral e da religião. Ressalvem-se as devidas distâncias: a arqueologia de Fradique deve confirmar certa ideia de História, enquanto a genealogia de Nietzsche desconstrói a moral; mas nos dois movimentos há uma investigação que pretende, desenterrando o esquecido, repor certa verdade da História. Novidade do século XIX: se o próprio Ramesses pode regressar pela fotografia, então nenhum tempo é irregatável nem não-investigável: a reavaliação dos valores é possível. Veja-se ainda, em *O Mistério da Estrada de Sintra*, a tese segundo a qual se pode ressuscitar uma época por um romance, «assim como os Cuviers reconstituem já hoje um animal desconhecido por meio de um único dos seus ossos» (Queirós e Ortigão, 1870: p. 199).

Por outro lado, Nietzsche alertou muito cedo, na segunda das *Unzeitgemässe Betrachtungen* (1874), contra o perigo de um excessivo culto da História que teria sacrificado toda a energia criadora do século XIX à mera compilação enciclopédica de saberes. Contra a vida criadora, a civilização alemã de oitocentos teria preferido uma estagnada observação do tempo. Curiosamente, também Eça escreve numa carta a Oliveira Martins, a 26 de Abril de 1894:

«É apenas um pouco de paciência, de que, como filósofo, deves ter provisão: se é que o belo ensino das religiões e das filosofias antigas sobre o sofrimento, lembra e aproveita no momento em que se sofre. Creio que não — talvez porque a filosofia, hoje, é um ornamento sumptuário da inteligência e não uma realidade e modo de ser da consciência. Já não há *Epictetos* vivos — há apenas comentadores, mais ou menos impressos, de Epicteto.» (pp. 197-198).

E António Sérgio defende que a angústia de Jacinto em *A Cidade e as Serras* não deriva de um excesso de civilização mas de um “critério *quantitativo* da cultura” e de uma ciência feita pela mera “acumulação de notícias” (1980: p. 66).

No entanto, a única conclusão de Fradique é que, se houve uma Idade de Ouro, ela terminou; só o homem mesquinho se repete na História contemporânea. Conclusão pessimista que Zaratustra rejeitaria. Para o profeta de Diónisos, se todos os homens da actualidade são “alejados” (Nietzsche, 1883-85: p. 155) porque se subordinam, ainda assim o homem capaz de *querer* subordinaria a própria repetição. É super-homem aquele que *pode desejar* a repetição, que assume a alegria e a criação de valores desejando que eles permaneçam. O homem do ressentimento e da vontade de morte é presa do tempo, enquanto o super-homem se pode comparar com aquele pastor que, mordendo a cobra que o mordida, se vence a si próprio e alcança a alegria da eternidade (*ibidem*: p. 177). *Aceitar* o retorno é alcançar o domínio de si próprio e da História:

«E como havia eu de suportar ser homem, se o homem não fosse também poeta e adivinho em enigmas e redentor do acaso?

Redimir os homens passados e que em vez de dizer: “Pertence ao passado, é um facto”, se diga: “assim o quis” — eis aquilo a que chamarei redenção.» (*ibidem*: pp. 155-156).

Gilles Deleuze considera (1965) que o eterno retorno não implica o regresso de todas as coisas e acontecimentos: o eterno retorno é selectivo. Num sentido ético, em primeiro lugar, pois na filosofia de Zaratustra o homem pode escolher um modo de vida tal que o desejo repetido eternamente; dado que o retorno de si próprio é inevitável, o homem deve definir uma conduta de que deseje o regresso. Por isso a eternidade confunde-se com a suprema alegria: só o que é alegre deseja voltar (pelo contrário, o homem ressentido deseja apenas a morte, vive o retorno como condenação). Finalmente, porque o *desejo* de regresso significa libertação, até no regresso da dor o super-homem transcende o eterno ciclo. Eis o êxtase de Zaratustra:

«Então desejastes o Regresso de *todas as coisas*, voltando todas de novo, todas eternas, encadeadas, misturadas, amorosamente enlaçadas; oh! foi assim que amastes o mundo!

Vós próprios eternos, vós amai-lo eternamente e sempre; e à dor dizeis: «Passa — mas regressa!» *Porque a alegria quer eternidade!*» (1883-85: p. 363).

A esta leitura ética do eterno retorno, Deleuze acrescenta uma leitura ontológica: no eterno retorno não regressa tudo, dá-se um depuramento do ser. Deleuze compara o movimento do ciclo com o de uma roda (1965: p. 32): se o movimento conduz à repetição do mesmo, também é certo que a força centrífuga expelle os elementos mais fracos ou menos apegados ao retorno. Nietzsche consideraria, portanto, que na sucessão de retornos o homem mesquinho é apagado da evolução universal.

Enquanto Zaratustra descobre em si próprio a alegria dionisiaca que lhe permite ultrapassar o desespero da repetição do mesquinho, Fradique ilude a condenação na ironia e numa correspondência crítica mas consciente das suas ilusões. Apesar de tudo, Fradique não surge como mero derrotado pela eternidade. Será Fradique um super-homem?

8. O anúncio do super-homem

Para responder a esta pergunta, seria preciso definir Fradique. Ora, se o super-homem tem Zaratustra como profeta, Fradique é anunciado pelo narrador de «Memórias e Notas» em termos ambíguos. Em vez de defender o projecto de vida do autor da *Correspondência*, o narrador escuda-se atrás da opinião pública:

«Fradique, com a sua indócil e brusca liberdade de juízos, afrontava o perigo de passar por um petulante rebuscador de originalidade, ávido de gloriola e de excessivo destaque. Um espírito inventivo e novo, com uma força de pensar muito própria, deixando transbordar a vida abundante e múltipla que o anima e enche — é mais desagradável a esse mundo do que o homem rudemente natural (...). Desse espírito indisciplinado e criador, logo se murmura com desconfiança: “Pretensioso! busca o efeito e o destaque!”» (Queirós, 1900a: p. 65).

Este diferimento do juízo sobre Fradique vai-se acentuando em «Memórias e Notas», cavando-se um fosso entre o narrador e o autor das *Lapidárias*. Embora o Fradique que o narrador conhece em 1867 seja elogiado (a tal ponto que podemos ler aqui apenas ironia e mais uma caracterização do romantismo do narrador do que um retrato “puro” (?) de Fradique), tal imagem nunca vem a ser realmente corroborada ou negada no decurso do convívio entre os dois amigos. Na instabilidade desta focalização, na ausência de um profeta certo, apenas podemos especular sobre a super-humanidade de Fradique.

Por outro lado, nunca conheceremos o super-homem nietzschiano. Zaratustra é apenas um profeta, aliás contraditório e alucinado (mas pelo menos grandiloquente e sublime nos seus erros; em Celan, depois do

Holocausto, os profetas já só podem balbuciar). Sempre anunciado em *Also Sprach Zarathustra*, o super-homem apenas se deixa vislumbrar como o futuro do homem. Ora, o homem não é simplesmente negado no super-homem; como os próprios termos indicam, o homem é o *substrato* do super-homem. Da super-humanidade só se pode conhecer a semente. Talvez, de resto, a indefinibilidade do super-homem seja essencial, se definir é recuperar uma escala humana e finita, dizer o absolutamente novo numa linguagem gasta, incorrer em *hybris* (um pouco como Heidegger considera a divindade inavaliável pois toda a qualificação a reduziria a um paradigma humano).

Identificada a aporia, pode-se ainda falar de um programa de Zarathustra / Nietzsche para o super-homem; tudo nesse programa, porém, é orientado para o futuro. A transmutação de valores, a fidelidade à terra e à vida contra as propostas da metafísica e da religião, a compreensão do homem como ponte e não meta pertencem a um *pro*-grama e um *pro*-jecto anunciados mas por cumprir (como, sintomaticamente, a “obra” de Fradique). Tais objectivos, mas ditos no presente de Zarathustra, não pertencem a nenhum tempo; e também neste sentido *Also Sprach Zarathustra* é por excelência o livro “para todos e para ninguém”. Os *pro*-jectos nem são concretizados nem permanecem em potência. Na verdade, mesmo o programa implica uma forma de aporia: não é presente, porque o super-homem é apenas anunciado, nem ausente, porque Zarathustra já o conhece (da mesma forma que, no anúncio de João Baptista, Cristo está *já* presente *sem* estar presente): como poderia Zarathustra anunciar a super-humanidade sem a inaugurar? O anúncio é um performativo paradoxal. De resto, Zarathustra sabe que todo o anúncio é criação e criação de si próprio:

«Ó criadores, Homens superiores, nunca se carrega consigo senão o seu próprio filho.

Não vos deixeis doutrinar. Quem é pois o *vosso* próximo? Mesmo agindo “no interesse do próximo”, não criais nada para ele.

Esquecei pois esse “para”, criadores.» (Nietzsche, 1883-85: p. 326).

Será Fradique capaz de corresponder a este *pro*-grama nietzschiano, abandonando os valores metafísicos ocidentais para alcançar a afirmação incondicional da vida? Ouçamos o “rude programa de conduta” que o jovem Fradique teria enunciado “com toda a leviana altivez da mocidade”, como refere o narrador de «Memórias e Notas»: “Os homens nasceram para trabalhar, as mulheres para chorar, e nós, os fortes, para passar friamente através!...” (Queirós, 1900a: p. 91). Pelas qualificações de “rude

programa” e “leviana altivez” o narrador dissocia-se de um jovem Fradique cruel e elitista. Se “passar friamente através” implica superar o homem, talvez o narrador de «Memórias e Notas» recusasse a super-humanidade. Mas não Fradique, capaz da crueldade aristocrática elogiada por Nietzsche.

Como Fradique, Zé Fernandes de *A Cidade e as Serras* reduz a evolução da civilização ocidental a uma avaliação violenta e cujo vocabulário ecoa o do jovem dândi: «Os séculos rolam; e sempre imutáveis farrapos lhe cobrem o corpo [à Cidade], e sempre debaixo deles, através do longo dia, os homens labutarão e as mulheres chorarão.» (Queirós, 1900b: p. 88). No entanto, quando Zé Fernandes contrapõe àquela degenerescência da Europa a crueldade da *aretê* aristocrática, esta é gratuita, não salvadora como em Nietzsche. Lê-se em *A Cidade e as Serras*: «Há andrajos em trapeiras — para que as belas Madames d’Oriol, resplandcentes de sedas e rendas, subam, em doce ondulação, a escadaria da Ópera.» (*ibidem*: p. 89). Também em *O Conde d’Abranhos* encontramos, na pena do (muito suspeito) Z. Zagalo, uma (absurda) apologia da crueldade da aristocracia:

«Na Covilhã, por exemplo, tinha um cavalo adestrado que escoiceava, mal o alegre Camilo de Noronha assobiava. Costumava aproximá-lo de fidalgos e senhoras (mas sobretudo de plebeus)... Um assobio rápido, um coice imprevisto, e o individuo ou a dama eram levados em braços, no meio da hilaridade que entre os seus amigos causavam sempre tais façanhas. Sem inteiramente aprovar estas distrações violentas, não se pode, todavia, deixar de reconhecer que há em tais actos uma plenitude de seiva, de vida animal e de força que agrada em jovens fidalgos.» (Queirós, 1925a: p. 23).

Fradique nunca esmorecerá na afirmação de certa vontade de poder (embora seja difícil afirmar se a tal postura corresponde uma certeza íntima ou a mera provocação). Defende, contra a democracia emergente no século XIX, o privilégio da aristocracia, num conservadorismo político talvez destinado a chocar a *intelligentzia* liberal de oitocentos. Também para o filósofo do super-homem é pela crueldade aristocrática e criativa, e não na piedade cristã, que a sociedade europeia pode recuperar o dionisismo. Para a superação do homem, a sociedade deve ser a base da aristocracia, e não o contrário (Nietzsche, 1886: p. 188). A “moral dos escravos”, isto é, o cristianismo, com a sua apologia da igualdade, constitui para Nietzsche a blasfêmia suprema contra a vontade de poder. Por isso Zarathustra relaciona a morte de Deus, que só ele próprio e uma elite de super-homens podem assumir, com a formação, no plano social, de uma

“moral de senhores”: «esse Deus era o vosso maior perigo. / Ressuscitastes depois de Ele jazer no sepulcro. É agora enfim que vai luzir o grande Meio-Dia, que o Homem superior se vai tornar — o senhor.» (Nietzsche, 1883-85: p. 321).

Também Fradique sonha uma aristocracia, ora de sangue, ora de espírito. Filho de um pai que caçava, certamente por desporto, e de uma mãe que cortava feno por romântico bucolismo (Queirós, 1900a: p. 15), Fradique provém económica e socialmente do Antigo Regime. Na crítica à “precipitada democratização da nossa sociedade” (*ibidem*: p. 80), tem saudades de um mundo soterrado pela uniformização; mais uma vez, o paralelo com Jacinto impõe-se, mesmo se Fradique teve sempre plena consciência do que lhe falta. Não admira que idolatre o século XVIII: «— Nada de ideias! Deixem-me saborear esta bacalhoda, em perfeita inocência de espírito, como no tempo do senhor D. João V, antes da democracia e da crítica!» (*ibidem*: p. 82). Além da monarquia e da aristocracia de sangue, Fradique idealiza uma aristocracia espiritual: o próprio conhecimento deveria ser monopólio de uma elite. Daí que confesse ao narrador de «Memórias e Notas»: «A ciência, meu caro, tem de ser recolhida, como outrora, aos santuários. Não há outro meio de nos salvar da anarquia moral.» (*ibidem*: p. 59).

9. Crítica e transmutação de todos os valores

Voltemos ao breve mas importante texto de 1873 *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. A linguagem humana, afirma Nietzsche, é uma estrutura de dissimulação e não o espelho de uma realidade objectiva. A própria verdade é só uma convenção estabelecida por forças sociais: o verdadeiro e o falso dependem do pacto social; desta forma, a teoria da linguagem e da representação é indissociável de uma teoria do poder e da ética. Todos os valores são relativos à sociedade que os cria, embora o homem esqueça a origem convencional dos seus conceitos: toda a linguagem se gera a partir da utilidade social; assim, não pode haver aquela forma geral comum à linguagem e à realidade de que falava o “primeiro” Wittgenstein no *Tractatus Logico-Philosophicus* (cf. Marques, 1997). Com esta tese, abrem-se as portas para o relativismo e uma sensibilidade para a teoria da “vontade de poder” inéditos no pensamento ocidental. O super-homem, consciente de que não existem o bem ou o mal em si, torna-se capaz de criar a sua própria ética. Ser criador, então, equivale não só a realizar a crítica dos valores estabelecidos, negando ou invertendo oposições (Heidegger, contudo, descreveria a filosofia de Nietzsche como mero platonismo invertido), mas equivale também a ser

autor da sua própria existência (Richard Rorty enfatiza em Nietzsche a capacidade de criar novas metáforas do mundo numa idiossincrasia privada): «O Em si criador criou para seu uso o respeito e o desprezo, criou para seu uso a alegria e a dor. O corpo criador criou o espírito para seu uso, para ser a mão da sua vontade.» (Nietzsche, 1883-85: p. 40).

Também Fradique, criticando o servilismo intelectual português, persegue um ideal de crítica de ideias feitas, pelo menos a julgar pela afirmação do narrador de «Memórias e Notas» (afirmação tanto mais importante quanto são raras as suas tomadas de posição claras em relação a Fradique): «Não conheci jamais espírito tão impermeável à tirania ou à insinuação das “ideias feitas”: e decerto nunca um homem traduziu o seu pensar original e próprio com mais calmo e soberbo desassombro.» (Queirós, 1900a: p. 61). Esta necessidade de recusa, crítica e desmontagem de ideologias vigentes motiva e é motivada pelo nomadismo de Fradique; viajar (num sentido lato que excede as viagens físicas) faz parte da higiene do dândi, permitindo-lhe ler o mundo à luz da relatividade dos valores (um curioso desmentido encontra-se numa carta de Eça ao conde de Arnoso, onde se lê, por exemplo: «Se vier a Hyde-Park ou aos Campos Elíseos, vê só a *Vida* por fora, nos seus contornos exteriores. (...) *estar por dentro* é que é o interessante! (...) De acordo. Mas o que é a civilização de Paris? É o romance de Zola, e a descoberta de Pasteur, e o bom dito de Rochefort: e isso tudo vai ter connosco, onde quer que estejamos, pelo paquete.» (1885: p. 74), negando-se assim qualquer interesse ao turismo e às viagens em geral, pelo menos na Europa). Como Zaratustra precisa do refúgio na montanha para se purgar da influência do homem mesquinho, também Fradique sugere a fuga da civilização para a Patagónia:

«eu te afirmo, oh Carolus Mayerensis, que a inteligência, que altivamente pretenda readquirir a divina potência de gerar, deve ir curar-se da civilização literária por meio de uma residência tónica, durante dois anos, entre os Hotentotes e os Patagónios.» (1900a: p. 63);

«Depois de dois anos de vida selvagem, entre o Hotentote nu movendo-se na plenitude lógica do instinto, que restará ao civilizado de todas as suas ideias sobre o progresso, a moral, a religião, a indústria, a economia política, a sociedade e a arte? Farrapos.» (*ibidem*: p. 64).

É impossível afirmar o que existe nesta reflexão de irónico e de literal. Se a procurada excentricidade dos exemplos (Hotentotes e Patagónios) e o abismo cultural entre “civilizado” e “Hotentote” parecem procurar convencer o leitor de que Fradique pensa o inverso do que escreve, não devemos

esquecer que este epistológrafo não revela que protocolo de leitura se deve aplicar às suas cartas. Tal como Umberto Eco, ao fazer o balanço de práticas desconstrucionistas americanas em *I Limiti Dell'Interpretazione* (1990), lembra que em toda a leitura de um texto há que considerar, num primeiro momento, uma leitura literal, também o leitor de Fradique Mendes tem de começar por entender literalmente a proposta de fuga para a Patagónia. De resto, a procura do mais exótico dos locais é coerente com o desespero (controlado, porém) de Fradique. Por outro lado, se lermos ironicamente o excerto, resta entender a ironia no que ela tem de sintomático: o contraste “civilizado” / Hotentote passa a significar o extremo cansaço da Europa (Fradique não propõe como “cura” para o *mal-du-siècle* uma viagem ao Egipto, que contudo conhece bem; a escolha da Patagónia impõe-se pelos superiores exotismo e distância). Ainda que Fradique não afirme *certamente* que a solução para a Europa é o relativismo ganho junto do Hotentote, diz *provavelmente* que algo na Europa se aproxima do fim. A ironia tem vários níveis de leitura; ler através do protocolo que Fradique apenas deixa entrever faz parte da máscara / contrato fradiquista.

Talvez nunca Fradique e Nietzsche estejam mais próximos um do outro do que no reconhecimento de que o homem contemporâneo perdeu a capacidade de querer e poder, constitutiva do homem antigo. A história da decadência da vontade de poder começa em *Die Geburt der Tragödie*, com a passagem dos filósofos pré-socráticos para Sócrates e Platão. A comparação fradiquista entre Ramesses e Bismarck espelha a tese nietzschiana. O faraó egípcio é símbolo de um homem ainda dionísio e criador de valores: «Outrora um simples homem, um feixe de músculos sobre um feixe de ossos, podia erguer-se e operar como um elemento da Natureza. Bastava ter o ilimitado querer — para dele tirar o ilimitado poder. Eis aí em Ramesses um ser que tudo quer e tudo pode» (Queirós, 1900a: p. 125). A proximidade entre o queirosiano «Bastava ter o ilimitado querer — para dele tirar o ilimitado poder» e o nietzschiano «Fazei tudo o que quiserdes, mas sede primeiro *capazes de querer*» (1883-85: p. 191) é flagrante. Aliás Ramesses define-se a si próprio por uma frase que poderia pertencer a outro super-homem, *Roberto Zucco*, de Bernard-Marie Koltès, esse polémico super-homem tardio, que movia estrelas com um gesto dos dedos: «quando eu falo o Céu escuta» (Queirós, 1900a: p. 125).

Ora, o contraponto moderno de Ramesses é Bismarck:

«Toda a sorte de convenções, de tradições, de direitos, de preceitos, de interesses, de princípios, se lhe levanta a cada instante diante dos passos como marcos sagrados. Um artigo de jornal fá-lo

estacar, hesitante. A rabulice de um legista obriga-o a encolher precipitadamente a garra que já ia estendendo. Dez burgueses nédios e dez professores guedelhudos, votando dentro de uma sala, estatelam por terra o alto andaime dos seus planos.» (*ibidem*: p. 126).

Bismarck obedece a convenções, ídolos que a filosofia do martelo quebraria: quanto mais o homem se civilizou, mais se afastou da possibilidade de criação de valores. A humanidade surge em plena degenerescência. Daí a predilecção do dândi pelo animal, como vimos: no século XIX, para Fradique, «As únicas fisionomias nobres são as das feras, genuínos Ramesses no seu deserto, que nada perderam da sua força, nem da sua liberdade.» (*ibidem*: p. 127). Adaptando o pensamento de Nietzsche para descrever o de Fradique, digamos que o homem, entre o animal e o super-homem, é a única etapa de decadência.

Num cenário de catástrofe, «É preciso reaprender a crueldade e abrir os olhos» (Nietzsche, 1886: p. 146). Nesta apologia do cruel, em que perpassa o Diónisos de 1872, Nietzsche define o *pro*-grama do super-homem contra o horizonte de marasmo do homem mesquinho: a própria crueldade está portanto no cerne da transmutação de valores. Não é possível recuperar da decadência sem se ser cruel: «ao que cai, é ainda necessário empurrá-lo.» (1883-85: p. 235). A menor compaixão pelo ídolo implica perder para sempre a possibilidade de o destronar. Assim, a crueldade é essencial em toda a actividade criadora: «em todo o querer-conhecer há já uma gota de crueldade.» (*Idem*, 1886: p. 147).

Analisámos diversos casos de ironia ou focalização indecível em Fradique. Sejamos agora breves ao comparar a apologia nietzschiana do cruel com o pensamento de Eça. Seria preciso analisar, por exemplo, a célebre carta a Ramalho Ortigão de 10 de Novembro de 1878, sobre o projecto de *A Batalha do Caia* e a ideia de pedir ao governo português uma indemnização pela não-publicação desse romance. Eça prevê as acusações de chantagem que Ramalho realmente lhe havia de endereçar logo depois, e ante- responde nestes termos: «Talvez Você não ache estritamente moral. Responderei como Darwin: — “Na luta pela vida, ser fraco é quase ser culpado.”» (1878a: p. 51). Que esta referência não passou despercebida a Ramalho depreende-se da carta seguinte de Eça, dezoito dias depois: «É uma triste manha, de acordo: mas, com os manhosos, ser franco — é uma fraqueza: e “na luta pela vida, etc.” (citação repetida de Darwin, que tanto o indignou, meu bom Ramalho).» (1878b: pp. 56-57). Naturalmente, não é Darwin que indigna Ramalho Ortigão, mas Eça citando Darwin; não é certa crueldade dita natural que provoca a reacção ética, mas o uso artificial, humano, que o

correspondente pretende fazer. A *mimesis* de uma (suposta) natureza origina um comportamento não natural.

O criador de Fradique publicou um texto sobre o anarquismo na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro:

«Decretamos ainda a guilhotina, matamos ainda Ravachol, no primeiro e bruto impulso da defesa e do egoísmo — mas continuamos a gritar e a tremer por sentir bem que, contra esse mundo que a bomba de Ravachol anuncia, temos já os braços moles, irremediavelmente moles, afrouxados pela piedade, mais preparados para abraçar do que para estrangular. A alma humana, desde o pessimista Hobbes, cresceu em bondade e doçura. O ensino todo da literatura, nestes derradeiros sessenta anos, tem sido a bondade — desde Hugo, que a cantava heroicamente em epopeias, até Renan, que a aconselha finamente em prefácios. Nós começamos a ser bons — condição deplorável para manter, com eficácia, um regime social que é cruel.» (1892: p. 157).

Eça recusa o anarquismo e a contemplação impávida da miséria. O texto é ambíguo: se o anarquismo é condenável, também a miséria deve ser solucionada; e o anarquismo pelo menos luta a favor de uma solução. Ora, a mesma bondade que permite ao homem do século XIX aperceber-se da miséria fá-lo também incapaz de a condenar (ao contrário do que pretendia o jovem Fradique, passando “friamente através”). E se a bondade é uma conquista feliz do século de Hugo e de Renan, é também «condição deplorável para manter (...) um regime social que é cruel», exactamente como opinaria um anarquista. O texto dá razão, senão à estratégia política do anarquismo, pelo menos à sua revolta. Mas “bondade e doçura”, sendo um *bem*, tornando difícil matar o anarquista, são um *mal* para a conservação da sociedade. Eça pode concluir que a bondade conduz ao fim de uma civilização; o anarquista que condena está do lado dos que a virão revolucionar (?) / salvar (?). Onde Nietzsche afirmaria a necessidade do cruel (a favor de uma sociedade governada por uma elite), Eça assume a contraditória bondade contra a imoral crueldade. Fradique, dividido entre bondade e crueldade, subscreveria qual das duas teses? Ou uma terceira?

10. O indecidível em Fradique

É se não existisse uma só frase verdadeira em Fradique Mendes? Se, na impiedosa ironia de um texto que não deixa decidir o que pertence a

Fradique super-homem e o que pertence aos homens da vontade de declínio, o que Fradique reprime e desabafa, o que é literal e o que se adivinha em entrelinhas, se não houvesse um critério de verdade que permita ler como verdadeira qualquer frase de Fradique? Se o texto (poemas, cartas, referências a Fradique noutras obras, a história de Fradique recebido pelo público de Lisboa como pessoa real, o mito-Fradique que não deixou ainda de viver e fascinar) for ilegível à luz de critérios de autenticidade e performatividade, aproximando-se, mais uma vez, de *Also Sprach Zarathustra*?

135

Observemos a esta luz aquele texto de Nietzsche: é um livro consciente das suas contradições internas (Jaspers definiu Nietzsche afirmando que, para cada frase da sua obra, se encontra noutro livro uma frase antitética); podemos entender tais contradições como acidentais ou essenciais na desestruturação da lógica ocidental. Livro perverso, não só porque desafia todos os tabus, mas também por colocar em questão o seu próprio desafio, *Also Sprach Zarathustra* não admite uma leitura respeitosa nem destruidora, interessada na “verdade” do livro nem na “mentira”; admite, sim, que se pense para lá do *tertium non datur* das oposições. É um livro sobre o criador de uma moral religiosa que descobre a relatividade de toda a moral e a fundamentação de todas as religiões sobre princípios de vingança e ressentimento. Zarathustra é o primeiro homem convicto de um ensinamento moral, e o primeiro desenganado (cf. *Ecce Homo*); é um criador de religiões que adoece, sendo difícil dizer quando os discursos se devem ao delírio ou à saúde (Deleuze expõe como em Nietzsche a doença é um ponto de vista sobre a saúde e não só o contrário).

Devemos *acreditar em Zarathustra*, lê-lo como verdadeiro? No final do livro I, publicado em 1883, Zarathustra refugia-se na montanha, despede os discípulos, exortando-os a pensarem por eles mesmos, adverte-os: «sou eu que vos dou este conselho: afastai-vos de mim e precavei-vos contra Zarathustra. E melhor ainda: envergonhai-vos dele! Talvez vos tenha enganado!» (p. 87). Assim, todo o livro que termina nestas palavras pode ser um logro; ou o logro é só a advertência final de Zarathustra? Devemos acreditar em Zarathustra? Ele responderia: não. Devemos acreditar neste “não”? Isso seria acreditar ainda em Zarathustra, donde o *double bind*. A mais perturbadora inovação de Nietzsche consiste em escrever um livro em que nada é verdadeiro ou falso. O próprio Nietzsche não esconde que opta por certa instabilidade na leitura possível do texto: «Só se é *fecundo* pelo preço de se ser rico em contradições; só se permanece *jovem* na condição de que a alma não se relaxe, não deseje a paz...» (1888b: p. 46).

A propósito de *double bind*: Derrida, alguns anos antes de *Otobiographies*, inspirava-se já em Nietzsche para escrever outro livro (pretexto também para desconstruir teses feministas). *Éperons* termina num questionamento da legibilidade de qualquer texto. Derrida depara com um breve apontamento de Nietzsche: «J'ai oublié mon parapluie.» (1978: p. 103). Este apontamento admite leituras (por exemplo: psicanalíticas) mas pode também não admitir qualquer tipo de leitura ou interpretação (e não só por falta de contexto; na verdade, a partir de que momento um contexto permite decidir da legibilidade de qualquer enunciado? — é uma questão que Derrida aprofunda desde o ensaio «Signature Événement Contexte»). No entanto, podemos *ler* esta frase de Nietzsche, gramatical, dizível, citável; podemos realizar operações com ela, mesmo sem decidir qual é de veras o seu sentido. Nesse momento, Derrida estende a dúvida a todos os textos de Nietzsche (e entendo o facto de Derrida escolher este autor como prova de uma especial abertura do texto nietzschiano): «On ne pourra jamais en suspendre l'hypothèse, si loin qu'on pousse l'interprétation consciencieuse, la totalité du texte de Nietzsche est peut-être, énormément, du type "j'ai oublié mon parapluie".» (*ibidem*: p. 112).

Por último, Derrida considera que todo *o seu próprio texto* pode ser também indecível: ao mesmo tempo legível e secretamente indecifrável: «Le texte peut toujours rester à la fois ouvert, offert et indéchiffrable, sans même qu'on le sache indechiffable.» (*ibidem*: p. 116). Assim, o que parece inequívoco pode ser críptico e toda a legibilidade partir de um logro inverificável. Temos em Nietzsche razões especiais para temer este logro, porque o texto refere-se a si mesmo como face visível de uma cripta sempre oculta. Ou então: em Nietzsche nunca sabemos se estamos na cripta, pensando que nos encontramos no pórtico. Devemos desconfiar da própria desconfiança de Zaratustra; pois

«O eremita não acredita que um filósofo (...) tenha jamais expresso nos livros as suas opiniões verdadeiras e definitivas: não se escrevem livros precisamente para se ocultar o que se acalenta? (...) Toda a filosofia *esconde* também uma filosofia; toda a opinião é também um esconderijo, toda a palavra também uma máscara.» (1886: p. 210).

A partir destas abordagens, podemos perguntar se o narrador de «Memórias e Notas» *acredita em* Fradique. Ou se o considera um feliz impostor. Questionamo-nos sobre os critérios e a diferença entre genuinidade e impostura, num momento histórico aberto por Nietzsche, no qual ainda vivemos, e onde a verdade pode encontrar-se na dissimulação. Se é que tal oposição permanece válida ou pensável: *A Correspon-*

dência de Fradique Mendes funciona a partir da trabalhada impossibilidade de definir Fradique como herói ou falsificador. Notem-se as indecisas tomadas de posição por parte do narrador de «Memórias e Notas»:

«Seriam estas subtilezas (como sugeria um cruel amigo nosso) as de um homem que teoriza e idealiza o seu temperamento de carrejão para o tornar literariamente interessante? Não sei.» (Queirós, 1900a: p. 89);

«A sua mesma polidez, tão risonha e perfeita, me parecera mais composta por um sistema do que genuinamente ingénita.» (*ibidem*: 91).

137

A referência a “um cruel amigo nosso” para colocar em dúvida o valor de Fradique é apenas um dos suspeitos recursos de que se serve o narrador para introduzir um indirecto dialogismo; as suspeitas são mais claras quando o narrador sente em Fradique um comportamento sistemático, não espontâneo, mas mesmo aqui a formulação “me parecera” reduz o julgamento crítico a uma opinião insegura. O narrador começa por considerar Fradique petulante, para mais tarde censurar quem formula tal avaliação (*ibidem*: 65). Contradizendo-se, o narrador não parece digno de crédito. Somos por vezes forçados (mas com reticências) a concluir do retrato de Fradique o contrário do que é dito; A. Campos Matos compara este retrato com o que Z. Zagalo compõe a propósito do conde de Abranhos (1993: p. 439). «Memórias e Notas» pode ser, assim, uma mistificação.

Vejamos brevemente três exemplos de contradições e ambiguidades. O primeiro parte de uma afirmação de Fradique, que apregoa numa carta, em jeito de aforismo: «Qualquer folha de olmo te ensina mais que todas as folhas dos livros.» (Queirós, 1900a: p. 229). Poderia ser um verso de Caeiro; ou uma máxima daquele budismo que parece, uma vez, ter apaixonado Fradique. Ora, tal como o mestre de Pessoa, Fradique enuncia assim a sua própria contradição: é por uma folha (folha de carta, é certo, e não de livro, mas ainda assim *publicável* em livro, e Fradique diz aceitar que as correspondências sejam publicáveis) que escreve a apologia de uma natureza anterior ou pelo menos exterior à civilização humana. Em Fradique e Caeiro, o performativo está em contradição com o constativo, o que não deixa de ser grave em personalidades onde os seus autores quiseram ver modelos (Caeiro *mestre* de Pessoa, Fradique *ideal* de Eça...). Não deixa de ser grave, inevitável ou, pelo contrário, sintomático. De modo semelhante, Zaratustra condena os poetas como mentirosos e mais tarde afirma não ter dito a verdade quando acusava os poetas de mentirem, pois ele mesmo é poeta. A contradição é irresolúvel, tanto mais que

Zaratustra conclui: os poetas mentem, criam deuses, mas é também verdade que os redentores do espírito nascem entre os poetas (Nietzsche, 1883-85: p. 141).

O segundo exemplo tem a ver com a seriedade ou impostura de Fradique como narrador. Fradique descreve encomiasticamente na *Correspondência* certos tipos sociais reconhecíveis; em que registo de sinceridade podemos ler os elogios a Pacheco, Pinho e Salgueiro? A estrutura da ironia, promovendo uma leitura que ultrapassa o sentido literal do texto (contudo necessário), desmonta os elogios; mas como se pode esclarecer o limite do texto irónico? Se é irónica a descrição de Pinho, por que não o é o endereçamento a Clara, evadido de hipéboles panteístas e imagens românticas? Deveríamos admitir que há uma ironia de que Fradique é autor consciente e laborioso, e uma ironia de que Fradique é objecto e pretexto, calculada por Eça de Queirós? A ironia sobre Pinho seria uma estratégia de Fradique, enquanto nas cartas a Clara Eça ironizaria sobre as cartas de amor, pessoalmente “ridículas”, utilizando Fradique como objecto? *Mas então como destrinçar a seriedade de Fradique, a ironia de Fradique, a seriedade de Eça e a ironia de Eça?* Não será forçoso entender o texto como *indecifrável* apesar de *legível*!

Na carta fradiquista a E. Mollinet, “Director da Revista de Biografia e de História” (Queirós, 1900a: p. 161), o retrato de Pacheco termina assim: «Rebentou — quero dizer, Sua Excelência morreu» (*ibidem*: p. 167). Entre “Rebentou”, espontâneo e aliviado, e “morreu”, social e pesaroso, todo o discurso de Fradique oscila, sem que seja possível apercebermo-nos claramente de todas as estratégias irónicas. Compare-se com a narrativa da página seguinte, em que Fradique não percebe (?) / finge não perceber (?) / finge fingir não perceber (?...) o comportamento trocista da viúva de Pacheco, reinstaurando-se a oscilação do sentido. É curioso verificar que aqui se atribui à mulher a função de desmascarar a pertinência do comportamento do marido. Não se trata de um caso isolado: em *O Conde d’Abranhos*,

«a Condessa contou-me que, poucos dias depois da eleição, o surpreendera [a Alípio Abranhos], uma manhã, diante do espelho, vestido com a sua farda nova de deputado e exclamando:

— Peço a palavra, Sr. Presidente! Ordem! Ordem! Apoiado! Não seremos nós que desertaremos a bandeira do progresso!...

A Sr.^a Condessa, na sua simplicidade de mulher, ria deste incidente. Mas a mim comoveu-me e fez-me pensar em Demóstenes, ensaiando, junto do mar, as suas apóstrofes sublimes aos tiranos.» (Queirós, 1925a: p. 119).

A perspicácia conferida à viúva de Pacheco e à Condessa permite reequacionar o retrato queirosiano da mulher, aqui amplamente valorizada em relação aos homens Fradique e Zagalo, relativizando-se a tradicional acusação de misoginia dirigida a Eça. Poderíamos supor que ambos os homens se apercebem da verdade das afirmações das mulheres, mas prolongam o elogio dos políticos por hipocrisia social? Mas, afinal, se não podemos ler o texto de Fradique como verdadeiro *nem* não-verdadeiro, que Fradique resta? Se o Conde de Abranhos é o contrário do que Zagalo descreve, não sabemos dizer se Fradique é o contrário do que o narrador de «Memórias e Notas» diz ou o contrário do que o próprio Fradique dá a entender.

O terceiro exemplo é mais especulativo e precisaria de uma análise extensa. No fim de *O Mistério da Estrada de Sintra* (Fradique surge apenas na sexta e última parte do livro, sem função determinante para o enredo), lemos:

«F... e Carlos Fradique Mendes achavam-se há dias numa quinta dos subúrbios de Lisboa escrevendo, debaixo das árvores e de braços na relva, um livro que estão fazendo de colaboração, e no qual — prometem-no eles à natureza-mãe que viceja a seus olhos — levarão a pontapés ao extermínio todos os trambolhos a que as escolas literárias dominantes em Portugal têm querido sujeitar as invioláveis liberdades do espírito.» (Queirós e Ortigão, 1870: p. 298).

Este passo torna-se perturbador quando comparado com a prefacial «Carta ao Editor do “Mistério da Estrada de Sintra”», incluída na segunda edição do romance, em 1884, e assinada pelos dois autores. De facto, tal como “F... e Carlos Fradique Mendes”, também Eça de Queirós e Ramalho Ortigão,

«Há catorze anos, numa noite de Verão, no Passeio Público, em frente de duas chávenas de café, penetrados pela tristeza da grande cidade que em torno de nós cabeceava de sono ao som de um soluçante *pot-pourri* dos *Dois Foscaris*, deliberámos reagir sobre nós mesmos e acordar tudo aquilo a berros, num romance tremendo, buzinado à Baixa das alturas do *Diário de Notícias*.» (*Idem*, 1884: p. 7).

Poderíamos concluir desta semelhança que entre “F... e Carlos Fradique Mendes” e os dois autores de *O Mistério da Estrada de Sintra* há uma identificação possível? Poderia Fradique Mendes ser Eça de Queirós (que

também se costuma identificar com esse outro “satânico” e dândi Eça)? Só esta conclusão permitiria compreender a referência à redacção de um “livro que estão fazendo de colaboração”, e para demolição de uma literatura gasta, os misteriosos F... e Fradique.

Tais são algumas das indecifrabílicas necessárias dos textos em confronto queirosiano e nietzschiano. Com tal estrutura, estas obras propõem um género de livro que nunca tinha sido escrito antes. Talvez porque nunca fora tão necessário um tão profundo trabalho do paradoxo. Fradique e Zaratustra são respostas para uma civilização descrente de si mesma e reduzida a cânones gastos: são respostas, não *apesar de* se contradizerem internamente, mas *graças a* essa mesma contradição. Neste sentido, ambos prenunciam e interpretam já as angústias do século que se lhes seguiria. Esta concordância entre Eça-Fradique e Nietzsche-Zaratustra não deve ser sobrevalorizada, com o esquecimento das diferenças evidentes entre os dois pares, nem menosprezada, dados os encontros de vocabulários e teses. Assim, permita-se (mais) um paradoxo: embora Eça de Queirós provavelmente não tenha chegado a ler Nietzsche, é certo que Fradique devorou as obras completas do filósofo de Zaratustra.

BIBLIOGRAFIA

AGUALUSA, José Eduardo

1997, *Nação Crioula. A correspondência secreta de Fradique Mendes*, ed. ut.: 4.ª ed., Lisboa, Dom Quixote, 2004.

CEIA, Carlos,

2000, «Primórdios da ficção intelectual: *A Correspondência de Fradique Mendes*», in *Queirosiana*, n.º 9, Fundação Eça de Queirós, 1.º semestre de 1999, pp. 33-51.

DELEUZE, Gilles

1965, *Nietzsche*, ed. ut.: Lisboa, Edições 70, 1994.

DERRIDA, Jacques

1978, *Éperons. Les Styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion.

1984, *Otobiographies. L'Enseignement de Nietzsche et la Politique du Nom Propre*, Paris, Galilée.

ECO, Umberto

1990, *I Limiti Dell'Interpretazione*, ed. ut.: *Os Limites da Interpretação*, Lisboa, Difel, 1992.

- LIMA, Isabel Pires de
1987, *As Máscaras do Desengano. Para uma Abordagem Sociológica de «Os Maias» de Eça de Queirós*, Lisboa, Caminho.
- 1991, «O Dandismo de Fradique ou o exercício impossível de um heroísmo decadente», in *Eça e os Maias. Actas do 1.º Encontro Internacional de Queirosianos*, 2.ª ed., Porto, Asa, pp. 101-107.
- MARTINS, Guilherme d'Oliveira
2000, «Esse misterioso Fradique Mendes», in *Jornal de Letras*, n.º 776, 28 de Junho, p. 39.
- MARQUES, António
1997, «Introdução Geral», in Friedrich Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia. Acerca da Verdade e da Mentira*, Lisboa, Relógio d'Água.
- MATOS, A. Campos
1993, «Filosofia e Personagens», «Fradique (Carlos Fradique Mendes)» e «Fradique e Ximénès Doudan», in *Dicionário de Eça de Queiroz*, org. A. Campos Matos, 2.ª ed., Lisboa, Caminho, pp. 424-426, 436-439, 440-441.
- MONTEIRO, Américo Enes
2000, *A Recepção da Obra de Friedrich Nietzsche na Vida Intelectual Portuguesa (1892-1939)*, Porto, Universidade Católica Portuguesa / Lello.
- NIETZSCHE, Friedrich
1872, *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, ed. ut.: *O Nascimento da Tragédia*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997, pp. 5-211.
1873, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, ed. ut.: *Acerca da Verdade e da Mentira, ibidem*, pp. 213-232.
- 1874, *Unzeitgemässe Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*; ed. ut.: *Considérations inactuelles II. De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 91-169.
- 1883-85, *Also Sprach Zarathustra*; ed. ut.: *Assim Falava Zaratustra*, 11.ª ed., Lisboa, Guimarães, 1997.
- 1886, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel zu einer Philosophie der Zukunft*, ed. ut.: *Para Além de Bem e Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*, 7.ª ed., Lisboa, Guimarães, 1998.
- 1887, *Zur Genealogie der Moral*, ed. ut.: *A Genealogia da Moral*, 7.ª ed., Lisboa, Guimarães, 1997.

1888a, *Ecce Homo. Wie Man Was Man Is*, ed. ut.: *Ecce Homo. Como se Chega a Ser o que se É*, 6.^a ed., Lisboa, Guimarães, 1997.

1888b, *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt*, ed. ut.: *Crepúsculo dos Ídolos ou Como se Filofofa às Marteladas*, 3.^a ed., Lisboa, Guimarães, 1996.

PIEIDADE, Ana Nascimento

2003, *Fradiquismo e Modernidade no Último Eça (1888-1900)*, Lisboa, INCM.

142

QUEIRÓS, Eça de

1869, «Serenata de Satã às estrelas»; ed. ut.: *Últimas Páginas Dispersas*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., pp. 16-18.

1878a, [carta a Ramalho Ortigão de 10 de Novembro]; ed. ut.: *Cartas e outros Escritos*, Lisboa, Livros do Brasil, 2001, pp. 47-53.

1878b, [carta a Ramalho Ortigão de 28 de Novembro]; ed. ut.: *ibidem*, pp. 55-61.

1885, [carta ao Conde de Arnoso de 24 de Maio]; ed. ut.: *Correspondência. Páginas da Vida Íntima e Literária*, Lisboa, Livros do Brasil, 2001, pp. 73-76.

1892, «Colaboração europeia: Primeiro de Maio»; ed. ut.: *Últimas Páginas Dispersas*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., pp. 143-160.

1894, [carta a Oliveira Martins de 26 de Abril]; ed. ut.: *Correspondência. Páginas da Vida Íntima e Literária*, Lisboa, Livros do Brasil, 2001, pp. 197-198.

1898, «Deus-Duse»; ed. ut.: *Últimas Páginas Dispersas*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., pp. 167-169.

1900a, *A Correspondência de Fradique Mendes*, ed. ut.: Lisboa, Livros do Brasil, s.d..

1900b, *A Cidade e as Serras*, ed. ut.: Lisboa, Livros do Brasil, s.d..

1925a, *O Conde d'Abranhos — notas biográficas de Z. Zagalo* —; ed. ut.: Lisboa, Livros do Brasil, s.d..

1925b, *A Capital!*, ed. ut.: *A Capital! (começos duma carreira)*, Lisboa, INCM, 1992.

1928, *Cartas Inéditas de Fradique Mendes e mais páginas esquecidas*, ed. ut.: Porto, Lello e Irmão, s.d..

- QUEIRÓS, Eça de, e ORTIGÃO, Ramalho
1870, *O Mistério da Estrada de Sintra*; ed. ut.: Lisboa, Livros do Brasil, 2000.
- 1884, "Carta ao Editor do «Mistério da Estrada de Sintra»", prefácio à 2.^a ed. de *O Mistério da Estrada de Sintra*; ed. ut.: *ibidem*, pp. 5-11.
- REIS, Carlos
1984, «Fradique Mendes: origem e modernidade de um projecto heteronímico», in *Cadernos de Literatura*, 18, Coimbra, INIC, Centro de Literatura Portuguesa da Universidade de Coimbra, pp. 45-60.
- SARAIVA, António José
1947, *As Ideias de Eça de Queirós*; ed. ut.: Lisboa, Gradiva, 2000.
- SCHLEGEL, Friedrich
1800, ed. ut.: «Idées», in Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy (org.), *L'Absolu Littéraire. Théorie de la littérature de l'idéalisme allemand*, Paris, Seuil, 1978, pp. 81-97.
- SÉRGIO, António
1980, «Notas sobre a imaginação, a fantasia e o problema psicológico-moral na obra novelística de Queirós», in *Ensaaios*, tomo VI, Lisboa, Sá da Costa, pp. 53-120.
- SERRÃO, Joel
1985, *O Primeiro Fradique Mendes*, Lisboa, Livros Horizonte.
- SIMÕES, Maria João
1991, «Eça e Fradique: Interferências», in *Eça e Os Maias. Actas do 1.º Encontro Internacional de Queirosianos*, 2.^a ed., Porto, Asa, pp. 277-282.
- WALSER, Robert
1917, «Der Spaziergang»; ed. ut.: *O Passeio e outras histórias*, Porto, Granito, 2001, pp. 21-98.