

**AS MÁXIMAS DO MARQUÊS:  
MORAL E POLÍTICA NA TRAJETÓRIA DE MARIANO JOSÉ DA FONSECA\***

Guilherme Pereira das Neves  
Departamento de História  
Universidade Federal Fluminense

*As Memórias póstumas de Brás Cubas* serão um romance? Em todo o caso são mais alguma coisa. O romance aqui é simples acidente. O que é fundamental e orgânico é a descrição dos costumes, a filosofia social que está implícita. [§] Esta filosofia define-se facilmente evocando os dois nomes de La Rochefoucauld e Sancho Pança. Com efeito vemos de um lado o ceticismo, perguntando se atrás de um ato que desperta o entusiasmo e desafia a crítica e a malevolência, não há motivos recônditos que o reduzem a proporções de um fato qualquer banal. De outro, há a satisfação, há o contentamento, que acha que tudo vai muito bem, no melhor dos mundos imagináveis.<sup>1</sup>

A certa altura do segundo volume da História da inteligência brasileira, algumas páginas em letra menor reproduzem a crítica que o autor havia feito em 1959 a uma edição das Máximas, pensamentos e reflexões do marquês de Maricá. Para Wilson Martins, trata-se de um “perfeito manual da mediocridade satisfeita consigo mesmo”, capaz de diluir “todos os lugares-comuns de um espírito limitado, todos os postulados da sabedoria doméstica, todas as tolices da filosofia cotidiana, num volume de 2370 banalidades condensadas.” Ainda que forneça diversos exemplos devastadores desse “indigesto viático da pobreza mental”, o olhar do crítico alcança mais longe, quando observa que o “extraordinário sucesso editorial” do livro constitui um documento excepcional sobre sua época, que “os especialistas até hoje desprezaram”. Mais adiante, com a ironia de quem assume o tom impostado do moralista, acrescenta:

pode-se afirmar que nenhum outro livro nos ajuda a melhor compreender o Brasil e, em particular, o Brasil do século XIX; nenhum outro será mais esclarecedor sobre a nossa política, a nossa economia, a nossa literatura, em uma palavra: sobre o que poderíamos chamar a nossa civilização. Esse livro é um altímetro, não só em si mesmo, mas pela acolhida que encontrou: ler seriamente o Marquês de Maricá é um gesto que define um homem, é uma atitude que compromete um povo. O Marquês tem a trivialidade insondável e contagiosa: lê-lo, é arriscar-se a uma crise duradoura, muitas vezes incurável, de estupor; admirá-lo, é uma ofensa à inteligência.<sup>2</sup>

Apesar dessas admoestações, assentei Mariano em minha alça de mira por conta de um projeto de pesquisa, em que, tendo por base trabalhos anteriores, quero investigar as chamadas *linguagens políticas* presentes no mundo luso-brasileiro de fins do século XVIII e inícios do XIX.<sup>3</sup> Tal intuito não pode fugir de um reexame dos movimentos rebeldes que antecederam a Independência de 1822, na medida que são os autos das respectivas devassas que reúnem – sob pressão, é verdade – as manifestações mais explícitas do que formava, então, o universo mental da América portuguesa em termos políticos.<sup>4</sup> Não obstante, cabe buscar um antídoto para os vapores perversos que tendem a desprender-se desse tipo de documentação.<sup>5</sup>

É esta a justificativa para o exame de Maricá e suas máximas. Nascido em 1773, Mariano, porém, ao contrário de um grande número de implicados nesses movimentos rebeldes, viveu a maior parte de sua vida após o episódio que o levara, aos 21 anos, não só à prisão, como à potencial condição de herói da nação-em-seu-berço, que jamais alcançou. Em compensação, ao morrer, em 1848, aos 75 anos, ele se tornara o paradigma daqueles *homens de casaca*, cuja dignidade e prestígio no Segundo Reinado decorriam da mesma ojeriza à desordem e a uma esfera verdadeiramente pública de poder que tinha motivado o conde de Resende a prendê-lo em 1794.<sup>6</sup>

Essa trajetória envolve com certeza uma série de possibilidades biográficas, que podem ser mais ou menos favoráveis ao caráter e à consistência intelectual de Maricá. Contudo, apesar do título, este trabalho não pretende desvendá-las. Sua pretensão situa-se em outro plano, próximo daquele a que Wilson Martins aludiu, quando observou o pouco interesse dos estudiosos pelo enorme sucesso editorial das máximas. Trata-se de verificar até que ponto o implicado na devassa de 1794; o auxiliar do vice-rei após 1802; o deputado e censor do período joanino; o ministro e senador do primeiro reinado e das regências; e, *last but not least*, o ancião, reverenciado por todos, no final da vida, converge ou diverge, em qualquer desses momentos, da tradição intelectual luso-brasileira – caso seja possível precisar em que isso consiste. Mais do que a biografia de um indivíduo, este trabalho pretende ser a abordagem biográfica de uma sensibilidade, de uma forma, ou *fôrma*, mental, da qual Mariano José Pereira da Fonseca constituiria um dos paradigmas.

Apontando nessa direção, Pedro Meira Monteiro, num livro recente, apesar de algumas restrições que se pode fazer à abordagem adotada, chamou a atenção para algo até agora pouco salientado.<sup>7</sup> Como Mariano, também José da Silva Lisboa, o visconde de Cairu, 23 anos mais velho e com uma trajetória muito semelhante, revelou uma aguda preocupação moral, ou moralizante, que, entre outras, se traduziu nos cinco volumes de 1824/25 intitulados *Constituição moral e deveres do cidadão, com exposição da moral pública conforme o espírito da Constituição do Império*.<sup>8</sup>

Essa inclinação do visconde não implica em encontrar um novo Cairu moralista, distinto do mais conhecido Cairu economista. Ao contrário, trata-se de perceber como essas duas facetas integravam o seu universo mental; e, poder-se-ia acrescentar, o de sua época. E desse exame, o que se evidencia, no fundo, não é apenas a revelação de Deus na *mão invisível* a que recorre o economista Cairu.<sup>9</sup> É sobretudo o lugar central que a religião cristã continuava a ocupar no pensamento de Silva Lisboa e de seu meio. Como assinala com propriedade Anoar Aiex, o responsável pela reedição da *Constituição moral*, para “o fervoroso católico Silva Lisboa, o Cristianismo é o ponto de partida e o ponto de chegada de toda a moralidade do mundo ocidental.”<sup>10</sup>

Sem dúvida, essa atitude não discrepa de uma certa tradição portuguesa, com raízes em autores do século XVII como Francisco Manuel de Melo e Manuel Bernardes.<sup>11</sup> Resultado semelhante, quanto à importância dessas reflexões morais, uma nascente história do livro e da leitura no Brasil tem obtido em seus estudos das listas da censura e dos catálogos de bibliotecas, como mostra o trabalho que acaba de sair de Leila Algranti.<sup>12</sup> Mesmo dentre o conjunto de 356 livros enviados de Lisboa para a Bahia pelo ilustrado Francisco Agostinho Gomes, ao redor de 1800, podem ser encontrados, além de obras de La Rochefoucauld, La Bruyère e Fénelon, pelo menos o *Casamento perfeito* do teólogo Diogo Paiva de Andrade (1630) e os *Apólogos dialogais* de Francisco Manuel de Melo (1721, póstuma), embora também aí se incluíssem as *Reflexões sobre a vaidade dos homens* de Matias Aires (1752), talvez a única nota dissonante em toda essa vasta literatura.<sup>13</sup> Ainda para Silvestre Pinheiro Ferreira, provavelmente o mais sofisticado pensador no mundo luso-brasileiro da primeira metade do século XIX, as questões morais continuavam a ter um peso enorme, como mostrou Maria Beatriz Nizza da Silva.<sup>14</sup>

Na realidade, impelidos por suas crenças religiosas, Cairu e Maricá identificam-se com o idioma moral denominado por M. Oakeshott de “moralidade do bem comum”.<sup>15</sup> Aliás, como convém ao fato de o primeiro ser o autor de uma obra intitulada *Estudos do bem comum e economia política*. Na lógica desse esquema mental, os homens já constituem unidades independentes, capazes de realizar atividades de acordo com seus interesses próprios; mas estão encarregados de encetar uma única empresa comum, na qual sua individualidade deve ser suprimida sempre que se choca com os interesses daquela sociedade de que todos fazem parte. Este é o “bem social” ou o “bem de todos”, e fica difícil deixar de identificá-lo com a busca da cidade de Deus na Terra.

Por outro lado, essa *moralidade do bem comum* se opõe a uma “moralidade da individualidade”, que pressupõe indivíduos que se envolvem num empreendimento de tomar e ceder, de dar e receber, de comprar e vender, de acordo com regras que procuraram, em algum momento, definir, da melhor maneira que lhes foi possível, sob a forma de um *contrato*. É este o idioma característico dos Tempos Modernos, pelo menos desde Hobbes, que se desenvolve em consonância com as teorias do direito natural de Grotius e Pufendorf, para encontrar sua concepção mais acabada na idéia de uma sociedade *comercial*, anunciada nas páginas de *The Spectator* e construída conceitualmente com a contribuição da *história conjectural* escocesa, dos ensaios de Hume e das obras de Adam Smith.<sup>16</sup> Paralelamente, no campo propriamente moral, essa lógica encontrou o seu paradigma em Francisco VI, duque de La Rochefoucauld.<sup>17</sup>

Compreende-se então a dificuldade que Cairu tinha para lidar com este célebre moralista. La Rochefoucauld representava o risco de substituir o mandamento cristão por um jogo cego de paixões, que tinham seu fundamento no terreno completamente secular do *amor-próprio*. Para Silva Lisboa, a obra francesa, enaltecida por Voltaire, só continha “Moral Mundana; pois faz o

quadro dos homens como são no estado corrupto, e não como deviam e podiam ser, se adotassem a Moral Cristã.”<sup>18</sup> Isso porque esses

Escritores modernos, que não têm por estrela polar a Revelação do Evangelho, [...] entronizaram o *amor próprio*, ou o *egoísmo*, como o ídolo da vida e o único real estímulo dos atos humanos, pelo qual cada indivíduo procura o seu bem e melhoramento, com preferência e ainda à custa do de seus semelhantes.<sup>19</sup>

Sem dúvida, em La Rochefoucauld, os sentimentos adquirem autonomia em relação à vontade e ao raciocínio. Assim, a “duração de nossas paixões não está mais sob nosso controle do que a duração de nossa vida” (máxima 5). Com isso, o conhecimento adquire um caráter ambíguo, que leva a verdade a “não fazer tanto bem ao mundo quanto suas aparências fazem mal” (máxima 64), ao passo que a amizade torna-se, no final das contas, “um comércio no qual o amor-próprio sempre se propõe uma vantagem” (máxima 83). De fato, é essa tensão entre o vício e a virtude, constantemente reiterada e resultado de um certo desencantamento com o homem, por força de um “pessimismo jansenista, de origem agostiniana”, segundo Monteiro, que distingue La Rochefoucauld.<sup>20</sup>

Dessa oposição decorre a pretensão do visconde de estabelecer e divulgar as regras morais capazes de preservar a sociedade brasileira da desolação provocada na Europa pela Revolução Francesa, que, para ele, representava a vitória do *sistema egoístico* defendido por tais autores. Por isso, conforme Monteiro, a *Constituição moral* constitui “um discurso fundador, que procura afugentar o fantasma revolucionário, [...] conformando uma idéia do Império que, de certa forma, seria vencedora em nossa história, porque se perfaz na conservação da Ordem, contra todo arroubo revolucionário”.<sup>21</sup>

Com esse intuito, Cairu funda sua mensagem civilizadora na idéia de uma benevolência, cuja origem residiria numa simpatia humana, que vai buscar, porém, surpreendentemente, em Adam Smith.<sup>22</sup> Contudo, como mostra Nicholas Phillipson, a idéia de simpatia nada tem a ver com a de benevolência nem com a de caridade cristã. Simpatia, para Smith, constitui um sentimento moral que corresponde à modalidade de relacionamento humano que se estabelece numa sociedade *comercial* – em oposição a uma sociedade tradicional – e exige a elaboração de “um homem interior” que atue como juiz do comportamento adotado.<sup>23</sup> Ou seja, a simpatia não consiste de algo natural, concedido ao gênero humano por Deus, mas é o produto de um certo desenvolvimento histórico e equivale, ao mesmo tempo, a uma sensibilidade que deve ser prezada e cultivada para existir e florescer, como tinham anunciado Addison e Steele em *The Spectator*, no início do século XVIII. Ou seja, Smith estava preocupado em evidenciar, ainda de acordo com Phillipson, que “a busca da propriedade se tinha tornado uma alternativa para a busca da virtude; e que a sociedade voluntária e os cafés tinham surgido como uma alternativa à *polis*”.<sup>24</sup>

Compreender, por conseguinte, quer a *Constituição moral* do visconde de Cairu, quer as *Máximas, pensamentos e reflexões* do marquês de Maricá, significa pensá-las, não importa seu valor moral, filosófico, literário ou histórico, contra esse pano-de-fundo luso-brasileiro de um

casuísmo moral onipresente, de base religiosa, cujas raízes recuam até os contemporâneos de La Rochefoucauld, mas constantemente assediado desde então pela presença desse idioma da moralidade individual que este último e outros tinham colocado em circulação.

Sob esse ângulo, às máximas de Maricá, aplica-se com propriedade a máxima 142 de La Rochefoucauld: “É do caráter dos grandes espíritos dar a ouvir muitas coisas em poucas palavras, *enquanto espíritos pequenos, ao contrário, têm o dom de falar muito e nada dizer.*”<sup>25</sup> Como salienta Wilson Martins, dominado “por maciça mediocridade intelectual,” Maricá “atirou-se, por paradoxo, a um gênero que exige acuidade e vigor de espírito”, acabando por criar “a filosofia do lugar-comum”. Afinal, para o marquês, “[n]ão é menos funesto aos homens um superlativo engenho, do que às mulheres uma extraordinária beleza: a mediocridade em tudo é uma garantia e penhor de segurança e tranqüilidade.”<sup>26</sup> Como resultado, para ele, o mundo é a tal ponto um livro transparente, revelado por Deus, que se fica indagando a razão de qualquer esforço intelectual. Aliás, ele mesmo diz: “Muita luz deslumbra a vista, muita ciência confunde o entendimento” (máxima 384) e “[b]em poucos seriam os livros se contivessem apenas verdades” (máxima 743).

Pouco se conhece, porém, sobre a formação intelectual de Maricá e, por limitações editoriais, não será possível traçar aqui o percurso da vida de Mariano através de suas atividades públicas, como seus pareceres para a censura, nem uma análise, ainda que bastante sumária, dos livros que possuía em 1794.<sup>27</sup> Contudo, quanto ao envolvimento de Mariano na chamada conjura carioca, vale destacar um curioso testemunho do naturalista Freire Alemão, recolhido a partir de informações de um genro do marquês em 1850, que se encontra na Biblioteca Nacional.<sup>28</sup> De acordo com o documento, quando Mariano retornou ao Rio após seus estudos em Portugal, transcorriam “os espantosos sucessos da Revolução Francesa” e já tinham “ocorrido os fatos da chamada Inconfidência de Minas Gerais”, o que fazia com que o governo andasse “suspeitoso”. Amigo de ler, Mariano “costumava ajuntar-se de noite com mais quatro amigos [...] e aí liam os jornais franceses da época, e como neles se agitavam as questões mais altas de política, de Religião e de Moral”. Contudo, uma “das pessoas admitidas a essas reuniões, nada tinha de literária”. Em algum momento, pede

este sujeito um pouco de dinheiro emprestado ao Mariano, que vendo que seria dinheiro dado e não emprestado, se recusou; falou a outros dos sócios, e obtendo a mesma resposta, entendeu que se devia vingar; e com efeito foi denunciá-los ao vice-rei conde de Resende, dizendo-lhe (provavelmente) que liam jornais franceses [...], que aplaudiam as suas doutrinas [...] e falavam contra El-Rei, contra os governos monárquicos, etc. etc.

Libertado somente mais de dois anos depois, Mariano, ao retirar-se “para sua casa, nunca mais quis freqüentar reuniões nem associar-se em ajuntamento algum.”

Caberia então atender àquela questão inicial e considerar até que ponto suas idéias discrepavam, naquele momento, da tradição intelectual dominante no mundo luso-brasileiro? Ao sair da prisão e decidir nunca mais “freqüentar reuniões nem associar-se em ajuntamento algum”,

como registrou Freire Alemão, exatamente o quê Mariano estava deixando para trás? Por mais que possuísse livros de autores proibidos, como o *abbé* Raynal, J.-J. Rousseau e Louis Sébastien Mercier, e deles fizesse uma leitura menos inocente do que procurou convencer o desembargador Cruz e Silva, dificilmente tratar-se-ia de um pensamento revolucionário, oposto à monarquia e à ordem vigente. A essa altura, a censura tornara-se em grande medida uma farsa, suficientemente trágica às vezes para levar alguém à enxovia, mas, com maior freqüência, algo perfunctório, que mesmo indivíduos indubitavelmente conservadores, como Azeredo Coutinho, ignoravam.<sup>29</sup> Na realidade, não é possível equacionar nesse período livro proibido com pensamento subversivo. É mais provável, assim, que a motivação de Mariano fosse aquele anseio de informação intelectual e de participação na vida pública, sob a forma de associações voluntárias, que marcou o século XVIII e que está na raiz do que se denominam as *Luzes*. Até mesmo em Portugal e seus domínios. Afinal, faz sentido um radical, em 1794, sair corrigido e domesticado da prisão em 1797? Ou mostra-se mais plausível um moderado, preso por excesso de zelo da autoridade, decidir afastar-se da esfera pública e tratar de *cultivar o seu jardim*, ainda que, na primeira oportunidade, alguns anos depois, revele-se disposto a envolver-se novamente com a administração régia, como faria em 1802, quando passou a servir ao vice-rei, D. Fernando José de Portugal? Por outro lado, não deixa de surpreender o fato de que a experiência da prisão injusta e prepotente não tenha tido o efeito de provocar algum tipo de crítica à ordem vigente nos anos seguintes. Pelo contrário, no caso de Mariano, todo o esforço parece ter sido no sentido de conformar-se melhor aos modelos disponíveis, seja em seus escritos, nas funções que exerceu ou nas idéias que externou.<sup>30</sup>

Esse anseio, que Maricá partilhava com a maioria de seus contemporâneos, aponta para a presença de algo mais do que a sua deficiência intelectual. Na realidade, é como se estivessem todos contidos num mesmo universo mental, atuando este como uma daquelas *prisões de longa duração* a que se referia Braudel para definir o alcance de uma mentalidade. Recorrendo a outro aparato conceitual, pode-se argumentar também que as semelhanças apontadas não decorrem de alguma impalpável *mentalidade*, mas sim de um vocabulário muito semelhante, articulado por meio de uma sintaxe cujas regras há muito estavam fixadas. Ou seja, decorrem daquilo que J. G. A. Pocock denomina, entre outras coisas, de *uma linguagem política*.<sup>31</sup>

Para concluir, isso permite enunciar três questões fundamentais, estreitamente ligadas à elaboração deste trabalho. A primeira, de caráter mais metodológico, diz justamente respeito à validade desse “traçoeiro campo” das linguagens políticas, originária de historiadores ligados a Cambridge, mas em nada incompatível com outras abordagens semelhantes, como a lexicometria francesa e a história dos conceitos alemã.<sup>32</sup> Na realidade, essas diversas estratégias de investigação, complementares sob muitos aspectos, buscam todas desenvolver uma maneira para lidar com este mais elusivo dos objetos históricos, o pensamento de um agente ou de um grupo em dado momento. Como captá-lo sem ser através de metáforas como as mencionadas *prisões*

de Braudel ou o *ouillage mental* de Febvre? Como situá-lo no tempo sem criar uma cadeia de idéias que aponte etnocentricamente para o presente? Como lidar com a utilização de um autor por outro sem escorregar no terreno estéril das influências e oposições? Mais problemático ainda: como correlacionar o pensamento de alguém com o de seus contemporâneos, de modo a identificar redes de sentidos e intenções, sem cair na armadilha de atribuir-lhes uma identidade *a priori*, freqüentemente escondida pelo nome de ideologia?

No entanto, o recurso às linguagens políticas implicam em três advertências. A concepção das linguagens políticas assenta necessariamente numa teoria não-instrumental da linguagem humana, quer dizer, pressupõe, tal como H.-G. Gadamer, por exemplo, que “o mundo seja linguagem”.<sup>33</sup> Segundo, é preciso não esquecer que as linguagens são históricas e que é característica dos Tempos Modernos a concorrência de várias linguagens num mesmo ambiente. Por fim, não é possível fazer história das linguagens políticas sozinho. Sob esse aspecto, este trabalho, mais que um resultado, é um convite para que um maior número de historiadores se disponham a aprender a falar a linguagem das linguagens políticas.

E como se aprende a falar a linguagem das linguagens políticas? Aqui reside a dificuldade da segunda questão, de cunho mais teórico. Como a criança adquire a fala, aprende-se em contato com aqueles que dominam alguma linguagem política. Isso quer dizer que o processo envolve o historiador e sua fonte, ou fontes, num processo histórico específico, o que, por mais que possa ser racionalizado, implica num esforço sem fim de aprofundamento e em resultados que não podem ser definidos como propriamente *científicos*, resultantes da aplicação de um método cartesiano, mas, sim, como uma (re)atualização da consciência que se tinha do problema ao partir.<sup>34</sup> Em suma, trata-se de um procedimento *hermenêutico*.<sup>35</sup> Ler o marquês de Maricá de verdade não é só *um gesto que define um homem* ou *uma atitude que compromete um povo*, mas é sobretudo uma abertura para deixar de falar como ele.

Por fim, a terceira questão. Para ir mais fundo na compreensão dessa linguagem das Luzes luso-brasileiras, a que Maricá como Cairu pertenciam, torna-se indispensável um exame mais cuidadoso e mais variado dos discursos que a compuseram, a fim de dar conta dos ecos e das reverberações que trouxe consigo. Nesse sentido, por exemplo, a benevolência de fundo cristão advogada por Cairu e Maricá situa-os nos antípodas do pensamento moderno. Como observam I. Hont & M. Ignatieff em um artigo extraordinário, de muitos anos atrás, uma das perguntas centrais para Adam Smith consistia em saber como “era exatamente possível na sociedade moderna [afinal,] contar-se com a refeição de cada dia graças ao amor-próprio do ‘açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro’ e não graças à ‘humanidade’ [ou *benevolência*] deles?” Por isso, “[i]mputar a benevolência como um motivo ou uma causa dos resultados distributivos da sociedade moderna era deixar de tomar o homem como ele realmente era [...]”.<sup>36</sup>

Na realidade, baseados na nova linguagem da economia política, esses argumentos de Smith e outros, como dizem ainda os mesmos dois autores,

foram desenvolvidos no ambiente de um intenso debate no século XVIII sobre a desigualdade e o luxo nas modernas sociedades comerciais e, como argumentos, foram concebidos enquanto uma defesa da modernidade contra aqueles que condenavam a sociedade comercial tanto do ponto-de-vista do ideal [...] clássico de uma república virtuosa, que delegava o trabalho produtivo aos escravos, quanto do ideal cristão da sociedade como uma comunidade positiva de bens.<sup>37</sup>

Num certo sentido, apesar de recorrer pragmaticamente às Luzes, o mundo luso-brasileiro de fins do século XVIII e inícios do XIX, ao mesmo tempo, não só *delegava o trabalho produtivo aos escravos*, como partilhava aquele *ideal cristão da sociedade como uma comunidade de bens*. Dada então essa tensão das Luzes luso-brasileiras com a modernidade, vem à mente um dilema que Franco Venturi enunciou de maneira exemplar:

Em toda a Europa do século XVIII, um dos problemas mais difíceis é compreender exatamente até que ponto essa racionalização [das Luzes] é técnica, quer dizer, puramente instrumental, no interior de estruturas mentais que a dominam e enquadram – e até que ponto, ao contrário, essa nova mentalidade é capaz de erodir e de dissolver os próprios quadros que a mantêm acorrentada e a entavam.<sup>38</sup>

Se este trabalho não está equivocado, é então no diálogo com as fontes de fins do século XVIII e inícios do XIX, em busca das linguagens que falavam, para construir o seu mundo, portugueses da Europa e portugueses da América – como o marquês de Maricá e o visconde de Cairu – que a resposta poderá ser buscada. E talvez esta resposta acabe por revelar também que o maior, senão o único desafio à linguagem moralizante, de que aqui se tratou, somente surja, como bem percebeu Capistrano, algumas décadas depois da morte de Maricá, com a ironia corrosiva que Machado de Assis introduziu nas *Memórias póstumas de Brás Cubas*.<sup>39</sup> Mas isto é outro tempo e outra história.

## NOTAS

\* Trabalho realizado com o apoio de uma bolsa de produtividade de pesquisa, nível II, concedida pelo CNPq. Agradeço também o estímulo propiciado por um grupo de excelentes orientandos de Graduação e de Pós, com quem venho discutindo as questões envolvidas neste artigo há vários anos. Agradeço por fim a Cristiane Maria Marcelo, Tarcísio de Souza Gaspar, Aline Brito de Oliveira e Gilmar Alvim pela transcrição de documentos.

<sup>1</sup> J. Capistrano de Abreu. Crítica na *Gazeta de Notícias* de 30 jan 1881. In: *Ensaios e estudos: crítica e história, 4ª série*. Ed. de J. H. Rodrigues. Rio de Janeiro / Brasília, Civilização Brasileira / INL, 1976. p. 197. Foi levado a esta observação por João Cezar de Castro Rocha. *O exílio do homem cordial: ensaios e revisões*. Rio de Janeiro, Museu da República, 2004.

<sup>2</sup> *História da Inteligência Brasileira*. São Paulo, Cultrix, 1978. v. 2, p. 278-82. Grifo meu.

<sup>3</sup> O projeto em andamento intitula-se “As Linguagens do império: cultura e política no mundo luso-brasileiro (1777-1824)”.

<sup>4</sup> Para isso, ver Guilherme Pereira das Neves. De 1789 a 1798: percursos da francesia na Bahia. *Revista da SBPH*. Curitiba, 18:93-101, 2000 e A Conspiração dos Suassunas em Pernambuco, 1801: um convite à pesquisa. *Revista da SBPH*. Curitiba, 14:63-70, 1998. Para o período da Independência, ver o recente Evaldo Cabral de Mello. *A Outra Independência: o federalismo pernambucano de 1817 a 1824*. São Paulo, Editora 34, 2004 e Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves. *Corcundas e constitucionais: a cultura política da Independência*. Rio de Janeiro, Revan / FAPERJ, 2003.

<sup>5</sup> Seria o caso, por exemplo, de Luís Gonzaga das Virgens na Bahia de 1798. Cf. As letras de Luiz Gonzaga das Virgens. Comunicação apresentada à XXIII Reunião Anual da SBPH, Curitiba, julho 2003, disponível em [http://www.historia.uff.br/artigos/neves\\_letras.pdf](http://www.historia.uff.br/artigos/neves_letras.pdf).

<sup>6</sup> Para a biografia de Mariano, ver o depoimento escrito pelo próprio Mariano, transcrito em S. A. Sisson. *Galeria dos brasileiros ilustres*. Brasília, Senado Federal, 1999, v. 2, p. 214-6, além da transcrição de alguns documentos e a indicação de muitos outros nos anexos às *Máximas, pensamentos e reflexões do marquês de Maricá*. Edição dirigida e anotada por Sousa da Silveira. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura / Casa de Rui Barbosa, 1958, p. 439-503. Ainda são úteis os comentários de Innocencio Francisco da Silva em *Diccionario Bibliographico*



- Portuguez. Lisboa, Imprensa Nacional, 1862. v. 6, p. 147-8. A expressão grifada é do padre Feijó e encontra-se em Roderick J. Barman. *Brazil: The Forging of a Nation, 1798-1852*. Stanford, Stanford Univ. Press, 1988. p. 237.
- 7 Trata-se de *Um moralista nos trópicos: o visconde de Cairu e o duque de la Rochefoucauld*. São Paulo, Boitempo / FAPESP, 2004. A obra adota um ponto-de-vista que talvez possa ser caracterizado, para fins de simplicidade, como pós-modernista, combinando elementos cuja presença parece ditada mais por razões estéticas do que lógicas.
- 8 Os primeiros três volumes, com estudo introdutório e notas de Anoar Aiex, foram recentemente reeditados em João Pessoa, pela Editora Universitária, 1998. Por comodidade, consultei esta versão atualizada quando necessário.
- 9 Cf. José da Silva Lisboa. *Estudos do bem comum e economia política*. Rio de Janeiro, IPEA / INPES, 1975. p. 62 e Monteiro, *Um moralista ...*, nota 93, p. 181-2.
- 10 Estudo Introdutório. In: *Constituição ...* [1998], p. xxi.
- 11 Para tanto, ver a clássica *História da literatura portuguesa* de António José Saraiva e Óscar Lopes, 5ª ed., Porto / Lisboa, Porto / Fluminense, s/d, em especial, p. 443ss e Hernani Cidade. *Lições de cultura e literatura portuguesas*. Coimbra, Coimbra Editora, 1939-43. 2v, v. 1, p. 314ss. Ver ainda João Palma Ferreira (org.). *Novelistas e contistas portugueses dos séculos XVII e XVIII*. Lisboa, Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1981 e Anna Maria Moog Rodrigues (org.). *Moralistas do século XVIII*. Rio de Janeiro, PUC-RJ / CFC / Documentário, 1979.
- 12 Ver *Livros de devoção, atos de censura. Ensaios de história do livro e da leitura na América portuguesa (1750-1821)*. São Paulo, HUCITEC / FAPESP, 2004. E também Luiz Carlos Villalta. A história do livro e da leitura no Brasil Colonial: balanço historiográfico e proposição de uma pesquisa sobre o Romance. Comunicação apresentada ao 2º Colóquio do PPRLB, Rio de Janeiro, 2004, disponível em <http://www.realgabinete.com.br/coloquio/autor.asp?indice=78>; e ainda Lúcia Maria Bastos P. Neves. Comércio de livros e censura de idéias: a atividade dos livreiros franceses no Brasil e a vigilância da Mesa do Desembargo do Paço (1795-1822). *Ler História*. Lisboa, 23:61-78, 1993.
- 13 Ver Lúcia Maria Bastos P. Neves e Guilherme Pereira das Neves. A biblioteca de Francisco Agostinho Gomes: a permanência da Ilustração luso-brasileira entre Portugal e o Brasil. Comunicação apresentada ao 2º Colóquio do PPRLB, Rio de Janeiro, 2004, disponível em <http://www.realgabinete.com.br/coloquio/autor.asp?indice=42>.
- 14 Ver *Silvestre Pinheiro Ferreira: ideologia e teoria*. Lisboa, Sá da Costa, 1975.
- 15 Para isso, ver as páginas iniciais do ensaio "The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes" [1962] em Michael Oakeschott. *Rationalism in Politics and Other Essays*. New and Expanded Edition. Indianapolis, Liberty Fund, 1991. p. 295-350, em particular, p. 296-7 e 298.
- 16 Ver Karen O'Brien. *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997, em particular p. 132-6; Istvan Hont & Michael Ignatieff. 'Needs and Justice in the Wealth of Nations: An Introductory Essay' e Nicholas Phillipson. 'Adam Smith as Civic Moralists' ambos in: Istvan Hont & Michael Ignatieff (eds.). *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1985. p. 1-44 e p. 179-202, respectivamente. Para Hume, vejam-se os *Ensaios políticos*. Ed. de Knud Haakonssen. Trad. de P. Pimenta. São Paulo, Martins Fontes, 2003 e, para Smith, em especial, a *Teoria dos sentimentos morais*. Trad. de Lya Luft. Revisão de Eunice Ostrensky. São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- 17 Para este autor, cf., além das *Oeuvres complètes*. Édition établie par L. Martin-Chauffier, revue et augmentée par Jean Marchand. Paris, Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade), o segundo capítulo, "Leituras cruzadas", de Monteiro, *Um moralista ...*, p. 73-187, e a ampla bibliografia que fornece.
- 18 Primeiro capítulo do "Apêndice" à *Constituição ...*, apud Monteiro, *Um moralista ...*, p. 248-9.
- 19 *Constituição ...* [1998], p. 65.
- 20 Monteiro, *Um moralista ...*, p. 248. Para as máximas de La Rochefoucauld, cf. *Oeuvres complètes...* Por pura irresponsabilidade, todas as traduções são minhas.
- 21 Monteiro, *Um moralista ...*, p. 34. Em mais de uma passagem (p. 122-3, 192, 222, p. ex.), Monteiro menciona seja a repulsa de Cairu a Volney (1757-1820), seja a identificação a que procede de seus adversários intelectuais como "arquitetos de ruínas" ou expressões equivalentes, em oposição à valorização das ruínas por Gibbon. No entanto, não parece ter-lhe ocorrido que o longo capítulo 22, intitulado "Origine et filiation des idées religieuses", o antepenúltimo de *Les ruines ou méditation sur les révolutions des empires* (1791), conduz o argumento de Volney à questão central do papel que a intolerância e o fanatismo gerados pelas religiões exercem na derrocada dos impérios; podendo-se acrescentar que uma tradução das páginas iniciais deste texto circulou entre os implicados na inconfidência de 1798, quando Cairu residia na Bahia. Cf. Volney. *Oeuvres (tome premier)*. Textes réunis et revus par Anne et Henry Deneys. Paris, Fayard, 1989. p. 313-60 e Neves, *As letras de Luiz Gonzaga ...*
- 22 Cf. *Constituição ...*, p. 74 e também p. 184, além de Monteiro, *Um moralista ...*, p. 33.
- 23 Cf. Phillipson, Adam Smith .... e ainda a nota do Revisor, Eunice Ostrensky, in Smith, *Teoria ...*, p. 8.
- 24 Phillipson, Adam Smith..., p. 199.
- 25 *Oeuvres complètes ...*, p. 422. Grifo meu.
- 26 Martins, *História da inteligência ...*, v. 2, p. 279 e *Máximas ...* [1958], nº 15, p. 16.
- 27 O texto mais completo pode ser encontrado em [http://www.historia.uff.br/artigos/neves\\_maximas.pdf](http://www.historia.uff.br/artigos/neves_maximas.pdf). Os livros de Maricá estão arrolados em 'Seqüestro feito em 1794 nos bens que foram achados do bacharel Mariano José Pereira da Fonseca extraído do respectivo processo'. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, 63(101):14-18, 1900.
- 28 Notas sobre o Marquês de Maricá. *Biblioteca Nacional-Divisão de Manuscritos*, I - 28, 9, 58. Traz a indicação de "Petrópolis, 23 de junho de 1850" e, como fonte, aponta o senador Manoel de Assis Mascarenhas. Para o episódio de 1794, a principal referência continua sendo Afonso Carlos Marques dos Santos. *No rascunho da nação*. Rio de Janeiro: Secr. Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1992, mas ver também David Higgs. Espaço urbano e

pecado no Rio de Janeiro nos finais do século XVIII. *Revista da SBPH*. Curitiba, 14:19-31, 1998, p. 21 e Guilherme Pereira das Neves. Rebelião, intriga e temor no Rio de Janeiro de 1794. Comunicação apresentada à XXIV Reunião Anual da SBPH – Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, Curitiba, 2004, disponível em [http://www.historia.uff.br/artigos/neves\\_rebeldia.pdf](http://www.historia.uff.br/artigos/neves_rebeldia.pdf). Por outro lado, não deixa de ser triste a história das edições dos autos da devassa do Rio de Janeiro de 1794. Por comodidade, utilizou-se a mais recente, *Autos da Devassa – prisão dos letrados do Rio de Janeiro – 1794*. [Reedição] Rio de Janeiro, EdUERJ, 2002, na qual, porém, continua a faltar, como observa David Higgs (ver Espaço urbano e pecado ...), o “Auto de Perguntas” nº 12, dirigido ao professor de grego João Marques Pinto, que, por alguma razão, foi parar no Códice 807 do Arquivo Nacional.

- <sup>29</sup> Em dois momentos, pelo menos, Azeredo Coutinho ignorou a censura. Primeiro, ao traduzir trechos de uma obra do barão Bielfeld sem indicar o nome do autor. Segundo, quando aproveitou o tumulto das invasões francesas para publicar em Portugal a sua “Análise sobre a justiça do comércio do resgate dos escravos na costa da África”. Cf. Sérgio Buarque de Holanda. Apresentação. In: Rubens Borba de Moraes (org.). *Obras econômicas de J. J. da Cunha de Azeredo Coutinho (1794-1804)*. São Paulo, Ed. Nacional, 1966. p. 45; ‘Catalogo de livros defesos neste Reino, desde o dia da Criação da Real Mesa Cençoria até ao presente’. In: Maria Adelaide Salvador Marques. *A Real Mesa Censória e a Cultura Nacional: aspectos da geografia cultural portuguesa no século XVIII*. Coimbra, 1963. p. 118-206. (Separata do *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, v. 26). p. 128; e Guilherme Pereira das Neves. ‘Guardar mais silêncio do que falar: Azeredo Coutinho, Ribeiro dos Santos e a escravidão’. In: José Luís Cardoso (org.). *A economia política e os dilemas do império luso-brasileiro (1790-1822)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001. p. 13-62.
- <sup>30</sup> Cf. “A República e o Marquês de Maricá”. *Íris. Periódico de Religião, Belas-Artes, Sciencias, Lettras, História, Poesia, Romance, Notícias e Variedades*. Redigido por José Feliciano de Castilho Barreto e Noronha. Rio de Janeiro, 1848, v. 1, t. 2, p. 598ss (*Biblioteca Nacional-Divisão de Obras Raras*, P14, 04, 34-5). O mesmo periódico ainda traz, p. 494-5, um necrológio interessantíssimo do marquês. Foi o faro de pesquisadora de Lúcia Maria Bastos P. Neves que me indicou este periódico.
- <sup>31</sup> Cf. “O Conceito de linguagem e o *métier d'historien*” In: *Linguagens do ideário político*. Trad. de Fábio Fernandez. São Paulo, EDUSP, 2003. p. 63-82.
- <sup>32</sup> Ver Melvin Richter. *Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner and the Geschichtliche Grundbegriffe. History and Theory*. Middletown, 29(1):38-70, 1990 e “Introducción” in Javier Fernández Sebastián & Juan Francisco Fuentes (dir.). *Diccionario político y social del siglo XIX español*. Madrid, Alianza, 2002. p. 23-60. A expressão entre aspas é de Phillipson, Adam Smith ..., nota 89, p. 200.
- <sup>33</sup> Ver *O problema da consciência histórica*. Trad. de Paulo C. D. Estrada. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 71; a resposta de Gadamer a Koselleck em Reinhart Koselleck & Hans-Georg Gadamer. *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1997.
- <sup>34</sup> Segundo Gadamer, “em que consiste a reflexão histórica se não em uma contínua auto-correção da [sua] atual consciência?” Cf. “The University of Leipzig, 1409-1959: A Former Rector Commemorates the 550<sup>th</sup> Anniversary of its Founding”. In: Dieter Misgeld & Graeme Nicholson (eds.). *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*. Trans. by L. Schmidt & Monica Reuss. Albany, State Univ. of New York Press, 1992. p. 24.
- <sup>35</sup> Cf. Robert J. Dostal (ed.). *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge, University Press, 2002 e Hans-Georg Gadamer. *Elogio da teoria*. Trad. de João T. Proença e Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 2001.
- <sup>36</sup> Hont & Ignatieff, *Needs and Justice ...*, p. 8.
- <sup>37</sup> Hont & Ignatieff, *Needs and Justice ...*, p. 2.
- <sup>38</sup> Cf. “Les lumières dans l’Europe du 18<sup>e</sup> siècle”. In: *Europe des lumières: recherches sur le 18<sup>e</sup> siècle*. Paris, Mouton, 1971. p. 3-34. p. 14.
- <sup>39</sup> Nessa direção aponta, sem dúvida, José Guilherme Merquior. *De Anchieta a Euclides: breve história da literatura brasileira*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1977. p. 150-87, quando vê em Machado o introdutor de uma orientação problematizadora nas letras brasileiras, porque associado a uma sociedade que não pode mais oferecer “uma orientação global da existência unanimemente aceita e partilhada”, que pudesse ser dada por uma literatura de divertimento ou de edificação moral (p. 153-4). Já o comentário de Capistrano, citado em epígrafe, no início deste trabalho, revela tamanha perspicácia, naquele momento, que reduz o presente texto, mais de cem anos depois, a uma longa nota de pé-de-página sua.