



**Mannuella Luz de Oliveira Valinhas**

**A ideia de História em Matias Aires**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura do Departamento de História da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Luiz de França Costa Lima Filho



**Manuella Luz de Oliveira Valinhas**

**A ideia de História em Matias Aires**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Luiz de França Costa Lima Filho**

Orientador  
Departamento de História – PUC-Rio

**Prof. João Adolfo Hansen**

Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas – USP

**Profª Daniel Wanderson Ferreira**

Fundação Educacional Rosemar Pimentel – FERP  
Volta Redonda - RJ

**Prof. Henrique Estrada Rodrigues**

Departamento de História – PUC-Rio

**Prof. Ricardo Augusto Benzaquen de Araújo**

Departamento de História – PUC-Rio

**Profª. Mônica Herz**

Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de Ciências Sociais  
PUC-Rio

Rio de Janeiro, 21 de setembro de 2012

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor ou do orientador.

**Mannuella Luz de Oliveira Valinhas**

Bacharel (2001) e Mestre (2005) em História pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professora da Escola de Design da Universidade do Estado de Minas Gerais.

Ficha Catalográfica

Valinhas, Mannuella Luz de Oliveira

A idéia de história em Matias Aires / Mannuella Luz de Oliveira Valinhas ; orientador: Luiz de França Costa Lima Filho. – 2012.

221 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2012.

Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. História social da cultura. 3. Aires, Matias. 4. Filosofia luso-brasileira. 5. Século XVIII português. I. Lima Filho, Luiz de França Costa. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

Para meu avô, José Acácio da Luz,  
que teria dado uma sonora gargalhada  
de ouvir a notícia que tinha uma neta  
doutora.

## Agradecimentos

Ao meu orientador, professor Luiz Costa Lima, por sua generosidade intelectual, e pela amizade com que me tratou ao longo de todo o período do doutoramento.

Aos professores Joao Adolfo Hansen, Henrique Estrada, Ricardo Benzaquen, Daniel Ferreira, Marcelo Jasmim e José Eisenberg por terem aceitado participar da banca de avaliação deste trabalho. Aos professores Ricardo Benzaquen e Pedro Caldas agradeço, ainda a avaliação e sugestões quando da qualificação, bem como a recomendação para que me fosse concedida uma bolsa de estudos em Portugal.

Agradeço ao professor Alexandre Franco de Sá por ter aceitado me receber na Universidade de Coimbra na qualidade de orientador. Ao professor Mário Santiago de Carvalho pelas excelentes aulas e sugestões de leituras de fundamental importância.

À professora Jane Franco, por todo o incentivo, pelas conversas e pela amizade construída ao longo do trabalho conjunto.

À professora Junia Ferreira Furtado e ao professor Luiz Carlos Villalta, da UFMG.

A Edna, Anair e Cleuza pela convivência e auxílio em horas certas.

Ao setor de consulta e de reprodução da Biblioteca Nacional de Lisboa.

A Nila e Adalete da Escola de Design da UEMG.

Aos colegas do grupo e estudos: Aline Magalhães Pinto, Laíse Araujo Sales Pinheiro, Victor de Oliveira Pinto Coelho, Thiago Castañon e Nathalia Guerellus.

Aos meus amigos de sempre: Roberta Kelly Figueiredo, Daniel Alves de Jesus, Maria Helena de Oliveira Pimentel, Daniel Henrique Diniz Barbosa, Elaine Chaves, René Lommez Gomes, Ewerton Belico de Souza, Andrei Siquara, Gustavo Henrique Ferreira, Renato Guimarães, Daniel Wanderson Ferreira, Gustavo Ferreira, Isabel Leite.

Em Portugal tive o privilégio de conhecer e conviver algumas pessoas cuja amizade foi fundamental para tornar aquele um período delicioso: Tamíres Moreira, Liliane Sayegh, Martinna Matozzi, Rui Souza e Patrick Cadwell. E em especial agradeço a Vicente Souza, Douglas Silva e as irmãs Marta e Tânia Costa. E tive ainda um reencontro com uma velha amizade: Flávia Abreu.

Dos amigos de Montes Claros que estiveram por perto em situações difíceis (e em muitas boas também): Handerson, Daniel e Taciane Maia.

Agradeço à minha mãe, por sempre me apoiar em minhas decisões, me incentivar e acreditar tanto em mim e por ser uma mulher incrível. Meu padrasto e meus irmãos que estão sempre ao meu lado e torcem por mim. Agradeço ainda aos meus irmãos Gabriel e Maíra por terem me presenteado com o título de tia. Sofia, Laís, Pietra e Maytê são o meu maior orgulho. Agradeço especialmente a Sofia por compreender as longas ausências da madrinha. E ainda aos queridos pequenos Aurora e Francisco.

Ao meu pai que não ficou pra ver o final da história, mas que deixou uma família pra mim – Lucas, Lennon e Lázaro.

À minha avó Maria Amélia de Oliveira Acácio, que me deu meu primeiro exemplar das *Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens* e que me ensinou tantas coisas. Meu avô, José Acácio da Luz, que financiou meus estudos desde sempre. Minha prima Luísa Luz pela convivência, carinho e amizade.

Finalmente, Rodrigo Mudesto, cuja companhia e incentivo constantes foram imprescindíveis e cheios de raro aprendizado. Também por ter cuidado tão bem da minha coisa mais preciosa: a Fafá, e a ela, por ter se comportado direitinho enquanto eu estava fora.

Ao CNPQ e a PUC- Rio pelas bolsas sem as quais este trabalho não teria sido realizado; à CAPES pela bolsa PDEE na Universidade de Coimbra, à UEMG pelo apoio institucional.

## Resumo

Valinhas, Mannuella Luz de Oliveira; Costa Lima Filho, Luiz de França. **A ideia de História em Matias Aires**. Rio de Janeiro, 2012. 221p. Tese de Doutorado — Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese propõe-se examinar o livro de Matias Aires intitulado *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, publicado pela primeira vez em 1752. Nesse texto, Matias Aires oferece ao leitor uma visão filosófica do mundo e da História das mais negativas do século XVIII. Ele constrói seu pensamento a partir dos conceitos de vaidade, amor, natureza, sociedade, tempo e movimento, o letrado apresentando que os homens agem movidos pelas paixões, sendo a vaidade a origem de todas elas. Dado caráter lacunar do conhecimento humano, a narrativa da História resulta em uma coleção de eventos sucessivos que não servem ao ensinamento. Sua existência, porém, não é sem sentido ou sem valor, uma vez que ela fornece legitimidade à diferenciação social da nobreza hereditária. A partir da observação dos argumentos desenvolvidos por Matias Aires, investigaram-se as concepções de mundo presentes no pensamento do autor que lhe permitiram construir essa visão específica tanto da História quanto da escrita da História. O estudo das categorias filosóficas de Matias Aires ancora-se no pressuposto de que os conceitos de homem, sociedade e mundo mobilizados pelo autor devem ser compreendidos tendo em vista sua primeira legibilidade e na intenção de repor o significado dessas categorias segundo as funções retóricas em vigência naquele presente histórico.

## Palavras-chave

Matias Aires; filosofia luso-brasileira; século XVIII português.

## Abstract

Valinhas, Mannuella Luz de Oliveira; Costa Lima Filho, Luiz de França. (Advisor) **Matias Aires' idea of History**. Rio de Janeiro, 2012. 221p. Ph.D Thesis — Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis proposes to examine the book of Matias Aires entitled *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens* (Reflections on Vanity), first published in 1752. In that text, Matias Aires offers one of the most negative philosophical insights about the world and the History produced in the eighteenth century. When building his thinking from the concepts of vanity, love, nature, society, time and movement, the scholar shows that men act moved by passions, being vanity the origin of them all. Given the incomplete nature of human knowledge, the narrative of History leads to a collection of successive events that do not serve as teachings. Its existence, however, is not meaningless or without value, since it provides legitimacy to the social differentiation of hereditary nobleness. Based on the observation of this argumentative network developed by Matias Aires, we investigated the world conceptions presented in the author's thought that allowed him to build this particular view of History, as much as of the writing of history. The study of the philosophical categories of Matias Aires is founded on the assumption that the concepts of man, society and the world mobilized by the author must be understood in view of its readability and the first in an attempt to restore the meaning of these categories according to the rhetorical functions in that present.

## Keywords

Matias Aires; Luzo-Brazilian Philosophy; Portugal Eighteenth Century

## Sumário

|  |           |
|--|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO</b>  | <b>13</b> |
| Notícia biográfica   | 14        |
| Delineamento de molduras para a análise de Matias Aires                      | 15        |
| Estrutura da tese  | 19        |
| <b>1. TRADIÇÃO CRÍTICA DE MATIAS AIRES</b>                                   | <b>21</b> |
| 1.1. A recepção de Matias Aires pela crítica                                 | 22        |
| 1.1.1. A crítica de viés literário estético                                  | 24        |
| 1.1.2. A “cultura do barroco”  | 28        |
| 1.2. A recepção de Matias Aires pela tradição filosófica                     | 31        |
| <b>2. ESTRUTURA RETÓRICA DAS <i>REFLEXÕES SOBRE A VAIDADE DOS HOMENS</i></b> | <b>43</b> |
| 2.1. A decadência e volta da retórica  | 45        |
| 2.2. A discussão sobre a retórica no século XVIII                            | 48        |
| 2.3. A forma do texto de Matias Aires  | 53        |
| 2.4. O topos retórico do espelho   | 54        |
| 2.5. O estilo  | 56        |
| 2.6. A forma de tratamento dos temas nas <i>Reflexões</i>                    | 61        |
| 2.7. O discreto  | 66        |
| 2.8. Premissas conceituais de Matias Aires                                   | 74        |

|   |            |
|---|------------|
| <b>3. VAIDADE, NATUREZA E MOVIMENTO EM MATIAS AIRES</b> | <b>79</b>  |
| 3.1. A Vaidade  | 79         |
| 3.2. Amor   | 89         |
| 3.3. Natureza e Sociedade                               | 98         |
| 3.4. Tempo e Movimento                                  | 112        |
| <b>4. MATIAS AIRES E A HISTORIA</b>                     | <b>120</b> |
| 4.1. Premissas da visão de História em Matias Aires     | 121        |
| 4.2. A história e sua reconfiguração no século XVIII    | 123        |
| 4.3. História Iluminista e Emancipação                  | 125        |
| 4.4. A Real Academia de História Portuguesa             | 128        |
| 4.5. A História Universal                               | 134        |
| 4.6. História e ensino                                  | 136        |
| 4.7. Os usos da história                                | 140        |
| 4.8. A geração de modelos                               | 149        |
| 4.9. A prática historiográfica submetida a julgamento   | 151        |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>                             | <b>155</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA</b>                                     | <b>161</b> |
| <b>APÊNDICE</b>   | <b>177</b> |
| <b>ANEXOS</b>   | <b>178</b> |

“De que se segue que do mesmo princípio, de que depende a vida, resulta a morte. Tudo está no caso das porções, e proporções; porque a mesma matéria que nos faz viver, nos faz morrer, e morremos igualmente tanto por indigência de matéria vital, como por abundância. Não sei como chegamos a viver um dia.” Matias Aires.

## INTRODUÇÃO

Em 1752 são publicadas, pela primeira vez, as *Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens ou Discursos Morais Sobre os Efeitos a Vaidade*, de Matias Aires Ramos da Silva de Eça. O texto, composto de pensamentos acerca da conduta humana em sociedade, elege a vaidade como referencial privilegiado de onde se poderiam extrair as motivações e as finalidades das ações dos homens. Partindo da vaidade, Matias Aires elabora um diagnóstico dos homens de um modo geral e ainda delimita, de modo particular, as vaidades específicas da sociedade portuguesa dos setecentos.

As temáticas apresentadas nas *Reflexões* tratam da conduta informada pela vaidade na sua relação às regras sociais vigentes. Assim, são apresentados e discutidos os principais valores sobre os quais a sociedade do século XVIII, em Portugal, é ancorada. A configuração social apresentada traz um detalhe logo na dedicatória: o elogio do Rei absoluto e a ideia da transferência direta do poder da Providência ao Rei – manifesta pela natureza singular da figura Real. Essa diferença é visível pela ausência de vaidade no Rei. Ele não está sujeito à vaidade por sua própria composição, que se parece em figura com os demais homens, mas é diferente pela participação mais direta na Substância Divina. Daí pode-se retirar outra característica do argumento de Matias Aires que é o postulado da igualdade de todos os seres humanos. No mundo, só o Rei é diferente; no mais, todos são iguais em sua sujeição à vaidade.

Seguem-se a essa edição de 1752 mais três edições: 1761, 1778 — a partir da qual será acrescida em todas as outras edições a “*Carta Sobre a Fortuna*” — e por fim, 1786. Um livro com quatro edições no século XVIII, como é o caso das *Reflexões*, é um texto significativamente lido e acessado, ou, ao menos, bastante

vendido. Isso contrasta com a completa ausência de edições dessa obra no século XIX, o que levou seu autor a ficar praticamente desconhecido até meados do século XX. Dado esse desconhecimento, iniciar uma análise de um texto de Matias Aires requer uma mínima apresentação biográfica.

### **Notícia biográfica**

Matias Aires nasceu em São Paulo, em 1705. A fortuna acumulada pelo pai, José Ramos da Silva, bem como sua posição política importante levam a família para a Metrópole. Ali, tanto Matias Aires quanto sua irmã, Tereza Margarida da Silva de Horta, têm uma educação das mais esmeradas. Matias Aires estuda no colégio Santo Antão, e na Universidade Coimbra, onde se diploma em Artes em 1723. Em 1728, vai viver na Corte de Madri acompanhando o príncipe Dom Manuel; em 1730 vai a Paris e frequenta a Corte Parisiense, a Academia e a Universidade, estuda Línguas e Ciências Químicas, sendo aluno de Grosse, Godin (Química) e Phourmond (Hebraico e Grego).

Em 1733, regressa a Portugal e participa da vida social, mas a corte portuguesa é, para ele, provinciana. Assume o cargo hereditário de provedor da Casa da Moeda em 1743 e, em 1752, escreve as *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens*.

Matias Aires era um dos “descontentes do Rei”, como se chamavam aqueles que achavam que D. João V não trazia o progresso para Portugal, e que havia muita intolerância religiosa no Reino. Com a coroação de D. José I, ele tem uma esperança de que as coisas mudem, mas o que acaba por ocorrer é o agravamento da intolerância política, sendo o suplício dos Távora e a destruição dos jesuítas as marcas maiores dessa nova configuração. Com isso, Matias Aires se torna cada vez mais retraído, deixa o convívio com a sociedade, desentende-se no seu ofício de Provedor e, em 1761, é afastado do cargo.

O relativo retiro, antes voluntário torna-se, pois, obrigatório. Por ocasião do Terremoto de Lisboa de 1755, Matias Aires escreve o *Problema de arquitetura*

*civil, a saber: porque os edifícios antigos têm mais duração, e resistem mais ao tremor de terra que os modernos?*, onde discorre acerca dos motivos dos edifícios novos durarem menos que os antigos e resistirem menos aos tremores de terra. Nesse texto ele demonstra seus conhecimentos das ciências naturais, não vindo a culpa do terremoto na amoralidade dos homens (patrindo dessa perspectiva, o terremoto seria um castigo de Deus pelos desregramentos dos costumes — é o caso de Gabriel Malagrida,<sup>1</sup> por exemplo).

No *Problema de arquitetura civil*, Matias Aires apresenta que, se as causas do terremoto não são investigadas — sua ocorrência é um desígnio da natureza e diz respeito à Verdade Providencial —, pode-se, ao menos, pesquisar os motivos de os edifícios tombarem, e é a isso que ele se dedica. Encontra, sim, essa causa nos homens, mas não na moralidade dos costumes, mas na moralidade da escolha dos modos de construção dos edifícios.

Não publica esse livro em vida, e morre em 1763 de uma crise de apoplexia, deixando dois filhos naturais, José Ramos da Silva e Manuel Inácio Ramos da Silva, que é o responsável pela publicação póstuma do *Problema de arquitetura civil*, em 1777.

## **Delineamento de molduras para a análise de Matias Aires**

Diferentemente das recepções estéticas e filosóficas do texto de Matias Aires (a serem apresentadas no capítulo 1), esta análise visa à reposição de critérios significativos em vigência no presente histórico em questão. Isso significa abordar o texto a partir do pensamento da existência de uma relação autor e leitor que deve ser pensada a partir do mundo do Antigo Regime – a partir de prescrições convencionais que informam retoricamente suas funções. O estabelecimento do homem em seu tempo e do texto em suas categorias retórico-poética e teológico-políticas são os modos que vão informar a concepção que

---

<sup>1</sup> “Juízo Verdadeiro das Causas dos Terremoto, que padeceu a cidade de Lisboa e todo Portugal, no primeiro de Novembro de 1755”, texto de 1756.

buscamos mobilizar como uma leitura possível, verossímil e historicamente orientada para compreender o texto de Matias Aires.

Em sua obra sobre Rabelais, Bakhtin percebe a incrível distância que há entre a configuração de mundo moderno e aquela presente na cultura popular medieval e renascentista. Trata-se de uma ruptura radical entre dois cânones: o clássico e o clássico-grotesco. A tarefa dos historiadores e teóricos da literatura e da arte, conforme ele compreende, consistiria em “recompôr este cânôn, em restabelecer seu sentido autêntico”. Isso porque ele vê como inadmissível interpretar Rabelais segundo o ponto de vista das regras modernas e nele ver apenas os aspectos que delas se afastam. “O cânôn grotesco deve ser julgado a partir de seu próprio sistema.” (Bakhtin, 1999: 26).

A menção a Bakhtin serve-nos aqui para ressaltar a perspectiva de ruptura que informa a nossa abordagem: entre as práticas a que nos referimos e o lugar de onde falamos, a relação é de perda. A forma de se abordar o passado, desse modo, toma-o como morto: tal é o “sentido trágico” da história (GUMBRECHT, 2000), ou, nas palavras de Hansen (1999: 78) “devo lhes dizer que o passado só pode interessar porque está morto para sempre”.

A ênfase na reconstrução das categorias partilhadas socialmente em um dado presente histórico (que não existe mais e, ainda, não estabelece relação causal necessária com o presente atual) é tomada como condição de possibilidade da aproximação dos sentidos primeiros de textos do passado. Aqui é que a ideia de tragédia aparece intrinsecamente ligada à práxis historiográfica como vista por Gumbrecht (2001): tragédia e história seriam ligadas de forma indissolúvel. A “relação trágica com a história” aprofunda a ruptura no sentido de a representação de mundos passados ser a afirmação constante de sua morte.

Um dos mais óbvios entraves à abordagem das práticas letradas setecentistas é a modelagem do gosto levada a cabo durante o século XIX, que homogeneíza como Literatura uma série de práticas discursivas cujos preceitos de composição eram retoricamente informados. Costa Lima destaca três momentos do processo de autonomização da Literatura (no caso, em relação ao discurso histórico, mas sendo possível estender o raciocínio às outras esferas discursivas): aquele em que, na abertura dos tempos modernos, põe sob suspeita o aparato

retórico que até então havia unificado a escrita da história e os gêneros poéticos; aquele em que, no início do século XIX, a descrição física da natureza, abrangendo tanto os aspectos geográficos como históricos, não prejudicaria a recepção “literária”; e, por fim, aquele que, a partir da segunda metade do século XX, postula a especificidade da composição literária (COSTA LIMA, 1998, 99).<sup>2</sup>

Nas práticas setecentistas não havia um regime discursivo denominado literatura e oposto a outros regimes discursivos (filosofia, ciência, ficção). Assim, lidar com o texto de Matias Aires sem levar em consideração essa especificidade acaba por dissolver as particularidades textuais e implica a perda das singularidades constitutivas do seu discurso. Pretende-se, pois, reestabelecer algumas das noções que informavam o discurso no seu tempo. Das mais importantes dessas noções, as concepções de autor e leitor faziam referência a um universo conceitual distinto do nosso. Muitas vezes essas noções são desconsideradas em suas particularidades e tomadas com um sentido trans-histórico e universal.

De maneira geral, as noções de autor e leitor (público) são constituídas em redes de interlocução; instâncias retoricamente constituídas no e pelo discurso. Essas instâncias estão consideravelmente afastadas na tendência iluminista, pós-iluminista e romântica que elege o indivíduo psicologicamente informado e autossuficiente como tipo a ser perseguido. Charles Taylor (1997) aponta como um dos traços marcantes da cultura contemporânea a tendência de retratar o humano como alguém que encontra sua identidade em si mesmo e não em suas redes de interlocução. O resultado é uma declaração de total independência a essas mesmas redes, chegando ao ponto de desprezar esse traço movediço característico do homem em sociedade.

Não se trata de afirmar que o universo social do Antigo Regime é “mais relacional” que o contemporâneo, pois o caráter relacional é próprio do homem. Ao ressaltar a diferença entre os homens da sociedade de corte e os indivíduos contemporâneos, pretende-se ressaltar a diferença na legitimação das condutas. Atualmente, os indivíduos justificam seus padrões de conduta por convicções que eles acreditam serem produzidas autonomamente por sua subjetividade, ou seja,

---

<sup>2</sup> Ver ainda: COSTA LIMA (2006).

negando a interferência do universo social nas suas escolhas e/ou orientações. Já um homem discreto (na França, diria-se *honnête homme*), além de não negar a mudança de conduta de acordo com o universo social do momento, sabe tirar proveito virtuoso das diferentes situações, não tendo como referência a concepção de um sujeito monolítico e substancial.

Ainda segundo Taylor, as identidades definidas de maneira relacional (essa maneira relacional de definir identidades refere-se a uma certa plasticidade da atuação retórico-política e da conduta em sociedade) são forjadas, sobretudo, em comunidades existentes no interior de tempos históricos. Por isso, elas não são passíveis de derivação apriorística de um dado tempo histórico ou comunidades históricas construídas posteriormente. Mais uma vez, o que as classificações adjetivas de “clássico”, “barroco” e “medieval” fazem é produzir homogeneidades e padronizações inverossímeis. Segundo Huizinga,

“La imagen gráfica que corresponde a la concepción racional de un período no es la de una linea dividida en segmentos, sino la de una serie de círculos de radio desigual cuyos centros aparecen reunidos en un grupo irregular y cuyas periferias se cortan, por tanto, en una serie de puntos, de tal modo que la imagen de conjunto, vista a cierta distancia, presenta la forma de un racimo, de un complejo de círculos entremezclados. Para muchos, sin embargo, esta figura non expresa com bastante fuerza la consciência del decurso del tempo y del progreso en una determinada dirección” (HUIZINGA: 1994: 78)

Considera-se aqui que homens de letras do Antigo Regime constituem um tipo de comunidade dentro de uma comunidade temporal histórica, que tem suas regras de sociabilidade, suas formas específicas de tratamento e abordagem de temas, códigos próprios. Eles compartilham um mundo de significados que há muito deixou de existir, ou que subsiste como ruína. Se alguns elementos do mundo das Monarquias Católicas dos setecentos subsistem entre nós na forma de ruínas, ou de fósseis, o mundo ao qual tais elementos se referiam, o conjunto de prescrições ético-políticas, os sentidos que configuram aquela forma não estão disponíveis, devem ser reconstruídos permanentemente. Isso implica em buscar seus sentidos e, a partir deles, reler os textos produzidos nos períodos históricos a partir de suas próprias premissas discursivas.

A aplicação de critérios inadequados para a análise de um texto setecentista, critérios que se aplicam às produções da contemporaneidade, tais como originalidade, singularidade da obra, capacidade de inovação, remontam à

valorização extremada da subjetividade individual contemporânea, vislumbrada no Renascimento (AUERBACH, 1997) e levada a extremos no romantismo. “O Romantismo fez um descobrimento positivo, de considerável importância: o descobrimento do indivíduo subjetivo, profundo, íntimo, complexo e inesgotável” (BAKHTIN, 1987: 39). Disso resulta uma posição privilegiada do sujeito em relação à arte, que retira da *traditio* a possibilidade de auferir a qualidade artística ou intelectual das práticas letradas, elevando a produção singular e individual à única possibilidade de exercício e de julgamento da “arte” (a ideia de criação é o critério último de validação das produções artísticas – BERLIN, 1999).

Esse é um dos problemas reiterados pela tradição crítica de Matias Aires, já que nela visualiza-se como uma constante, mesmo em tantas variações temáticas para perceber o letrado, a ideia de uma subjetividade autônoma e livre que informaria e orientaria o sentido do texto. O trabalho que aqui se apresenta pretende tentar trabalhar a partir de premissas que não foram levadas em consideração pela recepção de Matias Aires. Não se pretende negligenciar que qualquer crítica é, ela mesma, convencional, histórica e participa de configurações de usos autorizados de discurso. A intenção não é desqualificar determinadas posições, por meio da afirmação de sua própria historicidade ou leitura protocolar, mas oferecer uma possibilidade de leitura atravessada por outros parâmetros. Pretende-se, apenas e minimamente, pensar na obra dentro do seu “presente histórico”. A investigação do universo reflexivo de Matias Aires deve ter como foco analítico as categorias usadas pelo autor em sua primeira legibilidade.

## **Estrutura da tese**

Partindo desses pressupostos, a elaboração deste texto seguiu a seguinte ordem: no primeiro capítulo, estabelece-se um perfil da recepção autorizada de Matias Aires, e discutem-se os critérios valorativos que presidem a leitura e a análise das *Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens*, bem como o lugar reservado a esse texto no conjunto da tradição letrada luso-brasileira.

Na sequência, apresenta-se e problematiza-se a construção formal das *Reflexões*, discutindo os motivos da escolha da forma da apresentação do discurso em relação com o conteúdo do texto e com as intenções retoricamente manifestadas pelo autor.

Uma vez apresentadas as premissas formais do autor, podem-se estabelecer as grandes matérias que regulam as suas *Reflexões*, os temas a partir dos quais, por efeitos de amplificação e contrafação, Matias Aires constrói um modelo de mundo. Partindo da Vaidade, como indicado no título da obra, e tendo uma percepção de dinamismo universal, Matias Aires vê que a possibilidade da permanência do movimento universal necessita de pares de oposição para a manutenção de um movimento contínuo e equilibrado. Assim é que a Vaidade, paixão dominante na sociedade tem seu equilíbrio garantido pelo Amor. A sociedade e a natureza configuram o segundo par e, por fim, o tempo e o movimento se relacionam de maneira a garantir a continuidade do mundo material e social. O construto do social representado por Matias Aires é completamente dependente das hierarquias, e para o nosso autor, a genealogia e a história mundana são as bases a partir das quais a sociedade do seu tempo justifica tal hierarquização.

Seguindo essa perspectiva, chega-se à análise das considerações sobre o modo como as ideias de história e sua escrita foram elaboradas no texto de Matias Aires. Sua caracterização dessa matéria parte da constatação do caráter lacunar do conhecimento que pode ser produzido através e pela História. A apresentação da singularidade do discurso historiográfico se mostra como problema e demanda que a narrativa histórica ocupe uma outra posição dentro do universo social setecentista. Chega-se assim, e finalmente, ao elemento final do argumento, que ancora definitiva e claramente a ideia de que, em Matias Aires, há uma ideia de história e mundanidade que permeia a sociedade portuguesa setecentista.

## TRADIÇÃO CRÍTICA DE MATIAS AIRES

Abutres. Assim Flora Sussekind (1983) chama os historiadores, dado o caráter do seu ofício que, por vezes, os obriga a revirar latas de lixo. Durante quase um século e meio, numa dessas latas de lixo da história, as *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, de Matias Aires Ramos da Silva de Eça, estiveram depositadas. Desde sua quarta edição, em Lisboa, no ano de 1778, até a quinta, no Rio de Janeiro, em 1921, o livro ficou esquecido, não recebendo alguma atenção editorial que lhe garantisse impressão. Para além de não haver edições desse texto, são escassas, ainda, as referências diretas a ele. Os motivos do esquecimento desse texto durante todo o século XIX e início do XX podem ser percebidos quando investigamos as tendências de leitura dos meios intelectuais e da crítica autorizada. Ao investigar a recepção de Matias Aires, uma constatação, para além do silêncio de mais de um século sobre sua obra, nos provoca curiosidade: o texto é permanentemente chamado “clássico”<sup>3</sup>, e é citado em praticamente todos os compêndios de história da filosofia e da literatura portuguesas e brasileiras. A referência ao nome de Matias Aires e da relativa importância de sua obra no século XVIII não vem acompanhada, entretanto, de estudos metódicos e aprofundados sobre ela. Por isso vale a pena nos determos sobre essas leituras que nos mostram modos de leitura e análise sobre a produção discursiva setecentista

---

<sup>3</sup> O termo “clássico” é utilizado tanto para se referir a um certo tipo de obra cuja importância ultrapassaria os limites de interesse do seu tempo e espaço, tratando de temas “universais”, quanto para se referir a um tipo específico de produção letrada dos séculos XVII e XVIII (estilo de época).

luso-brasileira. Apresentaremos, então, as tendências que nortearam e os protocolos de leitura da recepção autorizada de Matias Aires.

### 1.1. A recepção de Matias Aires pela crítica

Ao sucesso das *Reflexões* no século XVIII (o livro teve ao todo cinco edições nos 50 anos subsequentes à sua primeira publicação, em 1752), segue-se um período de ostracismo: nenhuma reedição por quase século e meio. No fim do século XIX e início do século XX, Matias Aires é citado em obras que buscam mapear as letras e a filosofia brasileiras numa tentativa de dar corpo ao que se considerava como prelúdio do pensamento nacional. No *Diccionario Bibliographico Brasileiro* (1883), de Sacramento Blake, Matias Aires aparece como um verbete que apresenta rapidamente a biografia do pensador e sua obra. Depois surgem os textos de Nestor Victor na *Revista Americana* (1914) e Solidônio Leite, em *Clássicos Esquecidos*; segue-se uma reedição fac-similar das *Reflexões* nos anos 1920, feita pela Academia Brasileira de Letras com o objetivo de resgatar tal obra e estabelecer o pensador como um autêntico brasileiro.

Durante o século XX, quase todos os compêndios de História da Literatura ou História da Filosofia tanto brasileiros como portugueses citam Matias Aires como um clássico da língua e da literatura luso-brasileira, mesmo que seja para dizer que ele não vai ser abordado, como é o caso de Antônio Cândido em *Formação da literatura Brasileira: momentos decisivos* (1957), por exemplo.

Ao esboçar um panorama da crítica a Matias Aires no século XX, podemos perceber padrões de seleção e exclusão de autores, temas e formas de escrita de acordo com os objetivos, temáticas e interesses que buscam mapear e identificar uma cultura brasileira essencialmente nacional e, a partir daí, estabelecer sua gênese. Esse quadro de recepção pode ser visto tendo em vista dois amplos marcadores temáticos, mas que são de alguma maneira atravessados, pelos ideais nacionalistas, herdeiros do romantismo do século XIX, e pela divisão das práticas letradas em estilos de época, o que determina o

enquadramento dos autores em categorias de pensamento ou de estilo estabelecidas aprioristicamente (certo tipo de historicismo).

Salienta-se que não tratamos de estabelecer um esforço para colocar Aires no panteão dos grandes autores de um tempo ou de um estilo. Antes, buscamos investigar criticamente o tratamento dispensado a ele e às suas *Reflexões*, além de levantar algumas considerações acerca das premissas de leitura e de apropriação da obra. Tendo em vista que os motivos do esquecimento de um texto não estão inscritos no próprio texto; pelo contrário, inscrevem-se na forma como esse texto se relacionou com seu período de produção (sincronicamente) e também com a forma como foi lido ou esquecido pela recepção posterior (diacronicamente) (KOSELLECK, 2006: 191-231). Mas também há de ser levada em consideração a maneira como a época em que foi produzido o texto é lida posteriormente, o que resulta em padrões normativos para compreender historicamente determinados momentos, naquilo que Foucault (1997:17) criticamente analisa pelo conceito de história global. Nesse caso, a noções de panorama histórico e homogeneidade do período governam o entendimento e a análise de determinado momento histórico, servindo de mecanismo para seleção de textos e, também, em vários estudos, de subordinação de sentidos externos aos discursos, já que lhes impõe um sentido a partir de um referencial construído por uma ordem disciplinar da História.

Desse modo, dois aspectos parecem-nos essenciais: acompanhar a crítica e a partir dela perceber as balizas estabelecidas como uma leitura autorizada, e perceber essas formas de leitura autorizada como instâncias que domesticam os textos na medida em que resgatam-lhes segundo jogos e dispositivos específicos e estranhos a trama a qual o discurso geneticamente pertence. Acreditamos que, só a partir desse aspecto, a análise histórica pode buscar tanto seguir os discursos

“ao longo do seu sono, ou antes, de levantar os temas relacionados ao sono, ao esquecimento, à origem perdida, e de procurar que modo de existência pode caracterizar os enunciados, independentemente de sua enunciação, na espessura do tempo em que subsistem, em que se conservaram, em que são reativados, e utilizados e que são, também, mas não por destinação originária, esquecidos e até mesmo, eventualmente, destruídos.” (FOUCAULT, 1997: 142)

Por fim e, como operação conjunta a esse processo, a análise histórica aparece como parte de uma operação que busca pensar, sincronicamente ao texto, as suas possibilidades de sentido.

### 1.1.1. A crítica de viés literário estético

As grandes bases de sustentação da crítica literária brasileira, durante quase todo o século XX, fundam-se nas ideias de nacionalismo, da progressiva emancipação artística e intelectual do autor (critério de originalidade), e da pertença do autor e da obra nos estilos de época. O problema é que essas categorias constituem blocos teleológicos para explicar os textos, recriando-os a partir de critérios definidos pela Ilustração e, posteriormente, reafirmados, pela crítica romântica (COSTA LIMA, 2001).<sup>4</sup>

Desde o século XIX, a busca por uma identidade cultural constitutiva da nacionalidade dota de importância singular as produções textuais do passado que, supostamente, manifestam valores configurados como identitários para a nação. Febvre (1998) discute como a transformação da referência de pátria, vista como uma ligação ao lugar imediato de nascimento — ou seja, a terra onde se nasceu, onde os antepassados viveram e, provavelmente, onde se depositará o corpo do homem ao falecer —, enfraquece para dar lugar a uma noção de sentido mais amplo, constituída pela ideia de pátria em sua relação com a noção de nação. Para Anderson (2008), a ideia de uma comunidade cultural e política emerge como marco de construção que progressivamente instaura uma nova forma de vida coletiva, uma vez que busca criar e consolidar laços de solidariedade que relacionam aspectos homogeneizantes como língua, hábitos, bandeiras, hinos, dentre outros. Por fim, Elias (2001) explica que as noções de civilidade e de nação, ao mesmo tempo que se configuram como um processo de domesticação dos costumes, para construir traços comuns para determinado povo, aparece diferentemente no mundo germânico e no anglo-latino. Isso porque a noção de cultura (*Kultur*) está ancorada na ideia de povo, constituído em sua forma genética. Já a ideia de civilização (*civilisation*) pressupõe um processo histórico que, evolutivamente posto, agrupa os povos. Por isso, caberia aos mais evoluídos auxiliar os demais, incivilizados e bárbaros, a avançar no rumo da construção desse arsenal político-cultural. Assim, muito embora a ideia de expansão da

---

<sup>4</sup> Trata-se de um comentário de apresentação de Costa Lima ao texto de Friedrich Schlegel intitulado *Introdução à história da literatura europeia* (no original, *Einleitung a Geschichte der europäischen Literatur*, 1803-4). Tanto a apresentação de Costa Lima quanto o clássico texto de Schlegel estão acessíveis em: *Anima, História, Teoria e Cultura*, Rio de Janeiro, ano I, nº1, 2001.

civilização pela interferência em outros povos constitua a prática política dominante desde o século XIX, o conceito de cultura, vindo do romantismo alemão, predomina, descompassadamente, como orientador das compreensões de povo e identidade nacional.

Costa Lima (1981) discute a crítica literária do século XIX, nos seus mais destacados representantes, a saber, Silvio Romero, José Verissimo e Araripe Júnior. Verifica que as leituras oitocentistas tem como critério primordial o nacionalismo em diferentes critérios (os darwinistas, deterministas ou raciais), que têm em comum o hábito de excluir os discursos divergentes dos quais não se pode extrair índices nativistas, sendo o principal caso utilizado como exemplo de não-adequação nas categorias prefixadas a obra de Machado de Assis.

A aplicação das teorias evolucionistas e deterministas estende-se à literatura e à história.

“Por ele (o critério nacionalista), o intérprete implicitamente passa a adotar uma teoria da imitação — a literatura valorizável reproduz ou remete para aspectos da vida ou paisagens nacionais — e a exigir que a literatura seja animada como deveria ser a vida. A literatura deveria ser como achamos que somos.” (COSTA LIMA, 1981: 53-54)

As consequências da atribuição automática de critérios nacionalistas para a fixação da verdadeira cultura nacional, além de excluir obras e autores que não se enquadram na tipologia ideal, configura um *ethos* típico que determinaria toda e qualquer produção cultural, sendo próprio e constitutivo da produção letrada trabalhar com temas pré-determinados de maneira que possa encaixar o texto num quadro geral determinado. No caso do Brasil isso se dá via valorização das especificidades que se entendem nacionais, como a natureza exuberante ou retratos da vida singular dos trópicos. O critério importante, por sua vez, é o de realismo, atribuindo a qualidade da produção ao horizonte de semelhança, ou melhor, de transposição da realidade.

Isso não é privilégio do Brasil. A tentativa de classificação da história em períodos, a separação dos períodos artísticos em estilos de época, e a busca de uma autêntica literatura nacional, seja ela brasileira, portuguesa ou de outra nação, tudo isso seleciona, para cada caso, as características típicas da forma e do

conteúdo das obras, de acordo com a prescrição de certas tópicos privilegiadas que supostamente exprimiriam o caráter nacional.

Tal resulta, em sentido oposto ao recorte que traça o caráter típico e nacional, na exclusão dos tipos que não se encaixam nos padrões prefixados. Os problemas da inadequação e da conformação de estrutura prévia de padrão estilístico conformam uma prática de busca de um nacionalismo genuíno atrelada ao anacronismo da própria ideia de nacionalidade quando referida às práticas textuais setecentistas. No limite, esse procedimento inviabiliza o conhecimento das regras e ou das concepções norteadoras da produção letrada, uma vez que trabalha não pela análise e composição plural das formas de expressão próprias ao século XVIII, mas impõe, quer pela seleção dos textos padrões ou daqueles excluídos, um código retórico e historiográfico, como se ele permitisse desvelar uma verdade autêntica para o período.

Salienta-se, nesse sentido, que as práticas letradas da racionalidade cortesã ibéricas não se pautavam pela busca de uma especificidade regional e, sequer, consideravam tal especificidade um valor. Diferentemente do discurso iluminista alemão, francês ou britânico, a relação da Península Ibérica com a religiosidade cristã católica resultou numa compreensão mais universalista das formas de expressão e do pensamento filosófico, no século XVIII. Ainda bastante organizadas em torno da missão apostólica, é valorada positivamente a construção de uma retórica construída em tópicos que guardam uma pretensão de universalização, encarnadas, sobretudo, nesse programa de universalismo cristão definidos retoricamente de acordo com os preceitos da neo-escolástica. Para Cerqueira (2011), os marcos retóricos e as regras da filosofia em Portugal remontam à reforma da Universidade de Coimbra, no século XVI, quando estabeleceram-se as Regras do Professor de Filosofia. Na *Ratio Studiorum*, texto datado de 1599, a Companhia de Jesus restabelecia as regras para a leitura do texto aristotélico original, estudando as variações e sentidos que lhe foram acrescidos pela tradição e, a partir daí, adequava-se o texto tendo em vista os debates apresentados pelos modernos. Porém, se por um lado, esse procedimento de restabelecimento do Aristóteles primeiro deu-se pela incorporação do Tomismo, por outro, ao incorporar em alguma medida os modernos, delineou-se claramente um humanismo cristão. Isso se mostra bastante evidente no século

XVIII quando o debate racionalista e lógico demonstrativo à moda de Descartes despontava como um dos elementos promotores da decadência desse Método Jesuíta de ensino e filosofia.

Além desses aspectos formais, percebe-se também que a situação das obras produzidas durante o tempo em que o Brasil era a parte americana do Império Português torna particularmente controversa a aplicação dos ideais nacionalistas, sendo redundante dizer que o espaço territorial que hoje se é o Brasil inexistia como unidade autônoma político-territorial antes do século XIX. Durante os séculos XIX e XX foram recorrentes os elogios àqueles que, mesmo antes de haver Brasil como Estado nacional, exaltavam aquelas tópicas que se configurariam como brasileiras: a exaltação da natureza e das características peculiares dos povos da terra (COSTA LIMA, 2006: 13-22). O elogio do vanguardismo, ou do visionarismo, costuma, nesse sentido, colocar obras e autores numa situação privilegiada na economia dos estudos acadêmicos:<sup>5</sup> “o *telos* leva a pinçar aqui e ali, nas obras coloniais, exemplos do ideal preformado pelo intérprete em uma retrospeção que transforma autores coloniais em protonacionalistas.” (HANSEN, 2006)

Para a obra de Matias Aires, a indefinição a respeito de sua pertença nacional certamente contribuiu para a falta de interesse dos pesquisadores em relação à sua obra, justamente porque ele não fornece o índice esperado de natividade. José Verissimo, Antônio Cândido, Wilson Martins, Fidelino Figueiredo, esses são alguns autores que procuram demonstrar a nacionalidade real dos autores e daí extraem a configuração de legitimidade da inclusão ou exclusão de nomes do universo formadores da cultura:

“Seria, pois, um espírito de pura formação portuguesa, apenas melhorando, ou somente modificado, quanto à cultura, pela estadia em França (...) é um daqueles ‘clássicos menores’ que fazem a honra ‘das literaturas’, se é verdade que só grandes clássicos compõem ‘a Literatura’...” (VERÍSSIMO, 1995: 93-94, grifos pessoais)

“Grandes paulistas, como Alexandre Gusmão, Teresa Margarida, Matias Aires, (...) são, na verdade, portugueses pela inteligência, não chegando a contribuir diretamente para as luzes da pátria. (CÂNDIDO, 1985: 148, grifos pessoais)

---

<sup>5</sup> É esse tipo de pressuposto é que faz com que tenhamos uma série de estudos sobre “a atualidade de fulano de tal”, ou que esse ou aquele escritores ou artistas são visionários, antecipadores, etc, só aí tendo algum valor.

“Não é livro que pertença à literatura brasileira ou a nossa inteligência...”  
(MARTINS, 1978: 142, grifos pessoais)

“(...) a maior contribuição do Brasil colonial ao cabedal literário da metrópole”  
(FIGUEIREDO, 1921: 155, grifos pessoais)

“(...) não encontramos escrita tão ricamente dotados do poder de introspecção e do de expressão, como neste esquecido paulista, que é decerto das mais valiosas contribuições do Brasil Colonial *para o cabedal literário da metrópole.*”  
(FIGUEIREDO, em ENNES, 1947: XII, grifos pessoais)

Mesmo nos casos em que a dúvida da nacionalidade parece superada, o hábito de olhar o pensamento filosófico nacional, tomando-o de costas para o mundo brasileiro termina por se impor, como afirmou Suassuna ao justificar o desconhecimento de Matias Aires, um escritor de origem luso-brasileira.

De todo modo, afirma-se aqui que ambos os casos, o da dúvida e o da certeza de estar Matias Aires no rol de pensadores iluministas, resulta em um impasse que faz dele um caso à parte da cultura luso-brasileira e, também, dessa cultura racionalista e emancipatório da tradição filosófica do século XVIII.

### 1.1.2. A “Cultura do Barroco”

Outro momento da crítica corrente viu, no período colonial, uma forma que viria a ser a principal característica da cultura brasileira, o barroco. De estilo de época, o conceito de barroco adquire potencial trans-histórico, e se torna a alma da cultura brasileira (DIAS, 1972: 07-16). Affonso Ávila, em *Resíduos seiscentistas em Minas* (1967) e em *O lúdico e as projeções do mundo barroco* (1971), avança o argumento modernista ao operar uma transmutação de um estilo artístico em um estilo de sociedade. O resultado é que falar em barroco significa tanto uma forma manifesta da cultura do Brasil, quanto o inverso, ou seja, que o Brasil já estava contido nas formas barrocas coloniais e delas desdobra-se uma autenticidade cultural nacional.

O mérito dessa corrente da história da literatura e da arte foi grande, pois ela ajudou a retirar o barroco do limbo em que estivera desde o romantismo. Para

os padrões românticos, a produção artística brasileira deveria ser percebida em formatos homogêneos e capazes de representar as máximas da civilização, daí que as artes coloniais acabaram por serem caracterizadas como uma forma artística inferior, sobretudo por seu caráter de expressão irregular, visto como sinal de imperfeição, por serem ao mesmo tempo convencionalistas e não naturalistas. Ávila reconhece, inclusive, que a constituição da designação de Barroco remete, pejorativamente, a uma pérola mal-feita:

“Uma de nossas preocupações, ao estudar manifestações artísticas e literárias do século XVIII, tem sido contribuir, para a revisão de velhas distorções ou inconfessados preconceitos, disseminados entre historiadores. O mais notório desses preconceitos é a consideração isolada de determinados aspectos do barroco, como se o fenômeno por ele representado tivesse constituído uma espécie de aberração artística, uma espécie de quisto cultural.” (1973: 66)

Entretanto, ao retirar “o barroco” do ocaso que fora lançado, a corrente que se corporifica principalmente em torno da *Revista do Barroco*, de Affonso Ávila, atualiza a discussão, trazendo para o conceito de barroco a condição de expressão do século do ouro mineiro. Em *O lúdico e as projeções do mundo barroco* (1971), Ávila faz da ideia de barroco um “estilo de vida”. Não contente em reduzir esse estilo à sociedade mineira, expande o conceito, transformando-o em uma força viva da cultura brasileira. Trata-se, assim, de perceber uma contribuição da mineiridade para o caráter nacional brasileiro, o que, definitivamente, termina por configurar em traços de uma verdadeira essência atemporal do termo:

“e a partir do barroco nós podemos divisar, seguir uma linha criativa que intermitente embora, não chega de fato a interromper-se. Foi preciso, no entanto, que Sartre apontasse, quando visitou o Brasil, o vínculo formal entre a arte do Aleijadinho em Congonhas e a de Niemeyer em Brasília, para que nossos críticos viessem a identificar no barroco ou no remarcamento barroquista uma índole inventiva, uma fantasia nacional que é nossa, brasileira e autêntica.” (ÁVILA, 1972: 134)

De igual maneira, Haroldo de Campos, em *O sequestro do barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Mattos* (1989), entra em conflito com a interpretação de Antônio Cândido sobre a ideia de uma proto-literatura brasileira. Sua defesa é de que a poesia barroca nasce forte e adulta. Assim, ele nega a condição infantil apontada por Cândido e enfatiza uma natureza barroquista como marca da civilização e expressão brasileiras. É esse caráter que

se desdobra e evolui na cultura nacional, não como um traço de minoridade, mas de uma constituição específica e vigorosa da brasilidade.<sup>6</sup>

Isso termina por estabelecer o barroco como parte do léxico linguístico da língua portuguesa, como identifica Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (1975) ao apontar o uso do termo como adjetivo, quer em sentido de “muito ornamentado; sobrecarregado, exuberante”, quer como equivalente a “irregular, extravagante, estrambótico”. É a partir desse universo semântico que a ideia de uma brasilidade barroca que a expressão artística barroca desdobra-se ainda na atualidade, naquilo que permite a Affonso Ávila identificar em Caetano Veloso um caráter barroco:

“e podemos ainda – com certa audácia – ir mais longe e unir, como pontos extremos do mesmo fio inventivo, o nosso primeiro grande poeta – Gregório de Matos – e o nosso hoje principal poeta-compositor Caetano Veloso (...) ambos baianos e jograis de viola ou guitarra, ambos falando numa distância de trezentos anos, uma só linguagem de amaneiramento tropical.

Não temos, eu e os companheiros da Revista Barroco – outra orientação crítica do que a de pesquisá-lo, estudá-lo, interpretá-lo como um fenômeno cultural e estético ainda vivo e fascinante (...)” (ÁVILLA, 1972: 134)

Esse alarguecimento do conceito de barroco já havia sido percebido por Huizinga, em 1938, em seu livro intitulado *Homo ludens*, quando ele discute que esse termo deslocou-se gradualmente do seu campo de aplicação original, proposto pelo romantismo e referindo-se ao um estilo de arte, para a ideia de um estilo de vida, como o termo veio gradualmente a se referir.

Em todo caso, nem o uso ampliado do conceito de barroco, nem a ideia de um estilo artístico e poético servem para se referir a Matias Aires. Essa crítica termina, desse modo, por excluí-lo, nem se referindo a ele. Uma hipótese para entender esse ostracismo pode ser buscada na comparação de Matias Aires com os chamados pensadores clássicos do barroco luso-brasileiro, como Gregório de Matos, Padre Antônio Vieira ou ainda Manoel Bernardes. As leituras que destacam uma dualidade no texto abordando seu conteúdo, apontam Matias Aires

---

<sup>6</sup> Haroldo de Campos indica que vem trabalhar com a ideia de barroco em seu aspecto trans-histórico, naquilo que ele chamou de “barroco moderno” ou “neobarroco”, desde 1955. Cf. <[http://www.revistazunai.com/ensaios/haroldo\\_de\\_campos\\_transbarroco.htm](http://www.revistazunai.com/ensaios/haroldo_de_campos_transbarroco.htm)>, consultado em 12.nov.2011.

como barroco; porém, sua forma estilística segue mais ligada a retórica clássica, dado que ele se expressa em formas mais diretas e menos ornamentais e rebuscadas. Além disso, embora Aires opere dentro do gênero tratado, dissimulando uma expressão livre, o que convém ao estilo barroco clássico, ele constrói uma oratória que persegue os temas de forma um tanto aleatória. Assim, parece romper com a forma estrutural padrão do molde barroco luso-brasileiro, o que, definitivamente, justificaria sua exclusão da tradição literária do período.<sup>7</sup>

## 1.2. A recepção de Matias Aires pela tradição filosófica

Paralelamente à crítica literária que discute os textos e autores de cada período histórico, a tradição filosófica opera também um trabalho de exegese e estabelecimento de um rol dos pensadores, constituindo para si uma história da filosofia. Isso resulta, tal como acontece frequentemente na crítica literária, na constituição de uma linha temporal e na demarcação de critérios de eleição de determinados pensadores como representativos de uma determinada escola de pensamento. Além disso, estabelece-se, comumente, como método de análise uma fórmula que vê o alinhamento entre as preocupações nativistas e as grandes periodizações da História, pois o caráter teleológico da linha onde são arrolados os “estilos de época” informa a maneira adequada de abordagem das variadas práticas de cultura, levando em consideração sua posição nessa mesma linha temporal. Os grandes períodos históricos abarcam a produção intelectual, artística e as configurações sócio-políticas em universos separados temporalmente. A teleologia desse esquema classificatório supõe uma homogeneização do homem e da sociedade voltados para o progresso universal.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> No capítulo 2, será analisada como a ideia de uma ruptura da forma retórica de Aires é um falso problema, já que ele opera na convenção, que, por um lado, não conhece o termo barroco para designar as práticas letradas do seu presente histórico. Por outro, ele constrói seu texto dentro das margens estabelecidas pela retórica que regulava a produção das cortes católicas do Antigo Regime e que delineava como possibilidade um estilo dissimuladamente aleatório.

<sup>8</sup> Novamente Michel Foucault (1997) pode ser arrolado como exemplo de crítica a essa perspectiva de apresentação do pensamento e autores em enquadramentos de estilos de época. Em *A arqueologia do saber* é apresentada uma perspectiva que busca romper com a noção de quadro

O caráter teleológico da investigação acadêmica e da produção do saber em geral pós-iluminista estabelece homologias entre formas de escrita, temáticas e o chamado espírito da época. O estabelecimento do Iluminismo como grande corrente cultural do século XVIII europeu coloca-o em posição privilegiada: é a partir dele, das categorias que passaram a ser entendidas como iluministas que a produção intelectual e artística é analisada.<sup>9</sup> Isso porque a noção de progresso e de autonomia do sujeito é introduzida na história, desde o século XVIII, como forma de entendimento do processo histórico, sendo deslocada temporalmente para se compreender a historicidade (KOSELLECK, 2006: 119-132).

Além disso, o pensamento da História a partir do século XVIII organiza um padrão interpretativo que consolida essa noção de feitura humana da história e de progresso, associando-a com a ideia de uma organização temporal de cada período histórico. Como afirma Kant, há de se

“descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio. Queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para tal história e deixar ao cargo da natureza gerar o homem que esteja em condição de escrevê-la segundo este fio condutor.” (2004: 04-05)

Mais que a constituição de uma ordem temporal, essa moldura iluminista de concepção da historicidade redundou em uma constituição de planos explicativos gerais. Em Humboldt (2001: 82), esse argumento é desdobrado como um imperativo próprio ao trabalho do historiador: “O historiador digno deste nome deve expor cada evento como parte de um todo, ou, o que é a mesma coisa, a cada evento dar a forma da história.”

Enfim, a partir da operação desse acervo semântico da história pós-iluminista, há um alinhamento entre a estrutura de compreensão dos períodos da

---

geral da historicidade pela construção de uma rede complexa de discursos em conflito. Assim, como discute Veyne (1992), Foucault introduz na história em geral e na do pensamento em particular um princípio de disjunção com o presente, proporcionando uma noção de ruptura, descontinuidade e raridade como intrínseca aos discursos. Outras formas de análise do pensamento segundo padrões históricos podem ser encontrados na chamada História dos conceitos e uma análise geral dessa perspectiva pode ser vista em Jasmin e Ferres Júnior (2006 e 2007).

<sup>9</sup> A ideia de Iluminismo como unidade homogênea de pensamento também já sofreu várias críticas e desmistificações, embora seja ainda utilizada como índice geral de valorização da autonomia individual e discursiva, bem como da capacidade humana de produção de conhecimento.

história e da forma estilística e de conteúdo do próprio discurso em cada um desses períodos históricos.

Para a Península Ibérica, no século XVIII, essa forma geral de delineamento da história constitui um problema para a compreensão de sua especificidade, uma vez que ela não obedece aos padrões tradicionalmente rotulados como iluministas, ou seja, autonomia da razão, ideal de progresso e emancipação, publicização da esfera política, otimismo antropológico, dentre outros aspectos. Entre o pensamento neo-escolástico da Península Ibérica e as correntes iluministas da Europa central desenvolve-se uma relação conturbada que leva à chamada “lenda negra”. A “lenda negra” é a teoria segundo a qual Portugal e Espanha teriam se afastado do Iluminismo e abraçado a religião, o que os deixaria à reboque da modernidade (CHACON, 1998).

Um revisionismo dessa lenda negra leva os estudiosos das práticas letradas do século XVIII a atrelar, sistematicamente, os autores dentro do arcabouço do Iluminismo ou dentro do Barroco, caso se trata de apresentações do pensamento, respectivamente, segundo o predomínio do viés moderno ou arcaico. Antônio Braz Teixeira (2007: 41-52) tenta classificar alguns autores que não são plenamente alocados em nenhum dos dois estilos com a designação de ecléticos. O ecletismo português seria uma corrente filosófica cujos representantes teriam entrado em contato com o esclarecido ambiente filosófico europeu e, posteriormente se empenhado em construir uma visão de mundo que conseguisse unir os avanços da filosofia iluminada com o chamado tradicionalismo português. O problema que se coloca nessa interpretação eclética é que, apesar da positividade de tentar estabelecer como uma particularidade as características do pensamento luso-brasileiros da época do Império, essa classificação acaba por tornar as obras espécies de híbridos sem sentido próprio. O pensamento e os letrados terminam, então, por ser estabelecidos em posição intermediária, no meio do caminho entre desenvolvidos e atrasados, como se aos poucos pudesse ir sendo deixada de lado a cultura obscurantista que era mais divulgada na Península. Uma dessas possibilidades de superação estava inclusive ligada aos estrangeirados, que estudavam no estrangeiro e voltavam com idéias novas que não passavam de uma espécie de verniz para essa cultura portuguesa, ainda em processo de iluminação.

Dentro desse quadro geral de discussão sobre o pensamento iluminista português, a linha de redescoberta de Matias Aires remonta ao início do século XX, quando Solidônio Leite, em seu livro intitulado *Clássicos Esquecidos* (1912), põe fim ao silêncio acerca do pensamento desse letrado, que vigorou durante o século XIX. Em seguida, Nestor Victor publica artigos na *Revista Americana*, em 1915, valorizando a recuperação feita por Solidônio Leite, além de discutir o pessimismo de Matias Aires e seu estilo de escrita. Em 1921, há a publicação fac-similar da primeira edição das *Reflexões sobre a vaidade dos homens* pela Livraria J. Leite e, com isso, o texto é novamente inserido na discussão, já que o acesso ao próprio texto torna-se mais acessível.

Em 1930, Alcides Bezerra apresenta Aires em seu texto *A Filosofia na Fase Colonial*, publicado em 1936, pelo Arquivo Nacional em *Achegas à história da filosofia*. Nesse texto, Bezerra afirma que

Embora tenha vivido no século XVIII, Matias Aires é um homem do século XVII, ou antes, mais do passado que do seu tempo. (...) Como político, Matias Aires não passa de um homem do século anterior, quero dizer, partidário do fortalecimento de realeza contra a nobreza. Nisto o anacronismo é mais do seu país que de si próprio. Portugal só no século XVIII refletiu as correntes de ideias políticas que açotaram a França no século XVII. (...) O forte de Matias Aires é a análise das paixões, que equivale a notar que o psicólogo e o moralista nele predominam. Pois bem, como psicólogo e moralista, é sobretudo um autor do século XVII, notai bem, do *século XVII francês*. (1936: 16)

Seguindo a mesma corrente, Ernesto Ennes, que se dedicou a escrever uma biografia e reunir os documentos sobre Matias Aires e seu pai, José Ramos da Silva, declara:

Embora pertençam ao século XVIII pelo momento em que foram escritas e pela data que apresentam na folha de rosto, a verdade é que a obra de Matias Aires tem de ser analisada como a de um autor do século XVII, (...). E é-o pelo carácter que apresenta, pelas concepções que formula, pelos temas que desenvolve, pela maneira de se exprimir, pelos conceitos que tira, pelas imagens que cria, pelos pensamentos que revela, pelas influências que manifesta. (1950: 150-151)

Mas o estudo mais aprofundado é realizado por Alceu Amoroso Lima no Prefácio à edição das *Reflexões*, feita pela Livraria Martins, em 1952. Sem fazer uma denominação específica para o estilo do autor, Amoroso Lima advoga que sua obra é um “elo entre dois mundos”, uma obra de transição: “Matias Aires não foi um homem do seu tempo, ele foi empirista como o século XVIII; e

providencialista como o século XVII (...).” As características que ligariam a obra ao século XVII, usualmente tratado como Época do Barroco, seriam a sua visão depreciativa do homem, a certeza da corrupção completa e irremediável da natureza humana, atribuída à influência dos Jansenistas e de Pascal, a impotência diante do poder implacável da Providência e de sua manifestação temporal (a natureza), e, por fim, a dúvida em relação à crença do poder da razão como força capaz de guiar as ações humanas. Enquanto isso, o identificado espírito cientificista, a defesa das ciências naturais, do método empírico e o estilo de escrita considerado mais sóbrio são fatores alegados da sua ligação com o Iluminismo.

O texto de Amoroso Lima representa um marco na ruptura segundo a qual a tradição luso-brasileira constitui uma crítica filosófica de Matias Aires. Na primeira metade do século XX prevalece uma tendência pessimista que termina por perceber o descompasso de Matias Aires com o pensamento iluminista, dado seus traços com o ideário do século XVII. A partir de 1952, inicia-se um debate de sobre o caráter ilustrado de Matias Aires, mesmo que seja pelo estabelecimento de uma noção de transição como própria ao seu discurso. É justamente esse elemento que é valorizado por Braz Teixeira (1964: 597-599), em texto dedicado especificamente a Matias Aires. Em argumento de caráter eclético para a compreensão do Iluminismo português, ele tenta perceber o universo conceitual presente na construção da obra de Aires, realçando a importância de se investigar as categorias do pensamento de Matias Aires sem atrelá-lo, determinantemente, a possíveis influências barrocas ou iluministas.

Jacinto do Prado Coelho, por sua vez, afirma que Matias Aires seria um “lúcido e fervoroso representante do Iluminismo em Portugal” (COELHO, 1965). Esse argumento, que começou a ser delineado por Coelho em *O vocabulário e a frase de Matias Aires*, de 1955, ganha progressivamente destaque, principalmente por sua responsabilidade em elaborar a edição crítica das *Reflexões em Portugal*, pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda, em 1980 (com reedição em 2005), quando ele advoga a inclusão de Matias Aires na corrente iluminista, argumentando que o legado ceticismo de Aires em relação ao homem é totalmente compensado pela confiança na razão pragmática.

A questão dos vínculos ilustrados de Aires, contudo, não se revelam definitivamente estabelecidas na tradição filosófica. Antônio Paim, na sua *História das ideias filosóficas no Brasil* (1967), ao identificar o pessimismo que norteia as *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, imediatamente atrela esse texto à produção barroca e, por conseguinte, relaciona Matias Aires aos homens do século XVII, afastando-o dos iluministas. Assim, novamente Matias Aires estaria temporalmente incorreto, o que, para Paim, seria resultado do apego ao pessimismo e da educação jesuítica que dominava os colégios e universidades portuguesas. Constança Marcondes César,<sup>10</sup> por sua vez, em artigo intitulado As “reflexões” de Matias Aires, publicado na *Revista Brasileira de Filosofia*, em 1969, apresenta uma abordagem que mantém as relações com o argumento desenvolvido por Alceu Amoroso Lima, apesar de não situar Aires entre dois mundos distintos, como o fez claramente Braz Teixeira. De acordo com a autora, Matias Aires elabora uma filosofia cujo conteúdo moral pode ser encarado como contrário ao Século das Luzes, mas isso não a faz descolada do seu tempo. Apesar de as respostas dadas por Matias Aires não traduzirem de maneira absolutamente clara o “espírito iluminista”, as questões levantadas e abordadas pelo autor estão diretamente ligadas à problemática em voga durante aquele período. Por fim, na *História do pensamento filosófico português* (1999-2004), obra em sete volumes e coordenada por Pedro Calafate, observa-se uma apresentação da obra de Matias Aires vinculando-o ao pensamento iluminista. Nesse caso, identificam-se aqui os mesmos argumentos que Amoroso Lima tinha arrolado como manifestações do espírito iluminista em Matias Aires. São apontados como justificativa para essa vinculação com o verdadeiro espírito das Luzes a crença no experimentalismo, a alegada pouca afetação do estilo e o caráter irônico de algumas partes das *Reflexões*.

Além dessas discussões, outro ramo da história da filosofia se dedica a encontrar padrões nacionalistas nas temáticas filosóficas do período colonial. Inspirados pela tentativa de singularizar o pensamento filosófico com base na nacionalidade buscam-se padrões típicos, temáticas e tratamentos dessas temáticas informados pelo caráter singular das culturas nacionais. A suposta singularidade

---

<sup>10</sup> O texto de Constança Marcondes César, originalmente publicado em 1969, é incluído na edição crítica de Jacinto do Prado Coelho, de 1980.

atuaria de maneira dupla remetendo, no período colonial, a uma forma autêntica de pensamento que, por sua vez, tem uma atuação futura, na influência à produção nacional posterior. Uma filosofia nacionalmente determinada também se preocupa, além de estabelecer origens, ou raízes do pensamento de um povo, com a visibilidade daquilo que caracterizaria uma certa maneira de pensamento, capaz de definir traços característicos e peculiares das formas de elaboração filosófica de uma dada formação nacional.

Exemplo dessa perspectiva de análise filosófica pode ser encontrado em Margutti:

Aplicando essa abordagem aos inícios da colonização do Brasil, foi possível constatar presença, nos autores considerados, de um tipo humano cordial, individualista e disciplinado que valoriza a realização pessoal através da ação. Quando faz filosofia, este tipo humano assume uma postura socrática e desenvolve inicialmente uma perspectiva cético-pessimista. Ele geralmente adota o sistema dum pensador da tradição ocidental quando pragmaticamente encontra neste ultimo um líder carismático capaz de servir de modelo para sua própria ação. Neste caso, o pensador cordial se contenta com a posição de mero comentador, não se sentindo motivado a desenvolver sistemas próprios e nem a dialogar com seus concidadãos. Na maior parte das vezes, ele usa a linguagem literária para expressar-se filosoficamente. A perspectiva cético-pessimista surge porque ele vive uma contradição performativa entre as críticas que faz à sociedade e seu comportamento conivente com as mazelas denunciadas.” (MARGUTTI, c.2003, mimeo)

Além de um plano geral de análise do pensamento filosófico em viés nacionalista, pela identificação de uma tradição cordial própria ao Brasil, Margutti (2003) também elege o rol de pensadores que são participantes dessa tradição cordial: Gregório de Mattos, Padre Antônio Vieira, Nuno Marques Pereira e Matias Aires. No caso de Aires, sua pertença a essa tradição é justificada pelos seguintes critérios:

“Em primeiro lugar, Matias [Aires] não apenas nasceu no Brasil, mas também viveu aqui até os onze anos de idade, tempo suficiente para ser culturalmente moldado pela sociedade colonial. Em segundo, ele apresenta uma visão de mundo que possui muitos pontos em comum com as dos demais autores do Período Barroco. Isto o coloca numa posição mais ou menos análoga à do Padre Vieira, embora haja diferenças. O jesuíta foi um português cujas preocupações eram voltadas para problemas universais e também para coisas do Brasil; Matias Aires foi *um brasileiro* cujas preocupações eram predominantemente voltadas para problemas universais, sem contudo deixar de refletir a *cultura brasileira de sua época*.” (MARGUTTI, 2003: 20-21, grifos pessoais)

Nesse aspecto de análise, o enfoque assemelha-se conceitualmente às análises feitas pela crítica literária, naqueles aspectos que Hansen tanto identifica como uma prática ainda comum quanto crítica.

“Sempre acompanhado de crítica estética, o gênero pressupõe que as obras artísticas são uma medição que expressa conteúdos de realidade social em sua evolução, sendo objeto de uma hermenêutica que revela a originalidade do caráter nacional para um público instado a conscientizar-se do mesmo, integrando-se ao processo. O gênero da história literária assim realizada costuma abstrair tanto da materialidade dos suportes e dos meios de transmissão das obras quanto a especificidade histórica das práticas produtivas da forma, que é simples meio para o conteúdo nacional.” (HANSEN, 2006: 23)

Há especificidades entre cada uma dessas operações, pois se aqui, na crítica literária, o enfoque recai mais sobre o estilo e a apresentação formal, lá, na história da filosofia, a preocupação recai sobre as temáticas e as matrizes do pensamento em seus vínculos com o ideário nacional. Em ambos os casos, o resultado é o deslocamento do pensamento de Matias Aires de seu universo semântico.

Outro tipo de análise feita sobre Aires em perspectiva de filosofia política é desenvolvida pelo professor de filosofia portuguesa Antônio Pedro Mesquita. Em o *Homem, Sociedade e Comunidade Política – o pensamento filosófico de Matias Aires* (1998), Mesquita se dedica a investigar as categorias e as consequências filosóficas da visão de mundo elaborada por Aires nas *Reflexões*. O fato de ser a única monografia que se debruça exclusivamente sobre o pensamento de Matias Aires nos impõe uma análise mais detalhada sobre seu argumento.

A leitura feita por Mesquita é identificada como um estudo que tem como objetivo estudar Matias Aires como detentor de um verdadeiro projeto filosófico. Seu argumento pretende realizar uma leitura filosófica do autor, acolhendo “em sua amplitude o significado profundo do pensamento de Matias Aires” (MESQUITA, 1998).

Para tanto, ele destaca e problematiza, primeiramente, os principais conceitos mobilizados por Matias Aires para definir o homem: a primeira característica da humanidade é a precariedade e a indigência da condição humana, articulada com a fugacidade do tempo. O eterno movimento da “fábrica do universo” acaba por apagar os traços de pessoas e sociedades do passado. A

consciência da fugacidade do tempo, presentificada pelo desaparecimento da memória dos feitos humanos, sejam eles sociais ou individuais, faz com que o tempo em que se vive seja “pura agonia”.

A segunda característica, essa já não particularizada no homem, refere-se ao mundo exterior: a extrema mobilidade do real. Por meio da ampliação da ideia de mobilidade do real, Matias Aires chegaria ao entendimento da precariedade da História, o que leva Mesquita a decretar seu “pessimismo antropológico”.

Na contramão da maioria dos comentários sobre as *Reflexões*, Mesquita afirma que, para Matias Aires, a paixão da vaidade não é a principal característica humana. O amor teria a primazia no que se refere às paixões e a natureza humana seria, essencialmente, amor. A vaidade seria, pois, uma perversão dessa natureza.<sup>11</sup> A questão sobre a tendência da natureza humana ser boa ou má se resolve, para Mesquita, com a convicção de que Matias Aires não considera que o homem tenha uma natureza má, mas que essa afirmação seria uma estratégia retórica que valoriza a ironia. De acordo com o raciocínio de Mesquita, se “a vaidade introduz a virtude no mundo através da conversão em socialmente útil o que seria naturalmente mau”, ela não pode ser exclusivamente má. Salienta, ainda, que os qualificativos de “bom” ou “mau” são relativos, conforme se observe de uma perspectiva que seja capaz de gerar benefícios individuais ou sociais — a perspectiva social garante o qualificativo positivo, e a individual o negativo. A capacidade da vaidade de gerar virtudes sociais, transformando o *vício* da vaidade em uma *virtude* social, é responsável pela geração de uma segunda natureza humana: a natureza social. Essa segunda natureza é a humanização do homem. Mesquita afirma ainda a proeminência do amor sobre a vaidade ao definir vaidade como amor de si ou amor próprio: a vaidade é um *tipo* de amor,<sup>12</sup> cujo potencial de se transformar em vício está na possibilidade de hipertrofiar o sujeito — aumento dos valores egoístas que podem fazer definharem a sociedade.

<sup>11</sup> Mesmo que nas *Reflexões* Matias Aires afirme “a nossa natureza propende para o mal, e por isso foi preciso prescrever-lhe um certo modo de viver” (MA 75). Matias Aires não afirma que a natureza humana é boa ou má, ele afirma a tendência para o bem ou para o mal — dificilmente há caracterizações de coisas essencialmente más ou essencialmente boas no pensamento de Matias Aires, no mundo temporal não há separação total entre bem-mal, vicio-virtude.

<sup>12</sup> Essa identificação entre vaidade e amor próprio faz-se muitas vezes pela comparação de Matias Aires e La Rochefoucauld, estabelecendo uma homologia entre a forma de tratamento dada ao amor próprio na obra do filósofo francês e da vaidade na obra do português.

Tendo em vista essa caracterização do homem e da sociedade, é colocado em primeiro plano, então, o intento da obra: levantar a possibilidade de uma reforma política. Essa *reforma* da sociedade não parte de uma reforma individual já que homem é *irreformável*, dada a sua própria natureza. Entretanto, seria possível refrear o pleno domínio da natureza sobre a sociedade. A solução apresentada por Matias Aires, na visão de Mesquita, não se inclui no modelo iluminista e sua crença na melhora do homem poderia se dar, esquematicamente, de duas formas: o retorno ao Estado de Natureza ou uma reforma social que começasse nos homens individualmente, por meio de um melhor uso da razão.

Duas características do pensamento de Matias Aires são mobilizadas para embasar a leitura de Mesquita: dada a não separação entre o homem e a sociedade, a própria natureza humana converte-se em natureza social; e a incapacidade de atribuir à razão o papel proeminente na reforma social. A razão também se submete à vaidade: a quase totalidade do uso das faculdades racionais tem sua origem na vaidade, apresentando-se como tentativa de se mostrar melhor que o outro, e não na descoberta da verdade sobre o mundo ou sobre o homem. A proposta de Matias Aires, entretanto, não se apóia na possibilidade de retorno a um mundo sem vaidade ou a uma sociedade sem vaidade, já que a vaidade é a responsável pelo nascimento e conservação da sociedade, pelas relações entre os indivíduos e entre esses e a sociedade.

Dando sequência a essas considerações, Mesquita traça, então, o que ele considera a proposta de reforma elaborada por Matias Aires: uma vez que há uma lacuna entre a maneira como o mundo se governa e como nós nos devemos governar, essa lacuna deve ser preenchida com o uso da política. A questão passa a ser, então, como nos devemos “governar politicamente.” De acordo com Mesquita, Matias Aires postula a igualdade humana como um dos seus princípios fundadores: “o princípio da igualdade se revela como fundamento último da concepção política de Matias Aires, porque a própria condição, politicamente incondicionada, da autonomia do homem na ordem histórica.” Nesse sentido, para Mesquita, Matias Aires não seria um iluminista, um adepto do despotismo esclarecido, nem um obscurantista barroco: ele, então, seria — e essa é conclusão mais ousada a que chega Mesquita — um autêntico ideólogo do liberalismo nascente.

Mas, Antônio Mesquita salienta que esse rótulo ainda não basta para dar conta da complexidade do pensamento de Matias Aires, sendo necessário, ainda, levar em consideração que Matias Aires é, antes de um propositor de conceitos liberais, “um pensador político e um pensador da política como ordem especificamente humana.” A partir disso, o traço mais marcante da filosofia montada por Matias Aires é sua antropologia política: o homem não é passível de melhora individual, pois sua própria natureza é perversa, mesmo a natureza social. Uma reforma da sociedade pode, no entanto, refrear a tendência ao totalitarismo individual via estabelecimento e manutenção de uma comunidade política. Nesse sentido, o homem se realiza plenamente por meio da comunidade (configuração social comunitária), através da política.

“A comunidade é, com efeito, o plano em que a perversidade do homem se recalca; e é simultaneamente o lugar em que sua precariedade se sublima. Não pela reinvenção totalitária do organismo sobreposto ao indivíduo, mas, rigorosamente ao contrário, pela preservação do indivíduo nos seus direitos legítimos, contra as tendências de cada um para os alargar ilicitamente até à legítima esfera do outro.” (MESQUITA, 1998: 171)

Assim, a contribuição de Matias Aires para um pensamento filosófico e político é o destaque ao local da política como a única verdadeira possibilidade de as sociedades durarem no tempo; a “antropologia política” elaborada por Matias Aires, e sua proposta da constituição de uma “comunidade política”.

O estudo de Antônio Mesquita estabelece um lugar mais elevado para a obra de Matias Aires dentro da hierarquia dos autores setecentistas luso-brasileiros. Ele foi capaz de empreender uma tentativa de compreensão filosófica do texto, sendo o único que tentou realizar aquilo que Antônio Braz Teixeira dizia que era necessário ser feito:

“mais do que procurar as semelhanças ou analogias entre o pensamento expresso por Matias Aires e o de Pascal, La Bruyere e La Rochefocauld, importa determinar o que ele propriamente pensou e porque pensou, o que singulariza sua atitude reflexiva, e porque fundo motivo de explicação escolheu essas dentre a multiplicidade de influências virtuais (...) é em relação a Matias Aires a sua antropologia pessimista, a filosofia do movimento e da mudança, concepção dramática (teatral) da vida, e as suas reflexões sobre o amor, seu fatalismo e suas fenomenologia da vaidade, , o seu ceticismo, experiencialismo e sensualismo.” (BRAZ TEIXEIRA, 1964)

Entretanto, ele ainda deriva a qualidade das *Reflexões* de categorias estranhas ao tempo e exteriores ao pensamento de Matias Aires. O valor da obra fica atrelado à originalidade que lhe é exterior, teleologicamente imposta, como no trecho:

“ela revela, com efeito, uma notável confluência de estilos, onde, a par do alto grau de depuração a que eleva a prosa barroca e do claro influxo doutrinário do espírito da Luzes, se destaca uma emergente sensibilidade romântica, insinuada na idealização da figura da mulher, na radicalidade conferida ao impulso amoroso, e principalmente na frequente utilização daquilo que poderíamos chamar ‘metáforas do sublime’” (MESQUITA, 2005)

Percebe-se, por fim, que Mesquita continua a linha analítica que privilegia obras e autores “inovadores”, vendo nisso um índice de maior modernidade e atrelando essa suposta modernidade a uma visão mais correta e mais esclarecida do mundo.

## ESTRUTURA RETÓRICA DAS REFLEXÕES SOBRE A VAIDADE DOS HOMENS

As *Reflexões sobre a vaidade dos homens* ou *Discursos morais sobre os efeitos da vaidade* (1752), de Matias Aires, podem ser inseridas num conjunto específico de obras cujo objeto de análise é o universo moral. Trata-se de um texto que, de acordo com as prescrições retórico-poéticas do gênero *tractatus*, descreve a moralidade em seus efeitos. Dentro dessa forma específica, Matias Aires constrói quadros e com eles descreve o funcionamento de situações concretas próprias à alma humana. Mesmo que o texto busque ensinar, como artifício retórico, o autor encobre esse traço pela forma da escrita que discorre sobre os temas, como se seguisse um rumo aleatório e obediente apenas ao fluxo das ideias em liberdade.

O gênero do tratado moral conta com ilustres representantes: as *Máximas Morais* (1684), de La Rochefocauld (tido como uma das principais referências das reflexões tanto estilisticamente quanto em relação ao tratamento das matérias); *Os Caracteres* (1688), de La Bruyère; e as *Leis do Espírito* (1747), de Vauvernagues. Não se trata do debate sobre as regras cujo conhecimento e obediências garantiriam uma boa atuação na corte, como *L' Honnête homme ou l'arte de plaire à la Court* (1633), de Faret, ou seja, não é um manual onde estão regras de etiqueta e polidez ou formas de melhorar e tirar proveito do convívio na corte. Assim é que, pelo tom de investigação da alma humana, Matias Aires aparece classificado de maneira unânime perante sua recepção como um moralista. Moralista no sentido francês de *moraliste* — investigador do homem – sem com

isso se transformar em pregador de moral. De uma maneira geral, salienta Jean Lafond (2005), são autores que pretendem expor os verdadeiros motores das ações humanas, e fazendo exposição de vícios particulares e sociais, utilizam-se da forma aforística, considerada uma forma sutil de levar o leitor a se sentir mais ativo na construção dos pensamentos. Por fim, Benichou (1967: 365) afirma que a relação do pensamento com a vida é feita, retoricamente, de forma perfeita pela forma das máximas, já que ela aponta para o aspecto prático, tendencioso e tem ainda a pretensão de generalidade no açambarcamento do pensamento moral.

“O estilo é um centauro, reunindo o que a natureza como que decretou que se mantivesse apartado. É forma e é conteúdo, entrelaçados para formar a tessitura de toda arte todo ofício – e também a história. Salvo por alguns artifícios mecânicos de retórica, a maneira se encontra indissolúvelmente ligada à matéria; o estilo molda e é por sua vez moldado pelo conteúdo.” (GAY, 1990: 17, grifos pessoais)

Peter Gay explicita, assim, o modo como o autor articula forma e conteúdo em um caráter indissociável. Também afirma que essa união, por ele designada como “estilo”, caracteriza a retórica como um “artifício mecânico”. Por isso mesmo, fica patente seu preconceito com a teoria retórica, bem como o entendimento dela como um mero ornato do discurso.

Trata-se de uma tópica pós-romântica, construída pela ideia que percebe a retórica como um mal do qual os autores não se conseguem desvencilhar (por isso nos bons autores seria algo meramente residual, “alguns artifícios mecânicos”). Daí a retórica ser percebida como algo que deve ser evitado tanto nos textos quanto como assunto ou tema de pesquisas mais sérias e elaboradas.<sup>13</sup>

Entretanto, assiste-se no século XX a um retorno da retórica como tema de estudos e debates. Menos como tema mesmo de estudos como formalismo (retórica como vestimenta de conteúdo), mas, também, como ferramenta para o estudo tanto das práticas discursivas como de outros aspectos da interação social, os estudos sobre a retórica tratam, sobretudo, da união entre forma e conteúdo, bem como da valorização da forma-função discursiva das práticas sociais. É desse ponto de vista que se busca pensar o texto de Matias Aires, como um esforço de

---

<sup>13</sup> Na disciplina História, por exemplo, “o descrédito da retórica tem conduzido o historiador a praticar o que ironicamente LaCapra designa ‘retórica cega da anti-retórica’.” (COSTA LIMA, 1989: 103)

compreensão que torne significativo o sentido de enunciação moralista dentro do qual ele se articula.

## 2.1. A decadência e volta da retórica

David Wellbery determina dois pontos-chaves para a eliminação da retórica da produção de conhecimento recente. O primeiro golpe que contribuiu para o desterro da retórica clássica (aqui nos referimos à “retórica clássica” em oposição à “retórica moderna”, e desconsideramos, por hora, as distinções entre retórica clássica renascentista e retórica clássica latina), foi o movimento iluminista. A retórica clássica pode ser encarada como “a arte da tomada de posição no discurso” (WELLBERY, 1998: 14). O desejo de neutralidade discursiva da linguagem advindo do iluminismo impossibilita essa “tomada de posição” intrínseca à retórica clássica, ou, se não impossibilita, vê com maus olhos qualquer exposição dessa tomada de posição. Se a retórica supõe “a tomada de posição no discurso”, isso significa que as posições estão previamente definidas e que a retórica é capaz de ser criada por hierarquias sociais (e também de criar essas hierarquias — diz da capacidade do orador, produzindo e sendo produzida pela distinção): “a arte da retórica discrimina as plateias de acordo com posição, educação e caráter social” (WELLBERY, 1998, pág.14). Assim, a modernidade seria antirretórica, dada a valorização do desenvolvimento de um discurso neutro, transparente e objetivo.

O Iluminismo elevou a neutralidade discursiva, sobretudo no que se refere à linguagem prática, filosófica e científica, à própria condição de enunciação da verdade. O fundamento de cientificidade dependia, ele mesmo, da afirmação da possibilidade de transparência da linguagem. O discurso científico não é antirretórica apenas do ponto de vista formal, mas, sobretudo, o discurso que tem como meta a objetividade e está articulado a práticas sociais que devem ser, por definição, estranhas ao campo hierarquizado — o postulado da razão universal postula que qualquer um de posse do uso da faculdade da razão pode compreender as verdades científicas (WELLBERY, 1998). O sucesso da linguagem neutra das

ciências dependia, ainda, da afirmação da neutralidade da posição ocupada pelo sujeito (indivíduo, sujeito autocentrado), e da criação da idéia de *humanidade* em geral. Wellbery identifica nisso um movimento geral rumo à neutralidade na representação.

Além desses aspectos levantados por Wellbery ou por derivação a eles, há ainda a separação entre conteúdo e enunciado operada pelo Iluminismo. O discurso da ciência, ao se designar como espaço de neutralidade, reafirma a importância daquilo que se diz em detrimento da maneira como se diz.<sup>14</sup> A partir de então, qualquer tipo de intervenção visível do sujeito no conteúdo daquilo que é dito contribui para colocar em suspeita o conhecimento produzido. Tal cisão culmina na ideia de que uma operação retórica é uma operação mentirosa, que visa a enganar os sentidos e estabelece que textos retóricos são desprovidos de conteúdo.

Se o primeiro momento do desterro da retórica dá-se por sua eliminação do discurso teórico e prático levada a cabo pelo pensamento iluminista, o segundo foi sua eliminação da retórica do discurso imaginativo ou estético. O Romantismo foi o responsável pela elevação da autonomia discursiva ao critério último de validade e qualificação de uma obra. As produções são tanto mais valorizadas quanto mais identificadas com uma subjetividade singular e profunda. Essa configuração tem seu ponto alto na figura do gênio romântico. O Romantismo, que muitas vezes é visto como movimento de reação à filosofia racionalista do Iluminismo, partilha com ele um sentido de topografia moral. Charles Taylor (1997) chama a atenção para o par opositivo “dentro-fora” (o pensamento se refere ao interior, dentro, e as coisas, ao exterior, fora). Essa geografia não é universal; antes, é própria das sociedades ocidentais modernas e o sentido de chamar a atenção para isso liga-se à afirmação da retórica como exterior, tanto ao indivíduo criativo quanto à verdade científica.

---

<sup>14</sup> “La lógica conceptual de la ciencia, propia de sus programas de investigación, ve en la lógica figurativa dos deficiencias: la primera, la caracteriza como comunicación metafórica, pues afirma que sus términos semánticos carecen de claridad y distinción, ya la segunda, piensa que sólo se ocupa de cuestiones ornamentales y estilísticas de la comunicación, pos supone que es una lógica orientada únicamente a la exposición literaria del conocimiento e no a su producción. La crítica del metodologismo a la lógica figurativa se basa en una distinción inobservable para la retórica. Esta distinción consiste en separar la comunicación persuasiva de la comunicación verdadera.” MEDIOLA, 2003.

Soma-se a isso a configuração política do Estado Nação que singulariza as populações por pertencimento regional — o que entra em choque com o caráter quintessencialmente internacional da retórica —, a troca do modelo oratório substituído pela imprensa (livre) e o discurso político liberal que despreza as hierarquias (não-fundadas na distinção por merecimento individual). Tal é o quadro que confinou a retórica a um anacronismo indesejado.

Apesar desse quadro, em meados do século XX assiste-se a uma volta da retórica nas preocupações intelectuais. A possibilidade dessa ocorrência relaciona-se à queda dos paradigmas que tinham se ostracizados com a retórica, ou seja, refere-se a uma crise nas premissas que regulam essa construção de mundo. Podem, esquematicamente, ser agrupadas na seguinte forma: há uma perda de fé na neutralidade do discurso científico;<sup>15</sup> existe questionamento da validade da subjetividade fundadora (desmantelamento dos valores de autoria e criatividade autorais); ocorre a explosão do modelo liberal como forma de comunicação — mesmo a arte torna-se uma forma discursiva dentre outras; acontece o destronamento da imprensa; por fim, engendra-se o fim da ideia de nacional como uma totalidade cultural (WELLBERY, 1998: 32-34).

Os estudos sobre a retórica no século XX têm duas grandes correntes representativas: a Nova Retórica, de Chaim Perelman, e o Grupo  $\mu$  de Liège (Cf. PERELMAN, 1996; RICOEUR, 2000). A diferença entre essas duas correntes está dentro da divisão entre retórica como forma de convencimento do auditório (persuasiva) e retórica como figura de linguagem artística. Perelman pretende trazer de novo a retórica como arte reabilitar a arte de persuadir, mas, o mais interessante, não articula persuasão a irracionalismo, mas afirma uma racionalidade não-cartesiana, retirando da forma persuasiva a pecha de mobilizadora de sentimentos, avessa à sinceridade e à verdade. Quanto ao Grupo  $\mu$  de Liège, prefere trabalhar a retórica como ciência do texto, preocupando-se mais com as relações internas entre as figuras e os referentes textuais e entre as figuras e os referentes externos. Com isso, ele faz uma proposta de análise que não se move somente no espaço interior ao texto.

---

<sup>15</sup> Cf COSTA LIMA, “Ciência e Narrativa” In\_ Aguarrás do Tempo (1989) e STENGERS, I. A Invenção das Ciências Modernas (2002)

## 2.2. A discussão sobre a retórica no século XVIII

A revalorização da retórica possibilita, pois, uma abordagem das práticas letradas que levem em consideração os modos escolhidos para figuração dos assuntos a serem tratados. A tematização acerca da relação entre modos de dizer e matéria sobre a qual segue convenções (formais ou informais) que podem ser diferenciadas temporalmente.

Michel Meyer (2002) caracteriza a retórica como a articulação entre o orador (*ethos*) e o auditório (*pathos*) por meio da linguagem (*logos*), sendo esses os elementos constituidores da retórica. Da separação desses elementos resulta a possibilidade de constituição dos gêneros discursivos. A racionalidade interna de uma possível história da retórica reside em seu sentido de unidade, ou seja, a chave para a compreensão da retórica e suas diferenças no tempo não está em limitar sua atuação às figuras de estilo (ornatos discursivos), nem à linguagem literária, muito menos à racionalidade argumentativa, uma vez que tudo isso atua ao mesmo tempo. A diferença se encontra na ênfase que se dá a cada um desses elementos. De acordo com valores sociais, convenções políticas e modos distintos de caracterizar e valorar o homem, os elementos da retórica serão, por sua vez, trabalhados e articulados de modos diferentes.

Assim, Meyer percebe que a partir do século XVI as discussões sobre os procedimentos retóricos vão se situar na oposição entre *ethos* (sinceridade) e *pathos* (sentimento), entre os defensores da retórica como forma de demonstração da verdade e os defensores da utilização da retórica em um sentido de eficácia, sendo esses últimos partidários do uso moral da capacidade mobilizadora dos discursos retóricos. A oscilação entre os dois polos discursivos pende para o *pathos* nas práticas letradas católicas pós-tridentinas, transformando a preocupação em relação à eficácia do discurso em um critério para a avaliação da sua qualidade. Não por acaso, o mais conhecido sermão do Padre Antônio Vieira, o Sermão da Sexagésima (1655), esclarece:

Para uma alma se converter por meio de um sermão há de haver três concursos: há de concorrer o pregador com a doutrina, persuadindo; há de concorrer o ouvinte com o entendimento, percebendo; há de concorrer Deus com a graça, alumando.” (1973: 26)

Assim, no universo retórico das monarquias católicas ibéricas, as técnicas discursivas privilegiam os usos da linguagem que valorizam positivamente sua capacidade de mobilizar estados de alma (MEYER, 2002). A produção controlada dos efeitos se dá por meio do equilíbrio entre a matéria discursiva, utilização da forma adequada e o resultado eficaz (alcance do efeito pretendido). Tendo em vista que para o discurso concorrem todas essas instâncias, Francisco de Melo e Pina, membro da Real Academia Portuguesa de Historia, no seu *Triunfo da Religião*, de 1756, advoga que a História escrita em versos é mais eficaz:

“Daqui se conhece também que a Poesia, como alguns erradamente presumem, não se dirige só ao deleite; mas tem outro objeto mais sublime, que é o da instrução dos homens. Não há arte alguma que não deva atender à utilidade pública; e a Poesia como arte mais eminente, deve também constituir-se neste necessário, e proveitoso intento. Mas com uma grande diferença, que as outras artes instruem com fadiga; esta com suavidade: Pelo voto de Aristóteles e de Horácio, consiste a Poesia no útil, e no suave: este é o seu maior Elogio. A maior parte dos homens aborrecem as instruções pelo trabalho, que experimentam ao ensino: a Poesia insensivelmente os leva a recebê-lo com a doçura da consonância, de que não há espírito humano, que se não agrade; e só os espíritos malévolos é que desesperam com a harmonia. (...) Para se alcançar este admirável efeito, é muito mais proporcionada a Poesia, do que na Prosa: Nenhum Historiador faria mais admiráveis as façanhas de Aquiles, nem tão odiosos os desalentos de Tércites, como Homero na Itália: Quem não amará em muitas ações a clemência de Enéas no Poema de Virgílio, e quem não aborrecerá a Crueldade de Mezêncio! Talvez que não pudesse produzir tão vivamente estes contrários (acessos) toda a elegância de Tito Lívio. Quando leio em João de Barros a história da Índia, confesso que fico ensinado: mas quando recito o seu descobrimento nas Lusíadas não só fico ensinado mas comovido” (1756: 30, § XXVI).<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> O que distingue a Poesia da História é o modo do uso do artifício e da ficção; não é a ligação com verdade, já que há epopeia inventada, mas também há as verdadeiras: “(...) E irei aos preceitos da Epopeia, tirados da arte de Aristóteles, que é o que me pertence no presente assunto. (...) Deve o Poema épico constar de *fábula*, e de *episódios* a todos os acontecimentos, que acompanham a Fábula; e que finge o poeta para exornar, e introduzir a ficção e o artifício no mesmo Poema; porque sem artifício e ficção não há poesia; e por ela que se distingue formalmente da História.” Pág. XV. “ Ainda que Fabula na acepção vulgar se reputa por uma narração quimérica, não a tomou Aristoteles na sua Arte Poetica neste sentido; pois com ela quis significar na tragédia ou na epopeia uma ação ilustre, ou esta fosse fingida, ou verdadeira. A razão disto é, porque a Fabula pela sua etimologia não significa propriamente uma coisa inventada, pois já deriva daquele verbo grego que corresponde ao verbo *faris* dos latino: e os etimologistas derivam com Ambrósio Calepino a Fábula a *fando*; e como aquele que fala pode dizer tanto a verdade, como a mentira, fica sendo a Fabula um vocábulo indiferente, para o sucesso, ou para a ficção: o que se verifica na ação da Epopeia, que ou seja ideada, ou sucedida, sempre tem o nome de Fabula (...) Mas concebem pela Fabula uma ação ilustre, digna de ser imitada. (...)” (PINA, F. M. Advertência.) E COSTA LIMA, em “História. Ficção. Literatura.” chama a atenção para a diferenciação feita por Aristóteles segundo o qual a diferença entre o historiador e o poeta não se encontra na forma da matéria trabalhada por cada um, mas em que o historiador diz aquilo que sucedeu e o poeta aquilo que poderia suceder”. (COSTA LIMA, 2006: 18)

Esse tipo de relação particular estabelecida entre conteúdo e eficácia discursiva nas práticas letradas antigas supõe, então, que o estilo adequado para cada tipo de obra deva observar as regras de composição específicas de cada gênero, bem como os destinatários, os locais de veiculação e as funções das obras: a transmissão do conteúdo se atrela a lógicas formais específicas e a regras estilísticas e retóricas partilhadas socialmente de maneira assimétrica e hierárquica (HANSEN, 2000). O fato de a adequação da estrutura formal do desenvolvimento à temática trabalhada ser claramente tão importante quanto o conteúdo que se deseja manifestar, leva ao entendimento de que forma e matéria são indissociáveis, o que supõe um entendimento particular da linguagem, uma outra noção de retórica. A forma persuasiva, associada aos textos elaborados segundo a racionalidade católica de corte não pode ser reduzida a um ornamento, um mero adorno, nem a um rebuscamento linguístico destinado a embaçar o entendimento e arrebatá-los os homens pela via sentimental: antes, a forma persuasiva é a própria condição da expressão da matéria tratada. A retórica é a totalidade comunicativa.

Os *Pensamentos* (1670), de Pascal, certamente conhecidos por Matias Aires, são um exemplo interessante dessa abordagem da retórica. A maneira com que as pessoas consentem naquilo que lhes é proposto e as condições daquilo que se quer que elas acreditem estabelecem uma relação necessária com a arte de persuadir. Ainda seguindo o raciocínio de Pascal, existem dois meios de se atingir as opiniões (caminhos para a alma): a inteligência, que é mais natural, dado que é uma capacidade tipicamente humana, e a vontade, que é a que costuma ser mais usada pelos oradores. Nesse sentido, Pascal distingue o tipo de argumentação de acordo com o modo como se deseja atingir os homens. Argumenta ainda que aquilo que não se liga nem aos nossos interesses nem aos nossos prazeres nos é “inoportuno, falso e absolutamente estranho”, ou seja, as verdades devem ser adequadas plasticamente tanto aos interesses quanto aos prazeres, de modo que a “arte de persuadir” consiste tanto em agradar quanto em convencer (PASCAL, 2005).

Desse modo, podemos perceber que para Pascal, para além das Verdades Divinas, que estão acima de qualquer argumentação humana, a possibilidade de o discurso gerar o efeito pretendido depende da capacidade de atingir a inteligência e a vontade (cf. BENICHO, 1967). A mobilização dessas duas capacidades é o

que permite ao homem ver a ligação das verdades com seus princípios e a persuasão é o artifício que faz com que isso aconteça. Meyer (2002), ao analisar a retórica de Pascal coloca *A Arte de Persuadir* como pertencendo, ao mesmo tempo, ao domínio da arte de convencer e da arte de seduzir, de maneira que o coração não mais se opõe ao espírito. A questão é o quanto de emoção é conveniente em relação ao argumento.

A linguagem, então, não é e nem deseja ser um veículo neutro: por sua vez, a retórica não é um artifício destinado a encobrir o sentido verdadeiro de um conteúdo, ela não se esgota em uma mera estratégia discursiva, muito menos em ornato, ou um conjunto de regras formais e vazias. A forma retórica garante a comunicação, que é a finalidade do discurso (MENDIOLA, 2003), ou seja, a comunicação retórica é compreendida de maneira a não se tornar em simples veículo neutro cuja função é conter determinados conteúdos.

“O uso do termo ‘discurso’ e o conseqüente de formas discursivas são de extrema relevância contra a manutenção de um problema tão delicado quanto normalmente tratado de modo grosseiro: a relação da linguagem com a chamada realidade. Diante dessa relação, é explicável que o leigo tenda a pensar que a linguagem é mera transportadora daquilo a que se refere – aquilo de que se fala estaria previamente ali, fora ou dentro, de quem fala. A linguagem seria, pois, transparente, e não interferiria no que apenas transmite. Ora, o princípio do discurso, supondo protocolos e regras a serem cumpridos, torneios a serem levados em conta, de acordo com a posição dos interlocutores e o fim que se propõem, permite que se rompa com o privilégio – legado sobretudo pelo século XIX – da dita realidade. Em vez de a linguagem ser considerada um carteiro que entrega uma mensagem da realidade, a consideração do discurso mostra que a linguagem antes se compara a uma rua de mão dupla. Da realidade com que se relaciona, o discurso recebe e dá. O discurso não é seu simples transmissor; não é a simples transposição verbal do que rodeia o falante; portanto não é algo passivo e neutro.” (COSTA LIMA, 2003: 39)<sup>17</sup>

Tratar das práticas letradas salientando que sua produção é voltada para a eficácia não quer dizer que esse tipo de discurso, por valorizar o controle sobre o efeito produzido estabeleça uma relação viciada entre fins e meios. Supõe o

---

<sup>17</sup> A ideia de que a linguagem poderia ser depurada na sua forma até se transformar em veículo neutro de transmissão de conteúdo liga-se, primeiramente, à elevação do cientificismo como meio de atingir a verdade e o conhecimento. A partir daí, as construções discursivas referentes ao saber serão cada vez mais padronizadas. Em relação ao que romanticamente convencionamos chamar “literatura” ocorre o contrário: a construção da ideia de que as formas e regras para a escrita artística acabariam por matar a criatividade e a singularidade que de maneira crescente se tornaram índices da qualidade da produção artística letrada.

verossímil em detrimento do verdadeiro, o que redundando em uma ligação com a verossimilhança e não com a verdade.

Temos, pois, uma elaboração da matéria discursiva (assunto) numa construção de formas hierarquizadas — adequadas levando em consideração a relação entre o sentido da prática e efeito pretendido — a se realizar no receptor, no efeito. Nesse caso, o sentido não é constituído previamente; não existe uma verdade apriorística contida na matéria (conteúdo) do discurso. Na forma padronizada de discurso que se articula na busca pela verdade, o sentido se encontra no desvelamento da linguagem, findo o qual, supostamente a verdade poderia ser encontrada e compartilhada.

Em Baltazar Gracià, no seu *Agudeza y Arte de Ingenio* (1648), encontra-se a afirmação de que a perfeição do estilo se encontra na relação entre das palavras e o pensamento. “Dos cosas hacen perfecto un estilo, lo material de las palabras y lo formal de los pensamientos, que de ambas eminencias se adecua su perfección” (GRACIÀ, 2001: 228).

A relação intrínseca entre o conteúdo que se quer veicular, a forma adequada e decorosa de elaboração discursiva, e os resultados pretendidos — que podem ir desde o entendimento por parte dos destinatários da mensagem até as consequências práticas que podem ser geradas no mundo é uma preocupação explícita do discurso moralizador. Dentro desse universo discursivo em que os conteúdos não são emanção da subjetividade do sujeito individual, a garantia da eficácia discursiva passa pela adequação entre os conteúdos a serem transmitidos e suas formas sancionadas retórico-poético e socialmente. Nesse sentido, o público já está persuadido: o orador deve dar forma àquilo e modelar o seu público direcionando e dando forma ao que se encontra difuso.

A divisão do texto em blocos de assuntos é, pois, parte de uma estratégia retórica convencional e regulada, que pode ser percebida desde o uso do vocábulo *Reflexões* no título do livro de Matias Aires. O uso do termo supõe, aparentemente, certa liberdade autoral no que se refere aos temas tratados, apontando para uma ordem de exposição dos conteúdos em reflexões particulares, autônomas, as quais podem, portanto, variar de acordo com a vontade e o entendimento do autor. Entretanto, tal aparência faz parte da elaboração de um

discurso regrado, adequado e eficaz. A escolha retórica do título, cuja função, articulada ao estilo da gramática (estilo médio) utilizado por Matias Aires tenta realizar uma aproximação do universo comum, por meio de investigação livre do homem e da sociedade em que vive.

### 2.3. A forma do texto de Matias Aires

As *Reflexões*, de Matias Aires, compõem um texto feito de cento e sessenta e três reflexões irregulares em relação ao tamanho, que tratam dos temas mais diversos, sendo o elo unificador a utilização da vaidade como prisma por meio do qual se podem conhecer os motivos (e as finalidades) das ações dos homens e as regras de funcionamento da vida social. Em relação aos temas trabalhados, cada reflexão guarda certa autonomia, o que significa que cada uma trata de assuntos diversos. Embora seja flexível em relação ao encadeamento dos temas trabalhados, um exame atento leva à percepção de que há grandes blocos temáticos que norteiam a composição do trabalho. A vaidade e o amor são os grandes polos contrastantes que estão presentes em todas as reflexões; depois deles podemos perceber cinco temas recorrentes: igualdade dos homens; honra, heroísmo e nobreza de sangue; clausura; conhecimento, sabedoria e sábios; e, finalmente, juízes e sabedoria do julgar.

As relações entre as reflexões são de oposição especular e isso se mostra bem nítido desde a primeira reflexão, que trata da relação entre vaidade e morte: “sendo o termo da vida limitado, não tem limite nossa vaidade” (Matias Aires 01), ou seja, as reflexões começam estabelecendo a anterioridade e posterioridade da vaidade em relação à finitude da vida humana. A vaidade ultrapassa a vida particular e mundana, o que pode ser verificado na observação dos “aparatos últimos da morte” — a preocupação com o túmulo (“frívolo cuidado”).

O tema de vida e morte também aparece na segunda reflexão, mas dessa vez enfatizando a capacidade “anestésica” da vaidade:

“A vaidade no meio da agonia nos faz saborear a ostentação de um luxo, que nos é posterior, e nos faz sensíveis as atenções, que hão de dirigir-se à nossa insensibilidade. Transportamos para o tempo da vida aquela vaidade, de que não podemos ser capazes depois da morte: nisto é piedosa conosco a vaidade; porque em instantes cheios de dor, e de amargura, não nos desampara” (Matias Aires 02)<sup>18</sup>

A organização dos blocos de texto que constituem as reflexões faz uso recorrente do contraste entre pares de opostos (vida — morte, sensibilidade — insensibilidade), estabelecendo relações entre coisas distintas. Essas relações são um feito do engenho, do raciocínio que sabe descobrir razões ocultas entre objetos distintos e ou distantes. O efeito do contraste traz maior visibilidade àquilo que se quer mostrar: contrasta para mostrar melhor as características de cada par (HANSEN, 1998).

#### 2.4. O topos retórico do espelho

A metáfora do espelho como via de conhecimento é utilizada desde a antiguidade, (BALTRUSAITIS, 1978), a fascinação exercida pelas possibilidades do uso das propriedades especulares sempre fascinaram os filósofos. Não sem motivo, as reflexões no pensamento e no espelho (físico) são designadas pela mesma palavra. O mundo medieval é numerosas vezes representado pela alegoria do espelho. Esse reflete a ordem ideal como modelo e evidencia a cada coisa o seu lugar. A maior dessas representações foi feita por Vincent de Beauvais (1264), no *Speculum Maius* (o “Grande Espelho”), divide o universo em três partes: o Espelho da Natureza, o Espelho da Sabedoria, o Espelho da História (no século XIV, São Thomás acrescenta um quarto livro: o Espelho Moral).

O mais visível e mais trabalhado efeito do espelho é a revelação da imagem humana, mas a revelação especular vai além da reprodução integral do

---

<sup>18</sup> As citações de Matias Aires referem-se ao livro *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, salvo nos casos em que se explicitar outro texto. Elas aparecerão com o nome do autor seguido do número da reflexão, o que auxilia o leitor a verificar o texto em qualquer edição.

físico humano: o espelho *produz* imagens, não apenas as reflete mecanicamente.<sup>19</sup> Assim, são funções e efeitos do espelho deformar, colocar em perspectiva, produzir formas diferentes. O privilégio da metáfora especular exerce a peculiaridade de poder unir o mundo da ilusão e o mundo material: “os mundos, material e espiritual, encontram-se unidos, no âmago das profundidades inacessíveis de um corpo reluzente. O espelho torna-se cruzamento do imaterial e do material.” (BALTRUSAITIS, 1978: 64). Também as imagens alegóricas da sabedoria carregam um espelho: pelo auto-conhecimento tendo por base privilegiada o conhece-te a ti mesmo.

“(…) devíamos aprender-nos a nós, isto é, a conhecer-nos; de que serve o saber, ou pretender saber, como o mundo se governa, ao mesmo tempo que ignoramos, o como nos devemos governar? Para tudo fomos sábios só para nós somos ignorantes. Falta-nos o conhecimento próprio; não porque nos faltem regras, e preceitos para que possamos conhecer-nos, mas porque a vaidade se opõe a uma ciência, que faz humilde a quem a sabe: é arte mui dificultosa de aprender aquela que nos tira a presunção. Que inútil coisa é um espelho para quem sabe que se há de ver nele horrendo, disforme, e macilento!” (Matias Aires, 133)<sup>20</sup>

A capacidade de reflexão do espelho tanto pode gerar uma imagem relativamente fidedigna das coisas como também pode produzir sua deformação. As imagens produzidas pelo espelho sofrem alterações em relação ao espelho mesmo (côncavo, convexo, cilíndrico, grande ou pequeno) e ainda em relação ao ambiente: mais ou menos quantidade de luz fará produzir imagens diferentes do mesmo objeto, assim como a distância em relação àquilo que vai ser projetado

<sup>19</sup> Essa questão da produção da imagem especular foi tema de discussão dos jesuítas de Coimbra: “sobre a controvérsia de saber se num espelho se vê a imagem da coisa que o espelho apresenta, o facto relevante de os Jesuítas de Coimbra contrariarem Tomás de Aquino baseados nos modernos dados da ‘ciência’. De facto, embora alguns teólogos, entre o quais, o próprio Aquino – observam –, tenham sustentado que num espelho se via ao mesmo tempo o objeto e a imagem, os estudiosos da Perspectiva (*perspectivi*) argumentavam distintamente ao defenderem que ‘no espelho não se vê só a imagem do objeto, nem o objeto ao mesmo tempo com a imagem, mas apenas o objeto cuja imagem está impressa no espelho’” (CARVALHO e MEDEIROS, 2009: 64)

<sup>20</sup> Baltasar Gracián: “*Compreensão de si*: no gênio, no engenho, em ditames, em afetos. Não se pode ser senhor de si quem antes não se compreende, há espelhos do rosto, não os há da alma; seja-o a discreta reflexão sobre si; e, quando alguém se esqueça da imagem exterior, conserve a interior para moldá-la, para emenda-la, para melhorá-la. Conheça cada um a força de sua prudência e sutileza para o empreender; pondere cada um seu afã para empenhar-se; meça cada um seu fundo e pese seu cabedal para tudo”. (GRACIAN, *Oraculo Manual e Arte da Prudência*, LXXXIX. O Cardeal Mazarin, *Breviário dos Políticos*: “Os antigos diziam: contém e abstém-te. E nós dizemos: simula e dissimula; ou ainda, conhece-te a ti mesmo e conhece os outros – o que, salvo erro da minha parte equivale exatamente a mesma coisa”. (MAZARIN, Introdução, 1997).

umenta ou diminui a imagem especular.<sup>21</sup> É nesse sentido que Matias Aires usa a metáfora do espelho para se referir à relação entre os homens e a história:

“não só os homens, mas ainda os sucessos, quanto mais longe vão ficando, mais crescem, e nos vão parecendo maiores, até que os vimos perder da vista, e muitas vezes da memória; porque no tempo também há um ponto de perspectiva, donde como em espelho vão crescendo todos os objetos, e em chegando a um certo termo desaparecem.” (Matias Aires, 42)

Mais do que apontar para as deformações da história (que até pode atingir um ponto ótimo de representação, ficando idêntica a si mesma, mas num instante que não conseguimos observar, já que estamos em movimento perpétuo), a passagem nos remete aos limites do conhecimento em geral e do conhecimento histórico – todo o conhecimento é analógico; não é possível ver a totalidade das coisas – a relação analógica e especular aqui estabelece a fugacidade e a efemeridade do conhecimento num mundo onde tudo é mudança. Em relação ao conhecimento do passado, ao conhecimento da história dos homens, o movimento perene do mundo faz com que o passado fique cada vez mais distante e acaba por desaparecer a possibilidade de ser refletido (e o passado próximo também não se reflete de maneira fidedigna por estar próximo demais ao espelho).

## 2.5. O estilo

A definição dos gêneros alto, médio e baixo nas práticas discursivas da racionalidade de corte do antigo regime é feita de acordo com as classificações de Cícero e Quintiliano. Para os textos que se dedicam à moral dos homens, e às regras da vida em sociedade, o estilo é médio, como preceito do gênero tratado, útil; ou, na classificação de Baltazar Gracián, é ajustado: tipo próprio dos filósofos morais (sendo o dilatado adequado aos oradores e o variado, aos historiadores).

A agudeza estabelece relações entre elementos distantes, descobrindo proximidades ocultas, revelando semelhanças improváveis. Frei Antonio do Rosário publica, em 1701, um livro chamado *Frutas do Brasil* onde afirma o

---

<sup>21</sup> Sobre as possibilidades da visão do mundo seiscentista pelo espelho, ver: PETERS (1970).

atribui as qualidades de Rei ao abacaxi, (as analogias vão da figura às qualidades morais):

“Nasce o Ananás com coroa como Rei; na casca, que parece um brocado em pinhas, tem a roupa real; nos espinhos, como arqueiros, tem a sua guarda; pelas insígnias Reais com que a natureza o produziu tão singular, de grande, e formosa estatura, tem a forma digna de império, entre as mais frutas do universo; mas pelas partes e qualidades que tem para o bom governo, é Príncipe perfeito, porque é severo e suave, sendo para o gosto a maior delícia; sendo tão gostoso e suave, e delectável, e mui severo e áspero, e cruel para os criminosos, para os que tem chagas, e feridas: rigor, e brandura a seu tempo é o axioma do melhor governo: a severidade somente é impressão peregrina nos Príncipes, porque não deixam de ser homens, ainda que sejam Príncipes. (...)” (ROSARIO, 1701: 01)<sup>22</sup>

As composições analógicas entre figuras improváveis são características do estilo Agudo e demonstram o engenho do orador produzindo efeito de maravilhamento. Esse tipo de agudeza deve ser evitado nos gêneros demonstrativos e didáticos,<sup>23</sup> por serem sérios e derivarem autoridade da seriedade do orador. Por isso nas *Reflexões* o estilo é médio, preceito do gênero tratado.

De acordo com Auerbach (2007: 29-76), as Sagradas Escrituras cristãs foram responsáveis por uma mudança no entendimento das formas da escrita, os Pais da Igreja serão responsáveis por uma maneira diferente de utilizar a retórica. A sua pobreza retórica das Escrituras incomodava tanto pagãos cultos quanto os cristãos educados. Entretanto, a mudança operada refere-se justamente no contraste entre a aparência exterior humilde e os conteúdos sublimes; o que permanecerá como um atrito permanente na doutrina cristã.

<sup>22</sup> Diz o censor Frei Luiz da Purificação sobre um dos sermões do livro *Frutas do Brasil*: “no sermão do engenho mostra bem o tendal da sua habilidade, o açúcar mais engenhoso do seu discurso, pois sendo este sermão todo doutrinal, e repreensivo, não deixa de ser doce no que repreende, quando é dócil no que ensina, e com tal graça, que é todo engenho na forma, ainda quando é engenho na matéria, bem se pode dizer desse sermão o que já se disse de David: ‘*Quant dulcia faucibus meis eloquia tua super mel ori meo*’”

<sup>23</sup> Hansen comenta a prescrição feita por Matteo Peregrini, que, em 1639, propõe “25 cautelas para o uso das agudezas”, sendo as de números oito, nove e dez respectivamente as seguintes: “8: ‘*Deve-se evitar agudeza em comparação grave*’: ‘grave’, no caso, aplica-se à especificação da matéria no discurso. Por exemplo, na oratória deliberativa e judiciária, gêneros geralmente sérios, a agudeza não é tão própria quanto no gênero demonstrativo, que é grave, como louvor e não-grave, como vituperação. 9: No gênero demonstrativo e sofisticado, de assunto ameno e ligeiro, *ad ostentationem compositum*, e que só demanda a audientium voluptatem, impõe-se a agudeza jocosa. O que também acontece na sátira. 10: Evita-se a agudeza no gênero doutrinário puro (ou didático) porque o mestre sustenta uma *persona* grave, alheia a brincadeiras; contudo, admite-se a agudeza séria.” (HANSEN, 2006, pág. 102)

A retórica Antiga era ordenada em níveis de estilo hierarquicamente determinados, sendo os conteúdos tratados de acordo com o estilo próprio. Assim, seguindo Cícero, era próprio de temas ligados à Revelação serem tratados no estilo sublime, “que não exclui, mas também não depende das figuras retóricas, deveria suscitar os grandes transportes de emoção, destinados a induzir os homens à ação” (AUERBACH, 2007:36). A mudança operada com os Pais da Igreja — Auerbach destaca Agostinho, que não vê razão em prescindir da retórica para a tradição oratória cristã, “não haveria sentido algum em abandonar as armas da eloquência aos representantes da mentira e proibi-las aos representantes da verdade” (AUERBACH, 2007:36) — é, sobretudo, a lembrança que o “orador cristão não conhece *graus absolutos* separando temas possíveis”: o contexto e a intenção é que determinam o estilo a ser utilizado.

Embora as *Reflexões* não sejam um tratado sobre temas espirituais, pois suas preocupações não são os temas sublimes, Matias Aires convencionalmente escreve em estilo médio, por ser essa a forma adequada em relação à temática (paixões humanas e comportamento em sociedade). Trata-se também do modo conveniente para se dirigir ao Rei, a quem ele se dirige no texto para apresentar o que é a Vaidade.

A intenção de lembrar a especificidade da oratória cristã analisada por Auerbach recai, assim, por um lado, sobre o caráter não-absoluto de separação entre os gêneros e, por outro, porque Matias Aires, como um letrado do Antigo Regime, está inserido nas lógicas de representação do universalismo cristão. Mesmo sem se referir aos temas transcendentais, eles estão supostos, já que tudo o que existe é obra da Providência. Por isso, o autor das *Reflexões* pode utilizar figuras médias, mas também sublimes e baixas na sua prosa, bem como se referir a Deus (causa de todo o movimento — condição para qualquer forma de vida).

“Só Deus é sempre o mesmo, os seus anos não têm fim, a torrente das idades, e dos séculos corre diante dos seus olhos, e êle vê a vaidade dos mortais, que ainda quando vão passando o insultam, e se servem dêsse mesmo instante, em que passam para o ofenderem. Miseráveis homens, gênero infeliz, que nesse momento, que lhes dura a vida, preparam a sua mesma reprovação; e que tendo vaidade, que lhes faz parecer, que tudo meditam, que tudo sabem, e que tudo prevêem, só a não têm para anteverem as vinganças de um Deus irado, e que com o seu mesmo sofrimento, e silêncio, clama, ameaça, julga, condena!” (Matias Aires, numero 27)

Por sua vez, a agudeza do gênero cômico trata de relacionar desproporções, evidenciando vícios por meio da deformidade, gerando um efeito inverossímil por amplificar e visibilizar o ridículo, que é sempre o torpe ou o feio. Sendo a deformidade física metáfora da deformidade moral — “não há, portanto, dúvida alguma que a DEFORMIDADE seja a Matéria e o fundamento dos Ridículos”, afirma Tesouro (1992: 41) em *Tratado dos Ridículos* (1654)<sup>24</sup> — o judeu português Antônio Serrão de Crasto na *Novela Disparatória do Gigante Sonhado* (1745) inventa um gigante cujo pai era

“o pai dos gigantes e, por parte de mãe, foi da geração da clara do ovo; porque sua mãe era uma mãe de água e dos ovos do pai veio ela a ser uma gema (...) Nasceu o menino como um leicção, cresceu como uma erva má e teve tantas partes como as maleitas; porque o seu rosto era de sapata, o cabelo de estriga de linho, a cabeça de Monte-achique, os cascos de cebola, a testa de pão, as orelhas de abade, as sobrelhas de um arco de pipa, outro de ponte, as pestanas de vestido, um olho de couve, outro de alface, o nariz de lambique, as bochechas de odre, a boca de forno, os beiços de alguidar, os dentes de serra, a língua de trapos, os bigodes de Herodes, as barbas de pincel, o pescoço de grou, o peito de armas, a barriga de bichos, as costas de canastra, os braços de mar, uma mão de graal, a outra de almofariz, as pernas de noz, as canelas de tecelão, um pé de cravo, outro de cantiga; e porque não fique parte por descrever, tinha, para vossa mercê saber, cu de inglês, membro de justiça, túbaras da terra e tudo isso cobria a pele de todos os diabos”. (CRASTO, 1991:142)

Analogamente a esse esquema tríptico que diferencia os gêneros, também as imagens que compõem as agudezas da aparência discreta são formadas de três modos, e Hansen (1996) classifica esse modos da seguinte forma: podem ser produzidas somente pelo entendimento, reveladas ao exterior de forma clara e sem ornatos; podem ser produzidas pela união entre entendimento e fantasia segundo

<sup>24</sup> Nesse passo, entretanto, Tesouro distingue a deformidade da qual se pode zombar, sendo decoroso e engenhoso diferenciar dois tipos de deformidade: citando Aristóteles, enfatiza que a *deformitas sine dolore*, (que não causa dor): “porque também é claro, por experiência, que muitas vezes se ri às gargalhadas de algumas coisas muito vergonhosas ou dolorosas acontecidas a alguém. Dificuldade bem conhecida e bem desenvolvida por nosso autor na sua *Ética* onde, quase problemáticamente duvidando, colocou-nos essa duvida: se se pode perfeitamente definir o Ridículo, já que muitos riem de coisas muito dolorosas. E responde a si mesmo que, segundo a diversa disposição dos *Ânimos*, tal coisa será dolorosa pra uns não sendo para outros. (...) Coisa certa é, portanto, que *um ânimo bem educado e gentil não rirá de uma Deformidade que cause dor ou desonre alguém, mas sim daquelas que na conversação civil, por jogo e graça, são tomadas como brincadeira. Mas para um ânimo mal formado e também sem compaixão, deste modo o sofrimento alheio, onde apareça qualquer deformidade, será matéria de riso e divertimento.*” (TESAURO, 1992: 43, grifos pessoais) Nesse trecho percebe-se claramente que o discreto, o gentil, vai saber agir com decoro em relação à matéria; e, a capacidade de distinguir entre o risível e o não risível depende da perspicácia, uma vez que não há substâncias ou matérias definidas a priori como risíveis ou sérias: “e além disso, assim no Ridículo, como em todos os outros *Atos Morais*, as circunstâncias alteram a matéria.” (TESAURO, 1992: 45)

as regras da proporcionalidade e, por último; podem ser produzidas somente pela fantasia — forma vulgar.

As práticas discursivas informadas pelo segundo tipo, que relacionam de maneira aguda a fantasia e o entendimento com o propósito de criar imagens verossímeis, são preferidas para o gênero didático ou descritivo e, também, atingem assimetricamente os leitores (ou o público ouvinte). Nesse caso, a compreensão se dá de acordo com as possibilidades dos diferentes níveis de entendimento.

Novamente, vê-se aí o motivo de as *Reflexões* terem elaboração adequada em estilo médio; essa é a forma decorosa de se dirigir ao Rei (a quem a obra é dedicada) e de refletir sobre temas morais. Embora envolvam reflexões sobre causalidade, princípios e natureza das coisas, o tema de Matias Aires é a vida prática. Ele elabora uma espécie de teoria das ações humanas no mundo.

Logo na dedicatória, Matias Aires faz uso de uma tópica que acompanha a formulação das suas reflexões, a de que “têm os homens *em si mesmos* um espelho fiel, em que veem, e sentem, a impressão que lhes faz a vaidade” (Matias Aires: 33). Portanto, aquilo que permite o conhecimento do homem é o próprio homem, sempre percebido na perspectiva social, e o que mais pode fazer um escritor é iluminar e provocar o desejo do autoconhecimento.

“escrevi das vaidades, mas para instrução minha, que para doutrina dos outros, mais para distinguir minhas paixões que para que os outros distingam as suas; por isso quis de alguma sorte pintar as vaidades com cores lisonjeiras, e que as fizessem menos horríveis, e sombrias, e por consequência menos fugitivas da minha lembrança, e do meu conhecimento”. (Matias Aires 38).

Estabelecendo seu ponto de partida como a observação de si com objetivo de distinguir as paixões, e depois afirmando a influência dessas mesmas paixões no ato da escrita (“quis de alguma sorte pintar a vaidade com cores mais lisonjeiras”), Matias Aires coloca em evidência a condição de verossimilhança (*auctoritas*) das suas reflexões: sua própria experiência. Não há possibilidade de o autor se separar do objeto analisado:

“Eu que disse mal das vaidades, vim cair na de Autor: verdade é que na maior parte dessas Reflexões escrevi sem ter o pensamento naquela vaidade; houve quem a suscitou, mas confesso que eu consenti sem repugnância, e depois quando quis retroceder, não era tempo, nem pude conseguir ser Anônimo. Foi preciso por

meu nome neste livro e assim fiquei sem poder negar minha vaidade.” (Matias Aires Prólogo ao Leitor)

A inclusão da figura retórica do autor como o *locus* de onde parte toda a observação da vida mundana é a afirmação de que aquilo que se vai ler é resultado da mediação de uma figura particular que reflete de si aquilo que pode observar no mundo. Nem todos os vícios e nem todas as virtudes descritas estão no autor, mas na capacidade de o autor percebê-las no convívio com o mundo.

## 2.6. A forma de tratamento dos temas nas *Reflexões*

Matias Aires elabora uma obra descritiva, as *Reflexões* se dedicam a investigar causas e estabelecer relações para as ações humanas, a exemplo:

“Fazem os homens ludíbrico da mudança da vontade, por isso muitas vezes somos firmes só por evitar o desprezo, vindo a parecer persistência na vocação, o que só é constância na vaidade. Vivemos temerosos, de que as nossas ações se reputam como efeitos da nossa variedade: queremos mudar, mas tememos o parecer vários; e assim a constância na virtude não a devemos à vontade, mas ao receio; não a conservamos por gosto, mas por vaidade”(Matias Aires 21)

O caráter acentuadamente descritivo do discurso de Matias Aires não impede momentos de caráter mais prescritivo e pedagógico, lembrando que a forma descritiva não carrega, nas retóricas antigas, a pecha de ser um “luxo analógico”.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> “Nas retóricas antigas, essa relação de pressuposição implica que não se faça a posição *descrever/narrar*. Retoricamente, quando se trata de processos, a descrição integra *anarratio*; e, principalmente, quando se trata de pessoa, personagem ou coisa implicados em processos, ela se aplica na invenção dos tipos e seus caracteres (*éthe*) e paixões (*pathe*), segundo os quatro graus do encômio doutrinados por Aristóteles e reiterados pelo anônimo da *Retórica a Herênio*, por Quintiliano e Menandro. Quintiliano – e, por exemplo, muito depois dele, Erasmo – fala da *narratio* como *rei factae aut ut factae utilis ad persuadendum expositio: exposição da coisa feita ou da coisa como feita útil para persuadir*. A *coisa feita* – a ação particular, como a conquista da Gália, realizada por pessoa particular, como Júlio César, no gênero histórico – e a *coisa como feita* – a ação universal, como a conquista do Lácio, realizada por personagem universal, como Eneias, no gênero épico – podem ser apenas citadas brevemente, nos casos em que já são conhecidas pelo auditório. Mas o preceito de que as *res factae* e seus *exempla* devem ser amplificados e ornados descritivamente está sempre presente nos modelos de dilatação narrativa dos exercícios que os latinos chamaram de *opera minora*, os *progymnasmata* gregos, principalmente nos exercícios epidícticos, em que a amplificação é principal. Um desses modelos propostos como exercício para desenvolvimento de habilidades técnicas do orador é

“não se pode fugir do raio despendido de uma nuvem; o amor ainda nos alcança com mais pressa, e mais vigor, porque é raio que se forma dentro de nós mesmos: o valor consiste em arrancar a seta, por mais que fique despedaçado o peito.” (Matias Aires 101)

A última frase é ilustrativa do uso de uma certa retórica prescritiva na forma descritiva utilizada pelo autor: ao tratar de maneira pretensamente neutra uma situação que leva a agir virtuosamente, ele não postula a impossibilidade de fugir das paixões, mas apresenta aquilo que é o caminho para uma ação virtuosa. Contudo, a escolha de (tentar) seguir o caminho em direção à ação virtuosa cabe aos homens.

A organização formal das práticas letradas evidencia sua diferença nos gêneros retóricos, revelando a falta de autonomia dos discursos setecentistas. Kossovitch afirma que a gramática de Condillac, “é também receituário porque prevê efeitos” (KOSSOVITCH, 2011: 232). Nas *Reflexões*, a articulação entre os conteúdos trabalhados e a ideia de eficácia não se dá de maneira direta: ela se realiza do ponto de vista dos efeitos. Essa pedagogia indireta se afirma na eficácia do entendimento e na ação esclarecida, porque traz o entendimento dos motivos que regem a ação, baseia-se na *ratio* e visa ao bem comum. A eficácia se afirma com a publicização de comportamentos convencionais e adequados e a capacidade de prever comportamentos e ações mantém o bom funcionamento do teatro do mundo. A moral convencional se realiza no público: nenhuma moral é eficaz se não ultrapassa o sujeito individual, sendo o contrário do padrão do homem virtuoso burguês, cujo *ethos* está bem representado nesse trecho de Paul Hazard:

“Já não nos interessa que o homem honesto (*honnête homme*) seja o nosso guia, pois foi ultrapassado. Demasiado vil é o preço pelo qual se adquirem as suas qualidades para que as invejemos; muita presunção, uma fortuna confortável, alguns vícios que mereciam a aprovação geral, constituíam o seu patrimônio; e nele não havia lugar para a virtude, e todos os homens honestos do mundo não valem um homem virtuoso” (HAZARD, 1974: 216)

---

a *narratiuncula*, ao pé da letra “narraçãozinha”, amplificação descritiva usada pelos alunos latinos de oratória e, a partir do século XVI, pela Companhia de Jesus na educação de padres sermoneiros. Da mesma maneira, as fábulas, com sua tipologia de animais alegóricos de virtudes e vícios que amplificam a ação principal narrada, ou *achria*, menção breve de sentenças e coisas memoráveis, são consideradas elementos narrativos aplicados como descrição de coisas, eventos, pessoas e como detalhes caracteriais e morais de personagens etc.” (HANSEN, *Categorias Epitíticas da Ekphrasis*. <<http://www.sibila.com.br/index.php/mapa-da-lingua/1295-categorias-epititicas-da-ekphrasis>>. Consultado em 29.jan.2010).

Nas práticas letradas antigas, cujas construções discursivas se baseiam na ordem, nos usos corretos das prescrições retóricas, o gênero e a forma não são prisões, mas antes, são os modos de expressão que são capazes de articular conteúdos e assim cumprir a função comunicativa, porque sancionados socialmente:

“A relação orgânica e indissolúvel do estilo com o gênero se revela nitidamente também na questão dos estilos de linguagem ou funcionais. No fundo, os estilos de linguagem ou funcionais não são outra coisa senão estilos de gênero de determinadas esferas da atividade humana e da comunicação. Em cada campo existem e são empregados gêneros que correspondem às condições específicas de dado campo; é a esses gêneros que correspondem determinados estilos. Uma determinada função (científica, técnica publicística, oficial, cotidiana) e determinadas condições de comunicação discursiva, específicas de cada campo, geram determinados gêneros, isto é: determinados tipos de enunciados estilísticos, temáticos e composicionais relativamente estáveis. O estilo é indissociável de determinadas unidades temáticas e – o que é de especial importância – de determinadas unidades composicionais: de determinados tipos de construção do conjunto, de tipos de seu acabamento, de tipos de relação do falante com outros participantes da comunicação discursiva – com os ouvintes, os leitores, os parceiros, o discurso do outro, etc. O estilo integra a unidade de gênero do enunciado como seu elemento” (BAKHTIN, 2003: 266)

O topoi retórico utilizado por Matias Aires pressupõe o enquadramento na literatura moral, naquilo que se agrupa como textos moralistas. No sentido de *moraliste*, um investigador da alma humana; mobiliza um certo tipo de pedagogia, que não é a pedagogia comportamental como visto em “*L’Honnête Homme ou L’Art de Plaire a la Court*” (1634), de Faret. Este explicita, sobretudo, modos, adequações, e não se detém na investigação dos motivos que levam os homens a se relacionar com os outros homens.

Matias Aires não pretende desvendar ou tornar mais eficiente a vida do homem em sociedade, mas investigar o que leva à ação: não se preocupa com a performatividade, mas com aquilo que está antes da ação. Os fatores que motivam as ações nem sempre estão de acordo com o resultado delas: para um observador dos atos esse fato não teria importância. A origem não invalida, entretanto, o caráter positivo ou negativo das ações.

“A virtude, ainda que venha de um principio vicioso, sempre é virtude de algum modo, ou mais ou menos qualificada, o obrar bem por qualquer motivo que seja, é bom; as nossas ações não se determinam pela causa que mostram, mas por outra que não se vê; e entre todas as causas, aquela que consiste em uma vaidade

inocente, é menos má. Que importa que a vaidade seja que incite o exercício do valor, da constância, da ciência e da justiça?” (Matias Aires 132)

Essa investigação daquilo que está antes do ato também desloca o sentido do ato para o seu efeito, na medida em que a relevância está sempre naquilo que a ação produz e não naquilo que ela é. Nesse ponto é aplicado o mesmo princípio de impossibilidade de conhecimento da substância das coisas: as ações humanas apenas são passíveis de conhecimento quando há qualificativos para julgá-las (em seus princípios ou nos efeitos).

A investigação do estatuto formal das *Reflexões Sobre a Vaidade dos homens*, bem como dos modos particulares do tratamento dos conceitos mais importantes mobilizados pelo autor para a construção do texto não pretende nem esgotar os fundamentos da prática textual e nem alinhar o autor a uma corrente de pensamento, mas perceber relações entre os modos de apresentação das temáticas e as estratégias retórico-discursivas que informavam as práticas textuais no momento histórico da elaboração do texto.

Sendo assim, para efetuarmos uma análise mais adequada das categorias empregadas por Matias Aires no seu presente histórico, atentando para o sentido particular e tentando recompor uma “primeira legibilidade” do texto, devemos nos voltar às premissas formais que irão regular sua composição. Retoricamente o texto não deve, pois, ser abordado a partir das categorias pós-iluministas e pós-românticas de análise discursiva já que, tendo sido construído de acordo com uma orientação diversa tanto do modelo de neutralidade recorrente no discurso iluminista (KOSSOVITCH, 2011) quanto pelo modelo subjetivista romântico, é preciso pensar na construção dessas *Reflexões* como a prática da adequação entre os objetivos do texto e a forma como esses objetivos seriam atingidos.

Os objetivos declarados do autor estão expressos na dedicatória: autoinstrução e apresentação da vaidade para o Rei — único que, sendo homem, é desprovido de vaidade, tendo uma natureza diferente daquela dos demais seres humanos por sua participação direta na Substância Divina. O Rei, destinatário preferencial das *Reflexões*, encontra-se fora da rede intersubjetiva forjada pela vaidade (o mundo social), todos os demais homens, inclusive o próprio Matias Aires, participam do império da vaidade.

Elaborado de acordo com os preceitos da boa retórica, e informado pela técnica de “produzir os efeitos adequados à audição”, o discurso das *Reflexões* atua em “dois polos complementares: a convenção e a naturalidade” (HANSEN, 2006: 44). A convencionalidade utiliza de relações figurais previamente reconhecidas, como analogia entre a passagem do tempo e as águas de um rio:

“as águas de uma fonte a cada passo mudam; porque apenas deixam a brenha, ou rocha donde nascem, quando em uma parte ficam sendo limo, em outra flor, e em outra diamante. Que outra coisa mais é a natureza, do que uma perpétua, e singular metamorfose?” (Matias Aires, num 09),

Já a naturalidade apela para a agudeza da capacidade de relacionar elementos diferentes a partir da “razão natural”, dando ao texto uma aparente leveza de leitura, simulando a oralidade.<sup>26</sup>

Isso pode parecer afetação discursiva ou mero formalismo linguístico, porém, dentro da lógica discursiva de Matias Aires surge da adequação aos preceitos de gênero, que ao atrelar seu valor aos juízos da recepção afirma o caráter relacional do discurso. Assim é que dentro dos critérios escolhidos para a composição das *Reflexões* existe uma noção formal da recepção do texto, dos seus destinatários, e, sobretudo do modo de legibilidade.

Tal relação entre autor e público (ou entre retor e auditório) nas práticas letradas fundamenta-se num critério de verossimilhança, em oposição a um critério de verdade universal. Toda a adequação é relacional e circunstancial, e não se cristaliza numa oposição binária entre falso-verdadeiro ou certo-errado. (HANSEN, 2006: 51).

Se a descoberta da ordem do discurso retórico supõe descobrir quem fala e para quem se fala (PRADO JR, 2008), nas práticas letradas setecentistas essas categorias são definidas na própria prática discursiva: o sujeito a quem se dirige o texto é modelado juntamente com o autor, ambos, receptor e autor, são construídos como “*honnête homme*”, ou, na Península Ibérica, o discreto, seu análogo.

---

<sup>26</sup> A Razão Natural é dom atribuído por Deus aos homens. Nesse sentido, natural se relaciona à capacidade do uso do raciocínio de forma adequada, nada tendo em relação aos fenômenos da natureza. Assim é que a nós pode parecer demasiado afetado um discurso agudo e ou engenhoso, e que na forma mentis do vivente das monarquias ibéricas do século XVIII é qualificado como “natural”.

A singularidade da cultura da corte, sua ênfase no desempenho das funções sociais, faz com que as posições desempenhadas sejam adaptáveis: as circunstâncias determinam o modo de agir, e cada situação exige um desempenho. A capacidade adaptativa torna-se uma das características mais valorizadas pela racionalidade de corte, “tanto é verdade que apenas o acaso determina as ações do homem” diria o Cardeal Mazarin no seu *Breviário dos Políticos* (1684, 1997).

“A realidade e o modo. Não basta a substância, requer-se também a circunstância. Um mau modo tudo estraga, até a justiça e a razão. O bom tudo supre; doura o não, adoça a verdade e enfeita até a velhice. É grande o papel do *como* nas coisas, e o bom jeito é o taul das coisas. O *bel* portar-se é a gala do viver, desempenho singular de todo bom termo.” (GRACIÂN, 1996, XIV)

## 2.7. O discreto

O Discreto é o ideal do homem de corte na representação das monarquias católicas ibéricas (HANSEN, 1996). É aquele que consegue manipular as técnicas de produção de aparências adequadas utilizando das qualidades da agudeza, prudência, dissimulação, aparência e honra, constituindo o padrão de racionalidade de corte. Nesse sentido, o convencionalismo é a forma adequada de expressão figurando o privilégio da aparência verossímil em detrimento de exteriorizações “sinceras” inadequadas. A sinceridade, tipo de atitude que desconsidera as singularidades retóricas de ação é afetação, e configura um comportamento vulgar e inadequado.

A diferença entre o vulgar e o discreto não é informada por critérios de classe social — o vulgar não é o representante do povo e o discreto um representante da nobiliarquia; antes, trata-se de modos de agir com propriedade de acordo também com o lugar no mundo social, é a qualidade do prudente. Assim é que o discreto, quando age de acordo com as regras da discrição, a adequação da agudeza conforme a situação e o público, passa por vulgar no meio dos vulgares. Ostentar sua discrição em ambiente de vulgares, isso sim é que seria uma vulgaridade, dando mostras de inadequação. Como na folha volante, *Definição da Secia* (1746):

“Secia Letrado é aquele Bacharelinho letrado a quem faltaram as informações em Coimbra, posto no seu escritório todo Secia, dizendo que do Letrado Fulano lhe viera um feito, e que lho contrariara, e saíra sentença a seu favor. Já se lhe sai um casamento com oito mil cruzados, por Secia dizer que não necessita casar. Porque ele não se formou na Universidade por oito mil cruzados de dote contrariando Pegas, caluniando Phebo, impugnando Baldo; e ostentando-se Burro, não procurando para a sua conversa senão Doutores, porque só estes julga dignos; que os mais para eles não são formados; e sem advertir que na Universidade não se vende justo, estuda se Direito; não se compra habilidade, aprende-se Medicina; talvez se ele a estudasse lucraria mais; (...) que imagina que a Universidade infunde toda ciência a quem quer ser Poeta, Genealógico, Humanista, Escriturário, e o mais que dão aqueles anos. Enfim letradinho de quarteirão a trinta reis, Bacharel das dúzias, Advogado de quem não sabe o que vale; Procurador de demandas de faloyas, que para estas é suficiente o Meirinho dos Clérigos. Secia na banca, Secia na janela, Secia nas razões, Secia na presunção, que impropria se considera, e alheio de ânimo tão insensato.” (século XVIII: 13)

Opera-se neste trecho a crítica à falta de juízo e à vulgaridade da afetação indesejada e imprudente. Especificam-se ainda os usos inconvenientes das habilidades adquiridas, ostentação tola e fútil, representações artificiais que não encontram eco nos verdadeiros discretos. O discreto atua pela imitação de modelos e exemplos sancionados segundo o costume e os comportamentos regulados: não basta ter títulos adquiridos, é preciso agir publicamente de acordo com a prescrição da representação virtuosa que visa o bem comum, em detrimento da ostentação privada ou individual.<sup>27</sup>

As práticas reguladas pela discrição atuam, sobretudo, na adequação dos discursos ao público. O engenho do autor regula em níveis de significação e garante que os vulgares compreendam de maneira amena, como mera distração, as mesmas representações sobre as quais os discretos serão capazes de perceber as referências letradas, as metáforas, as relações engenhosas.

O autor, também, ganha existência em sentido figural, exemplar. O autor discreto constrói sua figura no discurso e não se confunde com a emanação de uma subjetividade particular:

“o retor é aquele que, conhecendo o homem, se dirige aos homens, que fala a uma humanidade particular deste espaço vazio que separa as humanidades particulares” (PRADO Jr, 2006: 103).

<sup>27</sup> Em GOFFMAN (2008), pode-se observar a argumentação em torno da questão de não bastar ter o papel social, é preciso estar socialmente sancionado a desempenhá-lo.

Nesse aspecto é que as análises psicologizantes que fazem uma leitura das matérias tratadas no texto como se elas tivessem uma correspondência direta com a vida particular do sujeito da autoria não dão conta satisfatoriamente desse tipo específico de produção letrada.

Quando Matias Aires fala em primeira pessoa, no Prólogo ao Leitor, evidencia sua função de autor se dirigindo a um público; e ainda assim, o sujeito não é psicológico, é

“personagem conceitual constituído funcionalmente pelos feixes de forças da formalidade do seu ato evidenciado como sensibilidade simbólica atenta às materialidades dos processos de significação” (HANSEN, apud KOSSOVITCH, 2011: 13).

De acordo com a convenção em vigor no universo das práticas letradas do Antigo Regime, deve haver em cada texto um prefácio (prólogo) que se dirige ao leitor suposto para apresentar o texto. Esse comentário do autor mais serve para modelar o leitor num exercício em que, sob o véu de uma suposta apresentação e breve explicação dos temas tratados, são prescritos modos adequados de ler o texto, como uma prática modeladora que estabelece, antecipadamente, a figura do seu leitor (destinatário).

Exemplos desse procedimento podem ser destacados no Prólogo ao Leitor do *Vocabulário Português e Latino*, em que Raphael Bluteau antevê e descreve cinco tipos de leitores possíveis para sua obra e, a partir daí, imagina as críticas que poderiam ser feitas e, contornando o problema, responde-as antecipadamente. A tipologia dos leitores de Bluteau está organizada da seguinte maneira: os leitores são de quatro tipos – Leitor Douto; Leitor Indouto; Leitor Pseudocrítico; e leitor impertinente. O Leitor Douto é aquele que vai ao *Vocabulário* para entender melhor a sua ciência ou arte e ainda conhecer aquelas que são suas desconhecidas: “sendo tu já Leitor Douto, chegarás a ser doutíssimo leitor”. O Leitor Indouto é

“como homem, és animal racional, como indouto és meramente animal. (...) ainda que indouto, és homem, porque o homem é animal desejoso de saber. (...) só com o desejo de saber, mostrarás que és homem, porque pai desse desejo, é o discurso e o discurso é constitutivo do homem.”

O leitor Indouto seria capaz de se transformar num verdadeiro homem tomando conhecimento das palavras desse vocabulário. O terceiro tipo de leitor, o

Leitor Pseudocrítico é aquele que enxerga reparos na obra pelo mero prazer de apontar problemas, a esse o autor responde que não há obra perfeita, nem autor infável; “imperfeições vagas não aniquilam o constitutivo da bondade; pérolas, ainda que barrocas, tem seu preço”. Por fim, o Leitor Impertinente é aquele que julga que ao autor tem a obrigação de saber de todas as matérias. Para Bluteau, trata-se de um rigorista, tolo e maldoso: “Mosca é o impertinente”.

Outro prólogo que apresenta o mesmo modelo discursivo é o dos *Discursos Políticos Morais*, de Feliciano José de Sousa Nunes (1758):

“Costumam quase todos os que expõem ao público as suas obras conciliarem em dilatados prólogos a atenção, agrado e favor dos leitores pios e benévolos; porém eu deixaria sem violência de seguir este método, se me não receasse dos malévolos e ímpios; porque só para estes, e não para aqueles, é necessário prevenir o escudo com que se haja de rebater os golpes: *o que suposto, se és amigo, ou sábio, nada tenho que pedir-te, porque tu mesmo tens obrigação de defender-me e desculpar-me; porém, se és inimigo, ou néscio, adverte que antes de censurar-me deves saber que não é capaz de repreender-me.*” (SOUSA NUNES, 2006: 27, grifos pessoais)

Por fim, também vale a pena citar Tereza Margarida Silva e Horta, no seu *Aventuras de Diófanos* de 1742<sup>28</sup>

“Leitor *prudente*, bem sei que dirás ser o melhor método não dar satisfações; mas tenho razão particular, que me obriga a dizer-te, que não culpes a confiança de que me revisto, para nele basta que o natural instinto observe os preceitos da razão, para satisfazer ao ardente desejo, com que procuro infundir nos ânimos daqueles, por quem devo responder, o amor da honra, o horror da culpa, a inclinação às ciências, o perdoar a inimigos, a compaixão da pobreza, e a constância nos trabalhos, porque foi só este o fim, que me obrigou a desprezar as vozes, com que o receio me advertia a própria incapacidade; e como em toda a matéria pertence aos sábios advertir imperfeições, quando reparares em erros, que desfigurem esta obra, lembre-te que é de mulher (...)” (1742: Prologo, grifos nossos)

Além de a codificação do tipo de leitor, o modo de prefaciário usual permite que o autor já deixe respostas a possíveis críticas. Nesse sentido, o autor modela o tipo de leitura que interessa ser feita, dispondo alguns dos códigos que ele considera adequados ao entendimento da matéria trabalhada. Finalmente, no Prólogo das *Reflexões* lemos:

---

<sup>28</sup> Tereza Margarida Silva e Horta é irmã de Matias Aires; escreveu as *Aventuras de Diófanos* ou *Máximas da Virtude e da Formosura* sob o pseudônimo de Dorothea Engrassia Tavadra Dalmira, lançadas no mesmo ano que as *Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens* (1752, edições também em 1777 e 1790).

“Não é só nesta parte em que sou repreensível: é pequeno este volume, mas pode servir de campo largo a uma censura dilatada. Uns hão-de dizer que o estilo oratório, e cheio de figuras, era impróprio na matéria; outros hão-de achar que as descrições com que me afasto do sujeito, eram naturais em verso, e não em prosa; outros dirão, que os conceitos não são justos, e que alguns já foram ditos; finalmente outros hão-de reparar que affectei nas expressões alguns termos desusados, e estrangeiros. Bem sei que contra o que eu disse, há muito que dizer; mas é tão natural nos homens a defesa, que não posso passar sem advertir, que se os conceitos nesse livro não são justos, é porque em certo género de discursos, estes não se devem tomar rigorosamente pelo que as palavras soam, nem em toda a extensão, ou significação delas. Se os mesmo conceitos se acham ditos, que haverá que nunca o fosse? E além disto, os primeiros princípios, ou as primeiras verdades, são de todos, nem pertencem mais a quem as disse antes. Se o estilo é impróprio, também pode ponderar-se que no modo de escrever, às vezes se encontram umas tais imperfeições, que têm não sei que gala, e brio: a observância das regras nem sempre é prova de bondade do livro; muitos escrevem exactamente, e segundo os preceitos da arte, mas nem por isso o que disseram foi mais seguido, ou aprovado: a arte leva consigo uma espécie de rudeza; a fermesura atrai só por si, e não pela sua regularidade, desta sabe afastar-se a natureza, e então é que se esforça, e produz cousas admiráveis; do fugir das proporções, e das medidas, resulta muitas vezes uma fantasia tosca, e impolida, mas brilhante e forte. Nada disto presumo que se ache aqui; o que disse foi para mostrar, que ainda em estilo impróprio se pode achar alguma propriedade feliz, e agradável” (Matias Aires Prologo ao Leitor)

Esse trecho do *Prologo ao Leitor* das *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens* evidencia a forma como Matias Aires usa o artifício de se desculpar por uma suposta liberdade de estilo, recorrendo à ideia de arte (Cf. HANSEN, 2006), e de natureza para afirmar que nem sempre seguir a regra é garantia de produção de “coisas admiráveis” ou uma forma de legitimar ou de preparar o leitor para possíveis “erros” no tratamento dos temas tratados.

O uso do termo “arte” neste Prólogo não se refere ao modelo de criação artística romântica, o produto singular de uma individualidade que se manifesta numa obra única. Aqui o termo “arte” se refere à capacidade de seguir as regras estabelecidas para a elaboração de uma obra de maneira correta, segundo os preceitos costumeiros ou técnicos que regem sua elaboração.

O contraste com o termo natureza evidencia simultaneamente que o natural é convencional. Nesse caso, o natural<sup>29</sup> é o uso da razão em prol da eficácia (atributo do humano) e, ainda, nos remete à natureza próxima da Providência Divina. Dessa, o homem só conhece partes, não controla as regras e, sendo efeito visível da Providência, é livre e não segue padrões feitos pelos homens, quanto ao

<sup>29</sup> “A naturalidade não contradiz a convenção: é sua implicação” (Cf HANSEN, 2006).

natural convencional. Assim, Matias Aires usa natureza para enfatizar a capacidade de produzir um discurso que sabe se distanciar do que é por demais regrado e prescinde de formalismos em prol de proporcionar o efeito pretendido.

O guia que Matias Aires oferece tem duas direções. Por um lado, é uma apresentação daquilo que move o homem, a vaidade, sendo um guia para o conhecimento de si (e do outro), sem fornecer regras claras para a performatividade das ações no mundo. Por outro, o conhecimento dos fundamentos das ações permite antever a maneira como os homens devem se comportar, aumentando as capacidades políticas de agir adequadamente. A ação é justa e eficaz se, sobretudo, a capacidade de dissimulação, que, não se confundindo com simulação (dissimulação é católica, não produz o falso, não aparenta o que não é; trata-se uma técnica de ocultação da verdade, de encobrimento) é virtuosa porque capaz de adequação.

Mas Matias Aires não acredita que o conhecimento é de alguma forma uma arma eficaz contra as paixões, de modo que dar a conhecer a maneira e as oportunidades que os vícios (sobretudo da vaidade) tem para mobilizar os homens pouca diferença faz. A chave para o verdadeiro entendimento das paixões não pode ser encontrada por meio de leituras e/ou do conhecimento formal das causas e efeitos, sendo eles mesmos, gerados pela da vaidade. Descrente da capacidade regenerativa pela via do entendimento (conhecimento formal), partilha da tese *anti-intelectualista* cuja base, como entendida por Bento Prado Jr. se assenta na ideia de que:

“a virtude não pode ser ensinada, e o entendimento é cego e impotente na ordem dos valores. Mais que impotente, frequentemente (mas não sempre) ele é nocivo, pois, dialético por vocação, multiplica os possíveis, retarda e neutraliza o movimento da alma e termina por condená-la ao ceticismo moral.” (PRADO JR., 2006: 226)

A via do autoconhecimento como forma privilegiada de atingir a sabedoria implica situar em segundo plano o conhecimento formal. Juízo não é acúmulo de conhecimento ou verticalização do conhecimento acerca de um tema, mas saber agir com sabedoria, realizar distinções, hierarquizar comportamentos. Essas qualidades são atributos do juízo, e são adquiridas não por via do excesso de informações, mas por meio do uso regular da *ratio*. O sentido do desvelamento das reflexões não pode se esgotar em evidenciar as paixões: trata-se, sobretudo, da

própria capacidade de saber como *o outro* vai agir e essa capacidade de premeditação é uma arma poderosa para a atuação eficaz no mundo. A capacidade de antecipação é, desse modo, condição para atuar no mundo de forma discreta. Assim, por exemplo, um homem comum pode atuar discretamente até se mover na hierarquia social usando as virtudes da discrição, sem ferir o corpo social, porque age com prudência.

Num certo sentido, esses livros ligam-se aos codificadores dos tipos de discrição, cujo principal expoente é *O Cortesão* (1528), de Castiglione, cujo modelo de discreto era o cortesão das cidades italianas do século XVI. No século XVII,<sup>30</sup> Baltazar Gracián (*El Discreto e Oraculo manual e arte de prudência*) amplia o padrão e evoca a capacidade de qualquer um poder agir com discrição – dentro da hierarquia político-social. O tipo *Honnête Homme* e o Discreto figuram, então, nessa sociedade em que agir adequadamente é agir de acordo com o seu lugar no corpo político. A condição da ação informada pela discrição era o reconhecimento do papel político e a destreza de agir a partir e de acordo com a posição ocupada (AUERBACH, 2001). Nas *Reflexões*, pretende-se elaborar um quadro moral que esboce as razões (motivos) das ações humanas, e as regras que devem ser obedecidas para um agir corretamente serão informadas por esse quadro, dissimulando a prescrição de regras de conduta.

“Assim, vós me pedis que escreva, segundo minha opinião, a forma de cortesia mais conveniente ao fidalgo que vive numa corte de príncipes, de tal maneira, que possa e saiba perfeitamente servi-los (...) em suma, *como deve ser aquele que mereça ser chamado de perfeito cortesão*” (CASTIGLIONE, *O Cortesão*, 1997: 11)

Em Mandeville, em *Uma investigação sobre a origem da virtude moral* (1714):

“Uma das principais razões pelas quais tão poucas pessoas se conhecem a si mesmas é que a maioria dos escritores está sempre *ensinando aos homens o que devem fazer e dificilmente se preocupa em dizer-lhes o que realmente são.*” (MANDEVILLE, 1996: 77).

---

<sup>30</sup> A imitação de *O Cortesão* é feita na França e na Península Ibérica. No livro “As Fortunas do Cortesão” Peter Burke chama a atenção para *L’Art de se plaire à la court*, de Faret (1634) “A obra não fazia referência a *O Cortesão*, mas apossou-se dela com avidez. Faret era, sem dúvida um mestre na arte de usar tesoura e cola.” Corte na Aldeia teria feito uma imitação mais sutil da obra. (BURKE, 1997: 107).

Os trechos acima são exemplares de duas diferentes formas retóricas da afirmação das possibilidades de conhecimento do homem: a primeira tem por base tornar mais claras as regras, aperfeiçoar a conduta em sociedade; a segunda aposta no conhecimento do homem como ele realmente é. As diferenças nas construções e na auto-apresentação retórica obviamente vão implicar tratamentos temáticos distintos. Contudo, ambas as formas veem nos homens seres cuja essência é, ela mesma, uma essência social. Toda a investigação sobre os homens deve ser, ao mesmo tempo, uma investigação da sociedade da qual ele é parte.

A arte do parecer é a tônica da ação eficaz no mundo representado por Matias Aires. Entretanto, antes de ser uma construção em que sejam legitimadas moralmente técnicas ou cálculos prudentes do viver em sociedade (Cf. PÉCORA, 2001), ou seja, antes de prescrever modos de ação, Matias Aires tipifica as ações e identifica posteriormente as motivações que as informaram, identificando, seu motor como sendo a paixão da vaidade. A clareza desse ponto é manifesta na seguinte passagem: “sim, faremos alguma digressão: mas que importa, em tudo havemos de encontrar a vaidade” (Matias Aires: 88).

Sendo a vaidade uma paixão constitutiva, princípio de toda e qualquer ação humana, ela é também seu fim, seu objetivo.

“com todas as paixões se une a vaidade; a muitas serve de origem principal; nasce com todas elas e é a última que acaba: a mesma humildade, com ser uma virtude oposta, também costuma nascer de vaidade; e com efeito são menos humildes por virtude do que o são por vaidade; e ainda dos que são verdadeiramente humildes, é raro o que é insensível ao respeito, e ao desprezo e nisso se vê, que a vaidade exercita seu poder, ainda onde parece, que não o tem.” (Matias Aires 07)

Matias Aires trata do homem universal. Embora seu discurso seja adequado para a corte, seu público seja codificado como o discreto e sua retórica seja a da racionalidade das cortes ibéricas do Antigo Regime, o homem, tal como pintado por Matias Aires é o homem universal. As paixões descritas atingem a todos igualmente, mesmo que se saiba das mudanças na ênfase de cada uma de acordo com as configurações sociais diferentes. A substância é a mesma, obedecem ao mesmo sentido: a performatividade da interação entre humanos. Assim, a ênfase no homem do seu tempo é também um trabalho de particularizar razões universais do homem.

## 2.8. Premissas conceituais de Matias Aires

As figuras discursivas utilizadas por Matias Aires têm sentidos particulares regulados por premissas formais e conceituais específicas do mundo de corte português. Porém, o uso de alguns conceitos é realizado de maneira singular<sup>31</sup>, de modo que suas articulações produzem significados engenhosos.

Deve-se analisar, por exemplo, a relação entre vício e virtude em conjunto, já que são inseparáveis nos homens. A diferença entre eles é apenas de quantidade: não há vícios ou virtudes puras, sendo que o excesso pode gerar “efeitos contrários às suas causas”. O excesso no vício pode gerar virtude e o excesso de virtude pode ser vicioso:

“mas, se é certo que a vaidade é vício, parece difícil o haver virtude que proceda dele; porém não é difícil, quando ponderamos que há efeitos contrários às suas causas” (Matias Aires 09)

A relação entre vício e virtude não se esgota em uma relação binária entre duas instâncias fechadas que se podem distinguir e separar:

“as virtudes praticam-se por ensino: o vício sabe-se, a virtude aprende-se. Miserável condição do homem! O que devia saber ignora, e o que devia ignorar, sabe. (...) exercitamos o vício, ficando da mesma sorte que fomos; em lugar que as virtudes, não as praticamos, sem que nos mudemos; toda a vida levamos nesta emenda: feliz o que a consegue! Um homem às avessas seria um homem perfeito. — Para obrarmos bem, não temos mais do que consultar a natureza, e a fazer o contrário; se este documento fosse universal, e não tivesse alguma, ou muitas limitações estava achado o meio de abreviar uma das ciências que nos é mais importante; então cada um de nós tinha em si o caso, e a lei; só com a diferença, de que por obrigação da mesma lei, se havia de seguir a disposição que lhe fosse mais contrária; a sua observância devia consistir na inobservância; e a obediência na desobediência: e com efeito há muitas coisas, que as não vê quem está no mesmo lugar, mas sim quem está em lugar oposto; outras conhecem-se melhor por aquilo que lhe é desconforme; e outras, para serem vistas como são, não se hão de ver diretamente. Há muitas partes donde se não pode chegar, se logo no princípio se não toma uma derrota falsa; e ainda nas verdades há algumas, que se não podem alcançar, senão pelo caminho do erro; para acertar também é necessário ver primeiro o desacerto; a qualidade da luz distingue-se melhor pelos efeitos da sombra: quem olha para os montes do Ocidente, vê primeiro nascer o sol, do que quem inclina a vista para o Oriente. E assim vimos ao mundo para fugirmos de nós, isto é, das nossas paixões, e entre elas das nossas vaidades, destas porém não devemos fugir sempre, porque a vaidade às vezes é um vício, que serve de moderar, ou impedir os outros; e com efeito quem não tem vaidade alguma despreza a reputação, e por consequência a honra; esta constitui uma religião humana, que se não pode desprezar sem crime; *por isso o homem de*

<sup>31</sup> Mais uma vez a utilização do termo “singular” aqui nada tem a ver com seu sentido contemporâneo de “criação individual” ou “autenticidade literária”, mas com a engenhosidade do autor, sua capacidade de relacionar conteúdos diversos, e dar sentidos específicos a formas discursivas partilhadas socialmente.

*iniquidade é a quem desamparou não só a virtude da razão, mas também o vício da vaidade.* Daqui vem que é útil o ter alguma tintura de vaidade, a substância, não; não há de ser o corpo, mas a superfície.” (Matias Aires 75, grifos pessoais)

Se tal relação implicasse apenas o deslocamento de uma alma ou de uma natureza corrompida em direção à maior perfectibilidade, a solução seria simples: identificação do vício e movimento na direção oposta. Entretanto, a impossibilidade, tanto da separação completa entre as instâncias, quanto da própria identificação daquilo que seja exclusividade de uma e outra paixão deixa o argumento menos óbvio. Além da contaminação entre vício e virtude, Matias Aires ainda evoca a capacidade de um vício refrear outro (“a vaidade às vezes é um vício, que serve de moderar, ou impedir os outros”) e, posteriormente, de um vício engendrar ações virtuosas.

Nessa reflexão, Matias Aires constrói paralelismos contrapostos entre os termos *saber* e *aprender*, e entre as ideias de *estagnação* e *mudança*. O que se *sabe* é aquilo que não precisa da educação para existir, não necessita de cultivo — as paixões egoístas são o melhor exemplo. O que se pode aprender é o artifício de tornar-se cada vez mais parecido com o que já é, ou seja: ostentar formas públicas cada vez mais adequadas à função que cada um desempenha no teatro do mundo, reconhecendo sua posição no corpo místico do Estado de forma a manter o bem comum. Assim é que, para permanecer sendo aquilo que já é, é preciso se adequar ao movimento do mundo – a estagnação é própria dos espíritos vulgares. O discreto é capaz de perceber as mudanças e adequar a sua atuação ao momento, à ocasião. Essa é a virtude política de conseguir agir no mundo para garantir o bem comum: a manutenção do corpo social num universo em permanente mudança.

O mesmo paralelismo é utilizado, só que em sentido contrário, para se referir ao Rei que, sendo criatura que participa da substância divina, apresenta-se sujeito à relação saber-aprender para em sentido inverso. O Rei não aprende nada e todos os seus gestos e feitos são informados pela virtude. Os Monarcas, dessa forma, não estão sujeitos ao aprendizado ou perfectibilidade (que precisam de duração temporal e desenvolvimento no tempo), mas já tem por Dádiva Divina (não se trata de aprendizagem, mas, de uma espécie de revelação daquilo que o príncipe já sabe):

“Chegou finalmente o tempo, em que os acertos de Vossa Majestade persuadem, que se há uma arte de reinar, essa não podem os monarcas aprender, Deus a infunde, não em todos, mas naqueles só, a quem as virtudes mais sublimes fizeram merecer um favor celeste; isto dizem as resoluções de Vossa Majestade; elas mostram que não foram aprendidas, inspiradas sim. Por isso as primeiras ações de Vossa Majestade não se distinguem das que se vão seguindo; todas são iguais, e todas grandes; aqueles prelúdios, ou ensaios, não cedem na perfeição a nenhuma parte da obra: daqui vem o parecer-nos, que Vossa Majestade não só nasceu para reinar, mas que já sabia reinar quando nasceu” (Matias Aires, Dedicatória)

A utilização do termo discurso, em Matias Aires não é feita para se referir apenas à ação ordenada de comunicar algo, mas trata, também, da própria *capacidade* comunicativa humana:<sup>32</sup> trata-se tanto da relação entre as pessoas no tempo quanto entre esse tempo e a história. Matias Aires utiliza o termo discurso em referência à passagem do tempo (COELHO, 1955). Este conceito tem uma grande importância, pois é por discurso que a vaidade é comunicada, é o discurso que possibilita a interação humana.

Matias Aires segue, também, as premissas retóricas que organizam o discurso sobre as paixões. Auerbach (2006: 77-96) afirma que a partir da moral estoica as paixões adquirem sentido de inquietação que pode perturbar a tranquilidade do sábio. É a origem do significado pejorativo do termo e da noção de que se deve evitar “na medida do possível” as agitações mundanas, já que as paixões interferem no uso da razão. Essa noção vai ser utilizada nos sistemas éticos posteriores. A ética cristã apropria-se dessa moral estoica com uma inflexão diferente: o cristão não opõe paixão à tranquilidade da sabedoria; a escatologia cristã não advoga uma fuga das paixões, mas um verdadeiro mergulho no sofrimento como forma de transcendência.

Para Hirschman (2002), a tópica do “homem como ele realmente é” deve ser a influência determinante de uma filosofia moral que pretendia encontrar regras válidas para o comportamento do homem em sociedade.

Já Starobinski (1966: 16) apresenta que essa tópica das paixões deve ser vista em La Rochefoucauld a partir da óptica que percebe o homem despersonalizado, um verdadeiro fantoche das paixões. As paixões são atores

---

<sup>32</sup> Aproxima-se, nesse sentido, da concepção de dispositivo tal como entendida por AGAMBEM (2009).

independentes e o homem não tem nenhum controle sobre o seu desejo. “Esse desejo que vem não se sabe de onde, se instala no homem e reclama satisfação.”

Diante desse cenário, Matias Aires se apresenta mais informado pelas premissas agostinianas, segundo as quais o mundo jamais cumpre o que promete, o desejo baseado na carne jamais poderá ser satisfeito (porque a própria satisfação do desejo é uma insatisfação) e o homem está condenado a perseguir uma coisa após a outra. Não é possível acabar com o império das paixões sobre os homens, não é possível exterminá-las ou fazê-las mais fracas. Assim, fugir das ocasiões onde elas se multiplicam é a forma adequada de lidar com as paixões. Como Matias Aires diz na carta que envia a seu filho:

“Não tenha frequência com rapazes por mais quietos que te pareçam nem também com alguns velhos, que nunca deixaram de ser rapazes. Bem sei que p viver só é triste, mas muito conveniente; porque ninguém se arrependeu da solidão. Do comércio das gentes quase todos se arrependem. Também é doutrina certa aquela que diz: *Homo Hominum Diabolus*. Os homens são diabos uns para os outros; e as mulheres são outros diabinhos de má casta” (Matias Aires, Carta a Manuel Inacio, 1763, vide anexo 1)

As paixões não são informais, tem formalização retórica, são “afetos manipuláveis como efeitos” (HANSEN, 1996), como se nota na seguinte passagem:

“oh quanto é especiosa a tranquilidade do deserto! Lá não há ódio, nem soberba; não há crueldades, nem inveja: *esses monstros são feras invisíveis*, que habitam em nós, para serem ministros fatais das nossas discórdias e das nossas aflições” (Matias Aires 38)

Elaborando um retrato da moral, Matias Aires faz uso adequado do estilo médio, útil, relativo ao *docere*, preceito do gênero tratado. Os blocos reflexivos submetem-se à boa retórica: estratégia discursiva adequada ao gênero. Estão perfeitamente articulados tanto em relação à intencionalidade retoricamente manifesta do autor no prólogo (apresentação da paixão da vaidade ao Rei e autoconhecimento), quanto em relação à forma protocolar de exibição de uma subjetividade retoricamente constituída; o artifício de uma forma que parece ser mais livre se adequa a intenção do autor e à função da composição, permitindo que o autor aborde os mais diversos temas. A estratégia retórica atualiza-se ensinando e desvendando de maneira clara — porque governadas pelo decoro,

pela convenção e pela racionalidade — as paixões mobilizadoras, tornando mais previsíveis os modos de agir dos homens e, portanto, mais adequadas às *reações*.

## VAIDADE, NATUREZA E MOVIMENTO EM MATIAS AIRES

Na obra de Matias Aires, a adequação entre a forma e o conteúdo obedece à ideia de eficácia discursiva: a escolha retórica da forma está de acordo com as convenções a fim de transmitir adequadamente um conteúdo específico. A indagação fundamental de Matias Aires diz respeito, sobretudo, ao fundamento das ações dos homens em sociedade, e sua resposta elabora-se a partir do reconhecimento de que a paixão da vaidade é o princípio e a finalidade das ações humanas no mundo. Assim, ele elabora uma retórica das paixões com ênfase na vaidade como paixão principal e constrói um universo cuja vitalidade está ancorada no princípio do movimento equilibrado entre essas mesmas paixões.

Com o objetivo de apresentar a natureza, as possibilidades e os limites da atuação da vaidade, Matias Aires mobiliza uma noção específica das categorias de homem, de natureza, de sociedade, de tempo e de movimento como instâncias privilegiadas à compreensão do fenômeno das interações dos homens entre si e com o mundo.

### 3.1. A Vaidade

No verbete vaidade do *Vocabulario Portuguez e Latino*, de Raphael Bluteau, consta a seguinte definição para o termo vaidade:

“Insuficiência, impermanência de coisa, que não tem ser sólido e durável. Escreveu Agrícola um livro douto sobre a vaidade das ciências. Considerando

Salomão que caducas são as grandezas e felicidades do mundo, dizia repetidas vezes: *Tudo é Vaidade*. As vaidades do mundo, da terra e da glória humana. (...) Vaidade vã e falsa glória.

Vaidade. Ostentação que se faz de uma coisa, gloriando-se dela. (...) Fazer a vaidade de uma coisa. Estimá-la por coisa honorífica. Em muitos livros os Antigos faziam vaidade de cultivar a terra. Não se envergonha um filósofo de fazer vaidade de não se rezear dessas coisas, e ter conhecido a falsidade delas?

Vaidade. Imoderado desejo de glórias, do louvor e das honras.” (BLUTEAU, 1728)

Em Bluteau, a tópica da vaidade refere-se ao mundo todo, ou seja, essa paixão apresenta-se em relação às coisas. Porém, ao enunciar que há vaidades vãs, a paixão parece voltar-se sobre si mesma, especificando-se em formações que se desdobram internamente dentro do mundo e também dentro das paixões, o que permite a consubstanciação dela em casos específicos que tocam os homens.

A partir do século XIX, esse conceito cada vez mais faz referência a um sentimento cuja aparência remete ao indivíduo, num indicativo de que a tópica da vaidade muda de significado. No *Diccionario da Lingua Brasileira*, de 1832, consta apenas o verbete vaidade, que ainda aparece como “Qualidade do que não tem permanência, vangloria. Ostentação. Desejo vão. Presunção vã de si próprio.” Mesmo assim, nessa forma, Silva Pinto (1882) deixa entrever que nesse jogo da paixão sobre si um si elemento de referência aos homens, como um indicativo da transformação que já se manifesta nessa primeira metade do século XIX. Em o *Novo Diccionario da Lingua Portuguesa: seguido de um diccionario completo dos sinonimos portugueses*, de 1833, José da Fonseca já apresenta tanto o verbete vaidade quanto vaidoso:

“VAIDADE, fumaças, fumo, presunção, vanglória — impermanência — alarde, jactância, ostentação — desvanecimento, ufanía — altivez, soberba — ambição.

VAIDOSO, inchado, orgulhoso, vanglorioso, vão — desvanecido, jactancioso, presumido — fastoso — brioso.” (FONSECA, 1833)

No *Diccionario dos synonymos poetico e de epithetos da Lingua Portuguesa*, de Roquete e Fonseca, datado de 1871, a definição de vaidade aparece junto com a de jactância e encontra-se subjetivada:

“A *jactância* é a linguagem da *vaidade*, é o instrumento de que esta se serve para dar-se a conhecer. O fim da *jactância* é elevar-se; o da *vaidade* é ofuscar aos demais.

A *jactância* manifesta-se por meio de palavras e ações, anuncia um amor próprio excessivo, e merece o desprezo dos homens sensatos. A *vaidade* vale-se do traje particular do indivíduo, manifesta-se no ar entonado e maneiras altivas, pretende fazer-se superior a todos, e faz-se acreedora do seu ódio.

A *jactância torna-se* ridícula; a *vaidade* degenera em mania; a primeira causa riso, a segunda ofende.” (ROQUETE; FONSECA, 1871)

Percebe-se, assim, a diferença do tratamento da vaidade do mundo burguês em relação ao universo social do século XVIII. Em Matias Aires, a amplitude do conceito de vaidade remete ao uso da tópica da brevidade da vida e fugacidade do mundo material, e remete, ainda, à origem e à continuidade ao corpo social. A vaidade é causa dos elos sociais. Ela é o princípio que dá início ao movimento que garante a vida do corpo social.

O mundo, e a vida tudo é o mesmo; e quem há que sem loucura deixe de amar a vida? Tudo no mundo é vão, por isso a vaidade é a que move os nossos passos: para donde quer que vamos, a vaidade nos leva, e imos por vaidade. Mudamos de lugar, mas não mudamos de mundo. (Matias Aires, 20)

A tópica da *vanitas* é largamente utilizada como forma de descrição do homem caído, sobretudo no mundo cristão. Durante a Idade Média seu uso visa a atentar para a fugacidade do mundo e para a fugacidade do homem, lembrando que há outra vida, a vida verdadeira, que está além da vida mundana.<sup>33</sup> A tópica da *vanitas* atenta, não só para a vaidade como amor próprio ou amor de si, mas como um vício social: o amor do mundo (das efemeridades do mundo nas quais se encontra o homem na sua existência terrena). Nesse sentido, a vaidade é qualificativo e é uma modalidade da *vanitas*.

No seu tratado moral, Matias Aires recupera e usa a vaidade não apenas como amor de si, mas também como apego dos homens em relação ao juízo que é feito deles pelos outros homens. O uso da noção de vaidade nunca é, assim,

<sup>33</sup> No *Theatro moral de la vida humana* (1701), a vaidade aparece frequentemente nos emblemas construídos. Destacamos o emblema 23, cujo tema é a amizade. É representada por dois homens que são amigos, embora um traga consigo a virtude e o outro, a vaidade. Apesar dessa contradição, no comentário da representação do emblema constam os seguintes versos: “Mas o amor, que é engenhoso, se coloca na balança da parte mais fraca e ajusta o peso, fazendo a harmonia dos contrários, e por meio da complacência, desaparece o vício”. Com isso, revela-se que o amor equilibra a diferença entre as paixões.

autorreferencial, sendo sempre uma paixão relacional. Na medida em que a vaidade aparece numa situação minimamente binária, envolvendo pelo menos duas pessoas ou uma pessoa e ao menos um objeto do mundo, senão o mundo como um todo, ela se constitui no movimento e na transitoriedade das paixões cuja singularidade verifica-se na constante transferência de referentes.

Para Matias Aires, a ideia de movimento é percebida em termos aristotélicos, segundo atualização feita pela neo-escolástica. Assim, nas *Reflexões* temos Deus como causa primeira de todos os fenômenos e origem do movimento. Somente Ele pode ser uma totalidade, bem de acordo com a cosmovisão escolástica, n'Ele não há movimento ou mudança (somente Deus permanece e é idêntico a si mesmo). Sendo, pois, origem do movimento, é origem da vida, que a partir do impulso inicial continua em movimento por meio de causas particulares, submetidas ao tempo, e, portanto, à mudança e à decadência.

A Causa Primeira é geradora do movimento que, a partir do seu início, é contínuo, embora não mantenha a porção ou a essência, daquilo que a gerou. Assim, os seres particulares são sujeitos ao movimento, à decadência e ao fim na proporção da distância em que se encontram do movimento gerador. A decadência é o afastamento da origem e a duração tanto é mais eficaz quanto mais retardar o avanço das coisas e relação às causas.

A consequência do movimento originário da Causa Primeira é a garantia da duração e permanência do universo, por isso a quantidade de movimento geral (universal) é constante. Quanto mais distantes estão as coisas do princípio de movimento gerador, menos elas duram no tempo.

Posteriormente ao movimento originário da Causa primeira, por meio de uma atividade mecânica, as coisas permanecem em movimento por meio da ação de causas secundárias que são responsáveis pela manutenção desse mesmo movimento. Invariavelmente, esse movimento secundário leva à decadência dos seres particulares mas, ao mesmo tempo, garante a manutenção do princípio geral das espécies. Por isso, a morte corresponde à ausência de movimento.

Em Matias Aires, essa dinâmica, produzida pela ideia de que os pares exercem ente si atração e repulsão, resulta em uma visão da vaidade como agente moral que imprime mobilidade contínua no corpo social.

Assim, a vaidade como princípio pode ser origem de vício e causa de virtudes, já que esses mesmos qualificativos de vícios e virtudes só podem ser empregados quando dos atos em sociedade e não nos impulsos interiores dos homens.<sup>34</sup>

Mesmo assim, para Matias Aires, a vaidade mostra-se como vício da alma, e não do corpo; uma concupiscência do entendimento. Ela não é o mal, o pecado, mas, como parte dos apetites, ela toma a alma fazendo a razão acreditar estar buscando o certo quando, na verdade, está satisfazendo o capricho de uma paixão tirânica.

O tema da razão e do entendimento aparece, então, ligado à vaidade. Para Matias Aires,

“O entendimento, ou a alma é o que primeiro move, e assim tudo o que excede a nossa inteligência, fica sendo impenetrável ao nosso afeto. Mil coisas há perfeitas no seu gênero, por onde continuamente passamos sem reparo; a mesma perfeição nos cega, e nos faz incapazes de admirar; tudo o que distinguimos, ou sabemos, é por comparação; de sorte que em não podendo comparar, também não podemos conhecer: a diferença das coisas entre si, é a que desperta a nossa atenção, e dá lugar ao nosso conhecimento; por isso tudo o que é formado como de um só rasgo, de uma só linha, ou como de um só alento, logo nos fica sendo incompreensível; o discurso não pode entrar naquilo em que tudo é um, igual, ou uniforme; porque a unidade não admite combinação, e o pensamento não pode introduzir-se facilmente donde tudo é o mesmo, e donde não há nem diversidade de substância, nem desigualdade de matéria. Podemos dizer, que a nossa capacidade só tem por objeto aquilo que é composto; porém tudo o que é simples absolutamente fica sendo mistério para nós, e por isso sempre oculto, e escondido; e assim a divisão, e variedade de partes, ao mesmo tempo que indica um ser imperfeito, também serve de meio, que nos facilita a inteligência das coisas, e nos conduz ao conhecimento delas; e desta sorte alguma imperfeição na formosura, faz-nos ver melhor o que ela tem de raro, e de admirável; algum defeito, mostra-nos o que por outra parte ela tem de singular; e finalmente algum

---

<sup>34</sup>Em São Martinho de Dume encontramos: “Um tal homem não só abdica dos méritos pelas virtudes, como se torna réu pelo suplicio eterno porque a boa obra, que deveria ser realizada para obter a bênção do Deus misericordioso, foi realizada para obter a graça do louvor dos homens. Retira os favores, retira as admirações humanas, e encontra poucos que façam algo bom, ou por amor a Deus, ou, na sua ausência, por temor; portanto, não é mais leve a culpa que nos macula, por termos posto os homens à frente de Deus e a glória humana à frente da glória celeste.” Embora pinte com tintas sombrias o desejo de reconhecimento dos homens pelos homens, mais adiante ele afirma: “portanto, em certas coisas, o orgulho toma a dianteira, e, como um general, a todos exorta e encoraja. Não é só aos grandes que dá alento, mas também aos pequenos. Pois em qualquer trabalho ou tarefa visados, se elogiarem um homem inválido ele tornar-se-á mais forte. Se admiras aquele que carrega um pequeno fardo, ele pegará num maior. Se disseres a um homem indolente que é ligeiro, logo voará. Em suma, aos homens a quem a vanglória aumentou o ímpeto, nada mais lhes pode dar.” São Martinho de Dume: 65. Claramente, aqui encontramos uma visão totalmente oposta à de Matias Aires, centrada na preocupação com os motivos dos feitos dos homens: a vanglória é claramente desprezada devido à sua finalidade mundana.

vício, faz-nos reparar o que se encontra nela de virtude; e assim serve-nos de guia essa imperfeição, esse vício, esse defeito.” (Matias Aires: 109)

Essa noção de entendimento pressupõe uma ideia da relação com o mundo a partir da pluralidade e da falta de unidade em um contato que contorna as coisas, sem, contudo, penetrar-lhes na essência. O Tudo, como monólito, é incognoscível, assim como Deus, que o personifica. As coisas particulares, em contraposição, são acessíveis, não porque sejam penetráveis à sabedoria humana em seu interior, mas pela possibilidade de tocar-lhes na superfície e comparar-lhes com outras superfícies. Em Matias Aires pode ser percebida, então, uma noção do entendimento como resultado fluído dessas relações.

Na tópica da vaidade, essas relações do entendimento, novamente, não compõem unidade monolítica. Caso o fizessem, comporiam um todo e a vaidade seria inapreensível ao entendimento, o que significa que dela haveria apenas uma possibilidade de silêncio, já que:

“aquilo que é perfeito em um certo grau, excede a nossa esfera, e por isso nem o podemos gozar, nem entender, porque o desejo não se estende adonde a compreensão não chega” (Matias Aires: 109).

Dado que ela se faz variável, pois presente em todos os homens e em praticamente todas as circunstâncias da vida humana, revela-se mutável, perceptível de ser vista de maneira diferente nas diversas situações, junto aos homens e as coisas do mundo. Como resultado, podem-se perceber alguns dos seus sentidos.

Acentua-se, pois, o caráter essencial do movimento em todas as esferas que tem vida. O movimento, por natureza, é um movimento de corrupção irremediável: todas as coisas tendem para o seu fim.

“Nas sociedades, o mal é mais comunicável; a perdição é mais natural; o que é bom, mais depressa tende a perder-se, que a melhorar-se; os frutos da terra quando chegam ao estado de madureza, nem persistem nele, nem retrocedem para o estado de verdura; antes caminham até que totalmente se arruinem; por isso o último grau de perfeição, costuma ser o primeiro na ordem da corrupção. Naquilo em que a Providência não predefiniu um ser permanente, e inalterável, a natureza não cessa de mover-se enquanto não desfaz, enquanto não corrompe, e enquanto não acaba”. (Matias Aires: 125)

A junção da ideia de vaidade com a do movimento permite, em Matias Aires, configurar essa mesma noção de vaidade como uma paixão mutável. Por sua vez, essa característica é o que garante sua permanência: como os homens existem no tempo e são mutáveis, as vaidades têm um caráter mutante para se adaptar às diferenças entre os homens nas suas particularidades (a instabilidade é uma característica de tudo o que está no mundo). E ainda se manifestam de forma diferente nas diferentes configurações sociais:

“Com os anos não diminui em nós a vaidade, e se muda, é só de espécie. A cada passo, que damos no discurso da vida, se nos oferece um teatro nôvo, composto de representações diversas, as quais sucessivamente vão sendo objetos da nossa atenção, e da nossa vaidade. Assim como nos lugares, há também horizonte na idade, e continuamente imos deixando uns, e entrando em outros, e em todos êles a mesma vaidade, que nos cega, nos guia. Nem sempre fomos suscetíveis das mesmas impressões; nem sempre somos sensíveis ao mesmo sentimento; sempre fomos vaidosos, mas nem sempre domina em nós o mesmo gênero de vaidade.” (Matias Aires: 31)

“Os tempos, e as ocasiões, tiram, ou dão valor à vaidade dos homens; e ainda que nêles se vejam as mesmas vaidades, contudo há vaidades predominantes, que se mostram mais em certos tempos, e que em certas ocasiões se encontram mais. Assim como nas outras coisas, também na vaidade algumas há, que são como filhas de um lugar, e que em um país têm mais reputação que em outro. Os vícios lá parece que dependem da fortuna; porque as ilusões que os homens idolatram, não têm igual estimação em tôda a parte. Assim como mudamos de destino, também mudamos de vaidade, não porque deixemos totalmente umas, para seguirmos outras; mas porque há vaidade, que em certos tempos têm mais culto.” (Matias Aires: 88)

Apesar dessas múltiplas combinações das manifestações da vaidade, podemos elaborar uma tipologia do uso da vaidade nas *Reflexões*. Entretanto, qualquer divisão não pode ser observada de maneira pura, já que não é possível estancar as paixões, impedindo-lhes os movimentos. Porque têm existência própria, e porque nenhum ser está livre do movimento e movimento é mudança, a vaidade comporta-se em variações, tanto de grau quanto de combinações com outras paixões.

Pode-se dividir a vaidade em duas categorias básicas: vaidades positivas e vaidades negativas. As positivas são aquelas que geram virtude sendo, por isso, socialmente construtivas: são vaidades úteis e indispensáveis. As vaidades negativas são as que degeneram em vícios e podem corroer a sociedade ao se transformarem em paixão individual.

As vaidades que se enquadram no primeiro tipo podem ser agrupadas nos seguintes tipos: *vaidade dos místicos* — essas pessoas se sentem superiores porque fazem boas obras. É um tipo de vaidade que gera benefícios, já que leva os homens a fazerem boas obras; *vaidade da ascese* — procura a admiração do mundo mesmo quando o deixa, e é benéfica porque serve de exemplo aos não ascetas; *vaidade da honra* — essa vaidade que leva os homens a terem mais preocupação com a honra do que com a própria vida, é antinatural, já que o herói está mais preocupado com a ação do que com o bem supremo, que é a vida — ainda assim é benéfica porque apresenta os valores da honra e preocupação com o próximo sendo por isso exemplar; *vaidade da ação heroica* — reside na busca da imortalidade pela memória de feitos heroicos, e é construtiva porque leva os homens a empreender obra civilizadora; *vaidade do reconhecimento* — está naqueles que confessam um benefício feito a si por outrem e consideram automaticamente paga a dívida dado o ato de confissão; nesse sentido, ela é construtiva porque torna público o merecimento de alguém; *vaidade da origem* — a distinção entre sangue vil e nobre é fundada unicamente na vaidade. Essa vaidade é construtiva quando a tradição instiga a família a continuar conquistando virtudes, garantindo a manutenção da sociedade; *vaidade do conquistador* — essa vaidade quase sempre leva à tirania imperialista. É construtiva quando aproxima culturas e proporciona o enriquecimento de ambas.

As vaidades do segundo tipo são: *vaidade da sabedoria* — a ciência não permite o conhecimento das causas, mas tão somente dos seus efeitos (aqui ocorre uma distinção: a sabedoria não é negativa, a vaidade de se ter sabedorias sim; no limite, a vaidade da sabedoria diminui a sabedoria), é somente por obra da vaidade, portanto, que se busca compreender aquilo que a inteligência não pode alcançar (além de gerar um conhecimento inócuo e falso); *vaidade dos letrados* — essa pode ser subdividida em três tipos: a) vaidade metafísica: discussões vãs, opiniões mal fundadas, mas que impressionam; b) vaidade da obstinação: insistir na sua opinião, mesmo que ele seja um erro; c) vaidade de adquirir nome: ostentação da ciência com o objetivo de obter reputação; *vaidade da certeza e da sutileza* — a vaidade de quem prefere o erro com aspecto requintado à verdade tosca; *vaidade da malícia* — mostrar-se malicioso para parecer agudo e inteligente; *vaidade da justiça* — consiste em tentar parecer justo sem o ser;

*vaidade de agir mal* — daqueles que cometem más ações memoráveis; e, por fim, *a vaidade da ingratidão* — receber um benefício significa estar abaixo de quem o deu, por isso fere a vaidade, e leva à ingratidão.

Mesmo que valha observar a tipologia da vaidade, isso importa pouco. Os homens são seres de vaidade, e o quadro esboçado por Matias Aires propõe que todas as ações humanas sejam informadas em alguma medida pela vaidade. Assim, não é virtude tentar escapar da vaidade (tentativa vã, porque impossível); a virtude está em conseguir produzir efeitos socialmente benéficos com a vaidade. Uma vaidade debilitada, por exemplo, é perniciososa para a sociedade:

“O homem de uma medíocre vaidade é incapaz de premeditar empresas, nem de formar projetos: tudo nele é sem calor: a sua mesma vida é uma espécie de letargo: tudo o que procura é com passos vagarosos, cobardes, e descuidados; porque a vaidade é em nós como um espírito dobrado, que nos anima; por isso o homem, em que a vaidade não domina é tímido, e sempre cercado de dúvida, e de receio: a vaidade logo traz consigo o desembaraço, a confiança, o arrojo, e certeza.” (Matias Aires: 23)

Numa analogia com sua teoria dos corpos materiais exposta no *Problema de Arquitetura Civil*, a vaidade é a substância análoga à umidade, e tanto quanto a umidade é necessária para a existência dos corpos materiais, a vaidade é essencial ao corpo social. A umidade é responsável tanto pela coesão dos corpos quanto por sua corrupção. Não é possível resistir a ela, porque ela está no ar e o ar sempre se move levando a umidade aos corpos sólidos. Desse modo, assim como a vaidade, a umidade se divide em dois tipos: um é que é responsável pela coesão das substâncias a fim de que elas se transformem em corpo sólido, que se torna praticamente inexistente quando o corpo está formado em estado ótimo (sendo mais sólido quanto menor a umidade). O outro tipo de umidade é essencial e une os corpos, nunca se separando deles, a não ser por ato de violência, cuja consequência é a desunião das partes e sua redução a cinzas. São, portanto, “duas umidades opostas, e nunca perfeitamente separáveis” (*Problema de Arquitetura Civil*, tomo I: 245). Analogamente à vaidade, ela é tanto menor em seus efeitos visíveis quanto mais sólido é um corpo social. Ela é, também, aquilo que permanece em movimento ligando os homens uns aos outros, e o seu fim acarretaria o fim do corpo social na medida em que os homens sem o desejo de reconhecimento perderiam os elos de conexão e o corpo social se atonomizaria.

Matias Aires enfatiza a positividade dos efeitos possíveis do vício da vaidade, sobretudo, no que se refere à capacidade de coesão social. Em sua indagação há uma complexidade nas relações entre paixões, homens e coisas. Vista de um ponto de vista particular e individual, a vaidade é somente vício. Entretanto, a teoria de Matias Aires baseia-se em observar os homens de um ponto de vista geral e, desse ponto de vista, o homem nunca pode ser separado da sociedade. Aquilo que, particularmente é vício, quando observado em relação à totalidade social torna-se virtude, permitindo a duração do corpo social. Dito de outra maneira, Matias Aires questiona-se sobre o mundo, percebendo-o pela gradação entre o olhar de perto e de longe e, também, na dosagem entre o acréscimo de pouca e de muita substância. Assim, a variação entre as relações postas permite pensar em uma assistemática retórica em Matias Aires.

O tema de a coesão social ser gerada pelos vícios da humanidade e não pelas virtudes não é uma novidade apresentada nas *Reflexões*, segundo Hirschman, “a ideia de guiar o progresso social pela oposição inteligente de uma paixão à outra tornou-se um passatempo intelectual bastante comum no decorrer do séc. XVIII.” (HIRSCHMAN, 2000; 31)

Matias Aires, entretanto não afirma a fundação da sociedade no vício da vaidade, mas identifica a sua capacidade de gerar e, sobretudo, de manter as relações sociais (contando com o dispositivo essencialmente relacional da vaidade). A vaidade em seu efeito puro, sem qualificativo moral é desagregadora. (Ela também não existe desse jeito porque seria o Uno.) Mas como ela se apresenta no mundo desdobrando-se na diversidade das ações dos homens, a vaidade assume um potencial de agregação social.

Duas ações básicas da vaidade garantem a fundação e manutenção da sociedade: o desejo de causar forte impressão leva os homens a realizarem feitos exemplares, e, por sua vez, os feitos exemplares servem de modelo aos outros homens que, por meio da imitação, mantêm os princípios morais de uma sociedade.

A vaidade é, sobretudo, desejo de reconhecimento. Não é uma relação do homem consigo, mas com o outro. Essa é a razão de Matias Aires fazer uso da vaidade como paixão privilegiada que possibilita conhecer o homem: o

predomínio da vaidade na sociedade em geral e nos homens em particular garante que se possa chegar o mais próximo dos princípios e das regras que regem a vida social. Mais que isso, não é a vaidade em seu efeito vicioso que é capaz de garantir os elos sociais, mas em seus efeitos de virtude. O efeito é mais valioso que o motivo, é mais visível e por isso tem mais substância. A vaidade garante o movimento essencial que dá vida ao corpo social: sua mutabilidade associada à incapacidade de satisfação dos homens faz com que eles busquem sempre mais reconhecimento, mais fama, garantindo o movimento e a manutenção das relações. Ou ainda: sempre que ofendida, a vaidade busca vingança, mantendo as relações em movimento, já que não há neutralidade possível numa relação que tenha por base a vaidade. Isso porque a imaginação atua sobre o fato, fazendo que o fato imaginado seja muito pior que o foi na realidade.

### 3.2. Amor

Segundo Rougemont (1957), o amor como paixão social é uma tópica cristã, que remete à formação da ideia de pessoa.<sup>35</sup> O cristianismo provoca uma revolução interior através da experiência da conversão. Essa se dá no sentido de libertar qualquer homem, nobre ou escravo, dos laços baseados nas estruturas sociais. Ao mesmo tempo, esse homem livre das convenções da lei se volta, por amor, ao seu próximo. Assim, inaugura-se uma nova categoria, a pessoa cristã, que é em si um paradoxo vivo, já que é, ao mesmo tempo, verdadeiramente livre e verdadeiramente presa.

A mesma vocação da liberdade, expressa pela enunciação de Santo Agostinho no seu “ame somente a Deus e faça o que quiser”, faz descobrir em qualquer homem seu próximo, já que a diferença da superioridade é atributo

---

<sup>35</sup> Em Marcel Mauss (2003) também se encontra uma argumentação acerca da relação do cristianismo com a fundamentação metafísica da ideia de pessoa: “Foram os cristãos que fizeram da pessoa moral uma entidade metafísica, depois de terem sido sua força religiosa.” (MAUSS, 2003; 392). “Unidade das três pessoas – da Trindade – e unidade das duas naturezas de Cristo. É a partir da noção de uno que a noção de pessoa é criada – acredito nisso há muito tempo – a propósito das pessoas divinas, mas simultaneamente a propósito da pessoa humana, substância e modo, corpo e alma, consciência e ato.” (MAUSS, 2003: 393)

divino. Assim, cada homem é livre e singular, mas ligado ao corpo social, aos seus semelhantes através do amor. Todo cristão deve imitar, no plano terreno, a Pessoa de Cristo: o amor ao próximo como amor de si mesmo é a imitação do amor divino pela humanidade inteira. Assim, é a liberdade e o amor ao próximo e não a regra da lei dos homens aquilo que fundamenta uma comunidade cristã.

Claudine Haroche (1998) destaca o interesse pelos fundamentos da sociabilidade que teve lugar entre os pensadores da “antropologia política” no século XVIII. O debate acerca das qualidades necessárias à manutenção da sociedade pretende responder a questão de como preservar os vínculos sociais face ao recuo da religião como elemento máximo de coesão social. A compaixão entendida como virtude política se torna o elo fundamental que mantém a comunidade unida, e a compaixão supõe o amor de si e o reconhecimento do outro como semelhante (reatualização do amor de si no interesse pelo outro).

A concepção de homem para Matias Aires é completamente dependente da vaidade e do amor. A pessoa não vive em harmonia perfeita, mas em conflito permanente entre as forças voltadas para a satisfação individual e as forças de coletivização. Entretanto, essas forças de conservação não se juntam no critério de amor universal. A máxima do amor ao próximo se transforma, em Matias Aires, no desejo do homem em impressionar o próximo, destacando-se diante dele em traços grandiosos. Essa característica, inscrita na vaidade, faz da necessidade da aprovação do outro uma forma de satisfação, mesmo que temporária.

As hierarquias sociais e o convencionalismo das relações nas Monarquias Católicas Ibéricas é que são capazes de refrear os movimentos dissolutivos da vaidade. Todavia, isso não se dá pelo cumprimento normativo dos códigos, mas pelo critério de valor atribuído à capacidade de se aproximar o melhor possível da boa execução das regras que definem a vida em sociedade. A comunidade do universo da corte atribui valor positivo ao bom desempenho das funções sociais, à capacidade de chegar mais próximo de um modelo. A comunidade controla e garante com isso a manutenção das formas sociais ao reverenciar a boa execução dos modelos pré-estabelecidos.

Em Matias Aires, o movimento equilibrado supõe o amor como elemento que freia os efeitos viciosos da vaidade. Se a vaidade tende a desdobrar-se em

efeitos positivos e negativos, o amor constitui-se como elemento que, diante dos pares em conflito e que participam do movimento do mundo, imprime uma força eficaz em suavizar as paixões em suas manifestações extremas, quer para a virtude quer para o vício.

Matias Aires constitui sua análise sobre o movimento equilibrado a partir da ideia de pares opostos, o que garantiria o equilíbrio das coisas existentes. Duas paixões opostas entre si constituem, pois, o ser humano: a vaidade e o amor. Entretanto, enquanto a vaidade é essencialmente mundana, existindo nos homens e entre os homens, a Providência colocou o amor no mundo para a conservação do mundo, mas não retirou do amor seu caráter extemporâneo. O amor é, assim, ao mesmo tempo princípio da vida, parte do mundo e, ainda, o final da perfeição.

Encontrar nas *Reflexões* definições objetivas para o amor é uma tarefa inglória, e Matias Aires explica o motivo: sendo “limitado o nosso entendimento e infinito o nosso modo de sentir” não podemos alcançar com o discurso a verdadeira essência do amor, apenas podemos conhecer seus efeitos (Matias Aires: 89).<sup>36</sup>

Além da limitação do entendimento contrastada com o caráter infinito das possibilidades de sentir, há ainda três outros empecilhos à elaboração de um discurso coerente sobre o amor. O primeiro se refere ao fato de que aqueles que estão sob o domínio do amor têm as ideias comprometidas pelo sentimento. O segundo empecilho acontece porque aqueles que nunca amaram não podem discorrer sobre algo que não conhecem.<sup>37</sup> Por fim, aqueles que amaram, mas que já não estão inflamados por essa paixão, “são cinza fria”, ou seja, já não tem categoria para discorrer por não estarem mais animados por essa paixão. Neste

---

<sup>36</sup> Matias Aires postula que é impossível o conhecimento do princípio das coisas, só o *efeito* pode ser conhecido. Essa é mais uma das características obscurantistas apontadas pelos comentadores que defendem sua inclusão no modo de pensamento do século XVIII. Tal remissão ao obscurantismo do autor mais se liga ao caráter teleológico da recepção crítica, uma vez que junto ao cenário cristão ibérico, a inacessibilidade ao princípio das coisas é percebida como tópica conveniente. O conhecimento em Matias Aires é analógico: o homem conhece pela capacidade analógica do entendimento.

<sup>37</sup> Note-se a ênfase na empiria. No caso, a experimentação de um sentimento é que legitima um sujeito a discorrer sobre ele. No livro *Iluminismo Radical: A Filosofia e a Construção da Modernidade 1650-1750*, Jonathan I. Israel chama a atenção para a circulação das teorias dos autores escoceses pela Península Ibérica nos setecentos. (ISRAEL: 2009)

caso, resta aceitar que o amor transformado em discurso não passa de fragmento que jamais chega à essência do sentimento que inflama os homens.

Para Matias Aires, em forma análoga à descrição da vaidade, o amor é dividido em dois grandes tipos (a analogia aqui identificada é de forma, não de conteúdo).

“Um amor medíocre, e vulgar só se ocupa no deleite dos sentidos, e dele faz a maior felicidade; um amor sublime alimenta-se em contemplar o objeto que ama; este é o amor humano de quem se diz, tem semelhança com o amor divino. Há vícios, que de alguma sorte, parece que dão documentos para a virtude. O amor ordinário é impulso da natureza; o amor subido é como uma emanção da alma; aquele é sujeito à saciedade, e por consequência à dor; porque a saciedade é uma espécie de dor, e de tormento, porém este não é susceptível de algum desassossego; aquele busca fora de si o alívio; este acha em si mesmo o contentamento; um é como dependente da vontade de outrem; o outro é isento do arbítrio alheio. O nosso bem só deve depender de nós; por isso nos fazemos infelizes, à proporção que buscamos a nossa felicidade em outra parte. Mas como pode deixar de ser assim? O nosso desejo não se pode conter dentro de nós, porque os seus objetos todos são exteriores; a cada instante envelhecemos, porém os nossos desejos a cada instante se renovam, e renascem: vivemos no mundo rodeados de uma imensidade de coisas diferentes, e estas sucessivamente vão sendo o emprego do nosso cuidado, e das nossas atenções; todas acham em nós uma certa disposição, que faz, que a umas queremos, e a outras não; as nossas paixões são as que escolhem, ou reprovam; as coisas já vêm configuradas em tal forma, que assim que nos encontram, logo acham, ou um lugar proporcionado, ou incompatível; tudo aquilo em que há grandeza, e pompa, a vaidade o recebe, e guarda; tudo o em que se mostra formosura, o amor o abraça, e se suspende. Tudo entra em nós, ou por força de amor, ou por força de vaidade: a quem a vaidade não vence, vence o amor. (Matias Aires: 125-126)

Primeiramente há o amor sublime, que se refere à Providência Divina e à sua manifestação temporal, a natureza. Em segundo lugar, existe o amor medíocre, que é uma paixão derivada da vaidade. O amor de si é um dos aspectos da vaidade, constituindo um tipo de amor medíocre. Tem, ainda, uma especificidade de parecer não ter fim (daí a confusão corrente entre amor de si e vaidade), porém,

“O amor distingue-se das mais paixões, em ter por objetos um fim corporal, sujeito à sociedade; por isso dura por intervalos. A Providência para conservação do mundo, suscitou o amor, não só nos homens, mas em toda a natureza: ainda os insensíveis, parece que amam, e que sentem; a diferença deve de estar no modo de amar, e de sentir. As criaturas são mais perfeitas, à proporção que são capazes de mais amor; e assim o amor não só é o princípio da vida, mas também é um final de perfeição” (Matias Aires: 124)

Assim, o amor não apenas é mundano como quando suscitado nos homens: como “final da perfeição”, ou seja, como amor sublime, estabelece uma relação de participação do homem no Amor Divino. Para Matias Aires, isso redundaria por tornar as pessoas tanto mais perfeitas quanto mais capazes de amar a Deus.

O amor sublime, dentro do qual se insere a vaidade dos Reis, é paixão de natureza diferente das paixões comuns. Ele emerge do fundo da alma, nutre-se da contemplação do objeto amado e encontra em si mesmo, no próprio sentimento, sua felicidade última, sendo completamente isento do arbítrio alheio, ou seja, este Amor que não está sujeito à saciedade, não está sujeito ao tempo, não se degenera. Justamente por escapar ao tempo e às variações, ele termina retirado do universo das paixões cuja origem e fim é a vaidade. Há, desse modo, uma completa independência de comunicação entre os homens e o amor sublime. Ele é um sentimento perene, já que sua causa é a beleza da Obra Divina (o Universo), que é incessante; se alimenta de si mesmo, e, sendo perene não está exposto às constantes mudanças a que estão os sentimentos humanos. Como amor puro, ligado à substância divina, não é jamais contaminado pelo desejo e os sentidos do homem; se realiza plenamente no plano espiritual, e consegue ser uma força tão poderosa quanto a vaidade, podendo até mesmo neutralizá-la e assim, é uma possibilidade de refrear a tendência natural dos homens ao mal.

No caso da vaidade dos Reis, “vaidade justa”, a ideia de amor aparece ligada ao ideal divino:

“Deus é a origem do poder dos reis, êstes são independentes da fortuna; porque o poder supremo, só Deus que o dá, o tira. As revoluções particulares parece que resultam de uma economia certa; as dos monarcas não sucedem sem decreto especial. Aquêles a quem a Providência fêz árbitros do mundo, a mesma Providência os distinguiu: os outros homens fazem-se distintos à proporção do favor supremo que os distingue. Assiste pois a distinção dos homens só na vontade, ou coração dos reis; esta é a origem verdadeira da nobreza. Os reis são os que glorificam os homens, isto é os que os enobrecem; e desta sorte recebem a nobreza por graça, e não por sucessão; por favor, e não por herança; permanecem nobres, enquanto permanece a graça que os ilustra; persiste aquela prerrogativa enquanto o favor existe; se êste se retira, logo a nobreza acaba”. (Matias Aires: 163)

Somente o Rei tem vaidade justa, dado que ele tem uma relação direta com o Divino. A metáfora do corpo místico do Estado, com a união conveniente entre partes do corpo é o pressuposto geral da Razão de Estado Católica que, no caso

português, é apropriada no “pacto de sujeição” teorizado por Suárez, configurando uma monarquia absolutista indireta. Nesse caso, Deus é causa do poder dos Reis, porém a transferência desse poder se dá por via indireta, pela renúncia por parte da comunidade em nome do Rei (HANSEN, 1996: 149,150).

Também só o Rei é verdadeiramente sábio, por princípio análogo. Matias Aires, com esse pensamento, colabora para a mudança no entendimento da origem do Poder Real: se as teorias da nova escolástica afirmam que o poder político do Rei emana da comunidade e é por ela delegado ao Rei, Matias Aires introduz aqui uma questão que é cara ao pombalismo, a de que o poder real é conferido diretamente por Deus ao Rei.

O segundo tipo de amor é o amor medíocre. Esse corresponde, em geral, ao amor sensual. Derivado da vaidade, é dependente da aprovação alheia; vem por natureza, se ocupa do deleite dos sentidos, busca uma felicidade física, material e visível. Tem por objeto um fim corporal e está sujeito à saciedade, por isso dura por intervalos, ou seja, como tudo o que é do humano, ou do mundo, não tem a propriedade de durar. É mutável, e os homens nada podem fazer para impedir isso. É próprio do amor mundano o não durar como fica explícito no seguinte trecho:

“(…) Não somos firmes no amor, por que em nada podemos ser constantes (...); Se em nada pois há permanência, e se o estado de firmeza é contrária às leis da vida, como pode ser que haja amor constante?;” (Matias Aires: 102-103)

O mesmo tratamento em relação ao amor pelo mundo pode ser visto em Santo Agostinho:

“Louvo-te, minha alma, por todas essas coisas, Deus, criador de todas elas, mas não se prenda nelas com o visco do amor, por meio dos sentidos do corpo. Porque elas vão para onde iam, para o não ser, e dilaceram-na com desejos pestilentos, porque ela própria quer ser e deseja repousar naquilo que ama. Nessas coisas, porém, não há onde, porque não permanecem: fogem, e quem as segue com o sentido da carne? Ou quem as apreende mesmo quando estão presentes? Lento é o sentido da carne. Essa a sua medida. Ele é suficiente para aquilo para que foi feito, mas não é suficiente para apreender aquilo que transcorre desde o um início devido até um fim devido. Na tua palavra, pela qual são criadas, ouvem dizer: “Daqui e até aqui.” (SANTO AGOSTINHO, 2001: 143)

Não é possível encontrar a felicidade neste tipo de amor já que, uma vez conseguido o objeto amado, não se pode desfrutar da felicidade, à saciedade é fatal esse tipo de amor que elege objetos externos para se dedicar:

(...) ninguém espera o que possui, ninguém deseja o que já tem, e ninguém se desvanece muito daquilo que logra há muito tempo; desta sorte o amor, o desejo, a esperança, e a vaidade acabam-se, quando alcançam; e deste modo perdemos as coisas todas as vezes que as chegamos a ter; ou ao menos perdemos o gosto, que nos vinha do desejo do amor, da vaidade, e da esperança. (Matias Aires 115)

Ambos os tipos de amor têm uma origem comum: a beleza. A origem do amor sublime é a formosura da Providência vista por meio do espelho da natureza. Já no caso do amor medíocre, sua fonte é a formosura das mulheres.

Na natureza tudo é formosura: ela se introduz até mesmo na fealdade, no horror e no espanto que, por vezes, nos proporcionam os fenômenos naturais. A formosura é algo mais fácil de definição do que o amor, por que ela é visível e se mostra.<sup>38</sup> A formosura das mulheres, por exemplo, é mutável e tende a acabar e, como foi responsável pelo surgimento do amor ele finda na maior parte das vezes junto com ela. Pode ainda acontecer de o amor mudar e a formosura não; a ocorrência desse fenômeno é devida à atuação das forças contrárias que garantem a manutenção do equilíbrio: a natureza coloca no mesmo lugar que a formosura a tirania, a vaidade e o engano, para refrear seu poder.

Entretanto, esse equilíbrio entre paixões é muito instável e tende à dissolução. O império da beleza é análogo à tirania, e por isso mesmo, difícil de conservar.

O amor sensual, como as demais paixões, tem sua existência autônoma. Ao contrário do que possa parecer, ele não provém do amante ou do amado: ama-se a beleza, e não a criatura que a possui, e, através da beleza o amor se instala no amante do mesmo modo como um pincel colore uma tela em branco:

---

<sup>38</sup> Apesar de dizer que a beleza é algo definível, Matias Aires não a define de forma sistemática. Constança M. César diz que ele não a define de fato, e que confunde beleza e mulher bela por fornecer características de uma pessoa para a beleza, que é qualificada como um sendo “ímpia, arrogante e vaidosa”. Essa abordagem empobrece as categorias retóricas usadas pelo autor, que trabalha de forma alegórica com a ideia de beleza. Vale lembrar Huizinga: “A partir do momento em que uma metáfora deriva seu efeito da descrição das coisas ou dos acontecimentos, fica aberto o caminho para a personificação. A representação em forma humana de coisas incorpóreas ou inanimadas é a essência de toda a formação mítica e de quase toda a poesia. Mas o processo não segue rigorosamente o curso acima indicado. O que se passa não é primeiro a concepção de alguma coisa como destituída de vida e de corpo, e depois sua expressão como algo que possui um corpo, partes, paixões. Não: a coisa percebida é antes de mais nada concebida como dotada de vida e de movimento, e essa é sua expressão primária, que, portanto não é produto de uma reflexão. Neste sentido, a personificação surge a partir do momento em que alguém sente a necessidade de comunicar aos outros suas percepções.” (HUIZINGA, 1971: 151) Ver também: HANSEN, 2007.

“porque o amor vem da formosura, e não do amante; este não faz mais do que receber uma impressão a que não pode resistir (...) daí vem que quando amamos, é porque a formosura nos obriga a amar.” (Matias Aires: 101)

Não é possível opor resistência à força do amor, já que o coração (e os demais sentidos) não pode resistir à beleza; ele pode virar-lhe as costas, não se entregar, mas não ser atingido é impossível:

(...) podemos não confessar, mas deixar de cair é muito dificultoso; podemos sofrer, mas deixar de sentir, também não; podemos não seguir, mas deixar de apetecer é impossível”. (Matias Aires: 112)

O surgimento do amor é um “ato de movimento repentino”, e sua conservação se dá por meio do discurso, da comunicação entre os homens. Como tudo o que tem nos homens seu principio, a duração dessa paixão está sujeita ao tempo e, portanto, ao fim.

“Culpa-se o amor de vário, e de inconstante, sendo que as mais das vezes seria maior a sua culpa, se fosse constante e firme: o amor só quando deixa de amar se emenda, só quando é vário se justifica, e só quando é inconstante se desculpa: quando começa, parece que não é erro o amor; porque mal se pode evitar aquele primeiro instante que nos atrai; aquela primeira luz que nos assombra; aquele primeiro agrado que nos engana; o nosso arbítrio, ou a nossa reflexão, vêm depois, como remédio que sempre supõe sucedido o mal: não se pode fugir do raio despedido de uma nuvem; o amor ainda nos alcança com mais pressa, e mais vigor, porque é raio, que se forma dentro de nós mesmos: o valor consiste em arrancar a seta, por mais que fique despedaçado o peito.”(Matias Aires: 101)

Os homens não têm o menor controle sobre o surgimento ou fim do amor, e, então, Matias Aires não coloca a culpa do desejo no homem, já que ele é totalmente impotente diante dos apetites. O amor sensual é uma paixão que invade os seres e os abandona de acordo com a sua vontade (da paixão), e não será nunca um sentimento calmo, duradouro e sem sofrimento (como o amor a Deus). Irremediavelmente condenado à decepção, o sujeito sofre quando não possui o objeto do amor; e sofre ainda quando o possui: “porque a saciedade é uma espécie de dor, e de tormento.” (Matias Aires: 94).

No entanto, a impotência diante do amor não determina que o homem se entregue às paixões. Informado por um estoicismo cristão, Matias Aires coloca a questão da relação entre os homens e as paixões nos termos de relações de força. A força dos homens, entretanto, não está em lutar abertamente contra as paixões,

mas em observar seus caprichos para conseguir domesticá-las, utilizando, sobretudo a prudência e a discrição:

“não se pode fugir do raio despedido de uma nuvem; o amor ainda nos alcança com mais pressa, e mais vigor, porque é raio que se forma dentro de nós mesmos: o valor consiste em arrancar a seta, por mais que fique despedaçado o peito.” (Matias Aires: 101)

Para Matias Aires, no amor medíocre também não há de pureza. Em analogia à vaidade e as paixões em geral, ele encontra nesse sentimento e nas demais paixões um mesmo princípio. De um lado, há um Amor, posto como substância pura e, deste modo, unitário e inacessível. Em outro plano, o amor revela-se em movimento, diferenciando-se nas figuras.

A pureza não é uma qualidade das coisas existentes no mundo temporal: tudo o que existe deriva das misturas dos elementos, e cada coisa traz em si seu próprio contrário, garantindo o equilíbrio pelo movimento.<sup>39</sup> Essa contaminação vale tanto para as coisas que existem materialmente quanto para as paixões, entendidas, analogamente, como seres que tem existência própria e cuja atuação se dá nos homens.

“Não sei se diga, que as paixões são uma espécie de viventes, que moram em nós, cuja vida, e existência, semelhante à nossa, também tem um tempo certo e limitado; e assim vivem, e acabam em nós, da mesma sorte que nós vivemos no mundo, e acabamos nele”. (Matias Aires: 07)

Funcionando como elementos do mundo (“uma espécie de viventes”), há uma atribuição circunstancial das características de bom ou mau nas paixões, dependendo do uso, do referencial e da quantidade de propriedades que as compõem nas diversas situações. A diferença entre veneno e remédio é só uma questão de quantidade. Analogamente, há possibilidade de as paixões poderem ser dosadas e controladas, e também utilizadas em sentido positivo ou negativo dentro do mundo. É assim que é possível que o amor e a vaidade se equilibrem no homem, dinamicamente, garantindo a conservação individual e, sobretudo, a vida do corpo social.

---

<sup>39</sup> A temática não só da incapacidade de separar definitivamente virtude e vício, mas de que cada um possui alguma coisa do outro constitutivamente apresenta-se de forma marcante em La Rochefoucauld: “Os vícios entram na composição da virtude assim como os venenos entram na composição dos remédios. A prudência mistura-os e atenua-os, e deles se serve utilmente contra os males da vida.” (LA ROCHEFOUCAULD: máxima 182)

Ao pensar no amor como força contrária à vaidade, Matias Aires não inclui o amor próprio. O amor próprio não é uma corrupção do amor sublime, mas um tipo de amor medíocre, sendo, então, efeito da vaidade. A diferença mesmo está entre a vaidade e o amor sublime. Já a vaidade, como mãe e origem de todas as paixões, constitui também a fonte do amor próprio. Assim, vaidade e amor constituem-se como duas grandes potências não neutralizáveis que movem os homens.

A diferença nas quantidades faz com que o movimento de forças contrárias, no caso do amor e da vaidade, possibilita que elas se não se anulem. Essa montagem de forças binárias que compõem a ação e a reação nos moldes de Newton consegue fazer durar o movimento, do mesmo modo que no mundo natural:

“Naturalmente nenhum corpo se move, sem primeiro ser movido pelo encontro, ou o que de outro corpo já posto em movimento: aliás o repouso, ou inacção é naturalíssimo; e nenhum corpo se moveria, se não houvessem outros que o movessem. Os átomos magnéticos eram com efeito corpos já postos em movimento, e deste resulta o movimento do metal que estava em descanso, e estaria sempre enquanto não o movessem.” (Problema de Arquitetura Civil, tomo I: 215)

Os motivos de os homens serem movidos pela ação contrária da vaidade e do amor remetem à sua constituição particular. Por um lado, o homem como ser criado é ser da natureza, como as demais criaturas. Por outro, a luz da razão é atributo exclusivo dos homens, e a capacidade de conhecimento é sua especificidade. Mais que isso, pela relação de forças atuando no homem, ele se mostra no mundo e apega-se, como parte da natureza, à vida.

### **3.3. Natureza e Sociedade**

Durante o século XVIII, o conceito de natureza foi bastante discutido e sua utilização se deu em relação aos mais diversos fins. A natureza passou a ser usada para entender o mundo e as forças que nele atuam pela Física. A vida e as forças nelas imperantes foram essenciais à composição da Biologia. Mantiveram-se,

ainda, os debates sobre o homem, sua alma e as propriedades dessa natureza moral do ser humano, questão tanto teológica quanto filosófica (CALAFATE, 1994). Apesar dessa multiplicidade e diferença nos usos do conceito, percebe-se que a ideia de natureza é operacionalizada sobre um fundo comum que é a vinculação entre natureza e essência.

Os usos do conceito de natureza no Antigo Regime português têm como base fundamental a metafísica aristotélica, segundo a qual a natureza se refere a princípio, causa ou fonte, e não se restringe à referência à constituição física dos seres. Também não se esgota em oposição à civilização ou à cultura, ou entre matéria e espírito. Assim, a sociedade é natural porque existe e tudo o que existe é natural na medida em que é derivado do primeiro movimento que é a Providência Divina. O universo humano é natural e se desdobra naturalmente no tempo remetendo a figuras exemplares.

A definição geral do dicionário Bluteau, por exemplo, lista e diferencia oito maneiras convenientes para fazer uso do conceito, além de apontar a maneira como os antigos entendiam e usavam a palavra. 1: Essência; 2: Ordem Natural e disposição que Deus tem dado às coisas; 3: talento humano para imitar e narrar as coisas com graça; 4: Instinto, Virtude, qualidade e propriedade de qualquer criatura; 5: Lei da natureza; 6: Virtude que rege o corpo; 7: Casta, gênero, sorte; 8: Pátria ou terra onde se nasce (BLUTEAU, 1721).<sup>40</sup>

Em Matias Aires, a temática da natureza é elemento fundamental e seu emprego dá-se em níveis diferentes, sendo que seus usos mais frequentes se referem ao mundo natural, visível. No homem é como se coincidissem duas naturezas, embora elas não se apresentem como duas, uma vez que uma é expulsa pela outra. Primeiro se expressa o fundamento de que “a natureza não tem lá por objeto mais do que a si mesma” (Matias Aires: 37). Depois, decorre o fato que

“a inconstância, que é um ato da alma, ou da vontade, não se faz sem movimento; a natureza não se conserva, e dura, senão porque se muda e move. O mundo teve o seu princípio no primeiro impulso, que lhe deu o supremo Artífice; a mesma luz, que é uma bela imagem da Onipotência, toda se compõe de uma matéria trêmula, inconstante, e vária. Tudo vive enfim do movimento” (Matias Aires: 102)

---

<sup>40</sup> No *Diccionario da lingua portuguesa*, de Antonio de Moraes Silva, de 1789, o verbete é apresentado nos mesmos termos.

Assim, a uniformidade que existia no mundo e nessa natureza do homem parece ceder lugar a outra em que

“Os homens mudam todas as vezes que se vestem; como se o hábito infundisse uma nova natureza: verdadeiramente não é o homem o que muda, muda-se o efeito que faz em nós a indicação do hábito”. (Matias Aires: 79)

As paixões não se encontram na nossa natureza, mas a capacidade, ou melhor, a tendência à contaminação pelas paixões é própria da natureza humana. Tudo o que existe, existe por Natureza e é englobado num mesmo princípio, mesmo quando se apresente da mesma forma em suas figurações, e essa regra vale para tudo o que constitui a Obra Divina:

“Que ordem confiante em tudo quanto a natureza cria, e que uniforme regularidade sujeita a uma mesma, e invariável disposição! Para evitar a confusão dispôs o divino Arquiteto do universo que todos os corpos se distinguem entre si, não só pelas qualidades, ou propriedades interiores, e substanciais, mas também por uma forma exterior, e visivelmente conhecida; e não só pela parte diferencial, e invisível; mas por uma simplesmente configurada, material, e perceptível. Aquela forma, ou configuração confiante, a natureza observa exatamente em todos os três Reinos da sua vasta Monarquia. Os animais, vegetais, e minerais, todos tem figuras distintas; e quando do algum dos indivíduos se aparta confusamente da regra configurativa, então resulta o monstro; e ainda nestes a natureza é admirável” (Problema de Arquitetura Civil, tomo II: 282)

O mundo natural físico é, antes de tudo, o espelho da Providência Divina. Isso porque o mundo natural funciona de acordo com o primeiro movimento no qual permanece mecanicamente. Seus efeitos visíveis de geração e corrupção mantém o movimento geral. Aqui é patente o contraste com o mundo humano, com as sociedades particulares cujo fim é esperado, uma vez que elas são estabelecidas sobre regras criadas pelos próprios homens, por convenções arbitrárias socialmente constituídas.

Apesar de sua arbitrariedade, a sociedade é o meio por onde a natureza humana pode refrear suas tendências naturais ao vício. A sujeição às regras sociais é a forma de encontrar o caminho virtuoso e fortalecendo o corpo social como forma de aumentar a duração desse mesmo corpo. “A nossa natureza propende para o mal, e por isso foi preciso prescrever-lhe um certo modo de viver; vivemos por regras.” (Matias Aires: 75)

A fábrica do universo é um retrato da Onipotência e, a partir dela (cujo movimento inicial é Providencial), entram em movimento, e ganham vida, os

demais seres do mundo. Por isso ela é constante: muda a aparência, mas a mudança opera em nome da conservação da vida que depende do movimento. Por ser o efeito visível da Onipotência, e somente a Ela se referindo, a natureza (o universo) parece que não altera, não muda, e seu movimento é perene e regular, sendo o movimento dos astros um exemplo e uma prova dessa regularidade:

“Só nos efeitos visíveis da Onipotência não vemos, que nenhum se mude, nem altere; o movimento dos astros, o progresso do tempo, a regularidade das águas, tudo guarda uma ordem certa e infalível: o Artífice Supremo não comunica o seu poder, mais do que a si mesmo, isto é, à sua providência; por isso as leis, que Ele ideou no princípio, e antes dos séculos, são as mesmas que subsistem hoje. Quem viu ainda, que houvesse dia em que as águas não crescessem, e baixassem? Que o sol se apartasse do zodíaco, que a lua deixasse as suas fases, que as estrelas fixas variassem, e que o firmamento não circunvolvesse em vinte e quatro horas o universo? Quem há que não admire as sucessões do tempo nas estações do ano, a vegetação da terra, a produção dos animais, a dureza das pedras, a virtude das plantas, a variedade das cores, o cheiro dos aromas, o encanto das vozes, os impulsos da atração, do repouso, e do movimento? Finalmente todas as coisas ainda observam o mesmo ser original, a mesma correspondência, a mesma economia, com que o Autor do mundo as fez: tudo o que foi instituição divina, e que não depende da execução dos homens, permanece sem alteração; aquilo porém, que tem com os homens alguma relação ou dependência, ficou, e está sujeito a uma contínua mudança, e contrariedade”. (Matias Aires: 116)

A natureza é, também, a essência de todas as coisas e, ao mesmo tempo, a expressão dessa essência, de modo que engloba tanto o verdadeiro ser das coisas como sua manifestação, seu efeito. Segundo Pedro Calafate (1994), por ser ao mesmo tempo essência e manifestação sensível é que essa natureza se torna passível de entendimento. O homem, por sua vez, como ente criado, participa da natureza e, por meio dessa participação, pode ultrapassar a fronteira entre o sensível e o não-sensível fazendo uso da razão, da Luz Natural. Como criatura, é parte da Obra Divina e consegue compreender os fenômenos naturais. Com a razão, que é atributo da singularidade da espécie humana, alcança a possibilidade de entrever a natureza humana.<sup>41</sup>

As leis da natureza são equivalentes aos desígnios de Deus, ou melhor, são a manifestação da Providência no mundo. Por isso a quantidade de movimento da natureza é constante e as coisas particulares cumprem o ciclo de vida e morte, garantindo a conservação geral da natureza no seu movimento equilibrado. Da

---

<sup>41</sup> O conjunto de saberes que dependem tão somente da ordem da razão são designados também por natureza. A particularidade da natureza racional do homem se dá a ver pela razão. Na medida em que o homem conhece, sua ação no mundo acontece por meio dessa mesma particularidade.

mesma forma, os homens como espécie têm uma continuidade prolongada e, como seres particulares, tem uma vida limitada.<sup>42</sup> No ato de criação, Deus inicia o movimento humano que permanece através da alma: o sopro divino que anima o homem está na alma e o que anima a natureza está nos próprios fenômenos naturais.

Entretanto, a luz da razão é limitada, e não só por uma incompletude própria da capacidade de conhecer,<sup>43</sup> como nos diz Matias Aires, no *Problema de arquitetura civil*:

“Foi Deus quem estabeleceu os términos da indagação humana; para que não pudessem ser ultrapassados. Querendo passar além, o espirito obscurece-se, a faculdade de penetração da mente é apagada por uma névoa que é como uma nuvem terrível no cimo de um monte, um clarão que cega os olhos”. (Problema da arquitetura: 40)

Além desses limites providencialmente estabelecidos para o conhecimento humano, há de se considerar, ainda, o fato de a razão ser informada pelos sentidos, e, também, depois ser comunicada pelo discurso, pela vaidade.

É somente por meio dos sentidos que os homens têm acesso ao mundo. Mas os sentidos são enganadores:

“se os olhos e os ouvidos se distraem e alucinam, que outros sentidos temos nós, que os haja de conter, ou os faça retratar? Julgamos pelo que vemos e pelo que ouvimos: estes sentidos são em nós como dois relatores injustos, falsos, infiéis.” (Matias Aires: 112)

Entretanto, a atenção ao poder enganador dos sentidos não é uma negação da possibilidade do conhecimento, apenas uma lembrança do seu caráter lacunar e impreciso. Na ciência, por exemplo, a mais verdadeira é aquela atestada pela experiência de cada pesquisador, e o conhecimento empírico é a garantia da

<sup>42</sup> Pensamento que remete à geração e corrupção aristotélica.

<sup>43</sup> “Assim parece que a natureza se diverte a iludir os nossos olhos, e a nossa arte, mostrando-nos o que não é, em figuradas, e fingidas representações, á maneira de um sonho dilatado, em que entendemos ver mil imagens diferentes, mil casos, e sucessos raros, sendo; tudo unicamente efeito de uma fantasia turbada, e delirante, ou de uma ideia vaporosa, e desordenada. Assim se enganam os sentidos no espaço que dura hum sono turbulento; e se enganam da mesma sorte que os nossos olhos acordados se alucinam com objetos parecidos, mas nem por isso verdadeiros; tanto é certo, que apenas podemos distinguir a verdade da ilusão, a imagem natural, daquela que não é mais do que aparente”. (Problema de Arquitetura Civil, tomo I: 108)

verdade que não mais pode ser elaborada apenas no pensamento, como diz Matias Aires se referindo à Física:

“na física não está pelo que se diz, mas pelo que se vê; pouco importa que se afirme que este ou aquele meteoro procede desta ou daquela causa, se isso não se mostra por meio de alguma experiência ou instrumento. (Matias Aires: 118)

A luz da razão pode iluminar o caminho do conhecimento dos efeitos, mas não das causas deles, de modo que o conhecimento produzido pelo homem, seja ele do mundo físico ou do mundo moral, é sempre lacunar, não podendo nunca ser completo:

“Ainda dos primeiros princípios visíveis, e materiais, só conhecemos a existência, a natureza não; porque a contextura do universo é em si unida, e regular, e forma que na ordem de suas partes não se podem conhecer umas, sem conhecerem todas; por isso todas se ignoram, porque nenhuma se conhece.” (Matias Aires: 39)<sup>44</sup>

Sendo a imagem da Onipotência e a essência de todas as coisas existentes, a natureza é, também, a parte corruptível de cada uma das coisas. Aquilo que dura no tempo nasce, existe e morre, ou seja, é natural: cada ser isoladamente é um ser natural, e o integra a natureza da Obra Divina. Tal concepção de mundo natural simultaneamente aproxima e afasta o homem da natureza: por ser criatura, o homem participa da natureza, que é material, visível, sensível e particularizada pelas figuras. Isso significa que o homem é uma espécie animal. Contudo, o homem é ainda um animal singular por ser dotado de uma segunda natureza: a natureza social (discursiva).

Para Matias Aires, os homens são criados todos iguais por Deus, compostos a partir da mesma matéria, organizados do mesmo modo e sujeitos aos mesmos padecimentos:

---

<sup>44</sup> No *Problema de Arquitetura Civil*: “Tudo, o que concluímos fundados em experimentos certos, invariáveis, e confiantes, tem caráter de verdade física; ao menos na parte visível, e efetiva, ainda que o não tenha na parte causal, e produtiva. De quantos, e inumeráveis erros não é suscetível o raciocínio humano, quando discorremos fundados só nas conjecturas? Ainda não sabemos (eu principalmente) que coisa sejam os espíritos animais, de onde dizem procede a força muscular, o movimento voluntário, e involuntário; a sensibilidade da dor; a voluptuosidade do gosto. O que sabemos é que desesperados de entender o verdadeiro sentido daqueles termos, buscamos outros ainda mais escuros, e ainda menos inteligíveis. Recorremos a um organismo, a um archeo, a um espírito silvestre. Conhecemos, ou ouvimos estas vozes; mas não conhecemos, nem vemos a substância do que elas significa. Vemos certos efeitos, mas não quem os causa, nem, como são causados.” (tomo I, 45)

“o mesmo modo, a mesma arte, os mesmos ingredientes, de que a natureza se serve para fazer o sangue de um leão, de um elefante, ou de uma águia, são os mesmos de que se serve também para formar o sangue de uma pomba rústica, ou de um cordeiro manso; as produções são diversas, a fábrica é a mesma; não há diferença nos princípios, nas figuras sim.” (Matias Aires: 138)

É durante o decorrer da vida humana que são inventadas distinções entre os homens, o que mantém vivo o corpo social.

O sentido das distinções nas sociedades do Antigo Regime não corresponde em nada ao tipo da distinção meritocrática burguesa. O mérito das sociedades baseadas na igualdade política é individual e se refere ao sujeito merecedor, autônomo (Cf. HAROCHE, 1998). Já nas sociedades hierarquizadas, as distinções engendram uma cadeia de lugares sociais organizada de maneira que a estabilidade das posições dependia da manutenção da posição ocupada por cada um e do cuidado de todos com a hierarquia (Cf. ELIAS, 2001: 104-105).<sup>45</sup> Matias Aires apresenta nas suas reflexões, essa cadeia de dependências da seguinte forma:

“A opinião das gentes não é cousa tão pouca, que dela não dependa a conservação do lugar, e da autoridade: o receio de que o poder se perca ou o respeito diminua, é o que ocupa cruelmente aos que estão em lugares eminentes, nestes ninguém está seguro, nem ainda os mais felices, porque se uma mão poderosa os sustém como elevados no ar, pode largá-los, e quando creêm que estão em acento firme, não estão senão suspensos: as asas de uma boa fama são as que os sustentam.” (Matias Aires: 133)

Assim como os corpos naturais têm vida porque suas partes têm e obedecem a funções distintas, de maneira análoga, o corpo da sociedade precisa das diferenciações entre os membros para garantir sua manutenção. É, pois, somente dentro organização social que os homens se diferenciam, jamais na sua composição. A diferença é, então, performativa, e nunca substancial. Os homens nascem iguais, vivem de maneira distinta e se igualam novamente na morte. O

---

<sup>45</sup> “nesse contexto nos deparamos com as particularidades das coerções exercidas, uns sobre os outros, pelos indivíduos interdependentes em suas figurações (...) Se todos cumpriam a etiqueta contrariados, não podiam romper com elas; e não só porque o Rei exigia sua manutenção, mas porque a existência social dos indivíduos envolvidos estava ligada a ela.

(...) Portanto, dentro do mecanismo de corte, a busca de status por parte de um indivíduo mantinha os outros em alerta. E depois que um determinado sistema de privilégios estava estabilizado em seu equilíbrio, nenhum dos privilegiados podia abandoná-lo sem tocar nesses privilégios, que constituíam a base de toda a sua existência pessoal e social.”(ELIAS, 2001: 104- 105)

viver é representar: a distinção se encontra nas representações, na atuação dentro do teatro do mundo, o papel de cada um está sempre mudando e quando cessa o papel que cada um desempenhava, a igualdade impera novamente na morte.

“(...) sendo que nem Deus, nem a natureza nos distinguiu nunca. Na lei universal, ninguém ficou isento da dor, nem da tristeza; todos nascem sujeitos ao mesmo princípio, que é a vida, e ao mesmo fim, que é a morte; (...) o Autor do mundo fez ao homem sobre uma mesma idéia uniforme, e igual, e na ordem com que dispôs a natureza, não conheceu exceções, nem privilégios: nunca o homem pode ser mais nem menos do que homem; e por mais, que a vaidade lhe esteja sugerindo uns certos atributos, ou certas qualidades, que o fazem parecer maior, e mais considerável que os mais homens, essas mesma qualidades, *ainda sendo verdadeiras, ainda são imaginárias; porque também há verdades fantásticas, e compostas somente de ilusões*”. (Matias Aires: 49, grifos pessoais)

O mundo social é, portanto, construído à maneira de um corpo sujeito ao tempo e, portanto, à decadência e ao fim. Tem funcionamento análogo ao funcionamento das coisas no mundo natural e essa semelhança está vinculada à ideia da coisa viva: as sociedades são corpos vivos, e vivem no movimento. O corpo material por ser físico obedece à lei da vida: nasce, vive e morre. O tempo da vida mundana é sempre limitado e efêmero;

“A cada passo que damos no discurso da vida, imos nascendo de novo, porque a cada passo imos deixando o que fomos, e começamos a ser outros: cada dia nascemos, porque cada dia mudamos, e quanto mais nascemos dessa sorte, tanto mais nos fica perto o fim, que nos espera.” (Matias Aires: 102)

A vaidade atua aqui como princípio de possibilidade da constituição de um corpo social. As premissas que envolvem esse corpo dão-se pela imitação dos feitos. Nesse caso havemos de lembrar a relação entre vaidade e memória. O entendimento possibilita que o homem perceba que o tempo é agente de mudança e de transformação. O padrão de mudança e transformação nos seres particulares é nascimento, amadurecimento e morte. O tempo de vida individual é curto, mas o tempo da vida do corpo social tem mais duração.

Articulada à memória, a vaidade cuida que os homens desejem ser lembrados e se esforcem para fixar sua memória no mundo. A memória opera no sentido da duração, produzindo uma impressão de sobrevivência e perpetuação. Assim, a vaidade introduz o desejo de lembrança, que leva à elaboração de monumentos, redação de histórias, ações heroicas, ou ainda, à corrupção da lembrança, que é desejo de ser lembrado por uma infâmia.

A igualdade radical da essência (do princípio gerador e da composição material) dos homens coloca um problema para a naturalização da distinção individual: caso a valorização da distinção dos homens se efetuasse no plano da composição material (natureza física), todas as distinções cairiam por terra, uma vez que “o Autor do mundo fez ao homem sobre uma mesma ideia uniforme, e igual, e na ordem com que dispôs a natureza, não conheceu exceções, nem privilégios” (Matias Aires: 49). Essa perspectiva substancialista impede que as diferenças sejam inscritas na natureza dos homens. Entretanto, a necessidade social das distinções remete ao funcionamento do corpo social onde cada um desempenha um papel:

“A diferença, e desigualdade dos homens é uma das partes, em que se estabelece a sociedade, por isso esta se funda em princípios de vaidade; porque só a vaidade sabe corporificar idéias, e fazer diferente, e desigual o que é composto por um mesmo modo, e organizado de uma mesma forma.” (Matias Aires, 24)

A homogeneização dos papéis sociais levaria, invariavelmente, ao colapso do universo social, e, para que isso não aconteça e a sociedade possa ter vida, funcionando como corpo político, os homens precisam dar importância a coisas efêmeras que disfarçam a igualdade. A diferenciação está inscrita no corpo social que é, ele mesmo, composto de vaidade. É por isso que os homens sem vaidade são impróprios para a sociedade:

“Os homens mais vaidosos são os mais próprios para a sociedade: aqueles que por temperamento, por razão, ou por virtude se fazem menos sensíveis aos impulsos da vaidade, são os que pela sua parte contribuem menos na comunicação dos homens: ocupados em uma vida mole, isenta, e sem ação, só buscam no descanso a fortuna sólida, e desprezam as imagens de que se compõe a vaidade da vida civil.” (Matias Aires, 24)

Se Matias Aires afirma que “a verdade é grosseira, e mal polida; tudo o que descobre, é sem adorno” (Matias Aires: 79), é porque a harmonia social é engendrada pela dissimulação da verdade da absoluta igualdade de todos os homens. Essa verdade decepciona os homens que, então, preferem manter-se na ilusão (tanto na ilusão da naturalização da superioridade pretensamente inata quanto na ilusão de que quem é superior socialmente o é essencialmente).<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Huizinga descreve as razões desse comportamento: “Nos períodos aristocráticos, por outro lado, ser representante da verdadeira cultura significa, por meio da conduta, dos costumes, das maneiras do vestuário, do porte, dar a ilusão do ser heroico, cheio de honra e dignidade, de sabedoria, e, em

A partir dessa perspectiva, o processo que leva à distinção não começa no sujeito a ser distinguido, mas no efeito que seu status provoca nos demais homens. Por sua vez, são esses homens que devolvem ao sujeito a aceitação do local por ele ocupado por meio da expectativa de que ele desempenhe adequadamente sua função social. Recebendo tal expectativa, o sujeito age naturalmente (naturalmente, nesse sentido, é de extremo convencionalismo) em correspondência com as expectativas daqueles que o rodeiam.

O desejo de distinção segue a ordem da imitação dos modelos louvados e é a principal razão das ações de coragem e dos grandes feitos: a tentativa de mostrar que se ocupa um lugar diferenciado e que a presença nesse lugar não é arbitrária. A vontade de distinguir-se não se esgota em impressionar os contemporâneos, pois visa também a ultrapassar a brevidade da vida e permanecer por meio da memória.

O desejo de distinção em relação aos demais é tão imperativo que pode, inclusive, prescindir do caráter de virtude dos atos para se exercer. Para Matias Aires a perversão do desejo de distinção institui essa deformação social, de modo que o criminoso pode ter a vaidade de executar um grande crime:

“A vaidade tem certas regras, uma delas é, que a singularidade não só se adquire pelo bem, mas também pelo mal, não só pelo caminho da virtude, mas também pelo da culpa; não só pela verdade, mas também pelo engano: quantos homens tem havido a quem parece que de algum modo enobreceu a sua iniquidade.” (Matias Aires: 65)

Outra característica da vaidade de distinção humana é que ela somente existe entre os homens. Matias Aires afirma que, os animais, se fossem querer se distinguir, o fariam em relação a espécies diferentes (onde já existe diferença) e não em relação aos iguais:

“se o elefante fôsse presumido, seria por ter a corpulência, e não por ter o sangue de elefante: e ainda no que toca à corpulência, a presunção seria a respeito de outros animais de menos estatura, e não a respeito de outros elefantes. Se uma águia se jactasse, havia de ser de subir mais alto, e não deter o sangue de águia; e

---

todos os casos, de cortesia. Isto parece ser o possível por meio da referida imitação de um passado ideal. O sonho da passada perfeição enobrece a vida e as suas formas, enche-as de beleza e atualiza-as como formas de arte. A vida é regulada como um nobre jogo. Apenas um pequeno grupo aristocrático pode realizar o padrão desse jogo artístico” (HUIZINGA, 1970: 39).

ainda a jactância do subir, só seria a respeito do cisne úmido, e pesado, e não a respeito de outras águias.” (Matias Aires: 138)

O efeito de distinção opera permitindo o funcionamento do mundo social na medida em que separa as partes e as reintegra num sentido ordenado de acordo com funções pré-estabelecidas e convencionais, que remetem à ordenação Providencial. Tal empresa, contudo, por ser da esfera da invenção humana, não se inscreve na ordem do universo. Está, assim, fadada a acabar, como as demais coisas existentes por criação ou convenção humanas. A virtude de uma sociedade consiste, pois, em conseguir maior duração temporal da forma social constituída.

É também em razão do caráter relacional dos homens e do corpo social que o mundo é apresentado por Matias Aires como palco de encenação. Por analogia à distinção representativa performativa, o próprio mundo termina por compor um teatro e as ações humanas, atuações.

A falta de substância no desempenho social é o que informa a tópica do teatro do mundo em Matias Aires. Nas *Reflexões*, não só a sociedade é um teatro, mas o mundo todo é um teatro, sendo a natureza encenação da Providência. O homem é um dos personagens no grande teatro:

“O homem não vem ao mundo mostrar o que é, mas o que parece; não vem feito, vem fazer-se; finalmente não vem ser homem, vem ser um homem graduado, ilustrado, inspirado; de sorte que os atributos, com que a vaidade veste ao homem, são substituídos no lugar do mesmo homem; e este fica sendo como um acidente superficial, e estranho: a máscara, que encobre, fica identificada, e consubstancial à coisa encoberta; o véu que esconde, fica unido intimamente à coisa escondida; e assim não olhamos para o homem; olhamos para aquilo que o cobre, e que o cinge; a guarnição é a que faz o homem, e a este homem de fora é a quem se dirigem os respeitos, e atenções; ao de dentro não; este despreza-se como uma coisa comum, vulgar e uniforme em todos. A vaidade, e a fortuna são as que governam a farsa desta vida; cada um se põe no teatro com a pompa, com que fortuna, e a vaidade o põem; ninguém escolhe o papel; cada um recebe o que lhe dão. Aquele que sai sem fausto, nem cortejo, e que logo no rosto indica que é sujeito à dor, à aflição, e à miséria, esse é o que representa o papel de homem.” (Matias Aires: 79)

Cada um entra no teatro com seu papel determinado (que começa no nascimento e termina na morte) e a boa atuação corresponde a executar adequadamente o seu papel. Entretanto, a forma da atuação (as ações no mundo) deve atentar para a posição que ocupada em cada quadro da representação.

A extrema mobilidade do mundo leva os cenários onde se desenrolam as atuações a serem montados de maneiras diferentes:

“A cada passo, que damos no discurso da vida, se nos oferece um teatro novo, composto de representações diversas, as quais sucessivamente vão sendo objetos da nossa atenção, e da nossa vaidade. Assim como nos lugares, há também horizonte na idade, e continuamente imos deixando uns, e entrando em outros, e em todos eles a mesma vaidade, que nos cega, nos guia. Nem sempre fomos suscetíveis das mesmas impressões” (Matias Aires: 31)

A adaptação dos atores às novas circunstâncias está, todavia, associada à preservação do papel recebido quando da entrada no teatro. A atuação discreta, prudente, adequada e de acordo com as convenções preserva os lugares sociais, pois se mostra atenta ao que deve ser feito em cada ocasião. A mudança que é intrínseca ao teatro, por sua vez, garante a preservação dos papéis na atuação, pois imprime dinâmica à vida, sem alterar o seu sentido. Cada um sabe o seu papel e o bom desempenho carece da atuação do outro em acordo com a formalidade da cena. Como resultado, todos se vigiam e se auxiliam em nome da boa realização das cenas.

Fora do teatro, fora da cena pública, nos bastidores, o que se encontra é a miséria infinita do homem:

“se algum impaciente, e indiscreto força a cortina, e entra, o que vê, é um lugar escuro, embaraçado, sem ordem, nem asseio; vê atores ainda cobertos de roupas miseráveis; alguns, vestida à gala, e empunhado o cetro, (adornos alheios, e supostos) vê chegados a uma luz desanimada, recordando de um papel imundo as palavras de que a memória se encarrega com trabalho; outros de frente a um espelho sombrio, exercitado a cadência dos passos, das ações, do gesto, e revestindo os semblantes de um aspecto alegre, ou triste, e de um ar desoberania, de valor, e de justiça: vê as atrizes, que não menos cuidadosas, ali mesmo se ajustam, e preparam; e que algumas apesar do tempo, e a milagres do artifício, cuidam que reparam em brevíssimos instantes, a ruína que fizeram muitos anos, semelhantes às serpentes quando se renovam, mas não tão felices” (Matias Aires: 129)

A concepção do mundo como teatro evidencia, ainda o caráter efêmero das ações e, mais ainda, a brevidade dos papéis individuais:

“Tudo nêles é representação, que a vaidade guia: a fatal revolução do tempo, e o seu curso rápido, que coisa nenhuma para, nem suspende, tudo arrasta, e tudo leva consigo ao profundo de uma eternidade. Neste abismo, donde entra, e nada sai, se vão precipitar todos os sucessos, e com eles todos os impérios. Os nossos antepassados já vieram, e já foram; e nós daqui a pouco vamos ser também antepassados dos que hão de vir. As idades se renovam, a figura do mundo

sempre muda, os vivos, e os mortos continuamente se sucedem, nada fica, tudo se usa, tudo acaba.” (Matias Aires : 27)

É assim que o mundo humano todo é feito em ator e expectador, pois ora há de se ocupar a cena principal ora assistir ao outro que atua. A tópica retórica do *theatrum mundi* é posta aqui em contato com a ideia das distinções próprias às sociedades do Antigo Regime e sua rede social (Cf. HAROCHE, 1998). Se o papel é transitório, já que depende do lugar e do momento em que o homem está, a verdade da ação é também ilusoriamente constituída. Não que disso decorra o elogio da falsidade, mas a afirmação da ação conveniente como próxima da verdade, quando se representa sinceramente o que se deve representar.

As “verdades fantásticas” são as que compõem o teatro do mundo. A sociedade é vista por Matias Aires como um mundo artificialmente fundado: sua base é a comunicação entre os homens e as relações assimétricas estabelecidas e mantidas em movimento constante a partir do papel que cada homem desempenha.

A diversidade é, sobretudo, figurativa, operando na medida em que os homens desejam se distinguir em relação aos seus semelhantes. Tal distinção somente se pode verificar num universo construído artificialmente, na transposição de hierarquias existentes para a ordem daquilo que se torna mais peregrino. A manutenção da sociedade somente se torna possível quando as hierarquias sociais funcionam, já que o universo social figura à maneira de um organismo vivo, sendo, portanto, composto de partes que cumprem papéis distintos.<sup>47</sup>

O mundo social funciona em analogia com o mundo natural que, por sua vez, imita a ordem do Universo Providencial. Dessa forma, a ação humana é a encenação de modelos previamente constituídos pela tradição e subordinados ao modelo teológico-político autorizado. O universo constituído por essas verdades compostas de ilusões não tem relação com algum processo que permite o desvelamento de uma natureza mais elevada no homem, algo que ele deveria

---

<sup>47</sup> Também em Morelly (1994: 59), em *Código da Natureza* (1755), aparece o mesmo argumento: “os homens eram e deveriam permanecer, absolutamente iguais, e como a natureza, sem perturbar o nível dessa igualdade fundamental, distribuiu entre os indivíduos de nossa espécie diferentes qualidades que lhes servissem de título, e a base sobre a qual ela definiu a posição e as relações úteis de cada membro na sociedade”.

desdobrar de si para alcançar a verdade, pois “nunca o homem pode ser mais nem menos do que homem” (Matias Aires: 49).

O caráter de encenação da vida advém da própria efemeridade do mundo, já que a verdadeira vida é a vida fora do tempo, a vida eterna, quando serão cumpridos os Desígnios da Providência. Desse modo, o teor de desencantamento das *Reflexões* não é uma denúncia do caráter vão da vida em prol da adesão a uma vida mundana mais substancial (com mais sentido); mas, antes, em prol da conservação e duração do corpo social. A aceitação do caráter efêmero do mundo é a aceitação dos desígnios da Providência Divina, e uma vida virtuosa leva em conta que a existência neste mundo é apenas o meio para a salvação, e não finalidade última dos homens.<sup>48</sup>

“E com efeito a verdadeira vida não tem fim; porque no mesmo ponto, em que acaba a temporal, começa a que há de ser eterna, e a que há de durar eternamente, ou em dor, ou em felicidade.” (Problema de Arquitetura Civil, tomo II: 07)

A composição do teatro do mundo supõe, por fim, uma ideia de política cuja razão está situada no estabelecimento das capacidades de uma boa encenação. O critério dessa boa encenação, neste caso, faz-se pela proximidade à cena primeira e a virtude política relaciona-se à capacidade de antecipação aos acontecimentos.

“Quando nos queremos dar por uma bondade sem exemplo, dizemos, que não temos malícia alguma: porém esse pensamento não dura muito em nós; porque a vaidade nos obriga a querermos antes parecer maus com entendimento, do que bons sem êle: verdadeiramente a falta de malícia é falta de entendimento; porque malícia propriamente é aquela inteligência, ou ato, que prevê o mal, ou o medita; por isso é diferente o ter malícia, e o ser malicioso: *tem malícia quem descobre o mal para o evitar; é malicioso quem o antevê para o exercer: a malícia é uma espécie de arte natural, que se compõe de combinações, e consequências, e neste sentido a malícia é uma virtude política.* As mais das coisas têm muitos modos, em que podem ser consideradas; por isso a mesma coisa pode ser pequena, e grande; pode ser má, e também boa; pode ser injusta, e justa: a vaidade, porém sempre se apropria o modo, ou o sentido, em que a coisa em nós fica sendo superior, e admirável.” (Matias Aires: 16 grifos pessoais)

A utilização da tópica do teatro do mundo articulada à atuação política como capacidade de antecipação supõe uma visão da história como figural e inviabiliza a possibilidade de uma história constituída como progresso.

<sup>48</sup> Este ponto de vista também é adotado por Francisco Ribeiro, em um dos pareceres que garantiram a licença para publicação das *Reflexões*.

Pelo contrário, antecipar-se indica um conhecimento prévio, já que o que é virtuoso aproxima-se daquilo que deveria ser. Se a história em Matias Aires é também figural e a atuação política relaciona-se diretamente com esse propósito de aproximar-se cada vez mais do modelo de atuação perfeita, ela instaura justamente esse lugar onde as encenações devem organizar o mundo em suas representações.

### 3.4. Tempo e Movimento

Nas práticas letradas vinculadas ao pensamento neo-escolástico do mundo moderno, o tempo é concebido qualitativamente e a oposição entre os termos finito e infinito compõe a natureza e a história como espécies figurais do divino. (HANSEN, 2000). A natureza e a história, desse modo, recebem orientação providencial no tempo, mesmo que ao homem isso não se apresente claramente visível ao entendimento. A temporalização não se dá, ainda, de maneira teleológica – a história humana não é entendida como uma progressiva emancipação nem do homem e nem das sociedades: a Causa Primeira, assim como a Causa Final, é Deus e não a perfectibilidade do mundo social. Não se trata, assim, de colocar em movimento algo novo, operacionalizar segundo um modelo que supõe criação de formas históricas novas, mas da capacidade de organizar figurativamente os acontecimentos do mundo.

Matias Aires se encontra dentro de um universo social que concebe o tempo providencialmente. Se esse cenário vinha se transformando de forma mais acentuada no centro e norte da Europa, na Península Ibérica as formas culturais orientadas pelo pensamento místico cristão ainda encontram validade, como pressuposto organizador do discurso que toma o mundo como Criação Divina.

Partindo desse universo, Matias Aires percebe o tempo como duração, acúmulo de instantes que se sucedem, permitindo que aconteça o movimento próprio ao mundo:

“e com efeito a morte parece que não é morte quando chega, mas sim quando está para chegar; o último instante é insensível, porque é como um tempo, que se não compõe de tempo; a dor para se fazer sentir, necessita de espaço; por isso a agonia não é quando alguém acaba, mas quando está para acabar. Assim são as dilatações, de que no ócio da paz se formam os conflitos; estamos vendo acabar-se a nossa vida, sem que se acabe a nossa dependência; esta vai ficando como herança; e para ser herança infeliz, sem estimação, nem preço, sempre passa com a qualidade incerta, e duvidosa, porque sempre fica dependente da inclinação, do arbítrio, e do juízo humano: isto é o mesmo que não ficar sujeita a coisa nenhuma certa, mas a uma pura sorte. A fortuna, o tempo, a ocasião, o humor, a hora têm mais parte nas decisões, do que a lei, a verdade, e a justiça; esta, ou a sua imagem simbólica, em uma mão tem a balança, e na outra a espada: mas que pesa na balança?” (Matias Aires: 131)

“O mundo teve o seu princípio no primeiro impulso, que lhe deu o supremo Artífice; a mesma luz, que é uma bela imagem da Onipotência, toda se compõe de uma matéria trêmula, inconstante, e vária. Tudo vive enfim do movimento; a falta de mudança é o mesmo que falta de vida, e de existência, assim a firmeza é como um atributo essencial da morte.” (Matias Aires: 102)

Ao separar a História mundana da História Providencial, Matias Aires estabelece que História que conhecemos seja somente a que acontece no mundo. O tempo tem como origem a Causa Primeira. Para Matias Aires, Deus, estando fora do tempo, é a origem de todas as coisas e informa a natureza e aos homens. A natureza, por sua vez, derivando-se da Providência (quando não ocupa um lugar de coincidência com ela, na sua apresentação substancial unitária), desdobra-se no mundo e nos homens. Isso significa entender que a História não pode ser essencialmente nem descrita como falsa nem verdadeira. Enquanto sua escrita, como uma representação, é por isso mesmo desconectada de Deus e, aí sim, capaz de qualificativos. Como sucessão de eventos, a História somente acontece apenas existe:

“Bem sei que tudo no Mundo é transitório; porém entre as mesmas coisas que vão passando, algumas passam mais depressa do que outras: em umas há tempo de se verem, em outras não; e estas ao mesmo tempo que aparecem, desaparecem: a mesma vida é um verdadeiro trânsito, mas com certa, e determinada duração; compõe-se de um espaço incerto, e a mesma incerteza do seu espaço é o que a faz parecer durável; porque o fim que se não vê, nem se conhece, julgamos que está longe.” (Matias Aires, Carta Sobre a Fortuna, 2005: 202)

O tempo, assim, é, do ponto de vista estritamente mundano, veículo, espaço onde o movimento vital acontece. Novamente, um mesmo princípio organiza a dinâmica do pensamento de Matias Aires. O movimento é causa do princípio e da conservação da vida. As coisas particulares existem para acabar

porque a mudança é condição necessária para o movimento. O movimento inicial do Universo quem o deu foi Deus, e por isso sua quantidade é constante e infinita, mas sua reverberação nas coisas particulares perde de intensidade e, quanto mais fraco o movimento inicial, menor é a duração. O movimento do ar é um tipo de movimento advindo da causa primeira, e por isso é mais perecível. Nas palavras do autor:

“Mas porque será perpétuo o movimento do ar, não o sendo o das outras coisas? Parece que a razão é, porque o movimento do ar provém daquele primeiro impulso que o Divino Arquiteto do Universo imprimiu em todos os princípios na ordem da criação; o movimento pois, que vem de uma origem poderosa infinitamente, não pode cessar, se não cessando também a ordem da natureza; e só o mesmo Arquiteto, que infundiu no ar a ação de se mover, é quem a pode suspender; porque o corpo, que se move, sempre é á proporção da força, que o faz mover: e quando a força é infinita, como há de parar o movimento? O fim das coisas supõe um princípio limitado; e não aquele, que não tem limite.” (Problema de Arquitetura Civil, tomo I: 215)

A vida só existe em movimento e movimento, no mundo social, depende essencialmente das relações assimétricas estabelecidas entre os homens e por isso as relações são inconstantes e mutáveis:

“A inconstância, que é um ato da alma, ou da vontade, não se faz sem movimento; a natureza não se conserva, e dura, senão porque se muda e move. O mundo teve o seu princípio no primeiro impulso, que lhe deu o supremo Artífice; a mesma luz, que é uma bela imagem da Onipotência, toda se compõe de uma matéria trêmula, inconstante, e vária. Tudo vive enfim do movimento; a falta de mudança é o mesmo que falta de vida, e de existência, assim a firmeza é como um atributo essencial da morte.” (Matias Aires: 102)

Embora no tempo não exista qualificativo moral, é nele que ocorre a corrupção e a decadência (e a geração também – ele é, sobretudo, agente de mudança)

“Acabam os heróis, e também acabam as memórias das suas ações; aniquilam-se os bronzes, em que se gravam os combates; corrompem-se os mármore, em que se esculpem os triunfos: e apesar dos milagres da estampa, também se desvanecem as cadências da prosa, em que se descrevem as empresas, e se dissipam as harmonias do verso, em que se depositam as vitórias: tudo cede à voracidade cruel do tempo. Acabam-se as tradições muito antes que acabe o mundo; porque a ordem dos sucessos não se inclui na fábrica do Universo; é coisa exterior, e indiferente.” (Matias Aires: 28)

Como suporte onde o movimento se manifesta, o tempo permite o desdobramento das ações humanas e o aparecimento dos vícios e das virtudes, e

não se verifica uma produção linear de um ou outro a partir dessa ou daquela substância: “A vaidade por ser causa de alguns males, não deixa de ser princípio de alguns bens” (Matias Aires: 08). Na verdade, o equilíbrio dinâmico entre forças de natureza contrária parece ser a principal característica do pensamento de Matias Aires. O perpétuo movimento, “fábrica do universo”, é o que demonstra a vivacidade do mundo criado pela Providência. Somente a Providência é fixa, imutável e eterna.

Matias Aires utiliza a ideia de movimento dinâmico para demonstrar que as coisas obedecem às leis da transformação; e a mudança não é apenas um movimento contínuo rumo à morte, antes, é a condição para que haja vida. Como particularidades os seres nascem, vivem e morrem e, nesse sentido, caminham para o fim. Contudo, como parte da Providência e da Fábrica do Universo, as coisas que efetivamente existem mantêm sua existência graças ao equilíbrio que as forças opostas em constante atrito geram.

“Sucedem muitas vezes mudar o amor, primeiro que a formosura mude; isto dizem que faz o amor ingrato; porém a mudança quase sempre é culpa da beleza, e não do amor. Naturalmente a formosura é soberba, vaidosa, ímpia, e arrogante; não só recusa, mas despreza; não só desdenha, mas injuria. Um objeto amável basta para produzir amor, mas não basta para o conservar; o amor nasce facilmente, mas dura com dificuldade; porque o império da beleza sempre foi tirano, e sem brandura, não há domínio permanente. O amor é ato de um movimento repentino; a conservação dele vem por discurso, por isso a primeira coisa é fácil, e dificultosa a outra. Não há encanto perpétuo; o do amor também tem fim, e enquanto dura, é por intervalos; e ainda que o amor seja pronto, e arrebatado em conquistar, por isso mesmo nada tem seguro; porque o que se toma precipitadamente, precipitadamente se larga; daqui vem que um moderado amor costuma ser durável; o que é excessivo, a sua mesma violência o acaba; a tormenta forte nunca dura.” (Matias Aires: 106)

O traço da corrupção aplica-se, desse modo, aos homens, às coisas, e ao mundo, não necessariamente imperando como uma resultante moral negativa do movimento. As representações segundo as quais os homens se desdobram moralmente podem mostrar-se, circunstancialmente, virtuosas ou viciosas e, indiscriminadamente, podem derivar do que é bom ou mau. Como afirma o letrado:

“os homens mudam-se todas as vezes que se vestem; como se o hábito infundisse uma nova natureza: verdadeiramente não é o hábito que muda, muda-se o efeito que faz em nós a indicação do hábito.” (Matias Aires: 79)

A questão do tempo, se não obedece ao princípio do progresso ligado à razão emancipada que aperfeiçoa o homem importa porque, primeiramente, é o lugar onde ocorre o movimento. É importante ainda, porque como História (diferentemente de um não-tempo providencial), permite a agregação dos elementos constituidores do mundo humano. Por fim, é a partir dele que, no movimento, na geração e na corrupção, as coisas singularizam-se.

“O entendimento parece que nos foi dado por castigo” (Matias Aires: 60). Somente depois de compreender a maneira como Matias Aires evidencia a fraqueza humana e sua incapacidade de resistir às paixões às quais ele fatalmente entrará em contato é que essa afirmação faz sentido. A possibilidade de conhecer dota o homem de características singulares e de uma sublimidade sem igual entre os seres criados. Mas, ele também é a via por onde são mostradas as faltas e as incapacidades dessa espécie, pois Matias Aires estabelece o homem como ser apetitivo, que não tem a menor possibilidade de impedir a manifestação das paixões em si.

Entretanto, o reconhecimento do homem como ser suscetível não o leva a valorizar a auto-satisfação como positividade. Trata-se de perceber que a conveniência social é a forma mais adequada de ação, e ela não necessariamente aparece como natural. Porém, tão logo utilizada, irá compor a natureza do homem.

O conhecimento se abre, então, como possibilidade para o homem. A faculdade de conhecer por meio da luz natural é um atributo exclusivo do humano. O caráter limitado e lacunar se torna, assim, a própria condição para o exercício do conhecimento, já que a luz total não permite a visão dos objetos.

O mundo pode ser conhecido por meio de analogias, e isso é imposto pelas características das faculdades cognitivas do homem que, por princípio, não são capazes de conhecer as causas dos fenômenos, já que isso é da ordem do Divino. É preciso, pois, separar as coisas para conhecê-las e, ainda, compará-las com algo conhecido, já que “a nossa notícia toda se compõe de comparações; por isso, aquilo que não tem coisa que lhe seja em alguma parte comparável fica sendo inexplicável.” (Matias Aires: 90)

A questão da possibilidade de conhecer, para Matias Aires, dá-se, então, por um movimento ao mesmo tempo analógico e empírico. O conhecimento mais

científico, e mais verdadeiro, que pode ser obtido pelo homem está baseado no conhecimento da causa dos fenômenos isolados, de causalidades específicas (já que a Causa Primeira de todos os fenômenos é Deus, que não é passível de conhecimento).

O conhecimento empírico é possível nas ciências naturais, mas não esgota todos os fenômenos já que alguns são observáveis, mas não são passíveis de explicação racional. É o caso curioso, relatado por Matias Aires no *Problema da Arquitetura Civil* (1770), da ocorrência da chuva de sapos. O argumento passa, inicialmente, pela afirmação de que ocorrem fenômenos verificáveis, mas cuja explicação e entendimento são difíceis e quiçá impossíveis. A tentativa de observar e controlar o evento em laboratório ou pela observação empírica e sistemática de sua ocorrência na natureza faz com que os eventos possam ficar não só “explicáveis mas prováveis”. Assim ele explica a chuva de coisas inanimadas, como a do azougue (mercúrio). Entretanto, isso é bem diferente de um outro fenômeno muito observado, segundo ele: a chuva de sapos.

Matias Aires recorre ao exemplo da chuva de sapos porque é um fenômeno empiricamente observável, mesmo que seja muito difícil, quiçá impossível, de explicar de maneira racional. O mais impressionante neste caso, para Matias Aires, é que não se trata da elevação de animais prontos do chão e sua posterior queda, mas da criação instantânea desses seres na atmosfera a partir do contato de elementos específicos numa situação também específica.

A geração espontânea, e, no caso, instantânea — já que os animais surgem em sua perfeita forma de sapo, não atravessando os estágios naturais do amadurecimento — não pode ser explicada pelas noções de geração aristotélica, pois o surgimento se dá sem princípio seminal. Tampouco pode ser compreendido pela via da corrupção, uma vez que seu surgimento é a irrupção desses seres perfeitamente formados, sem a intervenção temporal necessária para que haja a corrupção propriamente dita.

Assinalando a ocorrência empírica de um fenômeno que não consegue ser descrito satisfatoriamente pela linguagem físico-matemática, Matias Aires aceita a incapacidade da linguagem da ciência conseguir explicar algo que faz parte da natureza. (Se há relatos variáveis do fenômeno, não há como descartá-lo em suas

bases empírico-observáveis.) Ele opta, então, por mostrar essa incapacidade sem negar o fenômeno, e sem, ainda, colocar em questão o valor da cientificidade e da empiria como ferramentas possíveis e adequadas para a compreensão do mundo natural — elas somente não conseguem explicar tudo o que ocorre no mundo.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Toma-se a liberdade de citar integralmente o trecho de Matias Aires sobre o caso da chuva de sapos: “Daqui pode inferir-se, e tira-se a explicação de alguns fenômenos históricos, quando se conta que nesta região chovera ferro, naquela cobre, em outra pedras, etc. Fides fit penes auctorem; porém, a possibilidade se fatos semelhantes, pode-se deduzir-se facilmente pela certeza que há de outros fenomenos, ou naturalidades, que sendo verdadeiros, ainda são mais difíceis de explicar. E com efeito, pode talvez chover azougue, quando se evapora este metal ao fogo, ou quando os calores subterraneos o evaporam nas minas próprias, em que aquele metal se cria; então subindo os vapores mercuriais, e achando em certa altura umidade suficiente que os ajunte, e condense, a chuva há de arrastar precisamente, e trazer consigo o azougue já unido com algumas das suas partes, e tendo já peso maior, e mais proporcionado para não poder subsistir no ar. Este azougue porém não é produção do ar, nem propriamente chuva de azougue (como se diz) mas é o mesmo que exalando-se da terra, ou já por calor artificial, ou por fogo subterrâneo, adquirindo, pela junção de suas partes divididas, o maior volume, e por consequência maior peso, cai como precipitado sobre a terra, de onde se havia exalado antes. Isto é possível que suceda a outros corpos diferentes; e deve suceder assim naquelas mesmas, e supostas circunstancias; e ficando por este modo muito mais fácil de explicar aqueles tais fenomenos, de que a História faz menção; ficando com efeito não só explicáveis, mas prováveis.

Sempre é certo, que todos os corpos, que admitem um certo grau de divisão, e de atenuação, e que além disto podem ser impelidos por algum meio a elevar-se, ou subir ao ar, ficando nele suspensos, e em contínua agitação; por outras causas, e por outros movimentos tornam a entrar, e a buscar a superfície do globo terráqueo, de onde saíram; e sucedendo assim em muitos, e diversos corpos, uma perpétua circulação ou circunvolução de um elemento para outro.

Não é porém fácil de perceber, nem de explicar o modo sabido, e certo, porque em muitas regiões sucede em alguns tempos, choverem sapos. Desta naturalidade ninguém duvida, ao menos aqueles que tiveram ocasião de ver, e viram com efeito muitas vezes aquela repentina produção e nascimento: contudo o caso não é menos verdadeiro, e sucede regularmente assim.

Em estação serena, e estiva, quando a superfície da terra se acha quente, e a mesma superfície em pó sutil, se sobrevém subitamente uma trovoada, e a esta se segue logo chuva, no mesmo instante, que as primeiras pingas de água caem sobre a terra, vê-se então uma infinidade de sapinhos, saltando de uma parte para outra, e buscando os lugares mais abrigados, como são os encostos das paredes nas partes em que as há; e isto para evitarem a moléstia das águas que hão de vir a correr por ali mesmo. Examinados estes animalejos, acham-se ser verdadeiros sapos não só na figura exterior, mas em todas as suas propriedades, gerados, e nascidos ao primeiro contato de água na terra pulverulenta. Não sendo este fato ambíguo, ou duvidoso, contudo é de explicação árdua, e ter-se-ia por fabuloso, e impossível (como outros muitos de que fazem menção os naturalistas) se não fora visto, e observado infinitas vezes nas partes que costuma acontecer.

E na verdade faz-se violento crer que um animal possa produzir-se sem a concorrência de um princípio seminal antecedente. Um contato momentâneo parece que não pode formar músculos perfeitos, artérias, veias, sangue, instinto. Neste caso, a possibilidade verifica-se *a posteriori*, e nunca poderia conhecer-se por outro modo, nem por raciocínio algum. Para aquela produção devemos entender que concorre o ar, a água, e a terra, modificados, ou dispostos esses elementos para semelhante criação; a forma, porém, com que aqueles elementos se dispõem, e modificam, seria trabalho perdido o investigar.

Neste caso não podemos dizer propriamente que chovem sapos, nem que estes se sustentem no ar, de onde caem; porque naquelas mesmas águas, recebidas em vasos, não se encontram sapos, mas precisamente quando caem sobre o pó da terra quente. A raridade está em receberem aqueles a tua forma perfeita, e distintiva, no mesmo instante, ou ato de nascer, e de nascerem sem dependência alguma de outro animal da mesma espécie.

O tempo é novamente posto como espaço de movimento, sem o qual o conhecimento e a capacidade humana não poderiam ser existirem. Para Matias Aires, apesar de o tempo ser de alguma forma “indiferente”, o homem precisa do tempo para conhecer qualquer coisa, mesmo que não alcance a totalidade, pode perceber as figurações e as particularidades que são acessíveis à razão.

---

Se quisermos dizer que uma produção tal é parto da corrupção, contra isso teríamos o modo com que aquela mesma produção se faz; além de não ser ainda muito certo o axioma que a corrupção de um é a geração de outro. No fato mencionado observou-se sempre, que o nascimento dos sapos só provém quando a terra está sumamente seca, e reduzida a pó na superfície por causa da mesma sequidão; e neste estado não se pode haver corrupção na terra; porque nenhum corpo se corrompe sem a presença de umidade, e onde a não há não pode ter lugar a corrupção; antes para esta se impedir é seguro meio o impedir todo o comércio de umidade com o corpo que se quer preservar da corrupção.

E ainda sem ser por aquele fundamento, é também certo que nenhuma corrupção se faz em um instante; a natureza não corrompe, nem produz sem tempo, mais ou menos progressivo, segundo a qualidade da produção ou corrupção. Um instante verdadeiramente não é tempo, ainda que o tempo se componha de instantes; cada um destes podemos considerar como um ponto matemático, em que não há partes algumas, ainda que de pontos se forma qualquer parte. E assim do nascimento momentâneo daqueles animais imundos, o que podemos dizer é ser um fenômeno do número daqueles que não se podem explicar fisicamente; dos quais há muitos que, para se explicarem, é necessário entrar em suposições gratuitas, ainda menos explicáveis, e nunca demonstráveis.” (Problema de Arquitetura Civil, tomo I: 54 a 62)

## MATIAS AIRES E A HISTORIA

Matias Aires sustenta sua interpretação sobre o homem e a sociedade na premissa de que a sociedade é um corpo articulado: todas as suas partes cumprem funções específicas. A necessidade de ordenamento que informa o corpo social implica uma diferenciação momentânea e transitória naquilo que é, por natureza, igual. Os homens se dividem em prol da manutenção da vida social. Contudo, diferenciar aquilo que Deus fez igual é tarefa difícil, e deve se assentar em bases sólidas, mesmo que artificiais. Cada corpo social delimita suas bases de diferenciação, e a sociedade que Matias Aires descreve, a sociedade da monarquia de corte portuguesa setecentista, ancora sua diferenciação na nobreza hereditária cuja autoridade se encontra nas narrativas da história. Sendo assim, a narrativa histórica ocupa um lugar fundamental na visão de mundo de Matias Aires, dada sua função política particular.

Uma das bases do pensamento de Matias Aires a necessidade do autoconhecimento, claramente demonstrada na seguinte passagem:

“Em teatro maior, e em maior cena se passam, e representam as vaidades do mundo, e entre elas a vaidade das ciências; o homem não se entende a si, e cuida que entende a fábrica dos céus; ignora a ordem da sua própria composição, e crê que não ignora o de que se compõe a terra não sabe a economia dos seus mesmos movimentos, e julga que sabe o como se move o Universo; finalmente não se conhecendo a si, presume que tudo o mais conhece. (...)mas o conhecer o nome, não é conhecer a coisa.” (Matias Aires: 129)

Isso faz com que a ideia do imperativo conhece-te a ti mesmo em Matias Aires implica que somente por meio do autoconhecimento seria possível compreender o funcionamento da dinâmica social. Conhecendo, por um lado, o

homem e, por outro, o que regulamenta a interação social, é que o uso de um artifício de amplificação permite o conhecimento da sociedade em geral e assim, uma atuação sociopolítica adequada.

A ideia de autoconhecimento não implica, contudo, em subjetivismo, uma vez que, para Matias Aires, o entendimento do funcionamento das paixões no homem redonda na possibilidade de ver esse mesmo funcionamento nas relações. A questão, nesse sentido, é especular, e a história, como lugar social onde os homens manifestam-se, se torna, junto com esse pressuposto do autoconhecimento, um alicerce para descrever o corpo social em seus pormenores.

#### 4.1. Premissas da visão de História em Matias Aires

Num mundo pensado e conceituado dinamicamente, como é no texto de Matias Aires, a história deve ser movimento também. Isso não significa que a história não tem uma referência social concreta, isto é, que seja inventada. Mas é que, como produto da vida humana, ela é movimento, não se apresenta fixa, sendo mesmo um dos elementos do mundo que está no tempo.<sup>50</sup>

“O nosso engenho todo se esforça em por as coisas em uma perspectiva tal, que vistas de um certo modo, fiquem parecendo o que nós queremos que elas sejam, e não o que elas são. O discurso é como um instrumento lisonjeiro, por meio do qual vemos as coisas, grandes ou pequenas, falsas ou verdadeiras. O nosso pensamento não se acomoda as coisas, acomoda-se ao nosso gosto.” (Matias Aires: 117)

Para Matias Aires, a relação do autoconhecimento e do desejo (gosto) com a História não resulta em uma possibilidade simples e imediata de controle dessa mesma História para atender aos desejos humanos. E justamente por isso que ele entende a separação entre a História profana e a História Providencial.

A História Providencial dá-se no plano divino e relaciona-se com os desígnios imperscrutáveis de Deus. A Providência Divina organiza a ordem do

---

<sup>50</sup> Existe uma diferença em Matias Aires entre a história como evento real e a história como narrativa, que pretende representar retoricamente esse real passado — e isso será trabalhado mais exhaustivamente neste capítulo.

mundo conforme sua vontade e sabedoria. Já a História profana deriva de forma figurada a vontade da Providência no tempo. Nesse plano que se situam os homens e o mundo em sua eventualidade. O homem acessa apenas a história desenrolada no tempo, pois é nesse plano do mundo que os homens realizam as figurações que lhes são dadas, como possibilidade, vivenciar. Contudo, nesse mesmo plano da História profana, há a possibilidade de não somente figurar a historicidade do mundo, mas também representá-la por meio do gênero retórico “História”, constituído pela narração das histórias verdadeiras.

De forma resumida, pode-se dizer que para Matias Aires, a História profana participa do movimento do mundo e tem sua referência na História Providencial, que é imutável. Os homens, por sua vez, são figuras na história temporal, que é, ela mesma, figura desse tempo imemorial em que está a Providência, cujo acesso é vedado ao conhecimento humano, já que o intelecto só consegue ver as particularidades e não acessa o Uno.

A narrativa da História feita pelos homens é uma tentativa de cristalização de eventos temporais, de fixação de acontecimentos. Entretanto, a fixação dos eventos em sua totalidade se apresenta como impossibilidade, dada a própria natureza movente do mundo e o caráter lacunar do conhecimento humano. Se a diferença entre a história e os outros discursos é a relação entre narrativa histórica e verdade, Matias Aires questiona os limites da possibilidade da verdade na representações da História bem como no desenrolar dos eventos mundanos (historicidade). A especificidade do conhecimento humano regula a especificidade da narrativa da história mundana, tendo por característica básica a limitação e a parcialidade.

“a nossa compreensão não é infinita; depois que recebe uma certa porção de inteligência, fica sem poder receber mais, e se lhe quer introduzir com violência, cansa e fica como imbecil, e enervada” (Matias Aires: 132)

Se o agente da história mundana é o homem e o agente das narrações dessa história também é o homem, coloca-se como impossibilidade da exclusão do componente da vaidade da história. Ela informaria duas vezes a história: uma, intervindo nos acontecimentos no tempo, na própria historicidade e outra, na narrativa dos acontecimentos. Nesse último caso, o próprio desejo humano ressoa

como parte intrínseca do processo, pois mesmo quando o gosto não opera junto aos eventos, pode, ainda, fazer-se eficaz na condução da narrativa.

As mudanças no entendimento da História e de como se deve narrar a História que tiveram lugar ao longo o século XVIII europeu certamente influenciaram o nosso autor, que se posicionou de maneira peculiar em relação à História e à narrativa historiográfica. Cabe, por isso, uma breve digressão sobre as reconfigurações dessas duas instâncias no período. A escrita da história inicia o caminho para ingressar no campo dos discursos científicos e a história vivida vai adquirir novos sentidos a partir desse novo discurso.

#### 4.2. A história e sua reconfiguração no século XVIII

Raphael Bluteau, em seu *Vocabulario Portuguez & Latino*, de 1728, define o termo História da seguinte forma:

“Mais particularmente, *História* é a narração de coisas memoráveis, que tem acontecido em algum lugar, em certo tempo, e com certas pessoas, ou nações (...) A história é luz da verdade, a vida da memória, a mestra da vida e a mensageira da antiguidade.” (BLUTEAU, *Verbete Historia*)

“Luz da verdade, vida da memória, mestra da vida e mensageira da antiguidade”: essas são as qualificações da História, que evidenciam o topos ciceroniano *Historia Magistra Vitae* e o valor da tradição como elementos significativos da compreensão desse gênero retórico. Por essa tópica, o passado informa o presente e modela o futuro. É possível aprender com a tradição e a função da História é permitir esse aprendizado. O valor da História está, assim, relacionado à ideia de reatualização dos atos humanos, uma vez que a imitação do passado permite uma ação prudente e virtuosa no presente. Essa concepção de História se encontra no universo das práticas historiográficas antigas e mantém-se informadora da sociedade, principalmente, até o século XVIII.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Nas palavras de Koselleck: “A historiografia aditiva, que de acontecimento em acontecimento registra o que aparece como novo, corresponde a uma experiência extática de tempo. O caráter de exemplaridade que escapa ao tempo, que desde o humanismo foi atribuído a todas as histórias,

Evidencia-se descontinuidade radical entre os códigos que utilizamos contemporaneamente como chave de interpretação dos textos e os códigos socialmente partilhados no Antigo Regime nos impõem a tarefa de reconstrução mínima das chaves interpretativas e das premissas que norteiam o presente histórico ao qual nos referimos.

Assim, para nos aprofundarmos na concepção de História e de escrita da História tal como elaborada por Matias Aires, esboçaremos as linhas gerais dos rumos tomados por essa matéria nos setecentos europeu. Tendo em vista esse objetivo, vamos acompanhar algumas discussões gerais sobre o que se configurou, posteriormente, como senso comum, acerca do que é a História. Em seguida, tentaremos traçar em linhas gerais a especificidade do pensamento português e suas configurações institucionais acerca do conhecimento histórico.

No século XVIII, ocorre definitivamente a separação da História humana em relação à História Providencial (cf. COSTA LIMA, 2006; LOWITH, 1991). A recém elaborada Filosofia da História deslocou o sentido da História humana anteriormente atribuído à salvação (História Providencialista – que supunha que o sentido da História se apresentaria fora do mundo), para o progresso do homem na terra, ou seja, para dentro do campo da atuação humana. A retirada dos elementos transcendentais das explicações sobre os eventos mundanos fez com que algumas verdades vindas dos saberes teológicos e transcendentais perdessem a antiga força que a tradição lhes reservava. O desterro da Providência para um plano secundário dentro da compreensão da história vai produzir, não só um outro tipo de conhecimento a ser construído a partir da narração de feitos históricos, mas uma alteração em relação ao próprio sentido dos feitos humanos. Alteraram-se tanto o arcabouço epistemológico da história quanto a própria concepção do sentido e das possibilidades de atuação humana no mundo.

Enquanto a ciência empírica torna-se o medidor privilegiado para a contagem do progresso do homem e para a emancipação dos eventos humanos em relação à natureza, os discursos e saberes tentam se adaptar às novas tendências que elegeram a cientificidade como critério base para construção de um saber

---

contribuiu de maneira especial para que não se buscasse nem se elaborasse nada nem se elaborasse nada especificamente novo no tempo que se vive. (...) Mas essa visão pressupunha que todas as histórias são semelhantes entre si, ou que são estruturalmente parecidas. Pois somente assim é que se pode aprender com elas para o futuro.” (KOSELLECK, 2006: 276)

verdadeiro. O discurso histórico legítimo, dentro dessa perspectiva, pretende se tornar mais neutro e, assim, supostamente mais verdadeiro ao apoiar-se em bases documentais e ao tentar inventar uma linguagem neutra. Torna-se necessário sistematicamente criar seu campo de atuação específico, com uma forma e um conteúdo que pudessem diferenciar esse discurso, principalmente no que se refere aos ramos das Belas Letras (cf. COSTA LIMA, 2006).

Koselleck (2006) nos informa que as linhas gerais que articulam o saber histórico nesse período são dadas, primeiramente, pela criação de um novo sujeito histórico, figurado numa Humanidade constituída como sujeito coletivo; constituiu-se, ainda, o entendimento de que a História passa a ser singular, não sendo mais uma História de um povo ou um tempo, mas a História geral desse sujeito coletivo, a humanidade. Além disso, há, ainda, a atribuição de um valor moral à História: a História é a narrativa da verdade dos feitos humanos para o aprendizado do presente, objetivando melhorar o futuro. Ao historiador cabe, portanto, a função ética e moral de tratar da verdade dos fatos.

### **4.3. História Iluminista e Emancipação**

O projeto de emancipação humana associa uma espécie de antropologia filosófica com uma Filosofia da História. A antropologia filosófica resulta em uma compreensão do homem como um ser que participa da conquista da razão. Nesse sentido, na medida em que esse saber diferencia-se da Filosofia, no século XVIII, não é um homem em suas particularidades históricas ou sociais, mas o homem em geral que é tomado como objeto de análise. Assim, concebe-se uma espécie de natureza compartilhada por todos os homens que, independente de suas infinitas diferenças, permitiria entender a humanidade como uma totalidade. Isso permitiria, então, acreditar na universalidade da emancipação visada e amplamente discutida no pensamento de filósofo setecentista.

A natureza compartilhada pela humanidade associaria o dado ao projetado, ou seja, a humanidade teria como característica mais marcante de sua natureza a

sua capacidade racional. Contudo, na medida em que a racionalidade constitui-se como capacidade, essa última não estaria necessariamente sendo usada da melhor forma nos tempos precedentes.

A humanidade seria marcada, assim, por potencialidades não-realizadas, ou seja: a humanidade, em sua própria natureza, seria perfectível. Na medida em que a humanidade seria perfectível, talvez infinitamente, o corolário dessa antropologia seria uma Filosofia da História cujo eixo organizador estaria ligado a essa noção de perfectibilidade da razão autônoma. A mentalidade emancipatória associaria, então, uma estática a uma dinâmica: a visão de uma natureza humana totalizadora e permanente se associaria à percepção do caráter limitado da mesma natureza, com uma potencialidade a ser realizada, de modo que a história humana — a história de todos os seres humanos, já que a humanidade seria uma totalidade — passa a ser entendida de maneira progressiva, ou seja, uma permanente progressão. Enfim, essa noção de uma natureza humana conforme estabelecida pela antropologia histórica redundaria em uma ideia de evolução da totalidade dos homens, que teria por direção a realização cada vez mais plena das capacidades racionais e emancipatórias do homem.

Por fim, a antropologia filosófica é um dos alicerces que, no século XVIII, auxilia na composição da tópica dualista entre natureza e artifício, uma vez que ao compor uma ideia de natureza humana, tanto sustenta um elemento primordial como próprio ao homem quanto institui a ideia de humanidade como resultado de um signo específico e dado pela Natureza. O homem, nesse sentido, descobre e constitui uma humanidade que já lhe é própria. Em contraposição, esse passo somente pode ser produzido pela cultura, elemento que é artifício e que, por isso, retira o homem de seu estado primordial para devolvê-lo ao mesmo estado, embora em outro patamar. O resultado desse processo pode ser positivo ou negativo conforme as figurações manifestas pelos homens em um dado momento (cf. MARQUARD, 2000). Segundo Taylor (1997), os modernos estabelecem que o caminho para o bem agir é o caminho da natureza, viver de acordo com a natureza. Essa mudança profunda no conteúdo do que seria viver de acordo com a natureza é completamente diferente em relação aos antigos. Para os antigos, viver de acordo com a natureza significa estar de acordo com uma hierarquia de objetivos da razão. E para os modernos, trata-se crescentemente de viver de

acordo com a afirmação da vida cotidiana, aceitar as inclinações ao prazer, a fuga do sofrimento e o impulso normal de amor a nós mesmos.

A emancipação iluminista poderia ser caracterizada como realização progressiva do racional, ou seja, a história seria concebida como um processo unívoco que perseguiria a transformação das conquistas da razão realizadas no plano social, de modo a constituir uma convergência entre o conceito de emancipação racional e a realidade vivida. Dentro dessa visão progressiva e totalizante da história, o lugar a ser ocupado pelas formas tradicionais de autoridade somente poderia ser negativo, já que o elogio da racionalidade associa conceito e formas políticas ideais. As formas tradicionais de agir e de pensar, ambas reguladas pelo signo da autoridade e da dominação, seriam encaradas como obstáculos à liberdade visada pelo Iluminismo.<sup>52</sup>

Outro modo de pensar como as formas tradicionais de autoridade poderiam se mostrar um entrave para o tipo do Iluminismo a que nos referimos seria seu caráter particularizante. As tradições são marcadas pela diversidade, e é o pertencimento a tradições específicas o que permite diferenciar os homens. Especificidade, particularidade, diversidade: tais seriam características das formas da tradição segundo a perspectiva de um projeto que almeja a universalidade, e tais características somente poderia se apresentar como movimento contrário às ambições iluministas de um projeto que incluísse a totalidade da humanidade.

Formas de pensar e agir marcadas pela espontaneidade, constituídas pelo acaso, seriam carentes de um fundamento racional (critério último de validação do pensamento e da ação de acordo com a mentalidade iluminista). Do ponto de vista político, se a vida pública é marcada pela autoridade, isso não atrapalharia o desenvolvimento da liberdade. E, se a vida pública fundamenta-se na autoridade irrefletida, e não na liberdade racional, somente restaria aos indivíduos uma liberdade que é privada, particular, e não política. Assim, uma vez que o modelo de ordenamento político deveria ser dado pela possibilidade de fundamentação

---

<sup>52</sup> Segundo Charles Taylor (2006) nova ordenação política da modernidade foi conseguida por meio de três pontos fundamentais: a idealização da ordenação de benefícios mútuos antiga tomou a forma de uma teoria do direito e do governo legítimo; a sociedade política torna possível que os indivíduos sirvam uns aos outros para o benefício público que se traduz em ordem e prosperidade. As diferenças sociais passam a ser justificadas a partir dessa perspectiva. Por fim, o conjunto da sociedade deve servir ao indivíduo. A Liberdade, então, ocupará seu lugar fundamental nos direitos.

pela razão emancipada, e supondo a racionalidade como uma capacidade que se configura como *telos* para a evolução do homem, as regras racionais auto-impostas apresentam-se como critério de racionalidade também para o ordenamento político (cf. SOUZA, 1998). A conversão das necessidades privadas em reivindicações públicas constitui o princípio do estabelecimento do espaço público. É nesse âmbito que se discute a garantia de uma liberdade que não é meramente privada, mas pública, coletiva, porque associa a liberdade dos indivíduos à liberdade do corpo político (cf. KOSELLECK, 1999).<sup>53</sup>

É em relação a esse quadro geral que Matias Aires se posiciona. As premissas que regulam sua visão de mundo não se pautam pelo ideário emancipatório Iluminista, mas, antes, ligam-se às especificidades das categorias teológico-políticas que vigoravam na corte portuguesa do Antigo Regime. Mesmo assim, o diálogo que ele trava relaciona-se tanto com a ideia de um homem conforme apresentado pela antropologia filosófica a partir da ideia de uma natureza humana, quanto de uma concepção de história que é percebida a partir de premissas de progresso e de certa autonomia na execução humana. Ainda que não estabeleça uma crítica formal a esses ideários, percebe-se que eles atravessam o texto de Matias Aires, uma vez que ele mobiliza argumentos que negam, por exemplo, a ideia de aprendizagem e aperfeiçoamento da humanidade ou, ainda, uma noção de que os homens tenham uma atuação emancipada e subjetiva no mundo e que, por isso, construam uma história cujo sentido se encontra na própria sucessão de eventos. Para Matias Aires essa mera sucessão não tem sentido em si, é indiferente somente podendo ter algum sentido quando referida providencialmente.

#### **4.4. A Real Academia de História Portuguesa**

É dentro das Academias, que se dedicavam às Belas Letras e às Ciências, que os debates sobre a História tomam forma. Entre os séculos XVI e XVIII a narrativa histórica está mais próxima das Belas Letras do que das Ciências; só no século XIX a articulação da verdade histórica como cientificamente alcançável é

<sup>53</sup> KOSELLECK, 1999. Ver ainda, DUMONT, 1985.

lançada como meta para os trabalhos históricos. No caso específico de Portugal, desde o início do século XVII formam-se diversas Academias de saber cujo objetivo é valorizar a produção discursiva do Império português. Dentre essas, a mais antiga é a Academia dos Generosos, de 1647, que apresenta em seus estatutos os seguintes objetivos: “1) explicar dúvidas e obscuridades dos Autores antigos; 2) estabelecer as regras da poética e da retórica.” O que se destaca nessas duas regras são os propósitos reformadores e restaurados das práticas discursivas, o que se percebe pela vontade de estabelecer as novas regras de composição e protocolos de leitura são uma constante nessas academias. A ideia de novo, nesse caso, refere-se à tentativa de entendimento de textos antigos de acordo com o que se entende por seu verdadeiro sentido.

A História foi apontada diversas vezes pelos letrados do Antigo Regime como o ramo mais útil das Belas Letras. Assim, ela deveria ser narrada por pessoas autorizadas e de acordo com os protocolos retóricos válidos. É com esse intento que Dom João V instituiu, em 1721, a Academia Real da História Portuguesa, que traz em seus estatutos o objetivo manifesto de “purificar da menor sombra de falsidades a narração dos sucessos pertencentes a uma e outra História (Eclesiástica e Secular) e investigar aqueles que a negligência tem sepultado nos arquivos” (CHAVES, 1927).

O mecenato régio delimitou o caráter da produção historiográfica que deveria ser sempre exemplar, e reafirmar o poderio Régio e Católico:

“espero que resulte uma história tão útil, conservando-se as ações tão dignas de memória, que nestes se tem obrado no aumento do serviço de Deus, da Igreja Católica, dos Reis meus predecessores e meu.” (Decreto de Fundação da Academia Real de Historia Portuguesa, *Revista história da historiografia*. Ouro Preto, n° 03, setembro 2009).

O topos retórico *Historia Magistra Vitae* é o pilar fundador dessa argumentação. As discussões sobre o modo de narrar a História se voltam, também, à elaboração da forma discursiva mais adequada: fica acordado que a função maior da História é o ensinamento, tendo nessa função seu propósito máximo<sup>54</sup>.

<sup>54</sup> Adam Smith na 20ª Conferência sobre Retórica e Belas Letras narra o desenvolvimento dos temas narrados da seguinte forma: “Os primeiros historiadores, assim como os primeiros poetas, escolheram o maravilhoso como tema por ser o mais provável de agradar a um povo rude e

O entendimento da narração da história a partir da sua função — o ensinamento — possibilita a discussão do modo como essa mesma função deve ser cumprida para que tenha a eficácia desejada e o modelo de mundo envolvido nessa situação é o das sociedades retoricamente orientadas, que não separam “verdade, bondade e beleza” (MENDIOLA, 2003). O conhecimento verdadeiro é bom e é, portanto, moralizador; nota-se, pois, que o sentido da escrita se encontra completamente atrelado à eficácia. Ao lado da utilidade da narrativa histórica, estabelece, ainda, a articulação dessa narrativa à verdade, mas uma verdade baseada na possibilidade de comprovação — o critério de qualidade e legitimidade dessa produção seria sua elaboração baseada em forte documentação, uma vez que a verdade é percebida como presente nos documentos, naquilo que está no mundo e foi produzido pela ação humana. Essa concepção de verdade difere, radicalmente, da concepção de verdade Providencial; assim, a grande diferença dessa relação não está no atrelamento à verdade, mas a um conceito particular e historicamente circunscrito, de verdade baseado em provas. O decreto de fundação da Academia Real da História Portuguesa, nesse sentido, esclarece:

“e porque as notícias necessárias não se acharão só nos livros impressos, mas estarão nos Arquivos: ordenarei por cartas firmadas da minha Real mão se participem à Academia todos os papéis, que deles se pedirem, comunicando-lhe os catálogos dos mesmos Arquivos, e Cartórios as pessoas, a cujo cargo estão, e os acadêmicos farão alguns Estatutos para facilitar os eu progresso, e mos proporão, para que eu como Protetor da mesma academia os examine, e aprove, para que possam ter sua devida execução e vigor”. (*Coleção...* 2009, página 218)

A tentativa da regulamentação da escrita da História ancora-se na presunção de neutralizar os efeitos possíveis da narrativa feita por um só autor ao

---

ignorante. O admirável é a paixão mais facilmente provocada em tais pessoas. A ignorância torna-as crédulas e fáceis de enganar, e essa credulidade faz com que se deleitem com fábulas que não agradariam aos sábios. Quando, portanto, o saber se desenvolveu, e os homens ficaram esclarecidos o bastante para dar pouco crédito a esses relatos fabulosos que haviam entretido seus antepassados, os escritores viram-se obrigados a escolher outro tema, pois aquilo que nada tem a recomendá-lo, senão a maravilha só pode agradar enquanto houver quem acredite. Da mesma forma, vemos hoje as histórias de bruxas e fadas, sempre devoradas pela plebe ignara serem desprezadas pelos mais sábios. Como o maravilhoso já não agradava, os autores recorreram ao que imaginaram ser mais prazeroso e interessante: representar as ações e paixões que fossem, em si, emocionantes ou que demonstrassem os sentimentos delicados do coração humano. Assim foi que a tragédia sucedeu aos primeiros relatos fabulosos de heróis, centauros e monstros diversos; assim também os romances, que expõem as ternas emoções ou paixões exacerbadas de seus personagens, sucederam aos relatos violentos e extravagantes, as primeiras manifestações de nossos antepassados na Europa. Os Historiadores, por sua vez, tomaram por meta não apenas divertir o leitor, mas ensiná-lo também, narrando os fatos mais importantes que marcaram as grandes revoluções, e revelando suas causas, para que pudessem ser reproduzidos ou evitados.” (SMITH, 2008: 257-258)

estabelecer tanto regras de escrita quanto estabelecendo a convenção de que os textos seriam produzidos conjuntamente.

Os objetivos máximos são os de reinterpretar criticamente as obras produzidas pelos historiadores antigos ou cronistas na tentativa de reestruturar, com as novas bases, os discursos antigos, extirpando o que se considerasse inadequado ao discurso de caráter historiográfico. Não estava em jogo, pois, a criação de novos paradigmas, mas uma renovação convencional estilística e possíveis correções nos conteúdos das narrativas antigas.

A Academia Real de História não despreza nenhum tipo de produção de conhecimento histórico antigo: a busca é de reposicionamento. Os livros de linhagens, por exemplo, são considerados as primeiras tentativas de resgatar a história coletiva (coletivo, aqui, remete-se a uma família e não a um “povo”, “sociedade” ou “nação”) e escrevê-la. Esses livros têm um caráter pragmático e jurídico: são responsáveis pelo estabelecimento das genealogias portuguesas e por meio deles alguns direitos hereditários são salvaguardados. Num trecho:

“Por saberem os homens fidalgos de Portugal de qual linhagem vêm, e de quais coutos, honras, mosteiros e Igrejas são naturais, e por saberem como são parentes, fazemos escrever este livro verdadeiramente das linhagens daqueles que são naturais e moradores no reino de Portugal extremadamente. E deste livro de pode seguir muita prol e arrecadar muito dano: cá muitos vêm de boa linhagem e não o sabem eles, nem o sabem os grandes homens: cá se soubessem em alguma maneira lhes viris bem, em alguma maneira, senhores.” (GOMES, QUADROS, 1968: 23)

Ao descarte do tipo de conhecimento produzido pelas épocas anteriores, os acadêmicos opõem a utilização desses recursos como fontes para os seus estudos, o que eles entendem resultar na escrita da verdadeira História Portuguesa ainda por fazer. Além de uma História desprovida dos ornatos retóricos e clara (por isso seria preciso reler as obras antigas para desobscurecer o que ainda estivesse confuso ou fora da nova escrita direta dos acadêmicos), pensa-se ser preciso estabelecer todo um aparato que suprisse esses acadêmicos de todo o material necessário. Uma rede de coleta e busca de documentos é elaborada. É instituído um sistema convencional de escrita que deve ser obedecido pelos narradores; uma das regras é a de que a escrita deve ser narrada coletivamente:

“sendo a qualquer História mui propriamente comparada a um edifício, convém esta semelhança com muito mais propriedade a que há de escrever a Academia

Real da História Portuguesa; porque assim como o edifício, sendo uma só obra, é fabricado por muitos Artífices, assim esta História há de ser composta por muitos escritores.” (*Coleção de Documentos...* 2009: 274)

A regulamentação se aplica, ainda, à ordem e à disposição do texto, rigorosamente pré-definidas desde o título até divisão dos capítulos, passando pela dedicatória ao Rei, e a hierarquia dos assuntos e do tratamento deles.

Diante dessa perspectiva geral sobre a ideia de História no século XVIII, Matias Aires coloca-se à parte: nas *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, ele divide a História em Profana e Providencialista, não sendo assunto para ele nenhuma consideração acerca de método da escrita da história. Dessas duas modalidades de História, estabelece ainda que somente se pode conhecer a profana, uma vez que a vontade do Criador é inacessível ao homem, o que é evidente pela limitação das capacidades cognitivas humanas.

A História profana, já que é só dela que se fala, pode ser dividida entre sucessão de eventos no tempo (encadeamento de fatos ocorridos no passado) e narração desses mesmos feitos, a escrita da História. E, tanto a História como a escrita da História não estão informadas diretamente pela verdade, e, por isso, não têm validade real. Para Matias Aires, a própria sucessão de eventos no tempo tem um caráter errôneo, uma vez que se refere somente a uma série de acontecimentos humanos, e “o que mais os homens fazem é errar” (Matias Aires: 102).

“A história profana (porque esta é somente a de que falamos) parece que não foi feita para instruir, senão para enganar. Os autores não se contentaram com enredar o mundo enquanto vivos; quiseram ter o maligno divertimento de deixar na história uma ocupação de estudar enganos: nem todos fizeram por malícia, mas por simplicidade.” (Matias Aires: 154)

Os homens erram, então, na própria execução dos feitos, pois os atos mostram-se imperfeitos, já que todos os atos são informados pela vaidade. Erram ainda quando, espectadores ou participantes dos eventos, acham que conhecem a realidade daquilo que se passou. O problema é que um homem não pode observar todo o desenrolar de um evento, sua visão só pode ser parcial. Por fim, erram quando consultam a memória para reconstruir os eventos sucedidos. A memória é artificiosa e o homem tende ser mais tolerante com o passado do que com o presente.

“Olhamos para o tempo passado com saudade, para o presente com desprezo, e para o futuro com esperança: do passado nunca se diz mal; do presente continuamente nos queixamos, e sempre apeteçemos que o futuro chegue: o passado parece-nos que não foi mais do que um instante; o presente apenas os sentimentos; e julgamos que o futuro está ainda mui distante. Para dizermos bem do tempo, é necessário que ele tenha passado, e para que o desejamos é preciso considerá-lo longe. A vaidade faz-nos olhar para o tempo, que passou, com indiferença, porque já nele fica sem ação: faz-nos ver o presente com desprezo; porque nunca vive satisfeita ; e faz-nos contemplar o futuro com esperança, porque sempre se funda no que há de vir; e assim só estimamos o que já não temos; fazemos pouco caso do que possuímos; e cuidados no que não sabemos se teremos.” (Matias Aires: 59)

Nessa passagem, Matias Aires evidencia, a diferença de tratamento que a vaidade impõe à percepção humana em relação à passagem do tempo: o homem olha para o passado com saudades, para o presente com desprezo e para o futuro com esperança. Assim, a condição para que a impressão sobre algum evento seja positiva, é que ele tenha passado. A positividade não reside, pois, nos eventos, mas na deformação produzida na percepção pela vaidade. Assim, o passado é sempre pintado de forma muito mais interessante do que a verdade do que ocorreu. Não é possível, pois, haver nenhum tipo de neutralidade na narração dos eventos: mesmo do ponto de vista do narrador contemporâneo ao evento, as lacunas aparecem porque não se podem ter todos os pontos de vista.

O movimento inerente a todas as categorias que revestem a vida humana não impede, contudo, o caráter exemplar que pode ser gerado pela narrativa historiográfica. A história profana é dinâmica porque não se liga à Verdade Divina, mas à capacidade de conhecer e de transmitir conhecimento (discurso). A História Providencial é, essa sim, estática. A questão fundamental para Matias Aires é que a História profana depende da fortuna e do acaso. Como ela está no tempo, é contingência. No entanto, como acontecimento é transcurso e não pode ser alterada. Seu caráter estático reside nessa incapacidade de ser mudada por uma ação humana que retorne no tempo (na percepção humana, ela apresenta um vetor linear direcionado para o futuro, ainda que não comportando a ideia de progresso). Já narrativa dos eventos é móvel, uma vez que é completamente dependente de mediações humanas que refazem o acontecimento, prendendo-o pelo recorte e pela arte retórica de cantar a ação do homem no tempo. Enfim, para Matias Aires, trata-se de perceber um dilema que instaura um caráter tanto dinâmico quanto rígido na história profana.

#### 4.5. A História Universal

Para Matias Aires, o fato de a História não se converter em História Universal não significa que ele remonte a uma historiografia mais antiga, mais localizada na medida em que entende a História na pluralidade, nas histórias particulares (cf. KOSELLECK, 2006). Para ele não há História Universal porque os homens não conseguem compreender as Causas Primeiras que movem o homem no mundo: isso seria conhecer a Vontade Divina. Assim, não é possível antever o sentido geral das ações do gênero humano. A possibilidade de uma História Universal, em Matias Aires, ao contrário de ser concebida como o caminho da humanidade no mundo, diz respeito à Providência, à Substância Divina. Essa História existe em Deus e em sua onisciência.

Sendo assim, a História à qual os homens têm acesso é a sucessão temporal dos acontecimentos. E nem essa pode ser conhecida no seu caminho universal:

“porém mal pode caber na lembrança dos homens todos os grandes sucessos, de que se compõe a variedade do mundo: ainda o mesmo pensamento tem limite, por mais que nos pareça imensa a sua esfera. Não há história, que verdadeiramente seja universal: quantos Aquiles terão havido, cujas notícias se acabaram, só porque não tiveram Homeros, que as fizessem durar certo tempo, e isto por meio do encanto de um poema ilustre?” (Matias Aires: 26)

A História Profana guarda a relação de participação com a Substância, já que é, particularmente, efeito das interações entre os seres criados e manifestação dos desígnios providenciais. Como efeito da Causa Primeira, é o movimento que evidencia a sucessão de eventos particulares e que permite ao intelecto conhecer os acontecimentos e dar notícia deles.

Quanto mais próxima das causas, mais a memória constitui-se mais uniforme e íntegra em sua capacidade de lembrança. Esse fato, por sua vez, garante à história profana menor mobilidade, já que o homem tende a figurar suas ações em maior relação com a Providência.

Além disso, por existir no mundo, a memória dos feitos humanos está sujeita às leis naturais de movimento, decadência e renovação. De igual maneira, esse mesmo movimento transpassa a História. A diferença é que, no caso da

memória, observam-se mudanças e transformações nos diversos tipos de sociedade. No tempo da História, a distância da Providência e da Causa Primeira também constitui um movimento mais ou menos intenso conforme maior ou menor proximidade à origem. Com isso, Matias Aires estabelece uma relação entre a própria História como acontecimento, a memória como capacidade de lembrança e ainda a representação narrativa dos eventos ou das memórias deles.

Assim, ao lado da História factual temos a escrita da História, o registro feito das importantes ações levadas a cabo pelos homens. Mais enganadora ainda, a escrita da História, por ser feita pelo homem, carrega todo tipo de vício. Mesmo que os historiadores não pretendam, eles não têm possibilidade de escapar dos vícios inerentes à natureza humana. Assim, essa escrita falha, sobretudo por dois motivos: primeiro, pela motivação dos autores: que não é narrar a verdade daquilo que passou, mas mostrar conhecimento da verdade daquilo que passou. Isso leva rapidamente à mentira, para uns autores se afirmarem em relação a outros. Segundo, ela falha pelas próprias limitações do conhecimento humano mesmo. Assim, a única coisa possível de saber é a história que os historiadores escreveram, mas não a verdade daquilo que ocorreu. Desse modo, Matias Aires desvincula a história da verdade (continua havendo um pressuposto de verdade, aliado à reafirmação da inviabilidade de alcançá-la).

“E com efeito se alguém se persuade, que há de saber a verdade dos sucessos pela lição da história, engana-se, quando muito o que há de saber, é a história do que os autores escreveram, e não a verdade daquilo que escreveram.” (Matias Aires: 144)

Sobre a elaboração de regras convencionais que visam à invenção de regras e de critérios de validação para a escrita da História (como intenta a Academia Real de História), Matias Aires supõe que o formalismo das regras retóricas que regem o gênero não torna a questão da História em sua relação com a verdade e a parcialidade de sua narrativa menos problemática. Ela continuaria, para ele, sendo um discurso feito pelos homens de acordo com sua parca racionalidade e seus imensos vícios.

#### 4.6. História e ensinamento

A postura crítica de Matias Aires em relação à razão e ao progresso, e a clareza das limitações do conhecimento humano, levam Matias Aires a enfatizar a parcialidade do conhecimento histórico, o que compromete sua função de ensinamento. Pela ênfase dos limites do conhecimento e pela concepção da natureza precária do homem, observa-se uma tonalidade cética na visão de Matias Aires. Aquilo que convencionalmente designa-se por ceticismo pode se caracterizar não como uma corrente filosófica, mas como uma postura crítica em relação às certezas produzidas no âmbito da produção de conhecimento.

“O ceticismo antigo e o moderno eram compreendidos como um conjunto de argumentos e/ou uma atitude que desafiava o conhecimento estabelecido pelos filósofos, teólogos e cientistas. Também eram entendidos não só como uma defesa da religião, mas, ao mesmo tempo, como um inimigo em potencial ou real desta.” (POPKIN, 2011).

O ceticismo, no século XVIII, desenha-se, ainda segundo Popkin, como uma derivação do pirronismo grego e do ceticismo acadêmico que tanto está voltado para a desconfiança em relação às exigências do conhecimento científico quanto pode ser utilizado contra as crenças religiosas.

“a forma fraca do ceticismo, isto é, sua ênfase dada aos limites do entendimento, tornou-se um lugar comum entre os *philosophes* que consideravam que o conhecimento metafísico não poderia ser obtido (desde que fosse requisitado o conhecimento metafísico além dos limites das capacidades humanas).” (POPKIN, 2011: 78)

É a ênfase de Matias Aires aos limites do conhecimento humano que se pode perceber um diálogo com a tradição cética. Mesmo nessa relação, o argumento de desconfiança sobre as possibilidades de conhecimento humano não invalida os processos de entendimento, que tem, sim, segundo Matias Aires, a possibilidade de clarear as trevas do obscurantismo:

“Sobre os cemitérios se tem visto umas luzes volantes que a escuridade da noite faz visíveis: a ignorância da causa, de que procedem, fez que muitos entendessem que aquelas luzes eram os espectros dos cadáveres enterrados; não sendo aliás outra coisa mais do que os vapores oleosos exalados dos mesmos cadáveres putrefatos, cujos tenuíssimos, e mobilíssimos vapores por si mesmos se inflamam, movendo-se de uma parte para a outra, segundo a direção, ou movimento do ar em que subsistem. Aquilo mesmo sucede em alguns lugares em

que não há, nem houvera cemitérios; e basta que a qualidade da terra seja untuosa, ou bituminosa sumamente, para que aquelas luzes voláteis se percebam, e não sem susto, e medo de quem as vê sem saber o principio de que resultam. Assim se tem introduzido no mundo vários erros, e pavores populares, só porque se ignoram as causas naturais. A física especulativa nunca basta para distinguir alguns fenômenos, por mais comuns que sejam, e esta mesma se alucina algumas vezes; porque a sua jurisdição não é praticamente demonstrativa, mas argumentativa. A física química é a quem compete o resolver uns tantos casos, que só quimicamente se fazem demonstráveis. Um eclipse do Sol fazia antigamente horror, e infundia nos ânimos um horroroso espanto; porém depois que a Astronomia começou a vulgarizar-se, já todos veem sem medo escurecer-se o disco total do Sol, e perder a Lua toda a sua claridade; havendo para isto um motivo, ou razão intelectual, e não aparente. Na mesma física química há muitos casos reservados, de que nem todos os artistas sabem descobrir a origem.” (Problema de Arquitetura Civil, tomo II: 295)

Isso acontece porque, para Matias Aires, os limites humanos são estabelecidos providencialmente:

“Foi Deus quem estabeleceu os términos da indagação humana; para que não pudessem ser ultrapassados. Querendo passar além, o espírito obscurece-se, a faculdade de penetração da mente é apagada por uma névoa que é como uma nuvem terrível no cimo de um monte, um clarão que cega os olhos.” (Problema de Arquitetura Civil: tomo II: 40-42)

Desse modo, percebe-se que a ideia de conhecimento como parcial, em Matias Aires, podem ser relacionados a alguns aspectos do pensamento de Pascal. Seguindo uma linha de pensamento manifesta em Pascal, o conhecimento é produto da queda, do pecado de Adão:

“Porque afinal, se o homem nunca tivesse sido corrompido, gozaria, em sua inocência, tanto da verdade como da felicidade com segurança. E, se o homem nunca tivesse sido senão corrompido, não teria nenhuma ideia da verdade e nem da beatitude. Mas desgraçados que somos, e mais do que se não houvesse grandeza em nossa condição, temos uma ideia da felicidade e não podemos chegar a ela. Sentimos uma imagem da verdade e não possuímos senão a mentira. Incapazes de ignorar de modo absoluto e de saber de modo certo, tão manifesto está que já estivemos num grau de perfeição do qual infelizmente decaímos.” (PASCAL, 2005, número 131 p 47)

Assim, Pascal adianta que a capacidade de conhecer advém, ela mesma, da consciência de que compreendemos a parcialidade e estabelece que há uma verdade cujo acesso está vedado ao homem, o que, para Popkin (2011), revela-se como um dos elementos céticos de Pascal que informam tradições de pensamento no século XVIII. Matias Aires trabalha com esse mesmo universo de pensamento, percebendo que o conhecimento é tanto limitado como somente se apresenta

porque limitado. Na Reflexão 132, ele aposta no ajustamento como forma de atingir algum grau de conhecimento:

“Estes veem tanto, que a multidão das coisas que veem, os confunde, e cega; aqueles menos, e por isso veem mais: a abundância de ciência faz aos sábios pobres de saber; neste caso a sabedoria está em poder tornar para o estado de ignorância; a maneira de alguém que retrocede para buscar o que perdeu: alguma vez sucede a quem caminha, o passar além do lugar para onde vai; então quanto mais caminha, mais se perde; porque busca adiante aquilo, que já lhe fica atrás: tanto erra quem anda menos, como quem anda mais; e tanto se desvia quem não chega ao lugar, como quem o passa.” (Matias Aires:132)

Assim, na conformação aos limites das respostas humanas e na afirmação de uma verdade superior incognoscível é que podemos perceber as nuances do ceticismo no pensamento de Matias Aires.

Já no caso da relação entre ceticismo e história, é a extrema mobilidade do mundo, tal como concebido por Matias Aires, que aponta para uma postura cética. O sentido de imersão completa na historicidade constitui, como diria Julian Marias, a ideia da

“história como repertório de erros: essa é a imagem habitual sempre que se perde a impressão da *continuidade*, isto é, sempre que o estado de ânimo *tradicional* é substituído pelo *histórico*. (...) épocas que se sentem históricas, isto é, entrosadas na história, intimamente afetadas pela historicidade, submetidas às mesmas condições que pesavam sobre as épocas passadas e portanto, *destinadas a passar*.” (MARIAS, 1966:119-123)

Em relação tanto à história como acontecimento quanto à percepção dos acontecimentos históricos, o dinamismo incessante do mundo e a corrupção irremediável das particularidades evidenciam o destino passageiro das épocas históricas. A percepção de que a sociedade da qual se é parte está submetida ao tempo, ou seja, que está destinada a passar, a acabar, imprime um caráter cético à imagem de mundo e à atuação humana no texto de Matias Aires. O viés cético que pode ser depreendido da visão de mundo do autor pauta-se pela limitação do conhecimento humano em relação à verdade.

A limitação, entretanto, não anula a possibilidade de conhecer parcialmente as coisas do mundo. O reconhecimento dessa limitação, antes, imprime um caráter mais verossímil ao conhecimento produzido, e, ao expor sua premissa de parcialidade, Matias Aires chama a atenção para a verdade substancial que é incognoscível.

Ainda, se como afirma Renato Lessa (2003: 93), “o mundo das aparências constitui o critério cético por excelência” e o princípio cético prescreve “uma adesão às aparências e uma forma de vida em conformidade com as regras normais da vida”, Matias Aires cumpre a convenção do pensamento informada pelo ceticismo, já que não advoga uma mudança ou uma melhora no homem como sujeito particular. Sua ênfase desloca-se para a possibilidade da geração de efeitos positivos que não seriam menos importantes para o funcionamento social.

A aceitação da corrupção da natureza humana e a maneira de lidar com isso, a ideia de história humana como movência, contrastam com a fixidez da História Sagrada cuja acessibilidade de conhecimento é vedada ao entendimento humano. A extrema mobilidade do mundo e a constatação da mobilidade da narrativa histórica (as diferenças entre as histórias narradas) levam a uma concepção de futuro que tem um caminho certo, mas que é impossível de ser alcançado pelo conhecimento humano.

Nesse sentido, Matias Aires encontra-se com o debate, no século XVIII, no que tange à natureza humana, sua excelência ou mediocridade, e a partir daí sua capacidade de gerar e fortalecer laços sociais, ou seja, a preocupação social desse momento com a condução da vida humana (cf. BENICHO, 1967; HAROCHE, 1998). A constatação da bondade ou maldade da natureza humana vai levar à exaltação ou depreciação da humanidade. Segundo Benichou, a investigação moral se articula em três centros: a moral heroica que parte da natureza humana para exaltar sua grandeza; a moral cristã rigorosa que enfatiza a queda e o caráter corrompido da natureza humana; e por fim a moral mundana sem ilusões que recusa a grandeza que pode vir da moral heroica e a imperfeição da moral cristã, apostando no aperfeiçoamento do homem pela educação. A moral cristã, que aponta a corruptibilidade da natureza humana, apresenta-se de maneira vigorosa no jansenismo, que ataca qualquer tipo de otimismo em relação ao homem e atribui gestos heroicos ao desejo de glória movido por ambição, e não pelo desejo de perfectibilidade.

Matias Aires alinha-se à ideia da corrupção irremediável da natureza humana e ainda compartilha o sentimento de que não é a busca da virtude sentimento o que informa os movimentos que geram atos de grandeza, mas a vaidade. Entretanto, o tipo de reação reverberada nas *Reflexões* quando da

constatação dessas realidades não é a aposta na insignificância de qualquer procedimento humano, mas a valorização maior das ações em seus limites.

Mesmo se aproximando da tradição cética segundo a linha pascalina, Matias Aires não a aceita integralmente, uma vez que ele se preocupa com as ações não-substanciais. Enquanto Pascal está mais voltado para o foro interior, em seus aspectos mais relacionados à graça e ao exercício do livre arbítrio e da relação com Deus (cf. AUERBACH, 2007), Matias Aires volta-se para a reverberação da ação humana. Mesmo que tenha como parâmetro a Causa Primeira, importa-lhe pensar a virtude e o vício no mundo, mesmo ao custo de que seja diminuída sua origem, que para ele sempre se encontra na paixão da vaidade.

#### 4.7. Os usos da história

Tendo em vista os enormes problemas da escrita da História, o estabelecimento dessa narrativa como base da diferenciação social (narrativa histórica das gerações familiares sucessivas) torna a sociedade de corte baseada na nobreza de sangue uma sociedade decadente. Seu fundamento, para Matias Aires, não passa de um uso arbitrário de um discurso mentiroso. O fato de o mundo ser constituído por coisas vãs não implica que se possa dispensar as fundamentações: “A Nobreza foi a maior máquina, que a vaidade dos homens inventou; máquina admirável, porque sendo grande, toda se compõe do nada.” (Matias Aires: 160).

A nobreza articula e coloca em funcionamento o corpo social do Antigo Regime. Sua existência é fundamental para o funcionamento da sociedade ao estabelecer desigualdade entre aquilo que é igual.

“nasceu aquela tal Nobreza como parto do poder, da pompa, e da riqueza: acidentes na verdade exteriores, mas que servem de incrustação no homem, e esta ainda que composta de fragmentos sempre forma um ornato matizado, e agradável; bem vê que a viveza dos esmaltes, e das conchas, não penetra a substância interior, e que o muro tosco não fica mudado, coberto sim; mas que importa, se a gala frágil que o reveste, o enobrece?” (Matias Aires, 156)

Essa passagem demonstra, mais uma vez, a valorização que faz Matias Aires dos efeitos gerados pelos valores sociais, mesmo que eles não tenham uma fundamentação substancial. A nobreza, mesmo sendo exterior e sem capacidade de diferenciar substancialmente aquilo que é igual, causa efeito de diferenciação social, e sobre esse efeito as diferenças aparentes informam as ações em sociedade.

A tematização da nobiliarquia como causadora de diferença naquilo que é igual<sup>55</sup> aparece em vários textos do humanismo cristão. Os *Tratados da Nobreza civil e Cristã* (1542), de Jerônimo Osório, sistematizam as razões que levam as sociedades a manterem a diferença social ao mesmo tempo em que percebem a igualdade dos homens particulares. Osório inicia o seu tratado pela constatação de que todas as nações sofrem, de algum modo, estragos causados pela discórdia entre os Grandes e o Povo. Entretanto, a relação entre esses dois estratos é uma relação de interdependência, e, para além de necessária a qualquer sociedade, inscreve-se tanto na ordem da Natureza quanto na ordem da Lei. Essa constatação seria para ele mesmo problemática, uma vez que, do ponto de vista da criação e da natureza, todos os homens são iguais.

Para Osório, a função da nobreza é ser exemplar em relação aos comuns, servir como modelo. Desse modo, se há mal na sociedade, sua origem é o seio da nobreza e depois a contaminação que ela causa no corpo social: “Assim, pois, parece que todo mal nasce dos homens mais ilustres, tal como dum manancial”. (OSORIO, 1996: 88). A manutenção do corpo social fica comprometida quando a nobreza se corrompe, e isso acontece se os homens da nobreza se afastam do ideal fundador dessa mesma nobreza: a distinção deve ser reafirmada por meio da busca incessante da honra e da glória. Essa busca, antes de ser uma procura individual de distinção ou mostra de coragem, é a reatualização das cenas da nobreza fundadora: não é a distinção do elemento nobre, mas apresentação da dignidade

---

<sup>55</sup> “mas que argumento débil é aquele que se tira de uma distinção visível, constante, e material, para outra que é somente imaginária; de uma que se faz naturalmente para outra que civilmente se fabrica, de uma que é da instituição do mundo, para outra que é da instituição dos homens; de uma que é totalmente independente para outra que é arbitrária; de uma que tem por princípio a mesma Providência, para outra que procede da fortuna; e finalmente de uma que é fundada em regras infalíveis para outra que é somente fundada em vaidade? Nesta parte, a razão tirada da semelhança não convence.” (Matias Aires: 158)

manifesta da sua estirpe, o que justifica e alicerça a nobreza como hereditária, um “lustro do sangue”.

Os tratados de Jerônimo Osório mostram como, para a filosofia cristã em geral, cuja base é a igualdade radical dos homens na criação, é difícil explicar, pela “luz da razão”, a existência da distinção nobiliárquica. Nos *Tratados sobre a Nobreza Civil e Cristã* o problema não se coloca diferente: os homens são feitos de maneira igual, figuram no mundo de forma distinta e a morte trata de voltar a igualá-los. A condição corpórea tampouco é diferente a ponto de justificar uma tão grande diferenciação social, de modo que nem na fortuna e nem na “excelência do corpo” podem ser encontradas como fatores capazes de distinguir um homem de outro. De tal sorte revelam-se essas incapacidades que há de se encontrar, então, a diferenciação na disposição do ânimo. De acordo com as categorias escolásticas empregadas por Jerônimo Osório, todas as castas de viventes distinguem-se por ato e por potência porque cada coisa é o que é por natureza. Daí ser permitido a cada coisa chegar mais perto apenas daquilo que ela já traz em si mesma – uma pitangueira somente pode produzir frutos de pitanga, jamais de mamão, por exemplo. Por potência e por forma, a espécie é permanente naquilo que é eterno. Assim, é o ânimo que propicia a possibilidade de distinção, pois todos os homens constituem-se em semelhança uns dos outros na espécie.

Imediatamente após a identificação de que a diferenciação inscreve-se no ânimo, resta saber como ela pode ser transmitida. Sendo a transmissão uma maneira de perpetuação, Osório acredita que a superioridade é infundida na estirpe por uma virtude do sêmen. Dessa maneira abre-se a possibilidade de os caracteres poderem ser herdados por descendência. Assim a nobreza se torna mérito vinculado à estirpe, o que torna a Nobreza fundada na Opinião e, concomitantemente, na Natureza. Entretanto, a instabilidade de tudo o que está sujeito ao tempo também se refere à nobreza, razão pela qual ela se torna extingüível nas famílias, por força em geral, e nos representantes dela, em particular:

“(…) muitos outros prosperaram e extingüiram-se quantos voltaram a erguer-se, para jazerem agora por completo e derribados ao olvido (...). Procede isso usualmente de duas causas: a primeira pertence ao regime da natureza, que regulou que nada exista entre os homens com caráter de perpetuidade e permanência, e determinou que, pelo contrário, todas as coisas se fundassem em

inconstância e fragilidade, de tal maneira que, ou são aniquiladas pelos golpes da Fortuna quando ainda ameio do curso, ou, consumidas pela velhice, finalmente as dissipa, por completo a morte. Também sucede que, não poucas vezes, os vícios ocasionaram que aquele lustre se desvaneça com muito maior celeridade que a requerida pelo curso ordinário da mesma natureza, como vemos que acontece a quantos depauperam e arruinam a saúde com a devassidão e bebedices – chamando a si a morte com imoderada luxuria, como quem se empeçonha voluntariamente.” (OSORIO, 1996: 113)

A nobreza, entretanto, tem por função e finalidade o bem comum, a produção de exemplos públicos. O caminho da sabedoria, por exemplo, não serve para o caminho da nobiliarquia. Aos homens que perseveram no caminho da sabedoria não é possível ser dado o prêmio da nobreza, por mais sofisticada que seja sua ciência. Isso se dá porque a ciência e sabedoria são atributos de uso individual, que visam ao crescimento espiritual do homem, e não costumam ter aplicação na sociedade. Isso é contrário às virtudes úteis da nobreza, que visam ao bem público, à utilidade comum que se manifesta, sobretudo, no esforço de conservação social.

Em Matias Aires, pode-se observar a mesma predicativa retórica cristã:

“Depois daquela catástrofe fatal, parece que devia extinguir-se a vaidade da nobreza; mas não foi assim, porque aquela vaidade só mudou de espécie, e o engano, de figura; a mitologia converteu-se em genealogia, humanizou-se. A igualdade sempre foi para os homens uma coisa insuportável; por isso entraram a forjar novos artifícios com que se distinguissem, e ficassem desiguais; e não tendo já deuses donde tirassem o princípio da nobreza, entraram a tirá-la de outras muitas vaidades juntas; compuseram uma nobreza, toda humana; então nasceu aquela tal nobreza, como parto do poder, da pompa, e da riqueza: acidentes na verdade exteriores, mas que servem de incrustação no homem, e esta ainda que composta de fragmentos, sempre forma um ornato matizado, e agradável; bem se vê que a viveza dos esmaltes, e das conchas, não penetra a substância interior, e que o muro tosco não fica mudado, coberto sim; mas que importa, se a gala frágil que o reveste, o enobrece.” (Matias Aires: 156)

A função da nobreza é, pois, a geração de exemplaridade com o objetivo de servir de modelo para a sociedade. A nobreza, entretanto, também tem seus modelos. Obedecendo às regras de proporção e adequação, é possível realizar a boa mimeses, que não deve ser confundida com uma simples cópia. A boa mimeses depende da adequação, do senso de ocasião e da existência de um modelo de virtude, de preferência aquele inalcançável e, por isso mesmo, capaz de mobilizar no homem virtudes das mais nobres. Dito de outra maneira, ela não se esgota em copiar o modelo: antes, serve-se da prudência e da discrição,

adequando os modelos à sua realidade e a sua capacidade imitativa. Na sociedade de corte é a própria capacidade de adequação (discrição) o que possibilita que a mimeses possa se efetuar produzindo diferença.

A nobreza antiga, para Matias Aires, é a nobreza dos heróis das narrativas antigas, fundava sua diferenciação na origem, mas numa origem mítica, que articulava o herói aos deuses;

“Os grandes da antiguidade, ou a nobreza dos antigos, ainda era mais forte, e singular, que a que se ideou depois; uma, e outra têm de comum o serem efeitos da vaidade, e consistirem na imaginação de quem não cabe em si; a nobreza porém do tempo heróico era em tudo mais subida: nem é para admirar; porque hoje nada é comparável, à grandeza esparciata e ao esplendor latino. Os séculos foram desfazendo todos os portentos; a variedade de sucessos, e fortunas também foi reduzindo o mundo a um estado de mediocridade; a mesma vaidade da nobreza teve decadência; acabou-se a ficção, e desvario em que aquela sorte de nobreza se fundava; ela foi um dos ídolos que caíram. Quando a luz da verdade descerrou as trevas do paganismo, cessaram os oráculos, não responderam mais, emudeceram. A Grécia, pátriacomum dos heróis, e donde êstes nasciam como em terra fecunda, e própria, donde a vaidade da nobreza quis elevar-se ainda acima das estrelas. E com efeito Enéias dizia ser filho de Vênus; Aquiles de Tétis; Faetonte de Apolo, Alexandre, e Hércules de Júpiter. Êstes, e muitos outros pretendiam não menos nobre origem, que a celeste, como descendentes dos deuses imortais; esta fábula não durou um dia só; e é para admirar, que ela tivesse autoridade no conceito de homens polidos, sábios, e prudentes, e com tanta fôrça que chegassem a fazer das fábulas, religião. Aquela foi a nobreza dos antigos; nobreza, que tinha por princípio, um engano introduzido, e respeitado.” (Matias Aires: 155)

Os modelos da nobreza antiga eram os heróis e os semideuses. A distância entre o sujeito e o modelo utilizado para a sua atuação leva sempre a uma tentativa de aproximação incompleta, mas que imprime mais valor na mesma medida de perfeição do modelo. Além disso, o modelo mais distante é mais fixo, e informa os valores sociais por mais tempo, o que faz a sociedade movida por eles durar mais no tempo. Nunca um deus imortal muda por meio da história; os heróis humanos frequentemente têm os valores das suas ações questionados por outros historiadores. Daí que um dos problemas da fundamentação da nobreza na história humana não é somente seu caráter falso e lacunar, ao contrário, a nobreza mais ilusória é mais eficaz como base social:

“Ainda a nobreza dos antigos (depois de acreditado o êrro) tinha mais corpo; porque os ilustres iam buscar os seus ascendentes nos seus deuses; e esta sorte ficavam os homens meio humanos, e não inteiramente. Só assim podiam ser distintos, e desiguais na realidade. As distinções permaneceram, enquanto duraram as suposições da origem”. (Matias Aires: 156)

Contudo, a nobreza antiga também é efêmera e, para Matias Aires, a nobreza mais adequada é a nobreza baseada em atos, a nobreza que imita a pessoa do Cristo, que anseia pelas virtudes cristãs. Aí sim, tem-se o valor extramundano e perene que deve ser reatualizado sempre pelos grandes. Essa nobreza é da natureza dos Reis, e deve ser continuamente buscada pelos demais homens.<sup>56</sup> Por isso, também, somente o Rei tem a sabedoria de honrar a nobreza continuamente.<sup>57</sup>

A aristocracia baseada no nascimento justifica-se, politicamente, pela escrita da história e, para a manutenção da descendência utiliza o argumento da transmissibilidade de valores por meio do sangue. Matias Aires, então, ataca o fundamento naturalizante de um valor moral.

---

<sup>56</sup> Matias Aires, nesse sentido, articula seu pensamento a partir da mesma tradição de Osório: “Cumpro, pois, que se tenha presente o que já antes foi exposto, a saber, que somente deve dar-se o nome de virtude, àquele merecimento que tem como mira aquele sumo e ultimo bem de quanto existe de desejável, e que serve de regra às obrigações desta vida, e que se norteia, não pela cobiça, mas pela vontade divina. (...) Portanto, os que buscam a honra, os que procuram o zelo da virtude cristã; abracem ardentemente a genuína virtude, a absoluta liberalidade, a perfeita moderação de ânimo e as restantes virtudes que nos foram prescritas pelo Senhor, e mantenham firmes nesta fortaleza, a única que se ajusta à grandeza e glória deste nome. Pois que outra coisa há nesta vida que se mostre constante, excelsa e magnífica? Que duvida há de que todas as mais são, pelo contrário, coisas baixas, fugazes e torpemente abjetas? Quer observemos a inconstância das riquezas; quer atentemos na fugacidade das honrarias e da glória humana; quer atendamos ao lustre completamente falaz de estirpes e fidalguias; quer, enfim, paremos mentes na imagem simulada e enganadora da humanal intrepidez – nada encontramos que possa satisfazer o espirito, ou abaste a seduzir o ânimo com uma deleitação duradoira. Pois, de feito, tudo o quanto existe é de condição mesquinha, e passageira, precível e pleníssima de engano e nulidade. Só os ornamento da nobreza cristã são amplos, imortais, divinos e não haverá violência que possa extirpá-los, nem velhice que os aniquile com o esquecimento, nem desastre algum será capaz de extingui-los. E, embora a estreiteza do espirito humano não alcance a conceber tamanha dignidade, todavia aqueles que, por graça de Cristo, deixaram os homens e foram agregados à família divina, fortificados com o auxilio de Deus, com suma facilidade a defenderão e hão de preservar. Conquanto vivam na terra, mantêm contudo a condição de anjos e já, em alguma maneira, forma colocados no numero de habitantes do céu.” (OSORIO, 1996:224)

<sup>57</sup> Na Carta Undécima do *Verdadeiro Método de Estudar*, Verney também discute sobre a nobreza, e a atribui à virtude do homem nobre e não ao nascimento. A nobreza como entendida por Verney, não deriva do nascimento sua origem, mas também não se atribui ao reconhecimento real, ela é atributo particular do sujeito: “além disso, se a nobreza de um titular ou fidalgo nasce, da vontade do Príncipe, que quer, que aquele homem seja honrado, isto é, seja fidalgo; o mesmo Príncipe, que dá o titulo, ou nobreza, a um, pode dá-la a cem mil: e consequentemente todos ficam igualmente nobres. Não assim a nobreza, que consiste na virtude: pois nem o Principe pode ma dar, nem tirar. A mesma lei confirma isto, pois degrada os homens da nobreza, em certos casos: de que as histórias nos dão mil exemplos. O que mostra evidentemente, que esta chamada nobreza hereditária, ou jus à estimação dos homens, é coisa que se pode dar, e tirar: e consequentemente, ninguém se deve desvanecer porque a tem: nem desprezar outro porque a conseguiu mais tarde.” (VERNEY, 1746, pág 70). Mais parecido com Matias Aires, Feliciano José de Sousa Nunes rejeita a associação de nobreza e riqueza, bem como de transmissão hereditária, situando nas ações virtuosas a qualidade de nobreza: “Fidalguia e nobreza é um proceder ajustado às leis do entendimento e do discurso: é um olhar conforme aos ditames da prudência e da razão: é finalmente um desprezo a apartamento dos vícios, e um amor inseparável das virtudes morais e políticas: a riqueza maior que todas as riquezas, tesouro maior que todos os tesouros.” SOUSA NUNES, 2006: 106)

“Concluamos pois, que o sangue não é donde a nobreza assiste: é um líquido incerto, e vago para ser o assento de uma vaidade tão constante. Haja embora no mundo uma nobreza, contanto que não imaginemos, que ela tem dentro dos homens uma parte distinta donde habita: seja um ídolo, mas ídolo sem templo: basta supor, que o simulacro é certo, sem entrar no empenho sobre o lugar da dedicação: seja a nobreza como a sombra; esta, bem se vê, mas não se pega; sempre está fora do corpo, dentro nunca: tenha a vaidade um culto exterior, contanto que ela seja exterior também. Deixemos finalmente o sangue em paz; ele não descansa, e todo o seu trabalho é para ser sangue, e não para ser este, ou aquele sangue. (Matias Aires: 143)

Assim, se o sangue ancora a aristocracia, sua justificativa não poderia ser de apresentada como moral. Natureza moral e natureza física, da espécie e do sangue, para Matias Aires, constituem-se em elementos próprios a universos diferenciados. Categoricamente, elas não poderiam ser utilizadas uma ou outra para justificativa de um mesmo argumento e daí ser necessário buscar fundamento para esse valor de nobreza.

A nobreza humanizada do Portugal setecentista fundamenta sua perpetuação familiar no princípio de transmissibilidade do sangue. Matias Aires critica veementemente esse fundamento baseado nas teorias da composição química do sangue e do seu dinamismo no interior dos corpos. A principal característica do líquido específico que é o sangue é que somente a natureza tem a arte de elaborá-lo:

“A composição natural do sangue, exige também uma certa porção de líquidos diferentes, de que o mesmo sangue se compõe. Esta porção, ou proporção só a natureza o sabe; porque a sanguificação é obra toda sua, nem há arte alguma que a possa imitar de alguma sorte. É como um caso reservado, cuja ciência, ou conhecimento só para si reservou a natureza; nenhuma arte, por mais sublime que seja, ou possa ser, poderá fabricar nunca uma só gota de sangue verdadeiro. Bem sabemos que dos alimentos ordinários forma aquele líquido vital; temos os materiais sabidos; porém ignoraremos sempre a ordem de os dispor, de os ajuntar, e proporcionar. A superabundância, ou indigência de algum dos líquidos, de que aquele líquido principal se faz, ou arruina o que está feito, ou não faz o que está por fazer ainda; e assim não se forma um líquido balsâmico, glutinoso, activo, mas sim um que é lânguido, corruptível, tumultuoso, e sem vigor. Que diferença notável! e que diferenças se não observam em todos os sangues que se examinam! Sendo que os materiais são os mesmos comumente, e são as mesmas as oficinas em que se fabrica aquele licor espirituoso: porém, faltando a contextura regular, e desordenada a ordem dos instrumentos, e viciado o movimento deles, não são as mesmas as proporções; isto basta para fazer suspender, retardar, ou impedir aquela ação angular da natureza.” (Problema de Arquitetura Tomo II, pág.204)

A fábrica do sangue é a natureza e de nenhuma forma o homem consegue reproduzir esse elemento, já que a arte humana não é capaz de interferir na arte da natureza e nem de descobrir seus segredos:

“A natureza quase sempre segue as suas regras, não as que os homens lhe querem por; estes perturbam-lhe as suas produções quando entendem que as melhoram. O benefício da cultura às vezes é pernicioso; porque no tempo não há regulação, nem princípios certos, mas sempre incertos, e falíveis.” (Problema da Arquitetura Civil: 67)

Por ser um composto material, guarda somente características naturais e não se presta a transportar motivos morais, como pretende a nobreza cuja transmissão se daria pelos laços sanguíneos. Isso resulta em afirmar que a particularização de características familiares pode gerar a impressão de transmissibilidade das características espirituais por meio do sangue.

“A vida, ou espírito vital, que passando de uns aos outros vai fazendo a descendência dos mortais, parece que indica de algum modo a existência de Nobreza originária; e com efeito se a vida se transfere sendo mais, porque não há-de transferir-se a Nobreza sendo menos? A vida é transmissível, e assim deve ser também a Nobreza que a acompanha. Porém, não tiremos erradas consequências. A vida não se pode dizer que é transferível, e ainda que o fosse, nem por isso ficava sendo transferível a Nobreza: só o que existe fisicamente se transfere, mas não aquilo que só tem uma existência mental. Tudo o que consta de imaginação unicamente, nem se passa, nem se dá, nem se transmite. A vida com que vive um, não é a mesma com que outro vive; a imaginação de um, não é a mesma que o outro tem.” (Matias Aires: 159)

As qualidades morais não se imprimem no sangue dadas as características desse fluido, que é movente e passa por todos os sólidos. Para Matias Aires, há sangue nas plantas e todos os seres que tem vida parece que são alimentados por um fluido constante que é o sangue de cada coisa. Esse não carrega nunca traços puros. Além de se mover, transforma-se de acordo com os locais de circulação:

“a subsistência tem fim no sangue, porque este transpira por uma imensidade de caminhos; nem é compreensível, que na massa de um fluido sutil, haja alguma parte que tenha o privilégio de ser intranspirável, e que isento das leis universais, vá ficando só para servir de germe qualificador. Quanto mais um licor se move, mais se diminui: naqueles que têm um movimento perpétuo, regular, e próprio, a matéria se dissipa, à proporção que se sutiliza, nem ainda em um tubo de cristal se pode algum licor conservar inteiro; a apenas se faz crível a quantidade de humor, que o corpo exala em poucas horas. (Matias Aires: 143)

O sangue é mutável mesmo em suas qualidades físicas, o que inviabiliza qualquer tipo de transmissão de valores por ele. Nem valores naturais e menos ainda os valores das paixões podem ser herdados. Dessem modo,

“Concluamos pois, que o sangue não é donde a nobreza assiste: é um líquido incerto, e vago para ser o assento de uma vaidade tão constante. Haja embora no mundo uma nobreza, contanto que não imaginemos, que ela tem dentro dos homens uma parte distinta donde habita: seja um ídolo, mas ídolo sem templo: basta supor, que o simulacro é certo, sem entrar no empenho sobre o lugar da dedicação: seja a nobreza como a sombra; esta, bem se vê, mas não se pega; sempre está fora do corpo, dentro nunca: tenha a vaidade um culto exterior, contanto que ela seja exterior também. Deixemos finalmente o sangue em paz; ele não descansa, e todo o seu trabalho é para ser sangue, e não para ser este, ou aquele sangue: de que serve a arte de introduzir naquele líquido admirável, qualidades arbitrárias e civis, se a verdade é, que ele só tem as qualidades naturais? Para que fazer ao sangue, autor daquilo, de que só é autor a vaidade.” (Matias Aires: 143)

Um efeito ainda mais pernicioso da vinculação do sangue às famílias de Nobreza é a coleção de contraexemplos, ou seja, daqueles casos relacionados ao caráter pervertido de determinadas linhagens. Nesses casos, há de se ver que cada vaso possuidor daquele sangue deve figurar no mapa da nobreza, mesmo se essa figuração se faça sem o devido merecimento de permanecer na memória social, aparecendo nas genealogias ao lado dos heróis;

“Daqui veio o reduzir-se a arte àquele mesmo conhecimento, arte rara, e vasta, e que tem por objeto, não só o estado da sucessão dos homens, mas também o estado, ou situação da nobreza dêles. Em um breve mapa se vê facilmente, e sem trabalho, o que produziram muitos séculos; ali se acham colocados (como se estivessem vivos) os ilustres ascendentes da pobreza humana; e tudo com tal ordem, e repartição tão clara, que em um instante se compreende a arte; e só com se ver, se sabe: no mesmo mapa, ou globo racional, se encontram descritas muitas linhas, e distintos lados; e nestes introduzidos sutilmente outros lados errantes, desconhecidos, vagos, e duvidosos: as regiões, que ali se consideram, têmaquêles frutos, que o tempo consumiu: as árvores, os troncos, e os ramos, são de donde estão pendentes. Varões ilustres, armas, escudos, títulos, troféus, mas tudo sem ação, nem movimento, tudo ali se pôs, menos para exemplo das virtudes, que para delícia da vaidade; menos para incitar o desejo de merecer, que para servir de lisonja à ociosidade da memória; menos para estímulo da imitação, que para despertar o desvanecimento. Nunca a vaidade achou em espaço tão pequeno, maior contentamento. Aquêles é o lugar mais próprio, em que a nobreza se mostra vestida de pompa, e de aparelho: ali é finalmente donde a vaidade como em um labirinto, famoso, e agradável intenta medir o ar, pesar o vento, apalpar as sombras.” (Matias Aires: 140)

Assim, não cabe um fluido universal ser o portador da distinção, que só deve ser o merecimento gerador de modelos.

#### 4.8. A geração de modelos

A operacionalização da estrutura mimética como possibilidade de geração de efeito de mudança pode ser lida em consonância com a reelaboração do conceito de mimesis e sua articulada à representação-efeito conforme desenvolvido por Costa Lima (cf. sobretudo 2000). Partindo da constatação (e do posterior incômodo) da relação que se estabeleceu de maneira automática entre os conceitos de mimesis e semelhança, há um questionamento da equiparação mecânica desses dois conceitos. Daí uma revisão da tradição que constitui esses conceitos e o apontamento de que a semelhança não é a única forma de compreender a mimeses: é possível pensá-la a partir do vetor diferença. A questão é que essa possibilidade vem sendo sistematicamente desconsiderada desde o *cinquecento* italiano, e daí a assimilação da mimeses como *imitatio*.

Salienta-se que essa possibilidade de abertura para a diferença não leva a mimesis nem para o “terreno seguro da criação sem referente” nem para o extremo oposto: o condicionamento pelo mundo. A relação mimética com a realidade se estabelece por meio do conceito de representação, que não é utilizado por Costa Lima na sua maneira mais tradicional, a saber: nem como manifestação de uma subjetividade — representação artística romântica —, nem como reatualização documentalista do mundo — apresentação de uma cena pré-existente. Ambas as formas usuais de entendimento da representação não são satisfatórias para estabelecer uma relação positiva com um conceito de mimesis que opera dentro da tensão entre semelhança e diferença. Assim é que o conceito de representação empregado não aponta para uma determinação nem da objetividade e nem da subjetividade extremas. A concepção de uma ideia de representação que não está determinada absolutamente pelo referente, mas que possibilita reatualização do sentido pelo receptor, possibilita a articulação entre representação e mimesis como diferença. Enfim, a semelhança não se liga à realidade “dura”, mas aos padrões ideais de cada mundo (COSTA LIMA, 2000).

Assim, a representação como rerepresentação de uma cena que é dada no mundo, a representação estática, a cópia sem intervenção produtiva, não esclarece

o universo da ação baseada em modelos, típica do Antigo Regime. Nesse tipo de sociedade, o mundo existe como uma reduplicação desses modelos, de forma a ser possível visualizar uma repetição da mesma cena nas esferas e substratos da vida social, mesmo nos mais ínfimos planos. Passa-se, portanto, das cenas que não estão no mundo, que se articulam fora do tempo, na Substância Divina, às figurações da história.

Para Matias Aires, essa noção de modelos e figuras é o que permite a ideia de uma História profana. As cenas são figurais, de modo que, ao imitar cenas ideais, o que se coloca em jogo é a perfectibilidade social.

“Muitas estampas vêm de um mesmo molde; todas são iguais, e parecidas, mas nenhuma tem do molde mais que o contorno. A sombra vem de um corpo que tem oposta a luz, de sorte que não há sombra donde não há luz, e corpo; mas nem por isso a sombra recebe em si propriedade alguma, nem do corpo, nem da luz. O produzir uma coisa não é o mesmo que reproduzir-se” (Matias Aires, 159)

Trabalhando com uma representação de mundo construído e articulado a partir da ideia de quantidade, proporção e referencialidade, é que a narrativa histórica, em Matias Aires, pode muito bem ser agregadora. Entretanto, mesmo estabelecidos esses aspectos, essa narrativa não apresenta ainda força suficiente para ser a base da distinção social. Ela é pouco durável e seu referente é tão somente o homem.

Para Matias Aires, o mundo humano baseia-se num ordenamento moral. Nesse sentido, por mais que ele critique os efeitos da nobreza humanizada baseada no sangue e na história, ele não critica o modelo de sociedade baseado em hierarquia social — isso seria o mesmo que lutar contra a realidade. A crítica recai antes sobre aquilo que ele identifica como deformação nessa mesma hierarquia, não sobre o elemento hierárquico que permite por si a manutenção de valores, a distribuição da justiça e o ordenamento do mundo segundo um funcionamento cujo modelo é constituído pela Providência em sua esfera imemorial.

#### 4.9. A prática historiográfica submetida a julgamento

Na sua *História do futuro* (1718), o padre Antônio Vieira (2008: 137) afirma: “A primeira qualidade da história (quando não seja a sua essência) é a verdade.”. Claramente Vieira se refere à História Providencial. Somente essa História pode estabelecer uma relação com a verdade. Até mesmo a aparente contradição entre História e Futuro faz parte do entendimento de que a verdade só diz respeito a Deus. Ele parte da razão profética, dessa capacidade de onisciência divina, e não de um discurso mundano. Por isso, pode estabelecer essa relação que, de outra maneira ou restrita aos homens, jamais poderia ser vista, senão como desejo e, daí, como narrativa de sentimentos, objeto que não compunha o gênero naquele momento. De outro modo, como a história é o lugar da Fortuna, os homens não poderiam a ela se referir em uma perspectiva daquilo que vai acontecer. Esse tempo a ser ainda realizado é, dada a dimensão do que é o homem, apenas inconstância e indeterminação.

O problema da História para Matias Aires, nesse sentido, não está na verdade da História como apresentado nesse texto de Vieira. Se a História deveria ensinar, a questão de ser falsa ou verdadeira seria de menor importância, já que o critério de eficácia discursiva está no efeito de aprendizagem. Se a função é ser útil, pouco importa para Matias Aires se ela é falsa ou verdadeira. O problema aqui é análogo ao da vaidade nos homens e seus desdobramentos em virtudes e vícios. Importa é a ação resultante e não necessariamente a fonte e a natureza de seu veio.

Entretanto, o problema do atrelamento ao critério de verdade não pode ser facilmente descartado para o argumento desenvolvido por Matias Aires. Como condição valorativa, entretanto, a noção de verdade na história se torna sua fraqueza: a história não consegue cumprir com essa condição justamente porque, para a utilidade, uma falsidade maior, é mais eficaz porque cria valores mais altos e, portanto, modelos melhores e mais fixos. Nesse caso, como afirma Matias Aires, pouco importa a verdade.

No livro *Corte na Aldeia* (1619), Rodrigues Lobo narra um dos personagens argumentando sobre sua preferência por histórias inventadas em

detrimento das verdadeiras, argumentando que as inventadas são tão ou mais eficazes moralmente que as histórias verdadeiras:

“Tão bem fingidas podem ser as histórias que merecem mais louvor que as verdadeiras; mas há poucas que o sejam; que a fábula bem escrita (como diz Santo Ambrósio) ainda que não tenha força de verdade, tem uma ordem de razão, em que se podem manifestar coisas verdadeiras.” (RODRIGUES LOBO, Corte na aldeia, pág 16)

Sendo a História uma disciplina prática, notadamente uma prática da escrita, ela tem objetivos eficazes. De outra forma, a História seria a revelação da Verdade, o que não é. Essa é uma questão da Teologia e da Profecia. A história narrada é um discurso como os outros, e, assim, ao colocar o critério de valor na sua capacidade de transmissão de verdade, o mais certo é que ela não cumpra a expectativa a ela imposta.

A impossibilidade de a narrativa histórica cumprir com a pretensão de narrar a verdade se aplica em três níveis, no pensamento de Matias Aires. Primeiramente, se o historiador é contemporâneo ao evento, sua visão sobre os acontecimentos é parcial e ele só pode ver a partir de seu ponto de vista:

“Não é fácil, que pelas narrações da história se possa descobrir a verdade dos sucessos; ela comumente se escreve, depois de terem passados alguns, ou muitos séculos, de que se segue, que a mesma antiguidade é uma nuvem escura, e impenetrável, donde a verdade se perde, e esconde. Se a história se escreveu ainda em vida dos heróis, o temor, a inveja, a lisonja bastam para corromper, diminuir, ou acrescentar os fatos sucedidos: por isso já se disse, que para ser bom historiador, é necessário não ser de nenhuma religião, de nenhum país, de nenhum partido, de nenhuma profissão; e mais que tudo, se se pudesse não ser homem. E com efeito se alguém se persuade, que há de saber a verdade dos sucessos pela lição da história, engana-se, quando muito o que há de saber, é a história do que os autores escreveram, e não a verdade daquilo que escreveram.” (Matias Aires: 144)

Em segundo lugar, se o historiador recorre a relatos passados ou documentos antigos, os relatos já têm sua visão parcial sobre o caso (item 1), e dessa vez o sujeito historiador também escolhe os relatos que melhor correspondem às suas expectativas:

“O desejo de contar coisas admiráveis, e a vaidade, que o historiador tem de manifestar que as sabe, é o que fêz sempre inventar, e escrever sucessos fabulosos. O inventor de coisas raras, extraordinárias, e maravilhosas, atribui a merecimento seu, a admiração que faz nascer no ânimo do leitor crédulo, e inocente. A variedade de opiniões na matéria da história, faz que esta parte da

literatura, seja a mais incerta, duvidosa, e composta muitas vezes de engano, e imposturas.” (Matias Aires: 145)

Por fim, a própria vaidade do autor da narrativa historiográfica leva-o a ver de maneira parcial e relatar de acordo com o seu gosto as ações da história.<sup>58</sup>

“Os historiadores no que mais se esforçam, é em pintar cada um a si, e introduzirem no que escrevem as suas profissões, e inclinações. O orador todo se ocupa em declamações, e panegíricos, ainda que os objetos do louvor sejam totalmente indignos dele. O militar não faz mais que buscar ocasião para descrever empresas, muralhas, ângulos, ataques, sítios: uma batalha, que nunca houve, ele a faz tão certa, que até relata a hora em que começou, como se prosseguiu, o tempo que durou, os incidentes que teve, os nomes dos generais, a forma do combate, os erros, ou acertos de uma, e outra parte; e finalmente dá a razão por onde se veio a conseguir o vencimento; ainda em um combate verdadeiro, só o historiador teve notícia de infinitas circunstâncias, que tendo sido momentâneas, nenhum dos mesmos combatentes as puderam distinguir, saber, nem ver; se o autor da história é jurisconsulto, logo faz menção de leis, legisladores, direito das gentes, e da guerra: a cada passo acha matéria própria para uma larga discussão, e deixando o que pertence à história, êle mesmo se incorpora nela, e entra a mostrar o seu caráter: aqui vem, que Salústio, sendo historiador, todo se cansa em moralidades, Tácito em políticas, Tito Lívio em superstições.” (Matias Aires: 145)

Dentro desse quadro é que faz sentido a frase de Matias Aires que não pode haver certeza em nada. Assim, é a própria presunção da História ter como referente a verdade que a transforma num discurso sem valor. Sendo a função convencional da narrativa historiográfica a narração da verdade, e sendo o intelecto incapaz de conhecer a verdade, fatalmente a narrativa não vai conseguir cumprir seu objetivo. Entretanto, isso não significa o abandono da possibilidade da narrativa historiográfica. Antes, atenta para a incapacidade de verdade ser conhecida pelo engenho humano e para o risco da utilização da História como critério de diferenciação.

Já que não pode haver certeza alguma em nada, a distinção nobiliárquica, tão importante ao modelo de ordenamento do mundo de Matias Aires, não pode ter esse fundamento vão que é a narrativa histórica. A mobilidade e a efemeridade dos discursos históricos transformam esse fundamento em terra mole. A fundamentação no heroísmo tem mais valor porque menos baseada no mundano,

<sup>58</sup> “Que historiador houve de tão limpo coração e de tão inteiro amator da verdade, que o não inclinasse o respeito, a lisonja, a vingança, o ódio, o amor, ou da sua, ou da alheia nação, ou do seu ou de estranho príncipe? Todas as penas nasceram em carne e sangue, e todos na tinta de escrever misturaram as cores de seu afecto.” (VIEIRA, 2008: 146)

já que ela atualiza de maneira mais sólida e fixa as características desejáveis para o funcionamento da sociedade. Não é a referência ao mundo e a pouca confiabilidade da História o problema, antes é a pouca referência ao Mistério. Como na história profana não tem lugar a Transcendência, Matias Aires percebe-lhe inconstante e limitada, senão corrupta e corruptível como a natureza apaixonada e vaidosa dos homens.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em meados do século XVIII, foi um imperativo do conhecimento entender os mecanismos da sociabilidade humana. Era preciso conhecer o homem. Para tanto se fazia necessário dar a conhecer as paixões humanas. Tendo em vista esse objetivo, Matias Aires constrói quadros onde apresenta as possibilidades das cenas de atuação dos homens, e retira dessas interações sua motivação última, que é a paixão da vaidade.

Para Matias Aires, todas as ações humanas são reguladas pela disposição de ânimo de cada um na interação com as paixões. As protagonistas das ações retratadas são as paixões, e as interações humanas são os locais onde essas mesmas paixões interagem sob o domínio absoluto da vaidade. O encontro e atuação das paixões nos homens é mediado pelas capacidades humanas: a luz da razão e o conhecimento de si. Entretanto, o saber da atuação das paixões em si não garante ao homem fugir delas e buscar a virtude. O que possibilita a moderação das paixões é o trato social: sendo o efeito da virtude valorizado socialmente, a vaidade obriga a execução de ações virtuosas para sua satisfação.

O uso do conhecimento de si (e por analogia dos outros homens e das regras do mundo social) pode diminuir os efeitos das paixões nos homens, não devido a um possível enfrentamento dessas mesmas paixões, mas antes, por meio da diminuição dos contatos sociais. Para Matias Aires, só no trato social e por meio do discurso, a vaidade pode exercer seu poderio tirânico. A função retórica do conhecimento de si não é a mesma do conhecimento da vontade particular e espontânea do sujeito, mas da sua vontade como vontade de agir conforme as expectativas sociais. A figura do autoconhecimento envolve, pois, o conhecimento das expectativas sociais que conformam a vontade individual.

Os quadros discursivos construídos por Matias Aires são, eles também, intercomunicáveis: uma ação informa outra, demandando reações que, passadas pela análise retórica do autor, têm sua origem comum na vaidade. A possibilidade retórica de comunicação entre as ações humanas se dá na sua finalidade que é a busca de reconhecimento por parte dos demais homens.

Assim é estabelecido o dinamismo, o movimento equilibrado que existe no mundo e que se mostra, discursivamente, na relação de cada uma das reflexões entre si, e entre todas as reflexões, e ainda em seu princípio retórico discursivo que compõem o texto de Matias Aires. A manifestação e visibilização do império da potência da vaidade é o eixo organizador do texto.

A extrema mobilidade que Matias Aires vê como condição necessária para a vida natural e social, articulada às características particulares do conhecimento humano, impede a construção de um discurso que traduza a verdade das coisas, ou que seja a demonstração dessa verdade. Assim, quando a narrativa da história busca construir um discurso neutro sobre a verdade do que sucedeu no mundo, a verdade dos eventos, e articula seu valor a esse critério de veracidade, ela produz erro e engano. Ao se afirmar como veículo da transmissão da verdade de eventos humanos, ela peca por não conhecer sua singularidade e seus limites. O erro é do regime do discurso que se afirma como verdadeiro; depois, da função política que retira da veracidade a virtude: o próprio princípio é errôneo. Sendo assim, o que ocorre é que se vê frustrada a utilidade política da narrativa da História quando estabelece seu critério articulado moralmente à verdade.

Na medida em que é discurso, a narrativa dos eventos humanos tem várias mediações e limites: da cognição humana, do ponto de vista e da personalidade retórica do narrador, da reconstrução por meio de relatos de outros ou ainda das fontes que precisam ser selecionadas. Todas essas mediações externas e internas são entraves à possibilidade de acesso à verdade dos acontecimentos como ocorridos e, mais ainda, da verdade do acesso ao sentido dos acontecimentos, que é da ordem da Providência.

A produção de exemplos úteis associada à presentificação dos valores de origem, é que permite que os princípios não sejam esquecidos, garantindo maior duração, são os valores positivos da narrativa da História. Contudo, há de se

conviver com o uso político dessa narrativa como genealogia, que gera a mundanização da distinção, multiplica as possibilidades de nobiliarquia, causando efeito contrário: a indistinção. Se a nobreza como virtude política tem por base a produção contínua de distinção social, quanto menos distinção produz, menos virtuosa é, se tornando visivelmente arbitrária e perdendo sua função de reguladora social. A cristalização da distinção na narrativa ou na natureza física baseada no sangue e na hereditariedade torna a continuidade da produção da nobreza por obras dispensável e transforma os nobres em acomodados.

Assim, se a função política da História produz estragos sociais na sua forma particular de relação narrativa dos acontecimentos, a narrativa histórica é como as outras produções discursivas das Belas Letras, que tem como função utilitária a instrução. O estabelecimento da função útil da instrução e transmissibilidade dos valores e modelos de atuação político-sociais constitui, então, o principal motivo que leva Matias Aires a identificar a perniciosidade da História para a sociedade do seu tempo: seu uso como base da legitimidade da diferenciação social da nobreza hereditária.

As características do discurso histórico podem ser sumariamente listadas na seguinte ordem: o homem age no mundo de maneira errada, porque sempre é motivado pelas paixões; a parcialidade dos homens para a observação do mundo; a característica da memória ser tendenciosa; a impossibilidade de o historiador ter uma escrita neutra. Mesmo tendo todas essas características que afastam o discurso histórico da verdade, Matias Aires não diz que a escrita da história em si seja algo ruim. Ela é como qualquer discurso mundano feito pelos homens e cujo referente são os próprios homens. Não atinge a verdade, e atinge menos do que os discursos elaborados sobre a natureza porque é um discurso elaborado pelos homens que se refere a feitos humanos. Assim, a parcialidade e a efemeridade do conhecimento produzido deve ser próprio da escrita da História.

A sociedade que escolhe como legitimação de sua distinção as narrativas de feitos históricos de seus antepassados diretos e afirma a transmissibilidade dos traços da distinção pelo sangue é uma sociedade tragicamente condenada a esfacelar-se de forma rápida. Para Matias Aires, a transmissibilidade pelo sangue garante o status de nobre, mas não reatualiza os valores da nobreza. Uma vez que o traço da nobreza não está inscrito no sangue, o entendimento de que o valor

nobiliário sustenta-se pelo sangue torna, na verdade, o sentido da nobreza frágil e sem efeito moral. Como herança que se crê posta no sangue, parece que a corrupção tende a tornar-se regra. Assim, ela é mais corrupta nesse ciclo de autorreprodução, já que não gera reconhecimento social.

Além disso, os exemplos históricos não são fortes o bastante para gerar modelos com propriedade de imitação por tempo longo. Tendo como referência apenas as ações dos homens, e por ter como objetivo a cristalização dessas ações no tempo, a História interrompe o movimento de busca de glória que a vaidade impulsiona. Este movimento é que é capaz de gerar maior coesão social. O ânimo que impulsiona os grandes feitos seria neutralizado, já que a garantia de manutenção da distinção é dada e permanente desde o nascimento.

Pode-se dizer que, para Matias Aires, a História, como qualquer outro discurso humano, tem seu direito de existir, mas não se refere à verdade do mundo nem das coisas que se passaram. A validade da escrita da história está na sua posição como ramo das Belas Letras e não como instância legitimadora de status nobiliárquicos extrageracionais. A narrativa histórica, como fixação de exemplos e de feitos nobres, é válida, mesmo porque só assim o Rei pode tomar conhecimento dos feitos virtuosos e nobilitar continuamente as ações. A relação de notabilização é uma relação dupla: o homem deve buscar se distinguir dos demais e o Rei apenas torna essa distinção aparente visível.

Entretanto, além dessa utilidade de informar hierarquia social, há ainda o caráter moral das narrativas históricas. Nesse sentido, o fato de não se apoiar em verdade absoluta é o que confere a possibilidade de moralidade pedagógica à História, ao elencar exemplos de conduta de acordo com as ocasiões. O fato de não se apoiar em verdade absoluta para a narrativa histórica, nem por um momento se refere a possíveis histórias de invenção, mas ao caráter lacunar e móvel da construção historiográfica.

Ao colocar a escrita da História como uma prática de escrita como as demais, Matias Aires atrela seu valor na sua eficácia retórica. A função da história seria a pedagogia intrínseca à produção de uma saber útil. Para que esse saber cumprisse a finalidade pedagógica, seria preciso assumir seu caráter lacunar e

abrir mão da produção de uma verdade geral. Isso significa, novamente, que a História não deve integrar o conhecimento como ciência.

Pode-se elaborar uma analogia entre a produção da narrativa da História e a construção das obras físicas tal como discorre Matias Aires no *Problema de Arquitetura Civil*, quando investiga as causas de os edifícios antigos terem maior duração do que os edifícios modernos. A conclusão a que chega para essa questão é que os materiais utilizados são os mesmos, já que o mundo se compõe das mesmas matérias. Entretanto, é evidente que os edifícios modernos são menos duradouros. Deve existir, pois, alguma coisa relacionada à confecção da matéria prima da obra (essa matéria prima é substância segunda, formada a partir das substâncias mais puras — água, ar, terra e fogo).

Matias Aires afirma que “nenhum tempo basta para fazer forte um muro depois de fabricado contra a regra dos princípios” (*Problema de Arquitetura Civil*, tomo I: 65). Os artífices antigos conhecem bem essa verdade, e os modernos também; porém estes últimos são pouco atentos à duração dos edifícios. A permanência não vem dos materiais, mas da própria substância do edifício. Quer dizer, Matias Aires está afirmando que a boa junção dos materiais forma uma substância própria que é a substância dos edifícios. Para isso concorrem os materiais e o tempo. Os artífices antigos conseguem elaborar edifícios com maior homogeneidade em consonância com essa regra (associação entre a escolha dos materiais e o tempo de elaboração e maturação). Isso porque eles constroem voltados para o futuro e não apenas para o seu tempo. Assim, a substância dos edifícios antigos formava um material mais próprio à duração.

Seguindo essa linha de raciocínio, e da mesma forma que Luciano de Samósata (2009), Matias Aires afirma que um dos vícios dos historiadores é não escrever pensando no futuro, mas pensando no presente. A História deve ser narrada tendo em vista as gerações futuras. A intenção ou disposição de construir voltado para maior duração implica, então, para além da seleção dos melhores materiais para a construção da obra, o respeito à duração necessária para a homogeneização da substância.

A diferença está, pois, na intenção dos artífices modernos ao elaborar as obras: eles não fazem buscando a duração futura, mas tão somente a duração no

tempo presente. Do mesmo modo opera a sociedade cujos fundamentos sociais estão baseados na narrativa da história do homem no mundo: ao invés de investir em esquemas que remontem a um passado mítico e na duração maior que os modelos baseados em figuras transcendentais podem proporcionar, para a maior duração do corpo social. Analogamente aos problemas identificados nos edifícios modernos, o edifício social da época de Matias Aires seria mais frágil não pelos novos materiais, já que no universo social também subsistem as mesmas matérias primas — os homens, a vaidade e o discurso. Assim, a decadência não é causada pelos materiais, mas pelos usos inadequados dos mesmos.

A História não é capaz de fornecer bases sólidas o bastante para sustentar o edifício social. A função útil, entretanto, se articulada à produção de exemplos morais, permanece válida, desde que limitada às considerações particulares. Já que mesmo não trabalhando com a Verdade e o Uno, ela permite o encontro com modelos e o heroísmo que pode ser mimeticamente refeito em novas figurações.

## Bibliografia

### Textos de Matias Aires

AIRES, Matias. **Reflexões sobre a Vaidade dos homens e Carta sobre a Fortuna**. Primeira edição: 1752. (Demais edições: 1761, 1778, 1786). Lisboa, INCM, 2005.

AIRES, Matias. **Problema de arquitetura civil, a saber: porque os edificios antigos têm mais duração, e resistem mais ao tremor de terra que os modernos?** Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1770.

AIRES, Matias. **Problema de Architectura Civil Demonstrado por Matyas Ayres Ramos da Sylva de Eça. Provedor que foi da caza da moeda desta corte: e author das Reflexoens Sobre a Vaidade dos Homens, que dedica, e oferece ao Senhor Gonçalo José da Silveyra Preto, Fidalgo da Caza de Sua Magestade, do seu Conselho, de Tua Real Fazenda, Chancellor, e Deputado da Sereníssima Caza de Bragança, do Conselho, e Estado da Rainha Mãe N. Senhora, Procurador da Fazenda da Repartição do Ultramar, Senhor Donatário da Villa de S. Miguel de Acha, Alçaide Mor de Monção, Commendador das Commendas de Santa Maria dos Anjos da mesma Villa, e da do Cazal do Bogalho, ambas na Ordem de Christo. &c. Manoel Ignacio Ramos da Sylva de Eça**. Lisboa: Officina de Antônio Rodrigues Galhardo, Impressor da Real Meza Censória. 1777.

### **Sobre Matias Aires:**

COELHO, Jacinto do Prado. Reflexões sobre as Reflexões. In: AIRES, Matias. **Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens e Carta Sobre a Fortuna**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1980.

COELHO, Jacinto do Prado. O Humanismo de Matias Aires: Entre o Cepticismo e a Confiança, **Revista Brasileira de Filosofia**, n. 57, janeiro-março, 1965.

COELHO, O Vocabulário e a Frase de Matias Aires, **Boletim de Filologia**. Centro de Estudos Filológicos: Lisboa, 1954-1955.

ENNES, Ernesto. **Dois Paulistas Insignes: José Ramos da Silva e Matias Aires Ramos da Silva e Eça**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

ENNES, Ernesto. A casa onde o Doutor Matias Aires pensou e escreveu as “Reflexões sobre a Vaidade dos Homens”. In: **Estudos Sobre História do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1947.

FERREIRA, Carlos Antero. Mathias Ayres Tradadista do “Problema de Architetura Civil” no séc. XVIII Português. **Separata da Revista e Boletim da Academia Nacional de Belas Artes**. Lisboa, 1987.

FIGUEIREDO, Violeta Crespo. As Reflexões no seu Contexto Histórico Cultural. In: AIRES, Matias. **Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens e Carta Sobre a Fortuna**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1980.

GANNS, Cláudio. Matias Aires (p. 343-359). In: **MUNDO Literário**. Rio de Janeiro, 1925.

HADDAD, Jamil Almansur. Matias Aires, Filósofo Barroco do Brasil, **Revista Brasileira de Filosofia**. Vol. IX, fascículo I, janeiro – fevereiro – março – 1959.

LEITE, Solidônio. **Clássicos esquecidos**. Rio de Janeiro, 1914.

LIMA, Alceu Amoroso (Tristão de Athayde). Introdução. In: AIRES, Matias. **Reflexões sobre a vaidade dos homens**. São Paulo: Martins, 1942. p. 15-17.

MESQUITA, Antônio Pedro. **Homem, Sociedade e Comunidade Política: o pensamento filosófico de Matias Aires (1705-1763)**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.

MESQUITA, Antonio Pedro. Matias Aires: uma introdução ao pensador e ao seu pensamento. In: AIRES, Matias. **Reflexões sobre a Vaidade dos Homens**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

MURICI, Andrade. **O suave convívio**. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, 1922.

SILVA, Paulo José Carvalho da. A dor da alma nas reflexões sobre a vaidade de Matias Aires (1752), **Revista Latinoamericana de Psicopatologia**, vol. 12, jun. 2009.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. Reflexões sobre a vaidade dos homens: Hume e Matias Aires, **Kriterion**, vol.44, n.108, pp. 253-278, 2003.

REAL, Miguel. Matias Aires: As máscaras da Vaidade. Lisboa, Sete Caminhos, 2008.

TEIXEIRA, Antônio Braz. Matias Aires. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 14, n. 56, p. 597-599, out./dez. 1964.

## **Geral**

**A TEORIA da história em Portugal: o conceito de História**. Lisboa: Espiral, s/d.

ABADE DINOART. **A arte de calar**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ACCETO, Torquato. **A dissimulação honesta (1641)**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ADAM SMITH. **Conferências sobre Retórica e Belas Letras**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

AGOSTINHO. **Confissões**. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004.

ALBUQUERQUE, Martim. **Maquiavel e Portugal: estudos de história das ideias políticas**. Lisboa: Aletheia, 2007.

ALVES, Cilaine. **O Belo e o Disforme**. São Paulo: Edusp, 1998.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARRIAGA, José de. **A filosofia portuguesa: 1720-1820**. Lisboa: Guimarães Editores, 1980.

ARISTÓTELES. **Sobre a geração e a corrupção**. Lisboa: INCM, 2005.

AUERBACH, Erich. **Dante: poeta do mundo secular**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

AUERBACH, Erich. **Ensaio de literatura ocidental**. São Paulo: Duas Cidades - Editora 34, 2007.

AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

ÁVILA, Affonso. **Resíduos seiscentistas em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Centro de Estudos Mineiros, 1967.

ÁVILA, Affonso. **O Lúdico e as projeções do mundo barroco**. São Paulo: Perspectiva, 1980.

ÁVILA, Affonso. O Elemento Lúdico nas Formas de Expressão do Barroco, **Revista do Barroco**, Belo Horizonte, Centro de Estudos Mineiros-UFMG, n. 2, p.07-18, 1970.

ÁVILA, Affonso. Barroco: Arte de Consumo, **Revista do Barroco**, Belo Horizonte: Centro de Estudos Mineiros-UFMG, n. 4, p. 133-134, 1972.

BAKHTIN, Mikhail. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo, Brasília: HUCITEC - UnB, 1999.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BALTASAR GRACIÁN. **A arte da prudência (1647)**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

BALTASAR GRACIÁN. **Agudeza y arte de ingenio (1648)**. Madri: Editorial Castalia, 2001.

BALTRUSAITIS, Jurgis. **Essai sur une legende scientifique: le miroir: révélations, science-fiction et fallacies**. Paris: Aline Elmayan, 1978.

BENJAMIN, Walter. O Terremoto de Lisboa, **Revista GEOgrafia**, vol. 10, n. 19, p. 125-131, 1988.

BÉNICHOU, Paul. **Morales du Grand Siècle**. Paris: Gallimard, 1967.

BERLIN, Isaiah. **O sentido da realidade: estudo das ideias e de sua história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

BEZERRA, Alcides. A Filosofia na Fase Colonial. In: **Moralistas do século XVIII**. (Versão original em: *Achegas à História da Filosofia*, 1936). Rio de Janeiro, PUC-Rio, 1979.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico, brasilico, comico, critico, dogmatico, etc. autorizado com exemplos dos melhores escriptores portuguezes e latinos, e oferecido a El-Rey de Portugal D. João V**. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1721.

BRAHAMI, Frédéric. **Le travail du scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume**. Paris: PUF, 2001.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. **A poética do Hipocentauro: literatura, sociedade e discurso ficcional**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

BURKE, Peter. **As fortunas d'O Cortesão**. São Paulo: Unesp, 1997.

CALAFATE, Pedro. **A idéia de natureza no século XVIII em Portugal (1740-1800)**. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1994.

CAMPOS, Haroldo. **O sequestro do barroco na formação da literatura brasileira: o caso de Gregório de Matos**. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989.

CARVALHO E MEDEIROS, Mário Santiago. As palavras e as coisas – o tema da causalidade em Portugal. **Revista de Filosofia de Coimbra**, n.36, p.227-258, 2009.

CASSIRER, Ernest. **A filosofia do Iluminismo**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

CASTIGLIONE, Baldassare. **O Cortesão (1528)**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CERQUEIRA, Luiz Alberto. (org.). “A filosofia brasileira como superação do aristotelismo português”. In: **Aristotelismo antiaristotelismo ensino de filosofia**. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2000.

CERQUEIRA, Luiz Alberto. A modernização no Brasil como problema filosófico, **Impulso: Revista de Ciências Sociais e Humanas**, vol. 12, nº 29, p.125-136, 2001.

CERQUEIRA, Luiz Alberto. A ideia de filosofia no Brasil, **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 39, p. 163-192, 2011.

CHACON, Vamireh. **O humanismo ibérico: a escolástica progressista e a questão da modernidade**. Lisboa: INCM, 1998.

CHAVES, Luís. **Subsídios para a história da gravura em Portugal**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1927.

CIDADE, Hernani. **Lições de cultura e literatura portuguesas**. Coimbra: Coimbra Editora, 1948.

CIRNE LIMA, Carlos. **Causalidade e auto-organização**. Conferência apresentada por ocasião do Congresso sobre o Schelling, em junho de 2001, na UFMG, em Belo Horizonte. No prelo.

COLEÇÃO dos documentos, estatutos e memórias da Academia Real da História Portuguesa, que neste ano de 1721, se compuseram e se imprimiram por ordem dos seus censores, dedicada a El rei nosso senhor, seu augustíssimo protetor e ordenada pelo conde de Villamayor, secretário da mesma academia (Lisboa Ocidental, na oficina de Pascoal da Sylva, Impresso de S. Majestade real. 1721.), **Revista história da historiografia**, n. 03, p.216-235, set. 2009.

COPLESTON, Frederick. La Escolástica del Renascimento. In **De Ockham a Suárez**. Barcelona: Ariel, 1983.

CORTEZ, Jeronymo. **Fysiognomia e vários segredos da natureza contém cinco tratados de diferentes matérias, revistos e melhorados nesta última impressão** (1649). Lisboa Editorial Vega S/D.

COSTA LIMA, Luiz. O Direito e os Costumes: um exame comparativo (Montaigne, Hotman e Pasquier). In\_PIRES, Francisco Murari. (org.). **Antigos e Modernos**. São Paulo: Alameda, 2009.

COSTA LIMA, Luiz. **Especial Floema: caderno de teoria e história literária**, ano II, n° 2 B, out. 2006.

COSTA LIMA, Luiz. **História. Ficção. Literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COSTA LIMA, Luiz. **Mímesis: desafio ao pensamento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

COSTA LIMA, Luiz. **O redemundo do horror: as margens do Ocidente**. São Paulo: Planeta, 2003.

COSTA LIMA, Luiz. **Pensando nos Trópicos: dispersa demanda II**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

COSTA LIMA, Luiz. **Trilogia do Controle**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

COSTA LIMA, Luiz. História e Literatura: três momentos de sua relação. In: CASTRO ROCHA, João César. **Intersecções: a materialidade da comunicação**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998. p. 98-114

COSTA LIMA, Luiz. Curto comentário a *Eileitung*. **Anima: história, teoria e cultura**, ano I, n. 2, 2001.

COSTA LIMA, Luiz. A crítica literária na cultura Brasileira do século XIX. In: **Dispersa demanda: ensaios sobre literatura e teoria**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1981.

COSTA LIMA, Luiz. **A aguarrás do tempo: estudos sobre a narrativa**. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

CUNHA, Norberto Ferreira da. A Física do Corpo Humano em Luís Antônio Verney (p. 219-246). In: CUNHA, Norberto Ferreira da. **Elites e acadêmicos na cultura portuguesa setecentista**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2001.

DIAS, Fernando Correia. A redescoberta do Barroco pelo movimento Modernista. **Revista do Barroco**, Belo Horizonte, Centro de Estudos Mineiros-UFMG, n. 4, pp.07-17, 1972.

**DEFINIÇÃO de Secia**. S.l.: Venezia Nella Stamperia Baglioni, 1746.

DOSSIÊ: As Letras no Império Marítimo Lusitano I, **Floema – cadernos de teoria e história literária**, ano I, n. I, 2005.

DROYSEN, Johann Gustav. **Manual de teoria da história**. Petrópolis: Vozes, 2009.

DUME, São Martinho de (518 – 579). **Opúsculos morais**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998.

DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

ELIAS, Norbert. **A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

ELIAS, Norbert. **Escritos & ensaios: Estado, processo, opinião pública.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FARET. **L'Honeste-homme ou l'art de plaire à la court.** Traduit en Espanhol por Dom Ambrosio de Salazar, Secretaire Interpret de le Roy en la Langue Espanhole. Paris: M. Bobin & N. Le Gras, 1634.

FEBVRE, Lucien. **Honra e pátria.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

FERRES Junior, João; JASMIN, Marcelo (org.). **História dos conceitos: diálogos transatlânticos.** Rio de Janeiro: PUC-Rio, Loyola, IUPERJ, 2007.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

GAY, Peter. **O estilo na história.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GIRARD, René. **A conversão da arte.** São Paulo: É Realizações, 2011.

GIRARD, René. **Coisas ocultas desde a fundação do mundo.** São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GIRARD, René. **Mentira romântica e verdade romanesca.** São Paulo: É Realizações, 2009.

GUMBRECHT, Hans. **História e redenção: a seriedade nervosa de Stendhal.** Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2000.

GUMBRECHT, Hans. Os lugares da tragédia (pp.09-19). In ROSENFELD, Denis L. **Filosofia e literatura: o trágico.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

HANSEN, João Adolfo. “A Proporção da Luz.” In: Castro Rocha, João Cezar (org.) **Interseções: a materialidade da comunicação**. Rio de Janeiro: Imago, EDUERJ, 1998.

HANSEN, João Adolfo. Letras Coloniais e Historiografia Literária, **Matraga**, n. 18, pp. 13-44, jan.- jun. 2006.

HANSEN, João Adolfo. Razão de Estado. In NOVAES, Adauto (org.). **A Crise da Razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HANSEN, João Adolfo. **A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII**. São Paulo, Campinas: Ateliê – UNICAMP, 2004.

HANSEN, João Adolfo. **Alegoria: construção e interpretação da metáfora**. São Paulo, Hedra, Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

HANSEN, João Adolfo. **Especial Floema, caderno de teoria e história literária**, ano II, n° 2 A, outubro, 2006.

HAROCHE, Claudine. **Da palavra ao gesto**. Campinas, Papirus: 1998.

HARTOG, François. **Os Antigos, o passado e o presente**. Brasília: Editora UnB, 2003.

HAZARD, Paul. **O pensamento europeu no século XVIII: de Montesquieu a Lessing**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

HAZARD, Paul. **A crise da consciência europeia**. Lisboa: Cosmos, 1974.

HEYNEMANN, Claudia Beatriz. O Abominável Filósofo: Aristóteles e a história científica em Portugal dos Setecentos, **Revista Intellectus**, ano 08, vol. 01, 2009.

HIRSCHMAN, Albert O. **As Paixões e os interesses: argumentos políticos para o capitalismo antes do seu triunfo**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HUIZINGA, Johan. **El concepto de la historia y otros ensayos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

HUIZINGA, Johan. **Entre las sombras del mañana: diagnóstico de la enfermedad cultural de nuestro tiempo**. Barcelona: Ediciones Península, 2007.

HUIZINGA, Johan. **O declínio da Idade Média**. Editora Ulisseia, s/d.

HUMBOLDT, W. Sobre a Tarefa do Historiador, **Anima, história teoria e cultura**, ano I, n. 2, 2001.

ISRAEL, Jonathan I. **Iluminismo radical: a filosofia e a construção da modernidade, 1650-1750**. São Paulo: Madras, 2009.

JASMIN, Marcelo; FERRES Junior, João. **História e conceitos: debates e perspectivas**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Loyola, IUPERJ, 2006.

KANTOR, Íris. **Esquecidos e renascidos: historiografia acadêmica luso-brasileira. (1724-1759)**. São Paulo/Salvador: Hucitec, Centro de Estudos Baianos/UFBA, 2004.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KELLEY, Donald R. **Foundations of Modern Historical Scholarship: language, law and history in the French Renaissance**. New York and London: Columbia University Press 1970.

KOSELLECK, Reinhart. “História Magistra Vitae – sobre a dissolução do topos na história moderna em movimento”. In **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto - PUC-Rio, 2006.

KOSSOVITCH, Leon. **Condillac – lúcido e translúcido**. São Paulo, Ateliê Editorial: 2011

KUBRIN, David. Newton e o cosmo cíclico: a divina providência e a filosofia mecânica. In COHEN, Bernard, WESTFALL, Richard S. (org.). **Newton. Textos, antecedentes, comentários: escolhidos e organizados**. Rio de Janeiro: Contraponto - EDUERJ, 2002.

LAFOND, Jean. **Moralistes du XVIIe siècle**. Paris: Éditions Robert Laffont, Bouquins, 2000.

LA ROCHEFOUCAUD. **Reflexões e máximas morais**. São Paulo: Cultrix, 1962.

LEITE, Solidonio. **Clássicos esquecidos**. Rio de Janeiro: Jacintho Ribeiro dos Santos Editora, 1914.

LÖWITH, Karl. **O sentido da história**. Lisboa: Edições 70, 1991.

MANDEVILLE, Bernard. Uma Investigação Sobre a Origem da Virtude Moral (1714). In **Filosofia moral britânica: textos do século XVIII**. Campinas: UNICAMP, 1996.

MARTINS, Wilson. **A crítica literária no Brasil**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

MARTINS, Wilson. **História da inteligência brasileira**. Vol. I (1550–1794). São Paulo: Coltrix, 1977.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a de ‘Eu’. In **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

MAZARIN, Cardeal Jules. **Breviário dos políticos** (1684). São Paulo: Ed. 34, 1997.

MENDIOLA, Alfonso. **Retórica, comunicacion e realidad: la construcción retórica de las batallas em las crônicas de la conquista**. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2003.

MEYER, Michel et al. **História da retórica**. Lisboa: Edição 70, 2002.

MONTAIGNE. **Da vaidade**. Lisboa: Ática, 2010.

MONTEIRO, Pedro Meira. **Um moralista nos Trópicos – O Visconde de Cairu e o Duque de la Rochefoucauld**. São Paulo: Boitempo, FAPESP, 2004.

MORELLY. **Código da natureza**. (1755). Campinas: UNICAMP, 1994.

PAIM, Antônio. As idéias filosóficas difundidas na colônia até a expulsão dos Jesuítas. In **História das idéias filosóficas no Brasil**. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1967.

PASCAL. **Pensamentos** (1670). São Paulo, Martins Fontes, 2005.

PASCAL. **Da arte de persuadir**. São Paulo: Landy Editora, 2005.

PÉCORA, Alcir. **Máquina de gêneros: novamente redescoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rouchefoucaud, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage**. São Paulo: Edusp, 2001.

PERELMAN, Chain e OLBRAITS\_TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. São Paulo, Martins Fontes: 1996.

PETERS, Susanna N. A Mirror to the World; the use of image of the world-theatre in the Adone, of G. B. Marino, **Revista do Barroco**, Belo Horizonte, Centro de Estudos Mineiros-UFMG, n. 2, p. 19-36, 1970.

PINA, Francisco de Melo. **Triunfo da religião. poema épico-polêmico; que a' santidade do Papa Benedicto XIV**. COIMBRA: Na Oficina de Antônio Simões Ferreira, Impressor da Universidade, 1756.

PRADO JR, Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

RAMOS, Luís A. de Oliveira Ramos. Concepções sobre a História: segunda metade do século XVIII, **Revista de História**, vol. XII, 1993.

RICOEUR, Paul. **A Memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007.

RICOUER, Paul. **Metáfora viva**. Campinas: Papyrus, 2000.

RODRIGUES LOBO, Francisco. **Corte na aldeia**. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.

ROUGEMONT, Denis. **L'Aventure occidentale de l'homme**. Paris: Albin Michel: 1957.

SAHLINS, Marshall. A tristeza da doçura ou a antropologia nativa da cosmologia ocidental (p. 563-619). In: **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SAMÓSATA, Luciano de. **Como se deve escrever a História**. Belo Horizonte: Tessitura, 2009.

SCHLEGEL, Friedrich. Introdução à História da Literatura Européia, **Anima, história teoria e cultura**, ano I, n.1, 2001.

SERRÃO DE CRASTO, Antônio. Novela Disparatória e Burlesca: O Gigante Sonhado e a Donzela por Pensamento. (1692, 1704, 1745). In **Os ratos da Inquisição**. Lisboa, Contexto, 1981.

SILVA, Taise Tatiana Quadros da Silva. Poder e episteme na erudição histórica do Portugal setecentista: uma abordagem do programa historiográfico da Academia Real da História Portuguesa (1720-1721), **Revista história da historiografia**, n. 03, set. 2009.

STAROBINSKI, Jean. La Rochefoucauld et les Morales substitutives, **Nouvelle Revue Française**, jul-ago. 1966.

STAROBINSKI, Jean. **Ação e reação: vida e aventuras de uma casal**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

STENGERS, Isabelle. **A invenção das ciências modernas**. São Paulo: Ed. 34, 2002.

SÜSSEKIND, Flora. Nas Suas Costas Estava Escrito: sapateiro. In: **O Sapateiro Silva**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1983.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

TAYLOR, Charles. **Imaginarios sociales modernos**. Barcelona: Paidós Básica, 2006.

**Theorica verdadeira das marés, conforme à philosophia do incomparavel Cavalhero Isaac Newton: illustrado tudo com variedade de figuras; a que se ajunta, como Introduçam no principio, huma breve relaçam da vida, e descubrimentos deste immortal, e illustre philosopho: e ao fim, em forma de Appendix, a Demonstraçam, de que a Luz se retem no seu Orbe pela força da Gravidade** / pelo Dr. Jacob de Castro Sarmiento, do Real Collegio dos Medicos de Londres, e Socio da Sociedade Real – Londres: 1737.

TESAURO, Emanuele. **Tratado dos ridiculos** (1654). Prefácio de João Adolfo Hansen. Campinas: CEDAE – Referências, 1992.

TORQUATO ACCETTO. **Da dissimulação honesta**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

VALINHAS, Mannuella Luz de. **Corpo e persuasão: uma análise da ideia de corpo no "Compêndio Narrativo do Peregrino da América" (1728) de Nuno Marques Pereira e nas "Reflexões sobre a Vaidade dos Homens" (1752) de Matias Aires**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Programa de Pós-graduação em História, UFMG, 2005. Mimeo.

VALINHAS, Mannuella Luz de Oliveira. História, Movimento e Equilíbrio nas "Reflexões sobre a Vaidade dos Homens", de Matias Aires, **Revista do Centro de Estudos Portugueses** (UFMG), v. 28, p. 95-112, 2008.

VAUVERNAGUES, Luc de Clapiers, Marques de. **Das Leis do Espirito: florilégio filosófico** (1746). São Paulo: Martins Fontes, 1998.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história**. Brasília: UnB, 1992.

VOEGLIN, Eric. Justo por Natureza. In: **Anamnese – da teoria da história e da política**. São Paulo: É Realizações, 2009.

WEINRICH, Harald. **Lete: arte e crítica do esquecimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

WELLBERRY, David E. **Neo-retórica e desconstrução**. Rio de Janeiro, EdUERJ: 1998.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

# APÊNDICE I

## CRONOLOGIA

1705 – Nasce em São Paulo – filho dos portugueses José Ramos da Silva e Catarina de Horta

1716 – Mudança com a família para Lisboa e ingresso no Colégio Santo Antão

1720 – Fundação da Academia Real de História

1722 – Matricula-se na Universidade de Coimbra - Curso de Leis. José Ramos da Silva adquire o cargo de Provedor da Casa da Moeda.

1723 – Bacharel em Artes pela Universidade de Coimbra – viagem á Espanha para viver na Corte do Infante Dom Manuel

1725 – Viagem a Paris – retomada dos estudos em Direito. Estuda também línguas e químico-física – Recusa ao Primeiro pedido do Hábito da Ordem de Cristo

1729 – Perdão Régio à pena de quatro anos de degredo por ter golpeado a língua de uma escrava. Comutada a pena a 4 meses de serviço militar no cerco de Gibraltar.

1729 – Concedido por despacho Real o título de Cavaleiro da Ordem de Cristo

1739 – É queimado Antônio José da Silva, o judeu.

1743 – Morte de José Ramos da Silva.

1744 – Matias Aires herda o cargo de Provedor da Casa da Moeda.

1746 – Publicação do *Verdadeiro Método de Estudar* de Luis Antônio Verney.

1750 – Morte de Dom João V e início do reinado de Dom José I. Nomeação de Sebastião José de Carvalho secretário de negócios estrangeiros.

1752 – Publicação das *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens* (1778, 1786)

1755 – Terremoto de Lisboa – adquire o Palácio das Janelas Verdes

1759 – Expulsão dos Jesuítas.

1761 – Exoneração do cargo de Provedor da Casa da Moeda.

1763 – Morte de Matias Aires de um ataque de apoplexia.

1770 – Publicação do *Problema de Architectura Civil* (1777, 1778)

## ANEXO I

### Carta a Manoel Ignácio

Manoel estimo que passes bem, eu, e sua tia com saúde ficamos: ela te manda muitas lembranças, teu irmão e tua avó também me consta que andam bons.

Enquanto às férias bem podes lá passar, porque cá não tens nada que fazer, nem eu estou por hora em termo de fazer a despesa de idas, e vindas por que depois que perdi o rendimento da Casa da Moeda não tenho mais renda que aquela que é precisa pra ir passando.

Cá falei ao doutor Vasco Lourenço Veloso: segue sempre os seus conselhos, porque é prudente; e é teu amigo, foge como da peste outras quaisquer amizades, e camaradas; porque as más companhias é a pior peste que há no mundo, e delas sempre vem a resultar a perdição de quem as segue, e quanto mais retirado viveres, mais seguro viverás; não se te dê que te chamem sátiro, porque esses mesmos que to chamarem hão de estimar-te mais por isso mesmo ainda que não queiram, e o ditado castelhano é certo quando diz que a muita conversação é causa de desprezo. Não tenha frequência com rapazes por mais quietos que te pareçam nem também com alguns velhos, que nunca deixaram de ser rapazes. Bem sei que p viver só é triste, mas muito conveniente; porque ninguém se arrependeu da solidão. Do comércio das gentes quase todos se arrependem. Também é doutrina certa aquela que diz: *Homo Hominun Diabolus*. Os homens são diabos uns para os outros; e as mulheres são outros diabinhos de má casta, e as freiras também são diabos fêmeas a quem a mesma providência condenou a que já neste mundo vivessem no inferno da clausura, e assim te recomendo que fujas do inferno do Ondelgas, Semida, Santa Anna, Santa Clara, e outros tais: porque as freiras são sereias racionais, e nunca houveram sereias machos, mas todas eram femininas: as feriras oq eu tem mais é serem aves de rapina.

Não te applies a aprender as artes de dançar, tocar, esportejar, esgrimir e outras semelhantes artes; são artes inúteis como eu sei por experiência; é tempo

que te pode aproveitar melhor, e o mais que se tira delas é mostrar habilidades, como aquelas que jogam as plúcticas, músicos, dançarinos, esgrimidores sempre são sujeitos desprezados, por mais que sejam admirados nas suas artes: se quiseres divertir-te, aplica-te à poesia, e oratória portuguesa; porque a poesia é a arte de dizer com elegância dos deuses como os antigos se explicavam: um bom soneto sempre tem merecimento permanente, quando (enquanto) os saltos do balharete, os garganteados do cantarino, os trinados da rebeca, tudo é fumo, que o vento leva. Se eu tivesse que me aconselhasse antigamente, outro galo me cantara; prodiguei o tempo naqueles ridículos estudos. Se o empregasse em outros de mais seriedade, com eles me acharia agora: ocupei-me em superfluas curiosidades; e o tempo que gastei nelas foi furtado, e o que é furtado nunca luz.

Procede bem; porque o preceder bem, não custa nada, e vale de muito; e o proceder mal custa muito, e não vale de nada. As boas obras fazem a nobreza: as más desfazem-na; se não fores virtuoso ao menos mostra que és de alguma sorte; porque da virtude até a sombra é estimável. A hipocrisia é vício louvável na minha opinião, porque o enganar o mundo com a capa da virtude não deixa de ser uma espécie dela; o fingir virtude não é grande mal porque nisso mesmo se reconhece seu valor, e quem a representa ainda que tome a substancia dela ao menos toma os acidentes. Há coisas tão excelentes que até a figura exterior é preciosa: a mesma pele do leão morto é respeitável e se não infunde terror pelo que é; influi algum pavor pelo que foi.

Brevemente hei de mandar-te alguns livros da minha livraria, esses devem ser teus amigos. Conversa com eles, e não temas nada de uma tal sociedade. Os homens mortos são mais uteis que os vivos; destes desconfia sempre, aqueles bem os pode ter a sua cabeceira sem receio. A Instituição do Imperador Justiniano sejam todos os teus amores menos para saberes julgar aos outros do que para saberes julgar-te a ti; e se algum dia a desgraça de seres julgador, toma esse officio ó por necessidade; e para julgares bem não tens mais que julgares às avessas do que hoje se está julgando; acertarás por contraposição, não por imitação. Sirva-te de regra o seguires o contrário parecer, tal é a decadência emq eu hoje está a divina ciência de julgar.

Ainda não tive lugar de escrever ao Reverendo Senhor, em cuja companhia estás; eu o farei tendo algum lugar: deves obedecer-lhe como a mim e esse será o

meio de me agradares. Cuida na sua conservação, em cuidares da sua subsistência.  
Deus te guarde muitos anos como lhe peço.

Lisboa, 24 de abril de 1763

Teu Pay

Mathias Ayres

Referência:

Ennes, Ernesto. **Dois paulistas insignes: Matias Aires Ramos e José Ramos da Silva – contribuição para o estudo crítico de sua obra.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

## ANEXO II

### INDEX, OU EXPLICAÇÃO de alguns termos próprios, de que no Problema de Arquitetura Civil se faz menção

#### Apresentação

“Quando a noite deixou-se cair na cidade despovoada, parecia torná-la inteiramente um mar de fogo: estava tão claro, que se podia ler uma carta. Em 100 lugares, no mínimo, as chamas subiam, desencadeando-se durante seis dias. O que o terremoto tinha poupado, elas consumiram. Petrificados de dor, milhares olhavam fixamente para elas, enquanto que mulheres e crianças suplicavam por ajuda a todos os santos e anjos. A Terra tremeu continuamente pelo mesmo tempo, mais ou menos, com freqüência de um quarto de hora, ininterruptamente”

O trecho acima é de um relato feito por uma testemunha do terremoto que acometeu a cidade de Lisboa no ano de 1755 (citado por Walter Benjamin - 1988: 129). As proporções do episódio fizeram com que tivesse uma enorme repercussão nos âmbitos da filosofia, da ciência e da teologia. Grandes filósofos como Voltaire e Kant bem como cientistas, e teólogos se dedicaram a pensar o fenômeno a partir de pontos de vista lusitanos ou não. Matias Aires também ocupou-se de escrever a respeito dessa tragédia. No *Problema de Arquitetura Civil*, obra póstuma, editada pelo seu filho Manuel Ignácio, Matias Aires parte dos seus estudos de química para demonstrar a constituição dos elementos que formam as edificações. Assim, não é realizado em nenhum momentos, estudos sobre a arquitetura como forma construtiva, mas, antes, dos elementos formadores dos edifícios. O fato de Matias Aires nunca ter se interessado pela engenharia ou matérias relativas às construções civis na sua forma, causou questionamentos da seguinte ordem:

“Questão que não se resolve para além da conjectura de hipóteses, é a de saber quais os motivos autênticos e mais profundos, e qual o escopo da feitura do Problema de Arquitetura Civil por um notável moralista de setecentos, a quem, nem tradições de família, nem liames de profissão, nem vocação insatisfeita que se saiba, a biografia de Matias Aires – ainda

quando percorrida em atenta memória evocativa – associa de algum modo à teoria ou à prática de edificar.” (FERREIRA, 1987: 11)

A essa indagação a resposta pode ser percebida pela argumentação de Matias Aires: longe de tentar perceber porque a terra treme, ele se dedica a investigar o porquê de os edifícios modernos resistirem menos que os antigos ao tempo, e às catástrofes naturais. Essa resposta Matias Aires encontra por meio da consideração moral daqueles que fazem as obras; o objetivo de duração dos edifícios modernos é somente o presente. Não sendo construídos para durar, é natural que tenham menos firmeza. O caráter dos construtores modernos é o que determina a menor duração, não podendo essa ser atribuída aos materiais usados, mas à maneira de uso dos mesmos. Toda a argumentação passa, pois, pela utilização humana dos elementos.

Quando relacionado às *Reflexões Sobre a Vaidade dos Homens*, costuma apontar o caráter de confiança na ciência demonstrado neste, que contrastaria com o pessimismo e o viés cético apresentado naquele. Entretanto, percebemos que a argumentação nos dois textos é análoga, já que nem nas *Reflexões* se encontra uma impossibilidade pura do uso das faculdades racionais com o objetivo do conhecimento e nem no *Problema* é realizada uma apologia da razão ilimitada.

Ao elaborar o index de termos usados no problema de Arquitetura Civil, para além da apresentação e definição dos termos, Matias Aires descreve o funcionamento daquilo que listou, e ainda, dos modos de utilização e de compreensão dos objetos ou das substâncias apresentadas. O entendimento das qualidades dos elementos e dos procedimentos apresentados implica a apresentação de ideias imprescindíveis para a compreensão do pensamento de Matias Aires, como os conceitos de movimento incessante das coisas no mundo, a limitação das capacidades de entendimento dos homens,

Nesse index, a elaboração dos conceitos se dá da mesma forma como são pensados os conceitos para serem aplicado ao mundo humano, o raciocínio aplicado ao universo humano é analógico, e as considerações gerais tecidas acerca dos conceitos fundamentais dão a ver os fundamentos do pensamento de Matias Aires, que funcionam tanto para o mundo das ciências naturais quanto para a análise do homem em sociedade.

Além disso, a inclusão desse anexo é válida dado que não há edições do *Problema de Arquitetura Civil* desde o século XVIII.

### **INDEX, OU EXPLICAÇÃO de alguns termos próprios, de que no Problema de Arquitetura Civil se faz menção.**

**Ácido alcalico: sal alcalino fixo.** Todos estes termos se aplicam àqueles sais que fermentam entre si; não porque haja entre eles uma verdadeira fermentação; mas uma espécie de combate, ou ebulição em que o ácido perde a natureza de ácido; e da mesma sorte o alcalino perde a natureza alcalica. O ácido, porém sempre se manifesta em um sabor pungente, ou amaricante, como se nota no sal comum, no nitro, no vitriolo, e em outros muitos sais, assim minerais, como vegetais; em lugar que os alcalinos também subsistem sem sabor algum; em cuja ordem entra a terra vulgar, todas as sortes de cal, e outros muitos corpos; os quais são alcalinos, sem conterem, aliás, sabor algum. E por este princípio o sal ácido é sempre dissolúvel na água; porque ainda aquele, que está junto intimamente a um corpo indissolúvel, em se separando dele logo se dissolve; em lugar que os alcalinos, nem todos se dissolvem na água; porque a terra, a cal, as conchas do mar, e outros muitos corpos, não obstante o serem alcalinos, nunca se dissolvem. Os sais alcalinos fixos, esses todos se dissolvem na água prontamente, e a umidade do ar basta para os dissolver perfeitamente. Todo o sal, que se acha nas cinzas dos vegetais queimados, é um verdadeiro sal alcalino fixo; e da mesma sorte o sal, que existe no jarro do vinho queimado, é um sal alcalino fixo, e o mais forte de todos os daquela natureza. O conhecimento dos ácidos, e alcálicos, é o mais preciso no uso da Medicina, e sem aquele conhecimento exato não pode haver perfeito Medico; porque apenas a doença, ou mal algum que se possa explicar distintamente, nem conhecer o seu principio, sem recorrer a um ácido predominante, ou a um degenerado alcalico: os remédios comumente tendem ou a moderar, e extirpar um ácido abundante, ou a moderar, e extirpar também um alcali escorbútico, e corrosivo. A razão é; porque a fábrica vivente em todos os animais toda se compõe de líquidos diversos que circulam, e de cuja circulação depende a contextura, e ordem natural: viciada, ou embaraçada de algum modo a

circulação, logo está presente o mal que há de vir precisamente. Isso suposto, é certo que dos ácidos, e alcalicos provém ordinariamente as concreções, coagulações, e indigestões que pervertem a economia circular no corpo dos animais; e pervertida a circulação, disso vem a resultar a estagnação de um liquido, e deste a de todos os mais progressivamente *sanguis tibi signa dabit*.<sup>59</sup>

E com efeito os ácidos, e alcalicos são os promotores das desordens principais que o corpo sensitivo experimenta; porque a alguns dos líquidos atenuam excessivamente, e a outros engrossam, fazendo a uns mais fluidos do que devem ser, e a outros mais densos; e por este modo ou se suspende a circulação, ou se desordenam as funções vitais. Não se segue daqui que todos os ácidos e alcalicos sejam morbosos sempre; antes a total exterminação deles é nociva: uma justa porção, e proporção deve intervir; o mal está no excesso, e este consiste ou na quantidade, ou na qualidade. O ácido excessivo, predominante nas primeiras vias, é comumente o fabricante, e conservador das várias espécies de lumbricos intestinais. Daqui vem que, azedando o leite no débil estômago das crianças, ali se converte em estirpe verminosa; e desta resultam os funestos acidentes, de que a maior parte das crianças morre. Os lumbricos, (ou lombrigas) causam convulsões horríveis; e neste caso, se a cura se dirige a outro motivo, a morte é infalível. Esta verdade pratica conhecem perfeitamente os Médicos; mas não sei se todos conhecem o remédio mais perfeito. A tintura azul é remédio efficacíssimo. *Quis potest capere capiat*.<sup>60</sup>

**Álcool, ou espirito de vinho retificado, ou tartarizado.** Álcool se chama o espírito do vinho sumamente deflegmado, e posto no ultimo grão da pureza que pode ter. Aquela depuração se faz por meio de qualquer sal alcalino fixo, ou por meio do tártaro queimado; porque todo o sal alcalino fixo atrai a si a umidade aquosa, e deixa intacta a oleosa. O espírito do vinho, privado inteiramente de umidade, é o dissolvente próprio de todas as gomas, e resinas, e geralmente de todos os corpos resinosos. Por meio daquele mesmo espirito se extraem as tinturas de todos os vegetais; e os remédios mais esquisitos comumente exigem o álcool; porque o espírito do vinho enquanto contém umidade aquosa, e enquanto não está reduzido ao que chamamos álcool, não tem a força necessária para dissolver

<sup>59</sup> O sangue dará os sinais. (Tradução dos trechos em Latim de Douglas Cristiano Silva)

<sup>60</sup> Aquele que é capaz de compreender, compreende.

alguns corpos, ou extrair algumas tinturas, que só cedem ao álcool, e resistem ao espírito do vinho. Espírito retificado é aquele que, destilando-se várias vezes, vai deixando no fundo do vaso destilador a parte aquosa que continha, recebendo-se só a que primeiro sai, e entra no vaso recipiente; porque os primeiros espíritos que sobem são os mais puros, e os que contém menos aquosidade; porque esta, como mais pesada, e menos espirituosa, não sobe se não no fim da operação, e quando o fogo administrado a incita com mais força; por isso repetindo-se muitas vezes a operação, e tomando só os primeiros vapores que se levantam, vem a adquirir-se um espírito oleoso em todas as suas partes, e próprio para os usos destinados. O mesmo espírito tartarizado é um puríssimo álcool; porque o sal fixo do tártaro queimado embebe em si a umidade supérflua, e só deixa livre a parte oleosa, e espirituosa; e isso pelo princípio comum, de que os espíritos fermentados, só embebem a aquosidade, e não penetram, nem dissolvem sal algum.

O álcool tem usos excelentes nos experimentos físicos; e da mesma sorte na Farmácia, Medicina, na Cirurgia, e na Anatomia. A manufatura dos vernizes; a extração de tinturas minerais, vegetais, e medicinais; e fábrica dos termômetros, ou conhecimento exato dos graus do frio, e do calor em todas as estações do ano; a conservação de algumas figuras monstruosas animais; a cura de muitos males; a representação visível dos líquidos que circulam nas artérias, e nas veias; tudo depende do álcool; e só este é depurado menos bem, sucedem mal os experimentos que com ele se pratica. E com efeito o álcool, que contém ainda umidade aquosa, dissolve só grosseiramente as gomas, e resinas de que os vernizes se compõem: não mostram exatamente os diferentes grãos de frio, e de calor; por isto há poucos termômetros que sejam bem exatos em mostrar aquelas diferenças; por que são raríssimos os que tem o álcool perfeito: da mesma causa vem o não se conservarem sempre as partes animais que se devem preservar da corrupção: a tintura do coral não se extrai como deve ser, quando o álcool é menos deflegmado; e a outras muitas tinturas sucede o mesmo por um fundamento igual. Na Cirurgia deve ser muito circunspecto o uso do álcool; por que este espírito concentrado, é menos próprio naquela arte; a sua mesma pureza, e fortaleza faz muitas vezes parálitico o membro a que se aplica, tirando-lhe o sentimento, ou fazendo-o insensível, e sem ação vital; principalmente nas partes nervosas, as quais de algum modo estupidifica. Não sei se os práticos conhecem bem esta verdade, e a importância dela: se bem que este caso é menos perigoso,

por que raramente se encontra um álcool verdadeiro, e puro: porém ainda o mesmo espírito de vinho é suspeito; porque coagula o sangue: a água ardente comum é mais proveitosa, e mais segura no tratamento das feridas; porque cura sem mortificar, ou sopitar os espíritos animais. Os remédios fortes são infieis as mais das vezes, com os brandos se conforma a natureza; com os outros se exaspera, e perde o alento curativo que em si tem naturalmente.

O álcool não só provém do espírito vinhoso, mas também de todos os licores fermentados, como são os que produz o trigo, a cevada, o milho, e outros muitos vegetais que fermentam da mesma sorte: de todos eles se tira um espírito em tudo semelhante, e sem diferença alguma; porque todos são inflamáveis igualmente; e seguindo o mesmo método, de todos se consegue um puríssimo álcool, e próprio para os mesmos usos, e experimentos.

**Amalgamar.** Amalgamar se diz da mistura que se faz do azougue com o ouro, ou prata, e com os mais metais, excetuando o ferro, porque só este não admite o misturar-se com o azougue. Aquela ação, por onde o azougue intimamente se mistura com o ouro, ou prata, tem usos singulares em varias artes. Os químicos novatos, quando vem que o corpo compactíssimo do ouro recebe avidissimamente em si o azougue, e nele de algum modo se derrete, logo entendem que aquele semimetal é o dissolvente natural do ouro, e que é o de que fala o Conde Bernardo Trevisano; e julgam ser aquela a fonte parabólica do mesmo Conde: fundados nesta ida entram a intentar experimentos raros com a mistura do azougue, e ouro; e entre eles são raríssimos os que depois de muitos anos de trabalho conhecem a ilusão, e se afastam dela. Porém não têm sido inúteis aqueles inutilíssimos trabalhos, e indagações infrutuosas; porque delas provieram inventos admiráveis, de que as artes se estão servindo vindo hoje. Os melhores práticos têm escrito largamente experiências feitas por meio do amálgama do ouro com o azougue; neles se hão de achar experimentos esquisitos, e curiosos. O que eu observei naquela metálica mistura, foi, que os metais não recebem igualmente a mesma porção de azougue; porque uns recebem nos seus poros maior porção, outros menor: o ouro v. g. amalgama-se com dezesseis partes de azougue; a prata com oito, e a esta proporção os mais metais tendo de advertir; que quando o ouro se amalgama com o azougue, exala no tempo da mistura um fétido urinoso. Este fenômeno, por mais simples que pareça, não deixa de ser muito observável;

porque da união daqueles corpos não devia provir semelhante sensação: outros mais experientes descobrirão a causa.

**Athamor** é uma espécie de fornalha, fabricada de tal sorte que o carvão, que contém na parte chamada torre, vai caindo devagar, e sucessivamente no lugar da fornalha em que o fogo está. Serve este instrumento para conservar um fogo moderado, e igual sem ser preciso deitar-lhe carvão todos os dias por isto lhe chamaram também *Piger Henricus*. E com efeito o athamor é um dos instrumentos necessários, de que um bom laboratório deve estar provido : por meio dele se fazem as observações mais singulares ; os licores que devem circular bastante tempo; as digestões que se fazem lentamente , e outras muitas operações de experimentos não vulgares ; tudo necessita um calor igual, sucessivo, e moderado: o athamor satisfaz a todas estas intenções.

**Butyrum.** Assim se diz de uma matéria untuosa que os artistas extraem de alguns corpos que tem aptidão para a produzir, sendo dirigidos de um certo modo; a matéria untuosa é da mesma sorte congelada por forma de manteiga, e por isso lhe chamam butyrum. Do antimônio, do estanho, do vitríolo se extrai um butyrum cristalino; os quais ainda que sejam famigerados no uso da Medicina, e sejam tidos por remédio heroico, contudo, se eu fora Medico, nunca o aplicaria interiormente, por mais correto, e cicurado que aquele remédio fosse; por ser um indomável corrosivo. A Medicina química é suspeitosa; e quem se serve dela, ou é Medico inexperto, ou químico menos instruído. O corpo humano não é feito para se fazer nele experiências, e anatomias, se não depois de morto. Os químicos jactam muito os seus remédios, e confiam deles muito; porém os veteranos químicos, de todos os seus remédios desconfiam. A Química deve ser considerada como ciência física, mas não medicinal. De alguns corpos vegetais se extrai um butyrum seguro, como é o da cera v. g. aqueles que provém dos minerais, e que dele se extraem com mais arte, e mais trabalho, são infieis, e perigosos sempre. Os Médicos peritos conhecem bem esta verdade. A verdadeira manteiga, que provém do leite, é um verdadeiro butyrum natural: este é nutritivo, e anódino; porém naqueles, que tem por base os sais minerais, *latet anguis in herba*.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> A serpente está escondida na relva

**Calcinação.** Todo o corpo sólido, que estando exposto ao fogo, perde inteiramente a parte úmida que tem, fica calcinado, isso é, reduzido em pó, ou em um estado de divisão, que facilmente se reduz em pó. Isto é ao que se chama calcinar, e calcinação. Porém nem todos os corpos se podem calcinar; porque muitos há em que de nenhuma sorte pode ter lugar a calcinação. O vidro v. g. nunca se calcina, porque nele o que o fogo faz, é reduzi-lo em vidro corrente, mas não por si mesmo reduzível em pó. O ouro, e a prata também não admitem aquela ação; porque o fogo os funde, mas não os pulveriza. Algumas vezes se diz impropriamente que um corpo está calcinado, só porque esteve algum tempo ao fogo; porém não é isso verdadeira calcinação; porque o ouro, ou prata, ainda que esteja a um fogo violento, nunca se calcinam, e ficam tão fusíveis como eram, sem perder porção alguma da sua substância. A própria calcinação supõe desperdício, e mudança de substância.

**Concentrado.** Todos os espíritos, e licores reduzidos por qualquer modo a um estado de mais força, e mais pureza, se dizem concentrados. O modo mais ordinário por onde os espíritos, e licores se concentram, é a destilação; porque por meio dela se separa a parte menos forte, e puramente fleumática, ou aquosa, daquela que foi se compõem das partes mais ativas, e espirituosas. O espírito do sal v. g. na sua primeira extração, é composto de tudo quanto tem o sal comum de mais volátil, e que com mais facilidade pode ser extraído daquele sal. Porém repetindo-se depois a mesma operação (segundo a intenção do artista, e segundo o grau de força, e de pureza que se procura) então o licor, que fica no vaso destilatório, é justamente o licor, a que se chama concentrado, e neste estado tem propriedades, e virtudes mais especiais, provindas unicamente da força maior que tem. A água ardente é o liquido que se extrai na primeira destilação do vinho; porém se a mesma operação é mais vezes repetida, recebendo só os primeiros vapores, ou os primeiros espíritos que se levantam, e entram no vaso recipiente, já então se não diz aguardente, mas espírito de vinho; e só com este se torna, ou continua a repetir a mesma operação recebendo-se só os primeiros espíritos que só volatizam em sentindo o calor do fogo já se não chama espírito de vinho, mas espírito concentrado. O mesmo sucede a todos os espíritos corrosivos, como são os do sal comum, o do nitro, o do vitriolo, e o do enxofre; porém com a diferença,

de que nos licores inflamáveis (como são os da água ardente, do espírito do vinho, do espírito concentrado, e outros) a parte mais forte, e vigorosa, é sempre a mais volátil, a que primeiro sai; em lugar que nos espíritos corrosivos a parte, que primeiro se volatiliza, é a menos forte; e a que cede em último lugar à ação do fogo, e que exige mais atividade de calor, é sempre a mais vigorosa, e forte, e por isso se distingue com a qualidade, e denominação de concentrada.

**Cristalizar. Cristalização.** Só os sais, ou matérias salinas se cristalizam porém cristalização perfeita só se observa nos sais puros. A água do mar evaporada lentamente ao fogo, ou ainda pelo calor do Sol intenso, depois de se exalar a maior parte da água, em que o sal está, e depois que a água restante tem unicamente aquele sal que pôde conter dissolvido em si, logo na superfície dela entra a formar-se uma película, ou côdea cristalina, a qual serve de final de que a água tem mais porção de sal, do que aquele que pode em si conter: então se retira do fogo o vaso, em que a evaporação se faz; mas sempre com a cautela de o tirar em forma que a água se não mexa, e isto para que o sal se não perturbe, e tome a sua mesma, e natural figura: o vaso retirado assim logo se põem em parte subterrânea, ou em outra qualquer que seja fria, ou ao menos fresca: a água assim que começa a esfriar, logo começa também a expelir de si o sal demasiado que em si tinha; e depois que esfria totalmente, vai acelerando a expulsão do sal, até que, sendo passado o tempo necessário, todo sal que não pode subsistir dissolvido na água, entra a tomar a sua forma, ou figura própria. Isto é ao que quimicamente se chama cristalizar, ou cristalização.

Só os sais, como fica dito, se cristalizam. É o que tem de notável esta ação da natureza (que a arte sabe promover perfeitamente) é que por meio dela cada um dos sais toma infalivelmente uma certa forma, ou figura determina da que afeta sempre; porque huns tomam a figura cúbica, piramidal, outros a octogonal, &c. de sorte que só pela figura podemos saber distintamente o gênero de sal cristalizado: e assim que vimos um sal com perfeita figura cúbica, logo sabemos com certeza que é o sal do mar, ou outro qualquer sal, que tenha a sua mesma natureza, como é o sal gema. Nenhum outro sal toma aquela figura regular; e da mesma forte os outros sais, que também afetam sempre as figuras, ou aqueles delineamentos que lhes são próprios. Que ordem confiante em tudo quanto a natureza cria, e que uniforme regularidade sujeita a uma mesma, e

invariável disposição! Para evitar a confusão dispôs o divino Arquiteto do universo que todos os corpos se distinguissem entre si, não só pelas qualidades, ou propriedades interiores, e substanciais, mas também por uma forma exterior, e visivelmente conhecida; e não só pela parte essencial, e invisível; mas por uma simplesmente configurada, material, e perceptível.

Aquela forma, ou configuração constante, a natureza observa exatamente em todos os três Reinos da sua vasta Monarquia. Os animais vegetais, e minerais, todos tem figuras distintas; e quando algum dos indivíduos se aparta confusamente da regra configurativa, então resulta o monstro; e ainda nestes a natureza é admirável, A cristalização é a que mostra, e põe patente a figura indicativa do sal cristalizado; e parece que também no sal dos animais, e vegetais, é onde reside o espírito informante, ou formador. E com efeito em todos os corpos conhecidos a parte ativa está nos sais; destes mais, ou menos exaltados, em mais, ou menos ação depende a específica virtude dos corpos minerais, animais, e vegetais; todas as mais partes, de que aqueles corpos se compõem, ou são fleumáticas inertes, ou terrestres inativas; o sal é a parte que configura. Daqui vem que, se extrairmos de algum dos mistos o sal chamado justamente *essencial*, o misto fica sem virtude, e como sem alma, e estupefato. Da qualidade do sal resulta a qualidade do misto que o contém; porque na composição natural dos corpos, a terra não serve mais que de receptáculo; o movimento não pode vir senão do elemento ígneo, e este só nos sais tem acento firme, e corporizado; a acrimonia deles, mostra a presença atual de um elemento espirituoso, sutilíssimo e rapidíssimo. Os mesmos sais dulciformes são originariamente acrimoniosos, e picantes; a mistura, ou temperança de partes oleosas, lhes muda o sabor austero para outro, em que o paladar encontra mais agrado.

E verdadeiramente parece que a configuração dos corpos procede dos seus sais particulares; porque só nos sais se acham configurações certas, e confiantes; tudo o mais é matéria indigesta, e rude; disposto só para ser formado, e não para formar; para receber figuras diferentes, e não para as fazer, nem dar. Um sal puro quando se cristaliza, toma unicamente a figura que lhe é própria; porém se ao mesmo sal se agregam outras partes de um diferente sal, ou de algum corpo terrestre oleoso, metálico, ou vegetal, já então não provém na cristalização a figura própria de um sal determinado, mas outra diversificada, e diferente. O sal do mar, v. g. sendo puro, se se cristaliza, sempre toma a forma cúbica; porém se

aquele mesmo sal tiver unido a si outro gênero de sal, ou algum corpo metálico, animal, ou vegetal, já então não se cristaliza em forma cúbica, mas em outra diferente, segundo a índole da matéria agregada a ele. Da mesma sorte o nitro se se cristaliza estando puro afeta a forma piramidal; mas se estiver associado a outros corpos salinos, ou terrestres, já não torna aquela forma, mas outra mui diversa. De quantas combinações não são susceptíveis os sais semelhantes, e variáveis diversamente!

**Decrepitar.** De todos os sais, que conhecemos só o sal do mar decrepita; porque deitado sobre o fogo, entra a estalar sucessivamente, e a esta ação se chama decrepitar: de sorte que todo o sal, que deitado sobre o fogo decrepita por aquele modo, é sal do mar infalivelmente, ou tem a sua mesma natureza, como é o sal que chamamos gema. Também de algumas plantas se extrai é um sal comum; da mesma sorte que de algumas se extrai um verdadeiro nitro.

**Dutilidade.** Só nos metais se acha verdadeira dutilidade, por que só eles se estendem ao martelo sem quebrar; a esta propriedade, que nos metais se encontra, se chama dutilidade. Porém nem todos os metais são ductiveis igualmente; alguns sofrem uma suma atenuação, porque são sumamente ductiveis. O ouro recebe uma atenuação, ou estupenda delicadeza sem quebrar; depois se segue a prata, e ultimamente o ferro: mas isto se entende só dos metais puros; porque os que tem mistura de algum sal, ou mineral, facilmente se quebram ao primeiro impulso do martelo. O azougue não tem dutilidade alguma; porque não é metal, mas um principio, ou rudimento de metal.

**Eolipilo.** É um instrumento de cobre, feito em forma oblonga, tendo só um colo algum tanto retorcido, e estreito, de três, ou quatro linhas na abertura, ou boca dele. Para introduzir-se neste instrumento a água, primeiro se põe sobre um fogo moderado; este expelle o ar incluído dentro; depois pegando-se o instrumento com uma tenaz, (ou por outro qualquer modo) expondo-se a abertura do coló em água fria, esta se introduz na cavidade à proporção que o instrumento esfria. Por meio do Eolipilo visivelmente se explicam, e demonstram vários fenômenos naturais, que de outra sorte são mais difíceis de explicar, e menos fáceis de entender. O que o entendimento alcança por si mesmo, e sem algum socorro exterior, é mais

confuso, e pouco inteligível; porém o que alcança auxiliado pelos olhos, é claramente percebido, e mais depressa, segundo o métrico provérbio: *Segnius irritant animos &c.*<sup>62</sup>

**Espiculos salinos.** Os químicos consideram os sais todos configurados em pontas agudíssimas nas suas extremidades; a estas tais pontas agudas chamam espiculos. Porém não é bem constante, ainda que com efeito os sais sejam configurados por aquela fôrma; nem que dela resulte o sabor pungente, ou acrimonia própria a cada um dos sais. Não tem havido microscópio, por onde se observassem aquelas extremidades, ou pontas agudíssimas que nos sais se consideram: o sistema daquela tal configuração ainda se não acha demonstrado; porém sempre o seguimos, e supomos ser assim para melhor nos explicarmos; de sorte, que os espiculos salinos, ainda que verdadeiramente não existam por aquela forma, com tudo sempre nos servem de termo explicativo, como outros muitos que introduziu a física moderna para mais bem se enunciar. Espíritos inflamáveis. Assim se chamam alguns espíritos, e licores em que o fogo pega, como em outra qualquer matéria combustível. A água ardente é um daqueles tais licores; e da mesma sorte o espírito do vinho. Todos os licores que se inflamam são oleosos; porque os que são puramente aquosos, em lugar de admitirem qualquer inflamação, a extinguem facilmente. O fogo comunica-se depressa a tudo quanto é óleo, ou seja líquido, ou em substancia ilíquida, e corporal; e da mesma sorte a todas as rezinas, gomas, ou matérias gomosas, e resinosas; porque as gomas, e rezinas são partes oleosas vegetais em que o fogo tem natural apreensão. O enxofre é um óleo mineral, condensado, ou corporizado pelo ácido vitriólico que contém; e por razão do mesmo ácido são os vapores sulfúreos, nocivos, e sufocantes, como experimentam os que trabalham em minas semelhantes; os quais padecem muitas vezes os efeitos mortais de um vapor arsenical sulfúreo. O petróleo é também um óleo subterrâneo mineral, porém em fôrma líquida, e sem estar associado ao ácido vitriólico, por isso não produz corrosivas sufocações.

Todos os óleos de qualquer gênero, ou seja vegetal, animal, ou mineral, tem a natureza de enxofre; só com a diferença de serem líquidos, e não concretos.

---

<sup>62</sup> Aqui ele está fazendo referência ao verso 180 da Arte Poética do Horácio: *Segnius irritant animos demissa per aurem quam quae sunt oculis subiecta fidelibus et quae ipse sibi tradit spectator.* As coisas transmitidas pelo ouvido estimulam os espíritos mais debilmente do que as oferecidas aos olhos fiéis, as quais por si o espectador apreende.

O ácido vitriólico junto a qualquer óleo, faz um enxofre verdadeiro; porém que óleo tem o ar, para que nele se forme o enxofre de que o raio se compõe? No ar não deixa de haver uma infinidade de vapores oleosos, aos quais juntando-se o ácido vitriólico, de que o mesmo ar é abundante, faz um enxofre ativíssimo, o qual tem grau superior às mesmas propriedades do enxofre mineral. Daqui vem que nas partes em que cai o raio, este deixa sempre um insuportável fétido de enxofre. A mesma atmosfera contém um verdadeiro enxofre, e deste é de que resultam todos os meteoros inflamados. E, com efeito, nenhuma inflamação se fôrma sem a presença atual de uma matéria sulfúrea, oleosa, untuosa, resinosa, ou betuminosa. O que arde em tudo aquilo que se queima, é a matéria oleosa que contém; porque tudo quanto é puramente aquoso se dissipa em fumo, e o que é terrestre, ou de natureza térrea, fica reduzido em cinza.

Alguns fazem menção de um óleo incombustível, ao qual atribuem efeitos singulares; porém não sei que óleo este possa ser; e a poder existir uma tal matéria, também existiria a água seca, de que os alquimistas falam ambigualmente. Não duvido que de algum modo se possa extrair do óleo a qualidade combustível, mas então já não é óleo; tirada a inflamabilidade de um corpo combustível, já não é o mesmo corpo, mas outro mui diverso. Também de qualquer sal se pode tirar a qualidade pungente, ou acrimoniosa que em tem naturalmente; porém não fica sendo sal. E da mesma sorte quem tirar de um corpo salino a propriedade que tem de dissolver-se na água, já não é sal, mas outro corpo diferente; porque destruída a qualidade essencial, ou caráter próprio, já não fica a mesma coisa. Daqui provém que quem privar o ouro da cor específica que tem, e do peso, e ductilidade que deve ter no estado natural, já o que fica não é ouro. Todos os corpos se distinguem pelas suas qualidades primitivas; e quando algumas destas se destrói (ou por arte, ou por si mesmas) logo fica destruída, toda a natureza de tal corpo.

A matéria da luz, só nos corpos oleosos, e inflamáveis é visível, em todos os outros está como suspensa, e sem ação; por isso em toda a parte da atmosfera, donde ha vapores oleosos, estes por si mesmo se inflamam muitas vezes, ainda sem haver fogo atual. Sobre os cemitérios se tem visto umas luzes volantes que a escuridade da noite faz visíveis: a ignorância da causa, de que procedem, fez que muitos entendessem que aquelas luzes eram os espectros dos cadáveres enterrados; não sendo, aliás, outra coisa mais do que os vapores oleosos exalados dos mesmos cadáveres putrefatos, cujos tenuíssimos, e mobilíssimos

vapores por si mesmos se inflamam , movendo-se de uma parte para a outra, segundo a direção, ou movimento do ar em que subsistem. Aquilo mesmo sucede em alguns lugares em que não há, nem houveram cemitérios; e basta que a qualidade da terra seja untuosa, ou betuminosa sumamente, para que aquelas luzes voláteis se percebam, e não sem susto, e medo de quem as vê sem saber o principio de que resultam. Assim se tem introduzido no mundo vários erros, e pavores populares, só porque se ignoram as causas naturais. A física especulativa nunca basta para distinguir alguns fenômenos, por mais comuns que sejam, e ela mesma se alucina algumas vezes; porque a sua jurisdição não é praticamente demonstrativa, mas argumentativa. A física química é a quem compete o resolver uns tantos casos, que só quimicamente se fazem demonstráveis. Um eclipse do Sol fazia antigamente horror, e infundia nos ânimos um horroroso espanto; porém depois que a Astronomia começou a vulgarizar-se, já todos vem sem medo escurecer-se o disco total do Sol, e perder a Lua toda a sua claridade; havendo para isto um motivo, ou razão intelectual, e não aparente. Na mesma física química há muitos casos reservados, de que nem todos os artistas sabem descobrir a origem. As licenças não se concedem a todos igualmente: os que estudam mais, são os que mais sabem: aquele é o preço, porque se compram as artes, e as ciências.

Nos corpos inflamáveis, é donde reside a matéria luminosa; esta necessita um fogo atual para acender-se, e depois de acesa se propaga facilmente até que se extingue pela extinção do corpo combustível. Porém sucede algumas vezes inflamar-se uma matéria, sem preexistência de outra matéria inflamada já. Os meteoros ardentes por si mesmos se inflamam, sem dependência de inflamação anterior; o como assim sucede, não está bem entendido ainda. O movimento rapidíssimo, e contato imediato entre dois corpos, dos quais ambos, ou algum deles seja combustível, basta para produzir o fogo, sem haver outro fogo antecedente; de sorte, que sem aquele movimento nenhum fogo se produz; porque o fogo em si mesmo parece que não é outra coisa mais, do que a matéria da luz excitada, ou movida rapidissimamente. A matéria porém da luz não é ardente, nem tem ardor sensível, se não quando muitos raios se unem em um ponto; neste fica sendo abrasável a luz; porém os raios dispersos não abrasam, iluminam, e aquecem, mas não se inflamam; a este estado chega, quando trabalha por consumir um corpo combustível: uma certa renitência, ou oposição no mesmo

corpo combustível, é o que excita a luz para aumentar-se, e tomar um grau de ardência a que chamamos fogo.

À matéria lúcida todos chamam propriamente etérea; mas não sei se todos advertiram que aquela mesma matéria não está no mesmo movimento em toda a parte: daqui deve provir o maior, ou menor calor; porque onde é remisso o movimento da luz, mas não ha calor. Daqui procede o fósforo artificial, e também o natural. Alguns peixes na escuridade luzem, e alguns pães apodrecidos também tem uma luz tibia; este é o fósforo natural: outros muitos fenômenos, que vemos, sem arder tem um certo luzimento. É muito de notar que a matéria da luz é globulosa; porque o seu movimento rápido gira esfericamente, e não por outro modo: a figura esférica do Sol (que é de onde a luz provém) é prova manifesta: nisto consiste a diferença grande, ou exceção do movimento; porque segundo a regra Matemática, todo o corpo que se move, ou é posto em movimento, tende a descrever uma linha reta; porém na matéria da luz, não é assim; porque ela naturalmente tende a formar raios, ou linhas circulares; e a luz começa a enfraquecer, quando as suas partes vão deixando aquela direção.

Os corpos, em que a matéria da luz é abundante, todos se compõem de corpúsculos ligados, ou como encadeados entre si; mas sempre perfeitamente esféricos, ainda que em suma tenuidade de matéria: na água temos um exemplo confiante; porém ainda mais observável no Mercúrio; o qual com efeito se compõe de bolinhas infinitamente pequenas, mas cada uma delas em perfeita redondeza. Porém se a luz é globosa, e esférica, como vemos que uma luz acesa forma uma figura oblonga que acaba em ponta? A esta objeção não sei o que os outros dizem; o que eu digo é que a matéria da luz é composta infalivelmente de corpúsculos redondos, porém essa mesma matéria é a mais sutil; e menos pesada do que o ar da atmosfera que a circunda, por isso tende a subir, e nesta tendência afeta a figura oblonga. Por este mesmo, e idêntico principio, todo o fumo sobe, porque tem menos peso, e é mais sutil do que o ar em que se acha: pela mesma razão as matérias oleosas buscam a superfície dos líquidos aquosos, porque tem menos peso do que a coluna do liquido que as sustenta. Na luz acesa a forma piramidal compõe-se de uma infinidade de corpúsculos redondos; da mesma sorte que o Mercúrio sendo composto de partículas globulosas toma a figura oblonga (ou outra qualquer) do vaso que o contém. Todos os metais no estado de fundidos, se se deitam sobre a terra plana, mostram visivelmente que todas as suas partes

são esféricas, e globulosas, e só depois que esfriam, e endurecem tomam a figura do lugar em que se acham; mas na suma exiguidade das mesmas partes sempre mostram a figura esférica que tem naturalmente. Daqui se infere que a formação dos metais provém de um liquido, e este oleoso; porque só deste principio resulta um corpo lúcido, e perfeitamente esférico.

Os corpos oleosos (como fica dito) são os que se inflamam; mas é necessário que contenham uma certa parte de umidade aquosa; porque sem esta nenhum corpo é combustível. A mais inflamável das rezinas é o alcanfor; é porém este em se inflamando exala um fumo aquoso, abundantíssimo, e nigerrimo: o mesmo enxofre com ser tão untuoso, e tão contrário à umidade toda, contém radicalmente uma grande porção de umidade verdadeira, na qual reside o seu ácido sulfúreo. De sorte que um corpo oleoso, e privado absolutamente da umidade, já não é capaz de se inflamar: isto vemos no ouro, e mais na prata; estes são os dois únicos metais, de que a umidade aquosa foi abstraída totalmente; esta separação, é arte reservada á natureza; nós não sabemos, e talvez nunca saberemos, porque modo se possa abstrair, ou separar inteiramente a umidade aquosa de um liquido oleoso.

A água do mar é oleosa, mas igualmente aquosa; por isso não se pode com ela extinguir o incêndio; antes aquela água o promove muito em certas circunstancias. Se deitarmos sobre qualquer fogo o sal comum, logo veremos acender-se o fogo mais, e ficar muito mais ativo; porque o ar elástico do sal serve de assoprar o fogo com veemência mais intensa do que um verdadeiro fole. Além disto o sal do mar contém em si um enxofre puro, como se observa na injeção daquele sal sobre o fogo ardente, em que logo exala um fétido sulfúreo insuportável. Não se segue, porém que a água do mar não possa apagar o fogo; porque de fato o apaga sendo deitada em grande quantidade, e repetidamente; quando não é assim, em lugar de o apagar, o acende mais, visto que a água do mar não é inflamável por si mesma, ainda que em si contenha uma certa parte que promove a inflamação.

Alguns experimentos há, com que se mostra que pode haver inflamação sem a presença atual do fogo. Esta proposição seria útil conhecer-se bem, para acautelar alguns incêndios, que às vezes pôde suceder por negligencia, ou falta daquele tal conhecimento. E, com efeito, a mistura, que provém do ferro com outros ingredientes, em pouco tempo se inflama, e faz arder as matérias

combustíveis. O espírito puríssimo do vinho, ou outro qualquer óleo essencial, em certas conjunturas, e por certo modo faz o mesmo; e da mesma sorte o óleo da canela, e também do cravo. Do Fósforo, chamado de Inglaterra, resulta o mesmo. Na região superior do ar não há fogo algum de que possa dizer-se que existe em atual ação; mas com tudo nela vemos que se forma o fogo atual mais violento: uma forte compressão de corpos combustíveis basta muitas vezes para excitar um fogo ativo. Um movimento circularmente rápido também causa o mesmo efeito.

**Expansível:** Todos os licores são expansíveis; porque o calor lhes faz ocupar maior espaço, do que aquele que ocupam naturalmente. Para um corpo ser expansível é necessário que seja volátil; porque os que são fixos não podem ter expansibilidade alguma. O ar é expansível; porque também se dilata pelo calor, e ocupa mais lugar; o frio o comprime, e o reduz a espaço mais pequeno. Parece que o principio da volatilidade, ou expansibilidade dos corpos líquidos, e ainda de muitos sólidos, é unicamente o ar; e a proporção deste são mais, ou menos voláteis; e por consequência mais, ou menos expansíveis.

**Fermentar. Fermentação. Fermentado.** A doutrina da fermentação é vasta, e contém observações notáveis, das quais se podem fazer volumes grandes. Para o nosso intento basta que digamos que a fermentação propriamente é aquela ação em que a natureza por um ato continuado trabalha em mudar a índole de um liquido fermentável. O mosto quando ferve é um exemplo bem sabido. De sorte que todos os líquidos, de qualquer vegetal que sejam extraídos, em fazendo aquela ebulição, ou efervescência entre as suas partes todas, fermentam, e estão na ação de fermentar. Então se produzem os espíritos inflamáveis vegetais, os quais por arte alguma se podem produzir, senão por meio da fermentação; esta é a que reduz o mosto em vinho, e dessa resulta ao mesmo tempo o espírito inflamável do mesmo vinho. Não só nos líquidos se dá fermentação; porque também muitos vegetais farinosos fermentam, como sucede ao trigo, ao milho, e a outras mais sementes, as quais, quando são promovidas por certo modo, também delas provém um licor vinhoso, e deste também se extraem espíritos inflamáveis, e com iguais propriedades, que as que se acham nos que se tiram do verdadeiro vinho. E assim sem fermentação não há, nem pode haver espírito inflamável vegetal.

**Filtrar.** É termo químico que vale o mesmo que *coar*. Este modo de coar não é por pano, mas por um papel a que chamam emporetico; o qual, por não ter cola, é muito mais pacento do que o outro: por ele se coam, ou *filtram* todos os licores que não são corrosivos; porque em o sendo, roendo toda a sorte de papel, logo o desfazem, e rompem toda a sua contextura; e em lugar de ficarem os tais licores mais purificados, ficam muito mais coinquinados, e mais turvos, porque tomam em si uma grande parte, ou substancia do papel; e então os mesmos licores degeneram, e perdem algum tanto a sua força, ficando menos próprios para os usos destinados; porque a matéria oleosa, de que se compõe o corpo do papel, faz que o licor corrosivo fique de alguma sorte inerte, e sem o vigor que tinha; e isto pela regra geral, e sem limitação, de que todos os corpos oleosos, ou que encerram no seu interior alguma untuosidade, retundem, e enfraquecem tudo quanto é corrosivo. A filtração pelo papel emporetico serve infinitas vezes para aclarar, e purificar as águas, e licores ordinários, das partículas terrestres que se encontram neles comumente. Digo das partículas terrestres, porque só estas são as que por aquele meio se separam do licor, ficando sobre o papel por onde o licor passou. Todos os corpos porém, que se acham exatamente dissolvidos na água, ou no licor, esses não se separam pelo *filtro* do liquido que os contém, e com ele passam sempre, por mais que a filtração se repita um milhão de vezes. O sal v. g. dissolvido na água, ou em qualquer licor, com ele passa sem nunca se separar. Isto não só sucede a respeito deste, ou daquele sal, mas também a respeito de todos quantos sais o mundo tem; por que em estando dissolvidos perfeitamente na quantidade de água, ou de licor suficiente, com esse *filtram*, e vão passando inteiramente sem admitirem separação alguma. Não só os sais se negam à filtração; mas também aqueles corpos todos que exatamente se dissolvem nos licores corrosivos. Suponhamos a prata dissolvida em água forte, ou no espírito do nitro; se esta dissolução se diluir com água comum, para que não possa corroer o papel emporetico, em se filtrando se há de ver que a prata não se separa do liquido dissolvente, mas com ele passa totalmente. Isto mesmo sucede a todos os metais quando estão dissolvidos nos menstros que lhes são próprios. Daqui se segue que a filtração só tem lugar, e se pratica para separar dos líquidos aqueles corpos, que não podem dissolver-se neles.

É porém de ponderar que o papel emporetico , por onde a filtração se faz , em estando embebido, ou molhado por algum liquido oleoso, já por ele não podem passar, se não outros líquidos semelhantes; e da mesma sorte quando está molhado, ou embebido por algum licor aquoso, já por ele não passam os oleosos. V. g. o papel, por onde se filtrou a água, já não pode servir para filtrar o azeite; e aquele, por onde primeiro se filtrou o azeite, já não pode servir para filtrar a água; porque os poros do papel tomaram a configuração do primeiro liquido filtrado, e depois de configurados ficam-se negando, e como impenetráveis a outro liquido qualquer, se é de diferente natureza. Desta mecânica, ou principio certo, resulta uma grande, e necessária parte da economia, ou fábrica vivente de todos os animais, sem excetuar nenhum. E com efeito a organização do corpo sensitivo todo se compõe de uma imensidade de filtrações, e estas tão naturais , e regulares , que em cessando alguma delas, ou estando impedida a filtração dos licores animais , logo vem a enfermidade mortal , de que o animal acaba. A mesma *cútitis* externa, e superficial, é um *filtro* vaporoso, por onde a insensível transpiração se faz; a qual se chega a suspender-se, ou a cessar inteiramente por algum acidente externo, ou interior, o animal não pode permanecer; porque os humores que deviam exalar-se, ou dissipar-se por aquele modo, retrocedendo, ou ficando estagnados em varias partes, nestas se pervertem, e corrompem, de que resulta infalivelmente uma multidão de progressos morbosos, e mortais.

No interior dos animais são imensas as *filtrações*, das quais há muitas conhecidas, e outras muitas que ainda se não conhecem. Os vasos não deixam *filtrar* senão alguns, e determinados líquidos. As veias v. g. só dão passagem ao humor soroso, mas não ao sangue; para este não são as veias permeáveis; o sangue se depura circulando, e na mesma circulação deixa passar pelo *filtro* natural das veias tudo o que não é próprio para reduzir-se em sangue. Isto no estado natural: mas se o sangue se dissolve, perdendo a sua verdadeira consistência, já então pode passar por aqueles filtros, ou porosidades por onde não cabia: este mal raramente é medicável; por que, em os líquidos perdendo o grão de especificação, ou delicadeza que devem ter, ou se transcolam indevidamente, ou deixam de transcolar-se como deviam. E assim se confundem os humores, ou estagnam em partes donde é nociva a persistência. A estrutura dos animais requer que os líquidos se contenham nos seus lugares próprios, e que deles se distribuam sem desordem, nem confusão, até que se dissipem pelos *filtros*, ou condutos

ordinários, para que outros semelhantes lhes sucedam. Desta ordem, e economia regular depende a vida.

**Fixo.** Fixo se diz todo aquele corpo que exposto a um fogo violento, não se exala, nem perde nada da sua substância; assim como a terra pura, o ouro, a prata, as pedras preciosas, e todas as mais que resistem a um fogo ardente, sem que nenhuma das suas partes se dissipe.

**Fulmen Jovis.** A cada um dos metais impuseram os antigos o nome de um planeta: ao estanho chamaram Júpiter; por isso a ação, em que o estanho arde com estrepito, e repentinamente, chamaram Fulmen Jovis, aludindo à fábula de Júpiter que fulmina o raio. A operação se faz fundindo-se o estanho, e sobre este fazendo-se a injeção do nitro: no mesmo instante se forma a deflagração do mesmo nitro, que consumindo o estanho, com ele se dissipa inteiramente a maneira de um raio que aparece de repente, e da mesma sorte acaba. De todos os metais só do estanho resulta um tal fenômeno: os outros, excetuando o ouro, e a prata, sim se perdem pela adição do nitro, mas não por aquele modo, nem fulminantemente. Na arte metálica tem o Fulmen Jovis vários usos; e por meio dele se fazem experimentos admiráveis.

**Fusível:** Chamam-se fusíveis todos aqueles corpos, que expostos à ação do fogo se derretem: e infusíveis aqueles todos que por nenhum modo permitem o derreter-se, segundo a contextura, e natural composição de cada um. A cera v. g. é de todos os corpos conhecidos o que mais depressa se derrete; porque basta o calor do Sol intenso para a derreter. Depois da cera seguem-se as matérias pinguedinosas, ou sebáceas, as quais facilmente cedem ao calor mais moderado. As gomas também são corpos que se fundem, mas não em calor tão débil. O gelo por si mesmo se derrete sem calor artificial, e só por aquele que em si tem qualquer clima temperado; e se o clima é sumamente frio na estação do Inverno, enquanto o vento setentrional subsiste, e enquanto a temperatura do ar não muda, permanece o gelo em massa sólida, e não chega a derreter-se sem outro algum calor. Os sais todos são fusíveis; mas não pelo mesmo grau, e igualdade de calor; porque o nitro basta-lhe um calor pouco ativo; o sal comum não se funde sem calor forte; o vitriolo funde-se facilmente, e da mesma sorte o enxofre: os sais

alcalinos fixos também requerem calor forte. A cal com nenhum calor se funde, porque é corpo infusível totalmente; e todo o gênero de cinza, não admite fusão alguma, pela mesma razão que a cal a não admite. As terras sendo puras também se não fundem, e só são *fusíveis* pela mistura de alguns sais alcalinos fixos. A areia funde-se em calor forte, e sucessivo; e os sais alcalinos fixos a fazem fundir mais brevemente, como se observa em todas as fabricas do vidro. Os metais são os que propriamente são fusíveis; e esta qualidade é de tal sorte própria do metal, que sem ela não pode haver, nem subsistir metal algum; por isso, em qualquer metal perdendo a qualidade fusível, também ficou perdendo o ser metal: como sucede ao chumbo, e ao estanho, os quais depois que a ação do fogo lhes dissipa a parte, a que chamam phlogística, ficam reduzidos em pó, e já neste estado não se fundem, sem que se lhes torne a introduzir aquela parte phlogística de donde lhes provém a qualidade fusível; e se se fundem pela mistura de algum sal alcalino fixo, é tomando a substancia do vidro, mas não a do metal. De todos os metais o que exige mais calor para fundir-se é o ferro, depois o cobre; a este se segue o ouro, e logo depois a prata, e depois o estanho, e ultimamente o chumbo; este é o que se funde prontamente em um grau moderado de calor. É porém para notar que quando os metais são puros, fundem-se com mais dificuldade, e querem um fogo mais ativo; e quando estão associados uns com os outros, então se fundem facilmente. Deste principio vem que o ouro puro necessita um fogo mais ativo para fundir-se, e o que tem liga, mais depressa cede à ação do fogo; e se tem grande porção de outro qual quer metal, não resiste muito a aquela ação: na prata sucede o mesmo: e desta regra resulta a composição, ou material com que os metais se soldam; porque a solda sempre é mais fusível do que o metal soldado.

**Hermeticamente.** Um vaso de vidro de longo colo, se se derrete ao fogo o seu orifício, torcendo-o para ficar tapado com o mesmo vidro derretido, é ao que se chama tapar hermeticamente. Dizem que o inventor deste modo de tapar um vidro, fora o famoso Rei Hermes Trismegisto; por isso se chama também a aquele artefício *sigillum hermeticum* Duvido que o Rei Hermes fosse o inventor do selo hermético; porque, me parece que o artefício é mais moderno: nem foi se no tempo de Hermes estava já sabida a invenção do vidro, nem se havia vidro artificial naquele tempo. É certo porém que não ha modo de tapar tão exato como aquele; porque os vidros tapados de outra qualquer sorte, sempre dão passagem a

alguns licores fortes; em lugar que o selo hermético resiste a todos os licores, por mais fortes, e sutis que sejam.

**Heterogeneidade.** Vid. Homogeneidade.

**Homogeneidade.** O corpo, em que se não descobrem diversas partes componentes, ou que é composto de uma só matéria (ao parecer) se diz ser homogêneo. O ouro, e prata v. g. são quimicamente corpos homogêneos; porque neles (sendo puros) senão descobre parte alguma, nem algum ingrediente, que não seja prata, ou ouro: os mais metais são corpos heterogêneos, porque neles se observam partes sulfúreas, e terrestres, de que à natureza os fabricou. Os animais todos são corpos heterogêneos, porque são muitas, e diversíssimas as partes de que se compõem. A terra pura é um corpo homogêneo; porque nela não ha parte alguma que não seja terra verdadeira: isto só se entende da terra exatamente pura.

**Indissolúvel.** Indissolúveis se dizem todos aqueles corpos que se não dissolvem, ou derretem. Assim como v. g. o sal é dissolúvel na água, e indissolúvel no azeite: o enxofre é dissolúvel no azeite, e indissolúvel na água: a prata dissolve-se na água forte, mas não na água regia; e nesta dissolve-se o ouro, e a prata não. O azougue segue a natureza da prata, porque na água forte é dissolúvel, e indissolúvel na água regia. O estanho segue a natureza do ouro, porque se dissolve na água regia, e não admite perfeita dissolução na água forte. O ferro dissolve-se em quase todos os corrosivos; porém mais prontamente nos que são mais brandos, e algum tanto resiste aos que são mais fortes; por isso para bem se dissolver na água forte, ou espírito de nitro, é preciso que este seja diluído, ou enfraquecido com água comum. O cobre na água forte se dissolve facilmente, e na água regia com mais dificuldade é dissolúvel. O chumbo também se dissolve no espírito do nitro, e dificilmente na água regia. As gomas, e resinas dissolvem-se no espírito do vinho, porém o sal não admite o dissolver-se naquele espírito: o sal de tártaro só se dissolve na água fervendo, e na fria fica indissolúvel: as matérias oleosas, e untuosas dissolvem-se nos líquidos alcalinos e não nos líquidos puramente aquosos.

Todos os corpos tem um dissolvente próprio, em que se dissolvem prontamente; e naqueles, são impróprios, ou resistem totalmente a eles, ou só se

dissolvem muito imperfeitamente: alguns dissolvem-se em dissolventes frios, outros sem calor não se dissolvem. De todas as gomas, ou resinas, só o alcanfor se dissolve na água forte; e dos mistos animais, e vegetais, nem todos se dissolvem igualmente nos menstruos corrosivos, e a estes resistem alguns corpos, que não resistem, e logo cedem á água pura. No estomago, ou ventrículo de todos os animais, há um dissolvente natural, que dissolve a matéria alimentosa, o qual sendo benigno, e insensível, é forte na sua ação.

A perfeita dissolução é aquela, em que o corpo dissolvido fica invisível no liquido dissolvente, e tão intimamente unido a ele, e com igualdade tal, que em se sabendo a quantidade do corpo dissolvido que contém uma parte, logo se sabe a porção total de uma massa grande, dissolvida em uma grande quantidade do licor que o dissolveu. Suponhamos v. g. um quinto de prata dissolvida em dois quintos de espírito de nitro: se do total desta dissolução examinarmos, e soubermos o quanto contém de prata uma oitava da mesma dissolução, fazendo a conta às oitavas que há no peso de dois quintais, logo saberemos certamente o quanto tem de prata toda a dissolução inteira. Da mesma sorte, e pelo mesmo principio, se examinarmos, e soubermos quanto tem de sal uma parte cúbica de água do mar, fazendo a conta a quantas semelhantes partes cúbicas contêm um grande espaço do mesmo mar, logo saberemos o que tem de sal. Isto só procede nas dissoluções perfeitas, como são as do sal na água do mar, as da prata no espírito de nitro, as do Mercúrio na água forte, e outras muitas semelhantes; porém nas dissoluções, que não são perfeitas, não tem lugar aquela regra, e pode ser falível alguma vez.

A razão física de todas as dissoluções, não está demonstrada ainda, e parece que nunca o há de estar. O saber-se a natural mecânica porque a água forte dissolve a prata, e deixa intacto o ouro; e o porque a água regia dissolve o ouro, e deixa a prata intacta, e outras semelhantes dissoluções, é um dos Problemas que ainda estão por resolver. A configuração dos corpos, a analogia que entre eles há, e os líquidos que os dissolvem, a impulsão dos líquidos nos interstícios dos corpos sólidos, tudo são suposições, ou conjecturas improváveis, e que por nenhum experimento se verifica a realidade delas. Vemos que uma massa de ouro pesadíssima, sólida, e compacta, na água regia se desfaz, e desaparece do mesmo modo que a massa de algum sal, na água também desaparece, e se derrete, tomando na água a figura invisível que não tinha, e estando incorporada nela perpetuamente, se o calor dissipando a água a não retira, e a não torna a mostrar

na sua verdadeira, e natural figura: é mais para admirar que, contendo o dissolvente em si todo o corpo dissolvido, nem por isso cresce de volume, sendo que algumas vezes recebe em si outro tanto, ou maior peso que o que tinha; de sorte que, crescendo muito no peso, não se aumenta nada no volume. E com efeito um arrátel de espírito de nitro pode dissolver outro arrátel de prata pura; e da mesma sorte um arrátel de água comum pode dissolver dois arrates de sal do mar; mas nem por isso a água comum, nem o espírito de nitro ocupam mais espaço, antes ficam no mesmo espaço que ocupavam, sem fazer, nem mostrar maior volume. Em nada disso se repara, sendo alias de reparar; mas é porque nada do que vemos comumente nos admira, sendo que os fenômenos ordinários, e comuns, são os que contêm às vezes muitas circunstâncias admiráveis. Para alguma coisa ser notável para nós, é preciso que a vejamos raramente, ou que a não vejamos nunca; tudo o que facilmente podemos observar, parece-nos que não merece a nossa observação. A dificuldade de ver, é a que excita as nossas atenções; a facilidade depressa nos satisfaz: cuidamos que o mesmo é ver que compreender; e julgamos que uma coisa vista, está também compreendida: mas grosseiramente nos enganamos, porque das coisas que vemos sempre, e que a cada passo estamos encontrando, são muito poucas as de que podemos dar razão, nem dizer positivamente o como são, nem o como provém os seus efeitos. Dizem gravíssimos Autores que há um dissolvente universal, de cuja composição fazem um mistério oculto, ou um arcaníssimo segredo; descrevendo-o só debaixo de intrincadíssimos enigmas, e em metafóricas parábolas. Porém é necessário fé para crer que um mesmo dissolvente possa dissolver o ouro, a prata, o diamante, as pedras preciosas, e todos os corpos vegetais, e minerais. Segundo os princípios conhecidos não pode haver, nem existir um dissolvente tal: os que o buscam parece que menos instruídos não sabem o que buscam, e não advertem a implicância que há, para que possa achar-se um dissolvente verdadeiramente universal. Este, se o há, deve ser entendido por outro modo, e não materialmente como alguns artistas fazem: vejam bem o que dizem os autores em que se fundam; não sigam as palavras literalmente; e então verão ao que devem chamar dissolvente universal; tomem o que as palavras significam, e não o que soam: não remontem tanto os voos; nem formem esperanças vãs: *Medio tutissimu ibis.*<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> Irás seguríssimo pelo meio. (Trata-se de um elogio à medida, a não ir nem demais nem de menos. N do T.)

**Lapidificação.** Assim se chama aquela ação por onde a natureza fabrica a pedra; e por onde a arte, com alguma imitação da mesma natureza, forma uma matéria dura, e bem compacta, que parece pedra de algum modo.

**Lapidifico.** Assim se dizem os líquidos subterrâneos, que tem propriedade certa para reduzir em pedra, ou petrificar. Os naturalistas ou filósofos químicos, todos falam de um suco lapidifico de onde dizem proceder todas as pedras que há no mundo; da mesma sorte que dizem haver na terra um suco metalizante de que procedem os metais todos. Porém semelhantes sucos ninguém os viu, nem observou ainda. Alguns autores tem disposição para crerem facilmente o que não viram, nem observaram, fiados somente na fé gratuita dos que escreveram antes; e tudo sem mais prova, que a de uma antiguidade venerável. Convenhamos que há na terra alguma matéria própria de que as pedras, e metais se formam; porém não devemos assentar sem duvida que aquela matéria própria seja um suco metalizante, ou *lapidifico*. E com efeito se houvesse um suco tal, alguma vez seria achado, e visto ; e quem o achasse, com ele formaria uma pedra, ou um metal; e só assim haveria uma prova certa de uma existência semelhante; mas ninguém encontrou ainda aquele suco: e assim parece que devemos entender que não há na terra um determinado liquido que tenha aquela propriedade, mas sim que as pedras se formam assim como se formam os vegetais, e minerais, sem que nós saibamos nem o como, nem de que. O haver nas entranhas da terra um suco lapidifico é o mesmo que supor a existência de um corpo físico, que só é considerado mentalmente; porque na verdade nunca foi visto, nem achado. Além de que, se há com efeito um suco lapidifico, quem o levou, ou como foi ao cume de altos montes donde vemos os rochedos ? Dir-se-á que aquele suco foi, e está nos lugares eminentes da mesma sorte, que nos mesmos lugares se encontram tantas águas: porém este argumento não conclui; porque as águas são corpos observáveis, e vistos a cada passo, e tem origem manifesta; e o suco *lapidifico*, não sei que fosse visto, ou achado alguma vez. É certo haverem pedras, e por consequência deve haver uma matéria petrificante, ou petrificável; porém que essa tal matéria seja um suco lapidifico, é justamente o que eu ignoro; por que a

---

existência de um corpo material, só prova a sua existência física, mas não prova que existe por este, ou aquele modo, ou se forme de um suco determinado. Nas pedreiras se observa quase sempre que os bancos de pedra todos são paralelos ao horizonte: esta circunstância não tem sido bem examinada ainda, e talvez que deste exame dependa unicamente o conhecimento de toda a petrificação.

**Maleável.** Maleabilidade. Vid. Dutilidade

**Mercúrio.** É ao que chamamos azougue: os antigos lhe impuseram aquele nome, porque entenderão que naquele semimetal influía o planeta de Mercúrio. Depois que a Física se instruiu melhor, ficaram todos conhecendo que nenhum dos planetas influi nos metais, e que estes são corpos incapazes de influência alguma: deste princípio veio a resultar o conhecimento certo de que algumas figuras que antigamente se diziam *consteladas*, não tem virtude alguma; a superstição da Gentilidade as introduziu; a Física instruídas aboliu.

**Microscópio.** Assim se chamam os instrumentos feitos com tal arte, e com vidros figurados em forma, que por meio deles se descobrem os objetos, parecendo estes muitas vezes maiores do que são na realidade, e que sendo invisíveis pela sua suma tenuidade, só se podem ver por um artifício semelhante. E, com efeito, por meio do microscópio se tem feito observações notáveis, descobrindo-se visivelmente entidades invisíveis, e de que era impossível que os olhos dessem fé, se não fossem auxiliados por aquele artifício fácil; e com tal certeza, que não podemos duvidar da existência física de todos os objetos que o microscópio nos faz ver. Os licores mais claros, e transparentes sucede terem quantidade imensa de animálculos viventes que nos mesmos licores subsistem sempre em perpétua agitação; e é para admirar que em alguns licores corrosivos, e que por esta qualidade pareciam incapazes de conterem animais viventes, neles se encontram infinitos, e tão indivisíveis, que para os olhos os distinguirem é preciso que o microscópio aumente mais de mil vezes o tamanho verdadeiro de cada um. No ar mais diáfano, e mais puro, não deixa de haver semelhantes habitantes; e destes se quer dizer que procede a peste, quando sucede serem de maligna natureza; por isso toda a vizinhança de águas corruptas são insalubres comumente; porque o ar, em que circulam umidades putredinosas, precisamente há de produzir verminosas

infecções: e de fato a sequeidão total é incapaz de produzir ente algum que tenha vida; porque só a umidade pôde circular, e sem circulação nenhum gênero de animal nasce, nem se cria: a organização de todos os viventes depende sempre da umidade; porque esta é conversível em tudo quanto há; em lugar que a sequeidão total tem estado permanente, e não se muda, nem converte em coisa alguma; e é como o ultimo termo, a que um corpo chega, do qual nunca faz mudança, sem o concurso de alguma umidade que sobrevenha. E já que o microscópio nos conduziu a falar da causa de que vem a peste, também diremos, que os que opinaram que aquele mal terrível que procedia de bichos invisíveis de que naquelas ocasiões o ar está contaminado, todos entenderam, e propuseram várias provas para fazer certa aquela opinião; porém nenhum (que eu saiba) se serviu de uma prova natural, e bem constante, com a qual se verifica, ou ao menos se faz muito provável, que aquele grande sistema, ou conjetura é verdadeiro, e vem a ser; que um dos remédios mais prontos, e eficazes para moderar a peste, consiste comumente nos perfumes, ou nos fumos diferentes que se mandam exalar nos lugares infeccionados, por meio dos quais o ar se purifica de algum modo, e fica livre da infecção maior. Porém, porque razão se purifica o ar por aquele modo, ou como pode um fumo passageiro, e leve mudar o temperamento nocivo da atmosfera, ou de um espaço de ar determinado? A solução da duvida consiste na mesma causa de que procede a peste verminosa; porque quando aquele mal provém de animálculos invisíveis, espalhados no âmbito deste, ou daquele ar, então é certo que o fumo deve ser o remédio principal; porque todos sabem que o fumo basta para sufocar inteiramente certos animais; e estes quanto mais pequenos, e invisíveis são, tanto mais estão expostos, e sentem mortalmente a sufocação do fumo; porque a mesma tenuidade das partes por onde a respiração se forma, conduz para serem pervertidas, ficando sem ação; e é certo, que ficando suspendida, e retardada a respiração, morre o animal infalivelmente e duram mais, ou menos, segundo a força que tem para resistir à falta de respirar. Isto mesmo se observa em animais visíveis, e manifestos, como são os mosquitos v. g. aos quais é mortal todo o gênero de fumo; e da mesma sorte a alguns insetos, aos quais o fumo do enxofre derretido causa o mesmo dano. Sabido este principio, já se mostra a precisão que há, de que em doenças contagiosas, ou pestilenciais, se use abundantemente do remédio do fumo, praticado por muitas, e repetidas vezes, sem que seja necessário que o fumo provenha de alguma planta, ou erva especial; por

que o fumo não extermina os animálculos do ar pela qualidade da erva de que resulta, mas unicamente por ser fumo. Daqui se insere que ha muitas coisas que se sabem, de que se não faz todo o caso que merecem; porque se ignora o principio verdadeiro de que resultam os seus efeitos. Esta digressão foi a favor do publico; e o Medico perito não há de deixar de fazer nela alguma mais extensa reflexão.

No ar não tem podido o microscópio descobrir visivelmente aquela seminal, ou verminosa origem de contagio; porque é de crer que há muitas coisas de tão esquisita tenuidade, que nem por meio do microscópio as podemos ver. A natureza não só se compõe de entidades imensas no tamanho da grandeza, mas também na imensidade de uma monstruosa delicadeza: em algumas pode o microscópio, acrescentando muitas mil vezes o tamanho, e a figura, fazer com que possam ser vistas, e observadas; em outras porém, por mais que o microscópio faça agigantar os corpos, estes nunca ficam proporcionados aos nossos olhos para os podermos ver: a suma exiguidade não se deixa vencer por algum engenho, ou arte. Todos sabem que há espíritos animais, de que resulta a ação do movimento; porém estes tais espíritos, quem é que os chegou a ver, por mais que se saiba com certeza que tem a sua residência, e existem corporalmente nos líquidos dos mesmos animais? Os espíritos fabricantes da memória, do entendimento, e pensamento, do vigor, ou força muscular, e de outras muitas, e inumeráveis ações viventes, só se manifestam pelos seus efeitos, e nunca por si mesmos: os melhores microscópios não tem podido fazer esse milagre. O que tem feito é fazer ver nos orbes celestes os satélites de Júpiter, e Saturno mas não as entidades corporais que são infinitamente pequenas, por mais que estejam chegadas aos nossos olhos; porque o corpo de todos os espíritos consiste em uma estupendíssima, e como milagrosa exiguidade.

**Nitro.** É o mesmo que salitre, assim chamado vulgarmente *Óleo de tártaro por delíquio*. Tártaro vai o mesmo que barro; este provém sempre de todos os líquidos que fermentam; e é uma concreção salina, e oleosa, que fica encostada na parte côncava do vaso em que a fermentação se fez. De todos os líquidos, depois que fermentaram, provém aquele barro, ou em mais, ou em menos abundância, segundo a qualidade do liquido fermentado: porém quando se diz o barro, ou tártaro simplesmente, entende-se o do vinho depois de fermentar o mosto na vasilha: desta, ou da sua cavidade interior se tira o barro chamado tártaro, o qual

se expõe sobre um fogo ardente em que se queima, exalando um copioso, e negro fumo, que é a parte oleosa que o mesmo fogo aparta da salina, ficando esta purificada por aquele modo, e livre totalmente da parte oleosa combustível: então exposto o tal barro queimado em um vaso aberto, a umidade do ar penetrando o mesmo barro, o umedece tanto, que o faz dissolver-se todo, ficando liquido, como qualquer sal dissolvido na água. Isto é ao que se chama óleo de tártaro por delíquio; porém do óleo verdadeiro não tem nada, porque não é inflamável já; mas chama-se-lhe óleo, porque é menos liquido do que a água, e tocado com a mão faz sensação de um líquido untuoso, não contendo aliás untuosidade alguma. Este mesmo chamado óleo, se depois de filtrado se expõem sobre um fogo moderado para expelir dele a umidade toda, o que fica é um verdadeiro sal, a que se chama sal alcalino fixo; o qual para conservar-se seco, necessita estar tapado exatamente em vaso de vidro, ou bem vidrado; porque, não sendo assim, torna a umedecer, e a deliquar-se. O sal de todas as cinzas de vegetais queimados contém um sal da mesma natureza, e com todas as mesmas qualidades, e dão igualmente um sal alcalino fixo; porém o mais forte, e o mais recomendado no uso de várias artes, é o que provém do barro do vinho, fabricado na fôrma mencionada.

**Órbita.** É um termo astronômico: significa o caminho que os planetas descrevem no seu giro. A órbita do Sol é o Zodíaco, por que deste não se aparta, e é o caminho que se diz, que o Sol descreve no seu giro anual.

**Flogístico.** Assim se chama aquela parte que induz ductilidade nos metais; porque extraída deles a parte flogística, já o metal nem se funde sobre o fogo, nem tem ductilidade alguma, porque fica reduzido em pó. Do ouro, nem da prata, não se pôde extrair a parte flogística; porque nem o fogo mais violento, nem os espíritos fortes, e corrosivos podem fazer aquela tal separação. O estanho, e o chumbo, facilmente perdem a sua parte flogística, por que postos em fundição continuada exalam um fumo branco, em que a flogística parte se dissipa; porém se neste estado se lhes junta alguma matéria oleosa, untuosa, ou sebácea, tornam a recobrar aquela parte perdida, e tornam a serem fusíveis, e ductiveis. Esta singularidade tem sido observada pouco; talvez que os que vierem façam nela mais profunda observação; e desta, ao que eu entendo, hão vir a resultar utilíssimos efeitos, e inventos admiráveis.

**Precipitar.** É um termo químico, que vale o mesmo que fazer cair ao fundo do vaso o corpo dissolvido em algum líquido dissolvente. Isto se observa na dissolução da prata em espírito de nitro, ou água forte: se nesta com efeito se acha dissolvida a prata, enfraquecendo-se com água comum a dissolução, e deitando-se nela uma certa porção de cobre, este novamente se dissolve naquele líquido, e faz cair ao fundo do vaso a prata corporizada já, e livre da dissolução em que se achava: então fica dissolvido o cobre no mesmo dissolvente; e deste se se quer retirar o cobre dissolvido, junte-se á dissolução uma certa porção de ferro, o qual se dissolve, e faz cair ao fundo o cobre, ficando só dissolvido o ferro; esse então se junta à dissolução uma certa porção de pedra calaminar, esta da mesma forte se dissolve, e faz cair ao fundo o ferro; e se se junta à mesma dissolução uma certa porção de sal alcalino fixo, este destruindo o ácido nitroso, faz cair ao fundo a pedra calaminar; e o que então ultimamente fica, é um sal neutro. Aquela ação de fazer cair ao fundo do vaso continente o corpo dissolvido é ao que se chama *precipitar*.

A razão, porque um corpo dissolvido se precipita quando vem outro que se dissolve, parece que procede de uma espécie de simpatia, ou analogia entre o corpo dissolvido, e o dissolvente; porque o espírito do nitro, que simpatiza mais com o cobre do que com a prata, esta se precipita por aquele; por que o espírito de nitro, que tinha unido, e incorporado intimamente a si a prata, logo a larga para tomar o cobre, e a este também larga para tomar o ferro; e a este faz o mesmo para se unir com a pedra calaminar: esta é a que fica ultimamente dissolvida, e unida perfeitamente ao espírito do nitro; até que um sal alcalino fixo, destruindo o ácido nitroso, tira-lhe o vigor, e força com que estava para dissolver aqueles corpos todos. Se no mundo há simpatias, aquela é uma delas; e tão constante entre o espírito do nitro, e aqueles metais todos, que sem que o espírito se destrua, não perde aquela propriedade, ou inclinação; amando a uns mais do que a outros; e deixando uns por amor dos outros. Na dissolução do ouro na água regia sucede o mesmo, porque o ouro se precipita por meio do estanho, fazendo no líquido dissolvente raios purpúreos com vistosas aparências; e o estanho dissolvido também se precipita por meio de um sal alcalino fixo. E assim se vê que aqueles dissolventes repelem alguns corpos para incorporarem a si outros. Que outra coisa mais é a simpatia se não aquilo mesmo? No Imã é mais visível uma semelhante

propensão, e muito mais constante, porque atrai o ferro, e nada mais; e não só se manifesta quando se dá a presença imediata de um, e outro; mas ainda estando separados em distancia proporcionada ao vigor da pedra. Que admiráveis experimentos, e que efeitos utilíssimos tem resultado felizmente daquele amor reciproco, e constante.

Não podemos pois negar a existência perpetua de uma espécie de simpatia entre aqueles corpos, se é que não é simpatia verdadeira, e rigorosa; e se a há entre os licores, e metais; e entre estes, e os minerais; como a não há de haver entre os corações dos animais? estes sendo sensíveis naturalmente, e sendo por si mesmos propensos, e inclinados, como pode deixar de haver entre eles simpatia? Todos sabem que o Mercúrio se incorpora intimamente ao ouro, e se une como com afeto irreprimível? em segundo lugar faz o mesmo à prata, depois ao estanho, ao chumbo, ao cobre; mas em primeiro lugar, e com mais vigor ao ouro, do qual só não separa, se o fogo o não obriga a separar. Porém não sabem todos a justa proporção em que o Mercúrio pode unir-se á aqueles metais todos: eu a comuniquei na palavra *amalgamar*.

Alguns explicam as precipitações, admitindo sistemas, que ainda estão por demonstrar, e que são mais difíceis de entender, do que a mesma questão que se quer explicar com eles. A razão da simpatia, ou antipatia, é razão reprovada hoje; talvez que seja desprezada, só por ser antiga; por que assim como em algumas coisas a antiguidade tem caráter venerável, em outras a mesma antiguidade é fundamento desprezível. A impulsão, e repulsão dos corpos, com que os Físicos modernos pretendem explicar os fenômenos naturais, não dão explicação alguma; porque a duvida fica sempre subsistindo, visto que por aquele modo não se diz de que procede a essa mesma impulsão, e repulsão; e vai o mesmo não explicar a coisa, que explicá-la de uma sorte, que a explicação necessite ser explicada. O dar à simpatia o nome de impulsão, é dizer o mesmo por outra forma; e a diferença nos vocábulos não induz diferença nas substâncias.

E assim de que havemos de dizer que procede a precipitação de um corpo dissolvido em um liquido dissolvente? Digamos, fundados em um principio certo, o qual é, que todos os dissolventes quantos há, não dissolvem igualmente os corpos dissolúveis neles; mas a uns dissolvem com mais facilidade do que a outros. Isto se demonstra com a água comum, na qual muitos corpos se dissolvem, mas nenhum com tanta facilidade como o nitro, ou o sal comum: e pelo mesmo

fundamento os dissolventes, a alguns corpos retém, e guardam em si com mais inata propriedade, e persistência do que a outros. Isto se demonstra também com a dissolução confusa de vários, e diferentes sais na água comum. Dissolvamos v. g. naquela água o sal do mar, o nitro, e o sal extraído de quaisquer cinzas. Nesta dissolução confusa daqueles sais havemos de achar infalivelmente que entrando a evaporar a água que os dissolveu até aparecer a película salina que vem à superfície do dissolvente, pondo a este em lugar frio, depois de passarem algumas horas, o primeiro sal que se cristaliza, tomando sua própria, e natural figura, é o nitro; o qual extraído do dissolvente, se a este tornamos a evaporar até à formação da película salina, e pondo-o da mesma sorte em parte fria, depois de passarem algumas horas, veremos cristalizado o sal do mar; até que ultimamente fica no dissolvente o sal das cinzas incristalizável, e só separável por meio da evaporação total da água, que tinha dissolvido aqueles sais. Por aquele modo se demonstra evidentemente que a água comum (que aliás é como um dissolvente universal) não dissolve os sais com a mesma, e igual facilidade; porque uns mais depressa se dissolvem nela, e em maior porção; e outros em porção menor, e com mais vagar: também se vê, que a água comum não larga de si confusamente aqueles sais confusos, mas sim gradualmente; por que o primeiro que larga, e só cristaliza, é o nitro; depois logo se segue o sal do mar; e ultimamente fica com tenacidade unido à água o sal das cinzas, da qual se não separa sem que violentamente o fogo o faça separar. E assim fica manifesto que a água comum o sal para que propende mais, e a que mais se une é o das cinzas vegetais; depois deste o sal, que retém mais, é o do mar; e depois deste, o com que menos se entranha, e incorpora, é o sal nitro. Posto pois, e demonstrado este principio, vamos ao que se segue.

No exemplo de que fazemos menção acima, vimos que, estando a prata dissolvida na água forte, se junta à dissolução o cobre, este faz precipitar a prata; ficando dissolvido o cobre; este precipita-se pelo ferro; e este também pela pedra calaminar se precipita; e á pedra calaminar sucede o mesmo pela junção de um sal alcalino fixo. Se perguntarmos de que vem, ou de que procedem aquelas regulares precipitações, diremos (fundados no principio posto acima) que a água forte dissolve com mais facilidade o cobre do que a prata, por isso o ácido nitroso (que é em que reside a força dissolvente) desampara a prata, para dissolver o cobre; e nesta ação a prata livre já daquele ácido, a que estava unida, cai, ou precipita-se ao fundo do vaso que a contém; e da mesma sorte aquele ácido, que dissolve com

mais facilidade o ferro do que o cobre, na ação de dissolver o ferro, larga o cobre para se unir, e dissolver o ferro; e por um igual principio, aquele ácido, que mais facilmente dissolve a pedra calaminar do que o ferro, deixa a este para dissolver, e se unir à pedra calaminar; e ao mesmo tempo, para a dissolver, larga o ferro que então se precipita. Ultimamente se se junta àquele dissolvente qualquer sal alcalino fixo, este destruindo o ácido, fá-lo incapaz de dissolver outro corpo algum, porque a todos expelle, e precipita para só ele ficar unido ao ácido, com o qual compõe um novo gênero de sal a que chamam neutro, porque nem é ácido, nem alcalino, mas composto de um, e outro, por isso alguns falando daqueles dois sais unidos disseram: *Eritis duo in carne una*,<sup>64</sup> figurando em uma qualidade masculina, e em outro a feminina.

Se se perguntar ainda porque razão o ácido nitroso dissolve com mais facilidade uns corpos do que outros, diremos que dos primeiros princípios não se faz questão, nem se pergunta a causa; porque se assim fosse, entrar-se-ia em um progresso em infinito, inquirindo sempre qual é a causa da causa. Não se admite o questionar-se a razão v. g. porque a terra é compacta, e sólida; nem a água por que é fluida; nem o ar, porque é diáfano; nem o porque o fogo tem calor. Podemos disputar sobre a natureza das coisas elementadas; e não sobre a natureza original dos elementos: basta que discorrámos sobre os efeitos secundários; porque o conhecer os efeitos primários, ou causas primordiais, não é para nós. E assim quando dizemos que um corpo dissolvido em um licor se precipita, porque o licor dissolve outro com mais facilidade, demonstrando este principio, temos satisfeito a humana indagação tem limites certos, dos quais se não pôde passar humanamente.

**Sal comum.** É o mesmo que sal do mar.

**Sal gema.** Este é o nome que em Latim, e em todas as línguas Europeias se dá a um gênero de sal, que é da mesma natureza que o sal comum, e que serve para os usos todos a que serve aquele sal. A figura do cristal brilhante lhe fez dar a denominação de gema, ou pedra preciosa; porque com efeito representa uma

---

<sup>64</sup> Sereis os dois uma só carne. (Trata-se de uma paráfrase de Gênesis 2. 24, na segunda pessoa do plural, diferente da tradução da vulgata, que usa a terceira: *erunt duo in carne una*, serão os dois uma só carne. N do T.)

pedra cúbica, e lustrosa. Deste sal querem dizer que procede o sal do mar; por que um, e outro têm a mesma qualidade, e com eles se fazem igualmente os mesmos experimentos; só com a diferença, que o sal gema é mais puro do que o outro, e nas suas operações mostra ser mais forte. Se deste procede o sal do mar, é questão não decidida ainda; porém o ser um, e outro da mesma natureza em tudo, faz conjecturar provavelmente que do sal gema resulta o sal comum. Mas como havemos de entender, e persuadir-nos que as minas de sal gema que há na terra sejam bastantes para dar às águas do mar todo o sal que elas contém? Parece, que se toda a terra se convertesse em sal gema, nem assim poderia fazer o mar salgado; porque sendo o espaço do mar muitas vezes maior do que o âmbito da terra, fica sendo incrível que o sal da terra dissolvido naquelas águas as fizessem tão salgadas. Alguns quiseram que o mar fosse salgado desde a sua criação: esta opinião parece bem fundada, ainda que seja improvável por si mesma. Os que disseram que a operação do Sol sobre as mesmas águas é de onde lhes procedeu o sal, conjecturaram sem fundamento racional; porque não se via ainda que os raios do Sol fizessem semelhante produção em outras águas nem ainda naquelas que se não movem, cuja circunstância, ou falta de movimento deveria contribuir eficazmente para a formação do sal, se ela em si fosse possível; porque todo o corpo, que se não move, conserva mais aptidão para receber impressões estranhas. As palavras do Sagrado Texto: *Spiritus Domini ferebatur super*<sup>65</sup> *aquas*, parece que se podem aplicar ao sal: este na verdade é um corpo conservativo, e sempre foi singularizado, ou especializado entre os outros corpos todos; e o mesmo Salvador do mundo falando dele, disse aos seus Apóstolos: *Vos estis sal terrae*.<sup>66</sup> E com efeito o sal comum é o que conserva, e faz as águas do mar incorruptíveis, ainda mais do que o movimento delas; por isso pode chamar-se ao sal *Espírito* do mar, porque a conservação de todos quantos corpos há depende da matéria espirituosa que ele tem, sem a qual tendem naturalmente para uma infalível corrupção. Isto se comprova com infinitos experimentos; e um deles é o vinho, do qual se se lhe tira o espírito inflamável, logo degenera, e se corrompe; e quando se lhe introduz maior porção daquele mesmo espírito, fica o vinho incorruptível de

---

<sup>65</sup> O espírito do Senhor se movia sobre as águas. (Trata-se, novamente, de uma paráfrase do início do Gênesis: Gen. 1.2. A diferença está na palavra que se refere a Deus: Matias Aires usa *Domini* e São Jerônimo usa *Dei*. N. Do T.)

<sup>66</sup> Vós sois o sal da terra. (Citação fiel de Mateus 5, 13. N. Do T.)

algum modo que se o espírito só por si não admite corrupção, e é totalmente incapaz dela, antes serve para preservar de corrupção, todos quantos corpos há, e que são corruptíveis de si mesmos. Com tudo eu não julgo a questão, nem resolvo firmemente se o sal do mar provém do sal gema dissolvido nele, ou se as suas águas foram salgadas desde a sua criação; porque é melhor fique duvidosa, e irresoluta, do que aí sentir em um sistema igualmente duvidoso: na Física, a prova conjectural tem pouca ou nenhuma autoridade; porque em tudo o que é improvável, ou em que não há nem podem haver provas evidentes, devemos respeitar mais a indecisão, do que a solução; e esta quando está destituída de evidência, não só é desprezável, mas também influi desprezo na matéria decidida: a escuridade total tem mais valor, do que uma claridade sombria, e mal segura. Isto deve proceder assim em todas as questões da Física; porque nestas não há obrigação, nem necessidade de julgar; naquilo porém, em que é preciso o decidir, devemos contentar-nos com as provas que se acham, sem exigir maior clareza do que aquela que se acha, e não toda a que pôde achar-se: daqui nasce muitas vezes uma injustiça necessária.

**Sal Neutro.** Assim se chama o sal, que nem é ácido, nem alcalico; mas é formado de um, e outro; por isso se chama neutro. Se facirmos o espírito do nitro com o óleo de tartaro por delíquio; depois de feita a saturação, resulta um sal, que nem é ácido, nem alcalino, mas composto de um, e outro. Na junção daqueles dois líquidos contrários, o ácido do nitro, penetrando logo o alcalico do tártaro, o destrói; e da mesma sorte o alcalico tartaroso penetrando o ácido nitroso também lhe tira, ou desfaz a corrosão, mudando-lhe inteiramente a índole. No corpo dos animais sucede aquilo mesmo; porque o que a arte fabrica apressadamente, a natureza lentamente faz, e com mais feliz sucesso quando a arte a socorre, e patrocina.

**Sal nitroso.** É o mesmo que salitre.

**Sublimação.** Assim se denomina toda aquela operação, em que por meio do calor, um corpo sublimável se levanta ao alto do vaso sublimatório, e aquilo mesmo que chamamos destilação nos corpos líquidos, chamamos sublimação a respeito dos corpos secos; os líquidos se destilam, os secos se sublimam; estes como não são

tão expansíveis como aqueles, não passam ao vaso chamado *recipiente*, e só ficam juntos, ou pegados na cavidade superior, e interna do vaso sublimatório. Por este modo se fabrica o sublimado mercurial, e da mesma sorte se fabrica assim a flor do enxofre, o sal volátil amoníaco, e outras muitas composições. Porém nem todos os corpos secos são sublimáveis, porque só o são aqueles que são voláteis: os que são fixos nunca por si mesmos se sublimam, por mais que o fogo seja ativo, e continuado; e quando, com efeito, se sublimam, é pela íntima junção de outro corpo volátil por si mesmo. Nenhum metal (excetuando o azougue, que é só semimetal) se sublima; porém a conjunção de um corpo volátil faz que os metais facilmente se sublimem. O sal amoníaco faz sublimar os metais todos, unindo-se estreitamente a cada um, e levando-os consigo; por isso há aquele excelente sal chamam os químicos *Aquila alba*. O azougue, não só se sublima estando só, mas também prontamente se destila como qualquer liquido vegetal.

**Tártaro** Vid. Óleo de tártaro.

**Vidro Circulatório.** Todos os vidros, a que se tapa o orifício, ou seja, hermeticamente, ou por outro modo algum, se chamam *Circulatórios*. Neles *Circulam*, com efeito, os licores voláteis, aos quais se quer conciliar mais eficácia, ou mais vigor; porque o calor do fogo fazendo os subir infinitas vezes ao alto do vaso, de onde descem para a base côncava, assim se purificam, e adquirem mais virtude, e propriedades diferentes daquelas que tinham antes. Da *circulação* continuada muito tempo, e com paciência resultam efeitos singulares, e muitas vezes inesperados; o artista apenas pode perceber a razão física, porque sem aditamento de matéria, um licor simples, ou composto, produz mudanças admiráveis, sem intervir na operação mais circunstância alguma do que a circulação constante, e repetida. Os licores que se circulam são voláteis, porque só no que é volátil tem lugar a *circulação*, visto que o licor deve subir ao alto do vaso circulatório, reduzido em vapor; onde tornando a tomar a sua forma líquida desce ao fundo, e daqui torna a subir, e a descer infinitas vezes. Isto é ao que se chama *Circular*. Um dos fins, para que os licores se fazem circular, é para os fazer menos voláteis; porque aquela ação continuada lhes tira a propensão de se exaltarem, ou subirem; e neste estado necessitam mais calor para poderem circular; até que com efeito dificultosamente sobem, persistindo imóveis na parte

inferior do vidro circulatório: então se se administra um calor mais forte do que aquele que o licor pode suportar, subitamente arreventa o vidro; e se é no tempo, em que o artista o observa, os fragmentos do mesmo vidro o serem, e muitas vezes o deixam sem poder observar mais nada; por isso dizia o Mestre: *Cave oculis, auribus, naribus*.<sup>67</sup> E na verdade é perigosa a administração de um calor forte; porque não só se corre o risco de que o vidro repentinamente despedaçado ofenda os olhos do artista observador, mas também de que o vapor quente do licor que se circula sufoque ao mesmo artista em um instante; e quando o licor é corrosivo, o vapor dele desordena infalivelmente a fábrica vital da respiração, e esta depois de desordenada, e corroída, nem Esculápio poderia dar remédio. O óleo do vitriolo, que é volátil em um vidro aberto, se este se fecha, para que circule o óleo dentro, mostra, e tem resistência para subir; porque o seu peso específico, e maior que o de todos os mais licores, o faz resistir a um calor comum; e se este se aumenta para fazer circular o óleo, o fogo intenso, dando a aquele óleo uma forçada volatilidade, então o vapor ardente rompendo o claustro do vidro circulatório, em um instante o despedaça; e enchendo um grande espaço do ar vizinho de um hálito corrosivo, e caustico, faz ulcerar todas as membranas por onde a inspiração, e respiração se forma. O Mercúrio que também costuma circular-se para o reduzir em um pó medicinal, exige igual cautela; porque o seu vapor não deixa de ser nocivo, ainda que o mal que procede dele, é menos pronto, e procede lentamente; mas por isso mesmo é sumamente perigoso, porque nunca se atribui ao vapor mercurial o dano protraído, e que quando se manifesta já não lembra o vapor de que veio a resultar; então não se conhece a enfermidade, e injustamente se busca outro motivo, sendo a causa do mal mui diferente, do que aquela de que se entende proceder.

A razão da volatilidade dos licores, que circulam, ainda não está bem conhecida; as conjecturas que temos neste ponto são pouco ponderáveis; porque as provas em que se fundam satisfazem pouco. Há, porém alguns experimentos, em que se não tem feito o reparo necessário; nem sei se os mesmos experimentos são vulgares, ou se são só meus; porque não vi que ninguém os observasse, nem fizesse, ou os escrevesse. O chumbo, e o estanho sabem todos, que em estando fundidos em qualquer vidro aberto, e em um grau de calor determinado, logo

---

<sup>67</sup> Cuide dos olhos, dos ouvidos e do nariz.

entram a exalar um fumo branco; porém é menos observada a circunstancia de que o mesmo estanho, ou chumbo que estando fundidos em vaso descoberto, exalam aquele vapor denso, e branco; se se põem em vidro circulatório, em que o orifício se tapa exatamente, já então nenhum vapor exala, nem sobe ao alto do vaso que o contém; e de tal sorte, que resistem ao fogo mais ativo, sem que o vidro se despedace, ou arrebente. O mesmo sucede ao Bismuth que é uma espécie de estanho artificial, e quebradiço. O enxofre sendo um mineral muito volátil, e inflamável, estando derretido em vidro aberto, se o põem no vidro circulatório, nem se exala, nem se inflama, nem quebra o vidro que o encerra, por mais que seja forte o fogo que o derrete, e por mais que a operação se continue. A causa deste fenômeno indagaram outros; e eu por hora basta que proponha o experimento, e deste conheceram os operários de várias artes, a importância de que é o estarem tapados, ou descobertos os vidros, ou os vasos de que se servem, segundo as intenções dos que dirigem alguma operação.

Não é menos admirável o seguinte experimento. Ponha-se em um vidro circulatório qualquer porção de água comum; com tanto que não ocupe mais do que a terceira parte, pouco mais, ou menos, do espaço esférico do vidro; este se tape hermeticamente, e depois se ponha ao calor moderado de uma luz, a cujo artifício chamam os Latinos: *Ignis lampadis*; e os Franceses também lhe chamam: *Feu de lampe*. Ver-se-á logo nos primeiros dias da operação, entrar a água a circular, subindo ao colo do vidro, e descendo para a parte côncava em figura de lágrimas cristalinas, fazendo um aparato vistoso de glóbulos decadentes. Dura aquela cena alguns dias sucessivos, conforme a porção de água empregada nela: depois só se distinguem algumas pingas da mesma água, porém já menos voláteis: em se aumentando a mesma qualidade de calor, torna a manifestar-se a circulação abundantemente, até que de todo se suspende, e a água fica como imóvel na parte inferior da esfera. Neste estado se o calor se aumenta mais, arrebenta o vidro, reduzido em partículas infinitas: e quanto mais o vidro é grosso, tanto mais é violenta a explosão da água que continha.

Algum incauto artista se visse a água imóvel no fundo do vidro circulatório, e sem subir ao alto dele, não obstante o calor administrado, logo havia de entender que a água por meio da circulação estava fixa, porém enganar-se-ia, como muitos se enganaram em outros experimentos semelhantes. A razão física, porque aquela água fica imóvel, provém de causa suficiente, e não de

fixação; e vem a ser, que o ar que a água tinha em si, saindo dela por meio do calor, ocupou o espaço interior do vaso circulatório, de cuja ocupação veio a resultar que a água não pudesse subir, porque já não tinha espaço livre, por estar todo cheio com o ar que o ocupava; da mesma sorte que um cilindro cheio de ar comprimido não pode admitir outro corpo algum, em quanto a compressão subsiste; porque é fato demonstrado visivelmente, que para um corpo entrar em algum espaço determinado, há de ser expelido o ar que contiver o corpo que houver de ocupar aquele espaço. E assim o fenômeno que à primeira vista admira, em se sabendo o princípio de que resulta, perde a notabilidade toda, e não admira mais.

Outro experimento bem simples, e não advertido ainda, é que encontra um dos princípios certos em que a Física se funda muitas vezes, é um com que se pode demonstrar que a regra da dilatação, ou expansibilidade do ar, não se verifica sempre, e tem caso em que se limita: o experimento é este. Tome-se um vidro circulatório, e feito por aquela forma a que os artistas Franceses chamam *Matraz*; deste se tape o orifício hermeticamente sem que dentro tenha licor, nem matéria alguma. Se o ar, que este vaso contém dentro, é expansível, e dilatável pelo calor, em se pondo o vaso sobre um calor forte, o ar que tiver dentro entrando a dilatar-se, e a ocupar maior espaço, precisamente há de o vaso rebentar. Isto é o que devia suceder, segundo a regra da dilatação e expansibilidade do ar. Porém não sucede assim; porque, ainda que o calor seja administrado muito forte, nem por isso o vaso se despedaça, antes fica sempre ileso, e sem mudança. A razão, porque assim sucede, depende de mais larga discussão: eu indiquei o fato, outros discorrerão sobre causa dele.

Não só provêm fenômenos singulares das circulações artificiais, mas parece que o mundo todo é uma circulação perpétua, e natural. No corpo dos animais são infinitas as circulações; por que não só é o sangue o que circula, mas todos os mais humores circulam de algum modo, ainda que não tanto sensivelmente, nem com tanta regularidade. O repouso total de qualquer liquido induz a corrupção, ou mais, ou menos pronta; porque o liquido que não se move perde os seus espíritos moventes, e progressivamente degenera em humor inerte, concreto, e muitas vezes purulento. Na mesma substância interna, e sólida dos ossos, se dá uma verdadeira, e regular circulação, por meio da qual a untuosidade própria discorre pela cavidade ossosa, e vai comunicando aos mesmos ossos uma espécie de alimento espirituoso, de que depende a dureza, e consistência deles; e

quando lhes falta, ou se acha perturbada aquela nutrição, logo se segue a debilidade, ou fragilidade daqueles sólidos principais.

E, com efeito, se por meio do fogo privarmos totalmente um osso da untuosidade, que tem como ligadas, e juntas as suas partes, o osso fica brevemente reduzido em pó. Da mesma sorte fica fractível á maneira de um corpo caseoso; todo, e qualquer osso na máquina Papiniana (assim chamada do nome do seu Autor) não obstante o não ter o osso naquela maquina um fogo imediato, mas separado dele, porque a sua ação é dirigida contra o bronze de que a mesma maquina se forma. Até nas plantas se dá circulação; porque em cada uma delas, por mais mínima que seja, circula o liquido vegetal; e tanto, que nas partes em que está retardada, ou embaraçada a circulação, logo as mesmas partes secam, ficando sem vigor, e como mortas. Porque razão no fim do Outono comumente as folhas de quase todas as árvores se secam, ficando elas como em pasmo, ou letargo? A causa é, porque então o frio entorpece o liquido vegetante, e faz que fique como dormente, e sem ação; porém assim que a Atmosfera entra a recobrar algum calor, os espíritos vegetais se animam, e começam novamente a circular. Algumas plantas, ou árvores resistem ao rigor do Inverno; porque sendo resinosas, e oleosas, esta circunstância as defende mais, e faz com que na estação do frio se conservem frondosas, mas não frutuosas.

E finalmente o mundo é um vaso *circulatório*; e ele mesmo circula incessantemente. Os planetas giram circulando; e o Firmamento, que se move , infunde um movimento perpétuo a todos os orbes celestes. A vida está na agitação dos corpos, e a morte no descanso. É um corpo morto todo aquele, em cuja fábrica interior não há trabalho; este não o sente, nem ainda quem o tem: a circulação do sangue, e dos humores animais; só se percebem quando eles se não movem; porque então a dor, que se segue logo, sensivelmente nos adverte de que o sangue não circula, ou circula mal.

**Vitriolo.** É ao que chamamos comumente caparrosa; a qual não é mais do que uma dissolução subterrânea do ferro, ou cobre, feita no ácido sulfúreo: aquela natural composição, ou dissolução, a arte a faz perfeitamente, e mais brevemente a natureza a faz na terra; porém mais depressa a arte. É um corpo, de que resultam efeitos admiráveis; e basta que merecesse que o illustre Cavaleiro de Bethune

trabalhasse nele cinquenta anos sucessivos: não sei se publicou as suas observações; estas continham fenômenos raríssimos sobre aquele mineral.

**Volátil.** Volátil se diz daquele corpo, que exposto ao fogo se exala ou inteiramente, ou parcialmente, segundo o grau de volatilidade, que é própria a cada um; porque os corpos não são voláteis igualmente; e uns para serem volatilizados necessitam maior calor; e outros menor; e alguns há que se volatilizam pelo calor remisso de uma atmosfera temperada; e outros há, que ainda na estação fria se dissipam, estando em vasos descobertos. O nobre Roberto Boyle tratou esta matéria admiravelmente; e o que ele não descobriu, ninguém tem descoberto ainda.

**FIM.**

Referência:

AIRES, Matias. **Problema de Architectura Civil Demonstrado por Matyas Ayres Ramos da Sylva de Eça. Provedor que foi da caza da moeda desta corte: e author das Reflexoens Sobre a Vaidade dos Homens, que dedica, e oferece ao Senhor Gonçalo José da Silveyra Preto, Fidalgo da Caza de Sua Magestade, do seu Conselho, de Tua Real Fazenda, Chancellor, e Deputado da Sereníssima Caza de Bragança, do Conselho, e Estado da Rainha Mãe N. Senhora, Procurador da Fazenda da Repartição do Ultramar, Senhor Donatário da Villa de S. Miguel de Acha, Alçaide Mor de Monção, Commendador das Commendas de Santa Maria dos Anjos da mesma Villa, e da do Cazal do Bogalho, ambas na Ordem de Christo. &c. Manoel Ignacio Ramos da Sylva de Eça.** Lisboa: Officina de Antônio Rodrigues Galhardo, Impressor da Real Meza Censória. 1777. (pp 257 a 391)