

A vaidade e o dinamismo psíquico no texto *Reflexões sobre a vaidade dos homens* (1752)

The vanity and the psychic dynamism in the text *Reflections on the vanity of men* (1752)

Nayara Aparecida Saran; Marina Massimi

Universidade de São Paulo.

RESUMO:

O artigo aborda o conceito de vaidade como paixão da alma no livro de Matias Aires Ramos da Silva de Eça (1705-1763), *Reflexões sobre a vaidade dos homens* (1752), à luz da perspectiva metodológica da história dos saberes psicológicos. Da análise do texto resulta que a visão de homem de Aires é influenciada ao mesmo tempo pelo pensamento jesuítico e pelas ideias iluministas francesas. A concepção de vaidade como paixão da alma se insere na tradição filosófica aristotélica tomista e também dialoga com teorias filosóficas contemporâneas como as de Espinosa, Descartes, Hobbes. É muito interessante a discussão da relação entre vaidade e temporalidade, pois nela podem-se observar mudanças de concepção entre Aires e autores do período histórico anterior.

Palavras-chave: vaidade, paixão da alma, Matias Aires.

ABSTRACT:

The article discusses the concept of vanity as soul passion in the book of Matias Ramos Aires of Eca de Silva (1705-1763), “Reflections on the vanity of men” (1752), in the light of the methodological perspective of the history of psychological knowledge. The analysis indicates that the Aires vision of man is influenced both by the Jesuit thought and the French Enlightenment ideas. The concept of vanity as soul passion derives from the Aristotelian-Thomistic philosophical tradition and also dialogue with contemporary philosophical theories like Spinoza, Descartes, Hobbes. It is very interesting discussion about the relationship between vanity and temporality: there are changes between the concept of Aires and authors of previous historical period.

Key-words: vanity; soul passions; Matias Aires Ramos da Silva de Eça.

Introdução

A vaidade sempre esteve presente na história da humanidade: o homem em sua origem já teria a vaidade como característica primordial de seus feitos, desejando e buscando um prestígio que o destacasse dos demais homens. O comportamento individual movido pela vaidade acaba provocando repercussões na cultura e na

sociedade. Por causa disto, a tópica do interesse humano na satisfação de sua própria vaidade em detrimento do juízo (proposto por sua consciência) instigou, ao longo do tempo, muitos filósofos em empreender a discussão acerca da influência da vaidade no dinamismo psíquico. De fato, pode-se perceber uma dimensão espiritual, psíquica e corporal da vaidade, que mobiliza a pessoa na busca de uma felicidade plena. E, atualmente, o estudo sobre a vaidade é de interesse para a Psicologia, pois esta estuda, no mundo psíquico, as motivações e as emoções que movem as pessoas e a os grupos.

Neste âmbito, abordamos o pensamento de Matias Aires Ramos da Silva de Eça (1705-1763), autor do livro *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens* (1752), desenvolvendo importantes discussões sobre as relações humanas e a questão da vaidade como a principal paixão humana. Analisaremos o texto na perspectiva da história dos saberes psicológicos, buscando apreender as dimensões psicológicas do conceito proposto por Aires.

Matias Aires nasceu em São Paulo em 1705 e recebeu educação em colégio de jesuítas até os 11 anos de idade, quando sua família decidiu mudar-se para Portugal, tendo então continuado seus estudos no colégio de Santo Antão. Posteriormente, desejando a formação em Direito e influenciado por ideias iluministas, concluiu seus estudos em Paris.

Pelas características dos fragmentos que compõem as *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, pode-se dizer que a obra é um ensaio filosófico. O ensaio como gênero textual passou a ser definido no século XVI com Montaigne e Francis Bacon, apresentando algumas diferenças em suas definições. Montaigne, em 1580, na sua obra *Ensaíos*, afirma que escreveu para si mesmo desejando deixar traços de seu caráter e suas ideias para conservar inteiro e vivo o seu conhecimento, preocupando-se na qualidade de sua escrita de forma livre. Já Francis Bacon propôs que o autor deve estudar e deter muito conhecimento sobre o assunto que deseja abordar no ensaio com o propósito de descrever e interpretar a natureza, observando o estilo dos textos (PAVIANI, 2009). Segundo Paviani (2009), há elementos comuns entre os ensaios que podem ser identificados para delimitá-lo como gênero textual específico. Matias Aires propõe características de um ensaio, pois em sua obra a escrita corresponde a reflexões que não possuem a finalidade de esgotar um assunto e sim instigar a discussão. As suas ideias são postas livremente e embasadas em seus estudos. O ensaio de Aires revela um modo de elaboração próprio, segue uma lógica de discussão na ordem dos assuntos tratados; o autor utiliza-se também

de inúmeros recursos metafóricos como elemento de persuasão. Além disso, nas *Reflexões* emerge a cultura enciclopédica de Aires: estudos jesuíticos, de direito civil e canônico, artes, dança, música, equitação, arquitetura, química.

Montaigne (1533-1592) declara em seus ensaios que o mundo é um teatro, que os homens sustentam papéis, declamam e gesticulam como atores, até a chegada da morte que os expulsa da cena. A discussão em pauta é a substituição da aparência pela essência. Matias Aires, assim como Montaigne, pretende discutir os enganos humanos, ao priorizar as riquezas e prazeres imediatos em detrimento dos valores éticos, morais e virtudes.

A vaidade como paixão da alma

A vaidade é uma dentre as paixões da alma. As paixões consistem em uma temática recorrente na história da cultura ocidental, destacando-se autores importantes da cultura clássica como Aristóteles, Agostinho e Tomás de Aquino que se interrogaram sobre o assunto e construíram definições próprias para o termo.

Matias Aires traz em seu livro uma definição de paixões que retoma as concepções de Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza e dos filósofos jesuítas: “As paixões são umas espécies de viventes que moram em nós, cuja vida e existência, semelhantes à nossa, também tem um tempo certo e limitado; e assim vivem e acabam em nós da mesma forma que nós vivemos no mundo e acabamos nele” (AIRES, 2011:31). O autor parece, aqui, retomar da filosofia aristotélica-tomista a caracterização das paixões como fenômenos pertencentes à alma, e também o reconhecimento de que as paixões influenciam a alma racional, isto é, a razão, movendo assim a ação humana, em detrimento do juízo.

Na tradição aristotélica-tomista, a alma é o centro da dinâmica psíquica, princípio vital que, no homem, se articula em três dimensões ou níveis: alma vegetativa, alma sensitiva e alma racional. A alma vegetativa é comum a todos os seres vivos, relacionada às funções biológicas dos organismos (nutrição, crescimento, reprodução). A alma sensitiva é presente nos animais e nos homens: é o princípio das operações sensoriais e afetivas; portanto, são expressões dela as paixões, os apetites, a memória, a imaginação e também componentes da ordem do supra-sensível, como percepção do movimento, sinestesia, grandeza, etc. Já a manifestação da alma racional pertence exclusivamente ao ser humano e está relacionada à cognição, à vontade, ao juízo e à apreensão da intencionalidade das formas universais (GONTIJO; MASSIMI, 2008).

Aristóteles (384a.C-322a.C) partia do princípio de que as paixões são componentes importantíssimas da vida psíquica, juntamente com o entendimento e a vontade; por isso é necessário harmonizá-las com o conjunto do psiquismo humano, mantendo o equilíbrio. A experiência da paixão depende da existência de um ser caracterizado pela mobilidade e da presença de um agente exterior que o induz à reação. A harmonia se alcança pela “virtude”: a capacidade de equilibrar as paixões sob o controle da alma racional, a razão. Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, concebe a ideia de que toda ação humana tende a um fim e que este fim é um bem. A virtude seria a raiz que mobiliza a ação humana conforme o bem, distinguindo duas espécies de virtudes: a virtude intelectual - que tem como objeto o saber e a contemplação, sendo adquirida através do ensino - e a virtude moral - que tem como objeto os atos da vida prática, adquirida pelo hábito. As virtudes somente seriam adquiridas pelo exercício, a partir da prática de atos justos. Dessa forma, segundo sua filosofia, um sentimento ou uma conduta, quando em excesso ou falta, torna-se um vício. A vaidade é caracterizada por Aristóteles como um vício por excesso, sendo a virtude correspondente o respeito próprio.

Seguindo a visão aristotélica, Matias Aires afirma que a vaidade é um vício que governa a razão e todas as outras paixões, concentrando-se no espírito: “Se a vaidade fosse uma virtude, só nos havia de inspirar meios virtuosos; mas como é vício, tudo nos ensina: por isso o ser cruel, traidor, tirano, não faz horror a quem necessita de traição, da tirania e da crueldade” (AIRES, 2011:71).

Ainda inspirado em Aristóteles, Aires afirma que, todavia, a vaidade não pode ser considerada sempre como um mal, pois é necessária para promover alguns bens, como ações de valor, de generosidade e de constância, sendo que ao mesmo tempo também abomina ações vis. Mesmo que a vaidade seja um vício, esta pode gerar virtudes ao se ponderar que há efeitos que podem ser contrários às suas causas:

A vaidade por ser causa de alguns males não deixa de ser princípio de alguns bens. Das virtudes meramente humanas, poucas se achariam nos homens, se nos homens não houvesse vaidade. Não só seriam raras as ações de valor, de generosidade e de constância, mas ainda esses termos ou palavras seriam como bárbaras e ignoradas totalmente. Digamos que a vaidade as inventou (AIRES, 2011:32).

O autor afirma que “há vícios que de alguma sorte parece que dão documentos para a virtude” (AIRES, 2011:93). Aires também traz mais aspectos positivos proporcionados pela vaidade, pois a ausência de uma vaidade implicaria dúvida e receio:

“Por isso o homem em que a vaidade domina não é tímido, e sempre cercado de dúvida e de receio. A vaidade logo traz consigo o desembaraço, a confiança, o arrojo e certeza” (AIRES, 2011:39).

Aristóteles, mais uma vez em *Ética a Nicômaco*, argumenta que as virtudes não se manifestam naturalmente no homem: estas são adquiridas pela ação, pela prática e pelo agir (MOURA; SILVA, 2011), visão que parece inspirar os pensamentos de Matias Aires.

A teoria das paixões de Tomás de Aquino (1225-1274), discutida na *Suma Teológica*, retoma a perspectiva aristotélica a respeito da função que a paixão exerce na vida psíquica da pessoa. O homem, segundo o filósofo, é movido pelas suas paixões, que são fenômenos inerentes à sua natureza psicossomática. As paixões, consideradas em si mesmas, não são nem boas nem más, podendo-se distinguir as paixões corporais - derivadas da ação do corpo sobre a alma - e as animais - provenientes da ação da alma sobre o corpo (MASSIMI; SILVA, 2001). Para Tomás de Aquino, toda atividade animal tem uma forma modesta de desejo causada pelo apetite sensitivo (desejo estimulado pela percepção de um objeto interessante para a vida do corpo). As paixões constituem os movimentos mais intensos deste desejo e assim como o apetite sensitivo divide-se em concupiscível (a pessoa inclina-se para as coisas que convêm aos sentidos, evitando as prejudiciais) e irascível (a pessoa repele os impedimentos e obstáculos ao bem), as paixões podem receber também tais definições (MASSIMI; SILVA, 2001). Segundo Aires, o dinamismo da pessoa seria regido por vontades contrárias, sendo que a vontade dominante é a que segue o partido da vaidade: “Temos uma vontade pronta para conhecer e detestar o vício; mas também temos outra para abraçá-lo. Uma vontade nos inclina, a outra arrasta-nos” (AIRES, 2011:61). A vaidade é uma expressão do apetite concupiscível, e como tal pode ser dominada pelos níveis superiores do dinamismo psíquico e não pelos inferiores: “a vaidade é uma espécie de concupiscência, não se lhes resiste com as forças do corpo, com as do espírito sim; a carne não é frágil só por um princípio, mas por muitos, e a vaidade não é o menor deles” (AIRES, 2011:61).

No século XVI, o fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, afirmava que as paixões devem ser ordenadas e que para isso dependem do domínio do entendimento e da vontade. No nível do entendimento, a “ordenação” é fruto de uma livre escolha e na liberdade de prover a vida interior, enquanto que no nível da vontade, o desejo ordena os afetos para o alvo definido pelo alvo escolhido. Os filósofos jesuítas docentes do Colégio das Artes de Coimbra aprofundam o conhecimento das paixões na perspectiva aristotélico-tomista em seus comentários sobre as obras aristotélicas,

chamados de Conimbricenses. As paixões, segundo esses autores, têm sede no coração. No comentário conimbricense da *Ética a Nicômaco*, elaborado por Manuel de Góis (1957), na *Quaestio Quinta*, são apresentadas onze paixões: amor, desejo, deleite ou prazer, ódio, fuga, tristeza e dor, que pertencem ao apetite concupiscível, e esperança, desespero, temor, audácia e ira, pertencentes ao apetite irascível (MASSIMI; SILVA, 2001). Os oradores jesuítas em suas pregações sempre se preocuparam em conscientizar seus fiéis na orientação da moderação das paixões e aquisição de virtudes, evitando os vícios. Antônio Vieira, dentre eles, afirma que “o conceito que cada um faz de si mesmo é a mola poderosa sobre as suas ações” (1676, em VIEIRA, 1993, vol. V: 612). Neste sentido, a vaidade, ao criar no homem um falso conceito de si mesmo, suscita atos humanos desconsiderados. No século XVII, destaca-se o jesuíta Alexandre de Gusmão, que escreveu a novela alegórica *A História de Predestinado Peregrino e seu irmão Precito* (1682) descrevendo o percurso de dois irmãos peregrinos: Predestinado, que adquiriu virtudes em seu caminho e chegou ao céu, e Precito, que foi enganado pelo acúmulo de vícios e teve o seu fim no inferno. Segundo Massimi e Saran (2012), o personagem Predestinado, casado com a Razão, adquire virtudes através de um processo reflexivo sobre suas experiências e aprendizagem do evangelho, sendo potencializado pela memória, enquanto Precito, casado com Própria Vontade, desencadeia vícios e esquece-se do que aprendera antes da peregrinação (MASSIMI, 2012). A vaidade é um dos vícios que leva Precito à danação.

Aires descreve as diferenças entre a aquisição de vícios e virtudes de modo semelhante aos autores jesuítas: “No exercício do mal achamos uma espécie de doçura e de naturalidade, as virtudes praticam-se por ensino, o vício sabe-se, a virtude aprende-se” (AIRES, 2011:66), e continua o raciocínio: “para o que nos é útil necessitamos de estudo, e para o que nos é pernicioso não; para o bem necessitamos de lembrança e para o mal de esquecimento” (AIRES, 2011:67). Percebe-se, portanto, que o filósofo construiu sua filosofia a partir dos ensinamentos que recebera em sua formação junto aos jesuítas, como pode ser verificado na passagem abaixo:

O vício fazemos sem arte, sem tempo, sem mestre e sem trabalho; a virtude não vem comumente, senão como fruto da experiência, da meditação, dos preceitos e dos anos. Para o vício não necessitamos de conhecer, nem saber nada; para a virtude é nos preciso conhecer e saber tudo. Dificultosa empresa. Exercitamos o vício, ficando da mesma sorte que fomos, em lugar que as virtudes não as praticamos, sem que nos mudemos (AIRES, 2011:67).

Pode-se ainda inferir que, para Aires, vícios e virtudes se unem de tal forma que se misturam nas ações, o que pode ser compreendido em suas palavras “A virtude muitas vezes se acha com mistura de algum vício; no vício também podem ser encontrados alguns raios de virtude, incapazes de um ser constante e sólido, apenas se pode dar em nós virtude sem mancha ou perfeito vício” (AIRES, 2011:77).

A semelhança entre o processo de aquisição de virtudes de Predestinado na história de Gusmão e a concepção de Aires é que a virtude só é atingida a partir de um esforço pessoal. Trata-se, portanto, de um processo do dinamismo interno da pessoa para fazer o bem: “Compramos o vício à custa de trabalhos e aflições; a virtude, não a queremos de graça; ao vício estimamos, porque depende de objetos exteriores, muitas vezes custosos, incertos e arriscados; desprezamos a virtude, porque só depende de nós; bons podemos ser sempre, porque basta que o queiramos ser; para sermos maus necessitamos de ocasião” (AIRES, 2011:119).

O tema das paixões e de seu papel no dinamismo anímico é recorrente na cultura dos séculos XVII e XVIII. Descartes (1596-1650) abordou o tema das paixões da alma no *Tratado das Paixões* (1649). Estas, na definição do filósofo, são percepções, ou sentimentos, ou emoções anímicas que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos vitais. Segundo Descartes, quando partes do sangue atingem o cérebro, elas não só nutrem e conservam a sua substância, mas também produzem um vento muito sutil, chamado de “espíritos animados”. Tais “espíritos” formados no cérebro, especificamente na glândula pineal, onde acontece o nexo entre corpo e alma, são distribuídos pelo sangue no corpo inteiro. (REALE; ANTISERI, 2004). As paixões também adquirem grande importância na visão antropológica de Spinoza (1632-1677). Segundo o filósofo, as paixões humanas pertencem ao mundo da natureza, e como tais devem ser explicadas. Como todas as outras realidades da natureza, são submetidas a leis deterministas (REALE; ANTISERI, 2009).

Matias Aires, quando, no século XVIII, escreveu as *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, trouxe um caráter próprio à concepção das paixões ao combinar as influências jesuíticas e iluministas, recebidas em sua formação cultural. Assim como os jesuítas, o filósofo concebe o coração como o centro das paixões: “No mesmo retiro temos todo o mundo no coração, e neste vivem as paixões então mais concentradas e por isso mais vigorosas e mais fortes” (AIRES, 2011:44). Massimi (2000) refere que, na cultura do século XVII, a localização fisiológica do coração como sede das paixões implica o reconhecimento da vitalidade e da energia psíquica mobilizada pelas mesmas; o corpóreo

e o espiritual (alma) estão unidos e são responsáveis pelos fenômenos psíquicos, como também pela vida moral do ser humano. Portanto, Matias Aires parece conceber o coração no mesmo sentido dos jesuítas, como sendo o centro fisiológico das paixões.

A vaidade, na sua concepção, é uma “paixão da alma” que, no texto, aparece também definida com o termo “espírito”: “A vaidade é em nós, como um espírito dobrado que nos anima” (AIRES, 2011:39). Aliás, a vaidade é a mais importante das paixões: “com todas as paixões se une a vaidade; a muitas serve de origem principal, pois nasce com todas elas, e é a última que acaba” (AIRES, 2011:31). A vaidade é a matriz de todas as paixões, dentre elas a alegria e a tristeza: “somos compostos de uma infinidade de paixões diversas, e entre elas a alegria e a tristeza são as que se manifestam mais e as que são mais difíceis de ocular” (AIRES, 2011:87). A vaidade, segundo a sua proposição, seria a responsável pela intensidade das outras paixões: “A vaidade que governa todas as paixões, em umas aumenta a atividade, em outras diminui, e todas recebem o valor que a vaidade lhes dá” (AIRES, 2011:85). A vaidade “disfarçada”, isto é, a vaidade quando não percebida pela própria pessoa, reforçaria o aparecimento de outras paixões: “a vaidade (...) sempre vem feita invisível e acompanhada de todas as paixões, mas disfarçada; o desejo, a dissimulação, a preguiça e a inveja vêm cobertos de um faial modesto e trazem no semblante um ar composto e humilde; a vingança, a soberba, a rapina e a altivez vêm cobertas de fumos de várias cores e de diferentes formas” (AIRES, 2011:143-144). A importância determinante da vaidade no dinamismo psíquico se dá, para Aires, pelo fato de que ela favorece o engano da pessoa no seu próprio conhecimento de si: a vaidade não é reconhecida pela pessoa e acaba, assim, transfigurando os vícios para os fazer apetecíveis e nos enganar pela aparência das coisas.

Vaidade e temporalidade

Existe uma relação profunda entre a vaidade e o sentido psicológico do tempo, a temporalidade.

Em primeiro lugar, a vaidade permanece presente por todo o tempo da existência, até mesmo no momento da morte, sendo então designada como “vaidade última” (AIRES, 2011:29). A onipresença da vaidade é assim retratada por Aires: “a vaidade é de todo o mundo, de todo o tempo, de todas as profissões e de todos os estados” (AIRES, 2011:60). Sua presença pode ser registrada desde a infância, mesmo que de forma não evidente: “Há vários termos no progresso da nossa vaidade; esta no primeiro estado da

inocência vive em nós como oculta e escondida”. Depois, “o tempo faz com que ela se mova e se dilate”; sendo o aumento da vaidade imperceptível, mas constante: “a nossa alma está disposta para receber e concentrar em si as impressões da vaidade; esta, que insensivelmente se forma do que vemos, ouvimos e ainda do que imaginamos, quando cresce em nós, é imperceptível, da mesma sorte que cresce imperceptivelmente a luz, e que apenas se distingue a elevação das águas” (AIRES, 2011:38).

Matias Aires considera a vaidade como a única paixão da alma constante ao longo do tempo: “só a vaidade é constante em nós; em tudo o mais a firmeza nos molesta: com o tempo e a razão vimos a perder uma grande parte da sensibilidade no exercício das paixões, porém o exercício da vaidade não se perde com a razão nem com o tempo” (AIRES, 2011:79).

Se a vaidade é constante ao longo do tempo, ela é, porém, submetida às influências da passagem do tempo, assumindo feições diferentes: “Com os anos vamos mudando de umas vaidades para outras; não porque queiramos mudar de vaidade, mas porque algumas são em certos anos incompatíveis, e só tem lugar em outros” (AIRES, 2011:56). Desse modo, em cada época da vida, o ser humano é acometido por certas paixões decorrentes da vaidade:

Dessa sorte vamos passando sucessivamente a vida, entretidos em um labirinto de vaidades, até que chegamos à vaidade dos velhos; vaidade discursiva, prudencial, histórica e muitas vezes imbecil. O ser antigo não dá juízo a todos, antes o tira, porque o tempo insensivelmente vai destruindo o homem em todas as suas partes, e, por mais que não o sintamos, o que primeiro cansa é o entendimento, porque este é como a força que até um certo tempo cresce, até outro se conserva e depois sempre vai diminuindo (AIRES, 2011:56).

A efemeridade da vida é tematizada juntamente com o sentido da mudança constante, do perpétuo transformar-se de tudo: “O tempo não conta a nossa idade pelos anos, mas sim pelos instantes, e cada instante de mais também é demais em nós uma mudança (AIRES, 2011:79)”. E ainda, “o tempo com um passo sutil e disfarçado lentamente imprime na beleza o seu caráter; já começa a ser tibia a luz dos olhos; já se mostra sem sabor o agrado e já fica sem alma a mesma graça” (AIRES, 2011:98). Isto alerta para o fato de que o instante humano se dá dentro de um horizonte eterno: “Que pouco cuidam os homens em que há uma eternidade, e que a duração do mundo não é mais do que um instante” (AIRES, 2011:174).

Um dos aspetos do passar do tempo é o envelhecimento: “Tudo envelhece no mundo, e a velhice em tudo imprime um caráter venerável; a antiguidade enobrece as

vaidades e opiniões, e destas as modernas são menos singulares, porque têm a desgraça de começar” (AIRES, 2011:83).

Aires se utiliza da metáfora do espelho: nela, se apropriou de seus conhecimentos físicos da imagem refletida para retratar o engano da vaidade na percepção do tempo: “Porque no tempo também há um ponto de perspectiva, onde como em espelho vão crescendo todos os objetos e, em chegando a um certo termo, desaparecem” (AIRES, 2011:48).

Matias Aires mostra claramente a utopia do futuro ao idealizá-lo como a solução dos problemas de crise de sua época:

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 o sentimos; e julgamos que o futuro está ainda muito distante. Para dizermos bem do tempo, é necessário que ele tenha passado, e para que o desejemos 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 cuidamos no que não sabemos se teremos (AIRES, 2011:56).

Podemos comparar esta concepção a quanto expresso pelo sermão de Vieira, “Cinco Pedras da Funda de Davi” (1676): aqui o pregador aborda o afeto da esperança: “a esperança é um afeto que do tempo faz eternidade” (1993:679 in PAULA; MASSIMI, 2014). Nesse sentido, Vieira distingue o tempo regulado pelos instantes em que devem ser avaliadas as atitudes que cada pessoa toma em vida terrena, enquanto que a eternidade seria a vida no céu; assim, discorre sobre a importância do desengano, pois a pessoa deveria ter consciência do que fizera em vida, redimindo-se de seus vícios, para então prestar contas no céu.

As mudanças constantes que a passagem do tempo opera no mundo são enfatizadas por Aires: “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” (AIRES, 2011:40-41). E a essas mudanças também está sujeita a humanidade: “Os nossos antepassados já vieram e já foram; e nós daqui a pouco vamos ser também antepassados dos que virão. 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” (AIRES, 2011: 40-41).

O tempo é tido como cruel e veloz e as memórias não duram para sempre, mesmo as dos guerreiros e dos heróis acabam em nada. Da mesma forma, as memórias decorrentes dos monumentos, documentos, fatos ou escritos feitos pelos homens acabam:

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. 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 (AIRES, 2011:41).

“São raras as ações que sejam ilustres por si mesmas; apenas haverá algumas que não deixam conhecer que vêm dos homens. As mais das coisas admiram-se porque não se conhecem; juntamente porque nelas há um rico véu que as cobre: vemos um exterior brilhante, que muitas vezes serve para esconder um abismo horrendo; a mesma luz arma-se de raios, para que não possa examinar-se de onde lhe vêm os resplendores” (AIRES, 2011:70).

Até as pedras, símbolos de força e de permanências, defínham: “Ainda as coisas inanimadas parece que têm um tempo certo de vida, as pedras de que se formam os padrões, vão perdendo a união das suas partes, em que consiste a sua dureza, até que vêm a reduzir-se ao princípio comum de tudo; terra e pó” (AIRES, 2011:41).

Nestes fragmentos, Aires parece questionar o sentido clássico da história como um perpetuar a memória dos heróis, dos fatos dos monumentos. Nesse sentido, parece refletir a consciência crítica da transição que Hartog define como passagem para um novo regime de historicidade, o Regime Moderno. A ascensão da burguesia, que questiona o poder absoluto dos monarcas e da nobreza, promove não somente uma revolução da sociedade da época, como também da concepção do tempo e da história. O antigo regime da historicidade (HARTOG, 2008) era marcado pela sobreposição do passado em relação ao futuro, pois a história era regulada pela referência dos fatos passados; tratava-se da concepção da História Magistra e da valorização dos escritores antigos. Com o novo regime de historicidade que irá culminar na Revolução Francesa, a passagem do tempo passa a ser vista como um processo (ARENDDT, 1979); o futuro é tematizado como algo promissor e glorioso, conforme preconizado pelo pensamento utópico, o passado torna-se obsoleto e obscurantista. O Regime Moderno de historicidade é demarcado pelos avanços das Ciências Naturais, que acarretam a valorização do conhecimento científico, enfatizando seu caráter progressivo.

Neste sentido, Aires faz uma reflexão crítica acerca do valor tradicional da nobreza:

O tempo não é o que enobrece. Os séculos que envelhecem tudo, só a nobreza não caduca? Os anos tudo diminuem, e só a nobreza se faz maior? Uma flor moderna não tem menos graça que uma flor antiga. A verdura com que a primavera se reveste já no outono fica prostrada e macilenta. As estrelas começaram com o mundo, e nem por isso brilham mais; aquilo que depende de mais ou menos tempo é frágil. A vaidade até se quer aproveitar das horas e dos dias que passaram. Por aquele modo de entender, cresce a vaidade, a nobreza não. Que pouco cuidam os homens em que há uma eternidade, e que a duração do mundo não é mais do que um instante (AIRES, 2011:174).

Além disto, questiona o valor tradicional da memória de pessoas, fatos e gestos: a lembrança destes não é eterna, como tudo na vida, tem o seu fim: “tudo no mundo são sombras, que passam; as que são maiores, e mais agigantadas, duram mais horas, mas também se extinguem, e do mesmo modo que aquelas, que apenas tiveram de existência alguns instantes” (AIRES, 2011:42). Nessa perspectiva, o filósofo afirma que todos os acontecimentos em seu início já pressupõem a necessidade de seu fim: “nas coisas é trânsito o que nos parece permanência: a diversidade, que vemos na duração delas, é porque umas gastam mais tempo em acabar que outras, de sorte que propriamente só podemos dizer que as coisas estão acabando, e não que estão sendo” (AIRES, 2011:42). O tempo é o que, de fato, corrige a vaidade humana: “Estamos no mundo para ser alvos do tempo; e deste todas as mudanças não se dirigem a nós, dirigem-se à nossa vaidade” (AIRES, 2011:85).

Desse modo, todos os pilares do antigo regime de historicidade são aos poucos questionados: os heróis, a nobreza, os acontecimentos importantes.

A posição de Aires enquanto expressiva desta nova concepção da história e de temporalidade pode ser comparada com a de Antônio Vieira: aparentemente o discurso é o mesmo, mas já o sentido assume nuances diferentes. Nos sermões do primeiro domingo de Advento dedicados ao comentário de um trecho do Evangelho que descreve o fim do mundo (Evangelho de Lucas, cap. XXII), Vieira ilustra o sentido da história, do tempo e o valor de cada instante da humana peregrinação, tendo como ponto de partida a perspectiva de seu destino final. Nesta ótica, a descrição do juízo final, baseada na literatura sagrada, adquire um significado decisivo para o tempo presente: a iminência do fim mundo não diz respeito tanto à necessidade de uma preparação para um suposto ponto final da história a ocorrer num futuro próximo, quanto ao fato de que o juízo divino e a presença divina nas vicissitudes humanas são fatos reais, que implicam uma mudança

da consciência com a qual homens e povos vivem sua função na sociedade, dando ênfase então ao valor decisivo do presente. O acento sobre o passar do tempo torna-se então recurso retórico para assinalar a importância do instante: neste se decide se o empenho humano se volta para o efêmero, o passageiro, ou para o eterno. O instante presente, com efeito, deve ser visto no horizonte do eterno.

No sermão da Primeira Domingo de Advento (1679-1748/1993, vol. 1: 177-226), Vieira assemelha o tempo ao nada, devido à sua fugacidade (“Que coisa mais veloz, mais fugitiva, e mais instável que o tempo?”, p. 189) e evidencia esta característica pelo uso retórico da repetição do verbo: “Passam as horas, passam os dias, passam os anos, passam os séculos” (idem, p. 189). A fugacidade do tempo está relacionada à das coisas temporais: “E como o tempo não tem, nem pode ter consistência alguma, e todas as coisas desde seu princípio nasceram juntamente com o tempo, por isso nem ele, nem elas podem parar um momento, mas com perpétuo moto, e revolução insuperável passar, e ir passando sempre” (idem, p.190). Ao evidenciar esta “perpétua instabilidade”, Vieira cita uma afirmação de Agostinho acerca do fato de não podermos nos considerar senhores nem da casa de nossa propriedade:

Esta casa de que vos jactais ser senhor, por que é vossa? Porque a herdei de meu pai; e vosso pai de quem a houve? De meu avô; e de quem a houve vosso avô? De meu bisavô; e vosso bisavô de quem? De meu trisavô. Já não tendes palavras com que prosseguir de quem mais foi, e a quem mais passou essa casa, que chamais vossa. Pois assim como ela passou, e, vossos antepassados passaram por ela, assim ela e vós também haveis de passar. Por este modo sem firmeza, nem estabilidade alguma, estão sempre passando neste mundo, as casas, as quintas, as herdades, os morgados. (...). Não há pedra, nem telha, nem planta, nem raiz, nem palmo de terra na Terra, que não esteja sempre passando, porque tudo passa (idem, p. 193).

E considerando o fato de que “deste tudo que está sempre passando, é o homem não só a parte principal, mas verdadeiramente o tudo do mesmo tudo”, é preciso que ele aprenda a não viver no engano de viver “como se não passáramos” (idem, p. 194). Com efeito, comparando a vida a uma nau, pode-se afirmar que “todos navegamos com o mesmo vento, que é o tempo” e “ainda que o não pareça, insensivelmente vamos passando sempre, e avizinhandose cada um ao seu fim” (idem). Vieira evoca Ambrosio, Heráclito, Sócrates, o bíblico Jó, Filo Hebreu, Paulo de Tarso e mais uma vez Agostinho, o qual assinala que Adão não conseguira responder à pergunta de Deus (“onde estás?”), pois “se dissera, estou aqui (como sutilmente argúi Santo Agostinho) entre a primeira sílaba e a segunda já o estou não seria estou, nem o aqui seria o mesmo lugar; porque como tudo está passando, tudo se teria mudado”. Cita Eusébio de Cesaréia, Sêneca e “os

sábios da Grécia”, os quais afirmam que “que todo homem que chega a ser velho, morre seis vezes”, por ser um continuo morrer passar pelas idades da vida. (idem, pp.195-196).

Diante desta condição, “desenganar-se” significa ter a clara consciência de que depois da vida que passa, “segue-se a conta”, “sendo a conta que se há de dar, de tudo o que se passou na vida”. E, paradoxalmente, “passando tudo para a vida, nada passa para a conta”. (idem, p. 196). “Porque os passos passam, as pegadas ficam; os passos pertencem à vida que passou, as pegadas à conta, que não passa”. Com efeito, “nós deixamos as pegadas detrás das costas, e Deus tem-nas sempre diante dos olhos, com que as nota e observa: as pegadas para nós apagam-se, como formadas em pó, para Deus não se apagam, como gravadas em diamante” (idem, p. 196). Assim, “a consideração dos pecados, na nossa memória logo se perde, e na ciência divina sempre está presente”. (idem, p. 199). Mais uma vez, Vieira evoca uma Homilia de Agostinho (a n. 42), o qual afirma que “havendo de ficar cá tudo aquilo por que peaste, o que só hás de levar contigo é o pecado. (Homilias 42). Toda a matéria dos pecados cá há de ficar, porque passou com a vida, e só o pecado há de ir conosco, porque não passou para a conta” (idem, p. 223). Esta constatação abre caminho à consciência de que “ainda temos tempo e vida” e que este tempo deve ser usado para o “desengano” ainda “neste mundo”: aqueles que fizerem isto serão “prudentes”, ao passo de que os outros serão “insensatos” (idem, p. 225).

Neste sentido, o tempo do desengano, o tempo moral, deve efetivamente ser considerado como “o nosso tempo”: é o que Vieira prega noutro sermão da Quarta Feira de Cinza de 1673 (1679-1748/1993, vol. 1, pp. 601-635). Aqui esclarece: “o tempo meu é o tempo antes da morte; o tempo não meu é o tempo depois da morte. E guardar, ou esperar a morte para o tempo depois da morte, que não é tempo meu, é ignorância, é loucura, é estultícia” (idem p. 627).

Neste tempo “nosso”, é possível ainda resgatar o tempo perdido, como prega o Oitavo Sermão do Rosário (1679-1748/1993, vol. 4, pp.527-552). Podemos “vender” o tempo que é nosso pelo pecado e resgatá-lo pela vida boa: “quando gastamos o tempo em boas obras compramos o mesmo tempo, e tornamos a fazer nosso o que tínhamos vendido. E deste modo os dias que foram maus se convertem em bons, e os que pertenciam ao mundo e ao inferno pertencem ao céu”. (p. 548).

Já Aires lamenta a ocorrência, em seu momento histórico, de uma perda do valor do presente: “Vemos com saudade o tempo que passou; esperamos o que há de vir com

ânsia e para o presente olhamos com desgosto. Assim devia ser, porque o tempo que passou já não é nosso; o que há de vir não sabemos se será; e só o presente, porque é nosso, nos aborrece” (AIRES, 2011:99-100). O “nosso” aqui assume uma nuance diferente do “nosso tempo” em Vieira: por ser “nosso” o presente não representa mais um desafio para a ação e a mudança, mas um aborrecimento. O homem fica então voltado para o futuro: “Desta sorte não vivemos, esperamos vida” (AIRES, 2011:48). Aires expressa assim o início daquele processo de mudança que Hartog (2003) assinala como ruptura do regime antigo de historicidade para o novo regime da modernidade que será marcado por uma “experiência de aceleração do tempo”: o tempo é sentido como “curto” e o olhar sobre o fluxo do tempo não parte mais do passado e sim do futuro. (Hartog, 2003: 107). O tempo é concebido ele mesmo como um processo, onde os acontecimentos não se dão apenas nele, mas através dele, o próprio tempo se tornando ator, “entidade”.

A concepção de tempo trazida por Matias Aires e a reflexão sobre a brevidade da vida remetem, portanto, às influências da cultura da época, especialmente ao sentimento da irreversibilidade do tempo. Se a questão do desengano é central na concepção da temporalidade de Vieira, a força do engano ocupa o centro das considerações de Aires:

O engano todo se compõe de arte; e por isso a perspicácia nos homens é qualidade suspeitosa e que tem menos valor, que o que comumente se lhe dá, porque se não é sinal um ânimo dobrado e infiel, ao menos é prova de que o pode ser. Quem sabe como o mal se faz, está muito perto de fazê-lo; e quem sabe como o engano se pratica, também não está longe de enganar. A ciência do engano é já um princípio dele; que lhe faltam a ocasião e a vontade? (AIRES, 2011:68).

“A maior parte da vida passamos em buscar a fortuna, e a que vemos nos outros é a que nos engana a nós: porém é feliz o engano, que nos anima sempre” (AIRES, 2011:54).

O engano nos tira a possibilidade de conhecer e nos relacionar autenticamente com o mundo e com nós mesmos: ele faz com que não conheçamos as coisas e as pessoas da forma que realmente são, e sim pelo que apresentam e representam, chegando ao ponto de que “o nosso engenho todo se esforça em pôr 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” (AIRES, 2011:113). A vaidade seria a grande responsável pelo engano que nos priva do tempo que é “nosso”: o anseio por adquirir honras leva o indivíduo a fazer planos futuros, ignorando o presente e mobilizando a imaginação na direção do tempo que há de vir.

Desse modo, a concepção de vaidade não pode ser pensada sem a noção de tempo. A perspectiva futura que limita a vaidade é a morte: “A vaidade não nos deixa, senão depois que nos entrega à morte, e só a morte que nos acaba, é a que acaba também a nossa vaidade” (AIRES, 2011:65). A realidade factual da morte, portanto, é o efetivo desengano. Mas o pensar sobre o momento da morte já é um ato de vaidade, segundo Aires, pois na imaginação colocamos desejos de como gostaríamos que fosse o funeral.

Vivemos com vaidade e com vaidade morremos, arrancando os últimos suspiros, estamos dispendo a nossa pompa fúnebre, como se em hora tão fatal o morrer não bastasse para ocupação: nessa hora, em que estamos para deixar o mundo, ou em que o mundo está para nos deixar, entramos a compor, a ordenar o nosso acompanhamento e assistência funeral; e com vanglória antecipada nos pomos a antever aquela cerimônia, a que chamam as nações últimas honras, devendo antes chama-la vaidades últimas (AIRES, 2011:29).

Desse modo, Aires se distancia da tradição do catolicismo pós-tridentino, para o qual o pensamento da morte é um ato de desengano. A vaidade ultrapassa a vida terrena: “Sendo o termo da vida limitado, não tem limite a nossa vaidade; porque dura mais que nós mesmos e se introduz nos aparatos últimos da morte” (AIRES, 2011:29).

Com efeito, a vaidade influencia a razão e a imaginação, de modo a impossibilitar o trabalho do desengano.

Se, para Vieira e os demais pregadores pós tridentinos, o desengano é um juízo que alerta acerca do fato de que o sentido do tempo é cuidar da eternidade e que os bens temporais devem ser utilizados em função dos bens eternos, este juízo não correspondendo apenas a um sentimento psicológico da vida, mas sugerindo uma modalidade de uso das coisas e dos relacionamentos na consciência de sua paradoxal dimensão passageira e definitiva, para Aires o fato de os dois processos psíquicos envolvidos no desengano (razão e imaginação) serem afetados pela vaidade impossibilita o seu uso adequado: “A razão não nos fortalece contra os males que resultam da vaidade antes nos expõe a toda a atividade deles, porque induzida pela mesma vaidade só nos mostra que devemos sentir, sem discorrer sobre a qualidade do sentimento” (AIRES, 2011:36).

O desejo também não possui a força de mover ao desengano e à mudança: “em breves dias e em breves horas se desvanece a razão da novidade, que nos fazia apetecer; fica invisível aquele agrado, que nos tinha induzido para desejar” (AIRES, 2011:78). Dessa forma, em breve tempo, o desejo cede lugar à indiferença: “perdemos as coisas,

primeiro pela nossa indiferença que pelo fim delas; primeiro porque se acaba em nós o gosto do que nelas a duração” (AIRES, 2011:79).

Desse modo, aquilo que parece fruto do esforço humano pela virtude, na verdade é o produto do determinismo natural inscrito na compleição orgânica do indivíduo: “as virtudes humanas muitas vezes se compõem de melancolia e de um retiro agreste. As mais das vezes é humor o que julgamos razão; é temperamento o que chamamos desengano; e é enfermidade o que nos parece virtude” (AIRES, 2011:83).

Em que sentido, então, as *Reflexões* pretendem ser um texto com objetivo moralizador?

Vaidade e moralidade

Com efeito, como ele mesmo declara no Prólogo ao Leitor (1752), Matias Aires pretendeu com sua obra persuadir os seus leitores para que realizem um exame de si mesmos com finalidade ética: ao mesmo tempo em que tematiza a vaidade como a paixão da alma mais consistente nas ações humanas, também busca questionar sobre como a vaidade influencia no discernimento de vícios e virtudes. No prólogo, Matias Aires afirma que a sua intenção é escrever mais para instrução própria do que para doutrinação dos outros. E alerta acerca o fato de que “se os conceitos neste livro não são justos é porque, em certo gênero de discursos, eles não devem ser tomados rigorosamente pelo que as palavras são, nem em toda a extensão ou significação delas” (AIRES, 2011:23). Desse modo, o autor declara o gênero de sua escrita: uma exposição de seus pensamentos em forma de ensaios, não procurando elaborar um texto científico ou escrever com rigor filosófico, e sim refletir sobre suas próprias experiências. Afirma: “foi preciso pôr o meu nome neste livro, e assim fiquei sem poder negar minha vaidade. A confissão da culpa costuma diminuir a pena” (AIRES, 2011:23). Portanto, Aires declara que o propósito de escrever um livro é de alguma forma uma busca de imortalidade humana e, portanto, ela mesma, uma vaidade.

As *Reflexões* proporcionam, assim, um conhecimento de si e dos outros que ao desmascarar os vícios, possibilita uma autocrítica. Segundo Aires, o homem para ser virtuoso deve evitar praticar seus vícios, pois virtudes e vícios são partes constitutivas do dinamismo psíquico, devido à articulação entre as paixões e a vontade, o entendimento e a memória. Portanto, o que o ser humano pode de fato regular são suas ações, para adquirir uma harmonia entre os apetites:

(...) e assim a privação do vício serve de virtude atual. De alguma sorte, para ser um homem virtuoso, não é necessário que faça algum ato de virtude, basta que não faça algum de vício; e de algum modo também o ser leal não depende do exercício da lealdade, basta que não se exercite alguma deslealdade... O nome da virtude não vem da virtude presente, mas do vício ausente; o merecimento das coisas não se toma pelo que são, nem pela forma que têm, mas pelo que não são e pela forma contrária que não tem (AIRES, 2011:144-146).

Além do mais, a virtude pode brotar também da moderação dos vícios: “algumas virtudes há que são vícios moderados; a temperança é como um raio, que está entre o vício e a virtude e que distingue o bem do mal; nas ciências também se peca por ser saber nelas mais do que se deve saber. A virtude, ainda que venha de um princípio vicioso, sempre é virtude de algum modo, ou mais ou menos qualificada” (AIRES, 2011: 140-141).

Nessa concepção de moralidade, Aires recebe várias influências; dentre elas, o pensamento do filósofo holandês Bernard Mandeville (1670-1733), que viveu a maior parte da sua vida na Inglaterra, e o do moralista francês François de La Rochefoucauld (1613-1680). La Rochefoucauld e Mandeville são partidários da ideia de que a moralidade tem como base o egoísmo e o amor-próprio. Diante disso, os valores sociais enquanto provenientes do amor-próprio seriam falsos, e a benevolência representaria uma hipocrisia.

Para Mandeville, as práticas morais e as supostas virtudes corresponderiam aos interesses de aprovação e os favores alheios se reverteriam em benefício próprio. O mecanismo de funcionamento da sociedade é assim descrito por princípios naturais que ele denomina paixões humanas, sendo a ação humana determinada pela satisfação dessas.

La Rochefoucauld também afirma que o homem é guiado por suas paixões: pela vaidade e pelo amor-próprio, e assim a sociedade viveria sobre as aparências e enganos (LIMONGI, 2003).

Na moral apresentada por Aires, percebe-se que o egoísmo e o amor-próprio referidos por La Rochefoucauld e Mandeville são apresentados sob a forma da vaidade. Desse modo, também para Aires, o ser humano é movido por interesses de ordem egoísta e pelo amor-próprio.

Uma característica semelhante da moral pensada por Aires, La Rochefoucauld e Mandeville é de que o fundamento da moral não é a razão, e sim as paixões. As paixões são capazes de promover ou impedir ações e influenciar os juízos; já os discursos, quando

não mobilizam as paixões, perdem o sentido de existirem, pois não promovem por si sós mudanças.

Considerações finais

Na perspectiva do Mathias Aires, o dinamismo humano é mobilizado por vícios e virtudes; há busca de um equilíbrio, porém há alternância constante entre virtudes e vícios, o que torna o homem confuso quanto ao seu destino e suas escolhas. É uma tópica comum da época, caracterizada tradicionalmente por barroca. Os vícios são relacionados aos prazeres imediatos, ao acúmulo de riquezas e às vaidades, enquanto as virtudes são aprendidas e se mantêm pelo controle moral. Nas *Reflexões*, o objetivo é o de proporcionar reflexão, porém não mais o desengano da tradição católica (apesar de sua educação jesuítica), e sim filosófica; a visão do mundo iluminista de que Aires sofreu influências propõe como centro o homem e suas relações com a natureza. O filósofo quer pensar sobre o ser humano em sua essência, pensar suas relações e o seu modo de viver, já que o seu propósito não é pregar, mas sim mobilizar uma análise interna de cada pessoa a respeito do seu dinamismo.

Segundo Aires, a vaidade como uma paixão da alma é uma força que move a pessoa. A vaidade acaba por se tornar um vício quando for sustentada pela vontade, pelo foco nos interesses pessoais e pela fixação na aparência. Logo, a razão fica comprometida, e conseqüentemente nossos julgamentos sobre a realidade e a própria busca pela verdade são distorcidos. O indivíduo pode não conseguir reconhecer a sua vaidade, confundindo o vício com a virtude, o que leva a pessoa ao engano. O engano, neste caso, não é para com as aparências do mundo, mas com a sua própria vivência interior. Este engano é proporcionado pela vaidade, que influencia todo o dinamismo psíquico no discernimento entre vícios e virtudes. Se o indivíduo não reconhece sua própria vaidade, também não é capaz de conhecer-se a si mesmo.

As concepções de Aires, apesar de, como demonstramos, estarem profundamente enraizadas no contexto cultural de sua época, parecem vislumbrar temas que serão abordados mais recentemente pela psicologia moderna e pela psicanálise, como o da autocontemplação narcisista ou o da tendência a censurar a recordação dos afetos intensos e negativos e a recuperá-la pelo auxílio da narrativa.

Referências

AIRES, Matias. *Reflexões sobre a vaidade dos homens* (1752). São Paulo: Edipro, 2011.

- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro* (Mauro W. Barbosa, Trad.) 5ª. Ed. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 43-69 (Cap. 1 “A Tradição e a Época Moderna”.
- AZEVEDO, João; DUARTE, D. Tempo e Crise na Teoria da Modernidade de Reinhart Koselleck. *Historia da historiografia*, Ouro Preto, n.7, p.70-90, 2012.
- ENNES, Ernesto. *Dois Paulistas Insignes*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.
- EVA, Luiz Antônio Alves. A vaidade de Montaigne. *Discurso* (23), p.25-52, 1994.
- GÓIS, Manuel. *Disputas do Curso Conimbricense sobre os livros de Moral a Nicômaco de Aristóteles em que se contém alguns dos principais capítulos da moral*. (A.A.B. de Andrade, Trad.). Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1957 (original de 1593).
- HARTOG, François. *Regimes d'historicité. Presentisme et expérience do temps*. Paris: Seuil, 2003.
- HATHERLY, Ana. *O ladrão cristalino: aspectos imaginários do barroco*. Lisboa, Portugal: Edições Cosmos, 1997.
- LIMONGI, Maria Isabel. Sociabilidade e Moralidade: Hume leitor de Mandeville. *Kriterion*, Belo Horizonte, n.108, p.224-243, 2003.
- MASSIMI, Marina. Os afetos do coração na história da cultura brasileira (do século XVI ao século XVII). *Temas em Psicologia*.v.8, n.2, p.155-162, 2000.
- MASSIMI, Marina.; SILVA, Paulo Jose Carvalho. *Os olhos vêm pelo coração: conhecimento psicológicos das paixões na história da cultura brasileira dos séculos XVI a XVII*. São Paulo: Holos, Editora Fapesp, 2001.
- MASSIMI, Marina. *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*. São Paulo: Loyola, 2005.
- MASSIMI, Massimi. (Org). *A novela História do Predestinado Peregrino e de seu irmão Precito* (1682). São Paulo: Loyola, 2012.
- MASSIMI, Massimi; GONTIJO, Sandro Rodrigues. Persuasão: arte retórica e conhecimento psicológico em sermões do advento de Antônio Vieira. *Mnemosine*, vol.4, nº2, p. 98-114, 2008.
- MOURA, José Anísio; SILVA, Juscelino. *O conceito de justiça em Ética a Nicômaco: anotações para reflexão*. Faculdade Batista de Minas Gerais, 2011.
- NAVARRO, Marco Aurélio. O tempo na asa ritmada ou versos cantados na linha do tempo. *CES Revista*, Juiz de Fora, v.25, 2011.
- PINTO, Paulo Roberto Margutti. Reflexões sobre a vaidade dos homens: Hume e Matias Aires. Belo Horizonte: *Kriterion*, n.108, p.253-278, 2003
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do Humanismo a Descartes*. São Paulo: Paulus, vol.3, 2004.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: de Spinoza a Kant*. São Paulo: Paulus, vol. 4, 2009.
- SILVA, Cláudio Henrique. Virtudes e vícios em Aristóteles e Tomás de Aquino: Oposição e Prudência. Campinas: *Boletim do CPA*, 1998.

SILVA, Paulo José Carvalho. A dor da alma nas reflexões sobre a vaidade de Matias Aires (1752). São Paulo: *Revista Latinoamericana Psicopatologia*. v.12, n.2, p. 366-378, 2009.

PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: Editora da USP, 2008.

VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Porto: Lello&Irmão, 5 volumes, 1993.

Nayara Aparecida Saran
Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto (FFCLRP), Universidade de
São Paulo.
E-mail: nayara.saran@yahoo.com.br

Marina Massimi
Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto (FFCLRP), Universidade de
São Paulo.
E-mail: mmassimi3@yahoo.com