

Pensamento filosófico brasileiro

História e poética

Marília Murta de Almeida
(Organizadora)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Pensamento filosófico brasileiro
História e poética

Conselho Editorial

Alfredo Carlos Storck (UFRGS)

Evaldo Silva Pereira Sampaio (UFC)

Ivan Domingues (UFMG)

Lúcio Álvaro Marques (UFTM)

Paulo Roberto Margutti Pinto (FAJE / BH)

Silvana de Souza Ramos (USP)

Pensamento filosófico brasileiro

História e poética

Marília Murta de Almeida

Organizadora



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

P418 Pensamento filosófico brasileiro: história e
 poética / organizadora Marília Murta de
 Almeida. – (e-book) – . Toledo, Pr.: Instituto
 Quero Saber, 2026.
 190 p. : il. color. – (Coleção do XX Encontro
 Nacional de Filosofia da ANPOF)

 Modo de Acesso: World Wide Web:
 <https://www.institutoquerosaber.org/editora>
 ISBN: 978-65-5121-251-2
 DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.227>

 1. Filosofia brasileira. I. Almeida, Marília
 Murta de (org.). II. Título.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
<i>A filosofia no Brasil</i>, de Sylvio Romero: desafios e deleites de uma edição crítica	15
Tomás Troster	
Descartes em Coimbra: uma introdução à carta de Antônio Cordeiro.....	37
Lúcio Álvaro Marques, Guilherme Henrique Borin & Raquel Aparecida da Cruz Silva	
Lima Vaz e a questão do marxismo	107
Cláudia Maria Rocha de Oliveira	
Notas sobre Gilda de Mello e Souza	121
Silvana de Souza Ramos	
Canções de exílio e poema da catequese: o tópico “exílio”. Um ensaio.....	133
Antonio Valverde	
A moralidade em <i>A paixão segundo G.H.</i>, de Clarice Lispector	153
Marília Murta de Almeida	

Apresentação

Com muita alegria trazemos a público um pouco do que foi discutido no Grupo de Trabalho Pensamento Filosófico Brasileiro no XX Encontro da Anpof, em outubro de 2024 na cidade do Recife. A alegria aqui expressa reflete um certo alívio em perceber que a comunidade filosófica brasileira tem mostrado maior interesse em conhecer sua própria história e produção. O pensamento filosófico brasileiro foi durante muito tempo relegado à irrelevância ou mesmo à inexistência. Entretanto, a insistência de alguns pesquisadores da história das ideias no Brasil e da produção contemporânea vem sedimentando um campo em que temos a chance de nos descobrir como criadores de filosofia.

Para tanto, é necessário um trabalho de busca histórica e de edição. É nesta linha que seguem os artigos de Tomás Troster e de Lúcio Marques em parceria com Guilherme Borin e Raquel Silva. **Tomás Troster**, em seu *A Filosofia no Brasil, de Sylvio Romero: desafios e deleites de uma edição crítica*, apresenta o processo da edição que fez em parceria com Roger Xavier do já clássico *A filosofia no Brasil*, de Romero. Em seu relato, percebemos o rigor e o empenho em trazer ao público algo que realmente informe o leitor acerca da obra editada. Assim, temos a satisfação de acompanhar nuances que nos mostram o processo de formação do pensamento do próprio Sylvio Romero, na análise das correções e mudanças que fez ao longo das edições da obra.

Lúcio Marques, Guilherme Borin e Raquel Silva, por sua vez, nos oferecem um modelo de recuperação de obras antigas, fruto de um processo de busca — poderíamos dizer, de *escavação* da história das ideias no Brasil. O artigo **Descartes em Coimbra: uma introdução à**

carta de Antônio Cordeiro apresenta e reproduz a *Carta-resposta do Padre Antônio Cordeiro*, enviada em 1678 ao provincial dos jesuítas que questionava o ensino de física praticado por ele no Colégio de Coimbra. A introdução apresentada pelos autores da recuperação e edição da carta mostra a pertinência filosófica da discussão que envolve a querela entre a física aristotélica e a física cartesiana, que ameaça a antiga tradição. Vale ressaltar que esses dois trabalhos se inserem na *Série Scripta Brasiliana*, coordenada por Lúcio Marques e que se dedica à busca e edição de obras brasileiras.

De certo modo, se encontram também ligados à pesquisa da história das ideias brasileiras os artigos de Cláudia Oliveira e Silvana Ramos, dedicados a Henrique de Lima Vaz e Gilda de Mello e Souza, respectivamente. **Cláudia Oliveira**, em seu **Lima Vaz e a questão do Marxismo**, apresenta a posição filosófica do autor como claramente distanciada do marxismo, apontando os equívocos daqueles que diversas vezes pretenderam alinhar o pensamento vaziano com o de Marx. Tal discussão tem pertinência não apenas filosófica, mas também política, pois as acusações de marxismo recebidas por Vaz tinham quase sempre a intenção de apontar alguma fragilidade em sua obra pelo que seria da ordem de um enviesamento político, além de colocá-lo como alvo da repressão política vivida no Brasil por décadas.

Silvana Ramos, com o artigo **Notas sobre Gilda de Mello e Souza**, traz à luz a importância da presença da professora e pensadora Gilda de Mello e Souza na construção do Departamento de Filosofia da USP. Além disso, afirma a luz própria do pensamento da Gilda, que transitou entre a filosofia e as artes, podendo ser considerada uma das pioneiras neste campo na filosofia acadêmica brasileira. O texto de Silvana Ramos aponta também um traço de Gilda de Mello e Souza de extrema relevância para o pensamento filosófico contemporâneo, a sua não submissão aos parâmetros estabelecidos pela tradição eurocêntrica em filosofia. Com pensamento não colonizado, Gilda tem o poder de nos iluminar em nosso tempo.

A aproximação ao mundo das artes nos leva aos dois artigos que faltam ser aqui apresentados, os de Antonio Valverde e Marília Murta de Almeida. *Valverde*, em **Canções de exílio e poema da catequese: o tópico “exílio”**. Um ensaio faz uma incursão pela temática do exílio, tão propriamente sentida em nossa história marcada pela colonização e por momentos de autoritarismo e exclusão, iluminado pela *Canção do exílio*, de Gonçalves Dias, e pelas diversas atualizações e releituras em que este poema clássico foi desdobrado por poetas e compositores. A distância da terra faz com que ela seja olhada de um modo particular, que reflete a interioridade do poeta/compositor, mas também nos oferece uma percepção coletiva de construção da imagem do Brasil.

E, por fim, apresento meu próprio trabalho. Em **A moralidade em A paixão segundo G.H., de Clarice Lispector**, trago uma abordagem filosófica do romance clariciano, enfatizando as ideias que podem ser dele extraídas acerca da moral, a partir da noção de que G.H., personagem central do romance, percorre uma jornada em que corre o risco de se perder no que é chamado de demoníaco. Defendo a ideia de que, na construção clariciano, o demoníaco é o oposto do moral, e de que o moral só pode ser atingido pela diferenciação que reconhece o mal na dor vivida por si ou pelo outro. Este artigo faz parte da já longa pesquisa de caráter filosófico e/ou teológico que venho desenvolvendo sobre a obra de Clarice Lispector.

Estes e outros artigos foram apresentados na reunião da AN-POF. Embora nem todos estejam aqui reunidos, estes já dão uma ideia de por onde segue a pesquisa em filosofia brasileira neste momento, quer na pesquisa de fontes históricas, quer na análise da história das ideias ou na discussão das relações entre filosofia e arte.

Marília Murta de Almeida
Professora do Departamento de Filosofia da FAJE

A filosofia no Brasil, de Sylvio Romero: **desafios e deleites de uma edição crítica**

Tomás Troster¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.227.01>

A literatura [e a filosofia] brasileira deve[m] abandonar momentaneamente os trabalhos de síntese e generalização, a fim de se dedicar à enorme tarefa de esclarecer centenas de pontos de detalhe, sem os quais as inferências não passam de hipóteses extremamente relativas.

Antonio Candido, *O método crítico de Sylvio Romero*²

1 Introdução

O objetivo deste texto é apresentar um trabalho de edição que começou no final de 2020 e durou mais de três anos. Eu gostaria de lançá-lo aqui – no XX Encontro da Anpof –, mas, por algumas razões, isso não foi possível. De todo modo, tudo indica que a edição – que fiz junto com Roger Xavier, que é um grande amigo e doutorando na Universidade de Paris 8 – estará nas livrarias no primeiro semestre de 2025, integrando a Série Scripta Brasiliana, coordenada pelo professor Lúcio Marques³.

¹ Professor da UnB, doutor em filosofia pela USP e bacharel e licenciado em filosofia pela PUC-SP. E-mail: ttroster@gmail.com

² Candido, 1988 [1945], p. 11. Como os colchetes pretendem deixar claro, Antonio Candido não menciona a *filosofia* brasileira em seu texto. Porém, com esse pequeno acréscimo, busquei expandir a ideia – sem fugir do espírito original do grande mestre.

³ Além de agradecer o convite do professor Lúcio Marques, também quero expressar

Durante a pandemia, Roger e eu estávamos nos encontrando virtualmente algumas vezes por semana e trabalhando sobre temas diversos. Eis que cai em nossas mãos um arquivo do livro de Sylvio Romero de 1878 – *A Filosofia no Brasil* –, que encontramos no portal da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin. Pensando em voz alta, falei para o Roger: “Poxa, eu sou doutor em filosofia e você é doutorando, mas nenhum dos dois sabe absolutamente *nada* sobre filosofia brasileira. Por que a gente não faz uma edição desse livro e propõe para alguma editora?”. Essa obra de Romero é a primeira tentativa de história da filosofia brasileira, embora não seja exatamente uma *história*. De todo modo, é o primeiro livro que faz um repertório de diversos autores que escreveram obras de filosofia no Brasil, ou de autores brasileiros que eventualmente publicaram teses fora – como é o caso de Pedro Américo. No mínimo, Roger e eu aprenderíamos muito com esse trabalho.

2 Uma ideia despretensiosa

Nosso objetivo inicial, então, era fazer uma coisa bem simples: digitar o texto, conferir uma fonte aqui e outra ali, atualizar a ortografia e verificar a errata – que, inclusive, é um trabalho divertido, porque a gente vê que, para além dos erros, às vezes é possível perceber uma mudança na intenção do autor. Tem uma passagem na qual, na impressão original, Romero se refere ao “*livrinho* de Dumont!” e, depois, ele muda o tom, substituindo a expressão por “o *livro* de Ribot” (Romero, 1878, p. 191, grifo meu) – corrigindo não só a referência, mas tirando um pouco do deboche, ao desistir do uso do diminutivo e da exclamação. Ao descrever Luiz Pereira Barreto, primeiramente, como “o digno

minha gratidão pelo generoso apoio dos professores Alexandre Guimarães Tadeu de Soares e Hélio Ázara de Oliveira, da Fundação Fausto Castilho, que – desde o início deste projeto – se dispuseram a garantir a publicação de nossa edição de maneira quase incondicional.

diletante”, na errata, ele também emenda uma expressão mais nobre: “o digno *médico*” (Romero, 1878, p. 191, grifo meu).

Em poucas palavras, nossa ideia original era basicamente digitar e revisar o texto. Mas aí a gente descobriu que houve uma edição dos anos 1960, feita por Luís Washington Vita (Vita (ed), 1969) e, depois, que uma edição muito próxima a essa estava disponível no *blog* do professor Luiz Alberto Cerqueira (Cerqueira (ed), 2011), da UFRJ. Possivelmente, *A Filosofia no Brasil* também saiu nas obras completas do Romero, publicadas mais recentemente pela Universidade Federal de Sergipe, mas não conseguimos encontrar o volume da coleção com o texto.

3 A semente da edição crítica

Se, no primeiro momento, nossa proposta era bastante simples, depois pensamos que seria preciso acrescentar alguma coisa à edição para que ela fosse editorialmente relevante. Como Romero se refere a diversos autores estrangeiros e faz citações em várias línguas, seria interessante conferir os trechos originais e oferecer traduções respeitáveis dessas passagens. O fato de fazer citações em outras línguas, inclusive, foi objeto de crítica de Herculano Bandeira Filho (que, entre outras coisas, foi tio do poeta Manuel Bandeira). Eis as suas contundentes palavras:

Além de querer exibir um conhecimento completo de todo o saber positivo, o Sr. Romero tem pretensões a poliglota, o que seria uma vantagem em seu favor, porém indesculpável é a fraqueza que revela impondo-se ao leitor com citações em latim, francês, inglês, italiano, alemão e espanhol, ele que descobre a ignorância em toda parte e vê mediocridades em todos os seus leitores. Os verdadeiros sábios não se deixam levar por essas infantilidades, escrevem para ser compreendidos, e não para serem admirados; quando citam qualquer autor estrangeiro traduzem o trecho a fim de auxiliarem o leitor, que não tem a obrigação de saber todas as línguas (Bandeira Filho, 1879, p. 179-180).

Ou seja, por mais que Romero não poupe opróbrios para a produção filosófica brasileira e o nível intelectual e cultural do Brasil, ele não mostra muita generosidade quando faz essas citações todas: o livro tem longas passagens em alemão, francês etc. Como Vita já havia traduzido as citações, a gente decidiu não só revisá-las, como também conferir as fontes originais citadas por Romero – inclusive em português –, porque eventualmente ele poderia ter mudado alguma coisa. E conseguimos achar quase todas as fontes originais, exceto por umas publicações do Brasil, de uns periódicos de pequena circulação, como os jornais editados por Tobias Barreto, e uma monografia do próprio Romero, que ele escreveu quando tinha uns 18 anos, chamada *A Poesia Contemporânea*. Ele chegou a publicar um outro texto com esse mesmo nome – esse sim disponível até hoje⁴ –, mas esse opúsculo de juventude, do qual ele faz uma longa citação no sexto capítulo, é um texto que aparentemente se perdeu. Mas enfim, um dos nossos novos objetivos foi consultar todas as fontes da obra, observando quando Romero traduziu alguma passagem – e, nesse caso, procurar o texto original –, se não, traduzir os trechos citados e, além disso, verificar as citações em português para ver se ele estava sendo fiel ou não. Para a nossa surpresa, mesmo nos capítulos nos quais Romero pretende espinafrar alguém, ele não deturpou muito aquilo que este ou aquele autor escreveu.

Outra coisa que a gente decidiu fazer foram notas de vocabulário. Logo na dedicatória – “Ao distinto escritor alemão-brasileiro Carlos von Koseritz, *o. d. c.*, o autor”, Romero comete essa abreviação “*o. d. c.*”, de cujo significado não tínhamos ideia. Se alguém pesquisar no Google, os primeiros resultados que aparecem para “*o. d. c.*” são “OutSystems

⁴ “A Poesia Contemporânea”, presente nas obras completas de Romero (*Literatura, História e Crítica*, Rio de Janeiro: Imago; Aracaju: Universidade Federal de Sergipe, 2002, p. 25-35). Trata-se da reprodução do prefácio do livro de poemas *Cantos do Fim do Século* (Rio de Janeiro: Tipografia Fluminense, 1878), que tinha como título original “A Poesia Hoje”.

Developer Cloud”, “Conexão de Dados do Office” (ou “Office Data Connection”) e “Ônibus de Campinas” – que, obviamente, não têm nada a ver com aquilo que Romero pretendia dizer. Feita uma breve pesquisa no portal da Academia Brasileira de Letras, acrescentamos uma nota explicativa: “oferece, dedica, consagra”. Depois disso, inclusive, encontrei essa mesma abreviação em várias tantas obras do final do século XIX e do início do século XX.

No sétimo capítulo, em uma citação de Luiz Pereira Barreto, lemos: “O ensino oficial constitui e constituirá sempre [...] uma sementeira de *turiferários*” (Romero, 1878, p. 89). E eis a nota que produzimos: “bajuladores (literalmente, turiferário é o mesmo que turibulário ou incensador)”. Rapidamente, então, mesmo um leitor pouco erudito poderá entender que Pereira Barreto considerava a educação pública como uma “fábrica de ‘puxa-sacos’”.

A ideia era fazer um livro que nós gostaríamos de ler, um livro que nós gostaríamos de ter em mãos, um livro que eu gostaria de ter lido quando tinha dezoito anos. Um livro que não só oferecesse o texto original para o leitor – não necessariamente especialista no assunto –, como também oferecesse subsídios para que ele conseguisse se apropriar de tudo o que é dito no texto.

4 Um simples índice onomástico

Outro trabalho que dispendeu bastante tempo – mas que a gente considerou fundamental desde o início – foi o índice onomástico. Ao longo do livro, Romero cita 278 autores. Alguns deles são bastante comuns para nós, estudantes de filosofia, mas outros nem tanto. Logo no início primeiro capítulo, por exemplo, ele escreve: “Os trabalhos de Bacon, Descartes, Gassendi, Leibniz, Espinosa, Malebranche, Berkeley, Locke, Hume, Condillac, Wolff e Kant foram, em sua época, como inexistentes para nós!” (Romero, 1878, p. 1). A maior parte desses nomes

– como o de Kant –, é muito fácil encontrar e criar uma entrada, com data de nascimento e de morte, como:

Kant, Immanuel (1724-1804), filósofo e geógrafo alemão – cap. I, IV, V, VII e VIII⁵.

Porém, ainda que muitos dos nomes citados por Romero sejam fáceis de identificar, fazer o índice onomástico *completo* do livro exigiu não poucos esforços. Diferentemente dos autores listados acima, alguns autores que Romero elenca não são facilmente encontrados. Ainda no primeiro capítulo – dedicado a Francisco de Mont’Alverne –, lemos: “É um coevo⁶ de Cairu, de José Bonifácio, de São Leopoldo, de *São Carlos* e tantos outros...” (Romero, 1878, p. 8, grifo meu). Embora as referências aos três primeiros nomes sejam praticamente inequívocas, não era óbvio quem foi o São Carlos contemporâneo deles. No portal da Biblioteca Nacional, provavelmente o maior acervo de obras e autores brasileiros dos últimos cinco séculos, ao buscar por autores chamados “São Carlos”, encontramos os seguintes resultados⁷ – nenhum deles coevo de José Bonifácio (1763-1838):

⁵ Embora Kant não seja tão conhecido como *geógrafo*, no oitavo capítulo, dedicado a uma obra de José de Araújo Ribeiro, Kant é referido principalmente por seus textos relacionados à geografia e à geologia.

⁶ Contemporâneo.

⁷ Obtidos em: https://acervo.bn.gov.br/Sophia_web/. Acesso em: 13/12/2024.

Autoridades

Descrição	Tipo
Antonio de São Carlos, Frei, m. 1704	Pessoa
Hayashi, Carlos Roberto Massao	Pessoa
Lopes, Carlos de São Thiago, 1925-	Pessoa
São Carlos, Manuel de, 1681?-1740	Pessoa
São Francisco, Carlos de, m. 1727	Pessoa
São Paulo, Carlos	Pessoa

« 1 »

Cópia de tela parcial: fonte de busca de autoridades do portal da Biblioteca Nacional.

Meses depois de começar o trabalho, uma indicação bibliográfica do professor Antônio Carlos de Souza – meu então parceiro de colegiado na Universidade Estadual do Norte do Paraná – resolveu o enigma com a *História da Inteligência Brasileira*, de Wilson Martins (cf. Martins, 1977, p. 167, 170, 237 e 434). Eis que, então, pudemos produzir a seguinte entrada para o nosso índice:

São Carlos, Frei Francisco de – ou Francisco Carlos Teixeira da Silva (1763-1829), poeta e professor brasileiro – cap. I.

Outro caso interessante é o de um certo Laurent, mencionado em três capítulos, incluindo a seguinte passagem: “Com Edmond Sché-
rer – o elegante crítico, como diz *Laurent* –, acredito que o segredo da prosa está na arte do período...” (Romero, 1878, p. 152, grifo meu). Em nosso trabalho editorial, pensamos que, se eventualmente alguém quisesse estudar os autores aos quais Romero se refere, seria fundamental apresentar pelo menos o nome completo e o ano de nascimento e de morte de tal autor. Ao pesquisar por “Laurent”, porém, descobrimos que existem dois autores que eram muito citados no século XIX, que eram François Laurent e Laurent de l’Ardèche. Mas, só pela leitura do texto de Romero, não tínhamos nenhum elemento para ter certeza se

era um ou o outro. E, como editores críticos, nós não poderíamos deixar de resolver essa questão. Meses depois de surgir o problema, entrei em contato com a Biblioteca Epiphany Dória, em Aracaju, onde está o acervo pessoal de Romero e, então, descobri que ele não tinha nada de Laurent de l'Ardèche, mas tinha de François Laurent. Tendo isso em mente, descobrimos depois, em um texto de François Laurent⁸, uma referência a Edmond Schérer semelhante à descrição feita por Romero. E solucionamos mais um enigma, produzindo a seguinte entrada:

Laurent, François (1810-1887), escritor, jurista e historiador belga, de origem luxemburguesa – cap. IV, VI e X.

5 Um índice onomástico *total*

Há um outro caso, de uma nota da conclusão⁹, na qual Romero se refere a Silvério Lagreca, que escreveu uma obra chamada *O Naturalismo em medicina*. Na internet, não achei nenhum dado biográfico sobre esse autor. Mas era uma questão de honra fornecer, pelo menos, algumas informações básicas a respeito dele. Depois de entrar em contato com a biblioteca da Universidade Federal da Bahia, descobri que Silvério Lagreca estudou medicina em Nápoles, traduziu a sua tese para o português a fim de validar seu diploma na Faculdade de Medicina da Bahia e, então, foi aí que Romero teve contato com a sua obra. A única outra coisa que consegui encontrar sobre ele foi uma notícia que saiu em um jornal de Pernambuco, chamado *A Província* – como é possível ver na nota abaixo –, que diz que Silvério Lagreca validou o seu diploma na Bahia, estabeleceu um consultório em Recife e estava atendendo lá:

⁸ Cf. Laurent, 1870, p. 468 – onde Schérer é descrito como “um dos espíritos mais distintos de nosso tempo”.

⁹ Romero, 1878, conclusão, p. 185, nota de rodapé: “Vide Silvério Lagreca, *O Naturalismo em medicina*”.



Reprodução de nota do jornal *A Província*,
Recife, sábado, 28 de outubro de 1876.

Então, quando fizemos a primeira descrição dele no índice onomástico, colocamos estas informações, que eram todas as que tínhamos:

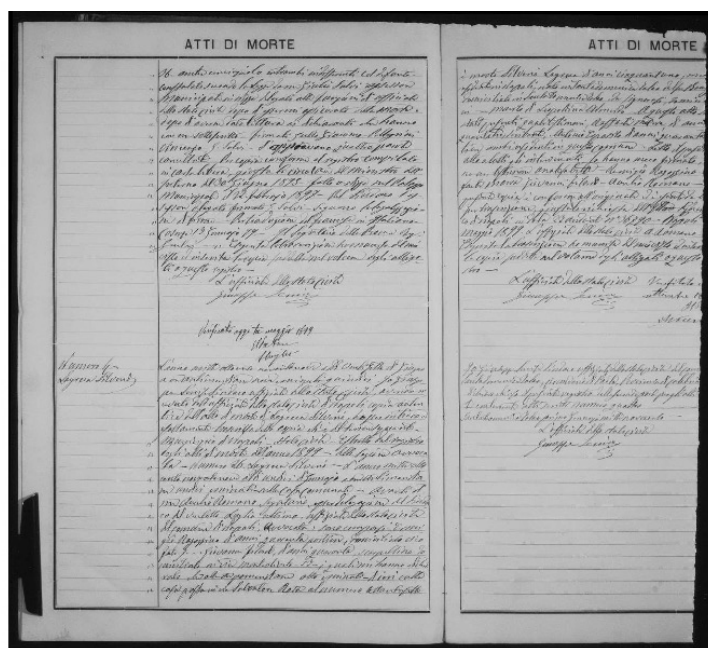
Lagreca, Silvério (18??-1???), médico formado pela Universidade de Nápoles que exerceu a medicina em Pernambuco a partir de 1876 – conclusão.

Mesmo assim, por um sentimento de dever, aquilo estava nos incomodando muito, porque eram as únicas interrogações de uma lista de 278 nomes. Aí, descobri que houve um padre aqui de Pernambuco, o padre Antônio Silvério Lagreca, que está enterrado no cemitério de Santo Amaro, que é aqui do lado¹⁰. Então, pensei: “Se o Antônio Silvério Lagreca está enterrado aqui, talvez o Silvério também esteja”. Como tenho uma amiga muito querida que é aqui de Recife, chamada Irma

¹⁰ Quer dizer, próximo à Universidade Católica de Pernambuco, onde foi proferida a versão original desta apresentação.

Brown, perguntei a ela: “Você não iria lá no cemitério ver se o Silvério Lagreca está lá?” Eu queria muito saber as datas exatas. Com sua inestimável gentileza, ela foi. Porém, eles não tinham nada sobre Silvério Lagreca. Disseram que era possível procurar no arquivo do cemitério, mas era um serviço pago – e sem nenhuma garantia de que as informações desejadas estariam lá.

Por sorte, um dia eu estava dando aula no Paraná, onde fiquei até o começo de 2023, e lá tive um aluno incrível, chamado Helyton dos Santos, que tem como *hobby* fazer árvores genealógicas. Perguntei para ele, então: “Você não quer tentar descobrir as datas de um autor que não consigo achar?”. Em quinze minutos, ele encontrou a certidão de óbito do Silvério Lagreca – cujo nome, na verdade, era *Saverio* Lagreca, mas, quando veio para o Brasil, tornou-se *Silvério* Lagreca.



Reprodução do registro do óbito de Saverio (ou Silvério) Lagreca.

Finalmente, conseguimos fornecer os anos de nascimento e morte dele:

Lagreca, Silvério – nascido Saverio Lagreca (1847-1899), médico italiano que exerceu a medicina em Pernambuco no final da década de 1870 – conclusão.

Embora não tenha confirmado os demais dados de sua biografia, sei que ele se casou com uma brasileira. Imagino que ele deve tê-la conhecido na Itália, formou-se em medicina, veio para cá, conheceu a família dela, eles se casaram e, depois de passar um tempo em Recife, ele a levou para lá e acabou morrendo na Itália. O engraçado é que provavelmente 99% dos leitores vão praticamente ignorar essa informação sobre o ano de nascimento e de morte de Silvério Lagreca, mas, quando a gente está fazendo esse trabalho de pesquisa, é tão gratificante conseguir resolver um enigma desses, que isso se torna um dos grandes deleites do trabalho de edição.

O último caso que quero mencionar relacionado com o índice onomástico vem de uma citação que o Romero faz de Domingos Guedes Cabral, que era um médico baiano e se referiu a um certo Sr. *Saure*¹¹. Graças ao Júlio Canhada – que nos forneceu o arquivo do livro do próprio Domingos Guedes Cabral –, fomos conferir o texto original e descobrimos que esse era, de fato, o nome citado por ele. Só que não conseguíamos achar nenhum “Saure”. Quer dizer, não conseguíamos encontrar nenhum escritor com esse sobrenome que pudesse ser identificado e descrito como a autoridade em questão. Depois de meses de pesquisa, tivemos uma ideia: em vez de procurar pelo nome, por que não traduzir para o francês – já que a maioria das leituras dos brasileiros era de textos franceses – as palavras exatas de tal autor? Eis que, nos *Annales médico-psychologiques* [*Anais médico-psicológicos*], encon-

¹¹ Romero, 1878, cap. IX, p. 132 (citando Guedes Cabral, 1876, p. 210): “Segundo as investigações dum ilustre profissional, o Sr. *Saure*, sobre as causas da alienação mental nas prisões, há a maior analogia entre os alienados e uma certa classe de prisioneiros composta de seres de uma organização sensivelmente viciosa. Julga esse autor que seria mais prudente e humanitário ‘colocar uma parte da população das prisões nos hospitais dos loucos’”.

tramos a passagem original¹² e descobrimos que, na verdade, seu nome era *Sauze* (com “z”) – e não *Saure* (com “r”). Isso é algo que nenhum dos outros editores de Romero corrigiu, mas que nós – não sem muito esforço e alguma dor de cabeça – conseguimos resolver. Eis a entrada criada:

Sauze, Alfred (1828-1884), psiquiatra francês – cap. IX.

6 O telefone sem fio de Quinet

Na história das edições do livro de Romero, uma nota de rodapé do sexto capítulo deu origem a uma espécie de telefone sem fio que é bastante curiosa. Em suas considerações sobre o livro de Pedro Américo, Romero fez uma citação de *La science et les systèmes* na qual há uma referência ao livro *Les révolutions d'Italie*, de Edgar Quinet. No texto original de Pedro Américo, a nota de rodapé não deixa margem a dúvidas: “Quinet, *Révolutions d'Italie*” (Pedro Américo, 1869, p. 56, nota 2). Na edição de 1878 de *A Filosofia no Brasil*, no entanto, foi feita a seguinte abreviação: “*Rév. d'Italie*” (Romero, 1878, p. 56, nota de rodapé)¹³ – sem a menção do nome do autor. Já na edição de *Vita*, de 1969, a referência transformou-se em: “*Révue d'Italie*” (Vita (ed.), 1969, p. 47, nota 48) – o que caracteriza um erro ortográfico em francês, já que “revista”, em francês, escreve-se sem acento: “*revue*”, e não “*révue*”. Cerqueira, por sua vez, corrigiu a ortografia da nota da edição de *Vita*, mas preservou, no entanto, a incorreção da referência: “*Revue d'Italie*” (Cerqueira (ed.), 2011, nota 42). Além de conferir a obra de Pedro Américo e corrigir a referência em nossa edição, conseguimos achar o livro e a passagem

¹² Sauze, 1857, p. 56: “Une certaine partie de la population des prisons serait mieux placée dans des asiles d'aliénés”.

¹³ Curiosamente, na tradução brasileira de 2001 da obra de Pedro Américo, essa abreviação também foi feita pelos editores, mas, diferentemente de Romero, a menção ao nome do autor foi preservada: “Quinet, *Rév. d'Italie*” – cf. Pedro Américo, 2001, p. 44, nota 32.

exata de Quinet, oferecendo aos leitores a citação original em uma nota de rodapé. Inclusive, nós subimos esse livro em uma página que criei no portal Archive, onde disponibilizamos várias obras que juntamos no decorrer da pesquisa¹⁴.

7 A decisão de um dia, dois anos de trabalho

Em um momento em que ainda planejavamos produzir uma edição menos ambiciosa, começamos a revisar o texto do oitavo capítulo do livro, quando nos deparamos com a seguinte passagem: “o jurista brasileiro – ou seja ele um *doctor Joannes a Regulis*, ou um *doctor Mater Galla* – é um ente hoje desclassificado e que reclama urgente transformação” (Romero, 1878, p. 97). Considerando nossa ignorância de então, obviamente, ambas as figuras mencionadas na frase – os tais *doctor Joannes a Regulis* e *doctor Mater Galla* – não nos sugeriam a menor ideia daquilo que Romero quis dizer ao evocá-los. Eis que surgiu a questão: “Será que a gente passa por cima ou explica isso? Se a gente não entender, acho que nenhum leitor, ou só o mais erudito dos leitores, com sorte, vai conseguir compreender essa referência”. Esse dilema que nos levou à seguinte conclusão: “Se a gente explicar isso, a gente pode explicar tudo”. Eis que, um trabalho que normalmente duraria um ano, estendeu-se por mais de três – em grande medida, por causa da decisão tomada nesse dia. Nós decidimos descobrir e explicar todas as referências inconspícuas, fazer uma edição *total* do livro de Romero, explicando *tudo* o que fosse possível e necessário para entender o texto. E aí, em relação a essa passagem especificamente, depois de algum tempo de pesquisa – mas ainda no mesmo dia em que a dúvida surgiu –, descobrimos que Romero se referia a dois personagens de obras de

¹⁴ Cf.: <https://archive.org/details/@filoBR> (acesso em 13/12/2024). Agradeço muito ao Júlio Canhada, que nos forneceu numerosas obras que precisávamos consultar e que, posteriormente, disponibilizamos na página.

Alexandre Herculano, um autor português popular no século XIX. Mais precisamente, o tal *doctor Mater Galla* aparece no romance *O monge do Cister*: trata-se de um personagem que virou juiz e foi para Celorico – uma espécie de fim de mundo, mas onde ele se considerava muito importante. E *doctor Joannes a Regulis* foi uma figura histórica que de fato existiu: João das Regas, que foi um dos grandes responsáveis pela ascensão de Dom João I ao trono português, quando houve um vazio na sucessão real, tendo João das Regas conseguido convencer a elite portuguesa de que nenhuma pessoa tinha o direito incontestável ao trono, mas que o melhor candidato era Dom João I – que acabou sendo coroado e, então, João das Regas tornou-se o braço direito do Imperador. Assim, no final das contas, o que Romero quis dizer naquela passagem é que o jurista brasileiro, seja ele o braço direito do Imperador ou o juiz de uma cidade remota do interior, em ambos os casos, é um ser desqualificado, que precisa ser imediatamente substituído ou melhorado. Eis a nota que produzimos:

Referência ao personagem do romance histórico *O monge de Cister* (1848), do escritor português Alexandre Herculano (1810-1877), retratado da seguinte forma no capítulo XI do livro: “Eleito vereador, poucos anos depois de voltar a Celorico, não tardara a ocupar cargo mais importante, o de juiz de foro, ou ordinário, da sua terra. Então é que bendisse o talento e ciência que Deus repartira com ele, e deu por bem empregadas as vigílias que dedicara a fazer a conversão do próprio nome. As palavras *Doctor-Mater-Galla-Dictus-Asinipes*, escritas em letra grande e garrafal no fundo de um pergaminho, davam às suas sentenças uma solenidade, um ar de mistério científico, um grandioso, que infundia santo e salutar temor na gente de Celorico, embora no trato ordinário, e sobretudo pelas costas, lhe chamassem o doutor Pataburro”. Quanto ao *doctor Joannes a Regulis*, Romero provavelmente se refere a João das Regas, conselheiro de D. João I, que teve um papel determinante em sua ascensão ao trono português e é personagem de *O monge de Cister* e também do conto “A abóbada” (1851). Neste último, Herculano escreve: “D. João I, que conhecia serem esses dois homens [João das Regas e Nun’Álvares] as pedras angulares de seu trono, escutava-os sempre com respeito, salvo quando falavam um do

outro; posto que o condestável [Nun' Álvares], homem mais de obras que de palavras, raras vezes menoscabava os méritos do chanceler [João das Regras], contentando-se [...] em que João das Regras mostrava o grande peso da sua pena". O que Romero parece sugerir, então, é que os juristas brasileiros de sua época – fossem eles influentes em todo o Império ou apenas em uma pequena localidade – eram todos antiquados. Cf. Herculano (1918, p. 190) e Herculano (2023, p. 14).

8 Outras flores do caminho

Durante esse trabalho, ao mesmo tempo que surgiam desafios que não sabíamos se seríamos capazes de resolver ou não, também tivemos muitos encantos. Dentre os dez autores criticados no livro de Romero, um deles particularmente nos chamou a atenção: Domingos Guedes Cabral. Eu nunca tinha ouvido nem falar sobre ele. E mais: ele não tinha sequer uma página na Wikipédia – que a gente criou durante a pesquisa, divulgando algumas informações básicas e referências de estudos sobre ele¹⁵. Uma das coisas que nos chamou a atenção a respeito de Guedes Cabral foi a crítica ao sistema penitenciário brasileiro, no qual, em sua visão, entulhava um monte de gente na prisão, essas pessoas tinham uma vida terrível durante meses ou anos numa espécie de masmorra e, depois, quase ninguém se reinseria na sociedade. Para Guedes Cabral, boa parte dos detentos seria mais bem alocada em hospitais psiquiátricos (o que corresponde justamente à citação de Sauze, que não era “Saure”).

Outro de nossos encantos surgiu de nosso primeiro contato os pensadores positivistas brasileiros. Em uma passagem do sétimo capítulo – não sem alguma dose de ironia –, Romero faz o seguinte comentário: “O Dr. Pereira Barreto é um comtista ferrenho que, como o mestre [Augusto Comte], quer até reformar o calendário”, complementando em uma nota que “o seu primeiro livro é datado de Jacaré em 18 de

¹⁵ Cf.: https://pt.wikipedia.org/wiki/Domingos_Guedes_Cabral. Acesso em: 13/12/2024.

César de 86 (10 de maio de 1874)” (Romero, 1878, p. 67). Não sei se todos conhecem, mas o Calendário Positivista tem como ano 1 o ano da “Grande Crise” – isto é, o ano da Revolução Francesa, que equivale a 1789 no Calendário Gregoriano. E o Calendário Positivista tem algumas semelhanças com o Calendário Maia, sendo composto de 13 meses de 28 dias, além de um dia extra – ou dois, no caso de anos bissextos –, e todos os dias são dedicados a personalidades históricas, principalmente europeias e masculinas. Por exemplo, no mês de Aristóteles, que seria a figura mais nobre ou importante do mês, os domingos têm figuras de destaque – Tales, Pitágoras, Sócrates e Platão – e os outros homenageiam pensadores que supostamente seriam menores do que eles. Quando estávamos fazendo a primeira versão da edição, havíamos deixado diversos *links* nas notas de rodapé. Mas aí decidimos colocá-los na bibliografia, a fim de deixar a edição mais elegante. O único *link* que mantivemos foi o de uma nota que apresenta o Calendário Positivista, porque achamos divertido mencionar a data de acesso não só no nosso calendário como no próprio Calendário Positivista: “acesso em 22/04/2023 – ou 28 de Aristóteles de 235”.

9 A edição final

Se a nossa ideia inicial, então, era fazer a edição do livro em um ano, esse trabalho acabou se estendendo por mais de três, terminando só no começo de 2024. Mas acho que valeu a pena. Na edição que produzi junto com o Roger, incluindo todos os acréscimos que nós fizemos, um livro que tinha originalmente 200 páginas vai ter por volta de 400.

Obviamente, esses acréscimos incluem muitas coisas além de atualizar a ortografia e corrigir as falhas do texto (como, por exemplo, revisar e acertar os nomes estavam escritos de modo incorreto). Às vezes nós mudamos um pouco a pontuação, a fim de facilitar e esclarecer a leitura. Fizemos uma série de notas de vocabulário, para termos menos usuais ou para dar maior profundidade a alguns conceitos

filosóficos. Por um momento, pensamos até em fazer um glossário no final, mas abandonamos essa ideia e deixamos algumas notas mais longas no próprio texto – fazendo referências posteriores a elas, quando um determinado termo reaparecia capítulos depois. Algumas notas também foram escritas para contextualizar e esclarecer referências literárias e históricas – como uma nota sobre a Questão Religiosa e o caso que mencionei do *doctor Mater Galla* e do *doctor Joannes a Regulis*. Quero fazer um agradecimento especial ao Alain El Youssef, que revisou e eventualmente corrigiu as informações de caráter histórico de nossa edição.

Como também destaquei, um dos trabalhos que mais exigiu de nós foi a criação do índice onomástico – com os mais de 270 autores citados no livro –, no qual conseguimos descobrir e apresentar a data de nascimento e morte de todos eles, inclusive corrigindo algumas informações que estavam erradas até no portal da Biblioteca Nacional, como a data de morte de Patrício Muniz, que é o único autor não brasileiro estudado no livro.

Nosso último grande trabalho foi a produção de breves textos biográficos sobre os dez autores estudados no livro e do próprio Romero. Nessas notas – que não têm nenhuma pretensão de completude –, procuramos falar um pouco sobre a obra desses autores e contar detalhes interessantes sobre suas vidas. Um dos objetivos que tivemos com o livro foi despertar o interesse pela filosofia brasileira. Depois de mais de três anos trabalhando, pudemos recolher uma série de anedotas e fatos admiráveis sobre tais autores. Em nossas notas biográficas, então, decidimos compartilhar um pouco dessas descobertas com os leitores, com o intuito de instigar investigações sobre os autores estudados por Romero. Por mais que o livro dele tenha várias limitações – eu mesmo tenho várias críticas a ele –, *A Filosofia no Brasil* tem alguns méritos. Um deles é o de ter sido a primeira obra com uma pesquisa sobre vários autores brasileiros na filosofia. Com nossa edição do

Romero, então, achamos que as pessoas podem ler um capítulo sobre determinado autor e, eventualmente, querer estudá-lo mais a fundo.

Nós ainda fizemos uma bibliografia, com uma série de *links* consultáveis – para quem quiser estudar as referências da obra – e incluímos uma lista de toda a produção bibliográfica de Romero. Nossa edição também conta com uma belíssima introdução do Júlio Canhada, além de uma breve apresentação e de um prefácio.

10 E por que ler Romero hoje?

Para encerrar, se tivesse que responder à questão – “por que *ainda* precisamos ler Sylvio Romero?” –, eu daria duas razões principais. A primeira é que Romero traz à tona problemas que, infelizmente, continuam atuais. Por exemplo, citando Luiz Pereira Barreto, ele faz uma forte crítica à interferência da religião na educação. No Brasil da década de 1870, já se defendia que o ensino público fosse laico, ou seja, que o ensino público não fosse submetido ou censurado por imposições de cunho religioso. Do contrário, os entraves para o progresso seriam incontornáveis: “esperar que um povo ignorante e fanatizado nos dê suas simpatias, quando se trata dos interesses da outra vida, não é só uma utopia, é uma exorbitância de psicologia” (Pereira Barreto, citado por Romero, 1878, p. 91). Mas eis que, cento e cinquenta anos depois, ainda não conseguimos enterrar as investidas teologizantes contra a educação. Naquela mesma época, Domingos Guedes Cabral – que teve sua tese rejeitada pela Faculdade de Medicina da Bahia, mas possivelmente experimentou algum alívio com o fato de Romero ter ventilado as suas ideias – denunciava a ineficácia do sistema penitenciário na tentativa de recuperar pessoas encarceradas (que quase nunca conseguiam se reinserir na sociedade) e, para piorar, tais instituições as condicionavam a existências aviltantemente desumanas – algo que pouco mudou muito desde então.

E a segunda razão para ler Romero hoje é que seu texto é muito saboroso, principalmente no tom como ele se refere de maneira derisória a quase todos os autores. Eu dei muita risada lendo o livro. Ao falar sobre Mont'Alverne, ele o retrata como "um desses *encarcerados da ignorância*" (Romero, 1878, p. 2, grifo meu), "*escravo submisso das vulgaridades e ridicularias* da filosofia de seu tempo entre nós" (Romero, 1878, p. 4, grifo meu) e, *en passant*, descreve seu livro como "o *pobre compêndio de Frei Mont'Alverne*" (Romero, 1878, p. 1, grifo meu), que estaria "muito longe de ser escrito por um gênio" (Romero, 1878, p. 11, grifo meu). No capítulo dedicado a Eduardo Ferreira França, Romero não hesita em evocar as "*vacilações e inconsequências do psicólogo*" (Romero, 1878, p. 19, grifo meu), "um *eco rouco e débil* da confissão de Jouffroy" (Romero, 1878, p. 15, grifo meu). Gonçalves de Magalhães tampouco é poupado: "como todos os *pequenos poetas*, é pouco escrupuloso em repetir as *antigualhas desprestigiadas*" (Romero, 1878, p. 24, grifos meus), "é um escritor *vulgar*, sem elevação de ideias, sem firmeza de doutrina, sem finezas de análise, sem habilidade na forma" (Romero, 1878, p. 23, grifo meu), realçando também "a sua *incompetência* para as graves questões" (Romero, 1878, p. 22, grifo meu). Sobre Patrício Muniz, ele destila: "é um pensador *muito medíocre* e um orador nas mesmas condições" (Romero, 1878, p. 39, grifo meu), acrescentando que a "*sua crassa impertinência*" (Romero, 1878, p. 39, grifo meu) seria própria de "pobres reacionários, *baldos* de ciência e de critério" (Romero, 1878, p. 39, grifo meu). É curioso que, em uma obra publicada vinte anos depois, Romero se refere a ele de uma forma extremamente respeitosa, apresentando-o como "o notável orador sagrado" (Romero, 1897, p. XXV). Mas aqui, ele capricha nos insultos: "o Padre Patrício é *difícil de refutar* porque é *difícil de ler*" (Romero, 1878, p. 41, grifos meus)!

Sobre José Soriano de Souza, que recebeu o capítulo mais curto da obra – são apenas três páginas e meia na edição original, contra trinta e sete dedicadas a Tobias Barreto, que também é mencionado na conclusão –, Romero escreve: "é um autor *impertinente* que *nenhum*

vácuo deixaria no quadro da literatura brasileira, se nunca tivesse aparecido” (Romero, 1878, p. 45, grifos meus), um “*filosofista*” (Romero, 1878, p. 47, grifo meu) que diz “*despropósitos* que servem somente para depreciar o seu país” (Romero, 1878, p. 47, grifos meus). Como se não bastasse, reduziu a obra de José Soriano de Souza a “*uma penca de disparates*” (Romero, 1878, p. 47, grifo meu), da qual zombeteiramente diz não saber o que é pior: “o *chatismo* das ideias ou o *chulismo* da forma” (Romero, 1878, p. 47, grifos meus). No capítulo dedicado a Pedro Américo, Romero ressalta “*todo atraso e incompetência* do insigne esteta brasileiro” (Romero, 1878, p. 56, grifo meu), diz que “seu livro revela bastante *fraqueza filosófica*” (Romero, 1878, p. 56, grifo meu), resume seu pensamento a “*imitações cômicas*” (Romero, 1878, p. 51, grifo meu) de questões discutidas no continente europeu e caçoa até sua forma de escrever: “este cultor da plástica é um *mau prosista*; seu estilo é *frouxo e palavroso*” (Romero, 1878, p. 64, grifos meus).

Já a partir do sétimo capítulo, Romero passa a pegar um pouco mais leve. Mas, mesmo assim, ele não deixa de dar as suas bordoadas – falando, por exemplo, sobre “a *linguagem inconveniente*” (Romero, 1878, p. 80, grifo meu) de Luiz Pereira Barreto, que tem uma passagem mimoseada com o seguinte comentário: “aqui se oculta um *pouco de ignorância e não pequena*” (Romero, 1878, p. 81, grifo meu). Ao tratar da obra de José de Araújo Ribeiro, suas palavras não se empenham muito para entusiasmar o leitor:

Antes de tudo convém advertir que *não devemos formar* do Sr. Visconde do Rio Grande a ideia de que seja ele um sábio; é apenas, nas ciências, um *diletante* [...]. Apesar de ter muito lido e meditado, *ele não fez observações próprias*, estudos inteiramente seus e originais. [...] O que deve sobressair de nossa análise é o *nenhum fundamento* das ponderações do escritor nacional (Romero, 1878, p. 99, grifo meu).

Sobre Domingos Guedes Cabral – ainda que discretamente –, Romero pergunta: “o que diríamos do livro do médico baiano, *despido de experiências e de altas pesquisas*?” (Romero, 1878, p. 121, grifo meu).

O único autor que Romero não ataca – e, inclusive, elogia algumas coisas que, a meu ver, seriam inelogiáveis – é Tobias Barreto. Referindo-se a um poema da juventude deste – que descreveu seus banhos de antanho com algumas moças em um “rio folgazão” –, Romero exalta a vitalidade dos versos de Tobias, contrastando-a com o estilo de outros poetas brasileiros: “dali não transpira o desgosto da vida, que atormentava fingidamente os românticos ingênuos; há todo o sério prazer do mundo, toda a verdade das coisas como elas são” (Romero, 1878, p. 143, grifo meu).

Esses foram alguns dos deleites e desafios que, na companhia de Roger Xavier, pude experimentar nos mais de três anos de trabalho no livro de Romero. Com muitas polêmicas e abundantes condimentos, ele foi o primeiro autor brasileiro que se dedicou a inventariar e criticar – de maneira escancaradamente parcial (nunca é demais destacar!) – aquilo que seus conterrâneos escreviam sobre filosofia em sua época. Ainda que muitas das infâmias e dos insultos ainda pesem sobre as reputações de alguns de tais pensadores, a leitura do livro de Romero pode servir como o início de um caminho para resgatar e revalorizar esses autores que, sem ele, talvez não tivessem sequer ancorado um lugar na história.

Referências

- BANDEIRA FILHO, Herculano. Uma renovação literária entre nós. In: *Revista Brasileira*, 1º ano, 1º tomo, junho a setembro de 1879, p. 80-93 e 166-180, 1879. Disponível em: <https://bit.ly/AHSBF1879>. Acesso em: 13/12/2024.
- CANDIDO, Antonio. *O método crítico de Sylvio Romero*. São Paulo: EDUSP, 1988.
- CERQUEIRA, Luiz Alberto (ed.). *Sylvio Romero – A Filosofia no Brasil*. Reedição fundamentada do texto original. In: *Blog Textos de Filosofia Brasileira*, 2011. Disponível em: <https://bit.ly/Romero1878>. Acesso em: 12/12/2024.
- GUEDES CABRAL, Domingos. *Funções do cérebro*. Bahia: Imprensa Econômica, 1876. Disponível em: <https://archive.org/details/DGC-Funccoes-do-cerebro>. Acesso em: 13/12/2024.

- HERCULANO, Alexandre. *O Monge de Cister – ou a época de D. João I* – tomo I. 13ª ed. Lisboa: Typographia Universal, 1918. Disponível em: <https://bit.ly/3MmmAS3>. Acesso em: 13/12/2024.
- HERCULANO, Alexandre. “A Abóbada”, 2023. Disponível em: <https://bit.ly/42uamfH>. Acesso em: 13/12/2024.
- LAURENT, François. *Études sur l’histoire de l’humanité – t. 17*. Paris: Librairie Internationale, 1870. Disponível em: <https://bit.ly/Laurent1870>. Acesso em 05/02/2025.
- MARTINS, Wilson. *História da Inteligência Brasileira* – vol. III (1855-1877). São Paulo: Cultrix; Edusp, 1977.
- PEDRO AMÉRICO de Figueiredo e Melo () *La science et les systèmes – questions d’histoire et de philosophie naturelle*. 2. ed. Bruxelas: Gustave Mayolez, 1869. Disponível em: <https://archive.org/details/PedroAmerico-1869>. Acesso em 13/12/2024.
- PEDRO AMÉRICO de Figueiredo e Melo. *A ciência e os sistemas*. Trad. Gabriel Alves de Oliveira. 4. ed. João Pessoa: UFPB, 2001.
- PEREIRA BARRETO, Luiz. *Obras filosóficas de Pereira Barreto – volume II – As três Filosofias: Segunda parte, Filosofia Metafísica*. Org. Roque Spencer Maciel de Barros. Londrina: Ed. UEL, 2001.
- ROMERO, Sylvio. *A Filosofia no Brasil: ensaio crítico*. Porto Alegre: Typographia da Deutsche Zeitung, 1878. Disponível em: <https://bit.ly/3O3ZcKh>. Acesso em: 13/12/2024.
- ROMERO, Sylvio. *Machado de Assis – estudo comparativo de literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1897. Disponível em: <https://bit.ly/3RNCt5d>. Acesso em 13/12/2024.
- SAUZE, Alfred. “Recherches sur la folie pénitentiaire”. In: *Annales médico-psychologiques*, tomo 3, p. 28-56, 1857. Disponível em: <https://bit.ly/AMP1857>. Acesso em: 13/12/2024.
- VITA, Luís Washington (ed.). *Sylvio Romero – Obra Filosófica*. Introdução e seleção de Luís Washington Vita. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Edusp, 1969.

Descartes em Coimbra: uma introdução à carta de Antônio Cordeiro¹

Lúcio Álvaro Marques², Guilherme Henrique Borin³

& Raquel Aparecida da Cruz Silva⁴

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.227.02>

É lugar comum repetir que o ensino jesuítico na primeira Modernidade (século XVI até início do XIX) se centrava na filosofia

¹ Este é um texto nascido de muitas mãos. Além dos autores que lemos para compreender o personagem e a filosofia de Antônio Cordeiro, ele nasceu do trabalho conjunto das três pessoas identificadas acima. Partimos da coragem demonstrada por Raquel Silva que assumiu iniciar a transcrição da *Carta* do autor como parte de uma pesquisa de Iniciação Científica concluída recentemente e apresentada na X Jornada Integrada de Ensino, Pesquisa e Extensão (X JIEPE / UFTM). Por sua vez, Guilherme Borin concluiu a transcrição do texto e, com sua típica meticulosidade de historiador, revisou a transcrição, acrescentou notas de rodapé e traduções das sentenças latinas. De minha parte, fiz algumas revisões do texto e elaborei esta breve introdução. Toda essa pesquisa faz parte do rol de estudos que temos desenvolvido dentro do Projeto de pesquisa *Studia Brasiliensia: política e história do ensino de filosofia no Brasil* (registrado na PROPPG / UFTM) e no Diretório Geral dos Pesquisas do CNPq. Ademais, há que se registrar que outras versões desta discussão foram apresentadas tanto no Colóquio *Fortune de la philosophie cartésienne au Brésil*, ocorrido a 25 e 26 de novembro de 2016, na Université Libre de Bruxelles, Bélgica <https://calenda.org/357546?file=1> quanto no XX Encontro ANPOF, ocorrido entre 30/9 a 4/10/2024 em Recife / PE (<https://encontro.anpof.org.br/>).

² Professor na Universidade Federal do Triângulo Mineiro. Membro do Laboratório de Filosofia e Ciências Sociais. Coordenador do grupo de pesquisa *Studia Brasiliensia: política e história do ensino de filosofia no Brasil* (CNPq) e da Série *Scripta Brasiliana*, da Editora Fundação Alexandre de Gusmão. E-mail: lucio.marques@uftm.edu.br

³ Mestrando em Educação pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro, bolsista CAPES e membro do grupo de pesquisa *Studia Brasiliensia* (CNPq).

E-mail: guilherszme-borin@hotmail.com

⁴ Graduanda em Serviço Social pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro.

aristotélico-tomista. O método pedagógico jesuítico, o *Ratio Studiorum* afirma isso literalmente (1952, p. 159): “em questões de alguma importância não se afaste de Aristóteles, a menos que se trate de doutrina oposta à unanimemente recebida pelas escolas ou, mais ainda, em contradição com a verdadeira fé”, e ainda completa sobre o doutor comum da Igreja: “De Santo Tomás, pelo contrário, fale sempre com respeito; seguindo-o de boa vontade todas as vezes que possível, dele divergindo, com pesar e reverência, quando não for plausível a sua opinião”. Com essas credenciais, mas com pouca pesquisa nas fontes, muitos autores brasileiros e lusitanos são unânimes em repetir que o ensino jesuítico se reduzia a tal filosofia (Antonio Paim, Luiz Alberto Cerqueira e Pinharanda Gomes, por exemplo). Entretanto, Mário Santiago de Carvalho (2007) tem se esforçado por mostrar que essa é uma leitura simplista do ensino jesuítico, senão bastante equivocada. Afinal, o ensino jesuítico era ou não aristotélico-tomista? Lendo *Aos ombros de Aristóteles* não é difícil reconhecer que havia um considerável anti-aristotelismo em alguns escritos jesuíticos de Coimbra (Carvalho, 2007).

Para responder essa questão precisamos considerar quer o cenário filosófico durante a primeira Modernidade em Portugal quer o que conhecemos da filosofia portuguesa que chegou até o Brasil nesse mesmo período. Afinal, o resultado do ensino luso se fez sentir diretamente entre nós. Feitas essas duas considerações, convém avaliar um *case of studies* conimbricense ocorrido no ano de 1678. Esta análise partirá de uma ideia similar àquela apresentada por Cristiano Casalini em *Aristotle in Coimbra* (2017) que, de certa forma, parecia mais ou menos óbvia pondo em consideração as orientações do *Ratio Studiorum*. Ao contrário, René Descartes permaneceu *persona non grata* por séculos dentro do Império Lusitano. Não obstante, estaria seu pensamento completamente afastado dentro do ensino conimbricense?

Essa questão será respondida, por um lado, depois de situar a política do livro nas terras lusitanas e, por outro, mediante a consideração da filosofia de um professor do Colégio de Coimbra – o jesuíta

Antônio Cordeiro –, cuja principal biografia intelectual foi elaborada por seu confrade Manuel Moraes. Finalmente, apresentaremos a transcrição editada e anotada da *Carta-resposta* enviada por Antônio Cordeiro ao Padre Provincial aos 21 de abril de 1678 como tentativa de contestar as censuras recebidas pelo ensino de sua *Física* no Colégio de Coimbra. Afinal, estava em questão a suspeita de depor a física aristotélica em benefício da cartesiana, o que lhe teria merecido a impugnação de aspectos do ensino, por isso Antônio Cordeiro opta por não “disputar os pontos, mas somente ver se são dignos de alguma censura ou proibição” (fol. 1 § 1). Por sua vez, a única menção ao autor francês encontra-se ao afirmar que “rejeita *obiter* [de passagem] uma opinião paradoxal de Descartes e outra ainda pior que admite uma só forma material...” (fol. 8 §49). Nesse caso, ao menos em aparência, ele não parece tão afeito ao cartesianismo, mas isso precisa ser ponderado na compreensão da *Carta-resposta*.

A história da censura e os róis de livros proibidos em Portugal são um capítulo à parte. A prática foi inaugurada com o Alvará emitido em 18 de agosto de 1451 por Dom Afonso V de Portugal (1432-1481) e seus alvos eram John Wycliffe, Jan Hus e Frei Gáudio e tinha como teor central a proibição e o mandato de queima das suas obras. Desde então, proibir obras que soassem heréticas, falsas ou perigosas ao reto pensamento e à educação cristã tornou-se prática comum. O que logo extrapolou os muros do Império e chegou felizmente às portas do Vaticano, razão pela qual o Papa Leão X (1475-1521) agradeceu efusivamente à atuação de Dom Manuel I de Portugal (1469-1521). Daí em diante, não faltaram razões para o Vaticano editar várias vezes o infausto *Index Librorum Prohibitorum*.

A edição do *Index* de 1664, trazia toda a *Opera philosophica* de René Descartes (1596-1650) como proibida aos bons cristãos, uma vez que já figurava desde 1663 como proscrita do rol de obras dignas de leitura. Por certo, um bom e justo princípio interpretativo é sempre ler a obra dentro do espírito do tempo (*forma mentis*) de onde ela provém.

Nesse caso, seria em parte compreensível a rejeição de Descartes se pensar no abalo provocado pela Reforma Protestante (1517) e pela Contrarreforma Católica (1545) cujas consequências estavam longe de se extinguir. Entretanto, pensar que o *Index* editado por Pio XII (1876-1958) no ano de 1948 (p. 210-211) ainda conservava a *opera omnia* de Descartes como proibida, fica patente quanto reacionarismo havia nesse tipo de pensamento. Pior que isso, a reação à filosofia moderna estava marcada no espírito lusitano até as entranhas, inclusive na imprensa.

Como se não bastassem as proibições, a imprensa acompanhava o mesmo padrão. Sua presença só foi tolerada em Lisboa e Coimbra, onde, no século XVI, publicaram-se 900 livros, dos quais 494 títulos eram teológicos e 406, místicos (Martins, 2010, p. 91). Foi dentro desse universo que se conformou a identidade da inteligência lusitana naquele século. Não seria digno de admiração perceber o vigor da reação ao pensamento moderno caso não fosse tão ostensiva a repulsa a tudo o que soasse moderno. Nesse cadinho se formou a identidade da filosofia lusa:

O ensino das artes, isto é, das disciplinas filosóficas e científicas, ligado obrigatoriamente ao comentário das obras de Aristóteles, num século em que a física de Galileu destronara a do Estagirita, e Bacon e Descartes haviam lançado os fundamentos de outras metódicas, servia apenas de introdução aos cursos superiores e neles se acusa, mais ainda que nas faculdades maiores, a imobilidade e o isolamento da cultura científica contemporânea. Com tais métodos de ensino e planos de estudos, a originalidade tornou-se aberração e a renovação das ideias, heresias; e porque a vigência dos estatutos filipino-joaninos se prolongou até a reforma pombalina, a vida universitária oferece o espetáculo da inércia e da carência de ideias científicas. (José Calvet de Magalhães *apud* Martins, 2010, p. 117-118)

O diagnóstico exposto por Calvet de Magalhães reitera, mais uma vez, a centralidade de Aristóteles e o desprezo pelo pensamento moderno de Galileu, Bacon e Descartes. Não seria de se admirar que

esse paradigma estivesse tão bem consolidado a ponto de jamais haver uma razão sequer para pô-lo em dúvida. Porém, qualquer diagnóstico filosófico não funciona antes de acurado exame das fontes, o risco é tomar a parte pelo todo. E esse parece ter sido o erro de mais uma análise pouco atenta à diversidade das fontes. Em que pesem a acusação e a censura sofridas pelo jesuíta Antônio Cordeiro – sendo confirmada –, talvez possamos entender que o alheamento do pensamento moderno não seja tão grande quanto parece. Vejamos sua biografia.

Dono de uma obra profícua, Antônio Cordeiro (1640-1722) está longe de ser um autor qualquer. De sua pena conhece-se o *Cursus Philosophicus Conimbricensis* (1714), a *Theologia Scholastica* (1715), as *Resoluções Theojuridicas* (1718), a *História Insulana* (1717) e o *Loreto Lusitano: Virgem Senhora da Lapa* (1719). Como todo bom inaciano, a vida intelectual estava marcada pela atenção à teologia, à mística, à história e ao direito e, antes de tudo, à filosofia, que foi a razão de seu infortúnio. Este iniciou-se com a carta do Provincial da Companhia ao Reitor do Colégio de Coimbra exigindo que indicasse dois revisores para as aulas de física que foram aí ensinadas por Antônio Cordeiro (Moraes, 1966, p. 34). prontamente atendido, o Reitor compôs o grupo que revisaria a física do nosso autor, lembrando que, desde 20 de novembro de 1663, Descartes não era figura recomendada na Igreja. Ao contrário, era autor infenso à fé.

As edições do *Index* foram seguidas de perto pelas proibições alimentadas pela Coroa. Por exemplo, em 1746, foi a vez da Coroa exigir a estrita observância do “sistema aristotélico” no Colégio das Artes, de Coimbra. Com isso, estavam igualmente proibidas as teorias atomistas e “corpúsculares de Descartes, Gassendi, Newton e Epicuro”. Seguindo tal perspectiva, Mário Santiago de Carvalho (2021) afirma que “Descartes não é uma fonte direta de Cordeiro”. De fato, em seu *Cursus Philosophicus Conimbricensis* há apenas quatro menções a Descartes e na *Carta-resposta*, apenas uma. Porém, a baixa incidência de referências diretas é insuficiente para decidir quanto ao teor do argumento. Por isso,

façamos uma análise mais detida dessas informações antes de adotar o argumento da não influência de Descartes em Cordeiro.

Como se não fosse suficiente, também não era uma exclusividade lusitana a rejeição à filosofia de René Descartes. Havia uma reação significativa ao pensamento cartesiano a ponto de outras Universidades se juntarem à proscrição de seu pensamento com o intuito de erradicar a “contaminação cartesiana”. Assim em 1671 é a Universidade de Paris, por meio dum decreto régio, aprovado por unanimidade [a proscrever René Descartes]; 1675 a de Gand; em 1677 a de Caen, e assim sucessivamente Duax, Louvaina...” (Moraes, 1966, p. 58). Isto é bastante interessante para perceber o grau de reacionarismo difuso em parte da Europa no século XVII. Foi dentro desse cenário, marcadamente desfavorável, que a doutrina de Antônio Cordeiro se moveu para longe da relação direta com Tomás de Aquino e para perto do campo de influência de física cartesiana (Moraes, 1966, p. 138). Entretanto, como em filosofia não conta o valor de face, há que se notar em todo o *Cursus* ditado pelo nosso autor há apenas quatro referências a Descartes. Malgrado a baixa incidência, é preciso avaliar a coesão interna dos argumentos.

Passando para o nível da crítica interna, tanto a teoria da emissão gassendiana quanto as formas substanciais, as qualidades sensíveis e a teoria do movimento são reconhecidamente cartesianos (Moraes, 1966, p. 205). Some-se a isso outros elementos ainda mais característicos, a defesa do *inatismo* das ciências e do conhecimento verdadeiro, e a compreensão extensiva dos modos da matéria englobando a luz, a cor, o sabor, o som e o cheiro (Moraes, 1966, p. 208, 223 e 256). Antônio Cordeiro parecia assim cada vez mais moderno e menos escolástico. Para ser sincero, sua herança escolástica só poderia ser entendida tratando-o como um escolástico bastante progressista, a ponto de se afastar inclusive de Francisco Suárez, ao dizer textualmente no *Appendix Apologética*: “apesar de serem palavras de Suárez, não me agradam de maneira nenhuma, e não passam de meras palavras” (Cordeiro *apud* Moraes, 1966, p. 285). Não havia mais dúvidas que nosso autor estava cada vez mais

distante da Escolástica. A reação por parte de outros inacianos conimbricenses não foi de menor monta, e merece ser observada:

É o caso, por exemplo de Fr. Joaquim de Santa Ana e Silva, que na sua obra “*Disputationes Physicae*”, publicada em 1753, além de defender a posição de Silvestre Aranha, quanto às formas substanciais materiais, inteiramente aristotélica e oposta à de Cordeiro, rejeita absolutamente as doutrinas de Descartes e dos atomistas modernos, que diz ser a dos oratorianos. Do mesmo modo Antônio Vieira e Silvestre Aranha, com suas obras publicadas por volta de 1740, tinham operado um verdadeiro regresso às posições anteriores. E tanto a “*Refutatio Philosophica*” do P. Pamplona de Figueiredo, contra os “modernos”, como o “Edital”, afixado pelo Reitor da Universidade de Coimbra, em que proíbe toda a renovação, quer na leccionação, quer nas defesas, se devem considerar até como verdadeiro ataque às doutrinas de Antônio Cordeiro (Moraes, 1966, p. 298-299).

A vida de Antônio Cordeiro não foi nada fácil. Tinha inimigos suficientes, inclusive dentro da própria Companhia. Sua teoria física não foi apenas rejeitada como herética e errônea, mas declaradamente combatida por seus contemporâneos e sucessores imediatos. Ele ditou a *Carta* não só para explicar seus pontos de vista teóricos, mas para justificar a possibilidade de continuar a lecionar em Coimbra. No entanto, o clima não estava nada fácil para a filosofia cartesiana nem em Paris, em Gand, em Caen, em Duax nem em Louvain, ou seja, nem na terra do filósofo – a França – nem na Bélgica queriam saber do seu pensamento.

Isso torna deveras mais instigante a possível aproximação entre a *Física* do inaciano Antônio Cordeiro com a física do ex-aluno do Colégio inaciano de La Flèche e com a mecânica atomista de Pierre Gassendi (Moraes, 1966, p. 296). Cioso de seu lugar como mestre na nobre Universidade de Coimbra, Antônio Cordeiro conclui a *Carta* com as escusas e pedidos de que lhe seja garantido o direito de defesa para manter seu direito à regência. Ele alega não haver quaisquer censuras anteriores à sua doutrina tais quais são comuns (fol. 9/166r § 53)

[...] como quando se imprime conclusões ou quando se trata de imprimir livro ou quando alguma proposição minha fosse em si *haeretica, vel sapiens haeresim, velerronea, vel temeraria, aut scandalosa* [herética, ou com sabor de heresia, ou errônea, ou temerária, ou escandalosa], que são as censuras canônicas, ou quando fosse expressamente proibida na Companhia; e, por mercê de Deus, nada disto há, nem se nota em minha doutrina, e com o mais de serem doutrinas mais ou menos novas se não deve inquietar e afrontar um mestre desta sorte, e tanto fora de tempo, e muito menos contra justiça ou caridade religiosa.

Reiteramos, a filosofia não se faz sem o juízo rigoroso e lento sobre as fontes textuais mediante análise crítica lastreada pela visão histórica. Assim sendo, nem a defesa nem a crítica cabem a quem se dedica a exumar uma raridade como a *Carta-resposta* de Antônio Cordeiro. Antes, cabe ao leitor analisar os argumentos do mestre conimbricense para poder responder por si e com toda honestidade se apenas a filosofia lusitana deve ser chamada de avessa à novidade e se realmente o pensamento moderno permaneceu alheio ao universo acadêmico lusitano até a reforma pombalina. Por caso, o conjunto de argumentos e justificativas apresentados na *Carta* não seriam uma confirmação às avessas de que René Descartes e Pierre Gassendi estavam na antessala da filosofia da Segunda Escolástica modernizante de Antônio Cordeiro?

Referências

- CARVALHO, Mário Santiago de, “Cordeiro, António”, *Enciclopédia Conimbricenses.org*, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.). DOI 10.5281/zenodo.4926883. Disponível em: <https://www.conimbricenses.org/encyclopedia/cordeiro-antonio/>. Acesso em: 27.11.2024.
- CARVALHO, Mário Santiago de. Aos ombros de Aristóteles (sobre o não-aristotelismo do primeiro curso aristotélico dos Jesuítas de Coimbra). *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 32, p. 291-308, 2007.

- CASALINI, Cristiano. *Aristotle in Coimbra. The Cursus Conimbricensis and the education at the College of Arts*. Tranl. L. Salvarini. London and New York: Routledge, 2017.
- CORDEYRO, P. Antonio. *Cursus Philosophicus Conimbricensis*. Ulyssipone: Officina Regia Deslandesiana, MDCCXIV (1714).
- FRANCA, Leonel. *O método pedagógico dos Jesuítas: o “Ratio Studiorum” – introdução e tradução*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.
- Index Librorum Prohibitorum* 1664. Disponível em: https://archive.org/details/case_wing_z1020_i39_1664. Acesso em: 13.11.2024.
- Index Librorum Prohibitorum* 1948. Disponível em: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1948-1948,_CDF,_Index_Librorum_Prohibitorum,_LT.pdf. Acesso em: 13.11.2024.
- MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*, vol. 1: 1550-1794. 3ª ed. Ponta Grossa: UEPG, 2010.
- MORAES, Manuel. *Cartesianismo em Portugal*: António Cordeiro. Braga: Livraria Cruz, 1966.

Carta-resposta do padre Antônio Cordeiro⁵

[fol. 1/158r⁶] Muito reverendo padre provincial, resposta do padre Antônio Cordeiro às censuras que se deram a três ou quatro pontos da Física⁷ que ditou na Universidade de Coimbra no ano de [1]678.

Mandou vossa reverendíssima em janeiro deste ano, o [16]78⁸, ao padre reitor que deste Colégio de Coimbra, que desse a rever a dois padres a doutrina da Física que eu tinha ditado, e que se dessem por escrito sobre ela as censuras que merecesse e porque sabendo-o eu, requeri vista para não ser sentenciado sem ser ouvido, me mandou vossa reverendíssima daí [as censuras]. Pelo que antes que responda.

Declaro, em primeiro lugar, que respondo em português (contra o que se parece [que] se havia de fazer) porque em português também se deram as censuras e arte no estilo lhes quero satisfazer. Declaro mais que nenhum dos reverendos padres revisores traz fundamento meu algum das proposições que me censuram, nem o resolvem ou impugnam⁸ e, por isto eu também deixo totalmente os fundamentos em que me fundo, que se podem ver em minhas postilas; pelo que não se trata aqui de disputar os pontos, mas somente ver se são dignos de alguma censura ou proibição, *etiam intra Societatem* [também dentro da

⁵ O manuscrito da *Carta* encontra-se na Biblioteca Pública de Évora, Fundo dos Reservados, Códice CXVIII, I, 1, onde tive a gratíssima satisfação de pesquisar no final de 2015 (durante o estágio pós-doutoral na Universidade do Porto / Portugal) e encontrar o conjunto de textos que denominei *Catalogus Eborensis*, do qual essa *Carta* faz parte, cujo catálogo publiquei n' *A lógica da necessidade* (Porto Alegre: Fi, 2018), de Lúcio Álvaro Marques.

⁶ Há duas numerações dos fólhos, uma iniciada em 1 e outra em 158, por isso as indicaremos entre colchetes da seguinte forma: [fol. 1/158v], sendo que por “v” abreviamos “verso” e por “r” abreviamos “recto”. Mantemos a numeração dos parágrafos conforme o original. No entanto, até o parágrafo 9 usa-se números ordinais, os transcrevemos como cardinais, como o restante da numeração. Entre colchetes aparecerão os termos que inserimos no original ou hifens correspondendo a cada letra de palavra ou abreviatura que não conseguimos decifrar.

⁷ No original: “a três pontos ou 4 da Physica”. Adaptamos a ortografia.

⁸ No original: “nem o soltão nem impugnão” e adaptamos à norma culta corrente. “Soltar” aqui significa “resolver”, por isso, substituímos.

Companhia de Jesus]. Finalmente declaro que as censuras dos reverendos padres vão postas por suas formais palavras e que não falta aqui delas, nem se lhes acrescenta ou muda palavra alguma. Suposta esta declaração.

Respostas às censuras do reverendo padre e primeiro revisor por suas formais palavras

1ª Nota⁹

Nº 1. Diz o reverendo padre que o estilo de minha postila é menos inteligível, e muito difuso principalmente na Física, e que nela gasto muito papel em coisas de pouca monta.

Resposta

2. Não creio que se lhe mandasse ao reverendo padre, nem [que] se lhe permitisse *in scriptis, et juridice* [nos escritos ou juridicamente] notar estilos, pois mais parece calúnia que censura canônica ou jurídica, nem semelhante censura se mandou dar alguma hora, ou deu revisor algum a livro ou a escrito que revise. As matérias de prioridades, possíveis e formas materiais (em que só topam as censuras)¹⁰ são de si mesmas tão vastas que nenhum autor é difuso nelas por mais que diga; são tão difíceis que nenhum fica assaz inteligível; são tão graves e de tanto peso que nenhum por mais papel que nelas as gaste o gasta em coisas de pouca monta como o reverendo padre chama as ditas matérias: bem pode ser, contudo, que para um seja menos inteligível o que para outros é claro, como aqui sucedeu aos reverendos padres revisores; que a mesma postila que para o segundo é clara e laborada, para o primeiro

⁹ A marcação das notas e respostas encontra-se nas margens. Como cada nota corresponde a um ponto de censura, a sequência de notas e respostas estrutura o texto, tanto que nelas se incluem vários parágrafos, por isso, optamos por trazê-las no centro da página dividindo os parágrafos.

¹⁰ O parêntese aberto no início do período deveria fechar-se aqui (embora não conste no original), por isso o inserimos neste lugar.

foi obscura¹¹ e difusa: sirva, pois, de modesta resposta ao primeiro o que o segundo diz *infra* n^o 42 [abaixo no parágrafo de número 42].

2ª Nota

3. Afirma o reverendo padre que eu digo que nem de possível pode uma causa, no primeiro instante em que foi criada, obrar *et* [e] produzir ato algum; *ac proinde* [e, portanto] que digo que Cristo *in primo instanti suae conceptionis neque habuit nec habere potuit usum rationis, et consequenter neque visionem beatam* [no primeiro instante de sua concepção nem teve nem poderia ter o uso da razão e, consequentemente, nem a visão beata]. E a isto tudo dá por censura que esta doutrina e opinião é menos decente e honrosa à pessoa de Cristo, *parum consentanea pluribus Scripturis et contra communem sententiam theologorum* [pouco coerente às muitas passagens das Escrituras e contra a sentença comum dos teólogos].

Resposta

4. Quanto ao primeiro, falsamente se me impõem aquela proposição, assim absolutamente proferida; nem assim se achará em minhas postilas. O que digo é na *disputatio* 2^a de *principiis et causis, quaestio* 2^a, *articulus* 3^a, *dubia* 30^a, *praecipua dubii resolutio* [disputa 2^a sobre os princípios e as causas, questão 2^a, dúvida 3^a, solução principal da dúvida]. Digo, pois, que toda a causa, que própria e rigorosamente for [causa], deve ser primeira que seu efeito, [deve]¹² preceder-lhe com prioridade real de um instante ao menos: e assim mesmo, excetuo a causa material, formal, final e exemplar, e limito a conclusão somente às [causas] eficientes, e ainda entre estas a limito àquela causa eficiente que for eficiente próprio e rigoroso, a qual própria *et* [e] rigorosamente [deve]

¹¹ No original consta “escura”.

¹² No original consta apenas “de”, assim como na outra ocorrência de um possível “deve” em seguida.

ser, de novo, o¹³ seu efeito. Conste, pois, do que digo, e dos termos em que o diga, e logo veremos se se pode dizer ou não.

5. Quanto ao segundo mais falsamente ainda se me impõe que eu diga que Cristo *in primo instanti suae conceptionis neque habuit nec habere potuit usum rationis, et consequenter neque visionem beatam* [no primeiro instante de sua concepção nem teve nem poderia ter o uso da razão e, consequentemente, nem a visão beata], porque nem tais [fol. 1/158v] proposições, nem tais palavras, nem por conclusão, nem por resposta de argumento, de nenhum modo se acharão em minhas postilas, mas somente digo nelas *loco citato: soluntur dubia* [-]¹⁴ *ad primum* [no lugar citado, onde resolve-se a dúvida quanto ao primeiro argumento]; digo que no mesmo instante em que a alma de Cristo foi criada, e no primeiro da alma de sua mãe santíssima, no mesmo primeiro instante tiveram logo a divina graça dada e produzida por Deus, [porque]¹⁵ as ditas almas santíssimas neste primeiro e indivisível instante de sua existência não produziram *effective* [como causa eficiente] a tal divina graça, nem ato algum, nem o puderam *effective* [como causa eficiente] produzir, *tunc pro tunc, tanquam propriae et rigorosae causae efficientes* [desde então por desde então, enquanto próprias e rigorosas causas eficientes], que é a limitação acima feita em que vou sempre.

6. E mais abaixo no § *ad 3°* [parágrafo iniciado em “ao terceiro”] digo *ibi* [ali]: *respondeo, angelum seu volutatem eius liberam potuisse quid aliquid facere* [respondo que os anjos ou a vontade livre deles poderia fazer alguma coisa] (*idem* [inclusive] como causa efetivas rigorosas, e a

¹³ No original consta “ao seu efeito” e não “o seu efeito”, mas o contexto da argumentação deixa claro que o autor está dizendo que a causa é própria e rigorosa, e que igualmente (“de novo”), isto é, próprio e rigoroso, deve ser o seu efeito.

¹⁴ Consta uma possível abreviatura ou número que especifica de qual dúvida se trata, mas não conseguimos decifrar. De qualquer forma não prejudica o sentido do texto.

¹⁵ No original “por[-] qe as ditas”, o hífen corresponde a uma letra não identificada, rasurada e refeita por correção. De qualquer forma trata-se de um conjunção, por isso, a nossa adição de “porque”, malgrado possa não ser fiel às letras, é fiel ao sentido do texto.

limitação expressamente aí feita) *in primo suae existentiae instanti sed non pro ipso primo, at in primo potuisse per segundo, repugnatur etc.* [no primeiro instante de suas existências, mas não para o próprio primeiro instante, e ainda que pudesse fazer algo no primeiro instante pelo segundo, é algo que repugna, etc.]; e acrescento *ibi* [ali]: *Fatemur igitur animam Christi Domini, et Beata Virgine elicuisse actus meritorios in segundo instanti per quo aliquem effectum elicere seu producere potuerunt (et idem circa angelos tenendum de possibili) negamus tamen, quod instans per quo effectus aliquis esset potest, sit illud ipsum primum per quo eius causa primo est, et hoc maxime notandum ne confundantur quaestiones, et videamus negare quod non negamus etc.* [Admitamos, pois, que a alma de Cristo Senhor e da bem-aventurada virgem provocasse atos meritórios no segundo instante pelo qual algum efeito provocam ou possam produzir (e o mesmo acerca dos anjos é tido de possível), embora negamos que o instante pelo qual algum efeito pode existir seja aquele mesmo primeiro instante pelo qual sua causa existe por primeiro, e isto maximamente é notado para não confundir-se as questões e parecermos negar o que não negamos]. Isto somente é o que digo em minhas postilas acerca de Cristo e da virgem, e dos anjos, e este é o sentido aí mesmo declarado e meu o digo.

7. Posta esta verdade não se haveria de¹⁶ afirmar que eu digo o que se me impõem ou quer tirar sequelas¹⁷, haveria de dizer que da minha doutrina se seguiam tais proposições dignas de tal ou tal censura, e haveria de mostrar se seguiam, para que, então, *indirecte* [indiretamente] ao menos, ficasse minha doutrina censurada. De dois modos, pois, somente se pode reparar na dita minha doutrina, a saber, ou *directe* [diretamente], reparando na proposição ou conclusão formal

¹⁶ No manuscrito a forma é “não se ouvera afirmar”. Isso está igualmente presente após as vírgulas, onde consta “ouvera se de dizer” e “ouvera se de mostrar”. Como se trata de uma forma arcaica, adaptamos o texto. Tal como a expressão “ficara minha doutrina” foi lida como “ficasse minha doutrina”.

¹⁷ O termo significa “consequências”.

que digo *supra numero 4°* [acima, no número 4°], ou *indirecte* [indiretamente] reparando nas duas sequelas que da minha proposição se quer tirar e inferir no número 5°.

8. Vamos a proposição se *directe* [diretamente] tomada. A proposição e conclusão formal que digo, a saber, que “a própria e rigorosa causa eficiente não pode deixar de preceder ao seu efeito por um instante ao menos, *vel aliis terminis* [ou, em outras palavras], a própria e rigorosa causa eficiente não pode no primeiro instante de sua existência produzir o seu efeito fazendo que ele lhe coexista já nesse primeiro instante”¹⁸. Esta tal proposição e conclusão formal é, *in terminis* [expressamente], de Alexandre de Hales, 2^a *partem, quaestio 29^a, articulus 7^o* [2^a parte, questão 29^a, artigo 7°]¹⁹: *Ad illud de caelo et motu eius dicimus quod nec in caelo nec in angelo nec in aliqua creatura contingit illud, quod in eodem instanti in quo primo est habeat actum aliquem, etc.* [Quanto àquilo sobre o céu e o seu movimento, dizemos que nem no céu, nem no anjo, nem em criatura alguma acontece isso, a saber, que tenha algum ato no mesmo instante em que por primeiro existe, etc.] E mais abaixo diz: *Dicimus quod in nulla creatura simul est actus in eodem instanti cum potentiam nec cum essentiam; simul dico nec natura nec duratione etc.* [Dizemos que em nenhuma criatura existe o ato simultaneamente no mesmo instante que a potência, nem simultaneamente em que a essência; “simultaneamente”, digo, nem por natureza nem por duração, etc.], e depois de resolver²⁰ todas as dúvidas – assim, *ab auctoritatem* [a partir da

¹⁸ No original a passagem encontra-se entre colchetes, aqui vertemos entre aspas. No final do período, há a expressão “coexista já *nesse mesmo primeiro instante” onde o “x” sobrescrito poderia indicar a supressão do n. No entanto, retirar o “n” prejudicaria a inteligibilidade do texto, por isso, o mantemos. Ademais, esse “x” também aparece acima do “etc.” no fim da primeira citação de Alexandre de Hales, logo abaixo, e não parece razoável que esse “etc.” final deva ser suprimido.

¹⁹ No manuscrito consta “...ar. 7^o ¶ *Ad illud* (...)” e mais abaixo diz ¶: *Dicimus quod in nulla [...]*” com o uso de letras cortadas para marcar início das citações. Estas são marcadas no fim pelo uso de &C^e ou “etce” (*et cetera*), com letras inclusivas.

²⁰ No original consta “soltar”.

autoridade] como *a ratione* [a partir da razão]²¹ – que [n]esta matéria se pode pôr, conclui *ibi* [ali]: *Adhaerendum est enim sententiae Magistri Sententiarum, etc* [É aderida, de fato, as opiniões do Mestre das Sentenças]. Com o que testifica ser esta mesma opinião e tê-la ele tomado do Mestre das Sentenças²². É também esta opinião de Hugo Vitorino²³, *tomus 3º in Summa Sententiarum, tractatus 2º, capitulus 2º* [no tomo 3º da Suma das Sentenças, tratado 2º, capítulo 2º], aonde depois de dizer que *liberum arbitrium semper est ad futurum* [o livre-arbítrio é sempre em relação ao futuro], conclui falando do primeiro instante da criação dos anjos *ibi* [ali]: *Et eo dicimus eos in principio creationis non habuisse aliquem virtutem vel justitia* [E isso dizemos deles, que no princípio da criação não possuíam virtude ou justiça alguma] (onde se inclui ato algum produzido por eles) *nequi acciperemus virtutem naturalem, ut ratio, ingenium, et huiusmodi* [nem admitimos neles a virtude natural, como a razão, o engenho ou coisas semelhantes].

9. A estes mesmo três doutores tão grandes e tão católicos, *scilicet* [a saber], ao Mestre das Sentenças, Alexandre de Hales *et* [e] Hugo Victorino, alega pela minha sobredita opinião o padre Cristovão de Ortega²⁴, *tomus 2º de Deo Uno* [controversia] 8ª, *disputatio 3ª, quaestio 4ª, certamen 1º* [no tomo 2º, controvérsia 8ª, disputa 3ª, questão 4ª, certâmen 1º] e depois de os alegar, diz *ibi* [ali]: *Qui omnes negantur produci potuisse actus aliquo ab Angelo in primo suae creationis instanti, et probantur quia nihil productum potest operari in instanti eodem quo producitur. Maiorem probant quia operationes quarum una alteram subsequitur natura sua, ut rei operatio ad eius producitonem nequeunt esse tempore simul, ac est operatio*

²¹ Introduzimos travessões para dar maior legibilidade ao texto, cujo sentido corrente é “resolver todas as dúvidas... que nesta matéria se pode pôr”.

²² Pedro Lombardo (1100-1160), autor do *liber sententiarum*, era conhecido como Mestre das Sentenças.

²³ Hugo de São Vitor (1096-1141).

²⁴ Cristophori de Ortega Sanclementini SJ. Cf. DE ORTEGA, Christophori. *Theologia controversiarum dogmaticarum, tomus secundus*. Lugduni: apud Ionnem Antonium Hugueta & soc., 1660.

quae ad alteram suppositi [Todos eles negam que poderia se produzir um ato a partir do anjo no primeiro instante de sua criação, e provam porque nenhum produto pode operar no mesmo instante em que é produzido. Prova-se a premissa maior porque as operações, como uma em relação à outra, se seguem a própria natureza, assim como a coisa e a operação para sua produção não podem existir ao mesmo tempo, e é a operação que supõe a outra], e até o padre Soares, *De Angelis, liber 5º, c. [7]*²⁵, *nº 7º* [no tratado sobre os anjos, livro 5º, capítulo 7º, número 7º] confessa que esta nossa sentença não só é de Alexandre de Hales, mas também é de Hugo Victorino, *et liber 7º, c. 20, nº 65* [e no livro 7º, capítulo 20, número 65] diz que é opinião de muitos doutores: *unde multi putanti, non potuisse Angelos peccare in primo instanti quia non potuit in illo operari* [donde que muitos pensam que os anjos não poderiam pecar no primeiro instante porque não podiam nesse primeiro instante operar] [fol. 2/159r].

10. Esta mesma opinião é de Santo Tomás em vários lugares (posto que em outros a não seguia, como muitas vezes achamos lugares deste santo, e outros doutores encontrados entre si em muitas matérias): testificam assim o mesmo padre Ortega citado, na questão 5ª, certamente 3º, *nº 1º, ubi faretur Divus Thomam docere ideo Angelos non pecavisse in primo sua creationis instanti; quia causa producere non potest nec praexistere per aliquid instans suo effectus, etc.* [onde é admitido que Santo Tomás ensina, portanto, que os anjos não pecaram no primeiro instante de sua criação; porque a causa não pode produzir, nem fazer pré-existir, por algum instante o seu efeito, etc.]; e cita as palavras de Santo Tomás, *quaestio 63ª, articulus 5º, in corporis* [questão 63ª, artigo 5º, no corpo da questão]²⁶: *quamvis res aliqua in primo instanti, quo esse incipit*

²⁵ O número está corrompido, mas, a julgar pelo assunto tratado que são os atos livres dos anjos, parece se referir ao capítulo 7, Cf. SUAREZ, Francisci. *Opera Omnia, tomus secundus*. Parisiis: apud Ludovicum Vivés, Bibliopolam Editorem, 1856.

²⁶ A passagem encontra-se na primeira parte da Suma Teológica, cuja parte não é indicada no texto.

possit operari, tamen illa operatio qua simul incipit cum esse rei, est illi ab agente, a quo habet esse [embora um ser possa operar no primeiro instante em que começou a existir, todavia, essa operação que começa ao mesmo tempo que o seu ser, lhe advém do agente do qual ele recebeu a existência], o mesmo confessa o padre Soarez, *De Angelis, Liber 7º, capitulus 20º, numero 36º* [no tratado sobre os anjos, livro 7º, capítulo 20º, número 36º]: *superest nona ratio aliis levioribus praetermissis, qua divus Thomas in hoc puncto utitur; ait enim non potest angelum in primo instanti suae creationis peccare, quia peccatum eius creatori esset attribuendum, quia operatio quae simul incipit cum esse rei, est ei ab agente, a quo habet esse, etc.* [Se deixarmos de lado os mais fracos, resta o nono argumento que Santo Tomás utiliza nesse assunto, diz ele que o anjo no primeiro instante de sua criação não pode pecar, porque o pecado seria atribuído ao seu criador, visto que a operação que começa ao mesmo tempo que o seu ser, lhe advém do agente do qual recebeu a existência, etc.], o mesmo diz Santo Anselmo, [como] teste[munha] [o] padre Vasquez *in 1ª partem, disputatio 236, capitulus 3º, numero 18º* [na primeira parte da Suma Teológica, disputa 236, capítulo 3º, número 18º], e pela mesma opinião alega o padre Gaspar Hurtado²⁷, *De Incarnatione, disputatio 24ª, initium* [no tratado sobre a encarnação, disputa 24ª, no início], além de Alexandre de Hales – alega, digo –²⁸ a Alberto Magno, a São Boaventura e a Durando.

11. Alberto Magno *in 3ª Sententiarum, distinctio 18ª, arculus 6º* [no comentário ao terceiro livro das Sentenças, distinção 18º, artigo 6º] pergunta se mereceu Cristo no primeiro instante de sua concepção, e responde *ibi* [ali]: *Videtur hoc esse falsum, quia prius est esse quam agere, in instanti autem conceptionis primum accepit esse; ergo in illo non potuit agere; sed mereri est agere; ergo in illo non potuit mereri* [Parece ser isso falso, porque o ser se dá primeiro do que o agir, e no instante da concepção

²⁷ Gaspar Hurtado S.J. (1575-1647).

²⁸ Adicionei os travessões para melhor inteligibilidade.

primeiro se recebe o ser; portanto, nesse primeiro instante não poderia agir; mas merecer é agir; portanto, naquele primeiro instante não poderia merecer]. E logo confirma esta doutrina com os santos padres e acomodando-a ao primeiro instante dos anjos diz *ibidem* [no mesmo lugar]: *Item in angelo prius oportuit ponere esse per naturam quam auerti per malitiam, etc.* [também no anjo é preciso colocar primeiro o ser pela natureza do que a aversão pela malícia, etc.] e acudindo a dúvida acrescenta logo *ibi* [ali]: *si forte dicas, quod aliter est de Christo, et aliter de aliis, hoc nihil est, quia, etc.* [Se, por acaso, dizes que uma coisa acontece a Cristo diferentemente do que acontece à outros, isso não é nada, porque etc]. E porque ninguém possa dizer que este tão grande santo e doutor não seguiu isto, mas que somente o propôs por fundamento da parte contrária, ele mesmo logo se explica *ita solutio* [assim, na solução]: *Dicendum quod circa illud sunt duae opiniones, quarum illa videtur mihi probabilior quae concedit rationes inductas, et dicit quod Christus non meruit ab instanti conceptionis, sed post instans illud continue meruit; sicut etiam exponitur illud Joh²⁹, ille homicida erat ab initio, id est post initium, etc* [Digo que acerca disso há duas opiniões, entre as quais aquela que me parece mais provável é a que concede aos argumentos aduzidos e diz que Cristo não mereceu desde o instante da concepção, mas depois deste instante continuamente mereceu; assim como também é explicado aquilo de João: “ele foi homicida desde o início”, isto é, depois do início, etc]. E logo propõe outra opinião contrária que julga por menos provável³⁰ sendo que traz nela o fundamento, e solução comum³¹ que hoje dão os modernos. Não refiro a Durando nem a São Boaventura por brevidade.

²⁹ Consta no original “Job” (Jó), no entanto, a referência é a João 8:44. É possível que o “h” de “Johannes” tenha se aglutinado e formado “b” ou erroneamente confundido com a letra “b”.

³⁰ Note-se que no manuscrito encontra-se *iulga menos probavel*.

³¹ No original consta “comua”, abreviatura de “comum” ou “comuníssima”, preferimos verter como “comum”, ainda que comum também seja abreviado como “comu”.

12. É, pois, esta minha opinião e formal conclusão da prioridade, é *in terminis* [expressamente] do Mestre das Sentenças, de Alexandre de Hales, de Hugo Victorino, de Durando, e dos santos doutores, Alberto Magno, Santo Tomás, Santo Anselmo, São Boaventura, e com ser de tão grandes santos e padres e o confessarem assim os mesmos que seguem a opinião contrária, chega, contudo, a dizer o reverendo padre revisor o que em sua censura diz *supra*, nº 3º [acima, no número 3º] e acrescenta que (ainda que Alexandre de Hales dissesse *rem in primo instanti creationis non potest operari* [a coisa no primeiro instante da criação não pode operar]) acrescenta, pois, que é reprovada esta doutrina, *utpote quae adversa* [---] *Philosophiae* [a saber, que é contrária a filosofia] o que prova unicamente com o padre Vásquez³² *De Incarnatione, disputatio* 75ª [no tratado sobre a encarnação, disputa 75ª], porém, em toda esta disputa³³, e seus quatro capítulos, tal não diz o padre Vásquez, nem dá censura alguma contra a sobredita opinião de Halense³⁴; e só no *capitulus* 3º *numero* 8º [capítulo 3º, número 8º] diz *ibi* [ali]: *Ad primam rationem quae erat Alexandri dicimus, nihil obesse, quo minus eadem res possit in eodem instanti temporis produci, et operari; quid* 1ª *partem, disputatio* 236, *capitulus* 4º *multis confirmavimus, ut solueremus hanc rationem, etc* [Ao primeiro argumento que dizemos que é de Alexandre, nada obsta que ao menos a mesma coisa possa no mesmo instante de tempo produzir e operar, o que na primeira parte, disputa 236, capítulo 4º, já muito confirmamos, assim como resolvemos este argumento, etc]. E, contudo, nem também na tal *disputatio* 236 [disputa 236],

³² No original consta “Vasques”. Trata-se de Gabriel Vasquez (1549-1604), provavelmente em seu comentário à Suma Teológica de Tomás de Aquino, onde deve se encontrar um tratado sobre a encarnação do Verbo.

³³ No original consta “disputada” ou “disputasa”.

³⁴ Consta “Alence”, em seguida, onde diz “dita doutrina de Hales” consta “Alençe”. Trata-se de um gentílico referindo-se à Alexandre de Hales, isso se confirma pelo fato de que a opinião que Vasquez diz ser adversa à manifesta filosofia é de Hales, cf. VASQUEZ, Gabriel. *Commentariorum ac disputationum in primam partem S. Thomae, tomus secundus* [...]. Compluti: Ex officina Ioannis Gratiani, apud viduam, 1598, p. 992.

nem ali diz o padre Vásquez que é reprovada a dita doutrina de Halense, e só diz dela no número 12º, que é contra a manifesta filosofia, sendo que nem aqui nem em outra parte alguma prova Vásquez este seu dito, mais que condizer³⁵ *ibi* [ali]: *quis negavit in eodem instanti, quia creatum fuit corpus luminosum aerem iluminasse?* [quem negará que no mesmo instante em que foi criado um corpo luminoso, o ar se iluminou?]³⁶ Porém, disto mesmo é a questão, e assim supõe o padre Vasquez o mesmo que haveria de provar, e que os outros doutores negam com grandes fundamentos e implicâncias, como deles trago na postila.

13. Passemos, pois às duas sequelas que da tal opinião da Prioridade se quer³⁷ inferir. De uma causa eficiente própria e rigorosa não pode deixar de proceder ao seu efeito por um instante ao menos. Infere o reverendo padre revisor que se segue que Cristo no primeiro instante de seu ser não teve uso da razão, nem visão beata. Esta consequência não se segue em boa lógica: somente se segui[ri]a que Cristo no tal primeiro instante não foi rigorosa e própria causa [fol. 2/159v] eficiente de ato algum, nem da vontade nem do entendimento. Porém com esta sequência se compadece³⁸ ainda muito bem e facilmente que ainda no tal primeiro instante teve Cristo visão beata, a saber, ou criada por Deus, e infusa, e vinda ao entendimento de Cristo, ou produzida *effective* [como por causa eficiente] por Deus, e somente *materialiter* [como causa material] causada por Cristo, pois até os discípulos da filosofia sabem por opinião assaz comum, que assim como para um sujeito viver *physice* [fisicamente] por uma alma não é necessário que concorra *effective* [como causa eficiente] para ela, mas basta recebê-la por união *ut patet in corpore, et anima hominis* [como é patente no corpo e na alma do

³⁵ Isto é, acrescentar logo em seguida.

³⁶ Cabe advertir que na época, segundo certas teorias, não se concebia que a luz percorreria uma distância espaço-temporal para atingir desde sua fonte os objetos iluminados, sendo a iluminação dos objetos instantânea e imediata, ou seja, simultânea em relação a emissão da fonte de luz.

³⁷ No manuscrito consta *se querem* referindo-se ao revisor.

³⁸ No sentido de “se concilia”.

homem], assim para um sujeito apto, qual é o entendimento criado, viver *intellectualiter* [como ser intelectual]³⁹, ou entender por um conceito criado, não é necessário produzi-lo *effective* [como causa eficiente], mas basta recebe-lo por união informativa⁴⁰, ou (quando muito) causá-lo *materialiter* [como causa material], e este é o concurso vital intencional que basta (ainda que *de facto et naturaliter* [na prática e por natureza] concorra o nosso entendimento *effective* [como causa eficiente] pelos seus atos): *ita cum communi plurium doctorum docet patre Arriaga, De Anima, disputatio 6^a, sectio 2^a, numero 27^o, et 34^o, item numero 37 et 40 usque ad 49* [assim ensina, com a opinião comum de muitos doutores, Arriaga, no tratado Sobre a Alma, disputa 6^a, seção 2^a, número 27^o e 34^o, também no número 37^o e 40^o até o número 49^o]; e para um sujeito apto receber uma forma por união informativa, ou ainda para causar *materialiter* [como causa material], digo eu expressamente na postila que se não requerer a dita prioridade de instante.

14. É tão provável e segura esta doutrina, *nempe* [a saber], que podia Cristo ter a visão beata no⁴¹ primeiro instante, sem que a produzisse *effective* [como causa eficiente]; que de mais a mais é opinião expressa de muitos gravíssimos doutores que nem ainda, de fato, nenhum bem-aventurado concorre *effective* [como causa eficiente] para sua visão beata, mas que somente a recebe e se informa por ela, sendo-lhe infusa por Deus, e por Deus somente produzida, assim o refere *Magnus Soarius De Deo Uno lib. 2^o De Atributis, capitulus 10, n^o 2^o* [O grande Soares, no tratado sobre o Deus Uno, livro 2^o sobre os atributos, capítulo 10, número 2^o]: *prima sententia negat illum efficere visionem beatam, sed solem Deum illa infundere, illum autem per illam videre qua illam recipit illam que informatur, etc* [A primeira sentença nega que eles

³⁹ No original consta “intöaler”, o que se desenvolveria erroneamente como “intellectoaliter”.

⁴⁰ Consta no original “enformativa”. Não se refere à “informação” no sentido moderno de mensagem ou comunicação, mas da aplicação ou ação da forma sobre a matéria.

⁴¹ No original consta “em o”.

produzam a visão beata, mas somente Deus a infunde, por ela eles veem o que dela recebem e por ela são informados]; e por esta sentença alega a Scotus, Ockham, Durando, Ricardo⁴², Paludano⁴³ e outros, e o mesmo dizem de todos os atos sobrenaturais que são necessários (e não dos livres nem dos meritórios) posto que sejam vitais, assim o segue também Vega⁴⁴ *in Concilium Tridentinum, liber 6º, capitulus 8* [ao comentar o Concílio de Trento, no livro 6º, capítulo 8]: *Pensatis omnibus, probabilius videtur a Deo totaliter et semper sine nobis produci vocationes, illuminationes, inspirationes, seu bonos affectus, quibus Deus nos per se vocat, et excitat ad paenitentiam etc* [Pensam todos, e parece provável, que Deus, sem nós, produz, totalmente e sempre, as vocações, iluminações, inspirações ou bons sentimentos, pelos quais Deus por si nos chama e excita à penitência, etc] e prova esta opinião do Concílio Arausicano Segundo⁴⁵, e de muitos lugares da Sagrada Escritura e santos padres.

15. *De possibili* [sobre o ente possível]. pois, *et de potentia Dei absoluta* [e sobre a potência absoluta de Deus] muito mais provável e comuníssima opinião é que pode uma vontade e um entendimento entender e amar por ato vital e infuso *et* [e] produzido *effective* [como causa eficiente] por Deus somente: tanto assim que dizer o contrário, afirma o mesmo Vega que é contra a comum sentença de Filósofos e Teólogos *ibi supra* [logo acima, onde diz]: *Nobis quidem certum videtur posse Deum vel se solo vel nostrae animae potentiis omnes actus causare, quibus nos ad iustificationem nostram excitat etc* [A nós parece algo certo que Deus possa, ou por si só ou pelas potências de nossa alma, causar todos os atos, pelos quais nos excita para a nossa justificação] e acrescenta *ibi* [ali]: *Neque recipiendae sunt opiniones quorundam scholasticorum, qui contra communem philosophorum et theologorum sententiam asserueunt,*

⁴² Ricardo de São Vitor (1110-1173).

⁴³ Petrus de Palude (1277-1342).

⁴⁴ André de Vega (1498-1549) discute as doutrinas sobre a justificação e a graça no *De Iustificatione Doctrina Universa* (1573), a passagem referida encontra-se no tratado dessa obra intitulado *De praeparatione adultorum ad iustificationem*.

⁴⁵ Concílio de Orange II (529).

intellectus nostros intelligere non posse nisi per cognitiones ab ipsis ex parte productas [nem são recebidas as opiniões de alguns escolásticos, que contra a sentença comum dos filósofos e teólogos asseveram que nossos intelectos não podem entender senão por conhecimentos produzidos em parte por si mesmos]. Esta mesma opinião de Vega e [de]mais doutores *in sensu de possibili, vel de potentia Dei absoluta* [ao pensarem⁴⁶ sobre o ente possível ou sobre a potência absoluta de Deus] segue o padre Valença⁴⁷, *tomus 2º, in Primae Secundae, disputatio 8ª, quaestio 3ª, puncto 3º, § 1º* [no tomo 2º, ao comentar a primeira parte da segunda parte da Suma Teológica, disputa 8ª, questão 3ª, ponto 3º, parágrafo 1º], no parágrafo que começa *Sed arbitror* [Mas julgo], e o prova de Santo Agostinho, etc⁴⁸. O mesmo segue o padre Salas⁴⁹ *in primae secundae, tractatus 2º, disputatio 5ª, sectio 4ª, § 2º opinio tenenda est* [no comentário à primeira parte da segunda parte da Suma Teológica, tratado 2º, disputa 5ª, seção 4ª, parágrafo 2º começado em “a opinião que deve ser sustentada”] e acrescenta estas palavras formais *ibi* [ali]: *Immo multi doctores sentiunt visionem beatam modo non esse elicitam a beatis sed a solo Deo* [Muitos doutores pensam que a visão beata como não élicita dos beatos, mas somente de Deus]. Segue também isto mesmo *de possibili* [sobre o ente possível] e o supõe como opinião corrente e sabida o padre Arriaga⁵⁰ *in 2ª partem tomus 2º, tractatus de visione beata, disputatio 7ª, sectio 1ª, subsectio 2ª, numero 8º* [ao comentar a segunda parte da Suma Teológica, no tomo 2º, tratado sobre a visão beata, disputa 7ª, seção 1ª,

⁴⁶ “In sensu” é literalmente traduzido como “no sentido”, no entanto, a expressão aqui indica o pensamento, ou seja, o sentir dos doutores seria o pensamento deles.

⁴⁷ Gregório de Valência (1549-1603), o autor refere-se aos seus *Commentariorum Theologicorum*, que versa sobre a Suma Teológica de Tomás de Aquino.

⁴⁸ Isto é, prova ser essa mesma opinião de Santo Agostinho ou prova essa opinião a partir de Santo Agostinho.

⁴⁹ Provavelmente trata-se de Juan de Salas (1553-1612), autor dos *commentarii* à Suma Teológica.

⁵⁰ Rodrigo de Arriaga (1592-1667), o autor refere-se às *Disputationum Theologicarum*, cujo 2º tomo versa sobre a primeira parte da segunda parte da Suma Teológica de Tomás de Aquino.

subseção 2ª, número 8º] aonde respondendo a um argumento dos tomistas diz estas palavras *ibi* [ali]: *in multis peccat hoc argumentum 1º, quia videri potest Deus per visionem beatam non producta ab intellectu sed infusam a Deo etc* [em muito falha esse primeiro argumento, porque Deus pode ser visto por visão beata, não produzida pelo intelecto, mas infusa por Deus, etc], *et inferius numero 14º usque ad 18º* [e abaixo, desde o número 14º até o 18º] mostra como se pode dar *vita intellectualis absque concursu potentiae effectivae* [vida intelectual sem o concurso de uma potência que seja causa eficiente] e assim este como todos os [de]mais doutores dizem que quando o Concílio Tridentino, sessão 6, cânon 4º diz *ibi* [ali]: *si quis dixerit liberum arbitrium a Deo motum, et excitatum nihil omnino agere mere que passive se habere anathema sit etc.* [Se alguém disser que pelo livre arbítrio, movido e instigado por Deus, nada se faz absolutamente, mas se faz de modo meramente passivo, seja anátema]. Dizem que fala somente dos atos livres e não dos necessários qual é a visão beata. Do que tudo se conclui que ainda que o entendimento do Cristo no seu primeiro instante não pudesse produzir *et* [e] fazer que lhe coexistisse algum seu ato, ainda [fol. 3/160r] poderia ter, e teve de fato, a visão beata nesse primeiro instante por só *Deos effective* [Deus, como causa eficiente] produzida, e infusa no tal entendimento.

15⁵¹. E quanto a outra sequela do uso de razão, manifesto ficaria já aqui (se o dito modo de conhecer *et* [e] entender, *nempe* [a saber], por conceito causado somente *materialiter* [como causa material], ou somente recebido por união, se é verdadeiro uso de razão) da mesma sorte que Cristo teve visão beata no primeiro instante, da mesma sorte teve uso da razão e perfeitoíssimo. Se, porém, por uso da razão entende o revendo padre revisor ato livre de vontade meritório, bem sabe o reverendo padre que é comum opinião de muitos e grandes doutores teólogos, que nem Cristo nem criatura algum no primeiro instante de seu

⁵¹ Este parágrafo repete o número do anterior e o parágrafo seguinte não tem numeração. Retoma-se a numeração corrente no subsequente com o número 16.

ser podia ter ato algum livre ou meritório: esta opinião traz o padre Vasquez, *De Incarnatione* [no tratado sobre a encarnação], e na mesma disputa⁵² 75 (que o reverendo padre alega contra mim) aonde *capitulus 1º numero 1º* [no capítulo 1º, número 1º] cita pela tal opinião ao Mestre das Sentenças, a São Boaventura, Alberto Magno, Hugo Vitorino, Durando, Henrique⁵³, Holcoth⁵⁴, Capreolo, etc. Esta mesma opinião seguem, dos nossos doutores, o padre Ortega *tomus 2º de Deo Uno, controversia 8ª, disputatio 3ª, quaestio 3º, certamen 3º, numero 7º, item quaestio 4ª, certamen 1º et 2º; item quaestio 5ª, certamen 3º* [no tomo 2º, tratado sobre o Deus Uno, controvérsia 8ª, disputa 3ª, questão 3ª, certâmen 3º, número 7º, também na questão 4ª, certâmen 1º e 2º; também na questão 5ª, certâmen 3º], e nos ditos lugares alega por si ao padre Molina, padre Tanero⁵⁵, padre Martinon⁵⁶, padre Quirós⁵⁷: e o que mais é⁵⁸, que o dito padre Ortega tendo seguido na matéria *de incarnatione* [sobre a encarnação] que Cristo tivera ato meritório no primeiro instante de sua concepção, e da mesma sorte a Virgem Santa, agora, contudo, na dita *controversia 8ª, disputatio 3ª, quaestio 4ª, certamen 1º, numero 5º, post medium, et certamen 2º, numero 8º* [controvérsia 8ª, disputa 3ª, questão 4ª, certâmen 1º, número 5ª, depois do meio, e no certâmen 2º, número 8º], o mesmo padre Ortega se retrata, e desdiz da tal opinião chamando-lhe de falsa e repugnante *etiam de possibili* [também quanto ao ente possível], e segue esta minha opinião contrária. E até o mesmo padre Vasquez *ubi supra, capitulus 2º, numero 3º* [acima, onde no capítulo 2º, número 3º] dá [a] outra sua opinião, somente diz que a tem por mais verdadeira e mais provável. E porque alguns já então queriam provar das Sagradas Escrituras e santos padres a dita opinião do padre Vasquez,

⁵² Consta no original “disputada”

⁵³ Provavelmente trata-se de Henrique de Gante (1217-1293).

⁵⁴ Robert Holcot, ou Holcoth, O. P. (1290-1349).

⁵⁵ Provavelmente trata-se de Adamus Tanero (Adam Tanner) (1572-1632).

⁵⁶ Ioannis Martinon, S. J., autor das *disputationes theologicae*.

⁵⁷ Provavelmente trata-se de Antonio Bernaldo Quirós, S.J. (1613-1668).

⁵⁸ O sentido aqui, é o “e o que é mais notável” ou “significativo”.

ele mesmo rejeita esta prova da sua mesma sentença, e confessa que [nem] das Escrituras nem dos padres se deduz ela, e conclui *numero 6º, ibi* [no número 6º, ali]: *Hac igitur omissa auctoritatem, unica sola ratione haec sententia probanda est, nam neque patrum de hac re quidquam docuerunt, etc* [Aqui, portanto, omitidos os argumentos de autoridade, é provada essa sentença unicamente e somente pela razão, porque nem os padres ensinaram qualquer coisa sobre esse assunto]; e na primeira parte, *disputatio 236, capitulus 2º, 3 et 4º* [disputa 236, capítulo 2º, 3º e 4º] fala o dito padre Vasquez desta nossa sentença com todo o respeito sem lhe dar censura alguma: mal se pode logo dizer que é *parum consentanea pluribus Sacris Scripturis* [pouco coerente com muitas passagens das Sagradas Escrituras].

Nem os outros lugares que o reverendo padre revisor alega *ex Magnus Soarius* [a partir do grande Soares], nem eles são contra nós, porque na alegada *disputatio 25 De Incarnatione, sectio 1ª § Dico*⁵⁹ *ergo 2º* [disputa 25 sobre a encarnação, seção 1º, parágrafo iniciado em “digo, portanto, em segundo lugar”], só mostra o padre Soares com o comum de todos os teólogos e padres que Cristo no primeiro instante de sua concepção teve visão beata, o que se compadece⁶⁰ com a minha doutrina (como acima mostrei já) e se prova manifestamente do mesmo padre Soares, pois sabendo ele muito bem que muitos teólogos seguem a minha opinião da prioridade instantânea do eficiente, afirma contudo *ibi supra* [logo acima] que não houve teólogo algum que negasse que Cristo teve visão beata no primeiro instante de sua concepção, logo a sequela que o reverendo padre revisor faz da nossa doutrina não se segue dela, e já por isso os doutores que impugnam a minha opinião da prioridade, contra ela não usam da tal sequela. E quanto ao segundo lugar que o reverendo padre alega do mesmo Soares *ibidem disputatio 24, sectio 2ª, § Quaeres 2º* [no mesmo lugar, disputa 24, seção 2ª,

⁵⁹ Há um “a” sobrescrito após a palavra.

⁶⁰ O sentido, novamente, é o de “se concilia”.

parágrafo iniciado em “perguntas em segundo lugar”], nele só se diz que Cristo teve uso de razão logo no primeiro instante de seu ser, o que eu não nego, nem negam os doutores cuja doutrina sigo como vimos *supra numero 13°* [acima, no número 13°], pois se Cristo teve visão beata no tal instante, uso de razão teve perfeitíssimo. E para concluirmos com o padre Soarez basta dizer que na *Metaphysica, disputatio 26, sectio 2ª a numero 15* [obra Disputas Metafísicas, disputa 26, seção 2ª, desde o número 15] trata este doutor *ex professo* o ponto da prioridade instantânea que eu requiro para o rigoroso eficiente, e ainda que segue que se não requiere, contudo não tira sequela alguma das sobreditas, nem saem com alguma censura das acimas postas contra a minha opinião contrária, como nem também Vasquez já referido nem outro algum doutor.

16. Conclui o reverendo padre revisor que esta minha opinião da prioridade *non videtur habere probabilitatem, hodie paesertim, utpote antiqua, ex Doctrina Sancii, tomus 1ª Decalogi, capitulus 9º* [não parece ter probabilidade, especialmente em nossos dias, nomeadamente é antiga, como se deduz a partir da doutrina de Sanchez⁶¹, no tomo 1º da sua obra sobre o decálogo, capítulo 9º]. Esta impugnação ou censura, *ex terminis videtur non stare* [a partir dos termos em que é colocada, parece não subsistir], pois nem no [assunto] moral, nem no especulativo, não se achará autor que diga assim absolutamente que [por] uma opinião ser antiga, por isso não tem probabilidade, e o que mais me admira é alegar o reverendo padre a Sanchez⁶² no dito capítulo 9º, e sem citar número algum dele sendo que tem 54 números, porém, só *ex numero 5º usque ad 11* [a partir do número 5º até o número 11] diz coisa que venha

⁶¹ Tomás Sanchez de Ávila, SJ (1550-16010), cuja obra aqui referida é o *Opus Morali in praecepta Decalogi*. Sanchez trata da moral casuística, que na época se desenvolvia em um contexto de jansenismo. Nesse contexto, a situação de dúvida sobre o que fazer, em termos de comportamento moral, quando a opinião dos doutores divergiam sobre o certo e o errado, suscitou muitos debates, como, por exemplo, se deveria se seguir a opinião mais segura, probabilíssima ou se a mera probabilidade bastava para não incorrer em pecado.

⁶² Consta no original “Sanches”.

aqui ao intento: *igitur numero*⁶³ 5 [portanto, no número 5] [fol. 3/160v] diz que aquela [que] é mais provável opinião [é a] que se funda em mais fortes fundamentos e que a mais segura é aquela na qual [se for] seguida nenhum perigo de pecado pode haver. *Numero* 6° [No número 6°] diz que aquela opinião [que] é provável, e entanto o é⁶⁴, enquanto tem por si algum fundamento, e não são convincentes os fundamentos da parte contrária. Diz mais *numero* 7° [no número 7°] que a autoridade de um doutor probo e douto faz uma opinião provável, e o mesmo confirma *numero* 8° [no número 8°]. *Item* [Ademais] diz *numero* 9° [no número 9°] que se não chama comum uma opinião por ter número de doutores que, como pássaros, foram uns atrás dos outros sem examinarem por onde iam (como muitas vezes fazem) mas que aquela opinião é comum cujos doutores, ainda que poucos, tratam o ponto por uma e outra parte, e seguem a dita opinião, e que desta sorte *licet* [é lícito] a um varão douto e que não estuda pouco, *suam singularem opinionem iudicare et illam sequi* [julgar e seguir sua opinião individual]. Diz também, *número* 1° [no número 1°], que os que não são versados no [assunto] moral não podem [com] *tuta* [segura] consciência seguir o que acham em só um, ou outro doutor, se o tal for doutor antigo, de que se possa temer que sua opinião esteja já antiquada, e tenha contra ela sabido algum novo decreto; e por isso (conclui *numero* 11° [no número 11°]) que para uma opinião ser tida por provável é necessário que comumente se não julgue dela que contém erro, nem que é antiquada por alguma lei, decreto ou suma força⁶⁵ que contra ela tenha saído; acrescenta porém Sanchez *ibidem* [no mesmo lugar], que se alguns modernos (explicando, e resolvendo⁶⁶ a dita lei, decreto, e força oposta) seguirem ainda a dita opinião, se deve ela ter por provável.

⁶³ Consta no original uma repetição da abreviatura de número (nō). Suprimimos a duplicação.

⁶⁴ “entanto o é” parece referir-se ao tempo, a duração da nota de probabilidade em determinada opinião.

⁶⁵ No original consta “forsa”.

⁶⁶ No original consta “soltando”.

17. Desta doutrina de Sanchez, que *ibi* [ali] alega os mais doutores que na matéria tinham falado, se vê que nem Sanchez, nem algum doutor, disse jamais que por uma opinião ser antiga por isso não tem probabilidade. Não se deve cuidar que no latim o mesmo é opinião *antiqua* [antiga] que, *antiquata* [antiquada]; porque *opinio antiquata* [opinião antiquada] val[e] o mesmo que opinião, que sobre [coisa] *antiqua* [antiga] é já anulada, desfeita e reprovada por nova lei ou decreto oposto: o que se não pode dizer nem mostrar da dita opinião da prioridade tão seguida de tantos⁶⁷ doutores, santos, e padres antigos e modernos, e nunca proibida ou censurada, nem por algum decreto ou lei, nem por doutor algum. *Additur, et est maxime notandum* [Adicione-se e, sobretudo, se note] que se não argumenta bem + da probabilidade requerida no +⁶⁸ [assunto] moral e [dos] casos de consciência para a⁶⁹ probabilidade que basta no [assunto] especulativo, e questões de pura filosofia, ou teologia *pure scholastica* [puramente escolástica]⁷⁰, de que Sanchez não trata, e nós dela somente aqui tratamos.

18. Que doutores modernos, além dos antigos já citados, sigam esta opinião da prioridade eu só alego na postila a Guarino⁷¹, doutor dos teatinos regulares, lente de teologia em Paris, aonde⁷² imprimiu há 12 anos, e em Paris foi aprovada sua doutrina e nela a tal opinião, e vindo a Portugal saiu da mesma sorte aprovada pela Santa Inquisição, e anda corrente por todo o mundo; traz a dita opinião *in Physicam*,

⁶⁷ No original consta “tãos”.

⁶⁸ A inserção dos termos entre cruces (+) deve-se ao fato de que há um traço horizontal ladeado por duas cruces no corpo do texto original, o que indica que justamente ali deve se inserir a nota marginal colocada abaixo de outras duas cruces na lateral esquerda fólho, situada na mesma altura da marcação presente no corpo do texto.

⁶⁹ No original consta “o”, substituímos por “a”.

⁷⁰ O autor parece entender aqui a teologia especulativa, e não moral, ou seja, aquela que lida apenas doutrinas.

⁷¹ Guarino Guarini (1624-1683), o autor se refere a obra *Placita Philosophia*, onde consta a parte citada em seguida.

⁷² Consta no original “aoind”, suprimimos o “i” por se tratar de adição errônea do escriba.

disputatio 6, expensione 5^a § 3^o conclusio [na Física, disputa 6, expensão 5^a, parágrafo iniciado em “terceira conclusão”]. A mesma prioridade de um instante ao menos seguem que se requer para a causa material os padres conimbricenses, *Physica, capitulus 9 quaestio 12^a articulus 5^o § último* [na Física, capítulo 9, questão 12^a, artigo 5^o, último parágrafo]: o mesmo segue o padre Silvestre Mauro⁷³ *in Physica liber 3^o quaestio 22 prope medium Infertur 3^o, item quaestio 23, § ad 4^o admitti potest* [na Física, livro 3^o, questão 22, perto do meio da questão, no parágrafo iniciado em “Infere-se em terceiro lugar”, e também na questão 23, parágrafo em que se responde a quarta objeção, iniciado em “pode-se admitir”].

19. Desta doutrina, pois, dos padres conimbricenses, padre Mauro e outros muitos manifestamente se segue que se não há inconveniente em que a causa material deva *semper* [sempre] preceder por algum instante ao seu efeito, também o não há (e muito menos) em que a rigorosa causa eficiente deva da mesma sorte preceder ao efeito por um instante ao menos: e a razão é evidente, porque da dita doutrina dos padres conimbricenses e Mauro segue-se também que⁷⁴ [a] alma de Cristo no primeiro instante de sua concepção não causou *materialiter* [enquanto causa material] ato algum, nem de visão beata nem de uso de razão: logo nem *effective* [como causa eficiente] produziu algum dos tais atos *immanenter in se* [imanentemente em si], porque isto mesmo seria já causá-los *materialiter* [como causa material], *contra suprapositum* [o que é contrário ao supraposto]: *atque* [e ainda] nem também os produziu *per creationem* [por criação] (porque a ação criativa não pode sair de criaturas *at naturaliter* [por natureza]): logo na dita opinião dos padres conimbricenses e Mauro segue-se que a alma de Cristo nem *materialiter* [enquanto causa material], nem *effective* [enquanto causa eficiente] produziu no primeiro instante ato algum nem de visão beata nem de uso de razão, e contudo ainda disto se não segue que não tivesse os

⁷³ Silvestre Mauro S.J. (1619-1687), o autor se refere a obra *Quaestiones Philosophicae*.

⁷⁴ Após a expressão há um trecho riscado que suprimimos, o escriba iria escrever erroneamente: “nem *effective*”.

tais atos, pois os podia Deus criar, unir e pôr na dita alma (como na opinião de muitos, até do padre Soares, concriou Deus ou criou a forma dos céus, e [os] elementos com a matéria *simul* [ao mesmo tempo]): logo também não se segue algum dos ditos inconvenientes na minha opinião da precedência do rigoroso [fol. 4/161r] eficiente ao seu efeito, muito mais quando nesta minha opinião ainda o entendimento e vontade de Cristo, posto que no primeiro instante não produzam *effective* [enquanto causa eficiente] ato algum, ainda ao menos pôde causa-lo *materialiter* [enquanto causa material], e na opinião dos padres conimbricenses e Mauro nem *effective* [enquanto causa eficiente], nem *materialiter* [enquanto causa material] o podiam causar; mas somente o podiam receber por união informativa. Certo que não chego a ver solução excogitável a tão evidente prova!⁷⁵ Pelo que este primeiro ponto da prioridade não só é em si provável, e assaz comum de muitos doutores antigos e modernos, mas nem dele se segue coisa que não seja muito provável e comum.

3ª Nota e Resposta

20. Afirma o reverendo padre que eu digo que não existem⁷⁶ [os] possíveis. Tal coisa não digo nem achará em todas as minhas postilas. Poderá o reverendo padre referir as palavras formais que eu digo e o lugar aonde as digo, e então censurá-las como merecesse ou inferir as sequelas que se seguissem provando que da minha doutrina se seguiam; e não me impô-las⁷⁷ a mim por formal doutrina minha não o sendo.

21. Acrescenta o reverendo padre que eu digo que toda a possibilidade das criaturas ou é possibilidade primeira e indistinta da

⁷⁵ O tom da frase combina com um sinal exclamativo (!) posto em seu final, porém com forma diversa (?).

⁷⁶No original consta “é” e no singular, como deveria concordar com o plural e têm o sentido de “existe” referindo-se a existência de entes possíveis, adaptamos.

⁷⁷A expressão “e não me impô-las” encontram-se na forma típica daquele tempo: “e não impormas a mim”.

primeira causa e onipotência divina, ou é possibilidade segunda e indistinta da causa segunda. Respondo que assim o digo, *disputatio 2, quaestio 2^a, articulus 2^o, dubia 1^o et 2^o* [na disputa 2, questão 2^a, artigo 2^o, dúvida 1 e 2], e que estou por esta doutrina na forma que logo veremos. Contudo, o reverendo padre a censura *primo* [em primeiro lugar] dizendo que esta doutrina assim tomada *absolute non videtur vera* [absolutamente não parece verdadeira], e que os autores que eu alego a tomam *ita absolute* [assim, absolutamente], mas que distinguem a possibilidade em intrínseca potencial ou objetiva, e em extrínseca atual, e alega o reverendo padre por si a Silvestre Mauro. 2^o [Em segundo lugar] censura a dita minha doutrina dizendo que essa destrói o objeto da ciência *simplicis intelligentiae* [da inteligência simples] e alega por si ao padre Becano⁷⁸ para provar que Deus conhece também as criaturas *secundum esse proprium, quid singulae in seipsis habere possunt extra Deum, etc.* [segundo o seu ser próprio, o que cada uma delas em si mesmas podem ter fora de Deus, etc.] Donde conclui o reverendo padre revisor que se não pode negar o estado dos possíveis *extra Deum* [fora de Deus]: e aqui torna a supor que eu absolutamente nego [os] possíveis, ou [o] estado deles.

22. Respondo que o reverendo padre alega – *ibi* [ali] *ita expresse Silvestre Mauro in Physica quaestio 47^a, § Dicendum 2^o* [Assim, expressamente, o Silvestre Mauro na Física, questão 47^a, parágrafo iniciado em “Digo em segundo lugar”] – ⁷⁹ o tal autor [que] não sei que o possuem⁸⁰ neste colégio, nem neste reino, e a poucos dias me veio de Roma com outros modernos e na minha mão estão sem dela ter saído até agora, e não há ainda muitos anos que sai este autor a primeira vez em Roma, e é um nosso padre que atualmente disse estar em Roma lendo teologia:

⁷⁸ Provavelmente trata-se de Martinus Becanus, S. J. (1563-1624).

⁷⁹ Introduzimos os travessões para dar inteligibilidade. Quanto a sentença “ita expresse...” encontra-se em parênteses, mas aqui eles têm a função de vírgulas de citação direta das palavras do revisor, por isso, suprimimos os parênteses.

⁸⁰ No original consta “o hajam”.

o reverendo padre revisor alega na filosofia ou na física onde não há tal questão alegada, havendo de alegar no segundo tomo, e 2º livro de lógica, onde trata *de ente possibili* [sobre o ente possível] e aqui na questão 47 traz e segue expressamente o dito padre Mauro toda a minha doutrina, que o reverendo padre revisor quer censurar com o mesmo Mauro: *igitur* [portanto].

23. O dito padre Mauro diz 1º [em primeiro lugar] (*in Logicam tomus et liber 2º quaestio 47ª, § Respondeo*) [na Lógica, tomo e livro 2º, questão 47ª, parágrafo iniciado em “Respondo”] que o possível se pode tomar de três modos: *late, stricte, ac strictissime* [de modo amplo, de modo estrito e de modo estritíssimo]. E logo § *Dicendum igitur 1º* [no parágrafo iniciado em “Se diz, portanto, em primeiro lugar”], diz: *Deus est possibilis in primo sensu per seipsum; idem late loquendo, quatenus Deus non est quid impossibile* [Deus é possível no primeiro sentido por si mesmo; ademais, falando de modo amplo, Deus não é algo impossível]. Diz 2º [em segundo lugar], *citato § dicendum 2º* [no lugar citado, parágrafo iniciado em “se diz em segundo lugar”]: *creaturae quando actu existunt, sunt possibles in segundo sensu, etiam aliqua possibilitate extrinseca actuali* [as criaturas quando existem em ato, são possíveis no segundo sentido, também por alguma possibilidade extrínseca atual] (*id est* [isto é], como ele tinha dito, são possíveis *stricte loquendo* [falando de modo estrito], enquanto nem são impossíveis, nem existem *necessarie* [necessariamente], mas *contingenter* [contingentemente] existem); *quando non existiunt, sunt possibles aliquam possibilitatem intrinseca pure potentiali; probatur, etc* [quando, porém, as criaturas não existem, são possíveis por alguma possibilidade intrínseca puramente potencial; prova-se, etc.]. Eis aqui as formais palavras que diz este autor contra o que digo eu.

24. Diz 3º [em terceiro lugar] o padre Mauro § *Dicendum 3º* [no parágrafo iniciado em “se diz em terceiro lugar”, que as criaturas que nem existem, nem antes existiram, nem hão de existir, são possíveis no terceiro sentido *strictissime* [de modo estritíssimo], com uma possibilidade atual meramente extrínseca que lhes provêm da potência criada,

ou incriada que as pode produzir etc. Eis aqui, pois, a minha opinião, e a minha *possibilitas prima et possibilitas segunda* [possibilidade primeira e possibilidade segunda], que eu, da mesma sorte, admito: donde o mesmo autor acaba o dito parágrafo dizendo *ibi* [ali]: *Hinc vero colligitur, aliqua non existentia* [Daqui se colige, que certas coisas não existentes] (*id est* [isto é] os puros possíveis) *denominari possibilia extrinsece etiam a potentia activa creaturarum actu existentium* [são denominados de possíveis extrinsecamente, também a partir da potência ativa das criaturas existentes em ato] (*id est* [isto é] da possibilidade segunda, *a causis secundis* [a partir das causas segundas]); e conclui no seguinte parágrafo *Dicendum* 4º [iniciado em “se diz em quarto lugar”] com estas palavras *ibi* [ali]: *creaturae ab aeterno et* [fol. 4/161v] *necessario fuerunt possibiles per denominationem pure extrinseca a divinam omnipotentiam, non vero per ullam aliam possibilitatem auctualement necessariam distinctam a Deo consistentem in aliquo esse essentiae, imo nulla datur veritas actualis necessaria distincta a Deo. Probatur* 1º, etc. [As criaturas desde toda eternidade e necessariamente foram possíveis por denominação puramente extrínseca a partir da onipotência divina, não porém, por aquela outra possibilidade atual, necessária e distinta de Deus, consistente em algum ser existente, de fato, nunca se dá uma verdade atual necessária distinta de Deus. Prova-se o primeiro, etc.].

Na mesma questão 47 *inferius* [abaixo] na solução aos argumentos § *ad secundum* [no parágrafo iniciado em “ao segundo argumento”] diz o padre Mauro: *prima possibilitas hominis et prima possibilitas Hirco-cervus debet esse ipsa divinam essentiam, qua alioquin daretur ratio distincta prime rationis; Deus igitur est aeterna et prima possibilitas ac necessaria non implicantia omnium possibilium, et prima impossibilitas omnium impossibilium: hinc patet, quod qui quaerunt rationem objectivam distinctam a Deo, propter quam possit facere haec, et non alia, quaerunt rationem primae rationis, etc.* [a primeira possibilidade do homem e a primeira possibilidade

do hircocervo⁸¹ deve ser a própria essência divina, visto que se fosse de outro modo, haveria uma razão distinta da primeira razão⁸². Deus, portanto, é a primeira e eterna possibilidade e a necessária não implicância de todos os possíveis, e a primeira impossibilidade de todos os impossíveis. Assim, é patente que quem procura uma razão objetiva distinta de Deus, pela qual ele pode fazer isto e não aquilo, procura uma razão para a primeira razão de todas as coisas, etc.⁸³. O mesmo torna a dizer *inferius* § *Ad sextum, ibi* [abaixo, no parágrafo iniciado em “ao sexto argumento”, ali onde diz]: *sicut non idem est cognitum et cognitio, sic non idem est possibile et possibilitas. Deus est prima possibilitas ideoque licet possit dici mundus est possibile, non possit dici mundus est prima possibilitas, nec potest dici, mundus est Deus, quia Deus non est possibile, sed prima possibilitas mundi* [Assim como não é a mesma coisa o conhecido e o conhecimento, igualmente não é a mesma coisa o possível e a possibilidade. Ora, Deus é a primeira possibilidade e, portanto, embora se possa dizer que o mundo é possível, não se pode dizer que o mundo é a primeira possibilidade, nem se pode dizer que o mundo é Deus, porque Deus não é possível, mas é a primeira possibilidade do mundo⁸⁴].

25. Eis aqui como toda a minha doutrina em que digo que a possibilidade das criaturas ou é *possibilitas prima, et indistincta a Deo, scilicet a causa prima* [possibilidade primeira, e indistinta de Deus, a saber, da causa primeira], ou é *possibilitas secunda et indistincta a causa secunda creatam* [possibilidade segunda e indistinta da causa segunda criada]. Eis aqui como esta doutrina é do padre Mauro: antes o dito autor

⁸¹ Criatura quimérica, mistura de bode e cervo.

⁸² Na qual estão como que contidas todos os possíveis. A “razão” onde está como que contida a possibilidade de todos os seres possíveis e a impossibilidade de todos os impossíveis é a própria essência divina.

⁸³ Ou seja, não há como procurar uma razão pela qual Deus poderia criar o homem e não uma quimera ou o hircoservo que esteja “fora” da essência divina, que é a “primeira razão”, isto é, a estrutura ou o fundamento de todas os possíveis e impossíveis.

⁸⁴ Entenda-se: é a primeira possibilidade deste ente possível que chamamos de “mundo” e não uma primeira possibilidade “dentro” do mundo.

expressamente nega aquela outra possibilidade necessária, e objetiva distinta de Deus (que o reverendo padre revisor admite, e chama intrínseca objetiva) *ibi supra* [ali acima, onde diz]: *Non vero per ullam alia possibilitate auctualem necessaria distincta a Deo, consistentem in aliquo esse essentie etc* [Não, porém, por aquela outra possibilidade atual necessária distinta de Deus, consistente em algum ser existente, etc]. *Et ibi supra etiam* [E ali, também acima, diz]: *qui quaerunt rationem objectivam distinctam a Deo, etc* [quem procura uma razão objetiva distinta de Deus, etc]. E a mesma questão 47 começa o padre Mauro com estas palavras *ibi* [ali]: *Videtur vera sententia, quod mundus et omnes creaturae fuerint possibiles ab aeterno et necessario, non solum per determinationem pure extrinsecam a potentia activa Dei potentis illas producere, sed etiam per aliquam possibilitatem seu potentiam passivam intrinsecam ipsis creaturis, etc.* [Parece verdadeira a sentença de que o mundo e todas as criaturas foram possíveis desde toda a eternidade e necessariamente o foram, não só por determinação puramente extrínseca a partir da potência ativa de Deus que poderia as produzir, mas também por alguma possibilidade ou potência passiva intrínseca nas próprias criaturas]. E esta é a sentença que o padre Mauro não segue⁸⁵, antes condena, sendo a mesma pela qual o alega o reverendo padre revisor: aponto, pois, as censuras que o dito padre Mauro dá à possibilidade intrínseca objetiva *et ab aeterno necessaria* [desde toda eternidade e necessária] que eu não sigo, e que requerem outros *ex parte creaturae possibilitate* [por parte da possibilidade das criaturas].

26. Da tal doutrina que o reverendo padre revisor nota não seguir eu, diz o padre Mauro *citata quaestio 47 § Probatur 2^o* [na citada questão 47, parágrafo iniciado em “prova-se, em segundo lugar”] que nega a Deus a virtude *creandi ex nihilo omnino* [de criar a partir do nada, absolutamente], pois requer da parte das criaturas possibilidade

⁸⁵ No original consta “não se segue”, sendo que o “se” encontra-se no final de uma linha. Parece, portanto, que é uma duplicação da primeira sílaba da palavra “segue”, por isso, suprimimos.

passiva objetiva. No parágrafo *Probatur* 2^o diz que é doutrina absurda pois admite tal possibilidade passiva que seja *quid necessarium, aeternum, et tamen Deo distinctum* [algo de necessário e eterno, embora distinto de Deus]. No parágrafo 3^o *Probatur* [iniciado em “em terceiro lugar, se prova”] diz que a tal doutrina é *parum conformis principiis fidei* [pouco conforme aos princípios da fé], e aqui mesmo *impugnat* [impugna] o subterfúgio⁸⁶ dos que dizem, que a tal possibilidade intrínseca objetiva não é ente absoluto, mas condicionado, ou que não é ente positivo, mas negativo. No parágrafo 4^o *Probatur* [iniciado em “prova-se, em quarto lugar”], diz que a tal doutrina convém com a doutrina herética dos maniqueus *ibi* [ali, onde diz]: *sententia ponens possibilitatem passivam auctualem distincta a Deus, videtur procedere secundum modum philosophandi maniqueuos, etc* [parece proceder segundo o modo de filosofar dos maniqueus], e responde aos subterfúgios que lhe podem dar: e mais abaixo diz que esta doutrina é herética, ou que procede nos princípios dos étnicos⁸⁷; e logo diz que estas possibilidades eternas e distintas de Deus são como os deuses dos gentios que [os] admitiam além do supremo Deus, e conclui, que se segue da tal doutrina que o mundo é *ab aeterno* [existente desde toda a eternidade] e necessário, [o] que era o erro dos gentios: *si enim possibilitas aliqua distincta a Deo est ab aeterna et necessaria, etiam mundus poteritur esse aeternus et necessarius iuxta errorem gentilium* [se, de fato, há alguma possibilidade distinta de Deus desde toda a eternidade e necessariamente, também o mundo poderia ser eterno e necessário conforme o erros dos gentios]⁸⁸. Até aqui o padre Mauro: e eu declaro e protesto, que só refiro suas censuras, e não dou ou posso dar censura alguma.

27. E quanto ao que diz o reverendo padre revisor que os autores que eu alego não tomam a minha doutrina como eu a tomo.

⁸⁶ No original consta “efúgio” e logo em seguida “efúgios”.

⁸⁷ Isto é, gentios ou pagãos.

⁸⁸ Cabe lembrar que a tese da eternidade do mundo era atribuída a Aristóteles, um filósofo pagão.

Respondo com os lugares deles que na postila trago e que parece não pôde ler o reverendo padre revisor. Diz pois o padre Esparza⁸⁹ *De Deo Uno, quaestio 16, articulus 1º* [no tratado sobre o Deus Uno, questão 16, artigo 1º]: *Licet possibilitas creaturarum sit possibilitas rerum distinctarum a Deo; ipsa tamen possibilitas, quae est simpliciter et intrinsece in se necessaria et datur ab aeterno, non est distincta realiter a Deo... igitur nequidem possibilitatem habent creaturae ex se, sed ex [fol. 5/162r] Deo qui per seipsum est tota possibilitas rerum* [Ainda que a possibilidade das criaturas seja a possibilidade das coisas distintas de Deus, no entanto, a própria possibilidade, em si mesma, absoluta e intrinsecamente, enquanto é necessária e se dá desde toda a eternidade, não é realmente distinta de Deus... portanto, as criaturas não possuem a partir de si a possibilidade, mas a partir de Deus que por si mesmo é toda a possibilidade das coisas]. O padre Pérez⁹⁰ *De Voluntate Dei, disputatio 2ª articulo 53, et articulo 60º* [no tratado sobre a vontade de Deus, disputa 2ª, artigos 53 e 60]: *prima possibilitas rei est primo rei conceptus existens necessario a se; aliter si esset ab alio ante, pro huius priori esset res possibilis ante sui possibilitatem, unde divinam essentiam est prima possibilitas rei, et ab illa quaelibet res habet esse ens, etc* [a primeira possibilidade da coisa é, o conceito da coisa existente por primeiro e necessariamente por si; de outro modo, se existe a partir de outro ente anterior, para este primeiramente existe a coisa possível antes de sua possibilidade, donde a divina essência é a primeira possibilidade da coisa, e a partir dela qualquer coisa que existe possui o ser, etc]. Santo Tomás, *prima partem quaestio 14 articulus 9º, § Repondeo* [na primeira parte da Suma Teológica, questão 14, artigo 9º, parágrafo iniciado em “Respondo”] *ait ibi* [ali diz]: *simpliciter sunt quae actus sunt, ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel*

⁸⁹ No original consta “Sparsa”, trata-se de Martin de Esparza Artieda (1606-1689), o autor se refere ao seu *Cursus Theologicus*.

⁹⁰ Ou trata-se de Diego Pérez S.J., cuja obra intitula-se *disputationes scholasticae de voluntate Dei in primam partem angelici doctoris Sancti Thomae* ou de Antonio Pérez (1599-1649) nas *disputationes de voluntate Dei*.

creaturae; sive in potentia activa, sive in passiva [existe de modo absoluto as coisas que estão em ato, e aquilo que não existe em ato, existe em potência quer a partir do próprio Deus quer a partir das criaturas; ou em potência ativa ou em potência passiva]. O grande Soarez *in Metaphysicam, disputatio 31, sectio 2^a, numero 2^o ait ibi* [nas Disputas Metafísicas, disputa 31, seção 2^a, número 2^o, diz ali]: *Hoc sensu dicuntur creaturae habere reales essentias, etiamsi non existant, dicuntur autem habere, non actus sed potestate, non per potentia intrinsecam, sed extrinsecam creatoris, atque ita dicuntur habere, non in se sed in causa sua etc* [Nesse sentido, se diz que as criaturas possuem essências reais, mesmo que não existam, se diz que as têm não em ato, mas em poder, não por potência intrínseca, mas extrínseca, do Criador, e assim, se diz que as têm, não em si mesmas, mas em sua causa etc] Isto baste para mostrar como tão grandes doutores não admitem outra possibilidade, senão só a extrínseca que eu admito da causa primeira, ou segunda.

28. Eu não nego, contudo, possibilidade intrínseca objetiva que seja da razão somente e uma lógica *non repugnantia* [não repugnância] que se dá no nosso entendimento como um ente da razão com fundamento [nas coisas]⁹¹ que nós costumamos conceber; antes isto admito eu com o mesmo padre Soarez, e com o padre Vasquez, o qual Vasquez *in Primam partem disputatio 104, capitulus 4 numero 12^o* [ao comentar a primeira parte da Suma Teológica, disputa 104, capítulo 4, número 12^o] chama a dita possibilidade intrínseca das criaturas *potentiam logicam* [potência lógica], *et numero 13 § Dicimus quo, ait ibi* [e no número 13, parágrafo iniciado em “Dizemos que”, ali diz]: *Dictum posse passivum, seu res non implicare contradictionem, a nobis considerari tantum* [Pode ser dito passivo, ou coisa que não implica contradição], *et numero 15^o is addit ibi* [e, no número 15^o, adiciona ali o seguinte]: *esse potentia logicam, non physicam* [é potência lógica, não física]. E o padre Soarez *in*

⁹¹ É possível que o autor se refira ao ente de razão com fundamento nas coisas (*fundamentum in re*), em contraposição ao ente de razão que não possui fundamento nas coisas.

Metaphysica, disputatio 31, sectio 2^a, numero 10, ait [nas Disputas Metafísicas, disputa 31, seção 2^a, número 10, diz]: Si essentia creaturae praecise ac secundum sumpta et nondum facta consideretur ut actus ens, vel ei tribuatur actus esse, sic non est consideranda in se, sed in sua causa, nec habet aliud esse reale ab esse suae causae, vel si consideretur ac in se habens esse, sic verum esse, secundum eam considerationem, non esse ens reale, sed rationis, quia non est in se sed objective tantum in intellectu [Se a essência da criatura, separada e tal como é tomada e ainda não feita, se considera como ente em ato ou a ela se atribui o ato de ser, então, ou ela não é considerada em si mesma, mas em sua causa, e nem possui outro ser real senão a partir do ser de sua causa, ou então, se se considera que possui o ser e esse ser é verdadeiro ser, de acordo com essa consideração não se trata do ser real, mas do ser de razão, porque não existe em si, mas existe objetivamente apenas no intelecto]. Nenhuma outra coisa, pois, é o estado dos possíveis in se [em si mesmo] mais que uma consideração do nosso entendimento, como os estados da natureza na Lógica, que sunt merae considerationes et acceptiones, quas noster intellectus efformat de natura [são meras considerações e acepções, as quais o nosso intelecto forma sobre a natureza], e isto não nego eu: o que nego, é que haja alguma possibilidade real de criaturas que lhes seja a ela[s] intrínseca e juntamente necessária, eterna e distinta de Deus: e isto é o que comigo negam todos os doutores citados e outros muitos que omito⁹².

29. E quanto ao que o reverendo padre acrescenta que negar o estado dos possíveis é negar o objeto da ciência *simplicis intelligentiae* [da inteligência simples], a qual se termina às criaturas⁹³ *secundum esse proprium, quid singulae in seipsis habere possunt extra Deum, etc* [segundo o seu ser próprio, e o que cada uma delas em si mesma pode ter fora de Deus]. A isto respondi já na postila citada: *fundamenta oppositae sententiae evelluntur a § 3^o fundamentum* [derruba-se o fundamento da

⁹² No original consta “que deixo”.

⁹³ O sentido, aqui, possivelmente, é que as criaturas são objetos da simples inteligência, e como tal é elas constituem o término do ato da simples inteligência.

sentença oposta a partir do parágrafo iniciado em “terceiro fundamento”]; *et [e] respondi com Santo Agostinho, Santo Tomás, e o grande Soarez, o qual in Metaphysica, disputatio 31^a, sectio 2, numero 2^o, ait [nas Disputas Metafísicas, disputa 31^a, seção 2, número 2, diz]: Cum ergo Deus per scientiam simplicis intelligentiae non cognoscat creaturas, ut actus habentes esse aliquod reale, sed potentia tamen, non requirit in illis aliquod esse reale, ut terminarent huiusmodi scientiam, sed sufficit esse potentiale, quod ut sic solum est actu in causa, etc* [Como, portanto, Deus pela ciência da simples inteligência não conhece as criaturas, enquanto possuem em ato algum ser real, mas enquanto estão em potência, não se requer nelas algum ser real, enquanto nele se termine do mesmo modo a ciência, mas é suficiente o ser potencial, que enquanto tal só está em ato na sua causa, etc]. As equívocos que nesta matéria pode haver vão tiradas na postila onde ver se podem.

30. Esta mesma minha doutrina da possibilidade *pure extrinseca* [puramente extrínseca] é hoje em Roma opinião comuníssima, e nunca censurada, trá-la o padre Semery⁹⁴ *in Logicam disputatio 4, quaestio 5 articulus 1^o § Quaeritur autem* [na Lógica, disputa 3, questão 5, artigo 1^o, parágrafo iniciado em “Pergunta-se, de fato”]: *Aliqui possibilitatem rei quem dicitur possibilis, existimant haberi adaequate per divinam omnipotentiam, aiuntque, alium mundum esse possibilem per denominationem ipsi adaequate extrinsecam a divina omnipotentia: hanc possibilitatem volunt esse formalem ita ut per hanc unam et nullam aliam res possibilis sit et denominetur possibilis, etc* [Alguns pensam que a possibilidade da coisa que se diz possível, a tendo adequadamente pela onipotência divina, e dizem que outro mundo é possível pela própria denominação adequadamente extrínseca a partir da divina onipotência, querem que essa possibilidade seja formal, assim como, que seja uma só e nenhuma outra pela qual a coisa é possível e se denomina possível, etc]. E logo *inferius § Alii nomine*

⁹⁴ Andreas Semery Remus, professor do Colégio Romano. Refere-se aqui ao seu *Triennium Philosophicum*.

[abaixo, no parágrafo iniciado em “Outros pelo nome”] diz *ibi* [ali]: *prima opinio dicit Petrus denominari possibilem adaequate a divina omnipotentia, sumendo li “adaequate”⁹⁵ cum exclusione omnis alterius rationis a qua denominetur possibilis, etc* [a primeira opinião diz que Pedro é denominado possível adequadamente a partir da onipotência divina, tomando aquele “adequadamente” como exclusão de toda outra noção pela qual se denomina possível, etc]. Eis aqui, pois, a opinião que sigo: e ainda que o dito padre Semery segue que se dá possibilidade objetiva intrínseca, contudo ele mesmo contesta que a tal possibilidade só é lógica, objetiva da razão, *et non in se ipsa* [e não em si mesma], *ita articulo 2º, § Respondeo concesso antecedenti* [assim, no artigo 2º, parágrafo iniciado em “Respondo, concedendo a antecedente]: *Quando autem dicimus, praeter possibilitatem activam quae est potentia effetrix, admittendam esse possibilitatem passivam, non intelligimus aliter dari hanc possibilitatem, quam detur terminus denominatus possibile, quem etiam adversarii fateri debent dari logice, et in esse objecti, quamvis non detur physice et in esse rei, etc* [Quando dizemos que, além da possibilidade ativa que é potência eficiente, deve-se admitir uma possibilidade passiva, não entendemos que se dá essa possibilidade de outro modo senão como o termo denominado possível, o que também o adversário admite que devem se dar de modo lógico, e no ser do objeto, embora não se dê de modo físico e no ser da coisa]. Esta, pois, é a doutrina na qual *in terminis* [expressamente] sigo como disse no número 28º [fol. 5/162v].

Concluo que neste ponto dos possíveis nenhuma doutrina dou, nem digo coisa alguma que não seja comuníssima dos mais e melhores doutores, antigos *et* [e] modernos, assim da Companhia, como de fora dela; *imo* [certamente] os melhores juízos, e juízes nesta matéria assentam em que todos *in re* [de acordo com as coisas] dizemos o mesmo, e só *in modo loquendi* [no modo de falar] discordamos, por cada um

⁹⁵ No original consta o termo entre traços verticais que servem como sinais de destaque, equivalentes ao uso contemporâneo que se faz das vírgulas, por isso, as adotamos.

desejar acertar no melhor modo, que parece ser este que sigo com tantos doutores, e já por isso o reverendo padre mestre que foi segundo revisor nenhuma coisa notou nesta doutrina dos possíveis nem a teve por nova.

4ª Nota

31. Repara ainda o reverendo padre revisor em eu dizer (*citata* [----]⁹⁶ *dubia 3ª* [na citada dúvida 3º]) que a causa criada tem respeito transcendental pelos seus efeitos possíveis, que *ad primam possibilitatem illorum non vero quoad secundam, hoc est* [quanto a primeira possibilidade daqueles não, porém, quanto a segunda, isto é] que tem respeito transcendental pela primeira possibilidade dos seus efeitos, e não pela segunda; o que na verdade digo assim, porque como a segunda possibilidade do efeito se não distingue da causa criada, *et [e] segunda dele, et eiusdem ad seipsum non detur respectus transcendentalis, sed identitas* [e o mesmo para si mesmo não se dá o respeito do transcendental, mas uma identidade⁹⁷]; e como pelo contrário a primeira possibilidade do efeito seja⁹⁸ o mesmo que a *causa prima* [causa primeira]⁹⁹ dele, a qual se distingue da causa segunda, por isso com tão manifesta razão digo, que a causa segunda, ou criada, tem respeito transcendental para a primeira possibilidade do seu efeito, e não para a segunda: repara, pois, o reverendo padre dizendo que daqui se segue que *causa prima est effectus causae secundae* [a causa primeira é efeito da causa segunda], visto dizer eu que a causa segunda tem o tal respeito, o qual (insta o padre) é respeito de causa para o efeito, pois eu mesmo o pergunto assim no título

⁹⁶ Consta no original a abreviação “dröa” que aparece também no início do parágrafo de número 44, após “uberioris”.

⁹⁷ Ou seja, há uma identidade entre a causa criada ou segunda e os seus efeitos possíveis, como se vê abaixo “a causa criada é essencialmente seus efeitos possíveis em relação a primeira possibilidade deles”.

⁹⁸ O termo “seja” aparece sobrescrito acima de uma expressão riscada fortemente com a tinta, sinal claro de correção.

⁹⁹ Ou seja, Deus mesmo que é causa primeira.

ibi [onde se diz]: *quomodo causa creata suos effectus respectat?* [como a causa criada respeita aos seus efeitos?] Donde se segue ficar a causa segunda tendo respeito para a *omnipotentia* [onipotência] como para seu efeito.

Resposta

32. Respondo negando a *sequella* [consequência] (posto que somente no modo de falar se me oponha) porque eu não digo, que a causa criada, [que] reduplica¹⁰⁰ como causa respeitante a primeira possibilidade dos seus efeitos, redublique também como algum efeito seu, só digo *absolute ibi* [absolutamente, ali]: *causa creata*¹⁰¹ *sit essentialiter suos effectus possibiles quoad prima possibilitatem illorum* [a causa criada é essencialmente seus efeitos possíveis em relação a primeira possibilidade deles]; donde não digo que respeita a esta primeira possibilidade como ao efeito seu, senão como a uma possibilidade primeira do seu efeito, e ainda que o título trate de respeito de causa para efeito, nesse título se não põe tal reduplicação, e na resolução dela me explico do sobredito modo, em que *in re* [de acordo com as coisas] não há dúvida, *in modo autem loquendi* [no modo de falar, porém], ai mesmo está explicado; pelo que deixemos argumentos de disputas, que não se trata aqui deles, quem os quiser vir por, me fará a mim muita honra, e ouvirá a resposta; e no tocante, a que coisa seja possível, ou possibilidade dele, já acima está assaz tratado.

5ª Nota e Resposta

33. Repara o reverendo padre revisor dizer eu na minha *Physica, disputatio 4ª, quaestio 1ª, articulus 2º, dubia 6ª* [Física, disputa 4ª, questão

¹⁰⁰ No original consta “causa criada redublique”, no entanto, dado que o autor concorda com a reduplicação da causa criada respeitante a primeira possibilidade de seus efeitos, mas discorda que por isso “redublique também como algum efeito seu” retocamos ligeiramente a construção, inserindo o “que” entre colchetes e substituindo o primeiro “redublique” por “reduplica”.

¹⁰¹ No original consta o sublinhamento.

1ª, artigo 2º, dúvida 6ª] que (exceto a alma racional) nenhuma forma substancial material é substância *adaequata* [adequadamente] distinta da *materia prima* [matéria primeira]; *item* [ademais] [repara] dizer eu que a forma substancial material não é outra coisa senão o conflado¹⁰² ou conjunto de *materia prima* [matéria primeira] com tais ou tais acidentes, ou primeiras qualidades.

34. Respondo que tudo isto concedo e sigo *in terminis* [expressamente] e uso muitas vezes do exemplo do fogo e digo que não é outra coisa mais do que a *materia prima* [matéria primeira] com calor e luz *in summo* [em sumo grau], de que resultada [ser o fogo]: *substantia calida et lucida in sumo*¹⁰³ [substância quente e luminosa em sumo grau], que é o conceito e definição do fogo *iuxta omnium sententiam* [de acordo com a sentença de todos], e que no tal conflado consiste a forma substancial material e não há outra.

35. Desta doutrina diz o reverendo padre revisor que é comumente reprovada de quase todos os filósofos e que nem eu alego por ela autor, exceto o padre Fabri. Respondo em primeiro lugar que basta ser do padre Honorato Fabri para se me não poder impedir, censurar o segui-la eu, ditá-la e defende-la publicamente, porque a tal doutrina de Fabri corre há oito anos livremente em França, Itália e Roma, aprovada e louvada pelos censores da Santa Igreja e com todas as licenças impressa e aprovada pela Companhia e com expressa licença de nosso muito reverendo padre geral que hoje é, e tanto assim que no tomo *de Plantis et generatione animalium, et de homine, liber 1º de Plantis, a propositione*¹⁰⁴ [fol. 6/163r] 28 [Sobre as plantas e a geração dos animais, e sobre o homem, no livro 1º sobre as plantas, a partir da proposição 28] torna

¹⁰² O sentido aqui é de conflagração, combinação de muitas coisas numa só, mantemos a forma arcaica.

¹⁰³ No original a definição de fogo se encontra entre parênteses, no entanto, cremos tratar-se de sinais de destaque, portanto, correspondentes ao uso moderno de vírgulas, mas, como já estamos usando itálico, suprimimos.

¹⁰⁴ Devido a mudança de fôlio, ocorre uma repetição da palavra “propositione” no fôlio seguinte, suprimimos a duplicação.

o dito padre Fabri a trazer e defender a dita doutrina das formas e este tomo dedicou a nosso muito reverendo padre geral, o qual por si próprio (e não por comissão dada à provincial algum) aprova a dita doutrina e testifica ser aprovada pela Companhia e dá plena licença para se imprimir todos os 9 tomos deste padre Fabri, tenho aqui em meu poder e os mostrarei a quem os quiser ver.

36. Respondo, em segundo lugar, que se o reverendo padre leu¹⁰⁵, como devia, as 9 sentenças que trago nesta matéria não chegaria a dizer que tal doutrina é reprovada de quase todos os filósofos, porque, primeiramente, os antigos ou negaram ou não conceberam formas substanciais materiais que fossem substâncias *adaequate* [adequadamente] distintas da *materia prima* [matéria primeira], *ita apud Soares in Metaphysica, disputatio 15, sectio 1^a, numero 4^o* [assim se vê em Soarez, nas Disputas Metafísicas, disputa 15, seção 1^a, número 4^o]: dos modernos filósofos ainda muitos, mui católicos, são atomistas, que tudo compõe de atomos ou partículas dos elementos, *ita apud parte Semery, anno 2^a disputatio 1^a quastio 2^a, articulus 1^o* [assim se vê no padre Semery, no ano 2^o, disputa 1^a, questão 2^a, artigo 1^o]; outros seguem que as formas substanciais materiais não são nem substância nem entidade alguma distinta *a priori* da matéria, *ita Gaurinus in Physicam, disputatio 3^a, expositio 2^a* [assim diz Guarini na Física, disputa 3^a, consideração 2^a]; outros seguem que são puros acidentes, como *Maygnam* [-----]¹⁰⁶ *Physicam, disputatio 1^a, partitione 5^a a numero 29* [Maignan, na Física, disputa 1^a, partição 5^a, a partir do número 29]¹⁰⁷; e finalmente a sentença que eu sigo, não só o segue o nosso padre Fabri *in Physicam, tomus 3^o, tractatus 5^o, a propositio 53* [na Física, tomo 3^o, tratado 5^o, a partir da proposição

¹⁰⁵ No original consta “lera”.

¹⁰⁶ O autor refere-se aqui a Emmanuel Maignan, segue-se, porém, uma palavra que não conseguimos decifrar, parece ser “Elesamanduan”. De qualquer forma não prejudica a compreensão.

¹⁰⁷ Ao consultarmos o *Cursus Philosophicus* de Maignan não encontramos essa divisão em disputas e partições, mas em capítulos e proposições. Não identificamos se o autor se refere a outra obra, nem a que parte da obra de Maignan ele se reporta.

53], mas na proposição 5^a diz da tal sentença estas palavras *ibi* [ali]: *Pro hac sententia appellare possem plures gravissimos auctores, duo tamen sufficere videntur, quorum autoritas maioris momenti esse videtur, scilicet, Hervaeus et Caetanus, ille in tractatus De Formarum Unitate, quaestio 17; hic vero 1^a parte, quaestio 53, articulus 3^o et liber De Ente et Essentia, quaestio 17* [Para essa sentença poder-se-ia apelar para muitos autores de grande peso, no entanto, basta lembrarmos de dois que parecem ser de maior autoridade, a saber, Herveu¹⁰⁸ e Caetano¹⁰⁹; aquele no tratado Sobre a unidade das formas, na questão 1^a; este no comentário à primeira parte da Suma teológica, questão 53, artigo 3^o, e no seu comentário ao livro Sobre o ente e a essência, questão 17], e no tomo que o dito padre Fabri dedicou a nosso muito reverendo padre, *tractatus 1^o De Plantis et Vita Vegetativa, liber 1^o, propositio 30* [no tratado 1^o Sobre as plantas e a vida vegetativa, livro 1^o, proposição 30] desta mesma sentença diz *ibi* [ali]: *neque haec sententia nova censeri debet etc* [não se deve censurar essa nova sentença]; e por ela alega e explica a Aristóteles, Santo Tomás, e aos padres conimbricenses, padre Toledo e padre Rúbio, etc.

37. Bem se vê logo, quão grande engano é dizer que a dita doutrina é reprovada de quase todos os filósofos e quão pouco vale¹¹⁰ aqui a regra do [assunto] moral de [que] quando um doutor só [opina] não [se] faz opinião provável, de que já falamos acima, número 26, *tum quia* [quer porque] não tem lugar aqui senão nas matérias que podem julgar com a consciência e induzir pecado; *tum quia* [quer porque] os autores já citados são tantos, antigos e modernos, e a opinião é aprovada, assim pela Igreja como pela Companhia e por nosso muito reverendo padre geral que hoje vive.

¹⁰⁸ Provavelmente trata-se de Hervaeus Natalis O. P. (1260-1323), autor do *De Unitate Formarum*.

¹⁰⁹ Tomás Caetano, O.P. (1469-1534).

¹¹⁰ No original “vé~”, que pode ser “vem”, talvez no sentido de “vir ao caso”, mas substituímos por “vale”.

38. E quanto a dizer o reverendo padre revisor que a razão em que me fundo é muito frívola e *communiter rejecta a philosophorum* [comumente rejeitada pelos filósofos]; respondo que as razões em que fundo são duas que o reverendo padre não alega, nem resolve¹¹¹. A primeira é que – *non sunt multiplicandae seu admitendae de facto entitates absque necessitate* [não sejam multiplicadas ou admitidas entidades além da necessidade] ou que *frustra fit pro plura quod potest fieri per pauciora* [inutilmente se faz por muitos o que pode ser feito por poucos]¹¹². Princípios certos de que usam todos os filósofos, assim antigos como modernos, *atque* [e, de fato] para se dar fogo *verbi gratia* [a título de exemplo], basta *materia prima* [matéria primeira] com luz e calor *in summo* [em sumo grau] com que fica *substantia lucida et calida in summo* [substância luminosa e quente em sumo grau]: [--]¹¹³. Logo, não há outra forma material substancial de fogo *verbi gratia* [a título de exemplo], *et sic de allis* [e o mesmo sobre as outras formas materiais substanciais]; e para a prova daquela [premissa] menor, resolvo¹¹⁴ e desato todo argumento que se me pode mostrar em algum autor¹¹⁵; com que comumente querem provar ser *adaequata* [adequadamente] distinta substância a dita forma substancial material: o que feito como se pode ver na minha posta fica esta primeira razão e fundamento meu *omnino indissolubile* [em tudo indissolúvel]. A segunda razão que trago eu é¹¹⁶ que o conceito de substância é ser *ens per se existens, id est* [ente por si existente,

¹¹¹ No original consta “solta”.

¹¹² Trata-se aqui de um princípio teórico-metodológico admitido pelos escolásticos, conhecido como “navalha de Ockham”, mas presente também em Tomás de Aquino e que remonta a Aristóteles nos argumentos que usa contra as ideias platônicas na sua *Metafísica*.

¹¹³ Consta aqui uma possível abreviatura “gr” com um “e” ou “o” sobrescrito no início. Parece ser uma expressão que denota conclusão do período e não prejudica a inteligibilidade do texto a sua falta.

¹¹⁴ No original consta “solto”.

¹¹⁵ No original “author algum”, mas preferimos inverter, para tornar mais claro.

¹¹⁶ Consta no original o “é” sobrescrito acima do “eu”, antes do “que” encontra-se um “r” aparentemente uma adição errônea do escriba.

isto é], que não seja dependente *a subiecto extrinsecam defectibilitatem ad existendum* [de um sujeito por uma defectibilidade extrínseca para existir], o que digo com o padre Soares *in Metaphysica disputatio 14, sectio 1^a, numero 2^o § Ex quo colligitur, et cum communi omnium* [nas Disputas Metafísicas, disputa 14, seção 1^a, número 2^o, parágrafo iniciado em “a partir disso se colige”, e com a opinião comum de todos], e como toda forma material tem¹¹⁷ a tal dependência, implica ser substância *adaequate* [adequadamente] distinta da *materia prima* [matéria primeira]; o que tudo *plene* [plenamente] trato e concludo na postila. Dizer, pois, o reverendo padre que estas razões são frívolas *et communiter rejectas* [e comumente rejeitadas] não tem outra resposta, por não faltar ao devido respeito e modéstia.

39. Põe o padre um único argumento (sendo que não refere fundamento algum, nem o resolve¹¹⁸) e diz que assim como na matéria não há parte que não seja receptiva, assim na forma não há parte que não seja informativa e como a matéria não é¹¹⁹ informativa, não pode ser parte da forma ou incluir-se nela. Respondo em primeiro lugar que este argumento não é contra o principal desta minha opinião, mas somente contra um adito, contra uma dedução ou modo de falar dela, porque a primeira coisa que digo, e o principal desta minha opinião, é defender que o fogo *verbi gratia* [a título de exemplo], *praeter materia* [fol. 6/163v] *primam et calorem, lucem qua in summo* [além de matéria prima, é calor e luz enquanto está em sumo grau], não há outra terceira entidade que seja substância *adaequate* [adequadamente] distinta do sobredito, e este é o ponto e intento todo desta opinião. A segunda coisa que digo é que se me perguntarem: que é o que se há de chamar forma substancial do fogo? Se porventura aqueles acidentes somente de calor e luz *in summo* [em sumo grau], ou se o conflado dos tais acidentes, e já com alguma *materia prima* [matéria primeira]. Digo que não aos tais acidentes

¹¹⁷ No original consta “tenha”

¹¹⁸ No original consta “solta”

¹¹⁹ No original consta “seja”

somente, mas que ao conflado deles com já alguma *materia prima* [matéria primeira], a isto é que se há de chamar forma substancial material do fogo; porquanto¹²⁰ os tais acidentes somente, sem matéria primeira alguma, não são senão forma *pure* [puramente] accidental; porém os tais acidentes ou primeiras qualidades *simul* [simultaneamente] com alguma *materia prima* [matéria primeira] constitui já então o verdadeiro e substancial princípio das operações do fogo, *et per consequentiam* [e, por consequência], a verdadeira forma substancial material do fogo, o que tudo provo na postila, e aqui não trato de o provar, senão só de examinar as proposições que digo; o argumento, pois, do reverendo padre, nada prova contra o principal que digo *nempe* [a saber] de se dar forma substancial material *adaequate* [adequadamente] distinta do sobredito conflado; só pretende provar que se não há de chamar forma de fogo ao tal conflado dos acidentes com a matéria, senão aos acidentes somente. Logo, com razão digo e respondo em primeiro lugar que este argumento não é contra o principal desta minha opinião, mas somente contra um adito, ou modo de falar dela. Porém, porque até este modo de falar, e este adito é dos autores que defende esta minha opinião, por isso ainda argumento.¹²¹

Respondo, em segundo lugar, que a forma do fogo *verbi gratia* [a título de exemplo] se pode tomar de dois modos, *verbi gratia* [a título de exemplo]: ou puramente enquanto forma informativa; ou já enquanto substancial *et* [e] material forma. A forma puramente enquanto forma ou enquanto informativa não inclui a matéria, nem eu tal digo. A forma enquanto já substancial e material forma inclui a matéria, porque assim como enquanto subsistente inclui a subsistência, enquanto ubicada inclui a localização¹²², etc., assim enquanto substancial material

¹²⁰ No original consta “por quando”, mas adaptamos para maior inteligibilidade.

¹²¹ No original não consta ponto final, mas um travessão indicando o prosseguimento da argumentação.

¹²² O termo refere-se ao *ubi* (lugar), entende-se como localizada, assim como “ubicação” se entende como localização.

inclui a substância da matéria, e só aquela parte da forma é informativa que se inclui na forma enquanto forma, assim nem a localização da forma é informativa da matéria, nem a localização da matéria é receptiva da forma: donde o argumento era muito bom para umas disputas, e lá se lhe daria a solução, aqui baste insinua-la, pois não é tempo de argumentarmos, se não vemos se os pontos são dignos de censura.

6ª nota e resposta

40. Repara, ultimamente, o reverendo padre revisor em eu dizer que na introdução da substancial material forma na matéria, ainda dos perfeitos animais, se não produz *a generante* [do generante] alguma coisa de novo *quoad entitatem* [quanto a entidade] que seja substância ou acidente de novo produzido e que o generante não faz mais que comunicar a matéria, ou ajuntar os acidentes nela, dos quais, *simul* [simultaneamente] com a matéria, resulta a forma substancial material. Respondo que esta doutrina sigo e, é a do padre Fabri e dos doutores supracitados, número 36, porque, na verdade, que a *materia prima* [matéria primeira] comunicasse e pusesse nela (sem nada produzir de novo *quoad entitatem* [quanto a entidade]) luz e calor em sumo, verdadeiramente poria *extra causae* [fora da causa] fogo, *id est* [isto é], *substantia in summo calida et lucida* [substância quente e luminosa em grau sumo], etc; *et sic de aliis* [e assim também sobre as outras formas substanciais materiais]: *similiter pater humanus, vel equinus, qui foeminae communicaret decessam ex se materiam, et paulo post emoreretur, ante introductionem animae in faetum (ut saepe accidit) vere diceretur et esse vel futurae prolis genitor et pater, quoniam tamen aliquid quoad entitatem de novo produceret, et ut nemine dissentiente fatentur omnes* [semelhantemente ao pai humano, ou equino, o que a fêmea comunica é retirado a partir de sua matéria, e pouco depois morre antes da introdução da alma no feto (como frequentemente acontece), e verdadeiramente se diz que seja o pai ou generante da futura prole, porque também alguma coisa de novo quanto

a entidade é produzido, e como ninguém discorda disso, todos admitem].

41. Diz o reverendo padre revisor que quão alheia seja esta doutrina da verdade *non videtur probatione indigere* [não parece exigir comprovação]. Respondo que, pelo contrário, se não pode provar, nem provará jamais, contra a tal doutrina coisa alguma como mostra o padre Fabri, e os [de]mais autores supracitados, número 36. Insta que *non videtur intelligibile quomodo possit a generante* [não parece inteligível como se poderia a partir do generante], ou agente, comunicar à matéria os acidentes sem os produzir intervindo ação; porque se tem paixão de novo, pela qual se recebe na matéria, que é verdadeira causa e sua causalidade, a paixão, também há¹²³ de ter nova ação pela qual se produz tal; *si quidem passioni respondet actione eductiva; scilicet est idem cum eadem passione* [se certa paixão responde a uma ação motiva¹²⁴, a saber, é a mesma com essa mesma paixão]. Com estas palavras conclui todas as suas censuras o reverendo padre revisor. Respondo *iterum ut supra* [novamente, como posto acima] que a instância é muito boa para conclusões públicas e disputas, e na postila a trago resolvida¹²⁵, mas que aqui não se disputam as questões¹²⁶ [fol. 7/164r], e só se examina se são de alguma sorte proibidas. Respondo ainda, contudo, *et* [e] com todos os filósofos que a ação que só é *pure* [puramente] comunicativa, não é produtiva *vere et rigore* [verdadeira e rigorosamente] de coisa alguma (salvo de algum *ubi* [lugar], de que aqui não tratamos) e tal é a ação generativa, como se vê *in patre humano generante, ut supra dixi numero 40 vel est, similiter* [no pai humano generante, como acima se disse, no número 40 ou é de modo semelhante] que a paixão ou recepção não é *rigore* [rigorosamente] produtiva de coisa alguma; e eu só digo que a

¹²³ No original consta “hão”.

¹²⁴ O termo “eductiva” vem de “eductio” que indica o movimento pelo qual uma coisa conduz a outra.

¹²⁵ No original “solta”.

¹²⁶ O termo se repete no início do fólho seguinte, portanto, suprimimos a duplicidade.

causa material é verdadeira causa, *id unde aliquid fit, id est, ex qua* [isto donde alguma coisa é feita, ou seja, a partir do que é feito]; *utrum vero passio sit causalitas causae materialis, an unio vel quid*¹²⁷ [se é a paixão uma causalidade de causa material, ou uma união ou o que] é bem vulgar questiúncula e aqui não necessária, nem se é *idem* [a mesma coisa] com a ação comunicativa ou generativa.

Resposta às censuras do reverendo padre mestre que foi segundo revisor

42. Começa o reverendo padre mestre sua sentença com estas formais palavras *ibi* [ali]: “Vi os cadernos da Física que vai ditando o padre mestre Antônio Cordeiro, e me pareceu a postila clara e laborada, porém, notei alguns pontos que, entendo, são dignos de reparo”¹²⁸. Este juízo que foi o reverendo padre mestre do estilo de minha postila e doutrina ofereço-o em resposta de contrário [ao] que o outro reverendo padre formou *supra, numero*¹²⁹ 1°.

1° reparo

Repara o reverendo padre mestre dizer eu, *disputatio* 2^a, *quaestio* 2^a, *articulus* 1° [na disputa 2^a, questão 2^a, artigo 1°] e por segunda solução de suma instância, repara, pois, dizer eu *ibi* [ali]: *respondeo secundo, distinguendo antedecens, Verbum Divinus etiam dici potest factum a Patre rigoroze et philosophice loquendo; nego antedecens, loquendo late et moraliter concedo etc.* [respondo ao segundo, distinguindo a antecedente, se se entende que o Verbo divino também pode se dizer feito a partir do Pai rigorosa e filosoficamente falando; nego a antecedente; concedo, no entanto, falando de modo lato e moralmente]. Nesta solução repara o

¹²⁷ A sentença termina com um ponto de interrogação, suprimimos por ser pergunta indireta e em conexão com o que vêm logo em seguida “é bem vulgar questiúncula”.

¹²⁸ Introduzimos as aspas.

¹²⁹ O termo “número” está sobrescrito acima de uma rasura, com letra distinta da primeira camada textual, mais arredondada e com maior peso da mão.

reverendo padre mestre, “porque por uma parte” – acrescenta ele –¹³⁰ “o Símbolo diz: *genitum, non factum* [gerado, não feito], e por outra, quando disse São João: *quod factum est in ipso vita erat* [do que foi feito, nele estava a vida]¹³¹, e aquele *quod factum est*¹³² [do que foi feito] é relativo às criaturas e não ao Verbo, que não vejo como se possa dizer *factum late et moraliter* [feito, em sentido amplo e moral], principalmente sendo a matéria de tanta importância”¹³³. Até aqui o reverendo padre mestre.

Resposta

43. Respondo, em primeiro lugar, *ibi* [ali], que nunca disse nem se achará em minha doutrina que aquele *quod factum est*¹³⁴ [do que foi feito] de São João se entenda do Verbo divino, antes a doutrina expressa e formal que no mesmo artigo citado dou é que o *principium in essendo, communissime sumptum* [princípio no ser, tomado de modo maximamente comum], se define *id unde aliquid est, dividisse in principium creaturarum, et in principium non creaturarum; principium creaturarum* [isto donde alguma coisa existe, e divide-se em princípio das criaturas e em princípio das não-criaturas; o princípio das criaturas] se define *id unde aliquid fit, hoc est, unde aliquid non solem est, sed etiam fit*¹³⁵ [isto donde

¹³⁰ As expressões “acrescenta ele” encontra-se entre parênteses, mas aqui parece se tratar de uma interposição do autor no meio da citação direta das palavras do padre revisor, como se entende a partir da conclusão “até aqui o reverendo padre mestre”, por isso optamos por inserir travessões e colocar as afirmações do padre revisor entre aspas, modernizando, assim, o texto.

¹³¹ A passagem referida é “Tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito do que foi feito [*sine ipso factum est nihil quod factum est*], nele estava a vida, etc” (Jo. 1, 3-4)

¹³² No original consta entre parênteses, cuja função aqui é a de destacar as expressões, tendo o mesmo valor da vírgula moderna, no entanto, como já inserimos todas as afirmações do revisor entre vírgulas de citação e pelo fato de estarmos usando o itálico nas expressões latinas, suprimimos os sinais de parênteses e não o substituímos por vírgulas.

¹³³ No original “tanto momento”, o que significa “tanta importância”, por isso, substituímos.

¹³⁴ No original consta entre parênteses.

¹³⁵ No original consta entre parênteses.

alguma coisa é feita, isto é, donde alguma coisa não somente existe, mas também é feita], e esta mesma definição digo ser a definição de causa; e acrescento estas palavras formais *citato loco § Objectio secundae* [no lugar citado, parágrafo iniciado em “a segunda objeção”] *ibi* [ali]: *Respondeo dictam deffinitionem non competere principii ad intra in divinis, sed tamen principio creaturarum divino, vel creato etc* [Respondo que a dita definição não compete ao princípio que é interno na essência divina, no entanto, compete ao princípio divino das criaturas, ou criado, etc]. Digo mais, *principium in essendo non creaturarum* [o princípio no ser das não-criaturas] se define: *Id unde aliquid est tantum modo, hoc est, unde est, sed non fit* [isto donde alguma coisa existe apenas desse modo, isto é, donde existe, mas não é feita], e deste digo eu que é princípio, mas que não é causa. Abaixo logo ponho eu mesmo, contra a minha doutrina, uma instância, a qual intenta provar que a definição que dou ao *principio creaturarum* (*Id unde aliquid fit*) [princípio das criaturas (isto donde algo é feito)] não é boa, dizendo que compete também ao Eterno Pai *rerum Verbi Divini* [as coisas do Verbo divino] e prova isto com as palavras do Batista, *Jo[h]annes 2°, 15°* [em João, 2, 15], *ibi* [ali, onde diz]: *qui post me venturus est, ante me factus est, quia prior me erat etc* [o que veio depois de mim, foi feito antes de mim, porque era primeiro que eu, etc]. *Item* [además], com aquelas palavras do evangelista *quod factus est in ipso vita erat etc* [do que foi feito, nele estava a vida], e no Símbolo *genitus, non factum* [gerado, não feito], acode a mesma instância dizendo que se entende *non factum in tempore* [não feito no tempo], e desta sorte conclui a instância, contra mim, que a dita minha definição do *principio creaturarum* [princípio das criaturas] não é boa, por competir também ao Pai Eterno, *rerum Verbi Divini* [as coisas do Verbo divino].

A esta minha instância (que não é doutrina minha, antes a trago contra mim) dou aí mesmo duas respostas: a principal que dou é dizendo *ibi* [ali] (com Teofilato, com o texto grego¹³⁶, com a glossa

¹³⁶ Se refere ao texto grego do Novo Testamento.

interlinear¹³⁷, com Santo Agostinho e com São João Crisóstomo, aos quais ali mesmo alego todos) dizendo *ibi* [ali] que as palavras do Batista *ante me factus est* [foi feito antes de mim], se não entendem da geração eterna com que o Pai gera ao Filho, mas que se entendem da honra, preferência e dignidade com que Cristo foi anteposto ao Batista e a todas as criaturas: e acrescento que é falso dizer que as palavras do Símbolo (*genitum, non factum* [gerado, não feito]) se entendem *non factum in tempore, factum tamen ab aeterno* [não feito no tempo, mas feito desde toda a eternidade]. E ao outro lugar do evangelista (*quod factum est in ipso vita erat* [do que foi feito, nele estava a vida]) dou por primeira e principal resposta, com Santo Agostinho e com o padre Soares *ibi* [ali] citados, que o dito texto anda¹³⁸ viciado pelos hereges nas vírgulas e sentido, porque os hereges põem primeiro e juntamente *quod factum est in ipso* [do que foi feito nele], fazendo [fol. 7/164v] aqui a vírgula e sentido, e então acrescentam *vita erat* [era a vida], atribuindo falsamente (aquele *quod factum est* [do que foi feito]) ao Verbo divino, sendo que o católico sentido é ler primeiro e separadamente *quod factum est* [do que foi feito], pondo aqui a vírgula e depois acrescentar *in ipso vita erat* [nele estava a vida], ficando se entendendo aquele *quod factum est*¹³⁹ [do que foi feito] das criaturas, as quais antes de Deus as produzir, *continebantur et erant in ipso Deo eminenter* [estavam contidas e existiam no próprio Deus de modo eminente]. Eis aqui, pois, a minha formal doutrina *in terminis* [expressamente], na qual nem por doutrina, nem por conclusão, nem ainda por resposta principal de algum argumento, nunca digo que *Verbus Divinus dici potest factum* [o Verbo divino pode ser dito feito] nem que aquele *quod factus est* [do que foi feito] se entenda do Verbo divino ou que seja relativo a ele.

¹³⁷ No original consta “interlinial”

¹³⁸ Antes e depois dessa palavra há sinais rasurados, cuja rasura indica a correção de supressão.

¹³⁹ No original a expressão encontra-se entre parênteses, indicando citação direta.

44. Contudo, *uberioris* [muito abundante] [----] *gratiam*¹⁴⁰ [graça], no dito parágrafo de minha postila, *respondeo* 2º [iniciado em “respondo em segundo lugar”], dei por segunda e menos principal resposta da dita instância que *loquendo late et moraliter* [falando de modo amplo e moral] se pode dizer o Verbo divino *factum a Patre*¹⁴¹ [feito a partir do Pai] mas não *loquendo rigore et philosophice* [falando de modo rigoroso e filosoficamente]. Resta, pois, mostrar que esta segunda solução, assim tomada, como a digo, não é digna de censura alguma. *Ostenditur primo* [mostra-se em primeiro lugar], porque os Símbolos *genitum, non factum; non factum nec creatus*¹⁴² [gerado, não feito; não feito, nem criado] falam *absolute* [de modo absoluto], como se vê, sem distinção ou limitação alguma, e quem diz que *Verbum Divinum late loquendo et moraliter tamen* [o Verbo divino, falando de modo amplo e moral] se pode dizer *factum a Patre* [feito a partir do Pai], só o diz debaixo de tal distinção e limitação e não sem ela e, assim, não se opõe esta segunda proposição à primeira, *patet* [isso é manifesto] porque também o Símbolo diz absolutamente que o Eterno Pai não é primeiro que o Filho, *ibi* [ali]: *In hac Trinitate nihil prius aut posterius* [nessa Trindade, nenhum é primeiro ou posterior]¹⁴³ e contudo não se lhe opõe quem diz que o Pai é primeiro que o Filho *prioritate originis seu loquendo de prioritate originis* [por prioridade de origem, ou falando sobre a prioridade de origem], porque já fala com tal distinção e limitação e não *absolute* [de modo absoluto] como fala o Símbolo: a razão, pois, total, é porque *loquendo rigore et philosophice* [falando de modo rigoroso e filosoficamente] só daquilo se diz ser *factum*¹⁴⁴ que absolutamente não é *ens a se* [ente por si],

¹⁴⁰ No original a abreviatura é “griä”, a mesma aparece no início do parágrafo de número 46, conjecturamos que seja “gratiam”.

¹⁴¹ No original encontra-se a expressão latina entre parênteses, pelo mesmo motivo das outras.

¹⁴² Consta entre parênteses.

¹⁴³ Cabe esclarecer que aqui se faz referência ao Símbolo ou Credo de Atanásio e não mais ao Símbolo niceno-constantinopolitano.

¹⁴⁴ No original consta entre parênteses.

mas *ens ab alio, et creatura* [ente a partir de outro e criatura]; o que se não pode dizer do Verbo divino, porém, *loquendo late et moraliter* [falando de modo amplo e moral], o mesmo vem a ser *factum* [feito] do que *productum seu genitum* [produzido ou gerado], e como *Verbus divinus sit productum, et genitum a Patre* [o Verbo divino é produzido e gerado a partir do Pai], por isso se pode dizer *loquendo late et moraliter, factum a Patre* [falando de modo amplo e moral, feito a partir do Pai].

45. Desta sorte entendem alguns sagrados expositores aquelas palavras do Batista (*ante me factus est* [foi feito antes de mim]), as entendem¹⁴⁵, pois, do Verbo divino e de sua eterna geração: *ita patre Franciscus Toletus in praedictus locus ibi* [Assim diz o padre Francisco de Toledo, no lugar supradito, onde afirma]: *aliqui hoc ad divinam generationem referunt, scilicet, illud factus est exponuntur genitus est, verbum enim graecum utramque habet significationem; quam ob rem, sensus talis erit, qui post me venturus est, secundum carnis ortum, ante me genitus est, quia Filius Dei est aeternus* [alguns aqui se referem a geração divina, a saber, aquele “foi feito” expondo como “foi gerado”, de fato, a palavra grega possui ambas as significações, muito mais vantajoso seria esse sentido: quem vêm depois de mim de acordo com o nascimento carnal, é gerado antes de mim, porque o Filho de Deus é eterno]. Da mesma sorte, Santo Epifânio, *haeresi* 69^a [na heresia 69^a] entende da geração eterna do Verbo divino as mesmas palavras *ante me factus est* [foi feito antes de mim], e as lê e verte assim: *ante me fuit* [antes de mim existia]; *item Guiliardus Belissensis, enarrationibus in Io[h]anemi* [ademais, Guiliardo Belissense, no comentário em João]: *Huis incomodo* [este incômodo] (*id est* [isto é] o¹⁴⁶ argumento dos hereges) *facile mederi possumus, si pro factus est, legamus, fuit, nam verbus graecum significat, et, factus est, et fuit, et natus est; quid hic etiam verti posset, nempe et de Patre, aeterna nativitate ante omnia tempora natum et genitum Christum intelligamus* [facilmente podemos

¹⁴⁵ No original consta “entende-las”.

¹⁴⁶ No original consta “ao”.

remediar, se pelo “foi feito” lermos “existia”, assim a palavra grega significa “foi feito”, “existia” e “nasceu”; o que aqui também podemos verter, a saber, do Pai, por um nascimento eterno, pelo que entendemos que antes de todos os tempos Cristo nasceu e foi gerado].

46. Eis aqui, pois, a razão porque eu *ex magistri munere, et alterioris notitiae gratiam* [a partir do ofício de mestre e da graça dos mais altos conhecimento], dei por segunda solução à instância que também se pode dizer o Verbo divino *factum*¹⁴⁷ [feito] *loquendo late, et moraliter* [falando de modo amplo e moral], porque como se não possa dizer *factum rigoroze loquendo* [feito, falando de modo rigoroso]; e contudo, ainda os ditos sagrados expositores entendem¹⁴⁸ aquele *factus est* [foi feito] do Verbo divino e sua geração eterna, por isso, com eles mesmos, disse que *Verbus Divinus etiam dici potest factum a Patre, loquendo late et moraliter, prout factum, id est, atque productum seu genitum* [o Verbo divino também pode ser dito “feito” a partir do Pai, falando de modo amplo e moral, na medida que é “feito”, isto é, produzido ou gerado]. Nem é novo este modo de responder *et* [e] resolver¹⁴⁹ semelhantes argumentos, porque desta mesma sorte todos os doutores que negam razão¹⁵⁰ de causa *divine ad intra* [dentro da essência divina] (como eu nego também), quando chegam ao argumento dos padres gregos, *scilicet* [a saber], [de] São João Damasceno, de Santo Agostinho e de São Jerônimo, que admitem razão de causa *in divinis ad intra* [dentro da essência divina], todos respondem que isso se entende de causa *late loquendo* [falando de modo amplo] e não *loquendo rigoroze* [falando de modo rigoroso], *ut videre est apud patre Fonseca, 5º Metaphysica, capitulus 2º, quaestio 7ª, sectio 2ª* [como se vê no padre Fonseca, no quinto livro da Metafísica, capítulo 2º, questão 7ª, seção 2ª], e deste mesmo modo digo eu que quando *Verbus Divinus* [o Verbo divino] se diz *factum* [feito] por alguns

¹⁴⁷ No original consta entre parênteses, como sinal de destaque.

¹⁴⁸ No original consta “entendão” (entendam).

¹⁴⁹ No original consta “soltar”.

¹⁵⁰ O sentido aqui parecer ser de “noção” (*ratio*).

padres ou expositores, se deve entender *loquendo late, non vero rigoroſe loquendo* [falando de modo amplo e não rigorosamente]. Parece, logo, que com o devido respeito, tenho satisfeito ao reparo do reverendo padre mestre [fol. 8/165r].

Reparo [2º]¹⁵¹ e resposta

47. Repara o reverendo padre mestre e diz que assentando eu na minha opinião da prioridade de tempo ou instante, requerida¹⁵² para a rigorosa causa eficiente, venho a concluir, posto que em outros termos, que Cristo não teve visão beata, nem amou a Deus logo no primeiro instante de sua concepção, mas no seguinte, etc. Respondo com as palavras formais de minha postila que já acima referi na resposta à primeira censura, número 6º, onde somente acudo ao argumento que aí vem e digo que nem a Virgem nem Cristo no primeiro instante de sua concepção produziram ato algum meritório ou livre; e como a visão beata não é¹⁵³ ato algum meritório ou livre, não se segue do que digo que Cristo não tivesse visão beata: antes, com o que digo, pode estar muito bem que a tivesse e também ato de amor divino infuso e necessário, mas não livre, nem *in rigore effective* [rigorosamente falando, enquanto causa eficiente] produzido pela vontade de Cristo ou da Virgem, como já mostrei acima, no número 13. E quanto ao que o reverendo padre mestre diz: *quod tamen est contra sentire omnium theologorum sententiam* [que ainda é contra o sentir da sentença de todos os teólogos]; respondo que, assim é, mas deve-se entender dos atos infusos de visão beata e amor divino que, na verdade, ninguém nega a Cristo no tal primeiro instante, porém, não se deve entender dos atos produzidos pelo mesmo Cristo *effective etiam, et rigoroſe* [enquanto causa eficiente, e falando de modo rigoroso], porque já mostrei acima *a numero 8º usque ad 29* [a partir do número 8º até o 29º], quantos e quão grandes doutores

¹⁵¹ Adicionamos aqui a numeração faltante, bem como no terceiro reparo.

¹⁵² No original consta “requisita”.

¹⁵³ No original consta “seja”.

e teólogos seguem a tal opinião da prioridade; e *qua commune sententia* [enquanto sentença comum] é¹⁵⁴ [opinião] dos teólogos, ainda da Companhia, que nem Cristo podia ter ato livre ou meritório no primeiro instante de sua concepção; e como tendo o padre Ortega a seguido, na matéria da encarnação, opinião contrária se retratou e desdisse dela *ut supra*, numero 14° [como está posto acima, no número 14°]

48. E quanto a instância que o reverendo padre mestre põe que se Cristo tinha já no primeiro instante entendimento e vontade com todos os coprincípios para entender e amar a Deus, não podia deixar de o ver e amar, *hoc est* [isto é], de *in rigore effective* [rigorosamente, enquanto causa eficiente] produzir os ditos atos. Respondo que no dito primeiro instante teve Cristo todos os coprincípios e potência para produzir os tais atos no¹⁵⁵ instante segundo, mas não no primeiro para o primeiro, *quemadmodum* [assim como] no mesmo instante em que Pedro está assentado tem todo o poder para estar em pé, mas não para estar em pé no dito mesmo instante em que está assentado, se não que no tal instante tem toda a potência para estar em pé no¹⁵⁶ seguinte, ao que os filósofos e teólogos, chamam *habere simultaneitatem potentiae non vero potentiam simultaneitatis* [possuir simultaneidade de potência, não potência de simultaneidade]. Que fundamento, porém, existe¹⁵⁷ para que um rigoroso eficiente no primeiro instante de sua existência não possa¹⁵⁸ fazer que o seu ato lhe coexista logo nesse primeiro instante? Isso não tratamos aqui, nem das provas e argumentos das conclusões, que isso pertence a postila e as disputas escolásticas: aqui, somente tratamos das puras e formais conclusões, se são dignas de jurídica censura ou não; e parece que tenho assaz mostrado como o não são.

¹⁵⁴ No original consta “seja”.

¹⁵⁵ No original consta “em o”.

¹⁵⁶ No original consta “em o seguinte”.

¹⁵⁷ No original consta “haja”.

¹⁵⁸ No original consta “posso”.

Reparo [3º] e resposta

49. Diz mais o reverendo padre mestre estas formais palavras: “em que reparo é excluir as formas substanciais materiais”¹⁵⁹. Respondo que *aliud est quaerere, an sint, scilicet an dentur formae substantiales materiales? Et aliud est quaerere quid sint?* [uma coisa é perguntar se existem, a saber, se se dão formas substanciais materiais, e outra coisa é pergunta o que são]. Eu não nego que não se deem formas substanciais materiais; nego que sejam substâncias *adaequate* [adequadamente] distintas da *materia prima* [matéria primeira], e de tal ou tal complicação das primeiras qualidades: nenhum autor até hoje duvidou que o fogo e água sejam substâncias físicas e *physice* [fisicamente] distintas, *ac proinde* [e, então] [ou] *per* [por] distintas formas de substâncias, ou *per* [por] distintas formas substanciais; e contudo, todos os autores duvidam e confessam ser duvida e questão bem difícil se as ditas formas das tais substâncias, de fogo e água *verbi gratia* [por exemplo], se são em si substâncias *superadditas* [adicionadas sobre] a matéria, *et adaequate* [e adequadamente] distintas dela e da complicação das primeiras qualidades¹⁶⁰. E a isto é que eu respondo que não, pelos fundamentos acima tocados, *numero 38* [no número 38].

Acrescenta o reverendo padre mestre que o padre Compton¹⁶¹ na sua *Philosophia* [Filosofia] impugna minha *sententia* [sentença] com fundamentos de grande importância¹⁶², onde se pode ver. Respondo que em todos os autores que ver pude nenhum trata mais breve e diminuta esta matéria que o dito padre Compton, pois só na *Physica, disputatio 11, sectio 1ª* [Física, disputa 11, seção 1ª] trata este ponto em uma única coluna, metade de uma página e nela, em primeiro lugar, rejeita

¹⁵⁹ Inserimos as aspas.

¹⁶⁰ Consta aqui um ponto de interrogação que era colocado na época em perguntas indiretas, suprimimos para adequar a ortografia moderna.

¹⁶¹ No original consta “Compton”, refere-se provavelmente a Thomas Compton Carleton SJ (1592-1666).

¹⁶² No original “momento”.

obiter [de passagem] uma opinião paradoxal¹⁶³ de Descartes e outra ainda pior que admite uma só forma material, e a mesma em todos os compostos *adapuate* [adequadamente] materiais, e logo *numero 6°* [no número 6°] em um único parágrafo toca seis fundamentos para provar que a forma substancial material é substância *adaequae distincta* [adequadamente distinta]; e postos dois argumentos somente em contrário, não diz mais palavra nesta [fol. 8/165v] matéria. Quem a trata *plene et latissime* [plena e amplamente] é o padre Soarez *in Metaphysica, disputatio 15^a* [nas Disputas Metafísicas, disputa 15^a] e outros a que o mesmo Compton se remete *ibi numero 2°* [ali no número 2°], e nenhum fundamento se mostra neles que na minha doutrina não venha resolvido¹⁶⁴ e muitos mais [fundamentos] que eles não trazem e trazem já outros modernos, trago eu contra mim mesmo e lhe[s] respondo.

50. *Item* [Além disso] diz o reverendo padre mestre que não viu autor de nossa Companhia que negue darem-se formas substanciais materiais. Respondo que se por este termo (formas substanciais materiais) entendemos formas de substâncias completas, ou de compostos físicos *pure* [puramente] corpóreos materiais (prescindindo ainda se as tais formas são ou não são em si substâncias *contradistinctas* [contradistintas] da matéria); neste sentido, certo é que nenhum autor, não só da Companhia, mas nem ainda de fora, negou darem-se formas substanciais materiais, como já disse *numero 49°* [no número 49°]; se, porém, pelo tal termo (formas substanciais materiais) entendermos formas materiais que são em si substâncias *adaequae* [adequadamente] distintas da matéria primeira *et* [e] primeiras qualidades; como o é a alma racional, neste sentido nega o padre Fabri de nossa Companhia as tais formas, como mostrei já *supra numero 33°* [acima, no número 33°]: e é tal a falta de livros nesta Província de Portugal que bem pode haver muitos autores da Companhia, e já de muitos anos que tenham seguido a tal

¹⁶³ No original “paradoxa”.

¹⁶⁴ No original “solto”.

opinião e saído com ela, e nem notícia disto ter chegado a essa Província: eu, em particular, tenho e mandei vir, só de filosofias modernas, 9 tomos do padre Fabri, 5 do padre Mauro, 3 do padre Semery, um do padre Peinado¹⁶⁵; fora outros tomistas, escotistas, e estranhos que tenho, e ainda estou suspirando pelas novas filosofias do nosso padre Izquierdo¹⁶⁶, padre Quirós, padre Gaspar de Ribadaneira¹⁶⁷ e outros muitos que sei tem saído há já anos, e nada deles sabemos cá, com que mal podemos dizer de opinião alguma, se é ou não é seguida por autores da Companhia.

51. Mas, demos, contudo, que nenhum autor da Companhia até agora tivesse seguido tal opinião. Pergunto: em que decreto, estatuto ou regra da Companhia está proibido que um mestre da Companhia e mestre público de filosofia e em matéria *pure* [puramente] filosófica não possa sair com opinião com que já outro autor da Companhia não tenha saído? Maxime não sendo opinião proibida na mesma Companhia, nem que a Companhia toda tenha tomado a contrária por sua, como tem tomado algumas, *verbi gratia* [por exemplo] contra a *praevia* [prévia] moção tomística, etc. Certo é que da Companhia tem saído *primo* [por primeiro] (e saindo estas cada hora) muitas opiniões novas contra todos os autores antecedentes da mesma Companhia, pois (pergunto) se foi lícito, aprovado e aplaudido pela mesma Companhia ao dito padre Fabri, sair *primo* [por primeiro] com a dita opinião das formas, como a mim me pode ser proibido, estranhado ou ainda notado, sair *secundo* [em segundo lugar] com ela?¹⁶⁸.

Dirão que, ao menos nesta Província e nestas escolas nunca se seguiu tal opinião. Respondo que como se havia de seguir se nem notícia havia dela? Maior desgraça é essa, não só não termos cá notícia das doutrinas com que a Companhia sai por outras províncias, mas

¹⁶⁵ Provavelmente Francisco Peinado (1633-1696).

¹⁶⁶ No original "Isquierdo", provavelmente Sebastião Izquierdo S.J. (1601-1681).

¹⁶⁷ Gaspar Ribadaneira S.J.

¹⁶⁸ Inserimos o ponto de interrogação faltante no original.

nem ainda a queremos ter nem que alguém nos a dê! Eu não obrigo, nem posso obrigar, a seguir-se tal opinião; mas que mal¹⁶⁹ é saber-se e ter-se notícia dela para, ao menos, saberem responder a quem de fora nos vier com ela argumentar, como de fato está já vindo cada ano aqui, de Salamanca, filósofos com opiniões novas cá que já lá são velhas?¹⁷⁰

52. Instará ainda alguém que com estas novas doutrinas se confundem os discípulos, e nem estas nem as antigas ficam sabendo. A isto respondo que em nenhuma matéria deixo de pôr sempre, e plenamente, a doutrina e opinião comum com todos seus fundamentos e então, ou a sigo confirmando-a como muitas vezes faço, e resolvendo¹⁷¹ as dúvidas que há de novo contra ela, ou proponho outra sentença que julgo mais provável e resolvo os fundamentos todos da [opinião] comum; com que nunca a minha doutrina é diminuta, nem deixa de trazer plenamente a [opinião] comum, ou seguida ou impugnada; e de mais a mais trago eu só toda opinião que tem saído de que eu pude ter notícia. E quanto aos que dizem que deste modo se confundem meus discípulos e nenhuma das doutrinas ficam sabendo, eu que os conheço melhor, como seu mestre, com toda a confiança os mando¹⁷² [fol. 9/166r] a exame, e estimarei muito que os provem *et* [e] experimentem bem, porque de nove que são, *uno vel altero excepto* [exceto um ou outro], nenhum se achará que não entenda, e defenda a doutrina com perfeição e louvor, e assim o mostraram já ano passado nos exames e agora o mostrarão; e notório é que nenhum curso leva melhores discípulos, nem ainda tantos são bons com serem menos em número os deste curso do que os de alguns outros¹⁷³: o que tudo atribuo a seus felizes engenhos.

¹⁶⁹ No original consta “mao”.

¹⁷⁰ Trata-se de uma pergunta retórica com um período longo (típico do estilo da carta), por isso, adicionei o ponto de interrogação, como seria de esperar pelo “que” presente no início do período “*que* mau é saber-se...?”.

¹⁷¹ No original consta “soltando”, e logo a seguir “solto”.

¹⁷² Palavra repetida no fólio seguinte, suprimimos a duplicação.

¹⁷³ A construção é truncada, mas significa que nenhum outro curso tinha discípulos tão

[Conclusão]

53. Conclui o reverendo padre mestre com toda a justiça que se deve [guardar]¹⁷⁴, conclui, digo, com estas formais palavras ao superior *ibi* [ali]: “estes são os pontos que *coram Deo* [diante de Deus] são dignos de reparos e vossa reverendíssima pode mandar examinar, ordenando ao padre, [para que] aponte o que achou com os doutores sobre estas matérias, [para que]¹⁷⁵ se não dê sentença *inaudita parte* [sem ouvir a parte contrária]”¹⁷⁶. Até aqui o papel todo de ambos os reverendos padres revisores de que se me deu vista.

Concluo eu também, reverendo padre provincial, e requiro à vossa reverência *tanquam iudici* [enquanto juiz], *primo* [em primeiro lugar] que parece [que] tenho satisfeito plenamente aos reparos e dúvidas dos reverendos padres revisores e que vossa reverência me avise disso. Requiro *secundo* [em segundo lugar] que se parecer que em alguma coisa ainda não tenho satisfeito, e se se quiser proceder contra minha doutrina com algum gênero de proibição ou censura qualquer, que seja *etiam ad tempus* [também à altura do tempo], que desde agora apelo, enquanto posso, para nosso muito reverendo padre geral, o reverendo padre João Paulo Oliva, e que vossa reverência me mande fazer saber¹⁷⁷ para eu seguir apelação por letra minha, e ser ouvido conforme o direito e justiça. Requiro *tertio* [em terceiro lugar] que sendo caso que alguém me delate ou acuse a vossa reverendíssima de outros alguns pontos de minha doutrina, vossa reverendíssima me avise primeiro deles, antes de mandar fazer semelhantes revistas e censuras; pois estas mandou vossa reverendíssima fazer, sem nunca me ter

bons, nem discípulos bons em grande quantidade, embora fossem os deste curso menores em número total do que os de outros cursos.

¹⁷⁴ No original consta “guadar” com o primeiro “u” rasurado, conjecturamos se tratar de “guardar”.

¹⁷⁵ No original: “por que”, substituímos por ser mais inteligível com a substituição.

¹⁷⁶ Introduzimos aspas dado ser citação direta das censuras.

¹⁷⁷ No original consta “mo mande fazer a saber”, suprimimos o “a” e adaptamos a ortografia.

avisado, nem pedido razão de coisa alguma de minha doutrina, nem neste ano, nem no passado, nem nas visitas que vossa reverendíssima fez a este colégio e ao meu curso; e somente o ano passado escreveu vossa reverendíssima ao padre revisor deste colégio que lá lhe diziam que eu ditava na Lógica algumas novidades escusadas: o credito, pois, à boa fama e [a] autoridade de mestre se infama muito desta sorte, com semelhantes devassas¹⁷⁸, e¹⁷⁹ sem ter precedido admonição alguma, sem ser em ocasião alguma daquelas em que o direito e a Companhia manda rever e censurar as doutrinas, e pelos censores que para isso [a Companhia] tem deputado, como quando se imprime conclusões ou quando se trata de imprimir livro ou quando alguma proposição minha fosse em si *haeretica, vel sapiens haeresim, vel erronea, vel temeraria, aut scandalosa* [herética, ou com sabor de heresia, ou errônea, ou temerária, ou escandalosa], que são as censuras canônicas, ou quando fosse expressamente proibida na Companhia; e, por mercê de Deus, nada disto há, nem se nota em minha doutrina, e com o mais de serem doutrinas mais ou menos novas se não deve inquietar e afrontar um mestre desta sorte, e tanto fora de tempo, e muito menos contra justiça ou caridade religiosa. Acabo declarando que a vista das censuras me foi dada no¹⁸⁰ último [dia] de Março, e esta resposta acabei aos 21 de Abril, e por carta minha as ofereci ao padre reitor *à iuxta* [logo depois]¹⁸¹ (o qual me tinha dado a vista) que se quisesse a¹⁸² mandaria já pelo correio e por me não responder a não mandei e agora a mando a vossa reverência reservando estes e os [de]mais requerimentos que tenho para nosso muito reverendo padre geral, a cuja final sentença e censura

¹⁷⁸ Consta no original “devaças” ou “douaças”. Conjecturamos ser “devassas”.

¹⁷⁹ No original consta um “o” sobrescrito.

¹⁸⁰ Consta no original “em o”.

¹⁸¹ A expressão “à iuxta” (do mesmo modo, igualmente, próximo, logo depois) é de difícil tradução. Ao que parece quer indicar que entregou a carta ao padre reitor em tempo próximo ao momento em que acabou de escrever ou em que recebeu a vista das censuras, por isso, traduzimos como “logo depois”.

¹⁸² No original consta “lha”.

estou *in omnibus* [em tudo] sujeito¹⁸³. Coimbra, 21 de Abril de 1678. Assino, de minha letra *et* [e] sinal, este papel, dia *et* [e] ano acima,

Antonio Cordeyro¹⁸⁴.

¹⁸³ No original consta “sogeito”.

¹⁸⁴ A localização, datação, anúncio da assinatura e a própria assinatura estão com caligrafia diferente, e como indica o anúncio do próprio Antônio Cordeiro, trata-se da caligrafia de seu próprio punho.

Lima Vaz e a questão do marxismo

Cláudia Maria Rocha de Oliveira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.227.03>

1 Introdução

Henrique Cláudio de Lima Vaz foi, por mais de uma vez, definido como sendo marxista. O que pretendemos mostrar é que as afirmações segundo as quais Lima Vaz poderia ser definido como marxista e pensado como alguém que defende pensamento totalitário nascem de um desconhecimento dos textos do próprio Lima Vaz. Ele, como veremos, é um pensador cristão que assume postura crítica diante do marxismo e da própria teoria de Marx. Além disso, ele faz opção pelo personalismo cristão que, como ele próprio defende, é incompatível com o materialismo inerente à posição de Marx.

Para alcançar o objetivo proposto, dividiremos o presente texto em três partes. Na primeira, faremos uma breve reconstrução histórica. Por mais de uma vez, Lima Vaz foi associado ao marxismo. A primeira acusação foi feita pelo Sr. Lage e está vinculada à leitura feita por Lima Vaz sobre as posições assumidas pelo papa João XXIII nas suas encíclicas. Na segunda parte deste texto, apresentaremos o que Lima Vaz defende no seu artigo sobre “A grande mensagem de João XXIII”. O objetivo é mostrar que o texto, ao contrário de tornar viável a afirmação de

¹ Professora Adjunta do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, membro do grupo de pesquisa Estudos Vazianos, do GT Pensamento Filosófico Brasileiro e do Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta de Portugal. E-mail: claudiamroliveira@gmail.com

proximidade entre Lima Vaz e Marx, deixa claro que a posição assumida por Lima Vaz não é marxista, mas personalista. Embora reconheça a importância histórica de Marx, Lima Vaz faz críticas contundentes ao seu pensamento. Essas críticas já estão presentes em artigos publicados na Revista Síntese, em 1959. Portanto, publicados antes das acusações do Sr. Lage, em 1964. Finalmente, com o objetivo de afastar a possibilidade de aproximar Lima Vaz do marxismo, na terceira e última parte, indicaremos de que modo ele se posiciona criticamente em relação à teologia da Libertação, que na sua visão corria o risco de se deixar seduzir pelo pensamento utópico.

2 Pequena reconstrução histórica

Em Carta enviada ao editor da Revista Vozes em 1964, Lima Vaz se autodeclara tomista. Ele afirma explicitamente: “sou tomista. Sou tomista por convicção e obrigação”, e logo na sequência, esclarece “Sou tomista, mas não sou fanático. [...] Santo Tomás é para mim um farol e não uma muralha” (Lima Vaz, 1964, p. 644). Em artigo publicado no ano posterior, também na Revista Vozes, intitulado “Situação do Tomismo”, ele, novamente, reitera que as suas posições não apenas se acomodam “com a filosofia de Santo Tomás”, mas são efetivamente expressão de uma visão “tomista” (Lima Vaz, 1965, p. 802).

Para compreender os motivos de afirmações tão incisivas é necessário esclarecer que estamos diante de considerações feitas por Lima Vaz com o objetivo de se autodefender de acusações feitas pelo sr. Lage, publicadas na revista Vozes. Mas, que acusações seriam essas? O próprio Lima Vaz esclarece que se trata de acusações dirigidas a ele por causa da publicação de um artigo na revista Síntese, Política, Econômica e Social, em 1963, intitulado “A grande mensagem de S.S. João XXIII”. Para o sr. Lage, a intenção do artigo de Lima Vaz seria “desacreditar o tomismo” e “pregar uma variedade do imanentismo dialético intimamente aparentado ao marxismo” (Lages *apud* Lima Vaz, p. 642).

Para compreender o peso dessa acusação precisamos recordar que Lima Vaz, no final da década de 50 e início da década de 60, havia se tornado o mentor da Juventude Universitária Católica (JUC), cujo movimento terminou por dar origem à Ação Popular (AP). O envolvimento com a JUC, num momento de grande agitação política, fez com que Lima Vaz fosse, no ano de 1964, afastado da formação dos seminaristas Jesuítas e transferido do Rio de Janeiro para Belo Horizonte. Dentre outras razões, pesava sobre ele, justamente, a desconfiança em relação a uma possível posição alinhada ao marxismo. Porém, o materialismo que está na base do marxismo não é compatível com a mensagem cristã. Dizer que Lima Vaz havia aderido ao marxismo implicava em considerá-lo infiel à tradição da igreja e da própria Companhia de Jesus, ordem religiosa à qual pertencia.

Neste contexto, portanto, a acusação do sr. Lage segundo a qual Lima Vaz se aproximando do marxismo pretendia colocar o tomismo em situação de descrédito era muito grave. Trata-se de acusação que não apenas estava relacionada a uma posição teórica, mas sim de acusação que colocava em questão o próprio lugar concreto assumido por Lima Vaz como sacerdote, membro da Companhia de Jesus. Cabe recordar que havia, naquele momento, por parte da Igreja e da própria Companhia de Jesus a orientação para que Santo Tomás fosse assumido “como guia dos estudos” (Lima Vaz, 1964, p. 644).

A agitação política daqueles tempos fez com que Lima Vaz ficasse afastado da formação dos jesuítas por vários anos. Apenas em 1975, após uma revisão feita pela Companhia de Jesus, ele foi reintegrado como formador dos acadêmicos jesuítas e retomou seu trabalho de formador. Contudo, a sua reinserção nos quadros docentes da Companhia de Jesus não impediu que ele voltasse a ser acusado de ser marxista. A alcunha dessa vez não foi atribuída apenas a ele, mas também a própria PUC-RJ. Em 1979, por ocasião de uma situação envolvendo alguns professores do departamento de Filosofia, o Prof. João Mac Dowell, então reitor da PUC, em apoio ao Diretor do Departamento de

Filosofia, emitiu uma nota na qual afirmava considerar absurda “a insinuação de que a PUC caminha vertiginosamente para a adoção sectária e passional de uma metodologia marxista, se não mesmo para a adesão a uma filosofia declaradamente marxista (*apud* Paim, 1979, p. 23).

Neste contexto, juntamente com a PUC, Lima Vaz é mais uma vez vinculado ao marxismo. Agora o seu acusador é Antonio Paim. Em texto intitulado “As raízes da Crise da PUC”, este afirma que toda postura supostamente autoritária da PUC-RJ encontrava “respaldo teórico na obra do Padre Henrique de Lima Vaz” (Paim, 1979, p. 168). Ele tenta atribuir a Lima Vaz a tese segundo a qual quando há uma crise da cultura e da sociedade o modelo “adequado para enfrentá-las são as filosofias totalizantes do tipo do marxismo” (Paim, 1979, p. 171).

Diante de tais acusações, Lima Vaz escreve o texto “Crise da PUC: descendo às raízes”. Nele, ele deixa claro seu afastamento em relação ao marxismo e sua opção pelo personalismo cristão, de inspiração tomista. Ele defende que para lhe atribuir uma suposta opção totalitária, vinculada ao marxismo, Paim foi obrigado a dizer o contrário do que está escrito em seus textos (Lima Vaz, 1979, p. 193). Além disso, o filósofo jesuíta indica qual o seu posicionamento em relação à Ação Popular, movimento que, na sua segunda fase, adquiriu feições leninistas-marxistas. Ele claramente afirma a sua condição de não militante.

Importante ter presente que costuma ser atribuída a Lima Vaz a autoria do documento base da Ação Popular. Embora reconheça ter escrito as duas primeiras partes do documento, declara não ser o responsável por ele. Para esclarecer a posição assumida por Lima Vaz, farei uma citação longa, mas que considero importante para dirimir qualquer tipo de controvérsia que possa ainda existir a esse respeito. Eis o que o próprio Lima Vaz afirma ao se contrapor à Paim:

No seu artigo [...] o Sr. Antonio Paim cita, como sendo de minha responsabilidade, o texto do Documento-Base da Ação Popular publicado, diz ele, no órgão oficial da PUC-RJ, a revista *Verbum* de março-junho de 1964. Convém esclarecer, inicialmente, que o referido texto

já era nacionalmente difundido desde 1963. Quando a revista *Verbum* o publicou na seção Notas e Comentários, como comprovação da denúncia então feita pelo Arcebispo D. Vicente Scherer dos riscos do movimento denominado Ação Popular. Paim dá a entender que o documento foi difundido pelo órgão oficial da PUC-RJ o que, sendo uma falsidade histórica é, da sua parte, de uma gritante desonestidade, pois ele sabe perfeitamente com que intuito a revista reproduziu um documento que circulava largamente pelo Brasil. Quanto a atribuir-me a responsabilidade do Documento-Base da Ação Popular é igualmente falso e só pode ser explicado dentro de uma intenção de denúncia. Paim sabe que se trata do documento programático de um movimento que se constituía antes de 1964, sobretudo no seio da juventude universitária. Como tal, exprimia o ideário do movimento e era aceito por todos os que nele passavam a militar. Acontece que nunca militei no movimento Ação Popular, por considerar tal tipo de militância incompatível com meus compromissos sacerdotais. Não nego vinculação de amizade e de larga simpatia de ideias com vários dos militantes da Ação Popular na sua primeira fase, que se estende até 1964. Os militantes da primeira Ação Popular conheciam perfeitamente minha posição crítica face ao marxismo, sobretudo na sua versão leninista e estaliniana e a inspiração fundamentalmente personalista do meu pensamento. Minha colaboração esteve presente na redação da primeira parte do Documento-Base (exatamente, caps. 1 e 2), de caráter filosófico-histórico e onde, justamente, há uma nítida afirmação personalista e uma crítica não menos nítida da versão marxista-leninista do socialismo (em *Verbum*, nº cit., págs. 75-76). Para azar do Sr Paim, as frases que ele cita, extraídas da parte política do documento, são aquelas em cuja redação ou inspiração nenhuma parte tive. Como quer que seja, embora sem assumir a responsabilidade pelo Documento-Base que não assinei, por não militar no movimento Ação Popular, não me neguei à responsabilidade pela participação na redação de uma parte do documento e por ela respondo (Lima Vaz, 1979, p. 189-190).

Neste mesmo contexto, acerca da “Crise da PUC”, o jornalista Franklin de Oliveira, em seu artigo intitulado “Ensaio de Caçada”, sai em defesa de Lima Vaz. Ele esclarece que “voltado para os grandes problemas do nosso tempo, o padre Vaz não poderia ignorar Marx, diante do qual porém mantém atitude rigorosamente crítica, como documenta

seu belo livro *Ontologia e História*” (Oliveira, 1979, p. 85). Ora, se Lima Vaz, como mostra Oliveira, adota posição rigorosamente crítica em relação a Marx e, acrescentamos, também ao marxismo é, no mínimo, contraditório, associá-lo a esse pensador e a essa tradição filosófica.

3 A leitura das Encíclicas de João XXIII e a Crítica de Lima Vaz a Marx

Como indicamos, a primeira associação de Lima Vaz ao marxismo teve origem a partir da crítica feita pelo Sr. Lage ao artigo publicado pelo filósofo jesuíta, em 1963, intitulado “A grande mensagem de S.S. João XXIII”. Pe. Vaz precisou se defender das acusações sofridas por ele. Tais acusações assumem como referência a leitura que propõe das encíclicas *Ad Petri Cathedram*, *Mater e Magistra*, e *Pacem In Terris* escritas por João XXIII.

Ao partir da constatação de que “Toda filosofia social repousa, em última instância, numa concepção do homem”, Lima Vaz procura afastar o ensinamento social da Igreja das ideologias para aproximá-lo do homem real. Neste sentido, ele defende que

Na intenção primeira da visão social que a Igreja propõe, a primazia do homem real é a própria primazia dos movimentos históricos por ele suscitados, sobre qualquer teorização ideológica. É que a antropologia cristã sobre a qual se funda o ensinamento social da Igreja não se apresenta como elaboração de uma ideia o homem, mas como decifração da sua existência histórica (Lima Vaz, 1963, p. 10).

Ao seguir esse caminho, Lima Vaz afirmará que pensar o ser humano como pessoa supõe pensá-lo a partir da “exigência de absoluta interioridade e absoluta comunicação”. A exigência de comunicação torna a antropologia que está na base da doutrina social da igreja uma “antropologia histórica” (1963, p. 12). Logo, o desafio que se apresentava ao personalismo cristão, e que para Lima Vaz ainda não havia sido

realizado de modo satisfatório, consistia, justamente, em conciliar a perspectiva da história e as perspectivas de transcendência e de interioridade.

Lima Vaz assumirá para si esse grande desafio. Ao longo de suas reflexões, que serão organizadas mais tarde nas suas obras sistemáticas, ele empreendeu grande esforço na tentativa de articular o absoluto e a história. Esse esforço nasceu, a nosso ver, justamente da constatação segundo a qual o pensamento cristão, na modernidade, precisa considerar o ser humano real, que é indiscutivelmente um ser histórico. Neste sentido, os quadros do cosmocentrismo clássico precisam ceder lugar para uma visão de ser humano que esteja em sintonia com os tempos modernos e que, ao mesmo tempo, não esteja em oposição ao cristianismo. Em consequência, é possível afirmar que o personalismo de Lima Vaz procura justamente superar o desafio que ele próprio aponta, quando escreve o texto sobre as encíclicas de João XXIII, como sendo um desafio para os personalismos cristãos.

Existe sempre certa tendência de querer pensar a fé cristã como oposta aos movimentos da história e como distanciada de determinados engajamentos práticos concretos. Todo tipo de vinculação do cristianismo com a dimensão social “corre o risco” de ser falsamente associado ao materialismo. Isso de modo algum se sustenta. Mas, esse tipo de associação ainda hoje tem espaço a partir de posições pouco ou nada esclarecidas.

Logo, é possível perceber que foi, simplesmente, por defender uma visão cristã de ser humano capaz de integrar a dimensão histórica que Lima Vaz foi acusado injustamente de ser marxista. Isso sem importar nenhum tipo de leitura de seus textos, o que torna a acusação completamente arbitrária.

Prova da inadequação da associação de Lima Vaz com o marxismo é o fato de antes mesmo da publicação do artigo “A grande mensagem de SS. João XXIII”, em 1963, ele já ter se posicionado criticamente perante Marx. Em 1959, Lima Vaz publicou três artigos intitulados

Marxismo e filosofia. Neles ele coloca em questão “a própria viabilidade teórica do marxismo como filosofia”, ou seja, ele questiona “a possibilidade lógica de um materialismo histórico e, ao mesmo tempo, ainda dialético” (Lima Vaz, 1959a, p. 29).

Ao partir do reconhecimento da grande influência histórica do marxismo, Lima Vaz afirma a necessidade e urgência de reflexão a seu respeito. Para tanto, ele propõe um retorno ao marxismo de Marx para a partir dele reunir os elementos necessários para compreender o marxismo militante de seu tempo. As reflexões de Lima Vaz, que assumem como ponto de partida as relações entre Dialética e História, o conduzirão à descoberta “no centro mais íntimo do pensamento de Marx” da “exigência inelutável de uma opção mística” (Lima Vaz, 1959a, p. 31), tornando o materialismo, defendido por Marx, insustentável.

Esta opção mística se mostraria “em plena luz” à medida que Max atribui caráter escatológico ao comunismo, afirmando-o como solução para o conflito entre homem e natureza, existência e essência, objetivação e subjetividade, liberdade e necessidade, indivíduo e gênero. Essa posição de Marx está vinculada a sua tentativa de inverter os termos da dialética de Hegel. Se, por um lado, o esforço dialético de Hegel caminha na direção de “conciliar a necessidade histórica e a necessidade racional”, por outro, Marx acredita que “a Razão surgirá da História” que, por sua vez, “encontrará sua razão no movimento dialético das suas determinações concretas” (Lima Vaz, 1959a, p. 32).

O Comunismo seria, então, o que tornaria possível a concretização da Razão na história, que colocaria fim aos conflitos do homem. Logo, ao contrário de Hegel, para quem a realidade *pensável* “deve ser referida a um Princípio absoluto” (Espírito) (Lima Vaz, 1997, p. 69), Marx defenderá que a Razão surgirá do interior da própria realidade a ser transformada. A dialética se suprimirá, então, a si mesma, conduzindo a uma “humanização total da natureza” ou a “naturalização total do homem” (Lima Vaz, 1959a, p. 34). Aqui encontra-se, pois, na visão de Lima Vaz, a “aporia mais profunda do humanismo marxista: seu

esforço de promoção do humano se vê diante da possibilidade de conduzir a uma total desumanização” (Lima Vaz, 1959a, p. 34).

Justamente por se recusar a referir a experiência contingente a uma norma absoluta, o marxismo se mostra incompatível com o cristianismo. Lima Vaz esclarece que

a crítica do idealismo tem como resultado, para Marx, o estabelecimento de uma adequação rigorosa entre o sujeito e a sua esfera objetiva, que é o mundo material. Desta maneira, toda abertura para uma transcendência do sujeito sobre o mundo fica, de partida, eliminada. A relação fundamental que liga o homem ao mundo só pode ser, então, a relação econômica de produção. A dialética da Ideia transmuda-se em dialética do Trabalho e este pelo seu caráter absoluto, impõe à visão marxista do mundo um necessário postulado materialista de base (Lima Vaz, 1959b, p. 50).

A eliminação da abertura para a transcendência torna a posição de Marx completamente incoerente com a perspectiva cristã. Mas, não apenas isso. O materialismo defendido por Marx torna a sua posição autocontraditória e insustentável também do ponto de vista filosófico. O pressuposto materialista que está na base da posição de Marx, ao impedir “qualquer abertura sobre a totalidade”, impediria de fazer qualquer tipo de julgamento sobre a filosofia e a própria realidade. Contudo, o que efetivamente ocorre é que Marx faz do socialismo uma visão de totalidade e, portanto, uma filosofia. Logo, na visão de Lima Vaz, a proposta de Marx se revela marcada por uma contradição interna insuperável.

4 A crítica de Lima Vaz à teologia da libertação

Como vimos, não apenas o Sr. Lage acusou Lima Vaz de ter aderido a um materialismo assemelhado ao marxismo. Essa acusação re-torna na década de setenta diante daquilo que ficou conhecido como sendo a “Crise da PUC-Rio”. Naquela ocasião, não apenas Lima Vaz foi

acusado de ser marxista, mas também a própria PUC recebeu essa denominação. Sabemos que a vinculação de Lima Vaz ao marxismo nas décadas de 1950 e 1960 era completamente infundada. Seria essa atribuição adequada na década de 70? Essa possibilidade nos parece completamente sem sentido. Lima Vaz não mudou a sua visão em relação a Marx e ao marxismo.

Prova disso é o editorial escrito por Lima Vaz, em 1984, intitulado “Cristianismo e pensamento utópico: a propósito da teologia da libertação”. Nele, Lima Vaz apresenta e comenta aquilo que no início do texto ele chama de “recente Instrução da Congregação para a Doutrina da Fé *intitulada* ‘Sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação’” (1984, p. 5). A posição assumida por Lima Vaz tem um tom crítico a clérigos da teologia da libertação que assumem a “análise marxista” da realidade. Para ele, a “recepção do que mais tarde se chamou imprópriamente de ‘análise marxista’ não se deveu a qualquer resultado comprovado de uma análise da realidade e sim à poderosa atração de um pensamento utópico que fazia chegar até um hoje obscuro e doloroso a luminosa promessa dos ‘amanhãs que cantam’” (Lima Vaz, 1984, p. 9). Ora, essa atração de um pensamento utópico é, na leitura de Lima Vaz, incompatível com o pensamento cristão.

O que caracteriza “o pensamento utópico é o pressuposto ou o projeto de se operar, sem sair da clausura espaciotemporal, uma transformação radical do espaço e do tempo do homem – da sua história” (Lima Vaz, 1984, p. 11). Logo, trata-se de perspectiva diametralmente oposta a estrutura do pensamento cristão que possui natureza transcendental, isto é, que “atravessa a contingência e o vir-a-ser do empírico e do simplesmente dado para fundá-los no princípio (*arché*)” (Lima Vaz, 1984, p. 12).

Embora mantenha posição crítica em relação a Marx ao longo dos anos, é necessário indicar que Lima Vaz reconhece o valor histórico do pensador alemão. Em 1983, ao rememorar o centenário da morte de Marx, Lima Vaz tece verdadeiros elogios a obra do autor. A título de

ilustração vamos recorrer a algumas passagens de um editorial da revista Síntese, publicado com o título “Um centenário: Karl Marx”. Nele Lima Vaz afirma

Com efeito, hoje é possível imprimir sobre a obra de Marx aquele sinete de eternidade que o historiador Tucídides reivindicava para as páginas de seu livro. Ela é um *ktêma eis aeí*, uma aquisição da cultura humana que permanecerá para sempre. É sob esse ângulo que ela não pode deixar de interessar a quem quer que medite sobre a cultura do Ocidente não só como história documentada mas como tradição viva. É no relevo dessa tradição que a obra de Marx alcança finalmente a sua justa eminência e a sua atualidade é indiscutível como o é a de Hegel, a de Descartes e, remontando bem mais longe no tempo, a de Platão e Aristóteles (Lima Vaz, 1983a, p. 5)

Ao reconhecer o valor histórico da obra de Marx, Lima Vaz defende que “estudar Marx como um grande clássico do pensamento humano é doravante tarefa que se impõe obrigatoriamente à história e às ciências humanas” (Lima Vaz, 1983, p. 6). Essa tarefa se impõe devido à importância que o pensamento de Marx assumiu para a compreensão do próprio tempo histórico. Neste sentido, Lima Vaz defende que

Sem esse estudo um grande hiato se abriria na compreensão da nossa tradição cultural e se tornaria extremamente difícil conhecer os caminhos por onde vem andando a civilização ocidental nos últimos dois séculos. Essa, com efeito, a essencial função heurística da obra clássica na hermenêutica de uma civilização ou de uma cultura. O clássico é, justamente, aquele que foi capaz de dar a seu tempo a expressão simbólica que o integra na perenidade da tradição. Ora, a obra de Marx traduz numa grandiosa construção intelectual, o tempo de profunda e radical transformação histórica que assistiu à passagem da economia pré-industrial para a economia da produção em escala e do mercado generalizado, dos ciclos civilizatórios regionais para a primeira civilização mundial (Lima Vaz, 1983a, p. 6).

Como é possível perceber, Lima Vaz reconhece o valor histórico da obra de Marx. Ele deixa claro que estamos diante de um pensador que precisa ter seus textos estudados. Contudo, embora reconheça o

valor histórico de Marx, Lima Vaz continua a possuir um distanciamento teórico em relação ao pensador alemão. Esse distanciamento se evidencia no texto intitulado Marx e o Cristianismo, publicado também em 1983. Para Lima Vaz, o pensamento de Marx está em oposição ao discurso cristão. Eis o que ele afirma a esse respeito:

a visão de Marx é muito mais do que uma simples contraposição à visão cristã. É, de fato, a sua negação radical e propriamente dialética, sendo o projeto da sua realização na imanência da história através da única mediação que, segundo Marx, não é um “caminho desviado” do homem para o homem: a prática social capaz de realizar a “apropriação real da essência *humana* pelo homem e para o homem”, e que se atribui aqui à forma acabado do comunismo (Lima Vaz, 1983b, p. 355).

Ora, se a posição de Marx conduz à “negação radical” da visão cristã, cabe aos pensadores cristãos, como é o caso de Lima Vaz, a tarefa de “assegurar a identidade cristã da intensa consciência social dos militantes confrontados com a poderosa atração da obra de Marx” (Lima Vaz, 1983b, p. 364). Aparece, portanto, já em 1983, um alerta de Lima Vaz aos militantes cristãos para a importância de não se deixarem seduzir pela obra de Marx que se apresenta como negação da própria visão cristã. Esse alerta será reproduzido de modo mais incisivo, como vimos, no texto sobre Cristianismo e Pensamento utópico, publicado no ano posterior, ou seja, em 1984.

Logo, embora seja possível reconhecer o importante lugar histórico ocupado pela obra de Marx, isso não significa atribuir a ela o lugar de verdade, nem significa assumi-la como orientação da própria reflexão. Embora reconheça o valor da obra de Marx, Lima Vaz se mantém distante dela justamente por haver uma incompatibilidade radical entre o que Marx defende e a perspectiva propriamente cristã.

5 Considerações finais

Ao partir da necessidade diante da qual Lima Vaz se viu de se autodeclarar tomista vimos que se tratava de se defender de acusação de ser adepto do materialismo assemelhado ao marxismo ou mesmo de ser marxista. Trata-se de acusação muito grave que, feita de modo leviano, terminou por introduzir ainda mais elementos, nos anos 60, para justificar o afastamento de Lima Vaz por mais de dez anos da formação da Companhia de Jesus. Embora a própria Companhia tenha feito uma revisão da situação e tenha reintroduzido Lima Vaz nos seus quadros docentes na década de 70, a associação de Lima Vaz com o marxismo continuou sendo feita.

Embora quem conheça os textos de Lima Vaz saiba que se trata de acusações completamente infundadas, nos pareceu necessário indicar isso de modo explícito. Para tanto escolhemos alguns textos de Lima Vaz que apresentados na sequência histórica nos parecem ser adequados para dissipar de modo definitivo qualquer dúvida que ainda possa haver em torno da querela envolvendo a relação entre Lima Vaz e Marx. Portanto, é preciso reconhecer que Lima Vaz é efetivamente tomista. Nunca foi adepto de Marx ou do marxismo. Desde o início de sua vida como professor ele já indicava a existência de oposição da perspectiva adotada por Marx e o pensamento cristão. Embora reconheça o valor histórico da obra de Marx, Lima Vaz se distancia radicalmente dele. É completamente infundada qualquer tipo de associação feita entre Lima Vaz e o pensamento de Marx e ou ao marxismo.

Referências

- LIMA VAZ, Henrique C. de. Marxismo e filosofia I-II. *Síntese Política, Econômica e Social*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 29-44, jan./mar. 1959a.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. Marxismo e filosofia III. *Síntese Política, Econômica e Social*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 46-64, abr./jun. 1959b.

- LIMA VAZ, Henrique C. de. Marxismo e filosofia IV-V. *Síntese Política, Econômica e Social*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 48-68, jul./set. 1959c.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. A grande mensagem de S. João XXIII. *Síntese, Política, Econômica e Social*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 18, p. 8-33, abr./jun. 1963.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. Acerca de “A formação marxista”. *Revista Vozes*, Petrópolis, v. 58, p. 641-651, set. 1964.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. “Crise” da PUC: descendo às raízes. In: PAIM, Antonio (Org.). *Liberdade acadêmica e opção totalitária*. São Paulo: Artenova, 1979. p. 188-195.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. [Um centenário: Karl Marx](#). *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, p. 5-8, jan./abr. 1983. (editorial)
- LIMA VAZ, Henrique C. de. [Marx e o cristianismo](#). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 15, n. 37, p. 351-364, set./dez. 1983.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. Cristianismo e pensamento utópico: a propósito da teologia da libertação. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 5-19, set./dez., 1984. (editorial)
- LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.
- OLIVEIRA, Franklim de. Ensaio de Caçada. In: PAIM, Antonio (Org.). *Liberdade acadêmica e opção totalitária*. São Paulo: Artenova, 1979. p. 80-86.
- PAIM, Antonio (Org.). *Liberdade acadêmica e opção totalitária*. São Paulo: Artenova, 1979.

Notas sobre Gilda de Mello e Souza

Silvana de Souza Ramos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.227.04>

1 Introdução

A origem social relativamente privilegiada trouxe oportunidade às ímpares a Gilda de Mello e Souza, a começar pelo fato de que, para elaborar seus primeiros escritos, ela pôde contar com a orientação de Mario de Andrade². Primo em segundo grau, o escritor anualmente visitava a pequena fazenda onde ela passou a infância com a família, em Araraquara. Nascida em 1919, em São Paulo, Gilda só retornou à cidade aos doze anos para dar prosseguimento aos estudos. A menina veio morar na casa da Rua Lopes Chaves onde Mário de Andrade vivia

¹ Silvana de Souza Ramos é Livre-docente do Departamento de Filosofia da USP, docente do PPGFil/USP e do PPG Multidisciplinar em culturas e identidades brasileiras do IEB/USP. É autora de *Corpo e Mente* (VWF Martins Fontes, 2010), de *A Prosa de Dora: uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty* (Edusp, 2013) e de *Ensaio sobre Democracia: descrições de um corpo despedaçado* (Politeia, 2024).

E-mail: ramos.si@usp.br

² Nessa época, quando despontavam escritoras como Clarice Lispector e Lygia Fagundes Telles, a literatura e a poesia eram territórios intelectuais socialmente mais acessíveis às mulheres do que a carreira acadêmica. Inicialmente, Gilda de Mello e Souza também pretendia adequar-se à ficção: suas primeiras publicações são contos escritos para a revista *Clima*. Porém, ao avançar à pós-graduação, depois de concluir o curso de filosofia, ele percebe que a vida acadêmica era um território a ser desbravado pelo feminino o que a motiva a dar prosseguimento aos estudos até se tornar docente universitária. Sobre a trajetória intelectual de Gilda de Mello e Souza, cf. Galvão, 2014; Chaui, 2022; Ramos, 2024.

com a mãe e uma tia. Em 1937, ela ingressou na Universidade de São Paulo; formou-se em filosofia em 1940. Uma década depois, Gilda conseguiu defender sua tese de doutorado, cujo tema é a moda no século XIX, feito que poucas mulheres teriam condições de realizar em meados do século passado. A ensaísta fez parte da geração que produziu a revista *Clima*, publicação que inaugurou o estilo moderno de crítica de arte no Brasil³. Em 1954, ao assumir a disciplina de Estética, ela se tornou a primeira mulher docente do curso de Filosofia da USP, o qual seria dirigido por ela nos anos mais terríveis da ditadura civil-militar, entre 1969 e 1972. A despeito do desafio que enfrentava, com a perseguição de alunos e a cassação de professores, ela fundou, em 1970, a revista *Discurso*, publicação oficial do Departamento de Filosofia. Fazendo jus à atenção que recebera do primo, tornou-se uma grande estudiosa da obra de Mario de Andrade⁴. Foi capaz, ainda, de alcançar uma forma original de reflexão, algo que se torna evidente pela leitura de suas publicações mais maduras: *O Tupi e o Alaúde*, livro de 1979, dedicado a *Macunaíma*, e *Exercícios de Leitura*, conjunto de ensaios cuja primeira edição data de 1980. Se hoje nos interessamos não apenas por sua

³ O estudo de Heloisa Pontes é crucial para a compreensão do papel da geração *Clima*, formada por figuras como Antonio Candido, Paulo Emílio Salles Gomes, Décio de Almeida Prado, entre outros (ver: Pontes, 1996). A respeito da geração *Clima* e de seu método crítico, movido pela paixão pelo concreto, consultar o ensaio “Paulo Emílio: a crítica como perícia”, publicado em *Exercícios de Leitura* (Souza, 2009).

⁴ É importante salientar que a referência à estética de Mário de Andrade é assumida pela própria autora, quando analisa o tipo de docência e de pesquisa desenvolvida por ela no Departamento de Filosofia da USP: “me sentia mais segura movendo-me no fim do século XIX do que na Grécia... A partir de dois cursos, um sobre o impressionismo e outro sobre arte e técnica, fiquei viciada no período. Parecia-me mais fácil pensar os problemas da arte contemporânea – inclusive do modernismo brasileiro – a partir de Baudelaire, do planejamento das grandes cidades, da imposição da tecnologia, da proliferação das vanguardas, da nova teorização da arte feita pelos artistas etc. Sobre tudo, era uma escolha que se harmonizava com o meu velho interesse pelo pensamento estético de Mário de Andrade” (Souza in: Galvão, 2014, p. 78). A respeito da presença de Mario de Andrade na vida Gilda, consultar a entrevista concedida por ela e Antonio Candido, publicada em 1994, na Revista n. 36 do *Instituto de Estudos Brasileiros*, sob o título “A lembrança que guardo de Mario” (Souza, 1994).

figura feminina, condição que não a impediu de estudar e de tornar-se uma intelectual, se nos sentimos também fascinados por sua obra, isso se deve ao fato de que seus ensaios expressam uma forma filosófica singular de abordagem dos temas submetidos à crítica⁵.

2 Uma pensadora irrepetível

A filósofa Otilia Arantes caracteriza o estilo de Gilda como “ir-repetível” (2006, p. 311), algo que, por um lado, remete à sua singularidade, mas que, por outro lado, acaba por exigir de leitores e leitoras um verdadeiro exercício de análise, a fim de que compreendamos o alcance dessa obra. Gilda escreveu com maestria não apenas sobre o autor de *Macunaíma*, como também sobre uma grande diversidade de temas: a pintura de Almeida Júnior e de Gregório Gruber, o cinema de Glauber Rocha, a cerâmica de Sara Carone, a dança moderna de Fred Astaire entre outros⁶. É inegável que sua presença na revista *Clima*, periódico onde o trabalho intelectual se caracterizava pela paixão pelo concreto, pela resposta ao apelo das coisas, do real e dos acontecimentos, pode nos dar algumas pistas acerca de sua perspectiva de análise. Ali, Gilda se encontra no interior de uma geração que trazia consigo um espírito inaugural e desbravador. Ao lado de seus colegas, ela foi capaz de exercer uma espécie de olhar de perito, dedicado à “decifração indiciária da realidade inscrita na obra” (Arantes, 2006, p. 317), algo que lhe

⁵ Sobre a trajetória intelectual de Gilda de Mello e Souza, consultar: Galvão, 2006; Del Nery, 2007; Ramos, 2020; Ramos, 2023; Ramos, 2024. Vivemos um momento uma recuperação da obra de Gilda de Mello e Souza em função, por um lado, da tentativa de compreender o papel das mulheres na formação da área de filosofia no Brasil, e, por outro, pelo interesse despertado pelo caráter singular de seu ensaísmo. Exemplos desse esforço de pesquisa: Fernandes, 2022; Franco, 2021; Valle, 2023; Pires, 2017.

⁶ Nosso estudo do ensaio de Gilda de Mello e Souza leva em conta o Fundo da autora depositado no Instituto de Estudos Brasileiros (IEB/USP). Ali encontramos vasto material referente ao diálogo de Gilda com a pessoa e a obra de Mário de Andrade. Para um histórico preciso do processo de organização desse arquivo, cf. Ribas & Escorel, 2020.

permitiu explicitar a originalidade de artistas que enfrentaram, a exemplo de alguns dos citados acima, o desafio de dar forma à experiência social brasileira. Sua escrita nunca foi explicitamente política, no entanto, a agudeza de suas análises faz entrever a sociedade onde um determinado artista surge.

Seus estudos sobre a moda no século XIX são exemplares de sua atitude voltada ao concreto e ao entorno social. Esse olhar míope, atento aos detalhes que costuram o tecido da vida, no livro sobre a moda, permite mostrar que a sociedade burguesa separa o produtivo do improdutivo segundo uma divisão generificada do trabalho e dos papéis sociais. Assim, a sociedade capitalista discrimina a vestimenta de acordo com as funções então definidas para cada sexo: de um lado, o traje utilitário, sóbrio e pouco ornamental, ligado ao masculino, e, de outro lado, a exuberância do supérfluo destinado ao feminino, desenhado e sustentado pela severa disciplina no uso de trajes que quase inviabilizam o movimento ou a transcendência. Neste contexto, os homens são alocados à circulação e à vida prática, ao passo que às mulheres burguesas resta o exercício da sedução, sem o que elas não poderiam se atar a alguém capaz de sustentá-las do ponto de vista econômico. Seu único movimento é aquele que dá vida ao traje: a moda é uma arte feminina no interior de uma sociedade em que a mulher burguesa está apartada de praticamente todas as atividades produtivas. Seu único triunfo público acontece nos salões e nas festas, onde desfila a arte feminina até o momento em que se vê obrigada a retornar ao trabalho. O exemplo da moda mostra que sob o olhar de Gilda a crítica de arte decifra o real ao aplicar-se ao estudo da forma materializada (e vivida) da obra em questão⁷.

Porém, não menos importante do que o ambiente da revista *Clima*, cuja paixão pelo concreto compartilha, foi o diálogo com Mario

⁷ Sobre a moda como fenômeno ao mesmo tempo estético e social, ver: Aguiar, 1999, p. 129.

de Andrade. A decisiva presença de um olhar sensível ao alcance social da forma estética em sua obra é também fruto do encontro com esse artista total, um dos protagonistas da construção da visão modernista em solo brasileiro. É dele a percepção de que a obra se caracteriza por um inacabamento constitutivo, de modo que o estudioso do fenômeno estético não deve buscar pela obra prima, antes deve se ater à falha e às rasuras da criação. Esse olhar para o inacabamento guia a leitura de Gilda do romance *Macunaíma*. O livro teve uma tiragem modesta de 800 exemplares em sua primeira edição, em 1928. O próprio Mário de Andrade oscilou ao longo da vida no juízo sobre a obra, nunca estando certo de sua real importância. Na verdade, o autor faleceu antes de assistir à consagração de seu romance. Afinal, foi apenas em 1955, dez anos após a morte de Mário de Andrade, que aconteceu a primeira publicação capaz de dar os primeiros passos de uma recepção compreensiva da obra, quando Manuel Cavalcanti Proença publicou *Roteiro de Macunaíma*, estudo que esclareceria leitores a respeito das fontes utilizadas pelo escritor modernista para compor o romance. Depois disso, a discussão sobre o sentido de *Macunaíma* reapareceu no final dos anos de 1960, com o lançamento do filme de Joaquim Pedro de Andrade (*Macunaíma*, 1969). Nos anos de 1970, veio finalmente a consagração da obra, com a publicação de *Mário de Andrade: ramais e caminho*, de Telê Porto Ancona Lopez, em 1972, e de *Morfologia do Macunaíma*, por Haroldo de Campos, em 1973; com a montagem teatral de Antunes Filho (*Macunaíma*, de 1978); e, finalmente, em 1979, com a publicação do ensaio *O Tupi e o Alaúde*, de Gilda de Mello e Souza. Em seu prefácio à edição de bolso de *Macunaíma*, da L&PM POCKET, Luís Augusto Fischer analisa a recepção da obra, cujo cume se daria com a publicação de *O Tupi e o Alaúde*: a obra de Gilda

marca talvez o ápice da consagração do livro. Gilda vê na obra ‘a segurança impecável de sua construção e a maestria no aproveitamento da cultura popular’. Diverge de Haroldo de Campos e outros, que haviam afirmado se tratar de uma ‘composição em mosaico’, para

sugerir que Mário havia encontrado no processo criador da música popular o modelo compositivo da rapsódia, nomeadamente nas formas da suíte e na variação. [...] Assim, ao completar cinquenta anos, a obra de Mário de Andrade entrou para a rotina das escolas e dos vestibulares do país” (Fischer *in* Andrade, 2018, p. 15).

A publicação de *O Tupi e o Alaúde* marca, portanto, a maturidade da escrita de Gilda de Mello e Souza ao mesmo tempo em que consagra a ampla difusão obra de Mário de Andrade.

3 Considerações finais

A obra de Gilda enfrentou de modo original o desafio de realizar um tipo de ensaio ancorado de certo modo ao projeto modernista, embora devamos lembrar mais uma vez que se tratava da construção de um olhar crítico nascido da experiência de uma mulher intelectual. Gilda conheceu muitos obstáculos para tornar-se a intelectual que foi. Como outras de sua época, a escritora viveu a ambivalência de um tráfego difícil, ao longo do qual as mulheres:

[...] experimentaram uma transição de modelos de comportamento, procurando novas formas de expressão simbólica da feminilidade, ao mesmo tempo em que se lançaram profissionalmente em carreiras até então vistas como masculinas. Por essa razão, elas viveram por inteiro um momento fecundo e simultaneamente doído de transição social no domínio que hoje se convencionou chamar por gênero (Pontes, 2004, p. 43).

Num momento em que as filósofas vivem a sua própria primavera, o exemplo de Gilda torna claro que a história das ideias não é o mero registro objetivo do pensamento de uma época. Pelo contrário, ela é a construção de uma narrativa sob determinado ponto de vista, pois deixa esquecidos aqueles e aquelas que poderiam desestabilizar sua universalidade. Assim, embora o estudo da obra publicada e dos arquivos deixados por Gilda enfatizem o entrelaço da filósofa com o projeto intelectual e artístico de Mario de Andrade, não se trata de

colocá-la à sombra de seu primo e mentor, mas sim de traçar seu elo com o pensamento modernista e de desvendar nuances da construção da originalidade de sua escrita. Nestes termos, os arquivos nos fornecem os bastidores desse diálogo, a pintura do lado “arquivista” cultivado por ambos, preocupados que eram em colecionar documentos e imagens para articulá-las à construção teórica. A exemplo disso, destacamos duas falas de Mário de Andrade, coletadas em suas cartas:

Vou lá escrever tudo quanto sei já sobre o Jesuíno, porque já não me encontro mais neste aluvião de fichas, notas, notinhas e papeletas soltas, que está me dificultando muito estudar. Vou fazer já a biografia do homem, relação de obras etc. Só não fazendo a parte crítica final. Assim terei uma visão mais de conjunto do que se sabe e sei sobre o homem, pra orientar mais ordenadamente as pesquisas.

[...] fique sempre à espreita e recolha tudo, tudo. Ninguém sabe si mais tarde, duma coisinha de nada que a gente recolhe, não vai sair uma documentação fundamental de qualquer coisa de que a gente nem tem ideia quando recolheu o documento (Andrade, 1983, p. 110).

Ora, ao reconhecer a importância desses materiais de arquivo buscamos articular o trabalho de investigação da singularidade do ensaio de Gilda de Melo e Souza à dimensão teórico-metodológica – isto é, à reflexão sobre as práticas de generificação das memórias sociais –, de modo a colaborar para a inclusão de trabalhos femininos para a constituição da área de filosofia no Brasil. Sabemos que a reconstituição das histórias da filosofia no Brasil exige essa articulação entre análise de texto e reflexão metodológica. Por isso, em nosso caso, faz-se necessário dar atenção e protagonismo às mulheres, mostrando sua importância para a constituição de nossa área, ao mesmo tempo em que o estudo de obras como a de Gilda de Mello e Souza fomenta a busca por novas formas de fazer filosofia e de confrontar essa prática intelectual com materiais ainda pouco explorados⁸.

⁸ Sobre a trajetória intelectual de Gilda de Mello e Souza, consultar: Galvão, 2006; Del Nery, 2007; Ramos, 2020; Ramos, 2023. Vivemos um momento uma recuperação da obra de Gilda de Mello e Souza em função, por um lado, da tentativa de compreender

Referências

- AGUIAR, Joaquim Alves de. "Anotações à margem de um belo livro", in: *Literatura e Sociedade*, nº 4, São Paulo, 1999.
- ANDRADE, Gênese (org.). *Modernismos 1922 – 2022*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- ANDRADE, Mario de. *De Pauliceia Desvairada a Lira Paulistana*. São Paulo: Martin Claret, 2016.
- ANDRADE, Mario de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Edição crítica por Telê Porto Ancona Lopes. ALLCA/Fondo de Cultura Económica, 1996.
- ANDRADE, Mario de. *Arquivo Mário de Andrade* – Instituto de Estudos Brasileiros (IEB/USP).
- ANDRADE, Mario de. "Carta de Mário de Andrade a Oneyda Alvarenga, 26 mai. 1935". In: *Cartas*. São Paulo: Duas cidades, 1983.
- ARANTES, Otilia Beatriz Fiori. "Notas sobre o método crítico de Gilda de Mello e Souza", in: *Estudos Avançados*, nº 56, São Paulo, janeiro/abril, 2006.
- ARANTES, Paulo. *Um departamento francês de ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- BONADIO, Maria Claudia. "Algumas anotações (e questões) sobre Gilda de Mello e Souza e a moda como objeto de estudo", in: *Práxis*, Nova Hamburgo, a.14, v.1, janeiro/junho, 2017.
- BOTTON, Fernando Bagiotto. "O espírito das roupas: a moda no século XIX", in: *Cadernos de Clio*, nº3, Curitiba, 2012.
- CAMPOS, Haroldo de. *Morfologia de Macunaíma*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- CHAUÍ, Marilena. "Gilda e Clarice: a dignidade do feminino". In: Aggio, Juliana; Faustino, Silvia; Araújo, Carolina; Sombra, Laurenio (org.). *Filósofas*. Curitiba: Kotter, 2022.
- CHAUÍ, Marilena. *Escritos sobre Universidade*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

o papel das mulheres na formação da área de filosofia no Brasil, e, por outro, pelo interesse despertado pelo caráter singular de seu ensaísmo. Exemplos desse esforço de pesquisa: Fernandes, 2022; Franco, 2021; Valle, 2023; Pires, 2017.

- DAMIÃO, Carla Milani. "Expondo a si mesmas: homenagem às professoras do departamento de filosofia da USP e o processo de escuta", in: Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP), v. 39, no. 2/20221. Acessível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/191682/178731>. Acessado em 04/07/2022.
- DEL NERY, Angelica. "Exercícios do olhar – para falar de Gilda de Mello e Souza". Vídeo, 17', Full HD, cor. São Paulo: SESC-SP, 2007.
- DUARTE, Paulo. *Mário de Andrade por ele mesmo*. São Paulo: Todavia, 2022.
- ESCOREL, Ana Luisa. "A menina e a mãe dela", in: *Piauí*, nº 40, janeiro, 2010.
- EULÁLIO, Alexandre. "Dois livros", in: *Discurso*, 1980.
- FERNANDES, Florestan. "A Moda do século XIX. Ensaio de sociologia estética", in: *Anhembi*, nº 25, São Paulo, dezembro, 1952.
- FERNANDES, Carlos Henrique. "Gilda & Mário: notas temáticas e estilo musical", in: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 1(82), 133-149, 2022. Acessível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v1i82p133-149>.
- FRANCO, Juliana Siqueira. "The Aesthetics of Gilda de Mello e Souza in Writings on Fashion and Brazilian Painting", in: *AM Journal of Art and Media Studies*, (26), 31–40, 2021. Acessível em: <https://doi.org/10.25038/am.v0i26.467>.
- GALVÃO, Walnice Nogueira (org.). *A palavra afiada*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2014.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. "Gilda de Mello e Souza: um percurso intelectual", in: *Aula inaugural, fevereiro de 2006 – Serviço de Comunicação Social, USP*, maio de 2006.
- GILDA de Mello e Souza. In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2020. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa1885/gilda-de-mello-e-souza>. Acesso em: 14/07/2020. Verbete da Enciclopédia.
- LOPEZ, Telê Porto Ancona. *Mário de Andrade: ramais e caminho*. São Paulo: Duas Cidades, 1972.
- MICELI, Sergio e MATTOS, Franklin de (org.). *Gilda, a paixão pela forma*. Rio de Janeiro, Ouro sobre Azul, 2007.

- PALHARES, Taisa. (2023). “O legado invisibilizado do pensamento de Gilda de Mello e Souza”, in: *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros*, 1(85), 110-121.
- PIRES, Barbara Luisa. “A construção do olhar de intérprete: o ensaísmo crítico de Gilda de Mello e Souza”, in: *Humanidades em diálogo*, 8, 39-50, 2017. Acessível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1982-7547.hd.2017.140536>.
- PONTES, Heloisa. “Modas e modos: uma leitura enviesada de *O espírito das roupas*”, in: *Cadernos Pagu*, nº22, Unicamp, janeiro/junho, 2004.
- PONTES, Heloisa. *Destinos Mistos. Os críticos do grupo Clima em São Paulo 1940-1968*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*. Organização: Carlos Augusto Calil. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- PRADO JR, Bento. “Entre Narciso e o colecionador ou o ponto cego do criador”, in: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros (USP)*, n. 43, set. 2006, p. 09-36.
- RAMOS, Silvana de Souza. “Nunca houve uma mulher como Gilda de Mello e Souza” in *Revista Ideação*, no. 42, julho/dezembro de 2020. Acessível em: <http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/5768/4755>. Acessado em 03/07/2022.
- RAMOS, Silvana de Souza. “Gilda de Mello e Souza e o desafio da filosofia autoral no Brasil”, in: *Revista Discurso (USP)*, vol. 53, no. 2, 2023.
- RAMOS, Silvana de Souza. “Gilda de Mello e Souza” (última versão de janeiro de 2024), Enciclopédia da Filosofia Brasileira, editada pelo Grupo de Trabalho em Pensamento Filosófico Brasileiro. Disponível em: <https://www.editorafi.org/enciclopedia-da-filosofia-brasileira>. DOI: <https://dx.doi.org/10.22350/2023efb>.
- RIBAS, Elisabeth Marin, & ESCOREL, Laura. “Os arquivos pessoais de Gilda de Mello e Souza e Antonio Candido”, in: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 1(76), 275-289, 2020. Acessível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v1i76p275-289>.
- SANTOS, Maria Cecília Loschiavo dos. *Maria Antônia: uma rua na contramão*. São Paulo: Nobel, 1988.
- SOUZA, Gilda de Mello e. *O Espírito das Roupas. A moda no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

- SOUZA, Gilda de Mello e. *A Ideia e o Figurado*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2005.
- SOUZA, Gilda de Mello e. *O Tupi e o Alaúde*. São Paulo: Duas cidades: Editora 34, 2003.
- SOUZA, Gilda de Mello e. *Exercícios de Leitura*. São Paulo: Duas cidades: Editora 34, 2008.
- SOUZA, Gilda de Mello e. *Arquivo Gilda de Mello e Souza* – Instituto de Estudos Brasileiros (IEB/USP).
- SOUZA, Gilda de Mello e. “A Lembrança que Guardo de Mário”, in: *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros (USP)*, (36), 9-26, 1994.
- SOUZA, Gilda de Mello e. Depoimento: Gilda de Mello e Souza, filósofa. In: BLAY, E.; LANG, A. (Orgs.). *Mulheres na USP: horizontes que se abrem*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005, p. 61-75.
- TÉRCIO, Jason. *Biografia de Mário de Andrade. Em busca da alma brasileira*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.
- VALLE, Rafael do. “Ensaio sobre o chapéu: reflexões de Gilda de Mello e Souza a partir de um acessório da moda”, in: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 1(84), 39-54, 2023. Acessível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v1i84p39-54>.

Canções de exílio e poema da catequese: o tópico “exílio”. Um ensaio

Antonio Valverde¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.227.05>

“Temporizemos.”²

Murilo Mendes, *A Idade do Serrote*, 1968

1 Exílio e poesia

Sob a vaga do primeiro romantismo, e provido do devido azo à imaginação artística, o poema “Canção do exílio”, de Gonçalves Dias, escrito durante a temporada de estudos em Coimbra, 1843, refulge ao escancarar a porta inédita e até hoje entreaberta da primeira expressão do sentimento saudade da pátria, registrado em versos. Sob chave de atualização temática, Edward Said interroga: “De que modo a literatura do exílio assumiu seu lugar como um *topos* da experiência humana, ao lado da aventura, da educação ou da descoberta?” (Said, 2003, p. 56).

Páthos do exílio. Do campo literário: Dante Alighieri, o arquetípico exilado político; Maquiavel, condenado a um ano de silêncio obsequioso, confinado nos arredores de Florença; James Joyce, auto-

¹ Antonio José Romera Valverde é Professor do PPG em Filosofia da PUC-SP.
E-mail: valverde@pucsp.br

² Poema “Origem, memória, contacto, iniciação” (Mendes, 1968, p. 10).

exilado em Trieste, onde encontraria o mote para a peça *Exílios*³ e Mahmoud Darwish, poeta palestino no exílio, que entoou: “Mas eu sou o exilado / Sela com teus olhos / Leva-me para onde estiveres - / Leva-me para o que és” (Said, 2003, p. 52)⁴. Malgrado, o romance-ensaio *O Estrangeiro*, de Plínio Salgado, esboço à plataforma política do integralismo, inspirado de uma visita a “Hospedaria de Imigrante”, na cidade macota de São Paulo, em 1926, que recebia estrangeiros, europeus, basicamente, para substituir a mão de obra escravizada ou fornecer braços à indústria fabril⁵.

2 Gonçalves Dias (1823-1864)

Para Antonio Candido,

Gonçalves Dias se destaca no medíocre panorama da primeira fase romântica pelas qualidades superiores de inspirações e consciência artística. [...] Dos escritores românticos é o mais sóbrio e elegante, embora não seja menos forte na expressão nem menos rico na personalidade⁶. (Todavia), a ‘Canção do exílio’ (banalizada a ponto de perder a

³ “James Joyce *escolheu* o exílio, para dar força à sua vocação artística. [...] Mas o sucesso de Joyce como exilado enfatiza a questão localizada em seu âmago: será o exílio tão extremo e privado que qualquer uso instrumental dele é, em última análise, uma trivialização? De que modo a literatura do exílio assumiu seu lugar como um *topos* da experiência humana...” (Said, 2023, p. 55-56).

⁴ “O *páthos* do exílio está na perda de contato com a solidez e a satisfação da terra: voltar para o lar está fora de questão. [...] O exílio, ao contrário do nacionalismo, é fundamentalmente um estado de ser descontínuo (Said, 2003, p. 52 e 50).”

⁵ “Entrava-se na terra livre da América, como um condenado. A sentença bíblica, pronunciada à saída do éden, repetia-se às portas do novo paraíso: - DEPARTAMENTO ESTADUAL DO TRABALHO” (Salgado, 1972, p. 6). A propósito de “O estrangeiro”, conferir análise e comentário de José Chasin, “Véspera e antevéspera de um movimento”, 1978, p. 188-193 (Chasin, 1978).

⁶ “O traço peculiar talvez consista nessa difícil coexistência da medida com o vigor, num tempo em que os temperamentos literários mais poderosos se realizavam pelo transbordamento, valendo o equilíbrio quase como sinal de mediania afetiva e artística. [...] Gonçalves Dias nunca foi jactancioso, nem se meteu em questões literárias; mas tinha consciência do seu papel” (Candido, 2023, p. 406-407).

magia que, no entanto, a percorre de ponta a ponta) representa bem o seu ideal literário; beleza na simplicidade, fuga ao adjetivo, procura a expressão de tal maneira justa que outra seria difícil. É que, sob o patético da vocação romântica, persistia nele a necessidade da medida, legada pelo Neoclassicismo e sensível, em sua obra, até sob a manifestação ocasional do ‘mal do século’ (Candido, 2023, p. 406)⁷.

Por certo, deva ser oportuno rememorar o poema honorável de Machado de Assis, intitulado “A Gonçalves Dias”, que principia do naufrágio de Camões, sobrevivido, para o lamento...

Mas tu, cantor da América, roubado / Tão cedo ao nosso orgulho, não te coube / Na terra em que primeiro houveste o lume / Do nosso sol, achar o último leito! [...] Mas que importava a morte, se era doce / Morrê-la à sombra deliciosa e amiga / Dos coqueiros da terra, ouvindo acaso / No murmurar dos rios, / Ou nos suspiros do noturno vento, / Um eco melancólico dos cantos / Que ele outrora entoara? Traz do exílio / Um livro, monumento derradeiro / Que à pátria levantou; ali revive / Toda a memória do valente povo / Dos seus timbiras... [...] (Ao refrão:) Morto, é morto o cantor dos meus guerreiros! / Virgens da mata, suspirai comigo! (Machado de ASSIS, 2015, p. 526-530).

Contudo, Enslen, em tese doutoral, sustenta que “‘Canção do exílio’ is by far the most popular poem of all time in Brazil” (Enslen, 2022, p. 1). Ao passo que Antonio Candido, sob refinamento ensaístico, constata que há musicalidade nos poemas de Gonçalves Dias, em particular, na “Canção do exílio”, em que música e policromia se dão a ver num desfile de cores em movimento. Os versos de Gonçalves Dias findaram musicados por Dom José Amat, ao embalo da musicalização originária de seus versos românticos, qual um delírio sonoro (Candido, 2023, p. 478-479). Confirmando a musicalidade, outra das marcas do Romantismo, de par com o lance da popularidade dos versos, sobremaneira, os do Poeta Maranhense. Entretanto, Flávio Di Giorgi, Professor da

⁷ De outra feita, Candido também elogiou a formalidade estilística dos sonetos de Vinícius de Moraes.

PUC-SP, dizia que Gonçalves Dias versificava em português, porém, ao ritmo da língua nativa de sua mãe, mestiça.

Atalhando. Para Antonio Candido, Gonçalves Dias consolida o romantismo de matizamento nacional, à medida que cuida do desejo comum de renovar, intelectualmente, a pátria (Candido, 2023, p. 281). Distinguindo a importância do movimento romântico, que, segundo o Crítico Literário, fora absorvido pelo movimento modernista, de 1922. Pois, o Modernismo foi herdeiro do Romantismo, sobremaneira pelo viés da liberdade de expressão.

3 Canção do Exílio

Kennst du das Land, wo die Citronen blühen,
Im dunkeln Laub die Gold-Orangen glühen,
Kennst du es wohl? – Dahin, dahin!
Möcht ich... ziehen.
(Goethe, “Mignon”, 1803)⁸

Minha terra tem palmeiras,
Onde canta o Sabiá;
As aves que aqui gorjeiam,
Não gorjeiam como lá.

Nosso céu tem mais estrelas,
Nossas várzeas têm mais flores,
Nossos bosques têm mais vida,
Nossa vida mais amores.

Em cismar sozinho, à noite,
Mais prazer encontro eu lá;
Minha terra tem palmeiras,
Onde canta o Sabiá.

Minha terra tem primores,
Que tais não encontro eu cá:
Em cismar sozinho à noite –

⁸ “[Conheces o país onde florescem as laranjeiras? / Ardem na escura fronde os frutos de ouro... / Conhecê-lo? Para lá, para lá quisera eu ir!] (Tradução Manuel Bandeira)”.

Mais prazer encontro eu lá:
Minha terra tem palmeiras,
Onde canta o Sabiá.

Não permita Deus que eu morra,
Sem que eu volte para lá:
Sem que desfrute os primores
Que não encontro por cá;
Sem qu'inda aviste as palmeiras,
Onde canta o Sabiá. (Gonçalves Dias, Cantos I, 1843)⁹

Palmeiras. Em Tupi, o nome Pindorama significa terra das palmeiras. Advinda dos substantivos “pindó”, palmeira, e “rama”, “a terra que há de vir”, segundo Teodoro Sampaio, em *O tupi na geografia nacional* (Fonseca, 2017, p. 199 ss). Pois que do lado dos invasores ibéricos, movidos pelo mito edênico, por estas bandas deveria achar-se o paraíso perdido, o Paraíso Terreal. Afinal, encontrado no interior do Peru, segundo Sergio Buarque, em *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos da descoberta do Brasil* (Holanda, 1994, p. 235-246). A par da violência, da cobiça, do extrativismo e da luxúria. Cobiça e luxúria, creditadas a Paulo Prado.

4 Canções de exílio

Se bem medidos são dezenas¹⁰, entre poemas e letras de música popular, escritos sob inspiração da primeira canção do exílio, em língua portuguesa. O enfado de “lá”, contraposto ao sentimento de “des-terro dentro da própria pátria”, de “cá”. Sob tensão espessada pela carga de negação e de crítica da ordem dada ao correr do século XX, os substratos dos poemas derivados daquele inaugural, *grosso modo*,

⁹ Gonçalves Dias, A., “Canção do exílio”, In Bandeira, *Antologia dos poetas brasileiros – fase romântica*, MCMLXVII, p. 42-43.

¹⁰ *Ilustrando*. Da contagem de Enslin: “The 50 texts under consideration in this chapter published from 1960 to 1989 are listed here in chronological order:...” (Enslin, 2020, n. 2, p. 205-206). (Chapter Five)

parecem cumprir à risca seu desmonte criativo, sua devoração. Salvo o caso da variante apologética “Canção do Expedicionário”,¹¹ de Guilherme de Almeida, de 1942, cujo elogio do patriotismo votado à participação dos pracinhas brasileiros na Segunda Guerra Mundial, aponta para a face da civilidade posta à prova, sob a marca de certo fantasma fascista a rondar – Ir à guerra e defender a Nação. De tom comportamentalista objetivando convencer os jovens incautos, voluntários, a lutarem pelo mundo livre, livre dos autoritarismos.

Em verdade, o poema “Canção do Exílio”, de Gonçalves Dias, e o ensaio “Instinto de Nacionalidade”, de Machado de Assis, de 1873 (Machado de Assis, 2015, p. 1177-1186)¹², demarcam os contornos iniciais da compreensão da formação do Brasil contemporâneo, aos indícios de saudade da pátria e do atributo de brasilidade, pautados desde o interesse pela renovação da cultura. Pois que cuidavam do desejo comum de renovar, intelectualmente, a pátria (Candido, 2023, p. 281).

¹¹ “Canção do Expedicionário”, música de Spartaco Rossi.

¹² Machado de Assis, em “Instinto de Nacionalidade”, mesmo sustentando que “A ação de crítica seria sobretudo eficaz em relação à poesia”, ao abordar o tema romance, afirma que “O romance brasileiro recomenda-se especialmente pelos toques do sentimento, quadros da natureza e de costumes, e certa viveza de estilo mui adequada ao espírito do nosso povo. [...] O espetáculo da natureza, quando o assunto pede, ocupa notável lugar no romance, e dá páginas animadas e pitorescas” (Machado de Assis, 2015, p. 1181 e 1180, respectivamente). Contudo, Mário de Andrade, em discurso proferido na Biblioteca Municipal de São Paulo, passados vinte da Semana de Arte Moderna, parece estender, atualizando, o ensaio “Instinto de Brasilidade”, de Machado de Assis, de 1873. No passo de reinventar o Brasil, culturalmente, pela arte desde renovada sabedoria estética. Registrou: “Manifestado especialmente pela arte, mas manchando também com violência os costumes sociais e políticos, o movimento modernista foi o prenunciador, o preparador e por muitas partes o criador de um estado de espírito nacional. A transformação do mundo com o enfraquecimento gradativo dos grandes impérios, com a prática europeia de novos ideais políticos, a rapidez dos transportes e mil e uma outras causas internacionais, bem como o desenvolvimento da consciência americana e brasileira, os progressos internos da técnica e da educação, impunham a criação de um espírito novo e exigiam a reverificação e mesmo a remodelação da Inteligência nacional. Isto foi o movimento modernista, de que a Semana de Arte Moderna ficou sendo o brado coletivo principal” (Andrade, 1990, p. 15).

Entanto, o tópico “exílio” de saudade pátria tem sido reinventado por poetas singulares – qual um rito de iniciação poética –, de modo a escrever e reescrever a História do Brasil, mormente a do século XX. Ao que o ensaio reflete acerca das alternâncias estético-políticas das réplicas de tal invenção. Desde o inaugural de Gonçalves Dias ao de Paulo Mendes Campos (1988), o poema gonçaldiano tem sido parafraseado, satirizado, parodiado, politizado. Alguns reproduzem o título, por exemplo, Casimiro de Abreu (1855), outros não, como Oswald de Andrade (“canto de regresso à pátria”, 1925), Murilo Mendes (1930), Carlos Drummond de Andrade (“A nova canção do exílio”, 1945), Vinicius de Moraes (“Pátria Minha”, 1949), Mário Quintana (“Uma canção”, 1962), José Paulo Paes (“Canção do exílio facilitada”, 1973), Roberto Schwartz (“Canções do Exílio”, 1974), Luís Fernando Veríssimo (“Nova canção do exílio”, 1978), Cacaso (“Jogos Florais”, 1985), Paulo Mendes Campos (“Nova canção do exílio”, 1988). E as remissões das canções *Sabiá*, de Chico Buarque e Tom Jobim (1968), e *Back in Bahia*, de Gilberto Gil (1972)¹³.

Além de poemas alusivos ao exílio, porém sem a marca de saudade pátria, como a paródia “Migna Terra”, de Juó Bananére (1924), “Canção do exílio aqui”, de Moacyr Félix (1977), *Poema sujo*, de Ferreira Gullar, (1976), “Novíssima canção do exílio”, Bento Prado Jr. (1982), e “Nova canção do exílio”, de Ferreira Gullar (2000).

A análise se encerra com o “Poema da Catequese”, de Antonio Risério (1996) – contraponto à temática de fundo do ensaio.

5 O “lá” e o “cá”

Sob destaque alguns poemas de reinvenção da matriz artística, menos estudados por críticos literários. Se há uma tomada ufanista nos

¹³ A canção *Sabiá* ilustra a saudade do Brasil inteligente, o dos anos 1960, sob projetos políticos utópicos, de libertação. E *Back in Bahia*, a saudade visceral do mar da Bahia em cavas implicações. A propósito dos artistas exilados e suas composições, conferir “Exílio” e “Os álbuns do exílio” (Pezzon, 2021, p. 77-159 e 161-223).

poemas de Gonçalves Dias e Casimiro de Abreu, o mais choroso dos poetas brasileiros, que arremeda o original em baixo relevo de rarefeito ar ruralista, nos de Oswald de Andrade e de Murilo Mendes, figura a desconstrução daquela arquitetura. O primeiro, certamente, antecipando tintas antropofágicas, trocando palmeiras por Palmares, região da Serra da Barriga, em que o chefe Zumbi se exilou, criando o primeiro quilombo. E finda por identificar São Paulo com o Brasil, “o progresso de São Paulo” (Andrade, 2021, p. 125)¹⁴. Assim, São Paulo é o Brasil. O católico mineiro universal, Murilo Mendes, sob tons surrealistas, pinta o Brasil com coisas estrangeiras, “macieiras da Califórnia [...] gaturamos de Veneza. [E declara] Eu morro sufocado / em terra estrangeira”, que é a terra brasileira” (Mendes, 1995, p. 87). Porém, a natureza oferecida se dá ao caso de forma mercantilizada. Contudo, versos de Mendes simulam ilustrar a tirada: “A natureza compraz-se em um jogo de antítese” (Cunha, 1979, p. 46)¹⁵.

No mesmo passo, Drummond desconjunta o ufanismo, circunscrevendo distância da pátria pelo arco de uma saudade rasa.

Um sabiá na / palmeira, longe. [...] Ainda um grito de vida e / voltar / para onde tudo é belo / e fantástico: / a palmeira, o sabiá, / o longe.” Contudo, fora antecedido pelo poema “Europa, França e Bahia”: “Chega! / Meus olhos brasileiros se fecham saudosos. / Minha boca procura a ‘Canção do exílio’. / Como era mesmo a ‘Canção do exílio’? / Eu tão esquecido da minha terra... / Ai terra que tem palmeiras / onde canta o sabiá! (Drummond, 1979, p. 180 e 74).

Entanto, Vinicius de Moraes, compôs o mais sofrido poema, o Brasil visto dos States:

¹⁴ Em *Diário confessional*, escrito entre 1948 e 1954, Oswald de Andrade, em várias passagens, explicita e tipifica a invenção conceitual de antropofagia, sua propriedade autoral, alinhada filosoficamente, de modo a subsidiar o relato, que fora solicitado por Antonio Candido (Andrade, 2022). A propósito, conferir “A antropofagia como visão do mundo” (1930) (Andrade, 2022, p. 511- 551).

¹⁵ Porém, “Quem se revolta [...] contra os versos ‘incompreensíveis’ de um Murilo Mendes [...]?” (Andrade, 1990, p. 35).

A minha pátria é como se não fosse, é íntima / Doçura e vontade de chorar; uma criança dormindo / É minha pátria. Por isso, no exílio / Assistindo dormir meu filho / Choro de saudades de minha pátria. [...] pátria minha / Tão pobrinha. (Salve! Salve!) / [...] Porque te amo tanto, pátria minha, eu que não tenho / Pátria, eu semente que nasci do vento / Eu que não vou e não venho, eu que permaneço / em contato com a dor do tempo..." – Eis o lamento portado no avigrama levado pelo sabiá: "Pátria minha, saudades de quem te ama... (Moraes, 1987, p. 267-269).

O descompasso, ao esgotar do sentimento originário saudade pátria, emerge com Mário Quintana, "Minha terra não tem palmeiras... / E em vez de um mero sabiá / cantam aves invisíveis / Nas palmeiras que não há." Antecipando a pergunta incontornável "que horas são?". A responder: "Minha terra tem relógios, / Cada qual com sua hora / Nos mais diversos instantes... / Mas onde o instante de agora? (Quintana, 2005, p. 443)." – Decomposição de um futuro ausente!

Ao campo da plasticidade da moderna música popular brasileira, a canção *Sabiá*, de Chico Buarque e Tom Jobim, politizara o tema do exílio, ao tempo dos anos de chumbo: as trevas da ditadura militar causa de exílios políticos, torturas e desaparecidos políticos. Muitos até hoje, desaparecidos. Contudo, transparece a esperança utópica em "anunciar o dia" de suposta libertação, expressão do desejo revolucionário, acaso embalado por doce herança romântica e utópica de uma pátria livre. Ao que arrematam, "Vou voltar / Sei que ainda vou voltar / [...] Não vai ser em vão / [...] E é pra ficar". De modo substancial, a mais excelente apropriação do espírito do poema gonçaldiano, ao tempo oportuno.

À medida que Gilberto Gil converte o exílio em retorno a certa racionalidade da existência pessoal, concreta. Se "Lá em Londres, vez em quando me sentia longe daqui / Vez em quando, quando me sentia longe, dava por mim... [...] (Mas, alguma coisa se moveu) Naquela falta de juízo que eu não / tinha nem uma razão para curtir. [...] Hoje eu me

sinto como se ter ido fosse necessário para voltar / Tanto mais vivo de vida mais vivida, dividida prá lá e prá cá.” – “*Mamãe, eu quero mamar!*”

Enquanto o poema coringa de José Paulo Paes, de 1973, parodia, encolhida e escrachadamente, todas as anteriores desde a tensão “lá” e “cá”. Desta forma: “lá? / ah! / sabiá... / papá.../ maná.../ sofá.../ sinhá... (Para fechar com) cá? / bah!” Fechando com um audível “bah!, expressão gaúcha para o desconforto momentâneo, – um lance de *baixo astral* (Paes, 2008, p. 194).”

Praticamente ignorado como poeta bissexto, Roberto Schwarz publicou um conjunto de onze pequenos poemas, sob o título de “Canções do Exílio”, em *Corações Veteranos*, de 1974¹⁶. O cenário é a estada em Paris, e passagem por Bruxelas, registrando sintomas ambíguos do mal-estar fora do Brasil. O desconforto de dúvidas acumuladas assola o poeta dada a instabilidade da situação, mostrada ao procurar um amigo e na crítica político-econômica, ácida, depurada de refinado humor, ilustrado. Assim:

O Lúcio Madeira está em Paris? / Saio a cata dele / o tão procurado embora seja flautista / pode estar na Masperô / entre mil lugares é o menos improvável / Masperô anda de bicicleta / para que não digam que enriqueceu / vendendo livros de esquerda / logo adiante / a testa abaulada de Celso / Furtado conversando na esquina (Schwarz, 1974).

O Brasil fora do Brasil, retratado de brasileiros ilustres. Ou ainda nos versos, “O Armando é uma cabeça”, prosseguido dos versos: “Ele é excelente, efetivamente bastante bom / Acho maravilhosa a Luisinha / Não acho que ela seja fascista [...] Mas não consigo me livrar / Dos sentimentos românticos...” (Schwarz, 1974).

De outro, em “Fio de prata”, o remordimento intragável do plano econômico da ditadura militar. “Promessa não mais / bosta já? /

¹⁶ Eis os títulos dos poemas: “Boulevard 70”, “Fio de Prata”, “Divagações no Cais”, “Frio”, “Ocupação”, “Arranjos lá em Casa”, “Encontro”, “Bruxelas”, “Visão”, “Desocupado” e “O Armando é uma Boa Cabeça” (Schwarz, 1974. Páginas sem numeração).

Que prometia / esta bosta? / Que bosta / de promessa". Entretanto, tudo pode se diluir por uma "ocupação", um que fazer: "Pela rua / de olhos soltos / fisingando um verso aqui / uma bunda ali." Deslizando para o confronto pessoal: "Há muito tempo modelei / meu gosto e minha escrita / pelo gosto e pelas maneiras de uma amiga. / Desde então, como é natural, ela mudou. / Absurdamente isto me faz mal." (Schwarz, 1974). – Sutileza à prova da anamnese pátria!

Por ventura, o mais debochado, sem perder a verve da crítica política dos poemas reinventados, seja o de Luís Fernando Veríssimo, "Nova canção do exílio", de 1978, que massacra a vida política, os costumes, o futebol ao final dos anos 1970. Não escapa nada.

Minha terra tem Palmeiras / Coríntians, Inter e Fla, [...] Os amigos que aqui gorjeiam / dizem que a coisa vai a trancos / falam de promessa de abertura / e de suposto novo Santos. [...] (Ao que prossegue) Nosso céu tem mais estrelas, / mas no chão continua o assombro / a melhor conjunção do horóscopo / é a de quatro estrelas no ombro. (Veríssimo, 1978).

Incontornável exposição do *misere* de costumes da época.

Cacaso, poeta franco atirador, menino de fazenda perdido na capoeira de Copacabana, professor de filosofia da PUC-RJ, em "Jogos Florais" ironiza o mote gonçálviano: "Minha terra tem palmeiras / onde canta o tico-tico", pássaro do *lumpenpassaredo*, o chupim que rouba o alimento de outros. "Enquanto isso o sabiá / vive comendo o meu fubá"¹⁷, a forçar o afloramento da luta de classes no reino da natureza animal, metáfora rica das relações sociais. E tudo conflui para o drama do falso milagre econômico e a censura ditatorial. "Ficou moderno o Brasil / ficou moderno o milagre / a água já não vira vinho / vira direto vinagre." Trancando com o trocadilho: "dado o avançado da hora / errata e efeitos do vinho / o poeta sai de fininho. / (será mesmo com dois

¹⁷ Talvez alusão aos versos: "Papagaio come milho / Periquito leva a fama / Quem é bobo fica em casa / Quem não chora não mama / Eu vou chorar!", marcha carnavalesca de Vicente Longo e Waldemar Camargo, interpretado por Joel de Almeida, 1966.

esses / que se escreve paçarinho?” (Brito, 2020, p. 104), a sabotar o nome do Coronel Jarbas Passarinho, ungido ministro da educação pelo Presidente Geisel.

O poema de Paulo Mendes Campos, “Nova canção do exílio” de porosidade autobiográfica e brisa panfletária, publicado no *Jornal do Brasil*, de 1988, descontrói as exaltações ufanistas, desgastadas, do Brasil, ao tempo do Presidente Sarney. O lugar da pátria pode ser qualquer lugar, porém, sem que o poeta se transfigure em apátrida. Assim, por ordem de entrada, o poema transita pela Turquia, Paris, Nova Iorque, Alemanhas, Canadá, Roma, Inglaterra, Maranhão, Bagdá, Alentejo, Portugal. De soluções antinômicas para cada região e situações de aperto. Qual a sabedoria acumulada de jinga de menino de rua. Paulo Mendes disse certa vez que passara fome no Rio de Janeiro, assim que chegou a Cidade Maravilhosa. O poema recorre ao fator alimentação em várias estrofes. Contudo, sem circunscrever a morte, tema recorrente por excelência dos seus poemas.

De saída calibra o tom: “Minha terra tem palmeira, / onde canta o sabiá, / mas meu rabicho é Paris, onde sabiá não há.” – Rabicho, certamente, algum amor secreto. Prossegue, “Minha terra tem coqueiros, / sabiá já foi pro brejo... / [E parafraseando Sarney, relembra o prefixo dos discursos do Político Maranhense] Brasileiras, brasileiros, / daqui vou pro Alentejo”, eventual alusão a quinta adquirida pelo Presidente para desfrute da aposentadoria ou de cassação. Nenhuma nem outra coisa ocorreram. Todavia, a última estrofe lavra o desenlace: “Adeus, primeiro de abril! / Adeus, heróis do Brasil! / Vou enfiar o Brasil / Nesse trem de Portugal” (Campos, 2022, p. 365-368). Paulo Mendes Campos inverte a pauta da saudade pátria, movida desde a Matriz por Gonçalves Dias, ao passo de fugir para Portugal, onde tal sentimento brotara¹⁸.

¹⁸ Entretanto, o *topos* exílio como saudades pátria, ao primeiro aspecto, não atraíra eminentes poetisas brasileiras. Pois, Cecília Meirelles, Hilda Hilst, Adélia Prado, Orides Fontela, Ana Cristina César e a poetisa bissexta Leila Micollis, nada escreveram sobre.

Todavia, parece existir um substrato melancólico nos poemas, fruto de certa devoração antropofágica.

6 Afeto que se encerra

O ensaio, a esta altura, desagua no “Poema da catequese”, de Antonio Risério, 1996, tomado como medida de contraponto ao tema exílio e o desfalecer da saudade pátria. Ei-lo:

Uma coisa é a fábula¹⁹
da vigília. A narrativa da proeza
do homem acordado. (Fragmento épico / ou lírico, lançado à
[correnteza do acaso].
Outra coisa é quando
de uma pedra na dobra do Maturi
penso nos papéis que o índio estrelou
nos sonhos que o jesuíta
sonhou por aqui.
Trocando símbolos em miúdos,
tudo é possível.
Do bicho morubixaba
convertido à cruz de pau
ao tupinambá colorido
em danças de amante canibal (Risério, 1996, p. 82).

¹⁹ De certo, a fábula referida no poema assente de cunho épico. Ocorre que “A fábula épica é feito ilustre, grande ação de herói, rei ou chefe, que ensina uma verdade moral com o exemplo espantoso. Narrada como ficção semelhante à história, exige a ordem artificial (*ordo artificialis*), o uso de caracteres, pensamentos e costumes heroicos com palavras de estilo alto ou sublime. Segundo os preceptistas, deve ser grande, maravilhosa, inteira, una e verossímil” (Hansen, 2021, p. 48). Vez que “Figura uma única ação, com começo, meio e fim, diferenciando-se da narração histórica, que trata de um único tempo ou de todos os acontecimentos que sucederam a um ou mais homens no decorrer de todo o tempo de sua existência”. Na sucessão temporal de uma vida, lembra Aristóteles, as coisas acontecem umas depois de outras ou simultaneamente, sem ordem, começo e fim comuns (*Poética*, 23, 1459a). Nesse sentido, Homero é modelo para toda epopeia, porque não trata de toda a Guerra de Troia, mas só de parte, evitando complicar a fábula com a multiplicidade de eventos diversos que tornariam impossível memorizá-la. [...] Pois que “Os heróis decidem lutar porque o destino (*fatum*), o determina. [...] Vez que “Na tragédia, o público vê a ação representada por atores na cena; na epopeia, o público a imagina” (Hansen, 2021, p. 48, 63, 77).

Ao remelexo do afeto saudade pátria, ingrediente do tacho ardente e violento da história nacional, o poema de Risério explicita a tensão entre a vigília do homem acordado, sob forma fabulosa, desde a narrativa da proeza, ao acaso, e os sonhos do jesuíta, os da catequese, resolvida pelos símbolos amiudados, em que “tudo é possível”. Ao cambiar o viés romântico da *Canção do exílio*, originária, quiçá desinteressadamente, Risério finda por dissolvê-lo, desintegrá-lo ao apontar para outra tensão, ora manifesta. Vez que no poema subjaz um lance antropofágico de devoração do outro. O tupinambá memorável a devorar, novamente, o arquétipo da civilização ibérica, por suposto, em outro plano, o de acerto de contas do bicho morubixaba encenando a dança de amante canibal. Porém, o lance antropofágico, do amor canibal – e contíguo a ele – pode se mostrar melancólico, sob a sombra da melancolia, ao identificar-se com o objeto de devoração. Em movimento de amor ao ódio e vice-versa. Qual o dissenso entabulado por Eros redivivo e Thanatos encurralado a recontarem a história da invasão dos portugueses em Pindorama. Afinal o imaginário ibérico projetou sonhos na terra sem males, através da vertente porosidade utópica, messiânica (Holanda, 1994, p. 212 ss.).

7 Exilium Mundi

Temporizemos. De um lapso reflexivo, para encarar o autoexílio, Toni Negri mimetizou o drama pessoal pela brecha filosófica moderna:

Podemos abrir parênteses na vida, podemos estar mais ou menos sós e de maneira diferente, mas a verdadeira solidão, a que conta, é a de Espinosa: uma solidão que é também um ato constitutivo do ser-em-torno-de-si, da comunidade, e que passa pela análise concreta de cada átomo do real; uma solidão que distingue, no cerne de cada um desses átomos, a desunião, a ruptura, o antagonismo, e que age sobre eles para forçar o processo a avançar (Negri, 2001, p. 23).

Porventura, de flexível similaridade a circunstancial dobra barroca de uma pátria futura, (des)introjetada!

Ao passo que um torturado expõe o “único” afeto, o da angústia:

O tempo do exílio na sua dimensão subjetiva, inicia e fere bem antes de sua efetivação. Para aqueles que não partem, este tempo se perpetua na experiência de despojamento e privação que chamam exílio do interior. Este tempo do exílio é, na economia subjetiva, a contrapartida da irresistível ascensão do fascismo” (Viñar, 1992, p. 65).

Para o caso, exílio precedido de tortura, que no relato evidenciamos mais importuna que a figura do torturador.

Contudo, se as ideias derivam de bases materiais, históricas, Bloch prospectara a questão da origem:

[...] a raiz da história é o ser humano trabalhador, produtor, que se remodela e ultrapassa as condições dadas. Quando ele tiver apreendido a si mesmo e ao que é sem alienação, surgirá, no mundo, algo que brilha para todos na infância e onde ninguém ainda esteve: a pátria (Heimat)” (Bloch, III, 55, p. 462).

Entanto, onde se encontrará a verdadeira *Heimat*, a verdadeira pátria? O Filósofo da utopia concreta, tarjada de *docta spes*, interroga: onde a verdadeira pátria do homem e de exílio conjugados, quais ancoradouros sub-reptícios ao *assombrar sozinho à noite*? Ao que desfabula: dentro do próprio homem. O êxodo idêntico ao encontro de si, ao molde da utopia concreta forjada pelo Filósofo. – Exílio e contemporaneidade.

De outro poeta bissexto se ouve: “Quando no meio do sono / se abre a praia da insônia, [...] / quando entre si e si mesmo / não resta nenhum enternecimento, [...] então, então se fecha o cerco / do mais duro exílio” (Prado Jr., 1982, p. 26). – *Em aforismar sozinho, à noite*, mais angústia..., para Freud o único verdadeiro afeto. Ao invés, Espinosa apostara no da alegria.

Todavia, o tema do desterro fora antecipado dos versos de Casimiro de Abreu: “Distante do solo amado / – Desterrado – A vida não é feliz. / Nessa eterna primavera / Quem me dera, / Quem me dera o meu país!” (Abreu, 1948, p. 40). Tempo ido, Sérgio Buarque despatcha: “Trazendo de países distantes nossas formas de vida, nossas instituições e nossa visão do mundo e timbrado em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos uns desterrados em nossa terra” (Holanda, 2006, p. 19). Ressalvado o informe de contramão de que “O Brasil era a terra do exílio; vasto presídio com que se amedrontavam os heréticos e os relapsos, todos os passíveis do morra per ello da sombria justiça daqueles tempos” (Cunha, 2019, p. 93). Enfim, o dispositivo sentimental do desterro, arrematado por Sergio Buarque: “terra remissa e algo melancólica” (Holanda, 2006, p. 166).

De canções de exílio acumuladas, o próximo remate poderá postar-se em direção ao *Exilium Mundi*, a universalização do exílio, – sem ranço platônico. Sombreado de incerta melancolia a emergir de indícios e rastros de Gonçalves Dias, de Fagundes Varela e tantos poetas, a estibordo. Ponte tênue ao tema em Baudelaire, sugerida por Antonio Candido. – Assunto para outra aragem!

Sampa, Inverno 2024.

Post-scriptum. Ernst Bloch escreveu a obra magna *O princípio esperança*, em dois momentos, de 1938 a 1947, e de 1953 a 1959, fundado em rara erudição no sentido forte do termo, clássica, desde horizontes de filosofia, história, literatura, mitologia, entanto, de estilo aparentado do escrever ao correr da pena, qual o título de crônica de José de Alencar, de 1874. Em Bloch, o tema subjacente de sua filosofia é a utopia concreta, expandida desde seu primeiro livro, *O espírito da utopia*, de 1918, remodelado, em 1923. Movido pelo destino da esperança, não resignada, principiada dos sonhos diurnos, sonhos acordados, conjugados ao passo da consciência antecipadora da *docta spes*, e revelado no universo das artes, em geral, da música, em particular, da morte, da

religião, do bem-supremo. Contudo, toda obra blochiana parece ter sido escrita de modo desinteressado.

Porquanto, resta saber se, acaso, o desinteresse que pôde gerar a obra de arte literária do Brasil, *Macunaíma*²⁰, rapsódia, alegoria do *homo brasiliis*, poderá iluminar uma provável escrita filosófica, de novo estilo, ao modelo de Mário de Andrade, – desinteressada? O Modernista, consciência-limite. do Brasil dos anos 1940, como quer Carlos Guilherme Mota (Mota, 1977)²¹, ortografou: “Pois diante de *Macunaíma* estou absolutamente incapaz de julgar qualquer coisa. Às vezes tenho a impressão de que é a única obra-de-arte, deveras artística, isto é, desinteressada, que fiz na minha vida”²² Ilustrando o dilema por via entortada: “A verdade é que, como nossa aparente adesão a todos os formalismos, denuncia apenas uma ausência de forma espontânea, assim também a nossa confiança na excelência das fórmulas teóricas mostra simplesmente que somos um povo pouco especulativo” (Holanda, 2006, P. 202). Se o desinteresse pudesse pautar o devir da escrita filosófica, sob qual forma será possível passar de meta a ação, conjugadas entre si? – Eis um provável desafio!

²⁰ Wisnik relembra que *Macunaíma*, segundo o próprio Mário de Andrade, pauta-se pela música popular. (Wisnik, 1990, p. 183-187). Iara Rennó musicou a rapsódia, alguns cantos bilíngues, combinados em português e tupi, no álbum *Macunaíma – Ópera Tupi*, SESCSP/ Petrobras. Vez que a música popular é sempre mais plástica.

²¹ “Não será, pois, por se verificar a existência de traços nacionalistas nas formulações de Mário que se eliminará a característica radical, sobretudo no que diz respeito à *ruptura* com o quadro social e cultural anterior. O radicalismo de Mário está na verificação das raízes ideológicas de sua produção intelectual: nessa medida, parece estar situado no limite da consciência possível. Ou mesmo um pouco além, o que dá o sentido de *ruptura*.” “b. Mário de Andrade: consciência-limite?” (Mota, 1977, p. 109).

²² “Pois diante de *Macunaíma* estou absolutamente incapaz de julgar qualquer coisa. Às vezes tenho a impressão de que é a única obra-de-arte, deveras artística, isto é, desinteressada, que fiz na minha vida”; 19/5/28, recolhida por Lygia Fernandes, *71 cartas de Mário de Andrade*, p. 31 (Wisnik, 1990, n. 1, p. 179).

Referências

- ABREU, Casimiro de. *Poesias completas*. São Paulo: Saraiva, 1948.
- ANDRADE, Mário de. “O movimento modernista”, In BERRIEL, C. E. (Org.), *Mário de Andrade hoje*, São Paulo, Ensaio, 1990, p. 15-39.
- ANDRADE, Oswald. *Obra incompleta*. Tomo I. São Paulo: Edusp, 2021.
- ANDRADE, Oswald. *Diário confessional*. São Paulo: Cia. das Letras, 2022.
- BANDEIRA, Manuel. *Antologia dos poetas brasileiros – fase romântica*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, MCMLXVII.
- BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Volume III. Tradução Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, 2006.
- BRITO, Antônio Carlos de. (Cacaso). *Poesia completa*. São Paulo: Cia. das Letras, 2020.
- CAMPOS, Paulo Mendes. *Poesia*. São Paulo: Cia. das Letras, 2022.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos (1750-1880)*, São Paulo: Todavia, 2023.
- CHASIN, José. *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo hiper-tardio*, São Paulo: Ciências Humanas, 1978.
- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*, 2ª edição, São Paulo, Ubu, 2019.
- DRUMMOND de ANDRADE, Carlos. *Poesia e prosa*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1979.
- ENSLEN, Joshua Alma. *Song of Exile: a cultural History of Brazil’s most popular poem, 1846-2018*, Purdue e-Pubs, West Lafayette, 2022. Link de acesso <https://docs.lib.purdue.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=psrl>, acessado dia 22 de setembro de 2024.
- FONSECA, Maria Augusta. “Ainda uma vez, a ‘Canção do exílio’ e cantos paralelos”, *Revista Brasileira de Psicanálise*, vol. 51, n. 1, p. 193-205 – 2017. Link de acesso <https://pesquisa.bvsalud.org/gim/resource/en/biblio-849398>, acessado dia 22 de setembro de 2024.
- HANSEN, João Adolfo. “Notas sobre o gênero épico”, In TEIXEIRA, I. (Org.), *Épicos*, São Paulo, Edusp, 2021, p. 15-91.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*, São Paulo, Cia. das Letras, 2006. (Edição Comemorativa).

- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- JOYCE, James. *Exílios e poemas*. Tradução Caetano W. Galindo. São Paulo: Penguin-Cia. das Letras, 2022.
- MACHADO de ASSIS, Joaquim Maria. “Americanas”, MACHADO de ASSIS, Joaquim Maria. *Obra Completa*. Vol. 3. São Paulo: Nova Aguilar, 2015, p. 481-545. (Poesias).
- MACHADO de ASSIS, Joaquim Maria. “Notícia da atual literatura brasileira – instinto de nacionalidade”. MACHADO de ASSIS, Joaquim Maria. *Obra Completa*. Vol. 3. São Paulo: Nova Aguilar, 2015, p. 1177-1186, (Miscelânea).
- MENDES, Murilo. *A idade do serrote*. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968.
- MENDES, Murilo. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.
- MORAES, Vinicius. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1987.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira: pontos de partida para uma revisão histórica*. São Paulo: Ática, 1977.
- NEGRI, Toni. *Exílio*. Tradução Renata Cordeiro. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- QUINTANA, Mário. *Antologia poética*. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1966.
- PAES, José Paulo. *Poesia completa*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- PEZZONIA, Rodrigo. *Omissão um tanto forçada: exílio e retorno em Gilberto Gil, Caetano Veloso e Chico Buarque*. São Paulo: Alameda, 2021.
- PRADO Jr., Bento. “Novíssima canção do exílio”. *Revista Biblioteca Mário de Andrade*. V. 50, jan./dez., 1982, p. 26.
- QUINTANA, Mário. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005.
- RISÉRIO, Antonio. “Poema da catequese”. RISÉRIO, Antonio. *Fetichismo*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado / COPENE, 1996.
- SAID, Edward. “Reflexões sobre o exílio”. SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003, p. 46-60.
- SALGADO, Plínio. *O estrangeiro*. 8ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972.
- SCHWARTZ, Roberto. *Corações Veteranos*. Rio de Janeiro: Mapa, 1974.
- VERÍSSIMO, Luís Fernando. “Nova canção do exílio”. *Revista de Domingo, Jornal do Brasil*, 1978.

VINAR, Marcelo e Maren. *Exílio e tortura*. Tradução Wladimir Barreto Lisboa. São Paulo: Escuta, 1992.

WISNIK, José Miguel. "A rotação das utopias-rapsódia". BERRIEL, C. E. (Org.), *Mário de Andrade hoje*. São Paulo: Ensaio, 1990, p. 179-193.

Discografia

GILBERTO, Gil. *Expresso 2222*. Rio de Janeiro: Gege, 1972. (Álbum).

HOLLANDA, Chico Buarque de. JOBIM, Tom. *Sabiá*. Rio de Janeiro: RGE, 1968. (Compacto).

RENNÓ, Iara. *Macunaíma – Ópera Tupi*. São Paulo: SESCSP / Petrobras, 2012. (Álbum).

A moralidade em *A paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector

Marília Murta de Almeida¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.227.06>

1 Introdução

O livro *A paixão segundo G.H.* é um dos mais estudados da obra de Clarice Lispector. O interesse da crítica é provavelmente fruto da enorme densidade temática e da atmosfera enigmática do romance. Trata-se de narrativa de enredo mínimo e grande conteúdo reflexivo, o que atrai não somente representantes da crítica literária especializada, mas também comentaristas da filosofia e da teologia.

Mais à frente, faremos uma breve explicitação do enredo do livro. Por ora, cabe dizer que a personagem narradora e protagonista da história, de cujo nome só sabemos as iniciais G.H., vive uma travessia reflexiva e espiritual ao se demorar frente a uma barata que tenta matar esmagando-a na porta de um guarda-roupa. Em outras oportunidades, pude refletir sobre o caráter de revelação que toda essa experiência possui, nos aproximando de aspectos teológicos e de considerações sobre a problemática do silêncio em face aos limites da linguagem (cf. Almeida, 2020; Almeida, 2021). Mais recentemente, fui tomada pela pergunta sobre o que significaria o *demoníaco* em *A paixão segundo G.H.*,

¹ Psicóloga (1994) e mestre em filosofia (2009) pela UFMG, doutora em teologia (2021) pela FAJE. Professora na FAJE desde 2015. E-mail: mariliamurtaa@gmail.com

após desenvolver um curso livre a quatro mãos sobre demônios e a literatura².

Tal questionamento me levou à consideração do elemento moral da obra, algo que não se explicita em uma primeira aproximação. O risco representado pelo *demoníaco* nos remete ao vislumbre do que seria o seu contrário. Desenvolvo e apresento neste artigo a hipótese de que o *demoníaco* é o contrário do *moral*, e de que a travessia de G.H. pode ser entendida como a passagem de um tipo de moralidade a outro apenas anunciado, por meio do mergulho na experiência do contato com a *vida*. O *demoníaco* representa o risco de se perder no meio da travessia e não alcançar a outra margem, a da moralidade renovada.

O aspecto da temporalidade é relevante nesta hipótese pelo recurso à metáfora da *travessia*. Entre uma margem e outra se encontra um tempo alterado, um tempo não linear em que a experiência humana parece se desligar da história, ou seja, da coletividade que nos marca como seres morais. Esse exatamente seria o atalho para a perdição no *demoníaco*, que manteria presa em um tempo circular ou cíclico a pessoa humana, restringindo-a à vida da natureza.

Antes de iniciarmos nossa própria travessia no desenvolvimento dessa hipótese, devo justificar o uso da palavra *moral*, já que talvez para a sensibilidade contemporânea fosse mais adequado o uso de *ética*. Partindo da posição que não diferencia essas duas palavras e considera que *moral* é a palavra de origem latina correspondente à palavra de origem grega *ética*, como faz Henrique Vaz (Vaz, 2002, p. 12-14), escolho usar *moral* porque é a palavra usada por Clarice Lispector em *A paixão segundo G.H.*, assim como as variações *moralidade* e *moralismo*.

² Curso livre oferecido no Centro Loyola de Espiritualidade, Fé e Cultura de Belo Horizonte, em parceria com o Professor Franklin Alves Pereira. O curso teve como título “Demônios na literatura”, aconteceu em outubro e novembro de 2023 e teve como objetivo apresentar alguns exemplos de abordagem do demônio ou do demoníaco na literatura e na cultura, como um desdobramento das pesquisas do Professor Franklin Pereira no campo bíblico.

Iniciarei o percurso com um breve panorama das discussões contemporâneas em torno de *A paixão segundo G.H.*, com a apresentação de alguns artigos atuais que tocam a temática aqui proposta. Um desses artigos faz uma instigante relação entre a escrita de Clarice Lispector e a conceituação de Hannah Arendt sobre a vivência do tempo pelo ser humano; seguindo essa indicação, faço uma rápida apresentação dessa reflexão da filósofa. Por fim, passo a apresentar a análise de *A paixão segundo G.H.* orientada pela hipótese aqui apresentada, passando por um diálogo transversal com as ideias de Hannah Arendt e com breve menção à crônica “Mineirinho”.

2 Contexto da discussão na fortuna crítica à obra clariciana

Algo que intriga o leitor de *A paixão segundo G.H.* é a função da barata em todo o andamento da travessia de G.H. Essa intriga não é gratuita no contexto geral da obra clariciana, repleta de figuras de animais. Por considerar que a temática geral da animalidade tem grande importância na compreensão da visão de mundo e, especificamente, de *ser humano* de Clarice Lispector, inicio esta contextualização do panorama crítico com o artigo de Luiz Lopes e Raimundo Sousa (Lopes; Sousa, 2019), que se alinha bem com a interpretação que será aqui apresentada.

Depois de uma introdução em que discutem o melhor modo de se fazer a aproximação entre a escrita genuinamente literária e o fazer filosófico³ e fazem a opção pela noção de “literatura pensante” (Lopes;

³ Depois de muitos anos de pesquisa nessa fronteira entre a literatura e a filosofia, passo a defender a posição de que não precisamos mais nos debruçar sobre os questionamentos que repetidamente se fazem a esse tipo de trabalho. A própria crítica literária se desdobra frequentemente em articulações filosóficas, muitas vezes quase que exigidas pelas características do texto literário estudado. Um trabalho se caracteriza como propriamente filosófico quando se faz em prol do desenvolvimento e/ou clareamento de ideias filosóficas, sejam elas vindas do campo próprio da filosofia ou de qualquer outro lugar da cultura. E, obviamente, tratar filosoficamente um texto literário não o

Sousa, 2019, p. 113), os autores passam a abordar diretamente a temática da animalidade. De saída, apresentam a rica interpretação que vê na abordagem clariciana da questão uma saída para a dicotomia usual entre o humano e o animal, que incorre frequentemente em noções sem ancoragem na realidade, como por exemplo, o julgamento da agressividade como expressão de animalidade em contraponto ao humano (Lopes; Sousa, 2019, p. 115-116).

O animal, em variadas figurações, surge na obra clariciana como o “Outro absoluto” em relação ao humano; *outro*, entretanto, com quem o humano pode se encontrar numa conexão que é também consigo mesmo, ou com o “grito ancestral” que o habita (Lopes; Sousa, 2019, p. 117). E é nessa perspectiva que os autores veem a figura da barata em *A paixão segundo G.H.* Diante da barata, G.H. descobre a *vida* que nos conecta a tudo o que é vivo e que culmina na percepção de nossa própria inumanidade, que nos habita e é mesmo nossa melhor parte (Lopes; Sousa, 2019, p. 121-122). O humano e o animal não seriam, portanto, passíveis de se olharem como exclusivamente estranhos um ao outro; a humanidade é impregnada de animalidade, ou do plasma da natureza que a tudo preenche. Deste modo, concluem os autores, a própria racionalidade humana é também impregnada do que poderia ser seu contraponto, mas que na compreensão clariciana é uma sua parte integrante, a visada animal sobre o mundo, o “pensamento animal” que impõe ao humano a percepção de si como aberto ao outro inerentemente (Lopes; Sousa, 2019, 122-123).

Alexandre Nodari, em artigo de 2018, explora a dimensão “coisa” que a barata toma para G.H. (Nodari, 2018). Para além de fazer a conexão humana com seu grito ancestral animal, a barata em *A paixão segundo G.H.* assume também, para Nodari, a dimensão de coisa

transforma num texto de filosofia. O estatuto da literatura é seguro o suficiente para que não represente risco algum a ela uma abordagem de outro tipo, assim como o tratamento literário dos textos bíblicos, por exemplo, não os destituem de sua dimensão teológica.

inanimada, imagem radical que revela o grau primário da vida com a qual G.H. se identifica: uma vida tão primária que é quase não vida (Nodari, 2018, p. 86-87). O autor chama a atenção para o lugar que o inanimado – a “coisa” – tem na obra clariciana como a alteridade que se expõe ao humano e o força a perceber-se para além de si. Nesse movimento, a coisa é feita palavra, ou melhor, a palavra é o nosso (limitado) recurso para alcançar a coisa (Nodari, 2018, p. 91). Portanto, o encontro de G.H. com a vida mais primária a distancia da humanidade de modo radical, a ponto de ter lugar uma “desumanização”, no sentido de perda dos referenciais humanos civilizacionais (Nodari, 2018, p. 98). A questão que se coloca – desde o próprio texto de *A paixão segundo G.H.* – é como G.H. sai da experiência; no vocabulário aqui proposto, o que haveria na *outra* margem atingida após a travessia.

Guardando esse panorama proposto por Nodari, passo à dissertação de mestrado de Caio Augusto Leite, em que o autor desenvolve a hipótese de que a travessia de G.H. vai da *moral* à *ética*. Trata-se de trabalho de fôlego e que converge com algo do que pretendo aqui mostrar: a travessia de G.H. se dá no campo da moralidade; ainda que outros aspectos sejam também muito importantes, especialmente a dimensão mística evocada pela experiência da unidade com tudo o que existe, o campo moral não pode ser desconsiderado. De outra parte, como já explicitamos ao início deste artigo, não corroboramos a distinção entre ética e moral com que trabalha o autor ao longo do texto, mesmo sem explicitar claramente as definições de cada termo (Leite, 2018). De todo modo, nos interessa o apontamento de que a travessia de G.H. vai de um tipo de moralidade a outro; esses dois tipos de moralidade são organizações humanas que se contrapõem à desorganização vivida na travessia (Leite, 2018, p. 27; 39). Ou seja, o momento da travessia é momento perigoso na experiência de G.H., quando se dá a desorganização e a desumanização que apontamos acima com a reflexão de Nodari.

O autor faz também uma reflexão sobre o fluxo temporal na experiência de G.H., como também pretendemos fazer. O agora em que se dá a experiência é o eterno e, naquilo que G.H. chama de *neutro*, goza-se a eternidade (Leite, 2018, p. 53). Nesse tempo de neutralidade em que tudo o que se passa são movimentos da natureza, a morte e a vida seguem ciclicamente num tempo que é também cíclico; entretanto, para o humano não é palatável a neutralidade cíclica em que as diferenças não são relevantes. G.H., desorganizando-se, chega à integração completa com tudo o que existe ao colocar na boca a massa que sai de dentro da barata; quando cospe tentando desfazer o que já tinha feito, inaugura um novo modo de vida, que não é o neutro e nem a organização anterior (Leite, 2018, p. 54). Uma nova organização, isto é, uma nova moralidade está se fazendo. A organização anterior é desconstruída e G.H. não se reconhece mais nela; mas também não se reconhece na falta de organização vivida no seio do neutro da natureza. A desordem momentânea separa os dois tipos de ordem que expressam a transformação humana vivida por G.H. de uma organização moral a outra (Leite, 2018, p. 87-88).

Por fim, considero o artigo de João Guilherme Dayrell que, ao relacionar o modo da escrita de Clarice Lispector às práticas biográficas em que ficção e a própria história se entrelaçam, faz uma instigante reflexão sobre o tempo biográfico da vida humana, com o aporte teórico de Hannah Arendt (Dayrell, 2016). A vida humana rompe a circularidade da vida biológica dos outros viventes e instaura a linearidade na experiência do tempo. Na vida humana, cada vida tem seu valor único e sua experiência transcorre em um tempo linear que vai do nascimento à morte (Dayrell, 2016, p. 164-165). Neste tempo retilíneo, o ser humano desenvolve tarefas e possibilidades que são apenas suas: a obra, a história própria, a vida pública (Dayrell, 2016, p. 165).

O texto de Dayrell, ainda que não trabalhe diretamente com *A paixão segundo G.H.*, nos abriu essa instigante fresta por onde pensar a temporalidade circular vivida por G.H. em sua experiência. O tempo

do neutro em que G.H. se identifica com a *vida* que a liga ao mundo percebido como um *mundo todo vivo*, pode ser entendido como a experiência do tempo circular da natureza, em que vida e morte se sucedem na naturalidade do que é vivo, o que já tinha sido apontado pela reflexão de Leite, como vimos acima. Para além da descrição de como as coisas se passam na realidade cíclica em que vida e morte se sucedem, o texto de *A paixão segundo G.H.* alerta para o perigo demoníaco de que se fique perdido nessa circularidade sem conseguir voltar à organização humana que necessariamente se dá na linearidade da história.

Segundo então a inspiração gerada pela reflexão de Dayrell, passo a uma breve referência à conceituação de Hannah Arendt que nos permite dizer algo sobre a relação entre vivência da temporalidade e a moralidade.

3 Contexto filosófico: uma palavra sobre Hannah Arendt

Hannah Arendt, ao empreender a tarefa de compreensão da realidade do ser humano em *A condição humana*, atesta que a única essencialidade humana é que somos um ser condicionado, ou seja, dependente das condições em que vivemos; o fato de vivermos em condições limitadoras é universal, mas não a especificidade dessas condições, que são contingentes, com exceção da natalidade e da mortalidade (Arendt, 2014, p. 12-14). A vida humana se passa entre o nascimento e a morte em condições diversas que são o retrato da própria diversidade humana.

Entretanto, de acordo com o que a pensadora aponta já na abertura do prólogo do livro, tendemos a querer fugir de nossa condição, por meio da recusa das condições que nos limitam. Com o exemplo do primeiro objeto lançado ao espaço pelo ser humano, Arendt mostra a ânsia humana por escapar da Terra, que “é a própria quintessência da condição humana” (Arendt, 2014, p. 2). Fuga imaginada como saída da Terra para o universo, no caso das viagens espaciais, ou do mundo para

si mesmo, em um recolhimento na individualidade em detrimento do mundo (Arendt, 2014, p. 7).

O mundo, para Arendt, é propriamente o mundo comum, o espaço compartilhado em que adentramos ao nascer e do qual saímos ao morrer; espaço – físico, simbólico, político – que nos antecede e nos sucede, que recebemos dos que estavam antes, deixamos para os que virão e compartilhamos com os que nos são contemporâneos (Arendt, 2014, p. 68).

Pois bem, sem que nos seja necessário adentrar no terreno da filosofia política em que Arendt escreve, podemos nos valer de algumas ideias decorrentes do que já foi dito para a compreensão da experiência de G.H. em relação à moralidade.

Tratando de entender as noções gregas de imortalidade, mortalidade e eternidade, Arendt afirma que a imortalidade, tal como entendida pelos gregos, era característica dos deuses, mas também de toda a natureza, por seu aspecto cíclico; os deuses são imortais porque nunca morrem, a natureza é imortal porque a vida se perpetua numa renovação cíclica em que nascimento e morte se sucedem (Arendt, 2014, p. 22-23). Nesse sentido, apenas os seres humanos são mortais:

A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, com uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento, que, por assim dizer, trespassa o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta em um universo em que tudo o que se move o faz em um sentido cíclico (Arendt, 2014, p. 23-24).

A particularidade humana decorre do fato inalienável de que cada um de nós vive uma história única. É a história que confere o caráter retilíneo à vivência humana. Morremos porque fazemos parte da vida natural em seu movimento de vida e morte, mas não nos perpetuamos neste ciclo, porque uma história não continua em outra. Só pela

obra o ser humano pode atingir algum tipo de imortalidade, e isso se dá no mundo comum, compartilhado (Arendt, 2014, p. 24). Entretanto, ainda de acordo com a compreensão grega, pela vida contemplativa o ser humano – mais especificamente, o filósofo – pode atingir a eternidade, que significaria a saída ou o desligamento dos assuntos humanos compartilhados no mundo comum; desligamento difícil de ser atingido e facilmente arruinado por qualquer atividade que recoloca o contemplador no mundo humano (Arendt, 2014, p. 25-26).

O mundo compartilhado é propriamente o espaço público, o espaço político, que é visto e ouvido por todos e é o espaço em que habitamos e nos encontramos uns com os outros (Arendt, 2014, p. 61-64). Isso quer dizer que vivemos uma história única em meio aos outros que, como nós, vivem suas histórias únicas; o espaço em que isso se dá é o mundo em que construímos a realidade humana, diversa da realidade circular da natureza. A vida humana, portanto, é linear e cíclica: cíclica, porque compartilhamos com os animais a vida natural; linear, porque tecemos uma história única entre o nascimento e a morte (Arendt, 2014, p. 119).

No mundo compartilhado se dá o que é propriamente humano, a criação de algo que se diferencia do restante do universo, porque somos capazes, pela liberdade, de criar algo novo, de instaurar no mundo algo que não estava antes (Arendt, 2014, p. 220). Esta é a importante tese da *natalidade* de Hannah Arendt, que trata de explicar a potencialidade criativa do ser humano como derivada do fato de que, a cada nascimento de um novo ser humano, algo novo tem a chance de adentrar o mundo:

O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente único (Arendt, 2014, p. 220).

Deste modo, podemos entender que qualquer tipo de fuga ou retirada deste mundo compartilhado, seja pela contemplação, por uma viagem espacial ou pelos excessos do individualismo, significa uma ruptura com o agir humano que incessantemente constrói o seu próprio mundo, aberto ao novo e à singularidade das diferenças que são consequência do caráter único de cada um de nós. Este mundo é o campo em que se tecem as relações políticas e também a moralidade, que se constrói na interrelacionalidade (Arendt, 2014, p. 304).

Mais ainda, é a própria humanidade que é aí forjada na “paradoxal pluralidade de seres únicos” – pluralidade que expressa o que nós somos e que se mostra pela ação e pelo discurso (Arendt, 2014, p. 218). Uma vida sem essa dimensão seria a negação da própria vida humana, que só existe quando vivida entre humanos (Arendt, 2014, p. 319). Tal negação pode ser entendida como uma vida radicalmente privada, uma vida que se faz em recusa ao mundo (Arendt, 2014, p. 138-139).

Já introduzindo uma faceta da experiência de G.H., podemos imaginar que uma das formas dessa recusa poderia ser vivida como ancoragem radical na vida da natureza, que porta em si uma “sublime indiferença” (Arendt, 2014, p. 170-171). Clarice Lispector se referirá à neutralidade presente no mundo revelado a G.H. e, possivelmente, essa neutralidade é tal como a indiferença percebida por Arendt.

Trata-se de indiferença porque na circularidade da natureza a morte – e o sofrimento – não importa, tudo está uniformizado no ciclo contínuo em que a vida se perpetua e, para Arendt, “tudo o que comprova uniformidade são experiências não mundanas, antipolíticas e verdadeiramente transcendentess” (Arendt, 2014, p. 166). No mundo comum em que se dão a política, a moralidade e a própria humanidade, nada é uniforme, na medida em que a radical singularidade que nos faz diferentes uns dos outros e a abertura ao novo, marca do humano, desestabiliza constantemente qualquer uniformidade. Retirar-se desse

mundo é, portanto, de algum modo imoral, além de antipolítico e anti-mundano.

Pois bem, tendo em vista esse panorama conceitual de Hannah Arendt em relação à mundanidade e aos dois modos de vivência do tempo pelo ser humano, o tempo cíclico da natureza e o tempo linear da história, passemos à análise de *A paixão segundo G.H.* O panorama conceitual arendtiano nos oferece uma ancoragem à análise que será realizada, situando-a no contexto de um debate filosófico.

4 *A paixão segundo G.H.*: uma travessia

O romance *A paixão segundo G.H.* (Lispector, 1998a), como já descrevemos brevemente na introdução, trata da experiência vivida pela personagem narradora G.H. diante da barata que tenta matar. O enredo é mínimo e a reflexão proposta é imensa, o que torna essa obra particularmente instigante e propícia a análises de cunho filosófico ou teológico. Sobre a narrativa, é importante dizer que G.H. fala sobre o que viveu na véspera do momento em que narra, em grande esforço compreensivo sobre a própria experiência; a narrativa é dirigida a alguém que, em alguns momentos, toma a figura de um homem com quem se relacionou amorosamente, mas essa figuração não é estática, o que abre margem a diferentes interpretações sobre o destinatário do relato, que pode bem ser compreendido como o leitor ou a leitora do livro.

A imagem que proponho para vislumbrarmos a proposta aqui em curso é a da *travessia*. G.H. parte de um lugar existencial, figura da primeira margem, e alcança um outro lugar, a segunda margem; a travessia propriamente dita é o núcleo central do romance, o que talvez poderíamos chamar de *terceira margem*, em livre alusão ao famoso conto de Guimarães Rosa. No decurso da travessia é que se dá o perigo do *demoníaco* que a faria perder-se sem conseguir atingir a segunda margem. Vejamos passo a passo esse itinerário.

4.1 O humano e o inumano

Antes de entrarmos propriamente na travessia, cabe um esclarecimento sobre as noções de *humanidade*, *humanização* e *inumanidade* que podemos depreender do texto do romance.

G.H., logo ao início da narrativa, diz: “Não sei o que fazer do que vivi, tenho medo dessa desorganização profunda” (Lispector, 1998a, p. 11). Ela tratará de contar algo que viveu e que imediatamente se apresenta como desorganização. A noção de humanização se mostrará tributária da noção de organização. A organização perdida por G.H. é o que a fazia reconhecer-se como uma pessoa humana, como lemos nesta passagem: “Ontem no entanto perdi durante horas e horas a minha montagem humana” (Lispector, 1998a, p. 12), ou nesta outra: “A vida humanizada. Eu havia humanizado demais a vida” (Lispector, 1998a, p. 14).

Essas três frases nos permitem vislumbrar o que G.H. está entendendo por humano ou vida humana: trata-se de algo que se monta; construímos ao longo da vida uma montagem humana, ou seja, humanizar-se é tornar-se humano. Dessa montagem faz parte o aspecto moral, de modo que a desorganização vivida por G.H. se apresentará também como uma desorganização moral, como veremos à frente. A dimensão da moralidade nos indica que a humanização não diz respeito apenas à esfera individual, trata-se de um mundo humano construído coletivamente, que será interrompido “por uma anomalia na continuidade ininterrupta de minha civilização” (Lispector, 1998a, p. 15). Essa última imagem nos indica que o que G.H. viveu foi algo inteiramente fora do comum, uma anomalia que interrompeu o que a princípio seria ininterrupto, a *civilização*. O *mundo comum*, diríamos com Hannah Arendt.

Outra implicação dessa compreensão de humanidade é a de que seria algo que se acrescenta a um ser que já éramos. Antes do humano, há o inumano. Nas primeiras páginas, pouco após dizer que tinha vivido a desorganização, G.H. nomeia com mais clareza o que

tinha visto e experimentado: *um mundo todo vivo*. Copio aqui o trecho já parcialmente citado acima, em que essa *vida* aparece em sua primeira anúncio:

Não compreendo o que vi. E nem mesmo sei se vi, já que meus olhos terminaram não se diferenciando da coisa vista. Só por um inesperado tremor de linhas, só por uma anomalia na continuidade ininterrupta de minha civilização, é que por um átimo experimentei a vivificadora morte. A fina morte que me fez manusear o proibido tecido da vida. É proibido dizer o nome da vida. E eu quase o disse. Quase não me pude desembaraçar de seu tecido, o que seria a destruição dentro de mim de minha época (Lispector, 1998a, p. 15-16).

Na interrupção da continuidade civilizatória, G.H. experimenta a “vivificadora morte” que faz com que ela toque no “proibido tecido da vida”. O corte na montagem humana é experimentado como morte que, paradoxalmente, é vivificante e abre a fresta para o contato com o proibido tecido da vida. A humanização civilizatória, portanto, parece nos proteger desse contato direto com a vida, que tem potencial destruidor em relação à sua “época”. Ou seja, é o mundo compartilhado na contemporaneidade de uma época que se põe em risco ao se tocar o tecido da vida. Precisamos então entender melhor o que seria essa *vida* vista por G.H.

Vi, sim. Vi, e me assustei com a verdade bruta de um mundo cujo maior horror é que ele é tão vivo que, para admitir que estou tão viva quanto ele – e minha pior descoberta é que estou tão viva quanto ele – terei que alçar minha consciência de vida exterior a um ponto de crime contra a minha vida pessoal (Lispector, 1998a, p. 22).

Essa vida do mundo – e *mundo* aqui deve ser entendido como mundo da natureza, para não ser confundido com o mundo comum do qual falamos com Hannah Arendt –, percebida como também sua, faz G.H. sentir-se em risco em relação a sua vida pessoal, sua vida humana. Começamos a perceber que a experiência de G.H. a lançou – e a todos nós junto com ela – na percepção de ser parte de uma vida pulsante e

indiferente à sua pessoalidade. Uma vida inumana: “Escuta, diante da barata viva, a pior descoberta foi a de que o mundo não é humano, e de que não somos humanos” (Lispector, 1998a, p. 69). Logo à frente, surge a palavra *inumano*, com a surpreendente afirmação de que o “inumano é o melhor nosso, é a coisa, a parte coisa da gente” (Lispector, 1998a, p. 69).

Pois bem, inumana é a vida partilhada com o mundo e, em específico, com a barata. Contrapõe-se ao humano que se refere ao mundo por nós construído, a civilização. Inumana é a vida da natureza, a vida de tudo o que existe. Humana é a vida que nós organizamos e não compartilhamos com nenhum outro ser, mas com nossos semelhantes.

Acresce-se a isso a ideia de que é através dessa parte coisa que podemos tocar na matéria do Deus e assim nos salvarmos de nossas próprias limitações:

Não, não te assustes! certamente o que me havia salvo até aquele momento da vida sentimentalizada de que eu vivia, é que o inumano é o melhor nosso, é a coisa, a parte coisa da gente. Só por isso é que, como pessoa falsa, eu não havia até então soçobrado sob a construção sentimentária: meus sentimentos humanos eram utilitários, mas eu não tinha soçobrado porque a parte coisa, matéria do Deus, era forte demais e esperava para me reivindicar (Lispector, 1998a, p. 69).

Com essa ideia podemos seguir adiante para a compreensão da travessia realizada por G.H. Já sabemos que essa travessia se traduz pela desorganização da montagem humana e pelo encontro com o inumano da vida do mundo, da barata, de nós mesmos e do Deus. O ser humano, então, porta em si mesmo um seu contrário. Ou antes, somos primariamente inumanos, como tudo o mais que é vivo no mundo todo vivo. Mas não somos só isso, nos humanizamos construindo a civilização, o mundo propriamente humano. Veremos que a travessia implica no mergulho na *neutralidade* da vida inumana, e que isso é vivificante e transformador, mas também perigoso porque, se a outra margem não

for alcançada, a humanidade fica destruída, e isso seria mortal para o humano em nós. A força desse perigo se traduz na afirmação de que “um mundo todo vivo tem a força de um Inferno” (Lispector, 1998a, p. 22).

4.2 A primeira margem

Na primeira margem está a vida anterior de G.H., a vida que foi desorganizada pela experiência vivida na véspera do relato. Era uma vida humanizada, no sentido em que entendemos acima a humanização. Uma vida com contornos humanos, com uma montagem que incluía o reconhecimento de si numa identidade e numa moralidade que estruturava a organização.

Naquela manhã, antes de entrar no quarto, o que era eu? Era o que os outros sempre me haviam visto ser e assim eu me conhecia. Não sei dizer o que eu era. [...]

Sou agradável, tenho amizades sinceras, e ter consciência disso faz com que eu tenha por mim uma amizade aprazível, o que nunca excluiu um certo sentimento irônico por mim mesma, embora sem perseguições.

[...]

O resto – o resto eram sempre as organizações de mim mesma, agora sei, ah, agora eu sei. O resto era o modo como pouco a pouco eu havia me transformado na pessoa que tem o meu nome. E acabei sendo o meu nome. É suficiente ver no couro de minhas valises as iniciais G.H., e eis-me (Lispector, 1998a, p. 24-25).

A identidade fora forjada no jogo social em que os outros viam o que ela era e esse era o caminho para conhecer-se. Jogo humano em que nos construímos em meio aos outros humanos como nós. Jogo em que, pouco a pouco, se estrutura o reconhecimento de si em organizações crescentes até que tudo isso seja refletido no nome próprio, e mesmo apenas nas iniciais do nome.

Fazia parte dessa construção, portanto, o compartilhamento do mundo, de modo que a vida se fazia entre outros: “Minha pergunta, se

havia, não era ‘que sou’, mas ‘entre quais eu sou’” (Lispector, 1998a, p. 28). Entre outros, G.H. construía a si e a um mundo ordenado em que uns viam os outros e reafirmavam mutuamente suas identidades e suas condutas: “Um olho vigiava a minha vida. A esse olho ora provavelmente eu chamava de verdade, ora de moral, ora de lei humana, ora de Deus, ora de mim. Eu vivia mais dentro de um espelho. Dois minutos depois de nascer eu já havia perdido as minhas origens” (Lispector, 1998a, p. 28). A organização humana surge neste trecho como um espaço construído em que passamos a viver logo depois de nascer e que nos distancia das origens. O olho que vigiava fazia parte desse espaço e era o regulador da vida, independente do nome que dava a ele, verdade, moral, lei humana, Deus ou si mesma. Todos esses nomes assumem a instância reguladora do olho que vigiava. Ou seja, trata-se de uma regulação própria ao espaço criado pelos humanos.

O que o texto de *A paixão segundo G.H.* aponta desde o seu início, e que está patente no trecho acima, é que essa construção nos distancia de algo que nos é essencial: a própria origem. Podemos perceber que G.H., em sua vida anterior – a primeira margem –, nunca havia questionado essa construção, assim como a maioria de nós. Dois minutos após o nascimento adentramos a vida humana e esquecemos de nós como seres da natureza. No vocabulário de Hannah Arendt, assim que nascemos entramos na história, no tempo linear de uma vida humana que se passa entre o nascimento e a morte.

Entretanto, as origens parecem exercer sobre a vida humana sua atração. A travessia de G.H. pode ser pensada como um recobrar das origens, o que implica na descoberta de fazer parte *do mundo todo vivo*. Mas, para dar início à travessia, foi necessária uma primeira desorganização vinda da própria organização humana.

Quando G.H. coloca a pergunta sobre em meio a quem ela vivia – “entre quais eu sou” – fica já entrevista a ideia de que o mundo humano não é homogêneo. Nos separamos formando grupos em meio aos quais temos nossas identidades formadas e nossa regulação moral

exercida. É possível viver sem se dar conta dos outros olhares que também têm o poder de nos formar, como vinha vivendo G.H. até aquele dia; era uma escultora e vivia com conforto em meio a pessoas que a entendiam (Lispector, 1998a, p. 26; 28).

A partir desse ponto, avancemos um pouco mais no detalhamento do enredo mínimo deste livro – exatamente por mínimo, cada passo tem sua importância. G.H., no início da narrativa, está tomando café da manhã e tentando contar o que lhe acontecera na véspera: decidiu limpar o apartamento, já que a empregada tinha ido embora; pensou em começar exatamente pelo quarto que a moça ocupara, imaginando que deveria estar imundo; quando chegou ao quarto, nos fundos do apartamento, teve a primeira surpresa ao encontrá-lo limpíssimo e iluminado (Lispector, 1998a, p. 37-38). Depois de um tempo espantada na porta, entrou e viu, na parede contígua à porta, um painel desenhado a carvão que retratava um homem e uma mulher nus, em tamanho natural, e um cachorro (Lispector, 1998a, p. 39). G.H. permanece certo tempo olhando o painel e tentando se lembrar do rosto que lhe escapava da empregada de nome Janair. Olhando para o painel, percebe que tinha sido vista pela moça em quem mal prestara atenção.

Olhei o mural onde eu devia estar sendo retratada... Eu, o Homem. E quanto ao cachorro – seria este o epíteto que ela me dava? Havia anos que eu só tinha sido julgada pelos meus pares e pelo meu próprio ambiente que eram, em suma, feitos de mim mesma e para mim mesma. Janair era a primeira pessoa realmente exterior de cujo olhar eu tomava consciência (Lispector, 1998a, p. 40).

O olhar que vem de outra camada da estrutura social desconcerta G.H., que se percebe pela primeira vez vista por um olhar estranho. A confirmação permanentemente dada a ela por seu próprio meio social se desorganiza pelo olhar *outro*, em que ela percebe um silencioso e indiferente ódio a ela (Lispector, 1998a, p. 40-41). A moça negra, pobre, subalterna e que tinha sido invisível durante os seis meses em que lá trabalhara, deixa na parede o registro do seu olhar e o

quarto todo limpo, como que emoldurando a arte na parede (Lispector, 1998a, p. 41). Deixa uma “escrita” (Lispector, 1998a, p. 40) que desloca G.H. de sua organização humana.

É, portanto, com sua estrutura já balançada, que G.H. permanece no quarto em que se dará sua vertiginosa travessia.

4.3 A travessia

Sigamos um pouco mais no enredo. Após o desconcertante encontro com o desenho de Janair na parede, G.H. segue observando o quarto e vê uma barata no guarda-roupa. Depois de alguns instantes paralisada sem saber o que fazer, sentindo visceralmente o seu horror pelas baratas, G.H. decide matá-la, não sem antes perceber em si a estranheza do desejo de matar: “Eu me embriagava pela primeira vez de um ódio tão límpido como de uma fonte, eu me embriagava com o desejo, justificado ou não, de matar” (Lispector, 1998a, p. 53).

Planeja então como se dará o ato e, percebendo a posição da barata, fecha a porta do guarda-roupa nela. Mas, instantes depois, percebe que a barata, ainda que esmagada pela porta, ainda está viva. Mais alguns instantes e vê a massa branca que começa a sair do corpo da barata esmagada (Lispector, 1998a, p. 53-54; 62). A percepção da vida insistente da barata já é o bastante para o início da peregrinação de G.H., mas a visão da massa amorfa que sai como que de uma bisnaga, potencializa o que começa a acontecer.

É, portanto, fisgada pela organicidade da vida que insiste em continuar que G.H. mergulha nas águas profundas de uma travessia inesperada. O mergulho é ao mesmo tempo dentro de si mesma e na objetividade da vida da natureza. Na profundidade vivida, ela se defrontará com Deus e o Diabo ou, se preferirmos, com a salvação e a perdição. Com o aporte da conceituação de Hannah Arendt, podemos entender que G.H. cai numa vertigem em que a linearidade da história fica suspensa; G.H. cai na experiência circular da temporalidade da natureza.

Ao perceber a barata, G.H. se vê tomada por um estado de atenção plena e diz, sobre esse estado, que era “como se pela primeira vez enfim eu estivesse ao nível da Natureza” (Lispector, 1998a, p. 53). A natureza grafada com maiúscula nos permite perceber a dimensão dada por ela ao que começava a lhe acontecer. Estar ao nível da Natureza era algo que beirava o sagrado, algo que a tirava da normalidade vivida até ali. Ao tentar matar, vemos a intensificação da experiência:

Essa mulher calma que eu sempre fora, ela enlouquecera de prazer? Com os olhos ainda fechados eu tremia de júbilo. Ter matado – era tão maior que eu, era da altura daquele quarto indelimitado. Ter matado abria a secura das areias do quarto até a umidade, enfim, enfim, como se eu tivesse cavado e cavado com dedos duros e ávidos até encontrar em mim um fio de vida que era o de uma morte (Lispector, 1998a, p. 54).

Neste trecho podemos entender melhor o que seria a “vivificadora morte”, da qual falamos anteriormente. G.H., percebendo-se ao nível da natureza, encontra na interioridade um fio de vida que é ao mesmo tempo o fio de uma morte. Um fio que representa a umidade na secura desértica do quarto. A vivificação vivida por G.H. é como que uma sensibilização absolutamente nova, algo que a faz ser capaz de uma sutileza sensorial que ela ainda não tinha experimentado. No nível da natureza, dando vazão à vontade de matar que irrompeu nela ao defrontar-se com a barata que, a princípio, só lhe desertava repulsa, G.H. encontra um fio úmido de vida e de morte que gera nela júbilo e prazer.

Vida e morte se sucedem na vida cíclica da natureza, como lemos em Arendt. Agora vemos como G.H. mergulha em uma experiência em que percebe em si mesma essa fonte ou, melhor dizendo, essa realidade. Nós habitamos também a vida circular da natureza e, inversamente, ela nos habita.

Na crônica “Mineirinho”, escrito importante em qualquer tentativa de compreensão da dimensão moral na obra de Clarice Lispector

e ao qual voltaremos ao final deste texto, a narradora declara que “ter matado será a escuridão para mim” (Lispector, 1992, p. 184). Uma escuridão moral e vital que a narradora da crônica entende como destruidora da humanidade. É precisamente esse o risco que mais à frente G.H. começará a vislumbrar e que, à primeira vista, se opõe completamente ao júbilo sentido por ela ao (tentar) matar a barata. Essa tensão entre o júbilo e o horror nos remete ao caráter paradoxal da experiência de G.H., que nos ajuda a perceber melhor a simbólica de Deus e do Demônio no texto de *A paixão segundo G.H.*

Mas fiquemos mais algum tempo com G.H. em seu mergulho. Mergulho e travessia são duas imagens para a mesma experiência. Mergulho indica o caráter de entrega à profundidade e o risco de aí permanecer e não atingir a segunda margem. Travessia indica o fim da experiência e não nos deixa esquecer que há uma outra margem a ser atingida. O significado do que G.H. vive não está circunscrito ao mergulho, em que pese sua centralidade no fluxo do romance.

O mergulho indica também a entrada na realidade atual, no presente que parece se retirar do fluxo linear do tempo, o que podemos chamar de eternidade, como o faz Hannah Arendt. Vejamos um trecho em que essa dimensão é explicitada por G.H.:

Era finalmente agora. Era simplesmente agora. Era assim: o país estava em onze horas da manhã. Superficialmente como um quintal que é verde, da mais delicada superficialidade. [...]

Acordei de súbito do inesperado oásis verde onde por um momento eu me refugiara toda plena.

Mas eu estava no deserto. E não é só no ápice de um oásis que é agora: agora também é no deserto, e pleno. Era já. Pela primeira vez na minha vida tratava-se plenamente de agora. Esta era a maior brutalidade que eu jamais recebera.

Pois a atualidade não tem esperança, e a atualidade não tem futuro: o futuro será exatamente de novo uma atualidade (Lispector, 1998a, p. 80-81).

Em contraste com a hora marcada pelos relógios, G.H. mergulha em uma vivência temporal que se define como *agora*. Era o que em *Água viva*, livro publicado nove anos depois de *A paixão segundo G.H.*, a narradora chama continuamente de *instante-já*, a atualidade em que se pode captar o *é* das coisas, o que se explicita na noção de que “cada coisa tem um instante em que ela é” (Lispector, 1998b, p. 9). Essa observação retirada de *Água viva* nos ajuda a perceber o processo que vai se dando com G.H., que pode ser entendido como uma aproximação do *ser*, movimento que se dá pelo esforço de permanência na própria coisa, na experiência atual, como lemos neste trecho: “É que não se tratava mais de fazer alguma coisa: o olhar neutro da barata me dizia que não se tratava disso, e eu o sabia. Só que não estava suportando ficar apenas sentada e *sendo*, e então queria fazer. Fazer seria transcender, transcender é uma saída” (Lispector, 1998a, p. 85, grifo meu). Ficar sentada, apenas *sendo* diante da barata, foi o ato mínimo de G.H. que a levou ao mergulho na atualidade do instante. Ato quase impossível, devido à tendência humana à transcendência, ou seja, à saída da realidade do instante.

A atualidade do instante é a fresta por onde captar a essência do que existe. Mas a vivência do instante é brutal pela implicada saída do fluxo comum do tempo, por isso a perda do futuro e da esperança, o que logo veremos se desdobrar na perda da humanidade.

A entrada na atualidade do instante é também a entrada no reino da natureza, como já vimos: “Eu sei, eu sabia, que se atravessasse os portões que estão sempre abertos, entraria no centro da natureza” (Lispector, 1998a, p. 81). No reino da natureza, que é o reino do tempo circular em que vida e morte se sucedem ininterruptamente, todas as vidas têm o mesmo valor, tudo é parte circulante da realidade cíclica que se repete infinitamente, daí a ausência de futuro e de esperança.

É precisamente neste ponto que se dá o nó ou a encruzilhada da experiência de G.H. A entrada neste reino do agora da natureza abre a sensibilidade de G.H. para o amor estendido a todos os seres, sem

diferenciação. Identificando-se com a barata, G.H. sabe-se essencialmente um *ser* como todos os outros, e assim identifica-se a tudo o que é vivo e toca na matéria do Deus que é amor e que nos faz amor como ele. Mas, ao mesmo tempo, esse mergulho significa a perda da sensibilidade humanizada e do fluxo temporal compartilhado, o que significa a perda da diferenciação que faz de cada história humana algo único. Na indiferenciação que a tudo identifica como centelha de vida no fluxo contínuo da natureza, a morte e a dor não importam mais, mas isso não é aceitável para a sensibilidade humanizada. Está aí implicada a perda moral, com o risco da impossibilidade de reconstrução da moralidade que fora desorganizada. A entrega total à realidade atual do instante significa o risco da perda da humanidade organizada e moral.

Vejam os mais de perto essas duas faces da experiência e a possível saída apontada. Importa notar que a saída deve ser de tal modo a não implicar em uma escolha, ou seja, não se trata de tomar um ou outro caminho, mas de inventar um caminho novo em que a experiência vivida não se perca. A segunda margem deve ser atingida, mas a G.H. que a alcança leva consigo a transformação gerada pelo mergulho.

4.3.1 *O amor do neutro*

A permanência na atualidade do instante, ainda que não desejada, é sentida por G.H. como um imperativo: “vou ter que ficar dentro do que é” (Lispector, 1998a, p. 82). Deste modo, fica claro que a entrada na experiência não foi um ato de decisão, foi antes algo que aconteceu a ela. Essa dimensão passiva da experiência já nos coloca frente a seu perigo inerente – em toda a experiência vivida por G.H. há a perspectiva da entrega e da confiança a um desconhecido que a toma.

Por ora, nos dediquemos a entender o que G.H. viu ao se deixar ficar “dentro do que é”. Diante da barata e observando a lenta saída da massa branca e amorfa, G.H. inicia sua adesão ao que vê:

O que sai do ventre da barata não é transcendável – ah, não quero dizer que é o contrário da beleza, “contrário da beleza” nem faz

sentido – o que sai da barata é: “hoje”, bendito o fruto do teu ventre – eu quero a atualidade sem enfeitá-la com um futuro que a redima, nem com uma esperança – até agora o que a esperança queria em mim era apenas escamotear a atualidade.

Mas eu quero muito mais que isto: quero encontrar a redenção no hoje, no já, na realidade que está sendo, e não na promessa, quero encontrar a alegria neste instante – quero o Deus naquilo que sai de dentro da barata – mesmo que isto, em meus antigos termos humanos, signifique o pior, e, em termos humanos, o infernal (Lispector, 1998a, p. 83-84).

G.H. agora quer a atualidade, quer a experiência nova que a retira de qualquer conforto ou hábito. O que sai do ventre da barata é bendito porque é a atualidade não escamoteável. Ela permanece olhando para aquela massa e algo começa a acontecer no instante presente que não comporta futuro nem esperança. Nem mesmo uma ideia de redenção futura ela quer – se houver redenção, ela deve estar na atualidade compartilhada com a barata e com o que sai de dentro dela. Mais ainda, é Deus que G.H. quer encontrar no que sai de dentro da barata, o que expande a dimensão teológica já sugerida pela expressão “bendito o fruto do teu ventre”.

No contexto teológico cristão, o bendito fruto é aquele saído do ventre de Maria, Jesus. É neste fruto que se dá a revelação propriamente cristã do Deus encarnado. G.H. pretende radicalizar essa experiência procurando Deus na matéria bruta do mundo, simbolizada pela massa do interior da barata machucada. Veremos que essa radicalização leva à hiper distensão do amor a tudo o que existe. Ao mesmo tempo, como já apontado no trecho citado, leva ao risco humano de perdição no infernal. Podemos inferir que por isso o bendito fruto do cristianismo é um ser humano, pois na redenção humana há inevitavelmente a dimensão moral, para além do amor da natureza.

Todavia, o que G.H. nos revela é que a radicalização do amor da natureza pode ter o poder de potencializar nossa sensibilidade moral. Entremos mais nessa experiência. Imaginando como seria o gosto

dos olhos da barata, G.H. os supõe sem sal, insossos, de sabor neutro (Lispector, 1998a, p. 84-85). A partir daí, as palavras neutro e neutralidade serão constantes no texto. O que G.H. aos poucos passa a sentir é o amor do neutro. Ser capaz de amar o insosso distende a capacidade humana de amar a seu máximo. Em momento posterior de seu mergulho, já experimentada no que vivia, G.H. diz:

Mas como falarei para mim mesma do amor que agora eu sabia? É quase impossível. É que no neutro do amor está uma alegria contínua, como um barulho de folhas ao vento. E eu cabia na nudez neutra da mulher da parede. O mesmo neutro, aquele que me havia consumido em perniciosa e ávida alegria, era nesse mesmo neutro que eu agora ouvia outra espécie de alegria contínua de amor. O que é Deus estava mais no barulho neutro das folhas ao vento que na minha antiga prece humana (Lispector, 1998a, p. 133).

A “alegria contínua de amor” é o ecoar em G.H. da presença de Deus em tudo o que existe, como o perpétuo sopro do vento que balança e faz barulho nas folhas. O Deus que é amor e está presente em tudo faz o coração humano vibrar em alegria de amor ao se perceber parte desse mundo neutro e inteiro. Esse é o amor que G.H. agora sabe e que a faz vibrar junto a tudo o que existe.

Ao mesmo tempo, G.H. ama e identifica-se com o neutro, sentindo que ela própria não é diferente da barata, assim como seu “de dentro” não é diferente da massa que sai de dentro da barata. Essa identificação é sentida desde o início da experiência, quando se sente vista pela barata e isso era como “a vida me olhando” (Lispector, 1998a, p. 57). Ao olhar a barata, G.H. via a vida e se sentia vista pela vida. G.H. percebia-se vida em meio ao mundo todo vivo, e o plasma surge como imagem da matéria neutra que a tudo constitui e a tudo liga, e que é a própria vida do Deus (Lispector, 1998a, p. 98-100). G.H. é uma entre todos os seres e o amor une a todos em um “neutro artesanato de vida” (Lispector, 1998a, p. 89).

Entretanto, essa experiência carrega consigo o perigo do demoníaco. A permanência nessa vida *inumana* – anterior à vida humanizada e ao mesmo tempo inerente a ela – leva ao risco da vida *desumana*, ou seja, moralmente corrompida. Esse risco se deve ao fato de que, ao sentir-se igualada a tudo o que existe e amando igualmente a tudo, a pessoa humana se arrisca a perder a sensibilidade em relação ao sofrimento. Se tudo é igualmente bom e amável, não há um mundo bom a ser construído.

Este é o drama inerente à postulação de um Deus bom, criador de um mundo igualmente bom e banhado pelo amor do Criador. Mais importante do que a pergunta sobre de onde vem o mal, que tanto tem perturbado a filosofia e a teologia ao longo dos séculos, parece ser a pergunta ética sobre o que fazer diante do mal. O que G.H. aponta como o inferno é a perdição na alegria orgiástica que se compraz amorosamente com tudo o que existe e nada faz diante do sofrimento – algo como a desistência de construir um mundo humano orientado moralmente.

4.3.2 O inferno

Numa primeira leitura de *A paixão segundo G.H.*, as imagens do inferno e do demoníaco podem ser bastante inquietantes, mesmo enigmáticas. Junto ao relato em que vemos a profundidade da experiência de G.H. e a radicalidade do amor e da autocompreensão que ela atinge, começam a aparecer as referências ao demoníaco. Já lemos que, bem ao princípio, G.H. declara que “um mundo todo vivo tem a força de um Inferno”.

A ambiguidade é apontada também desde o início por G.H. Próximo à passagem que citamos sobre a possibilidade de cruzar os “portões da natureza”, ela diz que entrava “no paraíso ou no inferno: no núcleo” (Lispector, 1998a, p. 81). G.H. atinge o núcleo da vida e isso é vivido como perigoso. Na entrega absoluta à vida reside o risco da perda da vida humanizada e isso é o inferno.

Como já aludimos acima, a alegria também faz parte da jornada e, exatamente por isso, o risco é maior. Em certo sentido, o inferno é prazeroso e perder-se é uma alegria. Trata-se da alegria da identificação e do amor a tudo o que existe, como um banhar-se nas águas do Deus em que tudo é bom e amável. G.H. se vale da imagem das orgias de sabath para tentar expressar o que sentiu. A alegria dos rituais profanos em que a entrega às forças da natureza dominava a experiência humana é assim descrita por ela:

Eu entrara na orgia do sabath. Agora sei o que se faz no escuro das montanhas em noites de orgia. Eu sei! sei com horror: gozam-se as coisas – esta é a alegria crua da magia negra. Foi desse neutro que vivi – o neutro era o meu verdadeiro caldo de cultura. Eu ia avançando, e sentia a alegria do inferno.

E o inferno não é a tortura da dor! é a tortura de uma alegria (Lispector, 1998a, p. 102).

Muitos outros trechos mostram esse estado de fruição em que G.H. se encontra, mas sempre com a intrigante persistência em chamar essa realidade de infernal ou demoníaca, explicitando a tensão experimentada. A alegria tem o peso do infernal, mesmo que às vezes pareça ser também um paraíso. G.H. explicita as razões desse peso ao dizer que essa alegria infernal é o gozo que se estende até a dor. Goza-se a dor, goza-se o sofrimento.

Pois em mim mesma eu vi como é o inferno.

O inferno é a boca que morde e come a carne viva que tem sangue, e quem é comido uiva com regozijo no olho: o inferno é a dor como gozo da matéria, e como o riso do gozo, as lágrimas escorrem de dor. E a lágrima que vem do riso de dor é o contrário da redenção. Eu via a inexorabilidade da barata com sua máscara de ritual. Eu via que o inferno era isso: a aceitação cruel da dor, a solene falta de piedade pelo próprio destino, amar mais o ritual de vida que a si próprio – esse era o inferno, onde quem comia a cara viva do outro espojava-se na alegria da dor (Lispector, 1998a, p. 120).

A visão do núcleo da vida e da morte e a radical experiência do amor que a tudo recobre faz com que G.H. perceba a dimensão de crueldade dessa adesão à vida da natureza. Amando e aceitando tudo, aceita-se também a dor, o sofrimento e a morte; mais do que aceitar, goza-se. Podemos entender que, ao chamar esse gozo de infernal, G.H. aponta a crueldade que chama por uma nova moralidade. A desorganização inicial a salva de uma moralidade que se mostrava deteriorada, incapaz de realmente ser para ela um guia para a ação no mundo. Mergulhada na natureza, sente-se banhada por um amor e por uma verdade só possíveis de se encontrar na experiência da atualidade radical. No profundo desse mergulho, percebe o risco de aí se perder da humanidade. Um mundo em que a dor desperta gozo e alegria é um mundo em que a moral é desnecessária e inviável. Para que surja o interesse em construir uma regulação da ação entre os outros é necessária a percepção da dor como mal a ser evitado e combatido. Para a construção de um mundo moral, é necessário ser tocado pela compaixão diante da dor, seja a própria ou a do outro.

Se o demoníaco é o oposto do moral, o risco de G.H. é ficar em seu poder e nunca alcançar a outra margem. Mas, como já lemos, o inferno é também o paraíso e o Deus está presente no mergulho de G.H.

4.3.3 A ação do Deus

O modo como G.H. fala do Deus revela a ambiguidade vivida por ela mesma. Em uma primeira imagem, vemos o Deus que a tudo ama com a indiferença do neutro e é, Ele mesmo, percebido como uma indiferença que a tudo recebe. G.H. se assusta ao entender que até mesmo o “horror impunível ia ser generosamente reabsorvido pelo abismo do tempo interminável, pelo abismo das alturas intermináveis, pelo profundo abismo do Deus: absorvido pelo seio de uma indiferença” (Lispector, 1998a, p. 121).

Entretanto, logo à frente ela adverte que a indiferença do Deus não era como a nossa, ao contrário, era uma “indiferença-interessada,

uma indiferença que se cumpre” (Lispector, 1998a, p. 121). A indiferença-interessada do Deus não permite que a neutralidade domine tudo e se cumpre por meio da misericórdia sentida por Ele e doada a nós como porta de saída do inferno. E G.H. sugere ainda que a misericórdia divina deveria ser pedida por nós em prece.

Naquele momento eu ainda não entendera que o primeiro esboço do que seria uma prece já estava nascendo do inferno feliz onde eu entrara, e de onde eu já não queria mais sair.

Daquele país de ratos e tarântulas e baratas, meu amor, em que o regozijo pinga em gordas gotas de sangue.

Só a misericórdia do Deus poderia me tirar da terrível alegria indiferente em que eu me banhava, toda plena (Lispector, 1998a, p. 125).

Ainda imersa na alegria infernal, em G.H. começa a se formar um esboço de prece. Percebe que não seria por decisão ou livre escolha que sairia do inferno da alegria orgiástica, pois não queria sair de lá. Mas, a despeito de sua vontade, uma prece começava a se formar nela e seria talvez capaz de mobilizar a misericórdia divina que a retiraria do inferno da alegria sem limites. Neste ponto, a reflexão clariciana atinge a fronteira teológica que não nos cabe aqui ultrapassar. Para o âmbito filosófico em que estamos, importa perceber que a saída do inferno é necessária para se alcançar a outra margem e concluir a travessia, de modo a que o mundo humano não seja destruído. Podemos também notar que, na reflexão de G.H., o ser humano não seria capaz dessa conclusão sem uma intervenção exterior, no caso, do Deus misericordioso.

Entretanto, para a entrada da ação divina que salva G.H. da perdição, é necessária a escolha humana. G.H. deverá aderir à prece que começa a se formar sem que ela perceba, realizando a escolha que permitirá a ela depois perceber o lugar em que esteve como o paraíso e não mais como o inferno:

Mas não posso me impedir de me sentir toda ampliada dentro de mim pela pobreza do opaco e do neutro: a coisa viva é como ervas. E se isso

é o inferno, é o próprio paraíso: a escolha é minha. Eu é que serei demoníaca ou anjo; se eu for demoníaca, este é o inferno; se eu for anjo, este é o paraíso. Ah, envio meu anjo para aparelhar o caminho diante de mim. Não, não o meu anjo: mas a minha humanidade e sua misericórdia (Lispector, 1998a, p. 139).

A misericórdia do Deus, que vimos ser a única coisa capaz de retirá-la do inferno, desperta a misericórdia humana. O anjo e a humanidade se confundem de modo a mostrar que a reentrada no mundo humanizado se fará por força da misericórdia capaz de libertar-se da alegria indiferente ao compadecer-se da dor. Mas G.H. não renega o que viveu, ainda que escolha sair da experiência e voltar do mergulho. Volta ampliada dentro de si, sensibilizada pela *vida da coisa viva* que se refaz continuamente como ervas. É ampliada pela vida maior do que si mesma com a qual ela se deparou e à qual aderiu naquele mundo que é inferno e paraíso ao mesmo tempo, que G.H. faz sua escolha e atinge a outra margem para anunciar a conclusão da travessia.

Antes de passarmos nós também para essa outra margem, cabe um comentário acerca do amor. Na construção reflexiva de G.H., o amor não é suficiente para a construção de uma moral. O amor que a tudo atinge leva ao gozo da dor, como vimos. O amor capaz de construir um mundo novo deve ser um amor tocado pela compaixão, o amor misericordioso. A experiência de G.H. expandiu a sua capacidade de amar e é esse amor expandido que é depois tocado pela misericórdia, fazendo com que esta seja também mais potente. A nova moral que vemos ser anunciada por G.H. é, portanto, fruto da capacidade humana de amar radicalizada pela identificação com tudo o que existe no *mundo todo vivo*, acrescida da compaixão pela dor sentida em si mesmo ou percebida no outro.

A abertura ao outro humano é notada no desdobrar do ápice do enredo do romance. No ato máximo de identificação com a barata, símbolo da coisa toda do mundo, G.H. põe na boca um pouco da massa que sai de seu interior, realizando a entrega total ao mergulho na

experiência de unificação de tudo o que existe. Tal ato é vivido por G.H. como algo que ela deveria fazer, a despeito da repulso e do nojo que sente só de imaginar que o faria (Lispector, 1998a, p. 164-166). Entretanto, a trama do romance nos surpreende com uma reviravolta após esse clímax. G.H. entende que fora longe demais e que realizara algo que não era necessário para a sua existência que, a despeito da identificação com toda a rede de vida da natureza, é e permanece sendo uma existência humana. Vejamos:

Não. Eu não precisava ter tido coragem de comer a massa da barata. Pois me faltava a humildade dos santos: eu havia dado ao ato de comê-la um sentido de “máximo”. Mas a vida é dividida em qualidades e espécies, e a lei é que a barata só será amada e comida por outra barata; e que uma mulher, na hora do amor por um homem, essa mulher está vivendo a sua própria espécie. Entendi que eu já havia feito o equivalente de viver a massa da barata – pois a lei é que eu viva com a matéria de uma pessoa e não de uma barata (Lispector, 1998a, p. 169).

Tendo, pois, vivido o “máximo”, G.H. entende que terá que voltar a viver o que é limitado por sua própria condição: terá que voltar à humanização que fora desorganizada. Mas essa volta não é meramente uma volta ao que era antes, é a volta a uma organização humana, mas a uma *nova* organização, uma nova moralidade. Obedecendo à lei que a põe em um lugar específico no universo da natureza – a realidade humana – G.H. aceita refazer a humanização que tinha recusado.

4.4 A segunda margem

Quase ao final da travessia, G.H. anuncia que deverá ter a coragem de “ter uma outra moral, tão isenta que eu mesma não a entenda e que me assuste” (Lispector, 1998a, p. 155). A sequência do texto não nos ajuda a compreender como seria essa outra moral. Podemos tentar

vislumbrá-la com o desdobrar do que já dissemos sobre a presença do Deus misericordioso.

A realidade do neutro que portava em si o perigo da indiferença é também sentida como não perigosa quando G.H. se percebe em “estado de graça”:

E não é perigoso, juro que não é perigoso.

Pois o estado de graça existe permanentemente: nós estamos sempre salvos. Todo o mundo está em estado de graça. A pessoa só é fulminada pela doçura quando percebe que está em graça, sentir que se está em graça é que é o dom, e poucos se arriscam a conhecer isso em si. Mas não há perigo de perdição, agora eu sei: o estado de graça é inerente (Lispector, 1998a, p. 146).

E mais à frente: “E isto quer dizer que a esperança não existe porque ela não é mais um futuro adiado, é hoje. Porque o Deus não promete. Ele é muito maior que isso: Ele é, e nunca para de ser” (Lispector, 1998a, p. 147).

Considerando esses dois trechos, podemos inferir que G.H. refaz a percepção do perigo na experiência pela qual passara. O risco de perder-se na indiferença neutra que a distanciaria absolutamente de si mesma e do outro humano desdobra-se em sua outra face: não há perigo porque já estamos salvos. Porque o Deus, que já vimos ser misericordioso, está já conosco, simplesmente sendo o que é. Quando no inferno G.H. percebe-se no seio do Deus que nunca para de ser, percebe-se salva; e não só ela, mas todos nós. E estar salvo é o oposto de estar perdido. Se estamos salvos e não mais perdidos, temos uma orientação, uma guia. E é exatamente essa orientação que pode nos direcionar para a construção da nova moral, tão nova que assusta.

A esperança não é mais necessária porque o sonho é já a realidade vivida. A experiência de fruição da atualidade do instante faz com que G.H. compreenda que o Deus que não promete, porque *já é*, nos acompanha em um mundo em que já temos o que antes sonhávamos como promessa para o futuro. O que G.H. experimenta agora não tem

mais o nome de esperança, mas sim de *confiança*. Confiando no Deus que é também mistério e ausência, G.H. adora porque agora sabe que o mundo era independente dela, o que fazia com que a única ação possível fosse a da entrega (Lispector, 1998a, p. 178-179).

Que noção de moral podemos depreender da conclusão dessa trajetória? G.H., de volta à vida e escolhendo o vestido com que sairia à noite, carrega consigo a consciência de estar “despersonalizada”, ela que se fez igual à barata e à vida toda do mundo (Lispector, 1998a, p. 173-174). Entretanto, aceita sua condição, ela que foi tocada pelo Deus que a trouxe de volta para a vida humana; não mais perdida na generalidade da natureza, mas de volta à *condição humana* que é uma das formas da natureza. Tendo se desfeito da linguagem que é a marca da humanidade, pode agora refazê-la:

Minhas civilizações eram necessárias para que eu subisse a ponto de ter de onde descer. É exatamente através do malogro da voz que se vai pela primeira vez ouvir a própria mudez e a dos outros e a das coisas, e aceitá-la como a possível linguagem. Só então minha natureza é aceita, aceita com o seu suplício espantado, onde a dor não é alguma coisa que nos acontece, mas o que somos. E é aceita a nossa condição como a única possível, já que ela é o que existe, e não outra. E já que vivê-la é a nossa paixão. A condição humana é a paixão de Cristo (Lispector, 1998a, p. 164-166).

Chegamos assim à surpreendente afirmação de nossa condição como aquela da paixão de Cristo. A condição humana, que assim se diferencia da condição geral do restante da natureza, é a condição de uma sensibilização específica. O mundo comum, o mundo humano que construímos juntos, para aqui lembrar o arcabouço arendtiano que apresentamos ao início deste texto, é um mundo em que a indiferença não tem lugar. A neutralidade percebida por G.H. no contato direto com a massa da barata deve necessariamente desaparecer no mundo humanizado. O olhar do Deus misericordioso se compadece da cruz do Cristo, que é a cruz de todos nós. O símbolo da cruz não nos deixa

esquecer da dor humana e é sob a luz desse permanente não esquecimento que podemos construir uma moral que também dela não se esqueça. A moral vivificada pela experiência do amor que a tudo cobre e pela misericórdia que não nos deixa ignorar a dor e o medo que nos constituem seria talvez a “justiça meio doida” pela qual Clarice Lispector clama na crônica “Mineirinho”.

Esta crônica, que trata do episódio real do assassinato do bandido Mineirinho pela polícia em abril de 1962, foi publicada pela primeira vez na Revista Senhor, no mesmo ano do acontecimento, e mais tarde no volume *A legião estrangeira*, em 1964, mesmo ano do lançamento de *A paixão segundo G.H.*, e desenvolve uma reflexão de insuspeitado alcance teológico e filosófico, para além da patente crítica social, em apenas quatro páginas. Não nos cabe aqui fazer uma análise detalhada da crônica⁴, mas apenas apontar para a crítica feita pela narradora à ação da justiça, tal como usualmente é exercida, em especial no caso do assassinato de Mineirinho, e para a proposta de que devamos criar uma justiça que seja mais “doida” (Lispector, 1992, p. 187).

Ao afirmar que todo ser humano nasce portando um grama de *radium*, que seria como um grão de vida todo feito de potência explosiva capaz de se transformar em amor, mas que, se pisado, maltratado, pode se transformar em punhal e ser fonte de violência, a narradora declara que quer “uma justiça que tivesse dado chance” a esse grão de vida (Lispector, 1992, p. 185-186). Seria como “uma justiça prévia que se lembrasse de que nossa grande luta é a do medo e que um homem que mata muito é porque teve muito medo” (Lispector, 1992, p. 187). Seria ainda uma justiça que refletiria a bondade de Deus: “Já era tempo de, com ironia ou não, sermos mais divinos; se adivinhamos o que seria a bondade de Deus é porque adivinhamos em nós a bondade, aquela

⁴ Uma análise desse tipo pode ser lida no segundo capítulo de minha tese de doutorado (Almeida, 2021), assim como no artigo “Sobre o matar e o morrer: reflexão sobre a lei a partir de Clarice Lispector e Paul Beauchamp” (Almeida, 2022).

que vê o homem antes de ele ser um doente do crime” (Lispector, 1992, p. 186).

Pois bem, essa justiça sonhada pela narradora de “Mineirinho” pode nos servir de imagem para a nova moralidade pretendida por G.H. e não explicitada pelo texto de *A paixão segundo G.H.* A justiça marcada pela bondade que vê o ser humano em sua originalidade, marcada pela potência de amor e pela plena possibilidade de ser amado, se ajusta perfeitamente à noção de uma moral fruto da (re)humanização posterior à perda dos limites humanos na imersão no reino da natureza, em que o amor e o Deus a tudo unem. Essa justiça seria capaz de ver a cada um em sua história própria, na linearidade do tempo humano em que cada um deve se haver com as consequências do que faz, mas sem se esquecer da realidade imutável de que somos todos filhos da natureza em que absolutamente tudo o que existe é bom e amável. Seria, assim, uma justiça filha da nova moralidade vislumbrada por G.H.

A neutralidade da matéria do mundo condensada na massa da barata levou G.H. ao mergulho no reino da natureza e à vivência da radicalidade do amor a tudo o que existe. A misericórdia do Deus a retirou do risco da perdição de si nesse amor que não diferencia e a levou à segunda margem, transformando seu mergulho em travessia. Na segunda margem, a indiferenciação não tem mais lugar, pois o mundo humano é o reino da diferenciação, dado que somos, cada um, uma existência única com sua história que vai do nascimento à morte, como tão belamente afirma Hannah Arendt.

Em dimensão teológica, que entreabro aqui como a um parêntesis, somos o *sal da terra* (Mt 5, 13-16), aquilo que dá sabor ao que é insosso. A própria G.H. se refere ao sal em mais de um momento, explicitando que no neutro não há o sal a que estivera acostumada. Leia-mos um desses trechos: “E seus [da barata] olhos eram insossos, não salgados como eu quereria: sal seria o sentimento e a palavra e o gosto” (Lispector, 1998a, p. 86). G.H., depois de provar o insosso, tratará de

refazer sua existência feita de sentimento, palavra e gosto, porque inevitavelmente humana e moral.

José Tolentino Mendonça, teólogo poeta, em seu *A mística do instante*, em referência ao aludido trecho do Evangelho de Mateus que nos vê como o *sal da terra*, e também ao de Marcos que diz que temos sal em nós mesmos (Mc 9,50), desenvolve a noção de que Jesus afirma o sabor em detrimento de qualquer forma de neutralidade na vida humana:

O sabor não é uma coisa que possuímos exteriormente; é, como em todas as experiências que requerem uma arte de ser, uma coisa em que nos tornamos. A expectativa de Jesus é que ele possa inspirar vidas saborosas, distantes do caldo insosso daquilo que, até sendo, verdadeiramente nunca foi, nunca chegou a ser. Jesus não semeia uma neutralidade: semeia, antes, o gosto e o risco de viver. Não podemos, por isso, condescender com as nossas deserções e fugas para longe do sabor (Mendonça, 2016, p. 67-68).

Vemos nessa reflexão de Tolentino uma manifestação da própria teologia cristã que corrobora a intuição de G.H. de que o destino humano é a paixão de Cristo, e de que nessa paixão não cabe a neutralidade do ser que não se diferencia – a vida humana inspirada em Jesus percorre as veredas próprias de cada vida, com seus sabores também próprios.

A diferenciação implicada na noção de sabor, em contraposição ao insosso, no contexto reflexivo desenvolvido por G.H., leva ainda à afirmação de que nesse destino há que se estruturar uma moralidade que seja fruto da tensão entre a neutralidade insossa da natureza – criação toda boa do Deus do amor – e as saborosas diferenciações do mundo humano. A percepção da neutralidade – que significa a igualdade primordial entre tudo o que existe – abre e potencializa nossa capacidade de amar. A consciência da diferenciação nos sensibiliza para a dor, criando um limite para o gozo do amor: não se pode gozar com a dor, seja própria ou do outro. Esse impedimento leva à necessidade

de construção de uma moralidade organizadora da vida humanizada, mas a imersão na vida da natureza impede que essa moralidade seja distanciada da realidade do amor que a tudo iguala.

5 Considerações finais

Para finalizar este texto, gostaria apenas de reafirmar a potência filosófica da obra de Clarice Lispector. Análises temáticas pontuais, como a que foi aqui desenvolvida, abrem a possibilidade de que se descubram reentrâncias e fios reflexivos ricos e capazes de aclarar pontos específicos do universo filosófico e da própria experiência existencial. A temática da moralidade não é óbvia em uma primeira leitura de *A paixão segundo G.H.* A riqueza e polissemia do romance, entretanto, nos permite desenrolar esse fio conceitual em meio a tantos outros.

Pudemos ver a trajetória de G.H. em três grandes momentos: a desorganização da moralidade em que vivia; o mergulho em uma realidade inumana em que o amor a tudo recobre e a moralidade não tem lugar; o apontar da necessidade de construção de uma nova moralidade, tocada pela experiência do mergulho. A vida humanizada se apresenta como a vida organizada em termos próprios, de modo a se diferenciar da vida da natureza. Entretanto, a descoberta vital de G.H. é a de que, apesar de nos diferenciarmos, não deixamos de ser também parte do reino da natureza. Essa dimensão, se incorporada à vivência humana, requer uma reorganização que implica em uma nova moralidade.

Percebemos também como a conceituação de Hannah Arendt sobre a experiência temporal humana nos ajuda a compreender a reflexão de G.H., ao nos oferecer uma ancoragem que permite localizar filosoficamente o que se passa na travessia por ela vivida. A vida humana, em sua linearidade entre o nascimento e a morte, é a marca que nos diferencia de todo o resto da natureza. No tempo circular ou cíclico da natureza, vida e morte se sucedem de modo a que a vida tenha uma

continuidade ininterrupta. Por isso, a filósofa afirma que só o ser humano é mortal, porque só para nós a morte tem implicações, na medida em que cada um de nós tem uma vida única.

Voltando ao vocabulário de G.H., permanecer no seio da vida neutra da natureza seria tornar-se indiferente às sensibilizações humanas, deixar de enxergar as vidas únicas com seus sabores e suas dores. Por outro lado, permanecer fiel a um sistema moral vazio que desconhece nossa ligação primordial com tudo o que existe, nos despotencializa como seres da natureza. É preciso ser capaz de amar e se entregar ao que existe, incluindo o que nos parece mais abjeto, mas é preciso também se compadecer para se empenhar na construção do mundo humano em que sejamos capazes de gozar, mas em que não seja permitido o gozo com a morte e a dor.

Referências

- ALMEIDA, Marília Murta de. “Sobre o matar e o morrer: reflexão sobre a lei a partir de Clarice Lispector e Paul Beauchamp”. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 54, n. 1, p. 155-178, jan./abr. 2022.
- ALMEIDA, Marília Murta de. *Da ira à esperança: um traçado ético-poético-teológico na obra de Clarice Lispector*. Tese de doutorado. Belo Horizonte, 2021. Disponível em: <https://www.faculdadejesuita.edu.br/teses-teologia-227/da-ira-a-esperanca-um-tracado-etico-poetico-teologico-na-obra-de-clarice-Lispector-24032022-161938>. Acesso em 17 jun. 2024.
- ALMEIDA, Marília Murta de. A sonoridade do silêncio em Clarice Lispector. In: MARGUTTI, Paulo (Org.). *IV Colóquio Pensadores Brasileiros* [recurso eletrônico]. Porto Alegre, Editora Fi, 2020. p. 55-71. Disponível em: *IV Colóquio pensadores brasileiros: coletânea de textos 2020* (editorafi.org). Acesso em 17 jun. 2024.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- DAYRELL, João Guilherme. Escrever a vida, corte oblíquo. *Aletria – Revista de Estudos de Literatura*, v. 26, n. 1. Belo Horizonte, 2016. p. 157-175.

- LEITE, Caio Augusto. *Da moral à ética: o percurso filosófico em A paixão segundo G.H.* Dissertação de mestrado. São Paulo: 2018.
- LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998a.
- LISPECTOR, Clarice. *Água viva.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998b.
- LISPECTOR, Clarice. Mineirinho. In: *Para não esquecer.* São Paulo: Siciliano, 1992. p. 184-188.
- LOPES, Luiz; SOUSA, Raimundo Expedito. Clarice Lispector: literatura, pensamento, animalidade. *Revista Moara*, n. 53. Ago./Dez., 2019. p. 111-126.
- MENDONÇA, José Tolentino. *A mística do instante – O tempo e a promessa.* São Paulo: Paulinas, 2016.
- NODARI, Alexandre. O indizível manifesto: sobre a inapreensibilidade da coisa na “Dura escritura” de clarice Lispector. *Revista Letras*, n. 98. Curitiba, jul./dez., 2018. p. 83-113. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/letras/article/download/66898/39721>. Acesso em 17 jun. 2024.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica* 1. São Paulo: Loyola, 2002.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Com muita alegria trazemos a público um pouco do que foi discutido no Grupo de Trabalho Pensamento Filosófico Brasileiro no XX Encontro da Anpof, em outubro de 2024 na cidade do Recife. A alegria aqui expressa reflete um certo alívio em perceber que a comunidade filosófica brasileira tem mostrado maior interesse em conhecer sua própria história e produção. O pensamento filosófico brasileiro foi durante muito tempo relegado à irrelevância ou mesmo à inexistência. Entretanto, a insistência de alguns pesquisadores da história das ideias no Brasil e da produção contemporânea vem sedimentando um campo em que temos a chance de nos descobrir como criadores de filosofia.

