

**UNIVERSIDADE METODISTA DE PIRACICABA**  
**FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**A CÚBICA RAIZ DE UM PRINCÍPIO DE  
HISTÓRIA INSUFICIENTE**

**ARARY LIMA GALVÃO DE OLIVEIRA**

**PIRACICABA, SP**

**(2018)**

# **A CÚBICA RAIZ DE UM PRINCÍPIO DE HISTÓRIA INSUFICIENTE**

**ARARY LIMA GALVÃO DE OLIVEIRA**

**ORIENTADOR: PROF. DR. JOSÉ MARIA DE PAIVA**

**Tese apresentada à Banca Examinadora do  
Programa de Pós-Graduação em Educação  
da UNIMEP como exigência parcial para  
obtenção do título de Doutor em Educação.**

**PIRACICABA, SP**

**(2018)**

---

Ficha Catalográfica elaborada pelo Sistema de Bibliotecas da UNIMEP  
Bibliotecária: Marjory Harumi Barbosa Hito - CRB-8/9128.

O48c	<p>Oliveira, Arary Lima Galvão de A cúbica raiz de um princípio de história insuficiente / Arary Lima Galvão de Oliveira. – 2018. 103 f. ; 30 cm.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. José Maria de Paiva. Tese (Doutorado) – Universidade Metodista de Piracicaba, Pós-Graduação em Educação, Piracicaba, 2018.</p> <p>1. Filosofia da História. 2. Existencialismo. 3. Angústia. I. Paiva, José Maria de. II. Título.</p> <p>CDU – 37</p>
------	--

**BANCA EXAMINADORA**

**Dr. José Maria de Paiva**

**Dr. Cristiano de Jesus**

**Dra. Maria Luísa Amorim Costa Bissoto**

**Dr. Pedro Laudinor Goergen**

**Dr. Thiago Borges de Aguiar**

“O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – Brasil”.

## RECORDAÇÕES

Recordo-me de uma UNIMEP que não mais existe. Talvez nunca tenha existido. Da professora Magui me recordo em homenagem aos professores e funcionários, especialmente os demitidos. Recordo-me também da luta pela construção da AEPPGED (Associação de Estudantes e Pesquisadores do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNIMEP), representando todos os amigos de tantos anos. Nunca deixarei de recordar o apoio e a ajuda do companheiro Sérgio Salgueiro. Saberei de cor, como forma de recordar o futuro, a gentileza, generosidade e graça dos professores: Maria Luísa, Christiano, Pedro e Thiago, e também do professor Zé Lima, que não pode estar presente. Do querido professor Zé Maria muitas são e serão as recordações mais elevadas. As horas avançadas, a dureza do trabalho, a expectativa e a exaustão serão recordações desse tempo, sempre vivido, compartilhado e confidenciado com Rafaela.

## RESUMO

A princípio, a história insuficiente. Narrativas que, reduzidas à raiz, resultam no princípio de potência. A unidade do ser em potência e ato. O volume do ser em três dimensões: a história do que poderia ter sido; história do que não foi; o que foi e não é história. Variáveis de desejo e angústia no princípio de identidade do ser.

Palavras-chave: Filosofia da história; Existencialismo; Angústia.

## ABSTRACT

At beginning the insufficient history. Narratives when reduced to the radix result in the principle of potency. The unity of being in power and action. The bulk of being in three dimensions: the history of what could have been; history of what was not does; what was and what is not history. Variations of desire and anguish in the beginning of identity of being.

Key-words: Philosophy of history; Existencialism; Anguish.



## CENSURA

*E assim nestes ensaios, também por temor – por que não confessá-lo? – à Inquisição, mas à de hoje, à científica, apresento como poesia, sonho, quimera ou capricho místico o que brota do mais profundo de mim. E digo com Galileu: Eppur si muove! (UNAMUNO 2013, p. 255)*

Esta nota de censura não é exatamente uma censura, porque nada calei e tampouco optei por melhores modos de dizer, mas é uma censura ao quadrado por, em primeiro lugar, reconhecer e apontar aquilo que é passível e possível de censura em meu texto e, em segundo lugar, a atitude de manter o que é tido por censurável, censurando aquilo que poderia ser censura. Tudo isso posto, sugiro ao generoso leitor que decidir ir adiante, esteja cômico de que o que encontrará não se dispõe ao rigor “bem pensante” da academia.

Um dia escreverei sobre as razões e juízos motivadores da sanha censora. Por ora me ocupo apenas em pontuar alguns dos meus motivos para deixar as coisas assim como elas são e estão. Um texto teria vida própria não fosse a dor de escrevê-lo e o sofrimento da leitura atentando contra sua independência. Porque, um texto, por mais cuidadoso que seja, no tocante à forma ele é sempre uma relação, a relação do que escreve com o escrito ou a relação do escrito com o leitor. A necessária relatividade do texto não se funda nele, e sim naquele que se dispõe ao texto. Soa narcísica essa fala, algo que não vejo exatamente razão para objetar, já que Narciso ao contemplar seu reflexo se dispõe à sua imagem, se ocupou consigo mesmo. Afinal, qual seria o sentido da inscrição em Delfos: “conhece-te a ti mesmo”? Não me escandalizo com palavras, talvez com mitos. Não é o caso com Narciso, tampouco com Apolo.

Um texto, em sua relação com o escritor, é a possibilidade de que algo se contemple. A natureza da contemplação não é insuspeita, no entanto, a filosofia, ainda que sob a marca da práxis, é, a princípio, uma atividade contemplativa, não exclusivamente, mas contemplativa sim. Ninguém pode acusar Narciso de não levar a sua admiração reflexiva aos maiores níveis de profundidade e, de mais a mais, já disse Spinelli (2010, p. 198):

O mito de Narciso, cabe ainda dizer, de modo algum nos mostra que vivemos da superficialidade ou das aparências; ele mostra, isto sim, a profundidade de um indivíduo que toma ciência de si mesmo e descobre que ama a si mesmo. Ele não ama a si mesmo num outro; ele apenas ama a si mesmo em si mesmo. Não é o outro que está em questão no mito de Narciso. Sequer há um espelhamento no outro. O que há, é uma imagem objetiva, e nesse caso,

o que aparenta ser um outro, é, a bem da verdade, o eu individual, em sua singularidade própria, porém, um eu objetivo, humano.

A emergência do indivíduo, a percepção e a pressa relativa à reflexão sobre si mesmo caracteriza o que é chamado de desespero. A disposição da consciência para o “eu” ou, em outras palavras, a experiência da consciência em si mesma, por si mesma requer um modelo adequado de expressão. A extravagância estética e formal desse texto, não pede a aprovação e sequer tolerância, mas não dissimula a intencionalidade de seu ser. Diógenes, o cínico, vez por outra é evocado para demonstrar isso, a decisão de levar às últimas consequências essa experiência, quer chamada de narcísica ou de desesperada.

O que há de gestual num texto é a sua forma. O que se diz se conforma com a maneira de se dizer. Na linguística isso pode ser explicado de um modo bem mais preciso e racional. Para esta nota, porém, é suficiente a pergunta retórica: qual a forma mais adequada para este texto senão uma que expresse a individualidade?

A experiência individual do texto, apesar de tudo que possa parecer, não pressupõe a experiência essencialista do que está escrito, porque primeiro há a existência para, somente, depois a essência – assim como assevera o princípio existencialista. Os jogos de linguagem estabelecidos, a forma provisória e imprecisa que caracteriza o texto é, sim, descuido, mas também é convicção de que a atenção está voltada para outro lugar, o significado do que é dito sempre estará submetido à prática, isto é, à experiência, de modo que o rigor não implica na racionalização científica e acadêmica, ao contrário, implica na marca pessoal impressa a cada página.

Recusar este princípio exigiria enfrentar a superstição de uma autonomia em relação ao eu. Não sei a quem serviria tal epistemologia? A possibilidade de tese “A cúbica razão de um princípio de história insuficiente” com o perdão, ou não, das pessoas “bem-pensantes” passa longe disso. Há quem se escandalize com a forma que escrevi. Suponho que há quem se escandalize com o que foi escrito, mas para este segundo caso desconheço manifestações, talvez porque quem discorde da forma discorde também, ou até mais, do conteúdo, e como não cai bem censurar conteúdo, precipitam-se a censurar a forma para que, dissimuladamente, se censure o conteúdo por meio das exigências formais.

A correspondência entre forma e conteúdo não é por si escândalo. O é quando essa correspondência expressa a individualidade. A formalidade é sistêmica,

opressora, imperial. As “boas ideias”, a “conveniência” do comportamento são, assim como todo fenômeno ideológico, a expressão do que convém ao bem da ordem estabelecida. Cinicamente, como Diógenes, procurei dar de ombros à formalidade.

La Rochefoucauld e Nietzsche jamais seriam admitidos como filósofos se submetidos a universalização da formalidade acadêmica. Nem Platão ou qualquer um dos gregos seriam dignitários! Para falar em arte a poesia moderna não soou poesia, assim como as artes de Picasso e Duchamp não pareciam arte. Mas a demonstração empírica não satisfaz a ânsia censora, sempre haverá alguém prudente, razoável, médio para enfatizar o quão excepcionais são em oposição ao ordinário da vida que vivemos. Erik Satie, vexado por não ser músico, compôs uma peça em que 32 compassos se repetem 840 vezes e hoje não sei quais foram os seus censores e suas razões, mas não me esqueço de que Ravel, Debussy e Jean Cocteau se interessaram por sua (não) música. Talvez o progresso histórico se deva mais a teimosia que a razão.

Platão seria o mesmo se não escrevesse diálogos? Provavelmente sim, porque, de fato Platão é Platão, mas isso não é um argumento, pelo menos não é um argumento com grande validade lógica e racional. Não sei se alguém ousaria defender tese contrária, isto é, a abonação de uma ideia pela autoridade que evoca em si mesma como princípio lógico. Aí existe uma indisfarçável contradição formal. A aceitação, no entanto, da validade de uma ideia pela subjacente autoridade a ela relacionada no fundo revela a subordinação a autoridade, a sujeição a um sistema. Assim como se define a existência do Estado por seu potencial de violência contra o seu cidadão, se define a elaboração ideal do estado das coisas pela violência contra o eu, contra o algo concreto que, ainda que débil, dissona diante da voz hegemônica da superestrutura expressa por suas “boas ideias” e pela formalidade.

Desconheço a prática de se cobrar dos estudiosos de Hegel conhecimentos sobre a filosofia de Kierkegaard ou de Schopenhauer. Entretanto, há muita gente para estorvar a filosofia de um Ortega y Gasset com questionamentos sobre, por exemplo, Heidegger. E não falo sobre a filosofia de nenhum deles, falo sobre política, sobre o poder de atribuir diferentes distinções as experiências do pensamento conforme a posição imperial ou não de onde ela parte. À relevância histórica dos exercícios que se seguem somente a longa duração do tempo poderá julgar, mas as razões para sua respectiva censura podem ser facilmente identificadas.

Não consigo supor quais os motivos para que um poeta moderno se ocupasse com o vernáculo e o metro parnasiano, assim como um cubista atento à verossimilhança da pintura... À forma da expressão não é uma escolha é uma derivação que se dá ao natural. O modo de dizer se conforma ao que é expresso. Outra vez posso ouvir a objeção baseada na referência e reverência à autoridade: “fulano pode escrever desta forma, beltrano pode compor desse jeito, cicrano pode pintar daquela maneira”. Enfim imagino que além de fulano, beltrano e cicrano muitos “eus” possam experimentar também, pois, adaptando um pouco do que está dito no poema Tabacaria de Álvaro de Campos (PESSOA 1985, p. 362): alguém pode fazer filosofias em segredo que nenhum Kant escreveu, e a história não marcará, quem sabe, ninguém... Mas para isso há toda uma outra discussão, a discussão sobre a insuficiência da história.

## O DEUS VIVO

Deus não está no céu. Deus está no fundo do poço  
onde o deixaram tombar.

- Caim, o que fizeste do teu Deus?!

Suas unhas ensanguentadas arranham em vão as paredes escorregadias.  
Deus está no inferno...

É preciso que lhe emprestemos todas as nossas forças,  
todo o nosso alento  
para trazê-lo ao menos à face da terra.

E sentá-lo depois à nossa mesa  
e dar-lhe do pão e do nosso vinho.

E não deixar que de novo se perca.  
Que de novo se perca...nem que seja no céu!

Mario Quintana<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Nova antologia poética, 2009, p.80.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	16
A ANGÚSTIA DO CONCEITO .....	23
POSSIBILIDADES DA HISTÓRIA.....	35
CUIDADO, UMA EMERGÊNCIA.....	40
HISTÓRIA DO QUE NÃO FOI.....	44
EDUCAÇÃO E DEVIR.....	50
O QUE FOI E NÃO É HISTÓRIA .....	57
LUGAR DE HESITAÇÃO .....	64
DEUS, UM DESEJO .....	70
GREGÓRIO DE MATOS.....	77
CÁLCULO DAS PROBABILIDADES.....	88
BIBLIOGRAFIA .....	92
ANEXOS .....	97

## INTRODUÇÃO

Esta tese parece ser mais uma antítese, mas também não é. De certo modo de ver, posso até dizer que é uma síntese, desde que no sentido kierkegaardiano. Contudo, para neste momento não entrar em discussão, posso dizer que é uma possibilidade.

Se não houver coerência e correção lógica no que eu venho falando, já previno que há uma coerência e correção ética. Tudo aquilo que está escrito aqui foi submetido aos princípios condutores da possibilidade de tese (síntese?).

A argumentação nunca se põe terminantemente, sempre se vale de alguma vacilação para se conformar à condição de possibilidade. Também não costumo dar definições positivas, “isto é assim”, mas sim sempre pela sua limitação, “não é assim” ou “quer dizer outra coisa”.

Tudo poderia ser mais extenso, mas não seria a melhor escolha. Falar bem não significa falar muito, pode resultar em muitas laudas defender uma possibilidade de tese (síntese?), comentar comentador, transcrever entrevistas, colar longas citações, falar o óbvio – como a obviedade é prolixa! – fichar, resenhar, montar tabelas... Todas essas coisas têm nas teses, mas esse modo de escrever “fica para as meninhas, as estrelas alfas, / as virgens cem por cento e as amadas que / envelheceram sem maldade” (BANDEIRA. 1993. P. 205).

Em certo momento eu digo que o devir é o esgotamento das possibilidades. O esgotamento das possibilidades não é um processo em que o possível deixa de ser possível para ser necessário. O esgotamento significa que a experiência do possível é fluída integralmente e, como requer uma lógica primária por ser a experiência do possível concluída, não será por isso menos possível ou mais necessária.

Os títulos “história do que não foi”, “o que foi e não é história”, “história do que poderia ter sido” carregam em seus corpos o verbo “ser”. A confusão causada por isso seria menor se o próprio termo “história” não variasse entre o que se vive e o que se escreve sobre o que se entende por viver. O verbo “ser” parece se referir à vida em uma determinação positiva do que quer que ela seja. Parece também que se o verbo ser estiver relacionado à vida, o não ser automaticamente seria o impensável, a mais silenciosa não existência. Como também não considero tão simples assim definir “vida”, o verbo “ser” encravado nos nomes está relacionado não à vida em sua

manifestação total, mas a um sentimento especial de como as coisas deveriam ser. Vez por outra posso dizer vontade, desejo para significar vagamente esse sentimento de que as coisas seriam melhores se fossem de tal forma. Esse cuidado existe porque não estou aqui negando conceitos como os de Freud e de Schopenhauer. O uso mais flexível dos termos resulta da ausência de recursos de linguagem para versar sobre essa ideia.

O termo “realidade”, muitas vezes, é utilizado para significar o que está posto, as coisas que estão, respeitando a origem da palavra derivada de *res*. A experiência do que não está posto não é a experiência do inexistente. “Realidade” somente é mais um caso de uso que corresponde mais à tentativa de distinguir as possibilidades que se assumem das que resistem em uma dimensão própria das possibilidades.

O que não foi feito e faz falta aos desejos não contempla exclusivamente a história, nem a escrita nem a vivida. A história econômica, social, as crônicas dos reis são merecedoras de atenção e respeito até porque, qualquer que seja o modelo de elaboração da narrativa, é uma resposta ao desafio de querer apresentar o essencial, o fundamental. O desejo, a vontade, a disposição para alguma coisa, a ânsia, as excitações, no entanto, não podem ser mantidas em um exílio da narrativa histórica porque se encontram indiscutivelmente presentes na história vivida.

Se o devir for submetido ao princípio de causalidade, ele, pelo menos como conceito de devir, não resiste. Sartre provoca a lógica dizendo que a liberdade é uma condenação. Kierkegaard coloca a lógica e a ética abaixo de Deus e de seus desígnios por entender que a relação com o absoluto se impõe absolutamente sobre a relação com o geral. Um exemplo ateu e outro exemplo religioso da hesitação própria da lógica das filosofias da existência. Equivale dizer que o devir é necessariamente possível e que é impossível que o devir seja necessário. É uma postura não compatível com o princípio de causalidade. É exatamente aquilo que estimula o ceticismo, hesita em paradoxos, exita na fé. Mas se somente a fé pode oferecer uma saída, o que acontece quando falta? Acontece que algum arremedo da fé pode surgir, como o engajamento, ou talvez nem aconteça nada, não há necessidade de saída, o que somente existe é o desejo e a possibilidade dela.

Liberdade e livre arbítrio são sinônimos do modo que falo. Eu sei que o livre-arbítrio se diferencia da liberdade conceitualmente em razão de que o livre-arbítrio pressupõe um ser que pode deliberar suas ações. A liberdade, do ponto de vista

sartreano, é anterior ao livre-arbítrio, é a liberdade de realização do próprio ser. É uma diferença significativa, mas não para as questões abordadas. Não modifica em essência o que aqui se discute, porque a intuição de estar no mundo é a mesma dada uma ou outra acepção do termo.

Às vezes, a ideia de aparentar está diretamente relacionada à outra ideia, à ideia de que o engano é possível, dado que parece ser assim, embora seja diferente. Ainda que isso seja verdade, é verdade também que a aparência nem sempre é uma oposição à essência.

Ser, experiência, desejo, fenômeno, angústia, devir gravitam ao redor de toda a discussão desta possível tese. Aqui com mais, ali com menos gravidade, todavia, sempre presentes. Por isso que, em última análise, é uma discussão sobre educação. Nada é mais próprio da educação do que uma discussão reunindo todos esses conceitos e ideias, pois o que seria a educação senão atividade e crítica (nos casos acadêmicos) dos arranjos e desarrajos que acontecem entre as experiências relativas a tais conceitos. Experiência é a consciência daquilo que é próprio de estar no mundo. É assim que me expesso. As representações na narrativa e as conjecturas da especulação são reflexos do devir, do devir daquele que escreve – eu – do devir de uma cultura em que tudo isso se dá e da forma em que essa cultura, este ser-outro relaciona-se com o eu. Esse processo, se não é um receituário de práticas educativas, é a tentativa e possibilidade de uma narrativa de como o homem faz a si mesmo (homem de carne e osso).

A figura de Diógenes, que me é muito cara, está presente no corpo da discussão para me referir exatamente a isso: ao fato de que a educação é uma ação inerente à existência humana e não reduzida a um pequeno grupo de instituições encarregado dela. As instituições são produtos da cultura, são internas e internalizadas. Sem a cultura não se é nada: a cultura significa, representa e revela o ser a seu modo. Diria que, mais do que *forma de ser*, a cultura conforma o ser. Conformar tem um quê de sentimento a mais...

Caso eu reduza a existência à experiência é porque, apesar das vacilações da linguagem e da razão, não vejo por onde falar do que existe e não é experimentado. Não por acaso é comum aos místicos o êxtase, que é uma forma de experiência daquilo que não é, aparentemente, experimentável. Ser e devir também podem ser

chamados sempre, quase sem nenhum receio, de fenômeno, porque fenômeno é a experiência do ser, é o ser conformado.

Pensei muitas coisas antes de escrever tudo isso aqui. Se pensasse mais, teria escrito menos. De início pensei em tratar da história de São João da Cruz ou de Santa Teresa d'Ávila. Hesitei, mais ainda quando pensei em continuar a estudar Padre Antônio Vieira. Em tudo que eu faço, desde 2011, sempre encontro uma forma de envolvê-lo. Por fim, resolvi fazer referência à obra atribuída a Gregório de Matos. As possibilidades da história não são exclusividades de uma época ou de um personagem; e a discussão sobre as possibilidades me ocupou muito mais do que as demonstrações e variações acerca da obra a que me refiro.

Gregório de Matos foi escolhido por mim por motivos aleatórios. Quero me dedicar mais ainda à discussão de autores da língua portuguesa e, preferencialmente, pensar sobre o Brasil, que é onde o meu ser se conforma. Assim como Unamuno – que é europeu, mas era espanhol contra a Europa – vejo neste trabalho uma maneira de reagir ao império, erguendo a bandeira da tradição eterna. A respeito disso silêncio sobre aquilo que obviamente deveria ser objeto de estudo: a sátira, a obscenidade da literatura atribuída a Gregório de Matos. Em relação a tais temas, se João Adolfo Hansen não tratou ainda, não serei eu quem irá acrescentar algo relevante.

Os textos atribuídos a Gregório de Matos utilizados neste estudo estão na publicação organizada por Hansen e por Marcello Moreira do códice Asensio-Cunha<sup>2</sup>. É uma fresta por onde procuro simular as possibilidades da história que venho procurando discutir.

Ao justificar o termo introdução do cabeçalho vou apresentar alguns conceitos utilizados e algumas ideias de como encarar as coisas. Já de início, no primeiro parágrafo tem-se a dialética ao modo de Kierkegaard. Isso implica em algumas coisas, por exemplo: naquilo que, para ficar elegante, chamarei de corolário:

- O ser para Kierkegaard é devir, assim como para Hegel, mas para Hegel o devir é um processo no qual a consciência (ser em si – tese) disposta ao mundo, ao objeto (ser outro – negação) se satisfaz do objeto negativado, isto é, do objeto assimilado pela própria consciência. Com a dialética<sup>3</sup> entendida assim, me atento para: a

---

<sup>2</sup> O códice Asensio-Cunha é um dos códices que reúne a poesia atribuída a Gregório de Matos. Foi publicado por James Amado pela primeira vez e é o códice que fundamenta a publicação organizada por Hansen e Moreira.

<sup>3</sup> Na história da filosofia outras tantas concepções de dialética foram experimentadas.

dialética similar à compreendida por Hegel, que corresponde a sua radicalidade idealista e com certa tradição Kantiana, a qual move a metafísica da discussão do Ser para a discussão da Consciência. E, então, o que seria a dialética kierkegaardiana? É uma dialética que, no lugar da conciliação do ser com o ser outro, no próprio ser que já não é o mesmo porque se modificou em uma flexão sobre si mesmo que abocanha o mundo, Kierkegaard demonstra a dialética travada, entrevada, hesitante entre o ser e o ser outro, e não admite a mediação. A categoria de mediação tornaria a passagem dialética do ser para o ser por meio do não ser porque o segundo, que foi o primeiro, não é nem o primeiro nem o segundo ser, mas bruxaria que faz dos dois um terceiro, que é e não é ao mesmo tempo si mesmo e o outro...

- Desespero e Angústia são dois conceitos que Kierkegaard procura construir. O desespero é a dialética elevada à mais alta tensão do eu para o eu. Kierkegaard estudou na Alemanha! A angústia é a tensão dialética do homem com o mundo.
- Liberdade. É praticamente impossível desenvolver qualquer tipo de raciocínio sem nenhum pressuposto. Certamente há bons motivos para que Kierkegaard adote tais pressupostos, vale assinalar que um pressuposto envolve a liberdade e o livre arbítrio, bem como assinalar que também para ele, Kierkegaard, não existe diferença, o que não se repete com os filósofos da existência do século XX.
- O problema da história, esse insuspeito devir, não é, assim, as forças que plasmariam o real amalgamando tese, antítese e síntese. O problema da história é a condição humana enredada nas possibilidades que pipocam da tensão entre homem e mundo. Porque, tenho de explicar isso: o oposto de liberdade é necessidade. O ser, se necessário fosse, não existiria, portanto, ele é: liberdade, potência, possibilidade, o que faculta à história não só a condição da possibilidade que deveio, mas da que nunca devém, da que parece devir etc.

Do ponto de vista técnico preciso esclarecer o fato de que em todas estas demoradas páginas o objeto da pesquisa muitas vezes se perde – e isso não é um dos meus esforços para confundir – é porque o objeto é apenas a ocasião, contingência para a pesquisa. Garanto que não resulta do meu esforço por enfatizar a subjetividade. Não é, porém, oportunidade posta, mas aproveitamento para demonstrar a regressão do objeto. A disposição entre sujeito e objeto, mediada pela metodologia não é o problema central de todo este exercício, isso seria o normal no caso de, por

exemplo: uma tese. Neste caso, não é isso, é uma quase tese, com alguma infelicidade é a tese que poderia ter sido e que não foi, e não será porque não é mediada. Caso seja preciso, volto a chamá-la de síntese.

Passei muito tempo prometendo uma análise da narrativa histórica baseada no conceito de angústia no plano da literatura atribuída a Gregório de Matos. Não foi o que fiz, mas é história. “Os sonhos de Portugal”, “um autor de língua portuguesa” e “um olhar voltado para o Brasil” forjando, talvez, o caso, por excelência, de uma história de excitação de possibilidades, da hesitação da realidade, de um êxito que nunca veio, mas que insistimos em renovar votos. A poesia de Gregório de Matos não é escarafunchada por mim. Esse tipo de esforço não corresponde ao esforço do projeto que já renunciou ao objeto, ao esforço exaustivo do trabalho, mas é como a dialética de Kierkegaard, paralisado, temendo e tremendo sobre sua própria disposição para o objeto ou, em termos schopenhauerianos, para sua representação do objeto.

Os sonhos de Portugal despertam para um mundo redimido pela cruz que somente a espada portuguesa poderia garantir. A experiência é toda preenchida pela fé, fé que aponta para o futuro, e fé que se desgosta diante da ameaça herética, dos gentios daquela pobre gente que não foi arrebatada por Deus. A literatura atribuída a Gregório de Matos oferece material para construir uma narrativa, uma dialética e até uma analítica disso tudo. Mas também vou deixar a analítica para lá.

A história é insuficiente, assim como Deus. Acho que ateus e religiosos concordam sobre isso. É insuficiente porque não consegue fazer da representação do infinito uma experiência concreta. Os místicos podem dizer o contrário, mas seria assunto para outro tipo de reflexão. A pergunta sobre que Deus seria necessário para suprir o desejo de Deus tem caráter análogo à pergunta acerca de qual história para satisfazer a representação da história. Como diretamente a pergunta não pode ser respondida, o que proponho é uma história que elabore a narrativa da essência, esta narrativa travestida de verdade. Por essência, entende-se o ser, esse. O problema é o tempo histórico do ser, esse quando que é o instante. O instante é a disposição para o infinito, o instante é a vertigem da possibilidade.

A vocação do texto é tratar da educação. Pretende demonstrar pela história a luta pela conformação do ser. O texto em si, mal-educado em tempo, forma, tamanho e conteúdo. Não se conformou com a vocação e sofre toda sorte de tentação.

Responsabilizar a história por uma narrativa total é injusto porque impossível, responsabilidade invoca possibilidade. O golpe contra a insuficiência da história é admiti-la. É o que se denomina de salto epistemológico. A cúbica raiz é a possibilidade de representar um princípio de história insuficiente. Princípio hesitante em ser início ou ser causa. Roga que seja possível ao fim ter uma resposta para o cálculo.

Para terminar esta introdução, esclarece que os textos podem parecer não ter muita relação entre um e outro. Às vezes, os parágrafos também, e, assim, as frases. Não é só aparência. A disparidade que aparece entre as palavras pretende não ser menor do que a disparidade da experiência de estar no mundo.

## A ANGÚSTIA DO CONCEITO

*A dialética kierkegaardiana rejeita a síntese e a mediação porque se o devir é o ser em processo de se transformar em outro, isso é uma contradição e, como prevê o princípio de identidade, é uma dialética não verdadeira. O conceito também não é identificado com a coisa porque ao conceito não é permitido ser mais que a sua apreensão e aí se encontram intencionalidade, perspectiva, temporalidade, ao passo que a ideia permanece. A angústia é a referência ao vazio do vir a ser possível. A angústia do conceito é o que o conceito não revela, não racionaliza, mas que é.*

Passagem, mediação, aquilo que Kierkegaard chama de bruxaria<sup>4</sup> dialética consiste no processo de mutação do ser em não ser para ser, mas agora sim por completo, realizado do desejo à assimilação do objeto. Na dissertação sobre *O conceito de Angústia* ele busca em Platão, sobretudo no diálogo *Parmênides*, razão para encaixar o instante como categoria. O problema lógico se inicia com a questão do não ente ser ou não ser, com o que, ele afirma, a filosofia insistiu em remeter para a condição de devir, de modo a revelar o não ente em vez de aniquilá-lo. Arrisco a chamar esse não ente de carência, falta, desejo ou sofrimento, posto que o ser puro pode ser dito como bem, belo ou qualquer outra forma de dizer virtude, estando o não ser presente assim como o nada de que tudo foi criado ou deveio, como a possibilidade negativa do devir tencionado. O instante, poderia localizá-lo, então, como a categoria de passagem, mediação do Uno ao múltiplo e do múltiplo ao Uno. No entanto, isso soa muito pagão para o gosto de Kierkegaard e, ser pagão para mim não implica em nenhum problema, mas pelo entendimento do filósofo de Copenhague implica sim, implica em negar eternidade à essência, o que significa negar o próprio ser. Todavia, Platão se encarrega, não obstante o paganismo, a perscrutar tamanho problema lógico de princípio no mesmo diálogo *Parmênides*. Nele, indica a ideia de participação na essência ou na essencialidade no tempo presente, em um agora que não pode ser ignorado como um átimo qualquer, mas que é inolvidável entre o que era e o que será, unindo em seu âmago o ser e o não ser, o ato e a potência, o

---

<sup>4</sup> Digo bruxaria lembrando-me de duas ocasiões: página 108 das *Migalhas Filosóficas*, e da nota 199 do *Conceito de Angústia*, página 206, nota do autor em que se encontra a descrição do raciocínio dialético do instante.

necessário e o possível. E, finalmente, atendendo a demanda cristã, se poderia dizer que o instante viabiliza a reconciliação.

Para dizer o ser utilizo alguns termos: Uno, múltiplo, eternidade, possível e participação, conquanto na argumentação exposta tenha tentado contornar a categoria de instante, julgo que, ainda que não de forma analítica, seja necessário indicar um pouco o que posso entender e querer dizer com esses outros termos. Ao utilizar o conceito de eternidade mais do que o que não tem fim sinalizo a oposição ao temporal, ou seja, aquilo que está para lá, para fora do tempo. Com possível ou possibilidade indico aquilo que pode muito bem ser, mas que não é, pode até vir a ser, mas não é, mesmo que esteja a caminho de ser, mas ainda não é, mesmo que reúna todas as condições e circunstâncias para ser. Para Uno, múltiplo e participação é preciso um pouco de articulação entre eles. O ser, que é ato, não pode ser diverso em relação a si mesmo, entretanto, na imensidão das formas as impressões insistem em querer dizer o contrário, podendo parecer mais adequado afirmar a multiplicidade diante do Uno. Contudo, se afirmar a multiplicidade como condição de identidade, a possibilidade é excluída na necessária semelhança e, se diverso, seria um ser particular de outra natureza que o primeiro. O Uno somente faz sentido se compreendido na condição de participação, significa que o ser é pessoal e universal, não que o pessoal tome parte do universal, mas que seja pessoal no universal, um ato realizado tanto no pessoal, particular ou múltiplo quanto no uno, por fim, sendo a participação a condição *sine qua non* da existência do Uno e do múltiplo<sup>5</sup>.

O livro *O conceito de angústia* tem como personagem central a figura de Adão e o tremor e a vacilação ante o pecado – semelhança e dessemelhança para insistir em um palavreado platônico. Isso porque a realização do ser é dada na virtude – em uma espécie de figuração do homem em geral, talvez seja mais apropriado dizer que melhor representa a condição humana, representa o homem presente no mundo, circunstanciado, captando ou intuindo o tempo em seu mais recôndito átomo, em sua indivisibilidade. Esta, de tão pequena hesita entre a totalidade de sua experiência e a particularidade do eu que a experimenta.

A liberdade é a possibilidade do pecado, do não ser, do dessemelhante ou como mais aprover chamar, a agradar a dogmática, a psicologia ou a antropologia

---

<sup>5</sup> Lavelle explica (apud LALANDE. P. 796) “não é uma participação num ser já realizado do qual ela nos permitiria, por assim dizer, apropriarmo-nos de uma parte... Participa-se apenas em um ato que está se realizando, mas que se realiza também em nós e por nós, graças a uma operação original”.

filosófica; a liberdade é a possibilidade porque não é a liberdade em si, mas o homem livre é a possibilidade do pecado – por enquanto adotar-se-á o termo pecado para soar melhor em conjunto com a palavra angústia – porque a liberdade só é real no homem, exatamente na situação do homem impelido a realizar escolhas. Se a escolha fosse naturalmente determinada, o pecado não seria possível, assim também como seria impossível se o homem fosse idêntico ao Uno, não seria possível o pecado nem tampouco a liberdade e, em última instância, o homem não seria possível.

A angústia não é o pecado, é a percepção de sua possibilidade, é a experiência conforme o instante na disposição do homem para com o mundo, não por outra razão sugiro chamar essa situação de sofrimento. O instante, como categoria e como unidade específica, é múltiplo, pois não é necessário, o instante é a experiência do possível na dimensão da temporalidade. A necessidade é a identidade de um ser que não devém, que, portanto, não devém. O instante é condição do homem, o instante é a circunstância do devir. O instante é partícipe do homem, assim como o homem é partícipe da cultura ou da história, e a relação estabelecida não se encontra diretamente coordenada porque não implica em necessidade, já que é múltipla, mas subordina-se à aleatoriedade da experiência de estar no mundo, de perceber, intuir e conjecturar a realidade e quantas forem as possibilidades imaginadas. A subordinação é a articulação do instante por sobre o homem. Ainda sobre o instante, este não é partícipe no sentido de que “O todo sem a parte não é todo, / A parte sem o todo não é parte, / Mas se a parte o faz todo, sendo parte, / Não se diga, que é parte, sendo todo”.<sup>6</sup>

Faria bastante sentido se às ideias anteriores sucedesse uma concepção teleológica do homem, histórica ou soteriológica. Faria sentido porque a potência carece de realização, a possibilidade anseia por necessidade, mas a ânsia e a carência por sentido permanecem, já que é mais apropriado ao devir não realizar o sentido e vagar por entre suas possibilidades. Se estender essa figuração para um plano de longa duração, mas longa duração não quer dizer que não haja instante, é possível revelar mais uma vez a condição que denominei sofrimento que é, por um lado, a ação do mundo sobre o homem e, por outro, a experiência da possibilidade que não foi e nem é o mundo, porém é experiência.

---

<sup>6</sup> Versos do poema **Ao braço do mesmo Menino Jesus quando apareceu**. MATOS, Gregório P. 225, volume 1 2013.

A possibilidade, embora tratada no singular, não significa que se trata “da Possibilidade”, de uma única possibilidade. Caso assim fosse, não seria possibilidade e sim necessidade. A possibilidade requer para si não só o que não é e pode vir a ser, como também uma dose, no mínimo de igual tamanho, do que nunca será. Somente a contingente não realização determina a existência da possibilidade. Esse pode ser o conceito dialético de possibilidade.

O reconhecimento do sofrimento como condição humana em uma primeira reflexão pode até parecer consolador, na medida em que sugere resignação e dá um sentido à dor, correndo o risco de satisfazer a carência inerente à possibilidade. Isso até chegou a ser dito de Schopenhauer (2001). A dor e o sofrimento, uma vez que se universalizam, são moderados e abrandados por trocarem a perplexidade da contingência, do casual e fortuito pela normalidade da necessidade. Em defesa de Schopenhauer convém dizer que a dor sentida não é uma dor universal, é muito particular, definitivamente subjetiva, é o desejo insatisfeito que dói. Sendo assim, a dor universal é uma referência abstrata à condição humana e, ainda que o sofrimento seja contínuo, não é a mesma dor, nem a mesma experiência. O pessimismo não é um consolo à tristeza: o pessimismo é o acento sobre a falta de sentido do mundo e da vida, e também do mundo da vida. A repetição dessa condição não resulta em sua naturalização. Ao contrário, porque o sofrimento não é o ser realizado, cristalizado em ato, mas realizá-lo, o sofrimento é a experiência própria do instante.

Ao retornar ao ponto da sugestão, é patente que, de fato, uma dor universal absolve o homem do desespero e da revolta. Contudo, o sofrimento não deriva de uma dor universal, naturalizada, que põe ordem e sentido nas coisas. Se assim fosse, fugiria de um entendimento dialético da dor e do sofrimento porque ela, a experiência de dor e sofrimento, seria necessária e não resultante da liberdade. E se o homem está no mundo, sem nada nos bolsos ou nas mãos, como dizem, o mundo não está para o homem como algo fixo, idêntico. A possibilidade não está no homem em separado do mundo, nem mesmo no mundo em separado do homem, mas na articulação casual entre um e outro. E é nessa incerta articulação que a dor e sofrimento incidem sobre o homem. Não é a Dor ou o Sofrimento idêntico ao homem, pois também o é vontade, desejo, sonho, amor, mas é a circunstância contingente e aleatória que promove a dor e o sofrimento. São palavras referentes a uma generalização precária de um mal-estar que não se resume a um determinado mal-

estar, mas à situação de estar mal porque o estar não se realiza nunca e o homem continua sob o peso do mundo e em sua relação com ele nas infinitas ânsias e desejos.

Paralela e dialeticamente o mesmo raciocínio pode ser aplicado a outros conceitos, ao conceito de conceito, por exemplo. O conceito padece de uma estaticidade relativa à extensão da coisa, de uma paralisação para que o conceito a contorne e a defina. Todavia, a coisa não corresponde ao conceito e se esvai, se desfaz, prossegue, como em um poema de Manuel Bandeira (1993, p. 180): “Tenho o fogo de constelações extintas há milênios. / E o risco brevíssimo – que foi? Passou – de tantas estrelas cadentes”. A ânsia pelo conceito, então, com mais ou menos violência impõe à coisa um conceito que aponta mais para a ruptura do que para a união, enquanto a coisa se desmancha no ar, o conceito permanece sólido em palavra.

O conceito é por sua natureza uma violência contra a coisa e contra a experiência. A experiência, como coisa da consciência, também é objeto da violência como coisa. O conceito, seja ele generalização ou esquematismo, cumpre com o papel de dar ao fenômeno uma figuração que somente pode ser delineada, refletida e assimilada como um estado da coisa que é fluxo. A vacilação, isto é, a distância entre o apreensível e a coisa, com a insistência nessa forma de dialética, é a adequação ao esquema e a um exemplo particular da generalização de um estado ou de um aspecto da coisa. Tudo bem que ainda seja necessário contar, marcar a hora de uma reunião, tomar um ônibus pelo seu letreiro sem, com isso, registrar a experiência de algum drama de consciência, porque à problemática da linguagem sempre se impõe a conveniência de um aspecto ou de uma generalização correspondente à prática...

Certamente, permanece a condição de algum pressuposto para desenvolver meu raciocínio, posto que pelo conceito não é possível contemplar o todo, que é a experiência. Com algum cuidado devo admitir quais os pressupostos selecionados: existir, liberdade e tudo o mais, salvo um ou outro esquecimento, e exercício. Por existência talvez não seja necessário dizer muito, tantas as referências às filosofias denominadas existencialistas, de Kierkegaard, Sartre, Heidegger, Unamuno e outros que, de um modo ou outro, delas se aproximam. Não é essa a tese, ser ou não existencialista, a ser defendida. No entanto, ressalte-se, é um pressuposto à experiência da vida, essa guinada da consciência à intencionalidade, essa experiência

do homem de carne e osso no mundo. Liberdade, para o existencialismo, é um pressuposto, para os religiosos, livre-arbítrio para os que se afirmam ateus ou não religiosos pela condição, circunstância de projeto e engajamento. Essa veleidade individualista e burguesa denominada liberdade encarna o papel de um pressuposto atemporal da existência, ou melhor dizer, eterno? Muitas são as questões levantadas sobre o quão livre de fato o homem é e, dessas questões, muitas merecem ser ressaltadas, porém não serão aqui neste estudo, como já dito. Trata-se de um pressuposto, ainda que um pressuposto com uma razão de ser. O mal-estar, a angústia e o desespero, tantas vezes referidos e que serão posteriormente, bem como reflexões, são entendidos como produto da liberdade pressuposta... Tudo pode estar errado? Pode.

O conceito de angústia, diferente do conceito de medo e de outros conceitos psicológicos, não se refere a algo determinado: “a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2014 p. 45). A angústia também não é culpa, porque, assim como o medo, a culpa só existe em relação a alguma coisa. Se do pecado devém a culpa, o arrependimento, é possível, sem muito receio, inferir que não é da angústia que devém o pecado. Mas em um processo inverso, inflético, a angústia devém não do pecado, mas da consciência da existência de sua possibilidade. Então, a ignorância e a inocência seriam salvo-condutos em relação à angústia? Não, já que a angústia é a possibilidade anterior ao possível, ainda que na ignorância do pecado, a angústia seja vivida em relação à aventura, ao horror e ao enigmático. Ao tentar resumir a angústia a uma expressão pretende-se dizer que é a experiência da possibilidade articulada a um mundo possível. Um pequeno detalhe a ser ressaltado é que não é possível racionalizar a extensão da possibilidade: a dimensão temporal de sua experiência também não pode ser racionalizada nem em segundos nem em milésimos, porque o instante da experiência guarda no interior da fração do movimento de um ponteiro um mundo possível de mil anos de felicidade e a eterna desolação da condenação ao inferno.

Existe um vazio no cerne da angústia. Ao mesmo tempo em que é melancolia, é também ânsia por fruir a liberdade. Esse vão, entretanto, não será preenchido. A dialética, na qual este estudo se ampara, não tem planos de ocupar todos os espaços livres; pelo contrário, quer expor, revelar, colocar para fora o vazio em vez de ignorá-lo. “Tudo que vem a ser, mostra, justamente pelo fato de devir, que não é necessário,

pois a única coisa que não pode devir é o necessário, porque o necessário é” (KIERKEGAARD, 2011, p. 102). Assim, Kierkegaard, com seu humor peculiar, expõe o vão entre possibilidade e realidade, distinguindo-o pelo ser e não pela essência, já que a essência do necessário consiste em ser. Estou chamando de vão motivado por duas questões de princípio: a primeira, é o fato de que possibilidade e realidade nem sempre se misturam e, em segundo lugar, que, ao se misturarem, não o é por necessidade. Para que essa unidade acontecesse seria necessária e não casual. Porém, há casos em que o possível e o real coincidem, mas essa aparente unidade, caso somente seja real porque não é necessária, foi a contingência que fez a coincidência das mesmas forças, que poderia fazer com que o real e o possível se afastassem um do outro. Sendo necessária a unidade, dentro de si mesmo estaria a contradição de sua existência, já que em essência seria tudo menos o devir, qualquer coisa menos a possibilidade.

Ao insistir ainda nessa questão do vão, vago ou vazio entre as dimensões do possível e do real, deve-se considerar, inspirado em Kierkegaard, que o devir do homem é padecer. Esquemáticamente, a dialética costuma ser expressa por meio de um processo de transformação, afirmação para negação, desta para a síntese, do devir para o ser outro a que se dispõe, do ser outro para o ser com o ser outro assimilado... Observa-se, assim, por meio do raciocínio existencialista, que as coisas não são bem assim. O devir é padecer, pois a qualidade do devir é a possibilidade, de tal modo que o devir se aniquila ora pelo que se exclui, ora pelo que se assume, ora pelo possível que nunca será, ora pelo possível que é. Desse modo, o devir, em sua existência, é padecer, é sofrimento como apressadamente foi chamado. O devir é o processo de esgotamento das possibilidades.

Sempre me pareceu que oposições são características de um pensamento simplista com conclusões funcionais, resultantes de um rigor vulgar. Seria esse raciocínio acerca da possibilidade e da realidade, sobre o devir e o necessário um pensamento tão simplista? Talvez até pior; o devir, nessa perspectiva, aniquila-se, não é mediado, ou seja, é pior, dado que não sugere solução, excita, soluça e, insatisfeito, hesita entre o nada e a tensão entre o real e o devir. Pensar assim pede um passo para trás ou seria a dialética um expediente muito particular voltado tão somente para esse exercício? Afinal, com o método dialético, não se resolve nem o problema do ser nem do conceito. As respostas não serão facilmente encontradas,

nem mesmo vou me responsabilizar por tamanha empreitada, mas certamente algumas especulações parecem legítimas. E será por entre as supostamente lícitas especulações que vou discorrer.

Por um imperativo mais ético do que epistemológico, ousou tentar utilizar a temerária agilidade dialética ao que é imanente a esse exercício. De tal modo que não posso me furtar de assumir o discurso em primeira pessoa, o que é menos importante, e de aplicar a estrutura ruínosa do discurso às escoras duvidosas da dialética imediata.

Assim, o conceito carece de uma estaticidade. Agora, posso com mais recurso retomar essa figuração. Não há identidade entre conceito e coisa, a essência do conceito está em dizer o que faz a coisa ser o que é, enquanto para a coisa, sua essência está no que a faz ser tal como é. Dito assim, prosaicamente, parece pouco a disparidade, no entanto, a dissensão é tão grande quanto a distância entre a palavra e uma mordida. O problema disso tudo é que o conceito pensado neste trabalho tem sua natureza muito mais comprometida com o que cala do que com o que conta. Mas não é um calar como o de guardar um segredo, é um calar por falta de palavras, um calar de em vão puxar e repuxar a língua com os dedos brutos e não vir à boca uma só palavra<sup>7</sup>.

A angústia enquanto conceito, insisto, é o vão entre a possibilidade e a realidade, e o conceito, por sua vez, é o vão entre o conhecimento e a coisa. Agora, a questão que persiste não é o que seria a angústia e nem mesmo o que é o conceito, mas a existência do vão que para outra forma de abordagem dialética não existiria dando lugar a mediação.

A primeira figura da consciência-de-si não é a identidade vazia do Eu penso ou a “imóvel tautologia” do Eu=Eu que, de Descartes a Fichte, a filosofia moderna colocara no centro do novo universo copernicano da razão. Na verdade, a consciência-de-si é reflexão a partir do ser do mundo sensível e do mundo da percepção e é, essencialmente, um retorno a partir do ser-outro. Esse ser-outro (o mundo sensível) é conservado no movimento dialético constitutivo da consciência-de-si como uma segunda diferença que se insere na primeira diferença com a qual a consciência-de-si se distingue de si mesma na identidade reflexiva do Eu. Assim, o mundo sensível se desdobra no espaço dessa identidade mas não mais como o objeto que faz face à consciência, e sim como o ser que, para a consciência-de-si, é marcado como o “caráter do negativo” e cujo em si deve ser suprimido para que se constitua a identidade concreta da consciência consigo mesma” (LIMA VAZ, 1981. p. 15).

---

7 ANJOS, Augusto dos. **Eu e outras poesias**. 42. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, p. 114.

Henrique C. de Lima Vaz com sua clareza patente elucida um tanto aquilo que parece bruxaria. Adorno (2010) observa que esse vão consistiria no erro da dialética de Kierkegaard, que renunciaria à mediação, mantendo-se na condição do costumeiramente denominado na filosofia de consciência infeliz. Todavia, é na mediação que Adorno afirma deter-se para o exercício da dialética negativa, já que o aqui eu chamo por vão é o que é chamado, pelo palavreado dialético, de negação com o cuidado de relegá-lo à condição de momento, de transição, ainda que com mais ênfase e demora na dialética negativa de Adorno do que em relação à de Hegel.

Trocando em miúdos, com alguma licenciosidade, simplificaria dizendo que na dialética, tal como a descrição que Lima Vaz faz da hegeliana, o processo acontece em uma consciência-de-si que em face do objeto do conhecimento o assimila como o caráter negativo da própria consciência-de-si, que se converte de consciência-de-si em consciência-de-si. Contudo, dessa vez, é válida pela identidade consigo mesmo que seja, afinal de contas, a identidade consigo mesmo e com o ser-outro, que não é mais outro e, sim, na assimilação, consciência. Tamanho esforço de genialidade não poderia conduzir a uma conclusão menor, não obstante ainda me sinto mais afeito à concepção de uma dialética diversa.

Gasto aqui algum tempo com considerações acerca da dialética e, no entanto, não me ocupei ainda em definir qual seu papel. Talvez essa seja uma das questões de menor importância, até porque não existe resposta satisfatória, mas apresenta, por ora, uma perspectiva pela qual procuro perscrutar contornos que, embora não se ocupem de dar uma definição por dentro do conceito, pelo menos, o circulam e contrastam. A dialética que, primitivamente, dava nome a um simples debate de ideias, cede lugar ao jocoso e injusto título oferecido a Zenão de Eléia em razão de suas reflexões acerca da problemática do movimento. O tom elogioso foi dado no sentido de se afirmar a engenhosidade e a sagacidade do raciocínio. Kant, provavelmente nas pegadas de Aristóteles, destaca a dialética como uma arte sofista, ilusória. E, de dialética transcendental, denomina seu estudo e crítica. Hegel assume a dialética, a despeito de Kant, com a aspiração científica de uma conformidade às leis da natureza do pensamento, que se imiscui com o desenvolvimento do próprio ser.

Apesar de Hegel e Kant se afastarem em relação à concepção de dialética, reaproximam-se em relação ao que está no escopo da dialética. A dialética,

funcionalidade da lógica subsidiária das teorias do conhecimento, encontra em Hegel outra morada, a metafísica, ao passo que conduz a filosofia para a mais radical expressão da racionalidade identificando, assim como já comentado, ser, consciência e mundo. Kant empreende um movimento análogo, arrastando a metafísica do estudo do ser para o estudo do conhecimento do conhecimento, de sorte que, se a dialética para Hegel avança da teoria do conhecimento para uma teoria do próprio ser, com Kant, a teoria do ser segue em direção a uma teoria do conhecimento. De tal modo, a metafísica serve ao desafio não apenas do conhecimento de Deus, da liberdade etc., mas também de como se conhece o conhecido. Muito embora aqui seja apresentado, com uma boa dose de simpatia, esse movimento, Adorno (2009) cobra ao Kant a primazia do objeto. O conceito, se não apresentar alguma relação com o objeto, é vazio, diz o filósofo da escola de Frankfurt. Exatamente por onde aspira a construção de uma ciência metafísica, Adorno intervém ao considerar que a percepção, intuição e especulação se voltam àquilo que não prescinde da experiência. Para Adorno (IDEM, p 17.), exatamente no momento da respiração da crítica kantiana, o objeto emerge:

É preciso replicar que o objeto da experiência intelectual é em si um sistema antagonista extremamente real; e não tanto em razão de sua mediação para o sujeito cognoscente que aí se redescobre. A constituição impositiva da realidade, que o idealismo tinha projetado para a região do sujeito e do espírito, deve ser reportada para um espaço fora dessa região.

Adorno coloca o conhecimento ou a consciência, sob suspeição. O que, tanto para o dialético Hegel quanto para o analítico Kant, cobra um preço elevado à medida que, cada um por seu caminho, aproximam consciência e ser e, assim, suas respectivas ciências. Aqui, é preciso reconhecer isso. Não se pretende construir uma tese sobre tais questões de metafísica e dialética, debate que tem fundamental importância. Também não se pretende evitar a discussão, mas sim simular, averiguar e, sobretudo, explorar algumas possibilidades em torno do debate. Não é uma fuga do conflito e nem sua solução: é teimosia de permanecer no conflito. Isso posto, volto à reflexão.

Ao considerar que o hegelianismo é a mais ampla totalização filosófica, em que o:

Saber é elevado à sua dignidade mais eminente: ele não se limita a visar o Ser de fora, mas o incorpora a si e o dissolve em si mesmo: o espírito se objetiva, se aliena e se retorna incessantemente, se realiza através de sua própria história. (SARTRE, 2002, p. 22).

O pensamento existencial estremece por não vislumbrar por entre as mediações e sínteses o indivíduo, como diria Kierkegaard, ou o homem de carne e osso, como preferia Unamuno. Evidentemente, do ponto de vista da dialética hegeliana, o indivíduo é assimilado e assimila o mundo, tornando-se o que se chama consciência-de-si, razão pela qual Adorno afirma que:

Hegel foi estranhamente inconsequente ao acusar a consciência individual, palco da experiência espiritual que anima sua obra, de contingência e limitação. Isso só é explicável a partir dos desejos de destituir o momento crítico que está ligado ao espírito individual. Em sua particularização, ele pressentiu as contradições entre o conceito e o particular. A consciência individual é quase sempre, e isso com razão, a consciência infeliz. (ADORNO, 2009, p. 46).

Com certeza, Adorno critica Hegel com uma expectativa diversa da utilizada neste estudo, inspirado em Kierkegaard e Unamuno. Todavia, é em relação à consciência infeliz que está o vazio. A consciência infeliz, celebrada como momento crítico na dialética negativa, é apresentada por Henrique de Lima Vaz (1981, p. 17) no segundo dos três momentos do processo do conceito de consciência-de-si, a saber:

A- Eu puro indiferenciado [que] é seu primeiro objeto imediato B- Esta imediatidade é, porém, ela mesma, absoluta mediação, é apenas como supressão do objeto independente, ou é o desejo. A satisfação do desejo é verdadeiramente a reflexão da consciência-de-si em si mesma ou a certeza tornada verdade. C- Mas a verdade dessa certeza é, na realidade, uma dupla reflexão, a duplicação da consciência-de-si. A consciência tem um objeto que anula em si mesmo o seu ser-outro ou a diferença e é, assim, independente.

Diante disso retorno para o ponto em que demonstrava a defesa de Kierkegaard contra a mediação. Essa defesa, aqui bastaria dizer isso, ocorre por uma formulação intuitiva, a percepção primeira da existência, de estar no mundo, de ser e suas circunstâncias, podendo-se imaginar que seja censurada sob o pretexto de que essa intuição da experiência de ser e estar é, em um grau maior ou menor, a experiência da consciência de que trata a mediação. “O único verdadeiramente real é o que sente, sofre, compadece, ama e anseia é a consciência” (KIERKEGAARD, 2013. p.142), Unamuno (2013) estabelece uma relação da consciência individual como partícipe da consciência divina. Contudo, isso não vem ao caso, o que importa é que essa consciência que experimenta o sofrimento, amor e ânsia é a consciência do indivíduo, do Eu imediato, e não de uma síntese na qual a consciência se satisfaz na apreensão do objeto porque a Consciência pode se satisfazer, mas a consciência não, ela vive no instante e hesita no possível, a despeito do real. Esse Eu em relação

ao absoluto, é a totalização da experiência entre o real, que é a verdade cristalizada por fora, e o possível, que é a verdade volátil que emerge de dentro. “Este paradoxo não se presta à mediação, porque repousa no fato de o Indivíduo ser exclusivamente Indivíduo” (KIERKEGAARD, 1979. p. 255), porque o absoluto bem pode ser Deus ou apenas o que denominei de totalização da experiência, que é a vida, a crise e a tensão entre o possível e o real. Vida e realidade não são conceitos idênticos, porque real, derivado de res (coisa) está sendo demonstrado como necessário e, mais do que seja a vida, é também o que poderia ter sido, guardando dentro de si o que não foi e o que nunca será.

## POSSIBILIDADES DA HISTÓRIA

*A história como vida é possibilidade, depende da deliberação e ação de cada um. A história como ofício de escrever e descrever a vida e os feitos dos homens também é possibilidade. Possibilidade de uma narrativa da vida pela sobrevivência, de narrativas do pitoresco, de narrativa sobre a conjuntura e ideias políticas... Muitas são as possibilidades de narrativas, todas em busca de um aspecto fundamental, de uma chave, que permita à narrativa revelar e refletir o que há de essencial na vida e nos feitos humanos. A mais elevada possibilidade da história seria uma história do ser, se ela for escrita, seria uma ciência metafísica.*

Fernando Pessoa (1985, p. 388), na pena de Álvaro de Campos, escreve que a história do que poderia ter sido seria, se escrita, a verdadeira história da humanidade. Há alguns anos escrevi sobre a história do que poderia ter sido, porém pouco me detive sobre o que faz e o que não faz dela a história que é. Tanto a consciência-de-si desejosa do objeto, a vontade de potência, a vontade schopenhauriana, a angústia e o desespero kierkegaardiano são demonstrações do desejo ou qualquer outro nome dado a isso. No fundo, referem-se a uma disposição do ser para algo. Não se encontra ali realizado completamente, ele busca, anseia, carece, sofre. Seria bom se a narrativa histórica abordasse isso.

A história do que poderia ter sido em sua possibilidade, ou seja, anterior a sua escrita, como devir, em seu instante, hesita sobre o objeto da narrativa. Caso a possibilidade seja compreendida como utopia, a escrita, muito provavelmente, trataria de um tempo que ainda não veio e que pode ser que nem venha. Contudo, se a escrita abordar que poderia ter sido e que não foi, o texto irá dizer do que não foi, mas insisto em dizer, ainda é história.

Marc Bloch (2001) diz que, para além da paisagem e seus vestígios, a história procura o homem, mais precisamente os homens, os homens no tempo, reiterando a condição de duração como o estado no qual os fenômenos ocorrem e também no qual se tornam inteligíveis. Porque, desse modo, Bloch perseguia na ciência da história o homem vivo e concreto. Eu, inadvertidamente, venho supor que a experiência do tempo não abstraído em segundos e milésimos como convém às ciências ditas naturais e modernas, não acontece em duração se o sentido de duração

for o de interregno de fenômenos medido objetivamente, mas sim se for adotado em sua subjetividade, vivido, e não como intervalo entre uma coisa e outra, mas exatamente onde o ser se põe e convulsiona nas possibilidades. As palavras frequentemente me colocam em situações difíceis, ora afirmava um vão não preenchido pela dialética e agora venho pôr reservas em relação à ideia de pensar o tempo ou a duração como seria mais apropriado ao vitalismo. Não tenho nenhum compromisso com as palavras, a diferença que quero acentuar, contanto a quase afasia, é que há uma diferença substancial entre nada e o nada, entre o não ser em sua pureza e o ser disposto ao mundo. O nada existencial é, em última análise, uma disposição do ser em si para o ser-outro, é apreensão e angústia.

Seria bem interessante uma investigação acerca do tempo e, talvez por isso mesmo, ao reclamar uma investigação física, salto um pouco arbitrariamente para a metafísica. E, ao dizer um pouco, é porque também não pretendo investigar o ser, ainda que talvez seja a única investigação que requeira todo decoro. A dose de arbitrariedade é tributária da mania de saltar de uma seara a outra, sem muito cuidado que por ora adoto sob o pretexto de que todos esses temas não são o fulcro da reflexão, são, até os mais eminentes, incidentais, ou seja, se atravessam pelas proposições e conteúdos.

Kant, na Crítica da razão pura, indaga sobre a possibilidade de existir uma ciência metafísica, ao que ele responde que não existe sem dizer que tal ciência seja impossível. Nos Prolegômenos (1988), toda a metafísica futura que pretende se apresentar como ciência explica quais os problemas e as questões necessárias para enfrentar uma tal ciência. Após dizer que Hume o acordara do sono dogmático, dedica-se a contribuir com a construção de uma ciência metafísica visualizando bons espíritos dedicados a tal ciência, conquanto em trabalho árduo e estéril. Como fazer de tal empreendimento algo possível?

A metafísica, segundo Kant (1988, p. 163), é a disposição natural da razão para o real considerando-se que os conhecimentos a posteriori são conhecimentos de segunda ordem, a razão almeja, pelos conceitos transcendentais, descobrir os “fins da natureza”. Extrair, porém, da metafísica princípios e deles fazer uso condena a dialética a uma ciência vã e leviana, não alcançando uma aprovação legítima e duradoura por se limitar a um recurso retórico. Para tanto, seria necessário mais do que persuadir, impor uma crítica da própria razão que retrate as diversas fontes do

conhecimento (sensibilidade, entendimento e razão), submetendo-os a um quadro completo dos conceitos a priori, com a análise de tudo que deles pode ser deduzido; a possibilidade do conhecimento sintético a priori por meio da dedução desses conceitos com os princípios e os limites do emprego desses conceitos. A crítica da própria razão deve expor um sistema completo. Assim, defende Kant (IDEM), todos os outros meios para que a metafísica possa surgir como ciência são impossíveis.

A consideração dele a respeito da crítica da razão é de ela está para a metafísica dogmática, assim como a química para a alquimia e a astrologia divinatória para a astronomia. O rigor da crítica sugere que as outras tentativas de uma ciência metafísica se limitam a uma “sofística e falsa ciência” (IBDEM. p. 164). Somente a metafísica pode ser levada à perfeição, pois a fonte de seu conhecimento é a razão, não os objetos que estão sujeitos às contingências. “Toda a arte falsa, toda ciência vã tem seu tempo de duração” (IBDEM. p. 165). O momento de sua mais elevada cultura é seu momento de decadência. Kant considera que ninguém mais, a ser chamado de metafísico, tomaria isso como elogio.

A decadência, no entanto, encontra-se na seara da metafísica dogmática. Não obstante ainda falte muito para afirmar que já é tempo para a ressurreição da metafísica, mediante uma crítica sólida e completa da razão, dando-lhe estatuto de ciência. Kant (IBDEM) temia que a variação entre o estágio de inclinação e não inclinação sempre se encontrasse com a indiferença, sendo esse o maior perigo, segundo o autor das críticas, mas também o momento mais favorável à ciência. Com o espírito partidário se extinguindo, melhora a capacidade de se ouvir um ao outro.

Há esperança. Para ele uma futura investigação está fincada nos espinhosos caminhos percorridos por sua crítica, e se assenta na “lei irresistível da necessidade”. “Que o espírito do homem renuncie de uma vez por todas às inquirições metafísicas é tão pouco de esperar como nós suspendermos completamente a nossa respiração para não respirarmos sempre um ar impuro” (IBIDEM, p. 166). E, caso tudo aquilo que já fora chamado de metafísica não satisfaça o espírito reflexivo, é preciso submetê-la a uma prova universal que possa ser alcançada por meio de uma crítica da razão pura. Assim afirma em 1783, dois anos após a Crítica da Razão Pura.

Kant ainda não encontrara nas obras metafísicas um passo sequer em direção ao avanço de uma ciência. A crítica possibilitou conhecer os materiais necessários para uma ciência da metafísica, mas não a constitui. Ainda que possa se compreender

bem a substância e o acidente, isso ainda é insuficiente. Não se conseguiu demonstrar até agora validamente um juízo a priori, nem esse princípio, e nem o princípio de razão suficiente e, menos ainda, uma proposição complexa acerca da psicologia e cosmologia. A metafísica permaneceu nas mesmas condições em que Aristóteles a deixou. Ao recusar o senso comum, a verossimilhança e a conjectura, Kant (IBIDEM, p. 168) desafia alguém a demonstrar um juízo a priori que confirme a metafísica dogmática como ciência

Para a metafísica, o juízo a priori não pode ser uma hipótese, precisa estar apodicticamente dado como certo e deve demonstrar isso, assim como a geometria também não pode aceitar juízos fundados na conjectura. Somente a ciência empírica, por meio da indução e da analogia, pode se fundar em conjecturas.

A metafísica deve ser uma ciência, não só na totalidade, mas também em todas as suas partes, de outro modo, nada é; porque enquanto actos de especulação da razão pura, só pode recorrer a actos de compreensão geral. (IBIDEM, p. 171).

O bom senso, que é a aplicação do senso comum ao concreto, sempre prescindindo de uma experiência anterior, deve ser rejeitado em nome do entendimento especulativo.

É justo dizer que a cada página tenho encontrado motivos e mais motivos para rejeitar o que empreendo nesses exercícios. Agora, me vejo na intersecção da história que eu pretendo defender – aquela que trata do homem de carne e osso, que trata de forma concreta a possibilidade e o instante – e a que tem – ou teria – *status* de ciência. E quem discordaria de Kant em um momento desse? Um possível sabor por aventura me impele, apesar de tudo, a seguir entre os escombros da metafísica e ao me esquivar da artilharia kantiana, não aspirar fundar uma ciência metafísica, mas quem sabe, porém, contribuir com as questões e reflexões que avizinham sua possibilidade.

O Padre Vieira (sem data, vol. 1, p. 5), com toda a sua sagacidade, se apresenta enquanto historiador por meio de um raciocínio muito curioso:

Escreveu Moisés a história do princípio e criação do Mundo, ignorada até aquele tempo de quase todos os homens. E com que espírito a escreveu? Respondem todos os Padres e Doutores que com espírito de profecia. Se já no Mundo houve um profeta do passado, porque não haverá um historiador do futuro? Os profetas não chamaram história às suas profecias, porque não guardam nelas estilo nem leis de histórias: não distinguem os tempos, não assinalam os lugares, não individualizam as pessoas, não seguem a ordem dos casos e dos sucessos, e quando tudo isto viram e tudo disseram, é envolto em metáforas, disfarçado em figuras, escurecido com enigmas e contado ou

cantado em frases próprias do espírito e estilo profético, mais acomodadas à majestade e admiração dos mistérios, que à notícia e inteligência deles.

Como não tenho as mesmas razões que Vieira, não me ocupo em defender aqui a escrita da História do Futuro, muito menos vou me atrever a falar de profecia, ainda que do passado soergo a voz para sugerir a possibilidade de uma história do que poderia ter sido, supondo que, ao ser o passado e o futuro tão necessários um quanto o outro, o que poderia ter sido contém alguma relevância.

Dessa forma, diferenciei, ao ler Kierkegaard, possibilidade e realidade com base na distinção entre devir e necessidade. Somado a isso evito, quando posso, falar em passado, porém entre tantas citações e referências contrárias ao que proponho, volto um pouco ao tema. O passado não pode ser mais necessário do que o futuro, porque se o fosse, as razões para sê-lo bastariam para determinar o futuro como necessário também. O passado somente não seria possível se for esquecido que, para ele ser assim como ele é, deveio da possibilidade e, não por isso, mais necessário. Ao contrário, somente é assim como tal porque é possibilidade, porque o devir é a “mudança da realidade pela liberdade” (KIERKEGAARD. 2011, p, 107). De modo que, apressadamente digo aqui, a verdade da história não está em revelar o assim como ela é, porque essa narrativa não consegue apresentar a essência da possibilidade e, portanto, não a distingue de um profetizar, seja para qual for a direção. A única distinção possível para a ocupação de escrever a história seria assumir o compromisso de escrevê-la com os olhos voltados para aquilo que não é e que, eventualmente, poderá ser ou poderia ter sido.

Evidentemente, o Padre Vieira não associava à história o mesmo sentido que venho assumindo. Tão claro quanto ao fato de que Marc Bloch também não se posicionava de forma semelhante. Não coleciono aqui citações abonatórias, apenas e tão somente dialogo com a ideia para, como afirmei há pouco, ir me esquivando da realidade na trilha da possibilidade como tal. Dizer, todavia, que é próprio da história distinguir os tempos, assinalar lugares, especificar pessoas, seguir a ordem dos casos e dos sucessos. Além disso, como foi possível ver na citação da História do Futuro, existe a hipótese de que, mesmo que se pese toda concepção diversa de história, o Padre Vieira, de algum modo, permite presumir que devir e instante são categorias potenciais para uma observação experimental da história em sua História do Futuro.

## CUIDADO, UMA EMERGÊNCIA

*A dialética de Kierkegaard esbarra na insolúvel presença do sujeito existente. Ele não se concilia com o ser outro e nem se desfaz na objetivação do espírito. O homem emerge diante da reflexão.*

Pretendo discorrer brevemente sobre estes dois termos: cuidado e emergência. Contudo, para isso utilizarei de alguma polêmica para quem estuda Kierkegaard. Caso alguém queira estudar o filósofo dinamarquês, compreender a problemática da sua língua, que varia somente entre o gênero neutro e o comum, ocupar-se com a análise da fecundidade de sua obra para a filosofia, garimpar sua mão direita e esquerda<sup>8</sup> para esclarecer a ironia e o humor e evidenciar conceitos, categorias e a comunicação direta ou indireta, sugiro um nome: Álvaro Valls. Ainda que seja importante reconhecer os esforços portugueses, o pioneirismo de Ernani Reichmann, a leitura e o estudo de Kierkegaard no Brasil precisa reconhecer melhor o trabalho de Álvaro Valls. Urge também registrar as contribuições de Ricardo Quadros Gouvêa que, além das suas reflexões nas áreas da filosofia, ciências da religião e teologia, apresentou um plano da obra de Kierkegaard.

Após esse reconhecimento, outro aspecto precisa ser reconhecido: não sou e nem apresento aqui um estudo da obra de Kierkegaard. O que eu faço é uma leitura e uma experiência baseado naquilo que a leitura me sugere. Certamente, isso tem o perigo de transformar o filósofo e sua obra em uma mera funcionalidade, o que, terminantemente, não é nem minha intenção e nem o que entendo que esteja sendo feito, afinal, a vida é fortuita e imprevista e, se verdade for, não há funcionalidade para o gratuito.

No lugar de uma reconstituição da obra de Kierkegaard, no lugar da defesa de sua capacidade e justeza filosófica contra seus detratores, visualizo um homem que, por óbvio que pareça, preciso repetir, filosofava como homem, em seu tempo e com base em suas experiências, do jeito que convém chamar história.

A filosofia de Kierkegaard não deve servir mais à filosofia do que à vida. E isso se poderia dizer de qualquer outro filósofo, mas aqui o filósofo analisado é

---

<sup>8</sup> A expressão mão direita se refere aos escritos religiosos, sobretudo, os discursos edificantes, e mão esquerda seria seus escritos literários / filosóficos.

Kierkegaard, e o que for analisado sobre ele não tem caráter de excepcionalidade e sim de condição histórica.

Apesar de tentar me esquivar dessa discussão, não consegui: a mediação irrealizada é a mediação do homem com o mundo, do homem com Deus, do homem com seu irmão, do homem com as coisas. Mediação do homem com o ser outro, em linguagem um pouco mais dialética. A conciliação não realizada apresenta-se no sentido mais profundo da emergência do homem, do indivíduo singular, isto é, para agradar os kierkegaardianos. A emergência do homem de carne e osso é, em primeira instância, a intuição da própria existência, ou seja, da existência do homem que sofre, se angustia e se desespera.

Ao falar somente de filosofia, se é possível, nem sei se provável, falar além de Kierkegaard, porque ele não encerra em si mesmo o conceito de indivíduo singular, de sujeito, de homem de carne e osso. Qual o sentido de se falar de filosofia se deixar de lado seu legado: o homem em emergência, o homem doente, o homem para a morte? Caso não tenha sido claro o suficiente, mais uma vez explico: a dialética, assim como Kierkegaard demonstrou, enguiça no sujeito – consciência ou experiência como prefiro chamar – em tensão frente ao ser outro e ao nada. É exatamente dessa discussão que tentava escapar, a discussão que enseja a fenomenologia.

Schopenhauer (1988), em um texto do livro *Parerga e Paralipomena*<sup>9</sup> comenta que a oposição entre os termos ideal e real se estrutura com base na concepção de que o real é aquilo que existe, independentemente de o sujeito experienciá-lo. Se essa concepção estiver correta, a pergunta a se fazer é se o sujeito deve excluir a si mesmo da realidade, havendo a suposição de que no tempo e no espaço há muito mais fora da experiência do que contido nela. Provavelmente, a formulação não está correta, mas não pela mesma razão de Schopenhauer, para quem o mundo, ao ser minha representação, oferece um objeto mediado para um sujeito imediato, assim como ele diz que seria o sujeito cartesiano. Não estou seguro de que o objeto seja mediado, mas evidentemente é representação e, mais importante do que representação, é minha representação, o que localiza o fenômeno no interior do sujeito e não no objeto.

A vida é absurda porque o ser concebe sua existência sem nenhum tipo de acordo com as circunstâncias. Nesse sentido, de inadequação entre homem, mundo e vida, imagino a possibilidade de chamar tudo isso de irracionalidade. Realmente,

---

<sup>9</sup> Esboço de uma história da doutrina o ideal e do real.

caso faça muita questão de utilizar esse termo, precisaria renunciar à filosofia, visto que é uma atividade da razão. Mas prefiro chamar de irracional algo que não deseja tanta ruptura. O termo irracional aqui expresso significa uma ruptura com a racionalidade moderna e não a ruptura com a faculdade da razão. Poderia dizer, sem incorrer em erro, que irracional é aquilo que não se pode exprimir exatamente pela palavra, fazendo do jogo *poiético* um recurso desesperado. Mas para existir identidade entre irracional e o que não é esgotado pela palavra – pela consciência – pode-se dizer que a própria linguagem permite a elaboração de expressões com correção gramatical as quais são, em si e por si, inválidas ou contraditórias. É um paradoxo o inefável na ponta da língua... E não é outra coisa senão a dialética. Há uma diferença de grau entre a expressão, uma representação, para com seu entendimento, uma segunda representação.

O irracional aqui falado, isso não é um conceito posto que irracional, é a possibilidade de outras vozes, fundadas na representação ou na vontade, que seriam o que poderia ser dito, o que foi dito e não é razoável, e o que é razoável e não foi dito. Essa possível polifonia é, na prática, se realizada, a dialética não mediada entre o sujeito e sua razão, sua capacidade de elaborar em ideia a experiência da vida. Para redimir a razão, deve-se esvaziar o conceito de logos para tentar resgatar a própria potência. Para o caso de recorrer a uma simplificação poderia dizer que o irracional é o ilógico. O aguçamento da razão moderna resultou no infeliz embotamento da sensibilidade.

A razão moderna, predatória, expulsou a sensibilidade sob a acusação de psicologização, de envolvimento do sujeito com o objeto. O não racional, em seu ostracismo, foi retratado como indesejável, obscuro e pelo relativismo. É preciso redimir a razão em face do seu *alter* ego, a sensibilidade que não é objetiva e que, portanto, não é mediada e nem disso se ressentente.

Nesse universo, tenho conhecimento de tudo que o existencialismo e Kierkegaard são alvos. Mais ainda Kierkegaard, quando atacado pelos adversários das filosofias da existência e por quem o considera apenas dentro dos limites de ser um escritor religioso. Aqueles que se dedicam a estudá-lo, com alguma razão se aprofundam em demonstrar sua acurada filosofia, porém com o embotamento não prosseguem para localizar o indivíduo singular no homem de carne e osso. A emergência do homem é o fulgor da experiência e da ação. E nem uma e nem a outra

é mediação: a experiência é a tensão do ser disposto ao ser outro ou ao nada, e não a conciliação deles; a ação é o próprio ser em movimento, o ser imediato se dispondo. O homem, pobre homem, encontra-se no vão estreito entre os montes de ações e experiências, repleto de angústia, desespero e sofrimento.

Foucault (1985, p. 49) chamou a arte de cuidar da existência, de cuidado de si, que significa “ter cuidados consigo”. Trago para mim essa ideia, de modo que preciso rejeitar e reagir à tentativa de construir filosoficamente um indivíduo singular não idêntico a homem nenhum, nem mesmo a Kierkegaard, no qual querem que a filosofia cintile mais do que a vida. Por “consigo” entendo o si mesmo, o eu, o ser imediato. Talvez eu prefira dizer cuidado de ser...

## HISTÓRIA DO QUE NÃO FOI

*A história do que não foi também é uma possibilidade da história vivida e, por analogia, também é uma possibilidade de narrativa. O que não foi é a face com a qual se relaciona o que deveria ter sido, é a cessão do que deveria ser. Renúncia do que poderia ter sido. É a negatividade da experiência. O “não foi” não quer dizer que não exista, que seja menos real, quer dizer que não é idêntico ao desejado.*

Caso a história seja a ciência dos homens no tempo<sup>10</sup>, é justo indagar sobre qual tempo da história não foi: passado, presente ou futuro? O Padre Vieira (VIEIRA. Sem data, volume I p.4), para descrever o tempo, faz uma analogia com mundo, afirmando-o dividido em hemisférios:

Um superior e visível, que é o passado, outro inferior e invisível, que é o futuro. No meio de um e outro hemisfério ficam os horizontes do tempo, que são estes instantes do presente que imos vivendo, onde o passado se termina e o futuro começa.

No entanto, mais evidente ainda do que a primeira questão a ser posta, é compreender que a História do Futuro do jesuíta não se refere ao que não foi, mas ao que será. Em termos lógicos não há uma oposição necessária entre o que não foi e o que será. Entretanto, se o tempo for compreendido como uma progressão do princípio para o fim, é fundamental ressaltar a condição de que nem tudo que não foi um dia será.

Contudo, compreender o instante pelo passado e pelo futuro não significa que é necessária uma progressão temporal. Assim, tenho adotado a premissa de que a intuição é a que melhor oferece a percepção de estar no mundo porque, afinal, não é nem mesmo o estar no mundo que interessa, e sim, a simples percepção de estar no mundo. Essa maneira subjetiva de considerar as circunstâncias exige de mim um modo subjetivo também de considerar o tempo. Não o conto em sucessão porque não há razão para identificar o tempo como algo que contém os homens e as coisas. Parece-me mais razoável entender que o tempo é que está contido dentro do homem. Não que o homem o estanque, mas contido, talvez até mesmo à sua revelia, no

---

<sup>10</sup> BLOCH, March. Apologia da História. p. 55. 2001 .

sentido de que somente existe a experiência da duração, não das coisas, mas da experiência do ser humano em relação às coisas e aos outros.

Pensando sobre as experiências, ou seja, ao pensar sempre subjetivamente as coisas, a analogia dos hemisférios do tempo não precisa ser descartada. Certamente até é possível utilizá-la de modo a unir com o que eu penso: o passado e o futuro são sempre no presente e são somente como presente, como possibilidades do instante, são possibilidades assim como aquilo que não foi, aquilo que nunca será, aquilo que poderia ter sido, formando a plêiade das possibilidades do instante.

Assim como em relação ao tempo, as mesmas questões podem ser impostas ao espaço. Todavia, para abreviar o assunto, gostaria de dizer que não me importa o espaço: importa, sim, a experiência do espaço. Portanto, o que me interessa seria mais bem dito, em vez de experiência de estar no mundo, a experiência do mundo no estar. Deveria dizer como Pessoa “O Universo não é meu: sou eu”<sup>11</sup>. Mesmo, se, por prudência ou por certa pusilanimidade, evitasse o radicalismo do poeta, diria que o universo não é meu, mas a minha experiência, que eu sou a própria experiência.

Parece estranho porque, se estabeleço alguma forma de identidade entre presente e instante, do mesmo modo em que posso apontar para o instante na condição de uma partícula ínfima de tempo, também posso dizer que o instante se dilata na medida das experiências. Diria que o contorno do instante, ou seja, suas determinações, existe pela excitação e hesitação promovidas pelas possibilidades; se por um lado uma determinação expira exasperação e desespero, por outro lado, a outra determinação aspira demora.

Tal contradição aprofundaria mais ainda se não estivesse enfatizando a experiência porque, ao enfatizar a experiência, o ônus da transitoriedade é absorvido pela permanência da experiência. A ênfase na experiência, no entanto, precisa resistir à lógica cartesiana, que exigiria a definição de um homem sujeito da experiência. Isso porque, talvez, homem e experiência sejam a mesma coisa, assim como poderíamos dizer do pensamento ou da vontade (NIETZCHE, 2003, p. 21) e, digo mais, da linguagem, da ação etc.

Ao ressaltar a ideia de que, em última instância, somente me resta a experiência, não o alguém que experimenta, a experiência mesma, esse alguém que

---

<sup>11</sup> Livro do Desassossego por Bernardo Soares. Vol. II. Fernando Pessoa. (Recolha e transcrição dos textos de Maria Aliete Galhoz e Teresa Sobral Cunha. Prefácio e Organização de Jacinto do Prado Coelho.) Lisboa: Ática, 1982. P.390

experimenta é apenas uma abstração derivada de um modelo lógico. Se o único dado é a experiência, sem entrar no mérito de sua realidade e/ou de sua verdade ou não, o homem, o indivíduo, torna-se a formalização mais bem aplicada para se referir, de um modo genérico, ao conjunto de experiências possíveis. O tempo do instante é derivado da experiência e não do objeto, e a experiência é sempre presente. Ao ser a história a ciência dos homens no tempo, a história do que não foi é a ciência de um tipo especial de experiência, da experiência do que é possível, mas que não é fato, não se realiza.

Com toda essa explanação, retorno à questão da distinção entre o que simplesmente não foi e aquilo que nunca será. A história do que poderia ter sido revela a intencionalidade, o sonho no sentido de promessa, pretensão e propósito. A história do que não foi tem o desafio de narrar o que não tem propósito, o que é indesejado, o que não se pretende nunca e que paira sobre a cabeça do homem como ameaça. A razão de ser dessa ameaça pode ser tanto de um futuro malfadado quanto de um passado ainda não redimido sempre presente como aquilo que não deveria ou como o que não deve ser.

Em sua autobiografia, as palavras, Sartre afirma que aprendeu a pensar sistematicamente contra si mesmo, “a ponto de medir a evidência de uma idéia pelo desprazer que [lhe] causava” (SARTRE, 2000, p. 181). Seria esse desprazer, então, a história do que não foi? Não, pelo contrário, o desprazer dito desse modo se refere à história do que foi e não à do que não foi. Está para ser escrita, remete ao indesejado na condição de possibilidade, pois até mesmo o passado ansiado pela remissão somente a reclama em razão de que resulta da possibilidade e não da necessidade. Contudo, não é a história do que é porque não guarda identidade com o que é, afinal o que importa é a experiência, convém lembrar, e a experiência é experiência do passado, futuro, do que não foi, do que poderia ser tudo conformado ao presente, ao instante.

“Pensava no destino, e tinha medo” (ANJOS, 2001, p. 20), com esse verso dramático de Augusto dos Anjos fica fácil falar sobre a história do que não foi, caso se refira ao futuro. Nela, a morte, a sordidez, o fim que não é saída, como a fuga na música, tudo emerge logo ali, onde as coisas vão contrapor-se ao sujeito com sua disposição para a coisa. Mas a história do que não foi, se referir-se ao passado, não pode ser entendida de pronto como experiência amarga. Isso porque talvez toda

história assim o seja, ela guarda uma diferença em que é uma dose de inadequação, uma repulsa, reflexo do que deveria ter sido e que não foi, porque a experiência do passado muitas vezes é a experiência daquilo que eu quero ver reconciliado com o que sou. O maior exemplo disso está na ironia inflamada do Poema em linha reta de Fernando Pessoa na pessoa de Álvaro de Campos (1985, p. 418):

E eu, tantas vezes reles, tantas vezes porco, tantas vezes vil,  
Eu tantas vezes irresponsavelmente parasita,  
Indesculpavelmente sujo.  
Eu, que tantas vezes não tenho tido paciência para tomar banho,  
Eu, que tantas vezes tenho sido ridículo, absurdo,  
Que tenho enrolado os pés publicamente nos tapetes das etiquetas,  
Que tenho sido grotesco, mesquinho, submisso e arrogante,  
Que tenho sofrido enxovalhos e calado,  
Que quando não tenho calado, tenho sido mais ridículo ainda;  
Eu, que tenho sido cômico às criadas de hotel,  
Eu, que tenho sentido o piscar de olhos dos moços de fretes,  
Eu, que tenho feito vergonhas financeiras, pedido emprestado sem pagar,  
Eu, que, quando a hora do soco surgiu, me tenho agachado  
Para fora da possibilidade do soco;  
Eu, que tenho sofrido a angústia das pequenas coisas ridículas,  
Eu verifico que não tenho par nisto tudo neste mundo.

Esse eu todo retorcido pela insatisfação um pouco mais à frente demonstra não encontrar sua identidade nem mesmo nesse arroubo de realismo, “então sou só eu que é vil e errôneo nesta terra”? Sendo vil e errado o homem, a experiência desesperada expressa no poema a ideia fundamental do que é a história do que não foi ou, em outras palavras, a história do que não tem identidade com o que é, daquilo que não foi reconciliado no ser e permanece como um espinho ou cilício.

É possível fazer referências a algumas ideias e também apontar como a história do que não foi após ler a poesia de Gregório de Matos e Guerra, de um modo geral e abstrato, poderia me bastar falar dos vícios e licenciosidades de salvador, porém sem aprofundar no tema, prossigo mais lembrando a conveniência das moças recolhidas, a conveniência de ser branco entre os negros e os índios, de ser católico e não protestante, judeu ou muçulmano e, finalmente, a conveniência de ser homem, de ser português e ir pela espada para onde não conseguiu ir santo Agostinho com a razão (sem data, vol. 1, p. 80). Mas toda essa conveniência está para a história do que poderia ter sido, a história do que não foi está naquilo que o que poderia ter sido rejeita, ridiculariza e debocha na sátira, súplica ou lamenta nas cartas e impreca nos sermões.

Ronaldo Vainfas (Moralidades Brasílicas, 1999, p. 229, in História da vida Privada no Brasil, vol. 1) comenta que a miscigenação ocorrida no Brasil aconteceu muito mais em razão de uma política portuguesa de ocupação e exploração da terra do que motivada por uma “miscibilidade” por parte dos portugueses, como sugere o pensamento de Gilberto Freyre. Peter Burke (2004) lembra o autor de Casa Grande e Senzala para falar do que seria a História Cultural, porém, não é o momento favorável para defender essa tese. Mesmo assim, arrisco dizer que, se historiador é Gilberto Freyre, ele é um historiador da história do que poderia ter sido. Vainfas (1999), no texto que, termina com um último tópico intitulado Sedução e sujeição, em que demonstra a violência com que o licencioso, o pecado era praticado com o cuidado da discrição ou mesmo com a permissividade da Igreja e do Estado em relação aos que não estavam no poder.

Ainda não é o momento para descrever a atmosfera seiscentista da Colônia. Todavia, por se tratar da história do que não foi, é preciso abordar sucintamente o espírito da sátira do Boca do Inferno relacionado a isso.

A sátira seiscentista funciona como uma arte de prudência: técnica de encenação de eventos como inversão de regras do decoro e transgressão de interditos, segue regras de um gênero misturado, muito conforme ao conselho moral e ao dirigismo político (HANSEN, 2004, p. 220).

De forma simplificada e apressada, destaco algumas ideias retiradas de a Sátira e o Engenho, certamente o mais profícuo estudo sobre a literatura de Gregório de Matos e seu sentido contemporâneo. Pode-se afirmar que a sátira tem um funcionamento análogo à delação, ela atende ao intento de vigilância do delator, ao exemplo do visitador e a correção do delatado, e a vigilância dos costumes se concretiza na observância de uma moral pública, da corrupção dos administradores, da luxúria, das mulheres e do corpo em um modelo hiperbólico que procura retratar de uma só vez, em unidade, tanto o que é considerado crime como o que é considerado pecado. A sátira é mimese do caráter, esboça e representa por suas deformações o estado de coisas, a sátira atribuída a Gregório de Matos reflete a história do que não foi em um procedimento dramático de inversão daquilo que é a história do que poderia ter sido, valendo-se sempre de uma hierarquização que frequentemente utiliza o vitupério.

Hansen (idem, p 202) assinala que, nos séculos XVI e XVII a história é uma compilação de contingentes passados que moralmente e pedagogicamente, advertem

para o presente e para o futuro, a História do Futuro pressupõe a conservação da experiência passada como modo de “repetição da Identidade divina nos diferentes tempos históricos”. Considero importante, contudo, dizer que não procuro escrever aqui com base na concepção de história cara ao pensamento escolástico dos séculos XVI e XVII. Não obstante essa explicação de Hansen, é imprescindível utilizar um argumento para defender que a corrupção e o vício retratados na literatura satírica atribuída a Gregório de Matos são passíveis de uma narrativa tipificada como história do que não foi. Isso porque a contingência que é excluída daquilo que permanece dos profetas do futuro, passando pelos príncipes e varões, não tem identidade com o divino.

A experiência do sagrado, do fiel, não pode ser relegada a um papel secundário, tornando-se um mero apêndice de uma vida ordinária e prosaica. A religiosidade, católica nesse caso, é o fundamento de toda a percepção de mundo. A política, as artes e a educação carecem de sentido como experiência se destituídos de seu quê religioso. É evidente a pouca ênfase conferida ao passado, além disso não posso dizer que no instante em que apresento estas palavras a religiosidade tenha grande eminência sobre as coisas e os homens –também não considerada com muita ênfase – mas os discursos históricos e ou historiográficos existem tentando dar sentido às experiências contingentes. E a experiência do passado que, entendo, faz algum sentido é a admissão de que o religioso, a fé, o sagrado, ou como mais for possível chamá-lo, encontra nisto sua identidade. Tudo pode ser apenas um falseamento das vicissitudes e contingências desse meu instante, mas por isso abordo história e não revelações, profecias, astrologia etc. Em uma frase daria para dizer que a experiência desse instante assim apreende a experiência que podemos recuperar de documentos históricos.

História do que não foi, então, por que não há identidade com o Divino? Sim, porque o que é diverso é o não ser e, portanto, a experiência do não ser remetido ao passado é a experiência do que não foi. A tese de doutoramento de Luís Filipe Silvério Lima Império dos Sonhos<sup>12</sup>, por exemplo, ainda em seu início faz a distinção entre o sonho como o desejável, o prometido, e o sonho como quimera, ilusão. A primeira acepção é própria da história do que poderia ter sido, a segunda não, pode ser a história do que não foi desde que tenha a força de ser distinta do ser.

---

<sup>12</sup> Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-28042006-222642/pt-br.php>

## EDUCAÇÃO E DEVIR

*O ser é devir porque é processo, é fluência, de modo que aquilo tudo que tenho reunido em torno da discussão acerca da história é também discussão sobre a formação, sobre o movimento do ser entre suas possibilidades. Diógenes é lembrado para demonstrar que a educação é um cuidado que o homem deve ter consigo mesmo.*

O livro *O que é educação*, de Carlos Rodrigues Brandão (2010, p. 7), de forma muito simples e essencial apresenta uma definição do que é Educação, atestando que dela ninguém escapa:

Em casa, na rua, na igreja ou na escola, de um modo ou de muitos, todos nós envolvemos pedaços da vida com ela: para aprender, para ensinar, para aprender-e-ensinar. Para saber, para fazer, para ser ou para conviver, todos os dias misturamos a vida com a educação.

Com o cuidado dessa abrangente definição, presumo que seja correto afirmar que educação é devir. Seja o saber, o fazer, o conviver, tudo é ser, tudo é experiência e, aqui insisto, que experiência e ser são as mesmas coisas, e ser é devir, já que é possibilidade.

Desse modo, penso a educação como o cuidado do ser humano desenvolve para cultivar, preservar o ser. E como o ser é devir e está sempre à disposição do ser outro, do não ser, o cuidado de ser é seu próprio processo em desenvolvimento. Caso sofresse da superstição de acreditar que o ser em algum momento encontrará sua plenitude em uma realização final, convencido estaria de que a esse empreendimento serviria a educação. Além disso, teria alguma razão em supô-la reduzida ao processo de um não ser, porque ainda não realizado, e, por conseguinte, somente após determinados cuidados alcançaria sua realização final. Essa é a superstição que, encarnada na crença de que educação é um assunto próprio da pedagogia, e para uma determinada fase da vida, afirma que a pedagogia consistiria em uma arte aplicada a uma espécie de protótipo de homem ou, até menos, uma matéria prima de homem – a criança. Assim, é por ela e para a qual despejamos nossos vícios e virtudes para, somente após isso, crermos realizar o homem de verdade. Com tal superstição se circunscreve a educação dentro de alguma instituição como a escola

e sob o trabalho de algum profissional como o professor – não esquecendo que outras práticas, como as da religião e do trabalho, podem desempenhar papel similar, ou seja, também serem espaços determinados ao exercício da educação.

Convém assinalar que chamar tal tipo de educação de superstição se deve não ao seu respectivo *télos*, mas à crença de que somente mediante a certa receita pedagógica o ser se realize. A aceitação de que o ser é devir implica no reconhecimento de que a realização total do ser ou está muito longe ou que ela nem mesmo ocorra, e se ela está muito longe é razoável que o devir, do ponto de vista ontológico, não se legitime pelo futuro que virá, se é que virá, mas pelo presente com e apesar de quaisquer que sejam suas possibilidades. Compreender o ser como devir significa que uma eventual realização teleológica não lhe cassa a condição de ser como processo.

O que talvez possa ser dito com menos perigo de errar é que a educação carece de um fim. A educação excita um projeto de homem, seja para se realizar cristão, cidadão ou operário especializado. As instituições e os profissionais da educação emergem nesse ínterim, convencidos de que estão preparados e em posse de recursos e técnicas para contribuir com o esforço de fazer do gentio católico, do selvagem o homem tributável e do macaco, o trabalhador. No entanto, isso é a negação do entendimento de homem como devir porque, se o que denominam educação converte o devir homem – mas propriamente criança ou jovem - em um homem da igreja, da cidade e do chão de fábrica está, em sentido ontológico, corrompendo o devir em necessidade. As práticas didáticas e pedagógicas não são a alquimia da educação – do devir homem. Se tudo isso acontecer de fato, a educação seria a prova de que o homem não é devir, mas um processo necessário desde que mediado pela educação. Contudo, se a educação não implica a realização necessária, não seria uma evidência da contingência, ao contrário, seria a demonstração de que tal educação não se prestaria à mediação adequada, o que exigiria uma nova educação, uma outra modalidade de práticas pedagógicas e didáticas. O caminho das conjecturas, porém, não se encerra nisso, pois se o homem ainda é uma possibilidade estimulada pela educação, as instituições e ofícios da educação seriam as necessárias mediações para que o estímulo dê lugar a realização do devir? Devo responder não, pois na história não é possível expor como mais ou menos humano aquele que viveu em uma sociedade escolarizada do que aquele que não a viveu.

Todavia, é fundamental confirmar que a educação é uma prática do ser, visto que é devir, e qualquer que seja a prática e para qualquer que seja o intento, ela é educação por sua articulação com o ser.

Com esse entendimento pode-se admitir até mesmo as instituições e ofícios da educação como práticas contingentes do cuidado do ser. Com certeza, para aquele que crê em uma forma determinada de ser a se realizar pela redenção, tudo aquilo que lhe convém parece ser necessário, mas não o é. O não ser se relaciona com o ser como o nada, como a realização que não se alcança nunca... O diabo é o devir não se realizar nunca... Ontologicamente não há nenhum problema com a proposição: “o ser só se realiza em Deus”. Tende o ser ao Criador, à redenção, mas tudo é dramaticamente adiado para o juízo final, para o além-morte. Deus é o tipo ideal utilizado para falar de qualquer propósito. Assim como o cuidado com a salvação supõe uma prática de cuidado do ser, o cuidado com o desenvolvimento das forças produtivas, a emancipação do homem e todo o tipo de propósito supõe uma educação, uma educação contingente, naturalmente.

Um exemplo de educador com isso em mente e pouco retratado na condição de educador é o famoso Diógenes de Sínope (412<sup>a</sup>.C. – 323<sup>a</sup>.C.)<sup>13</sup>, o Cão, o Cínico. Pode-se dizer que de Diógenes, o Sócrates demente nas palavras de Platão, muitas são as anedotas que demonstram sua ação educadora, sua ocupação com o devir.

Diógenes afirmava que viver erradamente era um mal e não o viver. Quando colocado à venda e inquirido sobre quais das suas habilidades poderiam interessar ao eventual comprador, respondeu, saber comandar homens e se ofereceu como senhor.

A Xeníades, que o comprara como escravo, Diógenes disse: ‘Vem cá para cumprir minhas ordens!’ Xeníades respondeu com o verso<sup>14</sup>: ‘Os rios remontam às nascentes’ e Diógenes replicou: ‘Se estivesses doente e houvesse comprado um médico em vez de obedecer-lhe recitarias – Os rios remontam às nascentes (LAÉRTIOS, 1987, p. 161).

Evidencia-se o tom educativo do filósofo cínico Xeníades, que morreu seu amigo, incumbindo-o, inclusive, da educação de seus filhos. Pelo que se conta, ensinava-os a cuidarem deles mesmos, alimentando-se de comida simples e nutritiva, a beber só água, a raspar os cabelos e evitar ornamentos, bem como ensinava artes

---

<sup>13</sup> As anedotas são retiradas do livro *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. LAÉRTIOS, Diógenes. Livro IV capítulo 2.

<sup>14</sup> Eurípedes, Medeia, verso 410 (nota da edição).

da caça, da cavalgada, de exercícios físicos, o manejo de armas e a atirar pedras e dardos. Os poetas e prosadores eram, pelos garotos, aprendidos de cor... Porque a realização do ser para Diógenes não era a formação aos moldes da cidade, mas a preparação para que, assim como um cão, o homem fosse capaz de realizar todas suas necessidades físicas sem depender de outrem. Jogou seu copo fora quando viu um menino beber água fazendo das mãos uma concha, dispensou sua bacia ao ver outro menino comendo lentilhas com a parte côncava do pão. Dizia, desses casos, ter encontrado uma lição de simplicidade. Para Diógenes, quem não carrega uma sacola é um inválido. Quando lhe trouxeram um menino e lhe disseram ser muito bem-dotado e ter muitos bons costumes, Diógenes ironizou dizendo não existir nenhum sentido ele ter sido levado ao seu encontro.

Das anedotas sobre o filósofo cínico assinalo o gestual para muito além de sua verve, acidez e tenacidade. O gesto educador é sua práxis. É certo que, para os filósofos antigos, assim como para os merecedores de respeito, não há distinção entre seu comportamento e suas formulações teóricas. Elas devem se articular, se fundir e confundir entre vida e doutrina. A moralidade do cinismo está encarnada em seu gestual, ao passo que, pelo gesto, adverte e instrui, exemplifica por meio de um problema que é a essência da educação. Diógenes, radical, assume para si o papel de exemplo, se expõe, é ridicularizado pelo povo, briga, sujeita-se a toda sorte de exilado, debocha dos costumes e das crenças para afirmar a autarquia virtuosa.

Voltaire (EDMONDS & EIDINOW 2008 p. 164), zombeteiro, diz que Rousseau foi possuído pelo desejo de fazer o homem andar sobre quatro patas. A mesma ideia pode ser repetida e, com mais justiça, a Diógenes, porque com o sinal trocado tomaria por elogio. Afinal, o homem é um animal, e a cidade não advém da natureza, é a ruptura com esta. Digo de modo a agradar o genebrino, que a cidade põe os vícios e os males no homem. Os cínicos eram apátridas, o mundo era o lugar deles. Platão, um dos principais interlocutores e alvo de Diógenes, fora criticado pelo seu compromisso com a *Pólis* e com a cultura. O cinismo não é apolítico, ao contrário, é profundamente político em sua negatividade. A razão não é instrumento de fundação da cultura e da moral, é uma ferramenta para desconstruir o orgulho sob qual o homem se comprometeu e, com seu auxílio, resgatá-lo para sua natural simplicidade. Diante de Alexandre, que se referia a si mesmo como o grande rei, o filósofo replicou dizendo que era um cão. Dizia ser um homem apesar de toda tragédia ter recaído sobre ele,

“sem cidade, sem lar, banido da pátria, mendigo, errante, na busca diuturna de um pedaço de pão” (LAËRTIOS, 1987 161)<sup>15</sup>. Chamava de Educação “a moderação para os jovens, consolo para os velhos, a riqueza para os pobres e um ornamento para os ricos” (ib. 169). Assim, quando ouviu alguém dizer que não se interessava pela filosofia, ele declarou “por que vives, se não cuidas de viver bem”, o que significa que não só a vida e a filosofia se confundiam, como concebia à filosofia o mesmo sentido concebido à educação.

Diógenes desprezava o poder de Alexandre, a riqueza, a morte, e perambulava pela cidade durante o dia com uma lanterna procurando um homem honesto. Empenhava-se em corrigir o mundo, isto é, queria corrigir aquilo que é fundamental, aquilo que dizia respeito à essência, de tal modo que pouco lhe importava um império ou uma escola ateniense. Apesar de seu desprezo pela cultura e pela ordem política, o cinismo não abria mão da moralidade, de uma moralidade bem peculiar, de uma moralidade que remonta à natureza, entendendo por natureza o indispensável para a vida, para a existência. Por essa razão, homem e filósofo são conceitos revestidos de compromisso moral.

Utiliza-se o termo moral, mas poderia trocar por outro, educação, já que se refere ao problema do devir. Não há educação que não aspire ao êxito, que não aspire ao movimento de uma condição de coisas dadas para uma condição desejada das coisas. A educação é repleta de aspirações e propósitos, mesmo que elas, aspirações, estejam comprometidas em manter as coisas como estão. Educador e filósofo convergem para o mesmo significado pela ação de cuidar do ser, de salvá-lo das tentações e vícios que conduzem ao erro que, para o pensamento cínico, é viver comprometido com o fútil, com o que não é indispensável para a vida. Entende-se, por essa razão, que o dinheiro, os bens e o poder são vícios.

Dermeval Saviani<sup>16</sup> demonstra que a educação e o trabalho foram historicamente separados. Ao reconhecer as duas atividades como atividades específicas dos homens, em relação a tal consideração, assinalo o seguinte: são atividades especificamente humanas porque, em último grau, tencionam a fruição da vida e, referente a isso, a economia, as letras, as leis são também todas atividades especificamente humanas. Não se trata de elaborar uma classificação de maior ou

---

<sup>15</sup> Fragmento trágico anônimo, 984 Nauck. (Nota da edição).

<sup>16</sup> Trabalho e educação: fundamentos ontológicos e históricos in Revista Brasileira de Educação v. 12 n. 34 jan. /abr. 2007.

menor importância de uma ou outra atividade, nem mesmo de somá-las, uni-las para delinear o que diz ou não respeito ao ser do homem. Porque não é a quantidade, e sim a qualidade de aspectos que diz respeito ao ser do homem. Evidentemente que, por qualidade, intenta-se dizer que é a essência de refletir a experiência de existir.

Experiência e existência podem até não ser a mesma coisa, mas como tenho encarado as coisas, a existência somente tem sentido se dela houver experiência, sendo até possível supor, nessas condições, que experiência e existência, se não são similares, a princípio se aproximam e mais: se identificam. É provável que exista aquilo que não é experimentado, no entanto, não se convém tratar da existência de um modo abstrato, sem a experiência relativa. Significa, afinal, dizer que existe identidade entre experiência e existência é uma decisão pragmática, sem o embargo da possibilidade de não haver correspondência formal dos termos.

Nessa perspectiva, se meu comentário anterior se debatia com a lógica, agora parece ocupar o outro extremo, pois, quero dizer que, tudo que é do homem o faz humano, porque é da natureza de qualquer coisa ser relativa à natureza de seu agente; já não fora dito que uma árvore se conhece pelo seu fruto? Não é porque uma atividade é humana que o homem a pratica, pelo contrário, por ser praticada pode-se conceder a ela o adjetivo de humana.

Isso não é um problema em relação ao que diz Saviani. Inclusive, naquilo que diz há muita consonância com o que estou tentando expressar, lembrando, é claro, que o tema de seu artigo e meu tema, além de não serem os mesmos, nem próximos o são. Todavia, concordamos Saviani e eu com o que já disse Sartre: que a existência precede a essência. Dito assim até pode não parecer muito interessante, por que o que seria existência sem essência? O valor da ideia, no entanto, está em assinalar que a essência não está dada, pronta, mas que é devir.

A educação, caso essas considerações forem relevadas, é apenas um aspecto da problemática única da consciência da experiência – e o que seria da experiência sem consciência? –, dito em linhas gerais, a experiência de ser, de no dia a dia realizar-se humano em cada um de seus atos, em cada um de seus vacilos, em cada uma de suas aspirações e em cada uma de suas renúncias. Resume-se simplesmente assim: o problema da existência é um problema da consciência de existir e o existir é um problema da experiência.

Além disso, é comum relacionar o problema da educação com alguma instituição como a escola – noutros tempos seria com a Igreja. Porém, como bem observa Saviani, a educação e o trabalho correspondem à relação direta com o denominado de essência do homem, na condição não de anterior ao homem – essencialista – e sim produto da ação humana contingente e histórica. Assim, pois, se em dado momento o homem rompe com a natureza criando as condições para sua sobrevivência, isso significa que naquele exato instante ele rompeu com a natureza para se tornar humano, cultural, civilizado, ou seja, como for possível chamar. Da contingência não decorre a necessidade, decorre a contingência, exigindo que não se mistifique ontologia com uma ideia essencialista, definida e contornada do que seja e como seja a educação, estas apenas se referem à necessária definição de que devir não é necessidade, é possibilidade, portanto, acidental.

Diógenes diante do iminente cerco de Filipe a Corinto, rodou seu tonel de um lado para outro para se defender das acusações de ociosidade. O mesmo Diógenes, sem nenhuma solenidade, desdenhou do imperador Alexandre, preferindo deitar-se ao sol no lugar de aceitar um presente do imperador. A ética cínica rejeita o máximo possível o acidental, propõe ao homem preocupar-se com o mínimo possível para viver, bem como não perder de vista sua essência em meio a tantos fetiches acidentais.

## O QUE FOI E NÃO É HISTÓRIA

*Walter Benjamin e Miguel de Unamuno trataram do tema história com sensibilidade semelhante. Ambos se preocuparam com o dever político da história tratar e dar voz ao que foi silenciado. A história dos vencidos e a intra-história inspiram a reflexão sobre o que foi experiência, mas não encontrou lugar nem nos jornais nem livros de história.*

O que foi e não é história, esse título causa um incômodo, primeiro porque parece uma *contraditio in terminis*, depois por parecer apenas um expediente retórico. Maior incômodo, contudo, está em admitir que, mais do que parecer, pode ser mesmo uma contradição e um expediente retórico. A contradição decorreria da condição de que, com justiça, um historiador pode reivindicar o fato de que o que foi é o objeto da história, devendo ser sobre isso exatamente que se deve historiar. Sobre o recurso retórico, também com justiça, pode se dizer que o rigor com as palavras sempre é desprestigiado em nome de uma expressão com a capacidade de trazer algum impacto. Para o primeiro pondero que essa não seria a primeira armadilha das reflexões sobre história que, por ora, venho desenrolando e, frequentemente, enrolando. Não sei se os historiadores se ocuparam até hoje com o que foi, nem sei se essa era a pretensão deles. Embora não diga que o que tem por aí é a história do que não foi, porque o problema que emerge do título não surge devido ao não ser história, mas do que foi. Explico-me, se a história se ocupa do que foi, o que foi e não é história não seria mais uma omissão da escrita da história do que uma omissão do que é entendido pelo o que foi, é e será? De tal modo que o socorro retórico é verdadeiro quando a utilidade dos jogos de palavras expressa mais do que a lógica.

Acerca do que é e do que não é história cabe perguntar o que deveria e o que não deveria ser história. Como pretendo continuar tendencioso, afirmo novamente, na verdade torno a repetir, que a história do que poderia ter sido me parece a mais ajustada à necessidade de leitura e escrita dos homens no tempo. Mas há também a história do que não foi e o que foi e não é história; seriam essas possibilidades menores de narrativas? Walter Benjamin (2008 p, 23) afirma que “somente uma humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente de seu passado”<sup>17</sup>. Embora não

---

<sup>17</sup> A referência é especialmente feita a 3ª tese sobre o conceito de história.

pareça ser exatamente assim, distraio-me, dividindo a responsabilidade do que faço ao apresentar um autor aqui e outro ali. Preferiria dizer que somente um homem redimido pode se apropriar da escrita da história por completo e somente uma história redimida pode se apropriar por completo do historiar. Mas enquanto o juízo final, instante da redenção, não chega, e como não me anima a esperança de que chegue, vou gastando minha escrita com a intenção de assinalar possibilidades da escrita da história, assim como possibilidades da história, entendendo esta última como consciência da experiência de viver.

Entretanto, ainda não respondi acerca do que a história deve historiar, porque a resposta correta seria sobre o tudo e sobre o nada e, na impossibilidade disso, não é novidade nenhuma sustentar que seria sobre o fundamental que a história deve historiar... E com isso não teria respondido nada. É provável que em seu fazer, refiro-me à escrita, a história tenha se equivocado em seus julgamentos acerca dos aspectos relevantes e de quais aspectos poderia liberar. Certamente, a história, como vida, errou, caso a vida tivesse dado certo, não estariam os homens carentes de redenção como assinalou Walter Benjamin. O que foi e não é história é a possibilidade de narrativa daquilo que ainda não foi redimido ou, em outras palavras, a história daquilo que não foi emancipado.

Miguel de Unamuno, aos trinta e um anos, em 1885 publica na revista *La España Moderna* cinco ensaios que, menos de dez anos depois, são reunidos sob o título de *Entorno al casticismo*. Entre a escrita e a reunião dos ensaios em livro ocorreu a última guerra pela independência de Cuba em relação ao Império Espanhol. Unamuno, animado pelo espírito anti-imperialista, defende em seus ensaios uma visão de história avessa à guerra e ao império. O título do livro favorece a suposição de uma defesa da pureza e do nacionalismo de um suposto império, contudo, não é isso que se encontra ao lê-lo, já que Espanha e Portugal, embora metrópoles aos olhos de suas colônias, há séculos experimentavam o sabor do imperialismo sobre si. Unamuno (1977, p.63), quando fala da tradição eterna – título do primeiro ensaio, o qual abordo – trata do eterno como aquilo que sempre é presente e que tem sido ignorado pela história escrita, ou seja, a intra-história e não a história é que se encontra a tradição eterna.

O termo tradição é frequentemente utilizado em um sentido pejorativo, representando algo de velho, conservador, reacionário. Várias vezes o utilizei para

alegar tais adjetivos, mas Unamuno não. Para ele, a tradição eterna é a vida experimentada por milhões de pessoas por debaixo daquilo que a história expressa em suas barulhentas narrativas.

Las olas de la historia, con su rumor y su espuma que reverbera el sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol (UNAMUNO, 1977, 58).

Em suma, aonde a luz do sol não chega, a imensidão silenciosa permanece, é onde vivem os milhões e milhões de homens silenciados pela história. A intra-história quer lhe dar voz e para tanto, Unamuno, defende que não pode ser uma história que replique a gritaria dos jornais, que salta de fragmentos em fragmentos, recuperando episódios de conquista e descrições de feitos dos conquistadores. A história dos reis, dos generais é apenas a espuma, e são as ondas barulhentas escondem a vida do homem de carne e osso na profundidade e escuridão do oceano.

Como o homem silenciado é o foco deste estudo, sem um nome registrado nos livros de história, sem nem sequer uma ação descrita, intento chamar de história tudo aquilo que é vida, que é experiência dos homens. Desse modo, entendendo por história a realização da vida e, entendendo por história a narrativa da vida, penso que a intra-história se relaciona muito bem com o que intenciono chamar de o que foi e não é história. É evidente que o que foi e não é história, o mesmo que Unamuno chama de intra-história, está mais relacionado ao que é vivido do que à atividade de escrever. A respeito disso, pretende-se aqui abordar também a escrita da história e, não por outra razão, a atenção estará direcionada ao que é possível narrar a partir da posição que respalda tal perspectiva ao articular a história como vivência e a história como narrativa.

Celso Medina (2009), em seu artigo *Intrahistoria, cotidianidad y localidad*, apresenta quatro eixos que fundamentam o conceito de intra-história de Miguel de Unamuno, são eles: uma história minimalista, uma com protagonismos horizontais, uma de perspectivas plurais e uma sem drama.

A respeito da história minimalista ele argumenta que a história ao tratar apenas de acontecimentos ruidosos, ou seja, manchetes dos jornais impõe arbitrariamente um silêncio relacionado à vida cotidiana, forjando a ideia de que esta, em sua persistência de longa duração e rotina, é esvaziada de sentido por aquela que narra conquistas e tragédias. A história minimalista ao enfatizar a cotidianidade e a

localidade encontra, na profundidade do silêncio, a vida repleta de sentido, assim, sem universalismos e sem heróis a narrativa revela o sentido da mais prosaica vida.

O protagonismo horizontal significa que a narrativa não prescinde de um herói para ao final da narrativa alcançar a glória ou consumir a tragédia. A ideia de um protagonista refere-se a uma expectativa teleológica da história e essa teleologia, que provavelmente seja a proposta de Unamuno, é um fator chave para uma escrita da história que despreza tudo aquilo que não contribui diretamente para a respectiva realização.

Segundo Medina a teleologia para Unamuno é um dos maiores problemas da escrita da história. Uma realização última da história tende a esmaecer as cores do *continuum* sob o brilho dos grandes acontecimentos que se sucedem como que em uma linha e, em meio a sua progressão, a realização final. Procura se apresentar como a única possibilidade de história, reprimindo todas as alternativas de expressão da história que não se coadunam com o fim. À custa disso, o herói é identificado como o protagonista que em um eclipse esconde todas as pretensões, desejos e motivações que fazem com que todos os dias os milhões de homens de carne e osso se levantem de suas camas e enfrentem a lida diária.

O último aspecto, a história sem drama, propõe que, enquanto a intra-história migra seu olhar para a localidade e cotidianidade não deve se prender e, muito menos, supervalorizar o relato de intrigas e lutas que objetivam as conquistas e guerras. Unamuno não quer a oposição entre senhores e escravos, vencidos e vencedores porque quer, em última análise, a individualidade, individualidade que se desfaz na imagem do herói, porque esta é uma idealização da luta política, da luta pelo poder, pelo controle do estado. A ciência da história reifica seu objeto, que é nada menos que a história como vida e, após fragmentar, fraturar e fatiar a vida em lâminas diárias e dos diários apela para a verossimilhança da associação do protagonista com a intuição, individual, do que seja a vida. A redenção, para Unamuno, não está na vitória de um aniquilando o outro, mas em uma emancipação do indivíduo que rejeita a luta que não lhe diz respeito.

Walter Benjamin (2008, p 225.), ao contrário, diversas vezes em sua obra não só afirma a luta de classes, mas dela toma partido e nela toma partido também. Coloca-se ao lado dos camponeses, do proletariado, do lumpemproletariado e vê que o materialismo histórico não tem empatia em relação ao vencedor. Talvez, Benjamin

veja a necessidade da luta classes que Unamuno não vê. E digo necessidade no sentido lógico, querendo dizer que a luta de classes existe, é parte da experiência de estar no mundo, ainda que a luta de classes não seja sempre uma experiência da consciência da luta de classes. Todavia, torna-se real como experiência da pobreza, do frio, da fome, do trabalho extenuante e das mãos calejadas e dores no corpo. Consciente disso, o materialista histórico desvia da barbárie e escova a história a contrapelo.

A ideia de intra-história oferece bases para pensar uma escrita do que foi e não é história, seria história do ponto de vista de que história é vida, porém é silenciado e rejeitado pela narrativa das conquistas e tragédias que aspiram à realização final. A intra-história é uma espécie de história do inconsciente, da experiência real não verbalizada, resistente na forma de tensão, que ora se sublima ora explode e convulsiona o presente vivo. O herói rejeitado pela intra-história é o herói artificial, imposto por empatia àqueles detentores do poder.

Sinto vir certo impulso para concluir que a história deveria, então, se ocupar de narrar tudo ou o máximo possível da vivência para evitar a indiferença com este ou aquele aspecto. Sinto também com isso um conflito entre a tentativa de elaborar uma narração do que é essencial com o que é fortuito, assim também como a tentativa de narrar a vida do herói com a vida do homem comum. Unamuno traça no ensaio abordado anteriormente uma defesa da narrativa do homem comum, mas eu que leio Kierkegaard falando de Abrão no Temor e tremor, de Adão no Conceito de Angústia, para ser honesto, não deveria estar defendendo a narrativa da vida do herói no lugar de defender uma história horizontal?

Nessa perspectiva, é possível dar outros exemplos de heróis próprios do pensamento existencialista, Roquentin, de Sartre, Sísifo, de Camus, como também falar de Don Quixote que, para Unamuno, é uma espécie de herói que concilia no riso o paganismo com o cristianismo em uma religião que, por fim, é um culto à vida. O rechaçar da tragédia e do drama não correspondem à essência de sua obra *Do sentimento trágico da vida*, como também não corresponde ao personagem Augusto Perez de *Niebla*. Então, qual seria o problema de narrativa que se atém a um personagem, a um herói? Imagino e defendo que Unamuno, de alguma maneira meio sinuosa, tem similaridade com o pensamento de Max Stirner. O pensamento narcisista de defesa do eu, do egoísmo está voltado contra exatamente o esmagamento do

sujeito que, promovido pela modernidade, é esmagado pelo próprio mundo moderno. O capitalismo, o imperialismo, fase superior do capitalismo avança em direção à massificação. A pobreza não é desonra, mas desonra os pobres, como já disse Benjamin<sup>18</sup>. A modernidade que individualiza a salvação impõe àqueles não salvos a perdição, a perdição até mesmo da sua vida como experiência em nome do sacrifício pelas corporações e estados burgueses.

Procurar representar o humano em uma figura não depõe contra a narrativa, o que depõe contra a narrativa é a arbitrariedade com que esse herói é compreendido e construído pela narrativa. A modernidade com suas promessas de emancipação falhou. A falha emana da representação dos heróis frequentemente retratados de uma fratura da realidade e não da unidade da sua experiência. Na minha dissertação de Mestrado História do que poderia ter sido (GALVÃO 2015) insinuava uma imagem idealizada do Padre Vieira para representar um tempo de milagre, um tempo de possibilidades, pouco importavam se realizadas ou não, mas que expressavam o que deveria ter sido a vida. Sei que imagem e ideia têm a mesma origem etimológica, sim, as duas palavras, para enfatizar a ideia e a imagem, para dramatizar mais meu argumento que, em última instância, permite recorrer à conveniência de dizer que, se não é assim que pensa Unamuno, Benjamin ou Kierkegaard, assim eu penso ou sou.

Não falei de Max Stirner? O imperativo moral de seu egoísmo é a rejeição à servidão, à proletarização, à subordinação de um homem a outro. Com essa ideia é possível agradar ao marxismo que vê nos socialistas idealistas<sup>19</sup> um pensamento moral acerca da desigualdade. O homem de carne e osso, tanto reclamado por Unamuno, a não aceitação do absurdo constituída pela morte refere-se a um pensamento nos moldes de Stirner. Não me ocupo com a reflexão sobre o egoísmo, nem com a reflexão sobre a vontade de potência para discorrer mais cuidadosamente sobre o tema, mas o egoísmo entendido como a afirmação do eu é o fundamento para uma narrativa daquilo que é, mas não é contemplado pela história oficial.

Todavia, para falar do eu, da experiência do mundo de forma concreta é possível recorrer à narrativa de um herói desde que esse herói seja a imagem, a

---

<sup>18</sup> “‘Pobreza não é desonra’. Muito Bem. No entanto, desonram os pobres. Fazem isso e o consolam com o provérbio (...). Do mesmo modo como aquele brutal ‘quem não trabalha não come’. Quando havia trabalho que alimentava seu homem havia também pobreza que não desonrava, quando o atingia por má colheita ou outra fatalidade. Mas é desonra, sim, essa penúria, da qual milhões já nascem dentro, e em que são enredados centenas de milhares, que empobrecem (BENJAMIN. 2009 P. 22)”.

<sup>19</sup> Estou evitando o uso do termo utópico.

idealização do eu. Álvaro Valls (2014, p. 1979) no posfácio do Conceito de Angústia assinala que quando Kierkegaard trata de Adão não está preocupado com a narrativa do Gênesis de 6000 anos atrás, pois Adão em sua reflexão oferece a qualidade de homem, o primeiro – acrescento eu o herói, o exemplo – oferece a qualidade. O primeiro amor é o amor por excelência, o primeiro homem é o homem por excelência, uma idealização, uma imagem para a inteligibilidade da narrativa ou do argumento.

Assim acontece a inteligibilidade dos mitos, das fábulas, das lendas e também da história, visto que uma história sobre tudo, sobre todos é impossível. A questão restante, e aqui novamente coloco-me ao lado de Unamuno, é o empenho para que a narrativa não se esqueça daqueles que cedem a vida anonimamente para haver um *continuum*.

## LUGAR DE HESITAÇÃO

*Portugal tem suas ações motivadas pela fé desdobrada em política. O Brasil português varia entre possibilidades e fracassos, entre o sonho e o sono, entre o desejo e a morte.*

Calor, muito calor! Não sei se novidade, mas há calor, muito calor após o mar, muito mar. Esse calor deve ser responsável por certa leseira na hora de falar e escrever. É como falar e escrever com sono, meio com esperança no passado e meio magoado com o futuro. Algo de mágoa que não se encontra exatamente no passado e nem exatamente no futuro, mas no ardiloso futuro do pretérito: o Brasil é uma promessa não cumprida. Ah, mas qual promessa se cumpriu? Nenhuma, nem as dos impérios, nem as do mercado e, tampouco, as da salvação. Nisso reside toda elegância matreira da promessa, era para ter sido de tal e tal jeito, e não foi... Teimasse, então, em dizer que será, ainda que tarde.

Surgem alguns exemplos, mas nem vale a pena anunciar, desconheço a razão de ter falado, talvez seja a tal leseira, o cansaço falado no Eclesiastes, um enfado, é estar sonolento, farto da vigília. A promessa de Brasil, de mundo novo, de Quinto Império não é a ruptura com esse espírito referido, pelo contrário, com engenho, se constrói entre o pressuroso e a preguiça, entre a aflição e a melancolia, e entre o trabalho e o ócio típico da colônia.

Sobre esse tema, a entrevista com Machado de Assis é uma divertida crônica de Rubem Braga (1977, p. 294). Nela, o velho Braga brinca ao forjar uma entrevista baseada em várias passagens coletadas do escritor. Em uma delas diz que dormir é morrer interinamente<sup>20</sup>. Pode ser que uma boa chave de leitura da história do Brasil possa variar entre essas duas dimensões que se confundem: sono e morte. Essas perspectivas serão exploradas em outro momento também, porém com um objeto mais circunscrito, algumas poesias atribuídas a Gregório de Matos. Agora, para justificar porque trabalhar as duas dimensões em momentos diferentes, explico que é um momento mais difuso, em que quero simular e supor um certo ambiente para aquilo que adiante aparecerá como particular.

---

<sup>20</sup> "Preferi dormir, que é modo interino de morrer". Memórias póstumas de Brás Cubas, Machado de Assis, disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000215.pdf>. Acesso em: 08 de maio de 2017.

Adotar as duas perspectivas significa tentar ilustrar a história por dois focos e por onde, à sua volta, gravitam a experiência de ser. Serão utilizadas, a título de exemplo, duas passagens das primeiras páginas de Casa-Grande e Senzala, nas quais, ainda no segundo parágrafo, o autor afirma que a força que desenvolve a sociedade brasileira em seus primeiros séculos deve-se ao “exclusivismo religioso” (FREYRE, 2004, p. 65). A princípio isso não passa de uma associação apressada e simples: morte e religiosidade. No entanto, não se pretende ir contra a simplicidade e a pressa que caracterizam o que escrevo porque há alguma complexidade na articulação entre a vida e a vida eterna, entre alguns limites e algumas ordens que caracterizam o dever, o sacrifício e a piedade por um lado, e, por outro, a alegria, o regozijo dos salvos pela eternidade. Mesmo sendo simples a associação, não se pode dizer o mesmo do entendimento da morte sob a órbita do religioso. O grande ardid religioso está em ser aquilo que não deveria ser: a morte não é fim, a vida não é a vida, ainda que lhe pareça tudo, e a morte lhe doa como o fim. A promessa de salvação está em supor que a vida, essa que me parece única, não é de verdade porque perece. Não basta crer, é preciso crer no absurdo e absurdamente a despeito de tudo aquilo que possa ser entendido como razoável.

Contudo, eu preciso falar mais do sono, até porque não sei bem distinguir o sono da morte, mas me parecia que dava para demarcar bem a diferença entre sono e vigília... E dá, mas nem sempre. Padre Vieira disse de São Francisco Xavier ser, dormindo, tão santo quanto os maiores foram acordados e, mais ainda, disse que o sono é a imagem da morte e o sonho a imagem da vida<sup>21</sup>. Assim, eu já nem sei mais o que é vida e o que é morte exatamente. Objetivamente, os doces infernos dos engenhos ou a rudeza das bandeiras, desconheço se é possível dizer delas apropriadamente vida ou morte, já que são inferno e, pelo pouco que sei, o inferno está relacionado à morte porque se estabelece um jogo de significados quando a palavra vida incorpora o sentido de qualidade em oposição ao que, sem a tal qualidade, não poderia ser a vida exatamente, somente uma demora, um perecer sem sentido.

Pode ser fantasioso de minha parte, uma coisa meio narcísica, mas semelhante a Unamuno, que não pode aceitar a morte como o fim, acredito que não posso aceitar nem mesmo a morte sem um sentido. Acho que isso que Camus trata no Mito de Sísifo

---

<sup>21</sup> Os sermões sobre São Francisco Xavier estão reunidos em: VIEIRA. 1951. Vol. XIII.

e, de uma forma ou de outra, é objeto de toda filosofia da existência. Contudo, o sono é distrair-se da finalidade, é deixar para lá, é espera, renúncia, cansaço e, assim, desse jeito, surgem motivos para pensar que o sono se diferencia da morte. Urge, então, delimitar o instante: a morte! Nesse instante, a morte significa a ação de morrer, seu estado é a consolidação do fim, é a agonia e aflição, sendo exatamente isto o que podemos utilizar como substrato conceitual do que é a vida. Outra forma de considerar o sono é o estado de disposição ao sonho que pode ser experimentado de duas formas bem distintas: como revelação e como devaneio. Na primeira acepção não há apenas a revelação da verdade presente, como no caso do sonho de José com o anjo, como também aquilo que será, como nos sonhos de Nabucodonosor interpretados por Daniel. Há também o sonho como quimera que, esquecendo a psicanálise, só seria considerado por gente sem instrução. Esses sonhos que não retratam mais do que fantasias desarrazoadas, nada revelariam da verdade das coisas que são e nem das coisas a ser, de modo que o sonho como imagem da vida se aplicaria somente à primeira acepção de sonhos, proféticos e reveladores.

Seja como for, o que estou propondo é contribuir para contar a história articulando sonho e morte. Ainda existe uma segunda passagem de Casa Grande e Senzala abordando isso e na qual Gilberto Freyre (2004, p. 69), referindo-se a Unamuno e, principalmente, a Aubrey F. G. Bell, descreve o caráter português na variação entre fatalismo e esforço, apatia e explosões, docilidade e arrogância, indiferença e entusiasmo. Essa vacilação do espírito português motiva a ideia de "Nascer pequeno e morrer grande, é chegar a ser homem. Por isso nos deu Deus tão pouca terra para o nascimento, e tantas para a sepultura. Para nascer, pouca terra; para morrer toda a terra. Para nascer, Portugal: para morrer, o mundo"<sup>22</sup>. Parece ser bem compreensível, com tal propósito, com tal desígnio, o português apresentar tais variações de espírito. Afinal, esses propósitos e desígnios lançaram os portugueses ao mar e às terras. São sonhos que animaram ou, para dizer de outro jeito, que excitaram todo empenho português. Sonhos como os de Dom Alfonso Henriques prometendo a vitória sobre os reis infiéis e os sonhos de Bandarra ratificando as promessas. A formação do Estado Português, sua centralidade política que tanto impulsionou as navegações deriva, se não materialmente, pelo menos animicamente, da estimulação das promessas surgidas em sonho. Até mesmo os sonhos de

---

<sup>22</sup> Sermão de Santo Antônio em: VIEIRA. Vol. VII p. 64

Nabucodonosor interpretados por Daniel continham essas promessas. Todavia, este momento não é o caso de demonstrar a realidade dessas considerações. O Padre Antônio Vieira demonstrou-as por algumas vezes, valendo-se até da lógica silogística para isso, como na Carta endereçada ao Padre André Fernandes, em 29 de abril de 1659: “O Bandarra é verdadeiro profeta; o Bandarra profetizou que El-Rei D. João o quarto há-de obrar muitas cousas que ainda não obrou, nem pode obrar senão ressuscitando: logo El-Rei D. João o quarto há-de ressuscitar” (2008, vol. 1, p. 360).

Certamente há quem levante a voz para replicar o silogismo e, mais do que a formulação lógica, imagino que as premissas encontrem antípodas. Recomendável seria refutar as teses que não se colocam aqui em condições claras e distintas. O mínimo para obter uma pequena dose de cuidado. Entretanto, como não primo pelo cuidado e me ocupo mais com a escrita da história do que com conjecturas epistemológicas assumo, sem cerimônias, a verdade das premissas, porque o ceticismo somente atende, até as últimas consequências, a desconfiança das premissas. A vida é prática e prática prescinde de pressupostos. Ademais, eu não seria ético, após tanto falar, pretender querer tudo claro, distinto e certo. Não estou sustentando uma repressão à dúvida, esta deve ser cultivada, mas não consigo ver a possibilidade prática de viver sem que a vida, em medidas e formas diferentes, tenha obrigações para com paixões e crenças, que se não forem exatamente a mesma coisa, desempenham a mesma função ao que tange o ânimo.

Assim, urge ponderar algo. Ao falar da história do Brasil e inadvertidamente falar de Portugal, os conceitos, como o de Colônia, sempre têm uma dose de contradição, não precisam de identidade. Evidentemente, os homens que desembarcavam suas vidas nas Terras de Santa Cruz não pensavam outra coisa senão portugueses. Padre Vieira e Gregório de Matos são exemplos disso, sempre falam como portugueses. Em contrapartida é patente que a mentalidade represente Portugal em um patamar muito, mas muito mais eminente do que os de suas conquistas. Não custa repetir que, análogo ao exercício ora feito poderiam ser feitos outros que fossem relativos aos pensamentos do nativo e do negro. Por satisfeito ficarei se conseguir demonstrar as possibilidades narrativas da história, pois as possibilidades do ser e de ser na história, que originaram as possibilidades narrativas, não é o tema pelo qual vario.

Mas, enfim, de quem estou falando? Do que estou falando? Sem mais demora, meu exercício refere-se a um Portugal tomado por uma intencionalidade cristã, mas exatamente católica. De um Estado centralizado que contava com a Igreja e com a família para sua realização prática. Falo de um Portugal que concorre ou pretende concorrer, como império, como o Império dos impérios, como empresa de Cristo e, para isso, é mister cuidar da família, da família real, sobretudo, dos gentios, dos negros, cuidar da santa igreja contra a ameaça protestante... Tudo isso junto e misturado motivou as navegações, conquistas portuguesas e a colonização. Há quem diga que o tremo colônia tem o sentido de cultura, de cultivo, isso significa, ou extrapolando um pouco para que pareça significar, que o Brasil é o cuidado português com seus sonhos. Cuidado, ação de cuidar, esforço, significa aquilo que é empenhado visando a realização do sonho, sonho de Império, sonho de salvação.

Apesar de toda dificuldade para encontrar uma forma de falar do Brasil – ou de Portugal – dos séculos XVI e XVII, vou tentar traçar algumas linhas sobre o cenário. Contra o que o empenho português se bateu, nos sentidos de oposição mesmo e também da resistência natural existente entre o desejo e a realização. Esse novo mundo, e toda sua fortuna, é uma construção portuguesa, não portuguesa no sentido de que tenha sido obra exclusiva dos portugueses. Não, a construção valeu-se da disposição dos índios e dos negros, da terra e dos portugueses que, por alguma razão, empenhavam a vida em uma aventura do outro lado do Atlântico.

No lado do Atlântico, a ocupação das terras desenvolveu-se do litoral para o interior com, basicamente duas frentes, a da região hoje denominada nordeste, com ênfase na produção açucareira, e a paulista, dos rudes bandeirantes. O entendimento comum do direito, da fé, da família, no Nordeste se identificava mais com os ditames da metrópole porque, apesar de toda flexibilização ou talvez graças a ela, a cultura emanava por meio dos colégios e da família em uma paisagem composta por mosquitos, sol, calor gente nua e seminua, negros e índios; ouvia-se a língua geral, idiomas e dialetos africanos e o português dos inúmeros analfabetos e dos letrados.

A flexibilização da relação entre a Casa Grande e a Senzala, entre a Companhia de Jesus e a comunidade, frequentemente, apresentava algum fraquejar dos costumes. A avidez pela riqueza, a divisão social rija, a relação pessoal com a fé e a relação social com a Igreja subordinada a convenções sociais, como a destinação de filhos para a vida religiosa e a disputa pela aprovação eclesiástica da força de

trabalho escravo contribuiu, entre outros fatores, para que a identidade de branco, português, católico garantisse ao fidalgo, ao padre, ao bandeirante, o convencimento de sua própria autoridade religiosa. São inúmeros os exemplos de cartas, atas, sátiras, nas quais os religiosos e a sociedade são retratados em comportamentos, pensamentos e práticas censuráveis. É interessante observar que um profundo sentimento de religiosidade motivasse a denúncia e o escárnio daquilo que era pouco piedoso...

Também seria bastante curioso realizar um estudo histórico sobre o chiste, como e por que o risível se estabelece, pois, de contexto a contexto, mudam os fundamentos. Colocando à parte a curiosidade, basta nesse momento assinalar que há um sentimento permeando a cultura portuguesa do nobre ao plebeu, é o sentimento de religiosidade, a piedade de seus atos e, acima de tudo, a piedade dos seus sonhos que propiciam a reação burlesca de um Gregório de Matos, para ficar somente em um exemplo. A luta por dominar a mata e os insetos, a resistência ao sol e calor, a algaravia das ruas e engenhos, a tristeza do degredo e a teimosia do ideário cristão do Império subsistia na hesitação de personalidade mencionada por Gilberto Freyre.

## DEUS, UM DESEJO

*Não intenciono responder se Deus existe ou não. Mas, para quem acredita, Ele existe. Há um desejo por Deus e ao mundo é apresentado o desejo de Deus. Entre o desejável e a experiência com muita força e sofrimento as coisas tentam se conformar.*

Deus não pensa, cria. Tal ideia fundamenta o entendimento de que Deus viveria para além do tempo e do espaço. O homem também cria, mas pensa e pensa muito, e de muitos modos diferentes. Todavia, o homem não é Deus, de modo que não tem identidade entre pensamento e obra. E o que é pensado nem sempre é o que se tenta criar, denotando a diferença de tempo entre pensamento e criação. Além disso, o que o homem pensa também é uma criação, assim como a intuição de si mesmo é uma criação do homem, sendo esse instante em que o homem se confunde com Deus.

Ao falar dessa forma parece aos espíritos mais religiosos uma impertinência ímpia, para os de espíritos mais acadêmicos parece um antropologismo vulgar. Porém, minha intenção não é nenhuma coisa nem outra: não quero desmistificar o sagrado, assim como também não quero demonstrar materialmente razões e contextos que admitam Deus como um conceito interior à cultura. Tudo isso seria adequado se eu estivesse falando de Deus, mas estou falando de desejo. Talvez seja censurável o artigo indefinido “um”, seria mais reverente, já que relacionado a Deus, o outro artigo, o definido “o”: Deus, o desejo.

Há uma diferença a observar entre a experiência possível e o possível da experiência. Com essa brincadeira pretendo demonstrar que, se a experiência possível não realizada é tão possível quanto a que está posta, indisfarçável aos sentidos, o vão entre uma e outra não pode ser, conceitualmente, ignorado. Essa diferença é o desejo.

Assim, que tipo de desejo relacionar a Deus: o desejo do homem, falho de si, pela perfeição ou o desejo insigne que dá vida às coisas? A resposta correta seria a segunda, já que Deus cria. Caso a resposta correta fosse uma, a adequada seria outra, porque este texto não é adoração, de maneira que, ao intitular, optei pelo artigo indefinido para falar do homem e sua imperfeição, sua condição espaço-temporal, sua redução perante Deus. Deus, com justiça, delibera e cria, o homem cria e delibera

sem muito ajuste entre uma coisa e outra. A defesa da liberdade, evidentemente, não será ignorada aqui, o homem delibera, decide com mais ou menos vacilação. O homem também cria, com o trabalho, com as artes, com a linguagem e conjectura. A articulação, a despeito dessas faculdades, não é regular: com certeza, a realidade é assimilada pelo eu ao lhe dar, intencionalmente<sup>23</sup>, sentido e forma, mas a realidade não é definida e ajustada à deliberação do eu. Não é deliberada, mas é intencional porque Freud tem convencido muita gente de que a intenção não é sempre consciente. A insuperável condição dialética do homem é criar e desejar, uma tensão que não se esgota na conciliação de uma coisa com outra, e nem mesmo se esgota, se recalca junto a novas tensões posteriores à representação do real e ao desejo.

Para aproveitar a oportunidade de discorrer sobre o que costumeiramente é denominado de educação, um modo bastante próspero de pensar a ampliação do ensino religioso seria com o estudo de autores como Freud e Feuerbach. Isso porque se, no fim das contas, existe alguma preocupação com o estudo da cultura, nada mais apropriado para um currículo do que o conteúdo fundamental do sentimento religioso. De mais a mais, pode ser que exista uma dose de timidez por parte da religiosidade na área da Educação. Kierkegaard subiu o tom de voz contra a Igreja luterana, oficial do Estado, reclamando à religiosidade a paixão. Kierkegaard, em seu interior, sabia que Deus é desejo e, pelo que ouço dizer, desejou muito.

Deus se basta porque deseja e se satisfaz. O homem deseja insatisfeito de si e de Deus, o que pode significar a mesma coisa dependendo do modo de considerar essa afirmação. Ao analisar a tendência de empregar o termo pessimismo eu me vejo diante de algumas vacilações, afinal, como dissera Nietzsche (2013 p. 35), otimismo e pessimismo são palavras de má reputação. O otimista só o é em razão de avaliar que Deus criara o melhor dos mundos possíveis, enquanto o pessimista se empenha ao contrário para irritar os teólogos. Não estou plenamente convencido do imperativo de dizer desaforos aos teólogos, mas, para além dos ânimos inflamados, o que me convence com muita facilidade é o fato de que, ao me certificar da existência do mundo, ele não é o melhor por não ser idêntico ao desejável.

Uma grande contradição, o mundo não é idêntico ao desejo, mas Deus não pensa, cria? Sim, essa contradição me parece sem solução, talvez, assim, como a paixão ou fé exige um salto, a epistemologia também o reclame; por esse aspecto, a

---

<sup>23</sup> Freud convence muita gente de que a intencionalidade nem sempre é consciente.

contradição lógica é amenizada, diversas vezes admito, defendo, me resigno ao fato de o pensamento sempre conter algum pressuposto, isto é, o salto. Um silogismo submetido à análise da realidade de suas premissas em algum momento topará com a presença de um pressuposto. O salto epistemológico é essa contingente presença de um pressuposto. É necessário, muito provavelmente não, assim como a história também não é necessária, é possível, e a possibilidade realizada somente se realiza por ser possível; assim como a premissa, o pressuposto não é necessário, mas é possível, o conhecimento possível é possível exatamente pelo fato de ser uma possibilidade e não necessidade.

Diógenes demonstra a presença de um pressuposto algumas vezes; em uma delas, poucas vezes abordado por não apreciar muito polemizar contra o pensamento eleata, o cínico, ao ouvir as teses contra a existência do movimento levantou-se e se pôs a caminhar (LAËRTIOS, 1987, p.162). Contudo, apesar das evidências, há razão no pensamento eleata, há muita razão, Diógenes a salta. Julián Marías (1980, p 86) ignora isso quando em sua História da Filosofia deixa transparecer sua censura ao se referir ao cinismo como extravagante e diz de sua filosofia: “La doctrina cínica, si existe, es bien escasa; es más bien la renuncia a toda teoría, el desdén por la verdad. Solo importa lo que sirve para vivir”. Contudo, também em relação a Kierkegaard, Julián Marías (1980, p. 351) demonstra algum incômodo, não tanto quanto aos cínicos, mas assinala:

Insiste especialmente en el concepto de la angustia, que pone en relación con el pecado original y en la cual el hombre se siente en soledad; esto lo lleva a hacer una antropología, determinada por la idea de existencia, de sumo interés y de no escasa fecundidad filosófica, a pesar de su carácter asistemático y de un peligroso irracionalismo que há dejado huellas en algunos de sus seguidores. .

Julián Marías também fala da importância e profundidade da filosofia de Schopenhauer, mas a censura por proporcionar o diletantismo... Certamente, Parmênides e Zenão são filósofos que buscam remontar pelo exercício da razão as mais recônditas causas; não à toa, o princípio de identidade deriva da filosofia da escola de Eléia. Diógenes, com sua urgência prática, salta a razão. Mas isso não quer dizer ser contra a razão, afinal, quem dirá que Kierkegaard, por conta Tremor e Temor, é contra a ética? Pode-se dizer que a concretude da vida pede um salto epistemológico, assim como a concretude da fé. Penso que é sobre isso que versa o

anarquismo epistemológico de Feyerabend e os jogos de linguagem de Wittgenstein. O concreto insiste com a ruptura mais do que com a continuidade.

Já com a possibilidade do salto reconhecida, ainda não avancei satisfatoriamente no impasse expresso na oposição entre Deus criador e o pessimismo que ri do criador enquanto chora a criatura. Se a história se fez insuficiente por não dar conta da potência e se iludiu com a possibilidade pintando-a com as tintas em tons da necessidade, de Deus não posso dizer o mesmo, em primeiro lugar, por não poder tecer uma consideração histórica acerca de Deus. Nem mesmo pensar no mundo como o desdobramento da vontade divina, pois a vontade é, de certa maneira, uma faculdade, uma forma de disposição do eu para com o mundo, isso não é possível de ser aplicado a um Ser que está para além do mundo. Se Deus criou o céu e a terra para si, a disposição é Dele para Consigo mesmo. Se Ele criou o mundo para os homens é uma disposição encerrada em si ou o homem não seria parte da criação?

A certeza improvisada do ateísmo excita-se diante da vontade de proclamar a não existência de Deus. Neste caso de estudo, porém, essa certeza é desprezível. Primeiro, em razão de não ter nenhuma importância prática investigar a existência ou não de Deus. Em segundo lugar, porque não soaria bem defender um salto epistemológico e, em seguida, sustentar uma certeza mediada. O salto é a rejeição a mediação. O que interessa neste caso de estudo é situar Deus – e por que não o Demônio? – do ponto de vista argumentativo.

Do todo exposto acerca de Deus posso assumir a vontade pela contramão, não a vontade de Deus, mas a vontade sentida por Deus, sentida no lugar de Deus quando a inteligência idealiza o mundo. O mundo novo, o paraíso, o céu é a idealização da transferência da vontade do homem concreto, histórico, a um sentido metafísico, a uma ordenação uniforme da existência das coisas que é possível, em uma palavra, dizer providência.

Portugal cruzou os mares com o coração cheio de mágoa e os olhos transbordando lágrimas; em razão da vida dava glórias a Deus. Longe, muito longe, foi buscar preenchimento para seu viver em outras terras com outras gentes. Quis a fortuna um rei, e o desejo português. O sonho milenarista que soprou as velas portuguesas não findou, mas insatisfeito encontrou no demônio sua outra face. A vontade contrária, o inimigo dos desígnios de Deus, o pecado, a hesitação da vontade.

José Maria de Paiva (2012, p.) demonstra a participação do Demônio na vida dos primeiros séculos do Brasil. O Demônio representa a primeira desobediência, a oposição fundamental à vontade de Deus, com sua expulsão vai ao inferno em que as torturas, sofrimentos e castigos são eternos. O significado teológico estende-se às práticas das desobediências do homem que, em último grau, é idealizada pela tentação pela qual o demônio mantém a luta contra Deus. O português, diante da realidade da possibilidade de realização da vontade, por extensão, da desobediência original, identifica no índio e no africano – por não compartilharem a mesma vontade – o demônio feito homem. O demônio com o qual convivia diariamente.

Por onde andaria Deus e o Demônio ainda é preciso pesquisar. O que é possível compreender dessas expressões da vontade é a tendência de sua representação ser sedimentada no plano do sobrenatural. Schopenhauer, Freud, Nietzsche representam a vontade – ou desejo – em uma dimensão humana. Essa diferença deve-se à cultura, à conformação prática da vida. O Brasil dos anos 1600 e 1700 tem todo seu entendimento voltado para as representações de caráter religioso, enquanto que os pensadores citados vivem em um clima de dessacralização do mundo e do homem.

Desse modo, Deus, apesar de todas as considerações tecidas, não pode aparecer neste meu estudo somente na condição de uma premissa tolerada, de um pressuposto que saberia infundado, e nem como apenas um salto epistemológico. Ele precisa constar, acima de tudo, como representação da vontade, expressão do ânimo colonizador e, por derivação, daquilo que lhe estorva. Não posso afirmar Deus histórico, mas posso afirmar a vontade histórica. O valor de Deus, do ponto de vista retórico e argumentativo, não está na materialidade do elemento que compõe a premissa, até porque isso é impossível de ser aferido, o valor está no potencial da ideia de Deus de representar a vontade.

O grau de representação da vontade é diretamente proporcional ao grau de significação atribuída ao sofrimento. O sofrimento, não custa insistir, é a experiência do instante, é a intuição do estar no mundo, é a disposição do homem ao mundo, no qual a disposição se choca com a realidade como coisa posta e imposta, contrária ou indiferente ao desejável. Parece que estou tratando o sofrimento apenas no campo anímico, mas não. Ao sofrimento físico posso dizer o mesmo, lembrando que Schopenhauer considerou o corpo como a representação de si mesmo, mas também,

em um duplo conhecimento, como a materialização da vontade (2017, p.113), de modo que a dor física nada seria se não a posição do mundo resistente e refratária à vontade. À desejável vida saudável o sofrimento significa doença, à desejável política significa selvageria, à desejável cristianização o sofrimento, que é o pecado e o demônio.

Considero bastante curioso que a educação, com suas pretensões ascéticas, encare o sofrimento como um meio para, como um caminho para a positividade. Isso porque o método é de uma complexidade muito elegante, é preciso reprimir o desejável para atender a outro desejo, é preciso reprimir o desejo demoníaco em nome do divino. Mas se Deus é apenas representação da vontade – pelo menos por aqui, nestes exercícios – a vontade ainda precisa ser localizada devidamente. Localizar é diferente de atribuí-la a um sujeito de capacidade volitiva, porque não sei se é mais correto caracterizar a vontade como uma propriedade ou identificar a vontade como sujeito, não sujeito no sentido de que a vontade tenha estatuto próprio de existência, porque vontade é também experiência e existência se identificam. A vontade é uma forma, o sofrimento conforma.

A cultura, expressando-me de um modo antropológico, é a unidade da experiência, a expressão da emanção do sofrimento, da limitação do homem, do seu debater-se contra suas limitações. É verdade que as construções de frases podem indicar a predicação da vontade a um suposto ser volitivo, mas isso não é desejável, pelo contrário.

Deus e o Demônio se batem na forma dos desejos que animam a vida e conspiram pela morte, ainda que nesse tempo não gozem de prestígio os dois elementos das premissas – não estou me referindo às entidades da sobrenatureza – isso não pode descredenciar uma análise da vontade na forma histórica expressa. Assim, se os deuses gregos participam diretamente da história, por qual razão não haveria de Javé ter algum papel? Certamente, alguém com a superstição própria do materialismo diria que porque nem os deuses gregos e tampouco Javé existem. Quanto a isso não tenho o que dizer, não sei como me opor ou porque concordar, mas suspeito que a experiência de Deus o transcende – uma tautologia ou uma contradição? – e, na prática, da mais vulgar às elevadas discussões teológicas resiste, reúne sob sua proteção o conjunto do desejável e o empenho para o realizar.

A história do desejável também poderia ser escrita, explicitando como o desejo doura e desonra o objeto. A história do desejável, porém não é mais uma das modalidades de narrativas históricas apresentadas neste exercício, afinal, ela, caso exista, se identifica com a história do que poderia ter sido, isto é, a forma de narrativa assentada sobre a projeção do homem, sobre suas possibilidades e estas se encontram subordinadas ao desejo, ainda que como sua negação. A história do desejável, se alguém a escrever, demonstrará as mais elevadas das aspirações de cada instante atendido pela narrativa. Se não escrita, cabe ao desejável algum destaque para significar a narrativa.

## GREGÓRIO DE MATOS

*O inferno da boca é evitado a todo custo. A boca do inferno não. Expressões da história do que poderia ter sido, da história do que não foi e do que foi e não é história são subtraídas de poemas atribuídos a Gregório de Matos.*

Um historiador prudente se ocuparia bastante em levantar fontes, em analisá-las de modo que, ao utilizá-las, pudesse cotejar cuidadosamente a conveniência do uso. Nesse sentido, as perguntas acerca da razão da escolha de Gregório de Matos como autor e dos critérios de escolha de seus poemas seriam de primeira importância, afinal, que tipo de história poderia ser sem esse cuidado? Não seria preciso dizer outra vez que não sou cuidadoso, mas reitero para cumprir com o dever de demonstrar que não me parece que os saltos sejam adequados a uma conduta cuidadosa.

A escolha das fontes, neste meu caso os poemas, podem incorrer em um equívoco de representatividade. Evidente que toda fonte é produto da história, mas o equívoco não estaria em não o ser, mas em talvez apresentar características diversas ao conjunto mais facilmente identificado com o objeto. O ofício de escrever a história é, sem nenhuma conotação moral, simulação. Espera-se alcançar ao final, com algum fingimento, que a história seja a identidade da coisa. Quantos e quais truques serão indispensáveis para tanto? A racionalidade na escolha de fontes, a economia das evidências, a convergência dos dados são, de maneira muito sofisticada e discreta, alguns desses truques da verossimilhança da narrativa histórica.

Não seria uma elaboração superior da história uma narrativa com destacada negação dessa verossimilhança. Ela serve para, em uma situação de carência de significados, improvisar uma significação ao substituir o sentido da coisa pelo que parece ser o sentido. Não é pela negação da verossimilhança da história que passa a possibilidade de uma narrativa mais ajustada ao ser. A verossimilhança é um expediente respeitável, no entanto, insuficiente. A construção de uma narrativa que tente exprimir o ser naquilo que lhe é fundamental não nega a verossimilhança, pode eventualmente desprezá-la, esquecê-la, mas nunca a negar. Porque, este caso é uma prova disso, não tenho cuidado com as fontes, tampouco com referenciais teóricos e, menos ainda, com o equilíbrio entre as fontes e os critérios, mas quero o tempo todo,

ao desprezar o acidental, avizinhar minhas teses sobre história daquilo que é fundamental, que é essencial.

Uma estranha vereda esta por onde quero o mais íntimo do ser ao desprezar o cálculo para aproximações sucessivas, assim como Zenão despreza a aproximação infinitesimal de Aquiles à tartaruga. Estranha porque o aproximado, o vizinho, o semelhante, o são por suas relações com o ser. O problema é que esses recursos, por mais aprimorados que sejam, sempre estão limitados ao próximo, à contiguidade, à vizinhança. Para alcançar o ser é indispensável dar um salto. Não estou esquematizando uma projeção sobre o objeto histórico para narrar sua essência, até porque isso é um exagero de abstração que nem sequer tem relevância. O que é preciso é identificar na fonte – não carece necessariamente de uma variedade delas – as possibilidades que estimulam, hesitam e incentivam o ser. Nisso também há uma projeção, porque o ser é uma projeção, e não é a projeção o problema do esquematismo que acabei de desdenhar; a diferença está no fato de identificar a projeção na fonte, não de submetê-la à projeção. Para tentar ser mais claro: toda economia de recursos para construir o discurso histórico pode avizinhá-lo do ser, mas nunca o alcançar porque a estratégia consiste em projetar uma imagem no lugar do ser. A busca pela identidade do ser em suas projeções é a desatenção ao método historiográfico para se concentrar na emanação do ser, isto é: a vontade, a angústia, o logro.

Desconheço se esse pensamento é tão conservador quanto parece, ou seja, conceber uma história que, efetivamente, estabeleça identidade entre o ser e a história. Essa ideia equivale a dizer que a história é idêntica à verdade. Mas que parece conservadora e reacionária parece, e parece muito. Todavia, se há algo que este exercício não pode ser é reacionário. Não pode porque não quero! As possibilidades de história que tentei provocar não se prestam ao conservadorismo porque, em última análise, a identidade do ser não pode ser subsumida. Dar voz à vontade e à angústia é a emancipação da história, a emancipação em relação aos predicados da historiografia para aquilo que é essencial. E não são totalizantes tais formulações porque a escrita de uma história do ser é uma possibilidade e, exatamente por isso, ela pode ser realizada, por ser possível e, por extensão, por não ser necessária. A história do ser é polifônica.

Pelo menos, eu vou me convencendo daquilo que digo. Assim, sempre faço referências à vontade portuguesa para distinguir a história do que poderia ter sido das outras possibilidades. O fato de ser expressão de um império não limita a possibilidade de discurso à imposição da vontade hegemônica; a esse respeito vale dizer que poucas coisas têm um potencial de resiliência tão elevado quanto a vontade. Ao admitir, finalmente, as possibilidades de história acolhe-se também a possibilidade da narrativa relativa a outras experiências de ser, o reconhecimento da projeção do ser expõe a dissonância na história. Eu aqui demonstro, a título de exemplo, a vontade portuguesa a despeito da noção de necessidade histórica que acolhe o verdadeiro conservadorismo, o qual se vale da hegemonia política e administrativa para reverberar a história e silenciar a intra-história, para me explicar com termos unamunianos.

Então, onde se encontra a vontade, a projeção do ser tanto falada? Na poesia de Gregório de Matos. Posso sintetizar a vontade no projeto político e messiânico de Quinto Império, ou seja, não falo da vontade como um problema individual, porque isso não é um problema particular de um ou de outro. Implica dizer que a vontade se expressa na cultura, ela só tem significado à medida que, de alguma maneira, se articula para além da tautologia eu=eu. Evidente que o eu em toda e qualquer relação está em relação, em última análise, consigo mesmo, já que ao se relacionar com o outro se relaciona com sua representação de outro, mas a relação estabelecida com o outro (representação do outro) é uma disposição do ser ao não ser, é a conformação do ser, é, enfim, o ser tensionado, estremecido.

Para tratar dessa primeira possibilidade de história, opto por dois poemas atribuídos a Gregório de Matos, um soneto composto em ocasião da morte do Padre Antônio Vieira<sup>24</sup> – ao abordar a morte é inegável que o poeta já tinha alguma experiência – e um poema destinado aos sebastianistas. Desse modo, com esses dois poemas posso, preliminarmente, observar a vontade portuguesa, porque somente um desejo imenso faria com que compusesse um soneto pela morte de quem morreu no ano seguinte a sua própria morte. Gregório de Matos, pelo que contam, morreria em 1696, e o Padre Vieira, em 1697. Mas qual a importância de um ano diante dos mil de felicidade prometida? Nenhuma, a não ser que esse ano estivesse empenhado em realizar o desejo.

---

<sup>24</sup> À morte do Padre Antônio Vieira (MATOS 2013. Vol. 2. P. 87).

Vou começar tentando demonstrar os elementos que inspiram a tentativa de uma possibilidade de narrativa histórica que pretende identificar a vontade como:

Corpo a corpo à campanha embravecida,  
Braço a braço à batalha rigorosa  
Sai Vieira com sanha belicosa,  
De impaciente a morte sai vestida.

Investem-se cruéis, e na investida  
A morte se admirou menos lustrosa,  
Que Vieira com força portentosa  
Sua ira cruel prostrou vencida.

Porém ele vendo então, que na empresa  
Deixava a morte à morte: e ninguém nega,  
Que seus foros perdia a natureza;

E porque se exercite bruta, e cega  
Em devorar as vidas com fereza,  
A seu poder rendido a sua entrega.

A primeira quadra do soneto revela, por pelo menos uma vez por verso, a tensão própria da vontade, os substantivos “campanha”, “batalha” e “sanha” não revelam nada mais se não forem compreendidos em primeiro lugar como referências do desejo, da pulsão que anima as ações, e que anima com tal intensidade que, se não bastasse a gravidade dos substantivos, são acompanhados dos adjetivos “embravecida”, “rigorosa”, “belicosa”, estes representam a inflamação própria da vontade – ou sanha – reagindo com exigência, violência e emoção contra aquilo que se lhe contrapõe. No quarto verso, o substantivo a ser destacado é “morte”, que justifica a radicalidade do desejo expresso por sua oposição demoníaca, sua oposição à realização do ser projetado pelo desejo.

A razão de ter optado por esses dois poemas para demonstrar a vontade como elemento fundante de uma perspectiva de narrativa histórica reside no fato de que meu objetivo é apresentar o sonho de Quinto Império. Esse sonho milenarista não é

exclusividade do Império Português, Luís Filipe Silvério Lima explica bem isso em sua pesquisa. Além disso, assim como já exposto algumas vezes, na sociedade do Brasil dos séculos XVI e XVII não se pode dizer que todos partilhavam dos mesmos sonhos, assim como a cidadania na Atenas de Péricles também não era uma condição gozada por todos. Ponderações à parte, existe, assim como relacionada à conceituação do sonho, uma dupla significação do desejo. O desejo de Quinto Império desempenha a projeção do ser, enquanto a morte é o desejo da desobediência, o não ser, o Demônio conspirando contra a felicidade, contra o verdadeiro desejo. A morte resiste ao projeto de ser tentando arrastar consigo o eminente Padre Vieira, notável pela sua atuação como representante da Coroa nas cortes europeias, e também na sedimentação da restauração portuguesa com Dom João IV.

A morte, no confronto cruel, perde seu brilho e tem sua ira prostrada. Uma observação mais supersticiosa diria que a morte, finalmente, teria vencido, já que, pelo que consta, o Padre Vieira teria morrido. Tal superstição decorre do hábito de supor que o ser se resume à materialização circunstanciada pelo nascimento e morte. O que tem sua verdade, mas é supersticioso por não considerar que a vibração do ser entre esses eventos, nascimento e morte, minimamente precisa ser considerada como ser. Urge reconhecer que existe um movimento para a morte, esse movimento denomina-se projeção do ser. A projeção não é uma derivação parcial do ser, é o próprio ser tensionado e tencionado. O ser – e a narrativa histórica do ser – não são objetos de uma analítica fria, estanque e imóvel. A realidade do ser é o drama, o sofrimento, o estremecimento da vontade com a representação de mundo. Supor que, em alguma prateleira de biblioteca o ser cochila e se subdivide em categorias e propriedades, pode ser muito confortável, mas não me parece adequado.

Às vezes, hesito e penso em me autocensurar por dizer a todo tempo que as coisas me parecem assim ou de outro jeito. Enfim, com alguma demora continuo escrevendo do mesmo jeito. Desconheço outra maneira possível ao tratar de representações. E por falar em representações, o que conta o soneto de Gregório de Matos é que a morte brilhou menos do que o jesuíta, e foi legada ela mesma à morte. Porém, com a natureza ameaçada de perder seus foros, ele se rende. A morte impaciente precisou esperar quase 90 anos para arrebatá-lo. Mas não o venceu, porque o desejo que animou o famoso jesuíta por quase um século não se extinguiria em sua morte. O desejo de Quinto Império é um desejo português, não de

Vieira, não por acaso Fernando Pessoa, em um poema do seu livro Mensagem, diz de Bandarra, o profeta do Quinto Império português: “Este, cujo coração foi / Não portuguez, mas Portugal” (1985, p.87). O coração, por metonímia, é o desejo. Não encontramos referências dessa natureza, por exemplo, a Dom Sebastião, o desejado?

Portugal expressa consciência da identidade entre ser e desejo, por isso encara de modo tão trágico seu empenho em navegar e levar, por meio da espada, a cruz. O desejo é de tal forma importante para compreender o ser que, independentemente do nascimento ou da morte, ele se revela. Dom Sebastião, desde antes de nascer era o esperado. A partir do período da chamada União Ibérica, a morte nunca foi suficiente para convencer os portugueses do fim do sonho. Com a ascensão da casa de Bragança o desejo parecia encontrar um caminho para sua realização final. O desejo de Quinto Império não se manifestava como uma conjectura para algum dia, talvez em um futuro distante, se realizar. O empenho é para realizá-lo agora, neste mundo em que se encontra, por isso Padre Vieira imaginava que Dom João IV triunfasse apesar da morte. Aproveito para expor que há um cisma entre os milenaristas portugueses, alguns identificam o desejo naquilo que Dom Sebastião deveria ter feito, outros, no que obraria o primeiro monarca da dinastia de Bragança.

Para a polêmica entre joanistas e sebastianistas existe um poema atribuído a Gregório de Matos, referenciado anteriormente<sup>25</sup>, em que consta no códice da obra do poeta a seguinte explicação: “Na era de 1686 quimeriavam os sebastianistas a vinda do Encoberto por um cometa, que apareceu. O Poeta pretende em vão desvanecê-los traduzindo um discurso do Padre Antônio Vieira que se aplica a El-Rei D. Pedro II” (2013, vol.1, p. 191).

O Rei D. Pedro II de Portugal é o quinto filho de Dom João IV. Governou primeiro como regente e após muitas tramas assumiu o trono, em 1683, com a morte do irmão Afonso VI<sup>26</sup>, que fizera prisioneiro durante o período de regência. O desejo não se submete à vida ou à morte. Ele persiste: afinal, estou a falar da história do que poderia ter sido, não da história do que foi. Padre Vieira foi contemporâneo de Gregório de Matos<sup>27</sup>, eles viveram os anos da consolidação da restauração. O jesuíta,

---

<sup>25</sup> Décimas (MATOS 2013. Vol. 1. P. 191).

<sup>26</sup> Afonso VI, herdeiro de Dom João IV, era inepto, seu reinado foi conduzido pelas regências de sua mãe, Rainha Luísa de Gusmão, e após uma trama palaciana pela regência do irmão Pedro II, de Portugal.

<sup>27</sup> Um dos irmãos de Gregório de Matos, Eusébio de Matos, foi padre da Companhia de Jesus, posteriormente, ingressaria na Ordem do Carmo. Eusébio foi escritor, orador, músico e pintor.

quase vinte anos mais velho, viajara a Portugal em 1640 para saudar o novo rei português. Anos se passaram para a consolidação da nova monarquia. Mas os sonhos permaneceram e viram na restauração o momento propício para se efetivar. Após a morte de seu amigo Dom João IV, o Padre Vieira perdeu o protetor e o prestígio na corte. Mas a cada nova movimentação política vislumbrou a oportunidade de levar adiante a empresa portuguesa.

É muito curioso que a princípio, seja do jesuíta ou na tradução de Gregório de Matos, como diz o enunciado do poema, as superstições e as falsas crendices são rechaçadas. Qual o critério para o rechaço? A minha tese continua a mesma, a oposição ao desejo. Censurou os bestianistas<sup>28</sup> – como os chama em outro poema – que acreditavam que o cometa traria de volta o Encoberto, não censurou os desígnios destinados ao monarca português. Cantando ao fim da primeira estrofe “que o Rei Prometido / é quem? Sua majestade” (idem). Não vou enfileirar as citações que faz das profecias e revelações do verdadeiro destino – ou desejo – português<sup>29</sup>. A lucidez de Gregório de Matos e do Padre Vieira está em saber interpretar a profecia, afinal, isso fez Daniel. Assim, o que eles podem interpretar, de momento, é que a profecia – portanto, a verdade, infalível pela natureza de profecia – por extensão é o que deveria obrar Dom João IV, e vê a obra em sua prole, tarefa para seu filho Dom Pedro II. Se a morte de Gregório de Matos não lhe proporcionou descanso, escrevendo postumamente um soneto em homenagem ao padre com quem se identificava, a morte pareceu dar ao monarca certa paz, atenuando seus deveres ao estendê-lo ao filho.

Esquecendo um pouco as brincadeiras acerca das datas de falecimento dos maiores homens das letras da época, o que quero é, por fim, destacar a possibilidade da história do que poderia ter sido, é o triunfo do desejo sobre a morte, em uma sociedade que se vê como um corpo, que se realiza não na individualidade, mas nos desígnios de um povo representado pela figura do Rei católico. O sonho se opõe à quimera. O desejo se opõe à tentação. Portugal se opõe ao mundo infiel.

A história do que não foi pode ser apontada pela oposição aos auspícios portugueses: a morte no soneto dedicado ao Padre Vieira, e a “seita vil mafona” ou “a gente otomana” condenada por Deus, aterrorizada e expulsa para o Oriente pela

---

<sup>28</sup> MATOS, 2013, volume 1, p. 225.

<sup>29</sup> O poema está reproduzido integralmente em anexo.

espada portuguesa. Porém, não é exatamente nisso que intento assinalar a presença do não ser, a emergência da história do que não foi. Rapidamente me recordo de uma Glosa (2013, vol. 1, p. 57) elaborada em resposta a uma cantiga popular que tinha por mote a pergunta: “Banguê<sup>30</sup>, que será de mim”?

O poema opõe estrofes que representam os sentimentos da alma cristã às tentações diabólicas. A alma cristã sofre diante da grandiosidade de Deus, teme não merecer a salvação, busca uma vida reta: “Se para o céu me criastes, / Meu Deus, à imagem e semelhança vossa, / Como é possível que possa / Fugir-vos, pois me buscastes” (idem 58). A alma cristã ainda se vê diante de Deus como ofensora e, hesitante, mas com esperança de misericórdia pergunta: “eu para vós ofensor, / Vós para mim ofendido? (...) Meu Deus, que será de mim”? Do não ser tentador é notório a oposição à alma cristã diretamente referida à vivência do negro – o banguê do mote –, da miserável morte do escravo. Esse não ser, o escravo não idêntico ao ideal português é a manifestação concreta do demoníaco. José Maria de Paiva (2012, p. 153) demonstrou a associação do inferno com as camadas inferiores da sociedade. Mas não é só isso, a natural reação contra a escravização, do índio e do negro, parece ao português um esforço maligno contra a realização do desejo do branco, católico, português. O Demônio tenta o cristão com a alegria e o deleite: “Todo cantar alivia, / e todo o folgar alegre / toda a branca, parda e negra / tem sua hora de folia” (MATOS, 2013, vol. 1, p. 58) em contraponto à “como assim na flor dos anos colhes o fruto amargoso” (idem, p. 59)?

Acerca da história do que não foi também é possível acrescentar as tantas manifestações contra a política. Inclusive em relação a isso é preciso ter certo cuidado, a queixa em relação à espoliação do Brasil dá a impressão, para quem a lê a certa distância, que seria decorrente de uma suposta reclamação por independência, um grande equívoco. As queixas aos navios que tudo levavam, mercadorias e dinheiro, a denúncia dos governadores não são o levantar de voz contra a Coroa, pelo contrário, por ser português é que a verve poética se anima, assim também com o Padre Vieira.

Dois personagens políticos desses tristes anos da Bahia existem para demonstrar isso: O Braço de Prata<sup>31</sup> “que burro parece” (MATOS, 2013, vol. 1, p. 256), xingado por negros e praguejado por brancos, riso das praças “Té que a bala, que o

---

<sup>30</sup> Espécie de padiola usada para carregar corpos dos escravos mortos.

<sup>31</sup> Alcinha de Antônio de Sousa Meneses, governador do Estado do Brasil, que tinha um braço postição em decorrência de ferimento a bala.

braço de levar, venha segunda vez levar-te a cara” (idem 248); O Tucano<sup>32</sup>, governador que não sabe governar “ que quando dava a mão alva, / tomava o bom dia” (idem 303). Nesse mesmo poema dois trechos se destacam, primeiramente reclamando do custo ao vassalo dos desacertos de um Rei: “Se fosse El-Rei informado, / de quem o Tucano era, / nunca à Bahia viera / governar um povo honrado: / mas foi El-Rei enganado, / e eu com o povo o paguei, / que é já costume, e já lei / dos reinos sem intervalo, / que pague o triste vassalo / os desacertos de um Rei” (IBDEM 305). Posteriormente, apela por um governo decente, à altura de El-Rei: “que seja o Governador / tão fidalgo como El-Rei” (IBDEM, 309) de modo a poder, sem prolongar demasiadamente isso, concluir que o não ser, aquilo que objeta o desejo está nas representações em oposição ao Rei.

Sinto que já é hora de parar, mas ainda tenho algumas coisas para dizer. Agora, por exemplo, quero arrumar alguma abonação para aquilo que denominei de o que foi e não é história. Pode ser também o que é e não é história ou o que será e não é história, brincando com o tempo do verbo ser. Essas variações não mudam em nada a ideia, apenas a inclinam para lá ou para cá tentando buscar a identificação do ser. Com certeza, o Gregório de Matos apresentado esconde aquilo que, talvez, alguém quisesse ver. Não atentei para seus poemas de amor, nem para os filosóficos. O fato de não dar muita ênfase à sátira e, com alguma desfaçatez, ignorar o burlesco, pode parecer o calcanhar de Aquiles da tese, mas não é, porque o calcanhar de Aquiles era o único ponto de fragilidade. Assim, como neste trabalho o que mais sobra são fragilidades, não vejo razão para me estender sobre as variações acerca da narrativa da história.

De qualquer modo, o que mais se destaca em relação ao conceito de intra-história, e também o que me motiva a pensar uma narrativa que contemple isso, é a busca pela significação. Unamuno demonstrou que na intra-história, no dia a dia das pessoas, tudo tem sentido: o trabalho para o sustento da família, os amores e ódios para as relações, as esperanças e desesperos que corroem a cabeça e o coração. A história cultural demonstra sensibilidade para com tudo isso. Na literatura de Gregório de Matos onde estaria essa representação? Não está nas sátiras dos governantes, não é no encômio aos verdadeiros religiosos ou aos distintos nobres: o que foi e não

---

<sup>32</sup> Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho, governador do Estado do Brasil, na poesia de Gregório de Matos chamado por Tucano.

é história transparece naquilo em que o leitor se distrai, é no soneto sobre os trovões, no retrato das procissões, na gritaria das ruas, do comércio, das escolas e do relaxamento dos costumes. É claro que uma proposta de narrativa não implica em restrição a outra. As possibilidades de narrativa propostas neste estudo não pretendem, em nenhum momento, defender a elaboração de uma ou outra narrativa. Espera-se, contudo, sinalizar que é possível construir uma narrativa histórica do ser ou, pelo polo contrário, posso dizer que teimo em demonstrar a insuficiência da história.

Unamuno atenta para a localidade, para o contínuo, e Benjamin para os compulsoriamente silenciados, história cultural contempla aquilo que, por outro, pode ser considerado de segunda ordem. Desse modo, gostaria de ver na poesia de Gregório de Matos tudo isso e, não obstante, não dou a devida atenção para seu corpus. Tento convencer a mim mesmo de que, apesar de ter pinçado um exemplo para uma coisa, outro exemplo para outra, no fundo acredito que tudo poderia misturar-se ou trocar de lugar porque o ser é unívoco. Nesse caso, não disse um porque quero induzir com “unívoco” uma articulação do ser com a sua narrativa.

Nesse sentido, posso apontar um poema de quando partiu para o degredo (MATOS, 2013, vol. 3, p. 190), em que canta seus sentimentos pela terra, “velhaca”, “vil”, “canalha infernal”. Ironiza a cobiça, a ganancia e debocha das falsas fidalguias e das amigadas traiçoeiras: “Intime-lhe a fidalguia, que eu creio, que lhe crerá, / porque fique ela por ela, quando lhe ouvir outro tal / Vá visitar amigos / no engenho de cada qual, / e comendo-os por um pé, / nunca tire o pé de lá”. Diz também que no Brasil a fidalguia no bom sangue nunca está, nem poderia entre tanto roubo... “Que os Brasileiros são bestas, / e estarão a trabalhar / toda a vida por manter / maganos de Portugal” (idem 192).

Parece um bom modo de terminar minha defesa de uma narrativa histórica anti-imperialista. Parece mesmo caso não houvesse o fato de que há pouco disse que, tanto Gregório de Matos quanto o Padre Vieira – este também levantou a voz contra a espoliação do Brasil – defendem o Império Português e suas queixas decorrem da má execução da política portuguesa por aqueles que não a dignificam. No entanto, faço assim mesmo – não primo por evitar contradições – e até posso agradar de alguma maneira, após tanta filosofia idealista e de tantas idealizações, um historiador materialista com minha postura. A reação contra a rapinagem na colônia não é um

problema ideológico, é um problema concreto, implica na hipocrisia e no descaramento, mas sua maior intensidade ocorre na experiência concreta de estar no mundo: no atraso da colônia, o fedor das ruas, os casamentos arranjados pelo dinheiro e uma condenação semelhante à de Sísifo – nesse caso, sim, um anti-imperialista ideológico.

## CÁLCULO DAS PROBABILIDADES

Fernando Pessoa deu voz a Álvaro de Campos para dizer que “a única conclusão é morrer” (1985, p. 356). Não estou convicto de que seja preciso tanto, de modo que opto pelo conforto de encarar as probabilidades do que foi dito.

Assim, durante as páginas não foram evitadas confusões conceituais. Por uma conveniência de forma, um texto é dividido em duas partes: a escrita e a não escrita. Com certeza, a não escrita é a parte mais importante, assim como já disse um grande filósofo. A parte não escrita não é apenas o que está para ser escrito, o que poderia ter sido escrito, a escrita do que não foi ou o que foi e não foi escrito, ou seja, a parte não escrita é tudo isso mais a forma da escrita, a intencionalidade e o que está implícito por não ficar bem quando exposto. Despontam também uma inconveniência relativa à confusão conceitual: um subterfúgio, uma rota de fuga, uma hesitação quanto ao êxito.

Quantos versos seriam necessários para dizer tudo o que foi dito e esconder aquilo que não se revelou? Pouquíssimos. Escrevem-se teses para poder resumi-las; antes disso, a gente se confunde e se distrai. Às vezes, se trai. O truque dessa redução não é isentar-se da responsabilidade, isso não seria um truque, é assumir a responsabilidade ainda em potência para que a sinceridade marota se identifique com aquilo que está escrito.

Na dificuldade de falar do que não escrevi, e também por desejar mudar o assunto, agora no final pretendo explicar sucintamente aquilo que me fez chamar este texto de A cúbica raiz de um princípio de história insuficiente.

O nome “A cúbica raiz de um princípio de história insuficiente”, em primeiro lugar, é uma homenagem e uma brincadeira com o título da tese de doutoramento de Arthur Schopenhauer, a saber: “raiz quádrupla do princípio de razão suficiente”. Nessa tese, o filósofo do pessimismo refere-se à raiz quádrupla do princípio de razão suficiente e não as quatro raízes. É uma diferença significativa. Outra razão para o título deste estudo, provavelmente insuficiente, é fazer um jogo de palavras que anuncie de modo bastante capcioso o conteúdo abordado no trabalho que apresento.

A qualidade capciosa do texto, se não o qualifica como tese, desqualifica o que é desqualificado em dizer confuso. A confusão, o tempo todo, é vivida em sua

positividade significando “ação de juntar, reunir, misturar”, como explica a etimologia do dicionário Houaiss.

Provavelmente aqui eu não tenha sido muito justo, reconhece a possibilidade. Pode ser que o título nada anuncie, pode ser que ele somente esconda, pode ser que seja apenas uma placa como a placa à porta de Platão, a qual contém “aqui só entram geômetras”. E, por falar nisso, chamo de raiz cúbica sem muita convicção devido à minha débil capacidade em pensar matematicamente. De todo modo, pretendo me explicar.

Eu falo de um negócio que bem poderia se chamar historiografia, mas não, essa palavra dá nome a outra coisa, para a história da história. Quero falar da ação de escrever, contar, narrar o homem no tempo e, em decorrência disso, tratar de como o homem experimenta o tempo em sua fluência. Falo de possibilidades da história, portanto, em dois sentidos parcialmente iguais – ou deveriam ser: possibilidades de significação da experiência vivida; e possibilidades de narrativas dessas mesmas experiências. Esses dois sentidos, como é possível perceber, são, seguramente, o esforço de unificação da história vivida e da história-arte. Eu me constranjo muito com esse duplo significado da história, se palavras são lugares, “história” é o lugar-comum entre a experiência de ser e a narrativa com todas as convergências e divergências.

Tudo isso dito, tento prosseguir: as possibilidades da história se desdobram em uma progressão geométrica. Porém, somente para oferecer uma paráfrase: em uma árvore genealógica, as possibilidades de futuro não se multiplicam apenas em uma progressão geométrica, mas as possibilidades de passado se multiplicam geometricamente nas representações de pais, avós, bisavós etc. É bem verdade que as possibilidades de história não são diretamente proporcionais aos números de parentes, provavelmente apenas aos números primos, visto que não existe razão entre eles.

Tratei de três possibilidades de história cuidando de não desprestigiar nenhuma delas pelo fato de a possibilidade relacionar-se bem ou mal com a realidade. Afinal, o fato de ter acontecido ou não, para a história em qualquer dos sentidos, é apenas um acidente.

A história do que não foi é a possibilidade de experiência e de narrativa daquilo que não foi – como dito anteriormente, contudo, para evitar o enfado excessivo, vou parar de assinalar isso toda hora, essa coisa de história escrita e história vivida. O

“não foi” não significa que não seja real, que não exista, que não tenha acontecido – quem poderia afirmar tudo isso com tanta certeza, o que é e o que não aconteceu? A história do que não foi é a história do que não é idêntico, ou seja, é a história do que repele, rejeita e reprime o sonho. A história do indesejado, a história do irrealizado, é o embotamento das projeções do ser na história.

O que foi e não é história trata da possibilidade de história repelida, rejeitada e reprimida em suas expressões. E isso diz respeito tanto à vivência quanto à narrativa – sem querer voltei a assinalar isso – porque o conjunto de experiências irracionais, as experiências que não têm uma grandeza para ser expressas pespegam a vida diariamente de milhões e milhões de homens comuns, de homens de carne e osso, de trabalhadores. Eles, em seu sangue e suor, não logram legitimar seu sacrifício, assim como Sísifo que, condenado pelo Olimpo, rola diuturna e inutilmente a rocha, por isso mesmo é chamado por Camus de o operário dos Deuses.

A história do que poderia ter sido é a possibilidade mais analisada em todo o texto. Porque não há nenhum capítulo que dela trate, ela não é diretamente trabalhada. Posso dizer com algum gracejo que é a possibilidade que poderia ter sido apresentada. Mas além dessa postura ética – essa coisa quase mística de praticar o que se fala ou se escreve – trabalhei esta temática em outra ocasião, em outra pesquisa nome idêntico em que, possivelmente, tratei do que poderia ter sido – na ocasião trabalhava o livro História do Futuro, do Padre Vieira. As armadilhas pregadas, pelo que poderia ter sido, são suficientemente convincentes para retratar o caráter dessa possibilidade da história. Vou dizer, no entanto, de outra maneira: o homem não se limita ao que é de fato, mas também ao que é em potência, em possibilidade e, mais ainda, identifica-se com um conjunto específico de possibilidade que, por vezes, é chamado de sonho, de ideal, de desejo ou do que poderia ter sido.

A função da narrativa, o cálculo integral sob o qual a polifonia da história tenciona cobrir com variáveis é a área da experiência do devir. Contudo, a área é um problema plano e, por se tratar de uma raiz cúbica, o problema exposto neste trabalho é de volume. Minha matemática não vai muito longe. O que tenho para oferecer de concreto – por que não dizer sólido? – É cúbico. É cúbico, não pelas três possibilidades que brevemente enunciei, porque é cúbico e não triplo. É cúbico porque o volume se impõe em três dimensões. A raiz cúbica do princípio de história insuficiente, topologicamente constitui a possibilidade por entre as dimensões do que

estimula, hesita e incentiva o ser. Talvez um filósofo da história, em um ímpeto pós-pós-moderno ouse falar da possível estrutura cúbica da narrativa e suas relações transversais.

Poderia mudar de assunto agora – até mesmo encerrar o texto –, mas uma incômoda noção de dever me faz estremecer. Não faz sentido! A minha retórica matemática confunde radiciação com potência. Utilizo, assim, um cubo indeciso entre a metáfrase, a paráfrase e a imitação, e não logro êxito. De nada valeu toda excitação, toda volta... Tudo que resta é angústia, para alguns, fé, para outros, engajamento. Resta a tensão do homem com o mundo, as possibilidades de história são, no fim das contas, as mesmas, ou se misturam. O que há é uma tensão expressa pela raiz que deveria ser potência, é a história da angústia, a história pela angústia. A raiz cúbica de um princípio de história insuficiente não chega a ser raiz, é só potência.

Resta também a possibilidade de tese, a tese em potência que poderia ter sido e que não foi. Convém, em vez de convidar os geômetras como Platão faz, inscrever à porta “aqui só entram existencialistas”. Como disse Woody Allen: “Trabalho de um existencialista. Isso é óbvio (...). Sem método, aleatório, como se não seguisse nenhum sistema. Puro impulso” (2016, p. 21).

Parece que não consegui conduzir a zero o cálculo. Digo parece não por ter dúvidas sobre resultado, mas porque se trata de uma representação. A história do que poderia ter sido, a história do que não foi e o que foi que não é história multiplicada por si mesma não resulta na história absoluta. Mas, não escondo o desejo por uma narrativa, que entre o nada e o absoluto identifique o fundamental. Tomei por exemplo um evento da história do Brasil, da América portuguesa. Não consegui resolver o cálculo das probabilidades, “mas o cálculo das probabilidades é uma pilhéria” e tudo isto é “tão Brasil” (BANDEIRA, 1993, p,125).

## BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. BOSI, Alfredo. São Paulo – SP, Martins Fontes. 2007.

ADORNO, T. W. **Dialética Negativa**. Trad. de Marco Antônio Casanova. São Paulo: EDUNESP, 2009.

ADORNO, Theodor W. **Kierkegaard**. Trad. Álvaro L. M Valls. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

ALLEN, Woody. **Cuca fundida**. Trad. Ruy Castro. LP&M: Porto Alegre – RS, 2016.

ANJOS, Augusto dos. **Eu e outras poesias**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.  
AQUINO, Tomás de. O ente e a essência. Tradução Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis – RJ: Vozes, 2014.

AZEVEDO, João Lúcio de Azevedo. **História de Antônio Vieira**. São Paulo: Alameda, 2008. 2 volumes.

BANDEIRA, Manuel. **Estrela da vida inteira**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

BARTHES, Roland. **Fragmentos de um discurso amoroso**. Tradução, Hortência dos Santos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1997.

BEAUFRET, Jean. **Introdução às filosofias da existência**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

BENJAMIN, Walter. **Panorama Imperial** – viagem através da inflação Alemã. IN: Rua de Mão Única. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. Editora Brasiliense. São Paulo – SP. Brasil, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o Conceito de história**. IN: Mágia e Técnica, Arte e política. Tradução João Barrento. Ed. Alvin e Assírio. Lisboa, 2008.

BLOCH, Marc. **Apologia da História**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2001.

BRAGA, Rubem. **200 crônicas escolhidas**. Círculo do Livro. São Paulo – SP, Brasil, 1977.

BRANDÃO, Roberto de Oliveira. **Poética e poesia no Brasil (Colônia)**. Editora Unesp. São Paulo – SP. Brasil, 2001.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Tradução Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

CAMUS, Albert: **O mito de Sísifo**. Tradução Mauro Gama. Editora Guanabara, Rio de Janeiro: 2ª edição, 1989.

EDMONDS, David & EIDINOW, John. **O cachorro de Rousseau**: como o afeto de um cão foi o que restou da briga entre Rousseau e David Hume. Tradução Pedro Sette Câmara. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

FARIA, Sheila de Castro. **A Colônia em Movimento**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FAUSTINO, Mário. **De Anchieta aos concretos**. Organização de Maria Eugênia Boaventura. Companhia das Letras. São Paulo – SP. Brasil, 2003.

FERRATER MORA, José. **Dicionário de filosofia**. Tradução: Maria Stella Gonçalves, Adail U. Sobral, Marcos Bagno, Nicolás Nymi Campanário. Edições Loyola. São Paulo – SP, Brasil. 2000.

FERRO, Nuno. **Estudos sobre Kierkegaard**. Editora LiberArs. São Paulo – SP. Brasil, 2012.

FEYERABENT, Paul. **Adeus à razão**. Tradução de Vera Joscelyne. São Paulo: Editora Unesp. 2010.

FEYERABENT, Paul. **Contra o método**. Tradução de Octanny S. da Mata e Leônidas Hegenberg. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves. 1977.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade** volume 3: o cuidado de si. Tradução de Maria Tereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro. Edições Graal. 1985.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. São Paulo: Global, 2004.  
GAJARDO, Marcela. Ivan Illich. Tradução e organização: José Eustáquio Romão. Recife – PE: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010. (Coleção educadores).

GALVÃO, Arary. **História do que poderia ter sido**: Antônio Vieira, Cultura e Educação. Prismas: Curitiba – PR. 2015.

GILES, Thomas Ransom. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: EPU, 1989.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais**. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras 1989.

HANSEN, João Adolfo. **A Sátira e o Engenho**. Ateliê Editorial: São Paulo; Editora da Unicamp: Campinas. 2004.

HEINE, Heinrich. **História da religião e da filosofia na Alemanha e outros escritos**. Trad. Guilherme Miranda. São Paulo – SP. Madras 2010.

HOUAISS **Dicionário**. Versão eletrônica 3.0. Editora Objetiva. 2009.

ILLICH, Ivan. **Sociedade sem escolas**. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis, Vozes, 1985. 7 edição.

KANT, Immanuel. **Prolêgomenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. Arthur Morão. Lisboa – Portugal: Edições 70, 1988.

KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes (Vozes de Bolso), 2013.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **As obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discurso**. Tradução Álvaro Valls. Petrópolis- RJ. Editora Vozes. 2005.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Do Desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado**. Tradução Álvaro Valls. Porto Alegre: Escritos. 2004.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **É preciso duvidar de tudo**. Tradução Sílvia s. Sampaio e Álvaro Valls. São Paulo – SP. Martins Fontes. 2003.

KIERKEGAARD, Sören Aabye. **Migalhas Filosóficas**. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis- RJ. Vozes. 3ª ed. 2011.

KIERKEGAARD, Sören Aabye. **O conceito de Angústia**. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis- RJ. Vozes. 2014.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Os Pensadores**: Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano. Traduções de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo – SP. Abril Cultural. 1979.

LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. Tradução: CORREIA, F. S.; AGUIAR, M. E. V.; TORRES, J. E.; SOUZA, M. G. São Paulo – SP, Martins Fontes 1999.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. 2ª reimpressão, 2006.

LIMA VAZ, Henrique de. **Senhor e Escravo: Uma Parábola da Filosofia Ocidental**. Síntese. 1981.

MACHADO DE ASSIS, J. M. Memórias Póstumas de Brás Cubas. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000215.pdf>. Acesso em: 08 de maio de 2017.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MATOS, Gregório de. **Poemas Atribuídos e estudo**: Códice Asensio-Cunha. Organização e estudo João Adolfo Hansen, Marcello Moreira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. 5 volumes.

MARCUSE, Herbert. **Ontologia de Hegel**. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1970.

MARÍAS, Julián. Madri: **História de la filosofía**. Revista de Occidente, 1980.

MATTOSO, José. **História de Portugal**. Vol. IV. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

MEDINA, Celso. **Intrahistoria, cotidianidad y localidad**. Atenea N° 500- II Sem. 2009: P. 123-139. Disponível em: [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-04622009000200009](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-04622009000200009). Acesso em: 04 de setembro de 2017.

NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do Mal**. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo. Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da Moral**. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo. Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. W. **Humano, demasiado humano**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PAIVA, José Maria de. **Religiosidade e cultura brasileira**: séculos XVI-XVII. EDUEM. Maringá – PR, 2012.

PESSOA, Fernando. **Obra poética**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1985.

PLATÃO. **Parmênides**. In: Diálogos de Platão. Tradução Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará. Belém – PA. Brasil, 1974.

QUINTANA. Mario. **Nova Antologia Poética**. Editora Globo: RJ. 2009.

SARTRE, J. P.: **Os Pensadores**: Questão de Método. 1978.

SARTRE, Jean Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. 3ª Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto. 2001.

- SCHOPENHAUER, Arthur. **Parerga e Paralipomena**. Trad. M. L. M. O. Cacciola. SP: Nova Cultural. 1988. (Col. Os Pensadores)
- SOUZA, Laura de Mello e (organizadora). **História da vida privada na América portuguesa**. Coordenador-geral da coleção História da Vida Privada no Brasil Fernando Novais. Companhia das Letras: São Paulo – SP. 1999.
- SPINA, Segismundo. **A poesia de Gregório de Matos** / Introdução, Seleção Antológica e Comentários Segismundo Spina. Prefácio Haroldo de Campos. Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo – SP, Brasil, 1995.
- SPINELLI, Miguel. **De narciso a epicuro: do emergir ao resgate da individualidade** in: HYPNOS, São Paulo, número 25, 2º semestre 2010, p. 194-210
- STIRNER, Max. **O único e sua propriedade**. Tradução João Barrento. São Paulo – SP. Martins Fontes. 2009
- TEIXEIRA, Maria de Lourdes. **Gregório de Matos**. São Paulo, Martins, Conselho Estadual de Cultura, 1972.
- UNAMUNO, Miguel de. **Do sentimento trágico da vida**. Tradução John O' Kuinghttons. São Paulo: Hedra, 2013.
- UNAMUNO, Miguel de. **Obras Selectas**. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. 1977.
- VALLS. Álvaro Luiz Montenegro. **Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado**. Porto Alegre: Escritos, 2004.
- VALLS. Álvaro Luiz Montenegro. **Kierkegaard, cá entre nós**. São Paulo: Editora LiberArs, 2012.
- VIERIA, Antônio. **História do Futuro**. UNAMA. Belém – PA. Sem data. 2 volumes.
- VIEIRA, Antônio. **Sermões**. LELLO & IRMÃO – Editores. Porto – Portugal. 1951. 15 volumes.
- VIEIRA, Antônio. **Cartas**. Coordenação e notas João Lúcio de Azevedo. Prefácio de Alcir Pécora. Editora Globo. São Paulo – SP. Brasil, 2008.
- WEHLING, Arno & WEHLING, Maria José C. M. **Formação do Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

## ANEXOS

### Aos Sebastianistas<sup>33</sup>

Décimas

1

Ouçam os sebastianistas  
Ao Profeta da Bahia  
A mais alta astrologia  
Dos sábios Gimnosofistas:  
Ouçam os Anabatistas  
A evangélica verdade,  
Que eu com pura claridade  
Digo em literal sentido  
Que o Rei por Deus prometido  
É: quem? Sua Majestade.

2

Quando no campo de Ourique  
Na luz de um raio abrasado  
Viu Cristo crucificado  
El-rei Dom Afonso Henrique:  
Para que lhe certifique  
Afetos mais que fiéis,  
Senhor, disse, aos infieis  
Mostrei a face divina,  
Não a quem a Igreja ensina  
A crer tudo, o que podeis.

3

E Deus vendo tão fiel  
Aquele peito real,  
Auspicando a Portugal,  
Quis ser o seu Samuel:  
Na sua prole novel  
(diz) hei de estabelecer  
Um império ao meu prazer:  
E crê, que na atenuação  
Da dezasseis geração  
Então hei de olhar, e ver.

4

A dezasseis geração  
Por cômputo verdadeiro  
Assevera o Reino inteiro  
Ser o quarto Rei D. João:  
E da prole a atenuação  
(conforme a mesma verdade)  
Vê-se em Sua Majestade,  
Pois sendo de três varões  
Com duas atenuações  
Se tem posto na unidade.

5

Logo em boa consequência  
Na Pessoa realçada  
De Pedro está atenuada  
Desta Prole a descendência:  
Logo com toda a evidência  
E a luz da divina luz  
Se vê, que a Pedro conduz  
O olhar, e ver de Deus,  
Que ao primeiro Rei, e aos seus  
Prometeu na ardente cruz.

6

E se o tempo é já chegado,  
Perguntem-no a Daniel,  
Que no sétimo aranzel  
O traz bem delineado:  
Diz o profeta sagrado,  
Que a quarta fera inumana  
Tinha na testa tirana  
Dez pontas, e que entre as dez  
Uma de grã pequenez,  
Surgiu com potência insana.

---

<sup>33</sup> Volume 1 P.191

7

Que esta ponta tão pequena,  
Mas não potente, e tão forte  
A três das grandes deu morte  
Cruel, afrontosa, e obscena:  
Quer dizer, que a sarracena  
Potência, ou poder tirano  
Do pequeno Maometano  
Tirara o seu desprazer  
As três partes do poder  
Do grande império Romano.

8

E que pelo perjuízo,  
Que a pequena ponta fez,  
Das dez maiores as três  
As chamou Deus a juízo,  
E as condenou de improviso  
Ao fogo voraz, que as coma,  
E daqui o Profeta toma  
(pois Deus assim a condena)  
O fim da gente Agarena,  
E seita do vil Mofoma.

9

Continuando a visão,  
Refere a história sagrada,  
Que esta audiência acabada  
Chagou Deus um Rei cristão,  
Ao qual lhe entregou na mão  
Seu império prometido;  
Logo bem tenho inferido,  
Que o sarraceno acabado  
É o tempo deputado  
De ser este império erguido.

**Pertende agora (posto que em vão)  
desenganar aos sebastianistas, que**

10

E pois a gente otomana  
Vendo esta sua ruína  
Na luz da espada divina  
Em tanta armada Austriana:  
Pode a Nação Lusitana  
Confiada neste agouro  
Preparar a palma, e louro,  
Para o Príncipe Cristão,  
Que há de empunhar o bastão  
Do império de Deus vindouro.

11

Pode a Nação Lusitana,  
Que foi terror do Oriente  
Confiar, que no Ocidente  
O será da Maometana:  
Pode cortar a espadana  
Em tal número, e tal soma,  
Que, quando o tempo a corcoma,  
Digamos com este exemplo,  
Que abriu, e fechou seu templo  
O Bifronte Deus em Roma.

12

Estes secretos primores  
Não são da ideia sonhados,  
São da escritura tirados,  
E dos Santos Escritores:  
E se não cito os Doutores,  
E poupo esses aparatos,  
É, porque basta a insensatos  
Por rudeza, e por cegueira,  
Que em prosa o compôs Vieira,  
Traduziu em versos Matos.

**Aplicavam o dito cometa à vinda do  
encoberto<sup>34</sup>**

Estamos em noventa era esperada

---

<sup>34</sup> Matos 2013. vol. 1 p. 225.

De todo o Portugal, e mais conquistas,  
Bom ano para tanto bestianistas,  
Melhor para iludir tanta burrada.

Vê-se uma estrela pálida, e barbada,  
E deduzem agora astrologistas  
A vinda de um Rei morto pelas listas,  
Que não sendo dos /magos é estrelada.

Oh quem a um Bestianista pergunta,  
Com que razão, ou fundamento, espera  
Veio ao Espírito Santo  
da Ilha da Madeira Alz.  
um Escudeiro Gonçalves  
mais pobretão, que outro tanto:  
e topando a cada canto  
as Tapuias do lugar  
havendo uma de tomar  
para a bainha da espada,  
tomou Vitória agradada,  
que então lhe soube agradar.

A tal era uma Tapuia  
grossa como uma jibóia,  
que roncava de tipóia,  
e manducava de cuia:  
tocando ela a Aleluia,  
tirava ele a culumbrina  
com tal estrago, e ruína,  
que chegando a conjunção  
lhe encaixou a opilação  
por entre as vias da urina.

Pariu a seu tempo um cuco,  
um monstro (digo) inumano,  
que no bico era tucano  
e no sangue mamaluco:  
mas não tendo bazaruco,  
com que faça o batizado

Um rei, que em guerra d'África acabara?  
E se com Deus me dá; eu lhe dissera,  
Se o quis restituir, não o matara,  
E se o não quis matar, não o escondera.

**Genealogia que o poeta faz do  
governador Antônio Luís desabafando  
em queixas do muito que aguardava na  
esperança de ser dele favorecido na  
mercê ordinária<sup>35</sup>**

lhe assistiu sem ser rogado  
um troço de fidalguia  
pedestre cavalaria  
toda de beijo furado.

O Cura, que não curou  
de buscar no Calendário  
nome de Santo ordinário,  
por Antônio o batizou:  
tanto o colonim mamou,  
e tais forças tomou, que  
antes de se pôr de pé,  
e antes de estar já de vez,  
não falava o português,  
mas dizia o seu cobé.

Cansado de ver a Avoa  
co'as cuias à dependura,  
tratou de buscar ventura,  
e embarcou numa canoa:  
vindo aportar a Lisboa,  
presumiu de fidalguia,  
cuidou, que era outra Bahia,  
onde basta a presunção  
para fazer-se a um cristão  
muchíssima cortesia.  
Casou com uma rascoa,  
que por ele ardia em chamas,

---

<sup>35</sup> MATOS, 2013, vol. 1. p. 301

e era criada das Damas  
da Rainha de Lisboa:  
era uma grande pessoa,  
porque tinha um cartapácio,  
onde estudava de espácio  
todo o primor cortesão,  
que até um sujo esfregão  
cheira a primor em Palácio.

Nasceu deste matrimônio  
um Anjo, digo, um Marmanjo,  
que era no simples um Anjo,  
e no maligno um demônio:  
deram-lhe por nome Antônio;  
oh se o Santo tal cuidara!  
creio eu, que se irritara  
o grande Português tanto,  
que deixara de ser Santo,  
e o nome lhe não sujara.

Este pois por exaltar-se  
veio reger a Bahia:  
que bom governo faria,  
quem não sabe governar-se!  
se ele quisera enforcar-se  
pelos que enforcar fazia,  
que bom dia nos daria!  
mas ele tão mal se salva,  
que quando dava a mão alva  
então tomava o bom dia.

O Ministro há de ser são,  
justo, e não desobrigado,  
há de ter ódio ao pecado,  
e ao pecador compaixão:  
que se tem má propensão,  
faz justiça, mas com vício,  
e se maior malefício  
tem, e pode condenar-me,  
livre-me Deus de julgar-me

oficial do meu ofício.

Que, porque furto, o que coma,  
me enforcem, pode passar,  
mas que me mande enforcar  
a bengala de um Sodoma!  
quem sofrerá, que Mafoma  
me queime por mau cristão,  
vendo, que Mafoma é cão,  
velhaco, e de suja alparca,  
e o mais torpe heresiarca,  
que houve entre os filhos de Adão.

Quem na terra sofreria,  
que o fedor de um ataúde  
com bioco de virtude  
disfarçasse a Sodomia?  
e de feito em cada dia  
desse ao povo um enforcado,  
e que de puro malvado  
desse esse dia um banquete,  
e alegrasse o seu bofete  
com bom vinho, e bom bocado?

O bem, que os mais bens encerra,  
e as glórias todas contém,  
é reinar, quem reina bem,  
pois figura a Deus na terra:  
eu cuido, que o mundo erra  
nesta alta reputação,  
que se o Rei erra uma ação,  
paga a seu alto atributo  
um tristíssimo tributo,  
e misérrima pensão.

O Príncipe soberano  
bom cristão temente a Deus,  
se o não socorrem aos céus,  
pensões paga ao ser humano:  
está sujeito ao tirano,  
que adulando ambicioso

é áspide venenoso,  
que achacando-lhe os sentidos,  
turbado o deixa de ouvidos,  
de olhos o deixa ludoso.

Se fosse El-Rei informado,  
de quem o Tucano era,  
nunca à Bahia viera  
governar um povo honrado:  
mas foi El-Rei enganado,  
e eu com o povo o paguei,  
que é já costume, e já lei  
dos reinos sem intervalo,  
que pague o triste vassallo  
os desacertos de um Rei.

Pagamos, que um figurilha  
corcova de canastrão  
com nariz de rebecão  
em cara de bandurilha,  
descompusesse a quadrilha  
dos homens mais bem nascidos,  
e que dos mal procedidos  
tal estimação fizesse,  
que honras, e postos lhes desse  
por lhe encherem os ouvidos.

Pagamos ver esta Hiena,  
que com a voz nos engana,  
pois fala como putana,  
e como fera condena:  
que uma terra tão amena,  
tão fértil, e fã fecunda  
a tornasse tão imunda  
falta de saúde, e pão;  
mas foi força, que tal mão peste,  
e fome nos infunda.

Pagamos que um homem bronco  
racional como um calhau,

mamaluco em quarto grau,  
e maligno desde o tronco:  
apenas se dá um ronco,  
em briga apenas se fala,  
quando os sargentos a escala  
prendem com descortesia  
aos honrados na enxovia,  
todo o patifão na sala.

Pagamos, que um Sodomita,  
porque o seu vício dissesse,  
todo o homem aborrecesse,  
que com mulheres coabita:  
e porque ninguém lhe quita  
ser um vigário-geral  
com pretexto paternal,  
aos filhos, e aos criados  
tenha sempre aferrolhados  
para o pecado mortal.

Pagamos, que o tal jumento  
isento de mãos guadunhas  
não furtasse pelas unhas,  
senão por consentimento:  
e que os quatro vezes cento,  
que se vieram trazer  
ao seu capitão mulher,  
porque o pão suba mais dez,  
não foi furto, que ele fez,  
mas deu jeito a se fazer.

Pagamos ver o Prelado,  
que se peca, é de prudente,  
dos serventes de um agente  
descortesmente ultrajado:  
o sobrinho amortalhado  
com tão fidalgos brasões  
pela Puta dos calções,  
que fiado em ser valido  
fez do sangue esclarecido

tão lastimosos borrões.

Pagamos com dor interna,  
que nos passos da Paixão  
tão devoto é da prisão,  
que quer levar a lanterna:  
se entende, que a glória eterna  
prendendo há de merecer,  
fora melhor entender,  
que o céu lhe dá mais ganhado,  
não dormir-se co criado,  
que desvelar-se em prender.

Pagamos vê-lo esperar,  
e estar com expectativas  
de ser Conde das Maldivas  
por serviços de enforçar:  
e como mandou tirar  
um rol dos quatro maraus,  
que enforcou por vaganaus,  
cuidei (assim Deus me valha)  
que entre os Condes da baralha  
fosse ele o Conde de paus.

Porém Sua Majestade,  
Qual Príncipe Soberano,  
que não se indigna de humano  
sem dano da dignidade:  
conhecida esta verdade,  
que é verdade conhecida,  
fará justiça cumprida,  
para que se lhe agradeça,  
que o mau na própria cabeça  
traga a justiça aprendida.

E porque nós de antemão  
a seus favores mostremos,  
quanto lhos agradecemos,  
lhe agradecemos D. João:

era justo, era razão,  
conforme o direito e lei,  
quando o Rei dá Juiz a Grei,  
outro em seu lugar dispor,  
que seja o Governador  
tão fidalgo como El-Rei.

## **À despedida do mau governo que fez o governador da Bahia<sup>36</sup>**

Senhor Antão de Sousa de Menezes,  
Quem sobe ao alto lugar, que não merece,  
Homem sobe, asno vai, burro parece,  
Que o subir é desgraça muitas vezes.

A fortunilha, autora de entremezes  
Transpõe em burro o herói que indigno cresce:  
Desanda a roda, e logo homem parece,  
Que é discreta a fortuna em seus reveses.

Homem sei eu que foi Vossenhoria,  
Quando o pisava da fortuna a roda,  
Burro foi ao subir tão alto clima.

Pois, alto! Vá descendo onde jazia,  
Verá quanto melhor se lhe acomoda  
Ser homem embaixo do que burro em cima.

---

<sup>36</sup> MATOS, 2013 vol. 1 p.256.