

O TEMA DA VAIDADE NAS LÍNGUAS ESPANHOLA, FRANCESA E PORTUGUESA: ESTUDO DE SEMÂNTICA HISTÓRICA EM DICIONÁRIOS

Daniel Wanderson Ferreira
Professor Adjunto de História Moderna
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
Doutor em História Social da Cultura PUC-Rio
daniel_ferreira_bhz@hotmail.com

Mannuella Luz de Oliveira Valinhas
Professora de Museologia
Universidade Federal de Ouro Preto
Doutora em História Social da Cultura PUC-Rio
mannuellaluz@yahoo.com.br

Resumo: Este artigo propõe a leitura de definições do verbete *vaidade* em alguns dicionários nas línguas espanhola, francesa e portuguesa e, com isso, traça um estudo sobre as formas segundo as quais as línguas de matriz latina criaram um conceito de homem cuja ideia de vazio pôs um problema para a cultura cristã no Ocidente. Além disso, analisa-se como, entre os séculos XVIII e XIX, a tópica da vaidade alterou-se novamente, tendo em vista a emergência concepções subjetivas de vida e a noção de indivíduo.

Palavras-chave: vaidade; conceito de homem; Mundo Moderno latino

Abstract: This article proposes the reading of definitions of the word vanity in some dictionaries of Spanish, French and Portuguese languages, and thus a study is made of the forms according to which languages from Latin have created a concept of man whose idea of void poses a problem to the Occident's Christian culture. Moreover, it states that, between the eighteenth and nineteenth centuries, the idea of vanity changed again regarding the emergence of rather subjective conceptions of life rooted in the notion of the individual.

Keywords: vanity; concept of man; latin Modern World

Artigo recebido em: 15/06/2018
Artigo aprovado em: 21/09/2018

I

O estudo de verbetes em dicionários constitui um meio de se perceber as práticas sociais. Entretanto, esse registro apresenta limitações, visto que as formas de dizer encontram sentido em contextos de uso e expressão circunscritos, quando os atores sociais utilizam-nas na experiência cotidiana e ultrapassam os modos canônicos ou convencionais da linguagem. Como resultado, a coleta produzida por dicionaristas dá a ver, geralmente, tendências mais consolidadas de significados. Assim, a inserção nos dicionários dos deslocamentos dos significados ou mesmo das alterações mais evidentes e profundas nos sentidos das palavras podem ser, muitas vezes, percebidos como desvios da norma culta da língua. Contudo, nem se trata de erro nas formas de dizer (cf. BAGNO, 2011) nem se inviabiliza o estudo dos dicionários, daí buscarmos neles os indícios da genealogia que eles evidenciam tanto as formas orais da linguagem quanto as performances sociais que se relacionam com esses modos de dizer.

Os dicionários apresentam um modo performático específico da linguagem e isso implica o reconhecimento das estratégias de enunciação que lhes constitui. Trata-se, conforme explica Bakhtin, de perceber que o ato de enunciação é dialógico, pois somente Adão teria dito os nomes pela primeira vez e elaborado as estruturas frasais de modo inaugural. Todos os demais homens, de certa forma, participam de uma cadeia de perguntas, respostas e intervenções (BAKHTIN, 2000, p. 277-326). Além disso, há de ser perceber que o caráter performático é constitutivo da linguagem porque não se pode desvincular as formas de dizer dos modos segundo os quais os homens revelam-se no mundo e enfrentam os dilemas da existência. Segundo Nietzsche, tanto a fuga quanto a luta pela afirmação de si mostram-se como partes da presença dos homens no mundo, e nada mais são do que dois aspectos de uma mesma teatralidade ou ato performático. Por isso, é preciso escrever com sangue e fazer um esforço para evitar o espírito de plebe cuja característica fundamental se pauta pela fuga da existência e do enfrentamento da vida. Uma vez que fugir ou afirmar é um modo de se instituir, como gesto que, concomitantemente, institui a linguagem. Nem se pode escapar da performance que se dá a ver pela ação — seja ela de fuga ou de enfrentamento e afirmação —, nem se deve confundir a linguagem escrava com a livre, isto é, a forma de dizer lógica e linear com a

expressão ambígua e contraditória. “Aprendi a andar: desde então corro. Aprendi a voar: desde então, não quero ser empurrado para sair do lugar” (NIETZSCHE, 2011, p. 41).

É justamente porque os homens se apresentam pela linguagem em formas performáticas que o estudo de verbetes de dicionário pode ser visto em seus aspectos mais amplos. Quando se abandona o campo dos limites dos dicionários e se lida com a escritura em seus aspectos mais autônomos, percebem-se as possibilidades das formas de dizer e como se institui sentido ao mundo. Abandona-se também a ênfase nos limites dos vestígios que acessamos sobre a realidade.

Nesse sentido, tomamos como pista inicial para uma reflexão sobre a tópica da vaidade a leitura do *Dictionnaire d'étymologie française*, de August Scheler, publicado em 1862. Lançou-se ali uma pista sobre a origem latina do verbete, inicialmente indicando que esse termo passou ao francês a partir do provençal *van*, e encontra atualmente equivalência no latim a *vanus* por meio de uma derivação do verbete *vanitas*.¹ De igual maneira, o *Diccionario de la lengua castellana*, preparado pela Real Academia Española e publicado em 1739, apresentou que o termo *vanidad* emergiu da matriz latina *vanitas*.²

Não sabemos se o percurso genealógico dos verbetes em francês e espanhol foram remontados até sua origem latina porque os estudiosos de dicionário buscavam retomar esse deslizamento semântico, enfatizando a relação com o latim ou se lhes era desconhecido algum percurso histórico de período ainda mais remoto. Como se trata de uma questão que não pode ser desvelada em razão da falta de fontes, voltamo-nos para o argumento etimológico delineado por Ernout e Meillet, que indicam que o verbete latino *vanus* tem, por sua vez, relação com *uacō* e suas declinações *-ās*, *-āui*, *ātum* e *āre*, cujo significado vincula-se à noção abstrata de “estar vazio” e “estar vazio de”; “estar vacante, livre”; por conseguinte, “ter tempo para”. Desse modo, a tópica da vaidade liga-se ao mundo linguístico indo-europeu inicialmente como um

¹ Cf. VAIN (verbeta). SCHELER, Auguste. *Dictionnaire d'étymologie française d'après les résultats de la science moderne*. Bruxelles : Auguste Schnée, éditeur ; Paris : Librairie de Firmin Didot, Frères, Fils et C^{ie}, 1862. Em todas as citações, as grafias das palavras foram atualizadas para facilitar a leitura.

² Cf. VANIDAD (verbeta). *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o rephranus y otras cosas convenientes al uso de la lengua, dedicado ao rey nuestro señor don Phelippe V (que Dios guarde) a cuyas reales despensas se hace esta Obra. Compuesto por la Real Academia Española*. Tomo sexto. Madrid: Imprensa de la Real Academia Española, 1739.

enunciador numérico, melhor dizendo, uma expressão da ideia numérica de ausência de valor e da presença contábil.³ É daí que a matriz latina serviu de base para as línguas modernas na formação dos vocábulos *vanidad*, *vanidoso(a)* e *vano(a)*, no espanhol; *vain(e)*, *vanité* e *vaniteux(euse)*, no francês; e *vaidade* e *vaidoso(a)*, no português.⁴

Remontar esse caminho permite-nos, por um lado, fazer alguns questionamentos sobre o valor numérico ou a ausência contábil de unidade que aparece nessa cultura pela expressão de vazio. Essa indicação no ramo linguístico indo-europeu serve de pista a ser perseguida sobre o sentido do vazio e como ele era expresso em culturas tradicionais e agrárias. Por outro lado, por meio desses possíveis deslizamentos semânticos, podemos tomar como objeto de investigação as transformações sócio-históricas implícitas na tópica da vaidade e a partir daí, entendemos ser importante perceber, mesmo que na forma de um esboço, como a noção abstrata matemática deslizou para um sentido vinculado aos temas de caráter ético-moral.

No mundo cristão, a tópica da vaidade teve uma emergência ligada à ideia do homem decaído da condição de perfeição, ou seja, do homem em pecado. Segundo Paulo, em sua *Epístola aos Romanos* (8:20-21), “a criação ficou sujeita à vaidade, não por sua vontade, mas por causa do que a sujeitou”. Expressou-se, assim, o vínculo entre a queda, a ruptura humana com a perfeição do Ser e a imposição da vaidade como uma elemento inevitável. Ao mesmo tempo, ficou claro que essa falha inerente ao homem podia ser superada por meio da “esperança”, uma vez “que a mesma criatura será libertada da servidão da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus”.

Essa ideia colocava em evidência as relações entre a cultura cristã e a filosofia helenística de Platão e Aristóteles, daí a tendência a ver a construção do monoteísmo hebraico como um elemento importante para a emergência da noção do Uno como parte do caráter sem movimento e demiúrgico de Deus. Segundo Etienne Gilson, no pensamento cristão medieval, a noção de movimento implica a ideia de ser, pois a existência do nada ou a negação do ser está logicamente relacionada com a impossibilidade de que haja qualquer movência. Ao mesmo

³ Cf. *UACŌ*, -ās, -āui, ātum e āre (verbete). ERNOUT, Alfred; MEILLET, Alfred. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. 3e édition, revue, corrigée et augmentée d'un index. 1e édition 1932. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1951.

⁴ Cf. INDO European Lexicon. Disponível em: <https://lrc.la.utexas.edu/lex/semantic/field/QN_EM>. Acesso em 01.abr.2013.

tempo, se o que se move é pleno, perfeito e acabado, logo, não há necessidade de haver mudança e, nesse sentido, o aristotelismo medieval entendeu o movimento como um modo de ser do homem, não um modo de ser de Deus. Essa perspectiva filosófica, sobretudo a partir de São Tomás de Aquino, lidou com as relações entre os conceitos de ser, unidade e movimento, consolidando na cultura filosófica do cristianismo medieval um rigor de pensamento que superava os dilemas da perspectiva grega, pois se evitava, rigorosamente, o conflito entre as noções de existência e essência. Como apenas Deus é o Ser e o Uno, sendo a fonte de movimento originário do múltiplo, somente Ele passou a ser visto como a existência e a essência. Isso não significava, segundo o pensamento inaugurado pelo cristianismo medieval em sua versão tomista, uma variação interna ao caráter da divindade. A rigidez lógica do pensamento filosófico impunha, ao contrário, a compreensão de haver uma projeção de Deus como criador — “No princípio criou Deus o céu e a terra” — em sua criatura e, desse modo, somente a divindade passou a ser vista como o Uno e o Ser. A criatura, por sua vez, tendeu a ser pensada pelo movimento e pela incompletude (GILSON, 2006, p. 122).⁵

Embora esse argumento aqui seja apenas esboçado e uma investigação das variações na cultura filosófica e no pensamento cristão medieval deva ainda ser objeto de análise mais atenta, o que ressaltamos é que o conceito de vazio, presente na tópica da vaidade, pode implicar a negação da unidade e, com isso, do Ser. A própria existência de Deus como fonte da Verdade e da Ideia, elementos de interseção entre as perspectivas helenística platônica e aristotélica e a judaico-cristã, compôs, no Ocidente, a ideia do homem decaído como uma figura supérflua. O problema é que a passagem do numeral ao aspecto ético-moral indicava um cruzamento perigoso, e nossa hipótese tenta perceber que a moldura geral da tópica da vaidade emergiu com uma tendência de se pensar que a vaidade não se refere apenas ao amor próprio ou ao amor de si, mas a um vício social: o amor do mundo, das efemeridades do mundo nas quais se encontra o homem na sua existência terrena. Para isso, a ideia do vazio implicava em um duplo sentido: por um lado, a existência como o elemento fundamental de Deus, o Uno, e por outro, o vazio como essa falta ou negação de Deus. Segundo as Escrituras, no livro de *Eclesiastes* (1:02-03), “tudo é vaidade. Que proveito tem o homem, de todo o seu trabalho, que faz debaixo do sol?”.

⁵ O versículo bíblico ao qual fizemos referência encontra-se em *Gênesis* 1:01.

No mundo hebraico e posteriormente judaico-cristão, a ideia de vaidade esteve, historicamente, vinculada a um qualificativo que abarca o mundo sem que Deus seja tocado por essa característica. A crise ou o risco era que aquilo que é efêmero pudesse se converter na ideia crítica de anulação da perspectiva do ser em movimento. Diante disso, entendemos haver uma possibilidade de que a noção do homem como o ser que tende à perfeição ao se aproximar de Deus fosse abalada.

O risco desse deslizamento semântico para a ideia de homem que foi se construindo no pensamento ocidental está vinculado, desde esses cruzamentos, à ideia de que a vaidade pudesse compor não o movimento da criatura na imperfeição, e sim, a ausência de movimento, o que é próprio ao vazio. Nesse caso, a forma numérica ou a negação do número poderia ser percebida como a ausência do Ser, o que, segundo a perspectiva essencialista, põe em xeque não apenas a divindade, mas o próprio homem, já que o homem é criatura e tem potencialidade de se elevar em virtude da participação da imagem divina.⁶ Por conseguinte, a ligação de *uacō* com *vanus* e daí a passagem para as línguas modernas conjuram, de modo implícito, a crise da noção de homem, dado que a ideia de homem no Ocidente está intimamente ligada à ideia de Deus.⁷ Porque Deus e homem participam de uma mesma forma, embora com disposições opostas — finito e o infinito, perfeito e imperfeito, verdade e aparência —, esse jogo dual constituiu a emergência da ideia de movimento do ser — a criatura — e sua elevação rumo à perfeição, como aproximação do Ser. Com a passagem da perspectiva numérica para o caráter ético-moral na tópica da vaidade, instalou-se a chance de o vazio, a negação do Uno, indicar tanto a negação do Ser quanto a impossibilidade do movimento de perfeição, ideia fundamental para a semelhança. Essas questões ainda não nos parecem completamente esclarecidas, muito embora nosso entendimento geral indique que esses deslizamentos semânticos constituem uma aposta

⁶ Para São Bernardo de Claraval, imagem e semelhança não são termos equivalentes, conforme explicam Bohener e Gilson. Cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 284-285.

⁷ Chamamos à atenção para uma perspectiva historiográfica clássica que não percebe que o Renascimento não pôs em evidência o antropocentrismo. O pensamento cristão relaciona a divindade e o homem, pois apresenta o homem como ser criado à imagem e semelhança de Deus. Sobre o Renascimento, ver FERREIRA, Daniel Wanderson. A primeira viagem de Colombo rumo ao Poente: os medos e a ideia de homem no começo da Época Moderna. *Aletria: Revista de Estudos de Literatura*, v. 26, n. 1, p.131-155, jul. 2016. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/8894/9601>>. Acesso em: 28 ago. 2018.

arriscada e que não pode ser entendida como casual, uma vez que tal reposicionamento impactou a forma de compreensão do homem.

II

Na virada dos séculos XVIII e XIX, ou seja, na passagem da Época Moderna para a contemporaneidade, outro segundo deslizamento semântico passou a constituir a tópica da vaidade, alterando-a substantivamente. Nesse momento, o vocábulo *vaidade*, que tendia a ser entendido como uma qualidade da humanidade ou do homem em um sentido geral, passou a estar relacionado com o homem em um sentido particular. O Padre D. Raphael Bluteau, em seu *Vocabulario Portuguez e Latino*, definiu:

“VAIDADE. Insuficiência, impermanência de coisa, que não tem ser sólido e durável. Escreveu Agrícola um livro douto sobre a vaidade das ciências. Considerando Salomão que caducas são as grandezas e felicidades do mundo, dizia repetidas vezes: *Tudo é Vaidade*. As vaidades do mundo, da terra e da glória humana. (...) Vaidade vã e falsa glória.

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

Vaidade. Imoderado desejo de glórias, do louvor e das honras”.⁸

Ao enunciar que há vaidades vãs, Bluteau enfatizava que uma das modalidades dessa paixão estava relacionada à capacidade de ela se voltar sobre si mesma, sendo autorreflexiva. Entendemos que esse aspecto, embora não constitua a primeira camada da definição, permite-nos perceber a especificidade da ideia de vaidade no século XVIII, na língua portuguesa. A vaidade era compreendida como algo que envolvia todo o mundo, tocando os homens naquilo que eles possuem em comum como partes da humanidade. Vendo-a pelo movimento interno de uma fluidez que já não pode corresponder à propriedade do vazio, pois ela estava relacionada à impermanência de coisas, o entendimento da tópica da vaidade, em 1721, revelava um enfrentamento do risco que o deslizamento numérico contábil podia trazer ao termo. A escolha

⁸ VAIDADE (verbeta). BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico, brasilico, comico, critico, chimico, dogmatico, dialectico, ecclesiastico, etymologico, economico, florifero, forense, fructifero... autorizado em exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos, e offerecido a ElRey de Portugal Dom Joam V*. Lisboa: Officina de Pacoal da Sylva, 1721.

das formas de dizer feita pelos falantes da língua portuguesa havia sido baseada, assim, na oposição entre o que é sólido e o que é fluido, melhor dizendo, entre o permanente e o estável.

Em *Reflexões sobre a vaidade dos homens ou discursos morais sobre os efeitos da vaidade* (1752), Matias Aires explicou que amplitude do conceito de vaidade remete ao uso da tópica da brevidade da vida e fugacidade do mundo material. Fez referência ainda à origem e à continuidade do corpo social, sendo a vaidade percebida como uma causa dos laços entre os homens para viverem em sociedade. Para ele, tratava-se de enfatizar por meio da vaidade o princípio que dá início ao movimento que garante a vida do corpo social.

“O mundo, e a vida tudo é o mesmo; e quem há que sem loucura deixe de amar a vida? Tudo no mundo é vão, por isso a vaidade é a que move os nossos passos: para donde quer que vamos, a vaidade nos leva, e imos por vaidade. Mudamos de lugar, mas não mudamos de mundo”.⁹

Em seu tratado moral, Matias Aires recuperava e usava a ideia de vaidade não apenas como amor de si, mas também como apego dos homens ao juízo que os homens fazem uns dos outros. Assim sendo, a forma autorreferencial servia-lhe para ver uma situação minimamente binária: a vaidade envolve pelo menos duas pessoas ou uma pessoa e ao menos um objeto do mundo, senão o mundo como um todo.

Embora o entendimento desse termo em Matias Aires se diferenciasse de Bluteau, eles se aproximavam em uma compreensão geral ao verem a vaidade em suas relações com o movimento. Como qualificativo de transitoriedade, tanto Bluteau quanto Matias Aires mostravam que, na língua portuguesa, a tópica da vaidade tendia a escapar da concepção de do vazio absoluto, e percebiam também que a ideia de *vaidade* aproximava-se da noção de se estar vazio ou estar ausente do Ser. Essa solução retomava a tópica da presunção conforme apresentada por São Tomás de Aquino, na medida em que via a atitude do homem que se apoiava sobre si mesmo e, portanto, sobre sua impotência, em detrimento de se alicerçar na potência divina, cuja natureza se pauta pela imutabilidade.¹⁰ O resultado era uma definição da tópica da vaidade segundo a leitura tomista naquilo que ela havia estabelecido como uma alternativa para lidar com a ideia do Ser, visto como imutável e perfeito — qualificativo da

⁹ AIRES, Matias. *Reflexões sobre a vaidade dos homens e Carta sobre a fortuna*. 1752. (Demais edições: 1761, 1778, 1786). Lisboa, INCM, 2005, aforismo 20. Optamos por apresentar o número do aforismo, o que permite ao leitor localizar o texto em qualquer uma das edições disponíveis.

¹⁰ Cf. AQUINO, Santo Tomás de. *Suma teológica, Secunda Secundae*, Questão 21: Da presunção, art.1, 1865.

potência divina —, em oposição ao movimento e instabilidade, próprio à criatura imperfeita, o homem, que em uma esperança desmedida, avalia a si mesmo como capaz de se estabilizar e alcançar a imutabilidade que não lhe é passível de conquista, senão em Deus.

Também no *Theatro moral de la vida humana, en cien emblemas*, publicado em 1701, a vaidade foi apresentada algumas vezes. No emblema 23, intitulado ‘A balança da amizade’, por exemplo, relacionou-se a vaidade ao tema da amizade ao serem representados dois amigos. Na figura, um homem traz consigo a virtude e o outro, a vaidade. Apesar dessa oposição de caráter entre eles, haja vista que virtude e vaidade “são coisas tão desconformes”, no comentário explicativo, deixou-se evidente que a resolução do conflito se dava pelo Amor, que era apresentado como “engenhoso”. Isso porque o Amor “se coloca na balança da parte mais fraca, e pondo-se a si mesmo em balança, ajusta o peso, e faz de dois contrários a mais estreita união, e de uma dissonância, a mais perfeita harmonia”.¹¹

Revelava-se, assim, que o amor era visto como uma paixão capaz de equilibrar, na relação de amizade, as paixões em suas diferenças, convertendo o vício em virtude. Parece-nos difícil, para não dizer anacrônico, pensar sobre essas imagens em um sentido menos tipificado e mais subjetivo, daí a noção tão precisamente geral dos emblemas.

A partir do século XIX, entretanto, o conceito de vaidade tendeu a fazer referência, cada vez mais, a um sentimento cuja aparência remetia ao indivíduo, servindo de indicativo de que a tópica da vaidade mudava paulatinamente de significado. No *Diccionario da Lingua Brasileira*, de 1832, o verbete vaidade ainda informava que o termo como “qualidade do que não tem permanência, vanglória. Ostentação. Desejo vão. Presunção vã de si próprio”.¹² Em o *Novo Diccionario da Lingua Portuguesa, recopilado de todos que até o presente se teem dado à luz, seguido de um diccionario completo dos synonymos portuguezes*, publicado em 1836, José da Fonseca já apresentou tanto o verbete substantivo *vaidade* quanto o adjetivo *vaidoso*:

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

¹¹ “cosas tan desconformes (...) Pero el Amor que es ingenioso, arrimandose à la parte mas flaca, y poniendose à si mismo en balanza, ajusta el peso, y hace de dos contrarios las mas estrecha union, y de una dissonancia, la mas perfecta harmonia”. *Theatro moral da vida humana, en cien emblemas con el enchiridon de epicteto y la tabla de Cebes*. Amberes: H. y C. Verdussen, 1701, p.46.

¹² VAIDADE (verbeta). PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario da Lingua Brasileira por Luiz Maria da Silva Pinto, natural da Provincia de Goyaz*. Ouro Preto: Typographia de Silva, 1832.

VAIDOSO, inchado, orgulhoso, vanglorioso, vão — desvanecido, jactancioso, presumido — fastoso — brioso”.¹³

Em 1871, no *Diccionario dos synonymos poetico e de epithetos da Lingua Portuguesa*, Roquete e Fonseca, por sua vez, definiram *vaidade* junto com *jactância*.

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

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

A *jactância* torna-se ridícula; a *vaidade* degenera em mania; a primeira causa riso, a segunda ofende”.¹⁴

Ao deixarem bem evidenciado que o verbete *vaidade* tendia a estar ligado a uma característica subjetiva dos indivíduos, Roquete e Fonseca mostraram ainda que, no fim do século XIX, a tópica da vaidade passava a ser explicada em termos sentimentais. Ficava manifesta a diferença marcante entre a ideia de vaidade que emergira com a ascensão do mundo burguês e aquela forma que se vinculava à sociabilidade que perdurou no mundo latino ocidental até aproximadamente o século XVIII.

O novo sentido semântico que se produzia de *vaidade* tendia cada vez mais a se relacionar com as formas subjetivas de experiência da vida. Enquanto as paixões deixavam-se perceber pelas tipologias relacionadas ao universo ético do Belo, passava-se mais facilmente à ideia de homem e de mundo em que *paixão* e *passividade* associavam-se. Com isso, o contraste entre *actio* e *passio* — a primeira camada de entendimento de *passio* e que, na tradição, mostrava-se em oposição à *ratio* —, tinha uma certa lógica ou uma transparência aparente para o que se queria expressar sobre o mundo, já que a paixão ligava-se a essa concepção de se participar de uma forma geral, típica, e que possuía os homens. Contudo, a nova experiência da vaidade fez-se pelo deslocamento em direção aos sentimentos e, assim, deixava ver como a sociedade latina ocidental escolhia uma nova forma de dizer para expressar como os homens compreendiam a si mesmos e ao mundo. Tornava-se paulatinamente menos possível enunciar o sofrimento, o suplício ou o estado daquilo que nos acomete, enfim, dizer da paixão — do

¹³ VAIDADE, VAIDOSO (verbetes) FONSECA, João da. *Novo Diccionario da Lingua Portuguesa, recopilado de todos que até o presente se teem dado à luz, seguido de um diccionario completo dos synonymos portuguezes*. Pariz: J.-P. Aillaud, 1836.

¹⁴ 573. — JACTÂNCIA, VAIDADE (verbetes). ROQUETTE, J. I.; FONSECA, José da. *Diccionario dos synonymos poetico e de epithetos da Lingua Portuguesa*. Pariz: J.-P. Aillaud, Guillard e Cia, 1871.

latim *pătior*, *passus sum*, *păti*, homônimo grego πάθος (*pathos*) —, vinculando-a à tópica da vaidade, pois isso era um indício de uma ação extemporânea e externa ao indivíduo, como se o homem fosse tocado por um mundo de percepções verdadeiras fora dele mesmo e que era comum a todos os homens.¹⁵ Ainda que esse tipo de entendimento não tivesse ainda desaparecido — o que deveria ser melhor estudado, tendo em vista a importância da cultura cristã, no Ocidente, e os modos de como se misturaram com as formas laicas de sociabilidade —, Roquette e Fonseca explicaram a *vaidade* como um sentimento. O vocábulo *sentimento*, oriundo do indo-europeu *sent-*, liga-se à ideia de se tomar a direção de ou de ir para. No latim, *sentio* faz referência ao ato de se perceber pelos sentidos, pela inteligência.¹⁶ Por isso, o sentimento ocupa, em primeiro lugar, um caráter ativo e interior — em oposição à passividade da paixão —, e, desse modo, entendemos a definição correlacionada que Roquette e Fonseca propuseram como reveladora da nova compreensão que emergia naquele momento. Para eles, a arrogância podia constituir a linguagem ou a forma de expressão do homem vaidoso ou, como explicaram os estudiosos no dicionário de 1871, tratava-se da vaidade que se revelava em cada homem, mostrando o interior do homem que se podia ver em gestos.

Desde a edição de 1739, nas edições do *Diccionario de la lengua castellana*, apresentou-se o verbete *vanidad* seguido de *vanidoso* — “o que tem vaidade, e a dá a conhecer”. Para a Real Academia Española, os vínculos genéticos do termo eram provenientes do latim *vanus* e se relacionavam a *gloriosus*.¹⁷ Porém, em 1817, houve uma mudança nessa definição genética,

¹⁵ Cf. PASSION (verbeta). SCHELER, Auguste. *Dictionnaire d'étymologie française d'après les résultats de la science moderne*. Bruxelles : Auguste Schnée, éditeur ; Paris : Librairie de Firmin Didot, Frères, Fils et Cie, 1862 ; PĂTIOR (verbeta). GAFFIOT, Félix. *Dictionnaire Latin Français*. Paris: Hachette, 1934. Erich Auerbach explica também os intercruzamentos da ideia de paixão na cultura ocidental, partindo da forma greco-romana, sobretudo tomando o conceito a partir dos estoicos, e como essa noção ganhou novas conformações com o mundo cristão medieval. Cf. AUERBACH, Erich. Apêndice *Gloria passionis*. In: *Ensaio de literatura ocidental*. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2007, p. 77-95.

¹⁶ Sobre a formação do vocábulo sentimento em sua matriz indo-europeia, cf. SENTIŌ (verbeta). ERNOUT, Alfred; MEILLET, Alfred. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. 3e édition, revue, corrigée et augmentée d'un index. 1e édition 1932. Paris : Librairie C. Klincksieck, 1951; Root / lemma: *sent-* (verbeta), <<https://academiaprisca.org/indoeuropean.html>>. Acesso em 29.ago.2018; *sent-* (verbeta). <<https://irc.la.utexas.edu/lex/master/1696>>. Acesso em 29.ago.2018. O radical latino, cf. SENTIŌ (verbeta). GAFFIOT, Félix. *Dictionnaire Latin Français*. Paris: Hachette, 1934.

¹⁷ “El que tiene vanidad, y la da á conocer”. VANIDOSO, SA (verbeta). *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o rephranus y otras cosas convenientes al uso de la lengua, dedicado ao rey nuestro señor don Phelippe V (que Dios guarde) a cuyas reales despensas se hace esta Obra. Compuesto por la Real Acadèmia Española*. Tomo sexto. Madrid: Imprensa de la Real Acadèmia Española, 1739.

e o termo *gloriosus* deu lugar a *superbus*, que passou a dar a tônica de sentido do vocábulo *vanidoso*, de função adjetiva. Com essa mudança, indicou-se um deslizamento de sentido na definição que se manteve, pelo menos, entre 1739 e 1803.

No século XIX, revelou-se um crescente processo de secularização da vida social e a pista de apresentação de um novo termo correlato para expressar o vocábulo *vaidade* serve-nos como um indicativo dessa mudança. O termo espanhol *glorioso(a)*, proveniente do latim *gloriosus*, diferentemente de *superbus*, faz referência a uma pessoa, esse vocábulo trazia implícito uma origem mística.

“GLORIOSO, SA. adj. Ilustre, famoso, digno de honra, louvor e recomendação. (...)

GLORIOSO. Significa tambien o que está gozando a glória dos bem aventurados, e assim se diz: a GLORIOSA Virgem Maria, o GLORIOSO S. Francisco, & c”.¹⁸

No caso de *superbus* (latim) ou *soberbio* (espanhol), ainda que a noção de que havia um defeito de caráter de alguém fosse mantida, as relações correlatas entre *soberbo* e *vaidade* serviam para indicar um apagamento de vínculo com a divindade cristã. Por isso, parece-nos importante perceber como essa mudança serve de indício para se entender um traço mais secular na tópica da vaidade segundo os modos de dizer em espanhol. “SOBERBIO, BIA. adj. O que tem soberba, ou se deixa levar por ela. *Superbus*. SOBERBIO. Altivo, arrogante e elevado”¹⁹, esses são os termos e relações para a nova definição e, mesmo que pouco se possa dizer sobre as formas mais sociais e a amplitude do processo de secularização, tal aspecto não deve ser desconsiderado.

A relação da Península Ibérica com a religiosidade cristã católica resultou em uma compreensão mais universalista das formas de expressão e do pensamento filosófico, sendo

¹⁸ “GLORIOSO, SA. adj. Ilustre, famoso, digno de honor, alabanza y recomendación. (...)GLORIOSO. Significa también el que está gozando la gloria dos bien aventurados, y así se dice: la GLORIOSA Virgen María, el GLORIOSO S. Francisco, & c”. *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o rephranus y otras cosas convenientes al uso de la lengua, dedicado ao rey nuestro señor don Phelippe V (que Dios guarde) a cuyas reales despensas se hace esta Obra. Compuesto por la Real Acadèmia Española. Tomo quarto. Madrid: Imprensa de la Real Acadèmia Española, 1734.*

¹⁹ “SOBERBIO, BIA. adj. El que tiene soberbia, ó se deja llevar de ella. *Superbus*. SOBERBIO. Altivo, arrogante y elevado”. *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o rephranus y otras cosas convenientes al uso de la lengua, dedicado ao rey nuestro señor don Phelippe V (que Dios guarde) a cuyas reales despensas se hace esta Obra. Compuesto por la Real Acadèmia Española. Tomo sexto. Madrid: Imprensa de la Real Acadèmia Española, 1739. Encontramos a mesma referência nas edições de 1817 e 1822.*

interessante notar que o deslizamento não se deu tanto no rumo de se exprimir um movimento interno e autônomo do indivíduo. De um lado, a ideia de glorioso aplicava-se a santos ou a Deus e, por isso, estava relacionada ao mundo elevado da mística cristã. Ao se expressar o termo *vaidade* pela noção correlata proveniente da palavra latina *superbus*, encontrava-se um modo de dizer que lidava com a arrogância, um dos defeitos de caráter que se liga à vaidade — dificilmente é possível desvincular de modo categórico essa ideia do resultado do pecado, daí nossa percepção do conflito inerente ao lugar genealógico da emergência de *vanidoso*. Justamente em razão da religiosidade ibérica, parece-nos que a tópica da vaidade estava mais presa, de outro lado, à missão apostólica, sendo valorada positivamente a construção de uma retórica construída em tópicos que guardavam uma pretensão de universalização e que se encarnavam, sobretudo, nesse programa de universalismo cristão definidos de acordo com os preceitos da neo-escolástica, conforme ela ganhou destaque na Época Moderna.

Em Portugal, mas com ampla influência na Península Ibérica, os marcos retóricos e as regras da filosofia remontavam à reforma da Universidade de Coimbra, quando se estabeleceram as Regras do Professor de Filosofia, no século XVI. Na *Ratio Studiorum*, texto datado de 1599, a Companhia de Jesus recompunha as regras para a leitura do texto aristotélico original, estudando as variações e os sentidos que lhe foram acrescentados pela tradição. A partir daí, adequou-se o texto, tendo em vista os debates apresentados pelos modernos. Esse procedimento de restabelecimento de Aristóteles deu-se pela incorporação do tomismo, mas também pela leitura, em alguma medida, dos modernos. Delineou-se claramente um humanismo cristão, e isso se mostrou bastante evidente no século XVIII, quando o debate racionalista e lógico-demonstrativo, feito à moda de Descartes, despontou como um dos elementos promotores da decadência desse Método Jesuíta de ensino e filosofia (CERQUEIRA, 2011, p.163-192).

Na França, esse caminho de constituição de um tipo mais individualizado e subjetivista participou do processo de se compor a noção de *vaidade* e teve emergência, de algum modo, em período anterior à experiência vivenciada na Península Ibérica. Parece-nos ainda que isso se deu em uma direção diversa daquela que aconteceu nas línguas portuguesa e espanhola. No *Dictionnaire François-Latin, augmenté*, publicado em 1573, o termo *vanité* já comportava uma possibilidade mais personalizada concepção de homem:

“Vaidade, Vanitas, Futilitas. Envaidecer, Se perder & se tornar nada. Ronsard. Vanescere. Se Envaidecer, lactarese, Venditare, Se assemelhar e ser razoável de se [...] vender, de venditare. Se envaidecer loucamente, Exultare”.²⁰

Em 1697, no *Dictionnaire de l'Académie française*, a vaidade foi indicada como uma expressão da inutilidade e da pouca solidez. Além disso, apresentou-se o orgulho e a presunção como um dos componentes da vaidade. Assim, o movimento de consolidação da tendência de se ver a tópica da vaidade a partir da subjetividade ou de um traço que, minimamente, estava relacionado ao homem ganhou força.

A complexidade do problema reside na compreensão dos sentidos do que significava socialmente essa ideia de subjetividade e em que grau ela existia, daí deixarmos apenas pistas das possibilidades das transformações, sem que sejamos ainda capazes aqui de delinear múltiplos caminhos do que essas mudanças indicavam. Se, por um lado, a tradição humanista vinha, sobretudo desde Montaigne, delineando na língua francesa um conjunto de referências ambíguas e que de modo conflitante, mostravam um esforço para se provocar um outro debate sobre a ideia de homem, por outro lado, ainda é bastante complicado lidar com a pluralidade de propostas e percebê-las, de forma mais assertiva. Isso porque essas concepções tão conflitantes e díspares não deixavam necessariamente claro se elas tendiam a indicar um sentido mais geral de homem — o homem como espécie ou conjunto de homens ou o homem como tipo que era a criatura moldada por Deus — ou o homem em sua subjetividade. Mesmo com a proposta de Descartes e seu *cogito ergo sum*, que trouxe uma novidade ao enunciar uma relação entre sujeito e objeto — *subj-jacere* indica que se trata do que está encoberto abaixo e *ob-jacere* faz referência ao que se lança contra —, apenas nos é deixado ver, caso sejam acompanhadas somente as linhas de força amplas e de modo geral. A complexidade das relações e dos dilemas enfrentados no processo de construção das formas de dizer sobre o homem e de mundo, e, principalmente, dos impasses para se pensar sobre a relação entre homem e mundo que

²⁰ “Vanité, Vanitas, Futilitas. Vanoier, Se perdre & devenir en rien. Ronsard. Vanescere. Se Vanter, lactarese, Venditare, Se semble e stre raisonnable de se [...] venter, de venditare. Se vanter follement, Exultare”. *DICIONNAIRE François-Latin, augmenté Outre les précédentes impressions d’infinies Dictions Françaises, spécialement des mots de marine, venerie et faulconnerie. Reccueilli des observations de plusieurs hommes doctes: entre autres de M. Nicot Conseiller du Roy et Maitres des Requettes de l’hostel, et reduites à la forme et perfection des Dictionnaires Grecs et Latins*. Paris: Jaques de Puys, 1573. Não conseguimos ler a palavra entre colchetes [...] em razão de uma falha tipográfica.

emergiam no começo da França clássica não é, enfim, simples e pode ser resolvida tranquilamente, e o risco é uma compreensão bastante comprometida ou anacrônica.

No mundo moderno, a crise do nominalismo trazia fissuras às concepções ocidentais e as dimensões internas e externas ao homem, naquilo que dele é específico como indivíduo, e geral, como um ser participante de uma mesma identidade como criatura ou filho de Deus, estavam sendo discutidas e colocadas em xeque.²¹ A consideração sobre a forma de expressão produzida por cada homem em seu universo interior relacionava-se com a ideia de vaidade naquilo que tocava à paixão e, na medida em que retomamos a observação inicial feita por Descartes sobre a necessidade de uma investigação sobre o que é corpo e o que é alma, percebemos que a própria ideia de paixão era revisada. Descartes, no tratado intitulado *As paixões da alma*, publicado em 1649, ao lidar com essas dimensões, tomou como ponto de partida de seu argumento a insuficiência da tradição.

“o que os antigos ensinaram [sobre as paixões] tão pouca coisa, e para a maior parte tão pouco crível, que eu não posso ter nenhuma esperança de aproximar da verdade senão distanciando-me dos caminhos que eles seguiram”.²²

La Rochefoucault, por sua vez, em suas *Máximas*, aprofundou a temática da vaidade, explicando-a a partir de várias relações: “A virtude não irá tão longe se a vaidade não a faz companhia” ou “A vaidade, a vergonha, e sobretudo o temperamento fazem o valor dos homens, e a virtude das mulheres”. Se a ideia de valores éticos como medidas dos homens apareciam-lhe em várias máximas e podiam ser pensadas a partir das noções de paixão, isso ganhou outras nuances na medida em que La Rochefoucault afirmou que “qualquer pretexto que nós damos

²¹ Além da leitura dos próprios textos clássicos de Rabelais, Montaigne, Gassendi, Calvino e Descartes, para citar apenas alguns, há uma vasta bibliografia sobre o tema. Embora se refira propriamente a Michel de Montaigne, indicamos como referência a análise de Telma Brichal, sobretudo porque ela se voltou especificamente para a discussão do *eu*. Cf. BIRCHAL, Telma de Souza. *O eu nos Ensaios de Michel de Montaigne*. Belo Horizonte: UFMG, 2007. Para uma leitura introdutória geral do tema, cf. BELAVAL, Yvon (org.). *Histoire de la philosophie, II vol. I, La Renaissance, l'âge classique*. Paris: Gallimard, 2005.

²² “ce que les anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher de la vérité qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis”. DESCARTES, René. *Les passions de l'âme*. in *Œuvres et lettres*. Bibliothèque de la Pléiade. Édition d'André Bridoux. Paris: Gallimard, 1953, p.693.

às nossas aflições, apenas e geralmente o interesse e a vaidade que os causam”.²³ Assim, ao conjugar as aflições em um sentido ativo e interno ao sujeito com o interesse e a vaidade, apresentados como objeto, reverteu o conceito de sujeito em objeto ou, minimante, La Rochefoucault voltou à dimensão indeterminada de quem ocupa o primeiro plano na forma das correlações de termos definidores de *vaidade*, em semelhança às reflexões sobre o valor do sujeito e do verbo. Na *Gramática do Port-Royal*, Arnauld e Lancelot explicaram que

“a afirmação, como concebida, pode também ser atributo do verbo, como no verbo *affirmo*, que significa duas afirmações, um das quais diz respeito à pessoa que fala e a outra à pessoa de quem se fala, seja de si mesma seja de outra, Pois, quando digo: *Petrus affirmat, affirmat* é o mesmo que *est affirmans*; então *est* indica minha afirmação, ou o julgamento que faço em relação a Pedro, e *affirmans*, a afirmação que concebo e atribuo a Pedro”.²⁴

Nessas ambivalências, o verbo, como atributo de afirmação, converte-se em “designação da pessoa, do número e do tempo”.²⁵ Com isso, subverteu-se a ideia ativa de sujeito pela subjugação do sujeito ao verbo por suas declinações, tal como na máxima de La Rochefoucault os termos *aflições*, *interesse* e *vaidades* misturavam-se, e a designação de *aflições* por meio do pronome possessivo *nossas* servia para indicar, concomitantemente, os aspectos mais indeterminantes e aqueles determinantes que compunham as tais aflições. Dito de outro modo, fazia-se, ao mesmo tempo, referência a aflições de todos os homens e, ou àquelas que os homens constituem, individualmente, como uma experiência interior.

Na quarta edição do *Dictionnaire de l'Académie française*, datada de 1762, ao se apresentar o vocábulo *vaidade* em associação com a ideia de “amor próprio”, evitou-se a relação

²³ “La vertu n'irait pas si loin si la vanité ne lui tenait compagnie”; “La vanité, la honte, et surtout le tempérament, font souvent la valeur des hommes, et la vertu des femmes”; “Quelque prétexte que nous donnions à nos afflictions, ce n'est souvent que l'intérêt et la vanité qui les causent.” DE LA ROCHEFOUCAULD, François. *Réflexions ou sentences et maximes morales*. Paris: Claude Barbin, 1665, respectivamente as máximas 200, 220 e 232. Indicamos as máximas pelos números para que o leitor possa, facilmente, encontrá-las em qualquer edição que consulte.

²⁴ ARNAULT, Antoine; LANCELOT, Claude. *Gramática do Port-Royal ou Gramática geral e razoada, contendo os fundamentos da arte de falar, explicados de modo claro e natural; as razões daquilo que é comum a todas as línguas e das principais diferenças ali encontradas etc.* Tradução: Bruno Fregni Bassetto; Henrique Graciano Murachco. [1660]. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.86. Infelizmente não tivemos acesso a esse texto no original e nos desculpamos pela citação traduzida.

²⁵ ARNAULT, Antoine; LANCELOT, Claude. *Gramática do Port-Royal ou Gramática geral e razoada, contendo os fundamentos da arte de falar, explicados de modo claro e natural; as razões daquilo que é comum a todas as línguas e das principais diferenças ali encontradas etc.* Tradução: Bruno Fregni Bassetto; Henrique Graciano Murachco. [1660]. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.86.

clássica. É que na tradição, a correlação mais corrente lida com as noções de orgulho e presunção.

“VAIDADE. s.f. Inutilidade, pouca solidez. Tudo é apenas vaidade no mundo. A Escritura diz, Vaidade das vaidades, & tudo é vaidade. Desprezar as vaidades do mundo. Ele voltou das vaidades do mundo.

Significa também, Amor próprio que vem das coisas frívolas ou estanhas à pessoa que as aproveita. A vaidade é uma marca de pequenez de espírito. A vaidade o perdeu. Fez vaidade de seu nascimento, de tudo o que ele tem”.²⁶

Mesmo que o sujeito sofra a ação de um afeto e de uma paixão, mesmo que a noção clássica da tradição cristã ainda estivesse presente, em um indício de que a tópica ainda se mantinha em contato com os valores mais próximos do Ocidente em sua dimensão mística, o processo mais subjetivista que emergia em função da noção de amor próprio parece-nos um indicativo da ambiguidade do termo, ainda no século XVIII. Nessa direção, os afetos deslizavam-se nos sentidos e compunham as concepções de valores universais. Tratava-se de uma novidade na dinâmica social que conjugava a noção de individualização com uma representação atemporal e maior, comum a todos os homens e conformando o homem ou a humanidade. Além disso, em semelhança ao sentido semântico apresentado no *Dictionnaire critique de la langue française*, publicado entre 1787 e 1788, o conceito de *vaidade* se mostrava cada vez mais relacionado às coisas inúteis e ao mundo, mas também e, sobretudo, à ideia de *faire vanité*, como um modo de se referir ao nascimento, e a partir daí, ao sentimento de pertencimento a tudo aquilo que o homem tem, seus vínculos sociais.²⁷ Assim, a origem social e o nascimento mostravam-se como um dos pontos de apoio para a capacidade de fazer e se construir pelo orgulho. É justamente essa forma aquela que julgamos fundamental para a composição e os deslizamentos de emergência do sentimento em detrimento das paixões, na língua francesa e isso pode ser analisado pelas transformações que a noção de *romance* passa no fim do século XVIII e como esse debate conjurou uma discussão sobre a noção de

²⁶ “VANITÉ. s.f. Inutilité, peu de solidité. Tout n'est que vanité dans le monde. L'Écriture dit, Vanité des vanités, & tout est vanité. Mépriser les vanités du monde. Il est revenu des vanités du monde. Il signifie aussi, Amour propre qui vient de choses frivoles ou étrangères à la personne qui s'en prévaut. La vanité est une marque de petitesse d'esprit. La vanité l'a perdu. Il fait vanité de sa naissance, de tout ce qu'il a”. *Dictionnaire de l'académie française*. Quatrième édition. Tome seconde. L—Z. Paris: Veuve de Bernard Brunet, 1762.

²⁷ Cf. VANITÉ (verbe). FERRAUD Abbé. *Dictionnaire critique de la langue française*. Tome troisième. Marseille : Jean Mossy, Père et Fils, 1788.

personagem, o entendimento estético do que era a realidade e sua representação, e as estratégias utilizadas na escrita ficcional.²⁸

III

A secularização engendrada ao longo da Época Moderna constituiu-se como um passo capaz de fazer com que a tópica da vaidade, classicamente entendida como um aspecto negativo, ganhasse uma nova forma. Isso não implicou, certamente, o apagamento completo das matrizes indo-europeias e, sobretudo, dos dilemas enfrentados com o cruzamento com a cultura judaico-cristã. Porém, ao se converter a paixão negativa, isto é, a ideia de ser possuído por um defeito, uma falha ou uma falta, em um orgulho de si que poderia servir à coesão social, os homens passaram a expressar uma nova forma de se verem. Nesse novo modo de dizer, as forças plurais e conflitantes que compõem as línguas neolatinas permitiram que se enfrentasse de modo mais arriscado a noção de vazio, inclusive para que a feitura da existência desse origem à ideia de uma afirmação de si sem que qualquer divindade estivesse em questão. Está aí, novamente, outro limite de uma reflexão que aqui não se encontra desenvolvida e, se a enunciamos, é apenas para expressar que essa conversão da vaidade em valor positivo parece-nos indicar uma possibilidade para se entender como na modernidade o conceito de homem — esse ser que tradicionalmente havia sido composto em uma relação dual com a divindade — passa a implicar a ideia de autoinstiuição. Segundo Castoriadis, trata-se de uma possibilidade de entender o homem, o mundo e a sociedade por meio da capacidade criativa do homem de fabricar a si mesmo, dando sentido à existência à medida que o próprio homem se constrói (cf. CASTORIADIS, 1999). É desse modo que, no limite da passagem da Época Moderna para a experiência da modernidade, o vazio como uma negação de Deus poderia ser visto — arriscamo-nos a dizer como uma hipótese a ser investigada —, como um encontro com o vazio,

²⁸ Trata-se de um amplo debate que perpassa a segunda metade do século. Deixamos duas análises em francês como referência introdutória, e um artigo em português que pode dar pistas a quem quer acessar essa discussão ou procura algum artigo publicado em português. Cf. DELON, Michel, Procès de la rhétorique, triomphe de l'éloquence (1775-1800) (p. 1001-1017). In FUMAROLI, Marc (org.). *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999; SOUILLER, Didier. *La nouvelle em Europe de Boccace à Sade*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004; FERREIRA, Daniel Wanderson. O pensamento de Sade nos limites retórico-filosóficos da Época Moderna. *Cadernos De Ética E Filosofia Política*, 1(26), 144-158, 2015.

a falta de matéria e, dobrando o nada em ser, melhor dizendo, enfrentando a falta e o limite pelo valor da contradição, constituir-se não o homem que Ocidente até então engendrou, mas um novo homem, aquele capaz de sentir porque se coloca como a autorreferência ou, melhor dizendo, o homem cuja entendimento de si somente advém pela possibilidade mais ampla do vazio. Quando há o nada, pode-se construir o novo, não por uma inversão do infinito, mas pela força de encontrar em si mesmo, dentro do próprio homem, o vazio que faça com que o *fiat lux* seja a vontade de potência pura. Trata-se, obviamente, de uma outra investigação que demandaria tanto o estudo de verbetes mais atuais quanto de uma aproximação com outras formas de dizer. Isso sem falar do limite do que nos propusemos pensar e do conjunto de perguntas muito novas às quais não podemos senão afirmar como uma ideia vaga de caminho futuro. A questão que nos parece importante, entretanto, diz respeito não à da morte do homem, mas ao nascimento de um novo conceito de homem que não lida com a conversão da vaidade em virtude, e sim desliza a carga semântica da vaidade, vendo-a como um começo e como possibilidade para uma nova existência.²⁹ O resultado, enfim, permitiria pensar em um mergulho no vazio como um encontro com as possibilidades que a ausência de matéria propicia ao homem ocidental como uma nova chance ou um novo começo.

²⁹ Principalmente a partir de Nietzsche, a ideia da morte do homem constitui-se como uma tópica bastante recorrente na tradição filosófica contemporânea. Apenas como provocação e pelo impacto da reflexão feita, parece-nos relevante pensar na forma como Michel Foucault investigou a temática. Cf. FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. In *Œuvres, tome I*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2015, p.1456-1457.

Fontes e referências bibliográficas

AIRES, Matias. *Reflexões sobre a vaidade dos homens e Carta sobre a fortuna* [1752]. (Demais edições: 1761, 1778, 1786). Lisboa, INCM, 2005.

AQUINO, Santo Tomás de. *Suma teológica, Secunda Secundae*. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em 29.ago.2018.

ARNAULT, Antoine; LANCELOT, Claude. *Gramática do Port-Royal ou Gramática geral e razoada, contendo os fundamentos da arte de falar, explicados de modo claro e natural; as razões daquilo que é comum a todas as línguas e das principais diferenças ali encontradas etc.* Tradução: Bruno Fregni Bassetto; Henrique Graciano Murachco. [1660]. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

AUERBACH, Erich. *Ensaio de literatura ocidental*. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2007.

BAGNO, Marcos. *Preconceito linguístico*. São Paulo: Loyola, 2002.

BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso (p.277-326). In *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico, brasilico, comico, critico, chimico, dogmatico, dialectico, ecclesiastico, etymologico, economico, florifero, forense, fructifero... autorizado em exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos, e offerecido a ElRey de Portugal Dom Joam V*. Lisboa: Officina de Pacoal da Sylva, 1721.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 2009.

CASTORIADIS, Cornelius. *Institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1999.

CERQUEIRA, Luiz Alberto. A ideia de filosofia no Brasil, *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 39, p. 163-192, 2011.

DE LA ROCHEFOUCAULD, François. *Réflexions ou sentences et maximes morales*. Paris : Claude Barbin, 1665.

DESCARTES, René. Les passions de l'âme [1649]. in *Œuvres et lettres*. Bibliothèque de la Pléiade. Édition d'André Bridoux. Paris: Gallimard, 1953, p.693.

DICCIONARIO de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o rephranus y otras cosas convenientes al uso de la lengua, dedicado ao rey nuestro señor don Phelippe V (que Dios guarde) a cuyas reales despensas se hace esta Obra. Compuesto por la Real Academia Española. Tomo sexto. Madrid: Imprensa de la Real Academia Española, 1739, 1817; 1822.

DICIONNAIRE de l'académie françoise. Quatrième édition. Tome seconde. L—Z. Paris: Veuve de Bernard Brunet, 1762.

ERNOUT, Alfred; MEILLET, Alfred. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots.* 3e édition, revue, corrigée et augmentée d'un index. 1e édition 1932. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1951.

FERRAUD Abbé. *Dictionnaire critique de la langue française.* Tome troisième. Marseille : Jean Mossy, Père et Fils, 1788. VANITÉ (verbete).

FERREIRA, Daniel Wanderson Wanderson. A primeira viagem de Colombo rumo ao Poente: os medos e a ideia de homem no começo da Época Moderna. *Aletria: Revista de Estudos de Literatura*, v. 26, n. 1, p.131-155, jul.2016. Disponível em: <doi:http://dx.doi.org/10.17851/2317-2096.26.1.131-155.>.

FONSECA, João da. *Novo Dicionario da Lingua Portugueza, recopilado de todos que até o presente se tem dado à luz, seguido de um dicionario completo dos synonymos portuguezes.* Pariz: J.-P. Aillaud, 1836.

FOUCAULT, Michel. Les mots et les choses (p.1456-1457). In *Œuvres*, tome I. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2015.

GAFFIOT, Félix. *Dictionnaire Latin Français.* Paris: Hachette, 1934.

GILSON, Etienne. *O espírito da filosofia medieval.* São Paulo: Martins Fontes, 2006.

INDO European Lexicon. Disponível em: <https://lrc.la.utexas.edu/lex/semantic/field/QN_EM>. Acesso em 01.abr.2013.

INDO-European Etymological Dictionary – Indogermanisches Etymologisches Woerterbuch (Jpokorny). Disponível em: <<https://academiaprisca.org/indoeuropean.html>>. Acesso em 29.ago.2018.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario da Lingua Brasileira por Luiz Maria da Silva Pinto, natural da Provincia de Goyaz*. Ouro Preto: Typographia de Silva, 1832.

ROQUETTE, J. I.; FONSECA, José da. *Diccionario dos synonymos poetico e de epithetos da Lingua Portugueza*. Pariz: J.-P. Aillaud, Guillard e Cia, 1871.

SCHELER, Auguste. *Dictionnaire d'étymologie française d'après les résultats de la science moderne*. Bruxelles: Auguste Schnée, éditeur; Paris: Librairie de Firmin Didot, Frères, Fils et Cie, 1862.

THEATRO moral da vida humana, en cien emblemas con el enchiridon de epicteto y la tabla de Cebes. Amberes: H. y C. Verdussen, 1701.

BIRCHAL, Telma de Souza. *O eu nos Ensaios de Michel de Montaigne*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

BELAVAL, Yvon (org.). *Histoire de la philosophie, II vol.1, La Renaissance, l'âge classique*. Paris: Gallimard, 2005.