



## SOB O CÍRCULO HERMENÊUTICO: O “MISTÉRIO” NA CLAVE PATRÍSTICO-ESCOLÁSTICA

Felipe Lima da Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo investiga a eminente base do pensamento seiscentista da Península Ibérica que ampara as práticas de pregação e interpretação dos textos religiosos no *theatrum sacrum* jesuítico. Centralizando-se nas noções de hermenêutica, oratória e agudeza, buscou-se usar como ponto de liga para estes três elementares temas a conceituação do “Mistério”, matéria que fundamenta a lógica das representações textuais do século XVII ibérico. Para tanto, coube traçar um percurso por meio do “Sermão do Santíssimo Sacramento”, do padre Antônio Vieira, para expor amostras da pragmática eclesiástica que assume o papel de censora das interpretações textuais de seu tempo, bem como o papel de canalizadora dos significados presentes na massa de signos motivados.

**Palavras-chave:** Hermenêutica; Mistério; Patrística; Escolástica.

**Abstract:** The present article investigates the eminent basis of the sixteenth century’s thought in Iberian Peninsula, which embraces the preaching practices and religious texts’ interpretation in Jesuitic *theatrum sacrum*. While it is centralizing in some hermeneutic notions, rhetoric and sharpness, it has searched using, as focus to these three elementary themes, the concept of “Mystery”, subject which bases the logic of the textual representations of Iberian sixteenth century. Therefore, it was necessary setting a course by “Sermão do Santíssimo Sacramento”, of Antônio Vieira, in order to expose samples of ecclesiastic pragmatics that assumes the role of textual interpretations’

---

<sup>1</sup> Mestrando em Literatura Brasileira pelo Programa de Pós-graduação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), com pesquisa centralizada em Antônio Vieira e as operações hermenêuticas e alegóricas das preceptivas antiga e medieval ressonantes no pensamento eclesiástico do século XVII, bem como nas práticas de representação das letras sacras coloniais. É professor de Literatura. E-mail: [Felipe.lima2f@gmail.com](mailto:Felipe.lima2f@gmail.com)

sensor in his time, as well as the role of canal of meanings presented in the mass of motivated signs.

**Keywords:** Hermeneutics; Mystery; Patristic; Scholastics.

A investigação aqui proposta tentará articular um aspecto fulcral das práticas letradas do século XVII: a evidência de um importante deslocamento no modo de retratar a questão basilar da tradição teológica que diz respeito à “união mística”. Como se sabe, as letras ibérico-seiscentistas, bem como toda a *forma mentis* pós-tridentina, reciclam as tópicos medievais referentes à hermenêutica bíblica de Doutores da Patrística e da Escolástica, que disseminam sobre as práticas das monarquias absolutistas católicas o ideal de uma “substância infinita e invisível, análoga e proporcional à divindade” (PÉCORRA, 2003, p. 11). Depreende-se, com isso, que tudo fica reduzido à compreensão dialética de uma “finitude na infinitude”, que se trata, em termos específicos, da postulação de uma “presença sem vista”, traduzida em *participação* de Deus no mundo, na qual o “Mistério Eucarístico” é posto no centro das tarefas militantes, assumindo o *status quo* de núcleo das práticas exegéticas do Padroado que, cada vez mais, deve disseminar e consagrar os *Sacramentos* diante do auditório.

Em linhas gerais, ressaltam-se, no período seiscentista, a liturgia e o cerimonial como meios de atualização da presença ativa de Cristo, no mundo, e o encarecimento da empresa de conversão em detrimento às práticas imoderadas de autoflagelação e indiscretas abstinências. Consoante às teses de Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, as autopunições e as penitências deveriam ser reduzidas em proporção oposta às práticas de conversão e liturgia que deveriam ser mais frequentes. Igualmente, destacam-se as defesas por parte da Igreja Católica de assegurar a tradição dos ritos e cerimônias visíveis, conciliando a transmissão oral das duas fontes da Revelação, a tradição, de orientação medieval, e as *Escrituras*, por meio da mediação de um pregador dotado da agudeza revestida da pragmática que visa a conversão católica.

Partindo do reconhecimento de uma recomposição de base ao falar da tópica do *Mistério*, buscarei, aqui, empregar uma estratégia de considerar algumas referências que ilustram o pensamento que funciona de âncora para o século XVII – a Idade Média – de modo a ressaltar, que no núcleo das preocupações vieirianas, aqui notadamente

representadas como espelhamentos das preocupações de todo o corpo eclesiástico, está o exercício de deciframento da palavra divina que se apresenta por meio da tópica dos sacramentos e, exemplarmente, do mistério eucarístico.

Embora sem pretender fechar a questão, importa destacar que o tema da Encarnação, que supõe precisamente o acesso do divino ao visualismo de um corpo e constitui o mistério central de toda a civilização cristã, deu forma e originalidade ao mundo das imagens no Cristianismo, da época patrística até o Concílio de Trento. Isso significa dizer que, desde os Padres gregos e Tertuliano no Ocidente, o sintagma do “mistério eucarístico” definiu o lugar ambíguo e fascinante no qual o pensamento cristão situou, ou re-situou, o problema da imagem, em seu sentido concreto bem como em seu sentido teológico, face ao judaísmo bíblico e ao paganismo antigo. Tais considerações plasam um enquadramento teológico, no qual se concentra a imagem de Maria no sermão de Antônio Vieira, desenvolve-se a partir do dogma tomista que considera a Virgem como causa material da encarnação do Verbo divino na pessoa de Jesus Cristo. Em linhas gerais, equivaleria dizer que a imagem da Virgem é uma autêntica e lapidada alegoria hermenêutica que simboliza toda a base da postulação teológica medieval que, na época seiscentista, é retomada e traduzida por meio dos mais agudos recursos da *ars bene dicendi*. À guisa de ilustração, destacam-se as palavras de Marc Fumaroli:

A rhetorica sacra, filha do Verbo divino e herdeira de sua eficácia, pôde se prevalecer, não apenas de uma memória Greco-latina, mas de uma majestosa tradição oratória cristã, de que a Igreja Católica se prevalece com orgulho face a uma Reforma que quer se ater apenas à Sagrada Escritura (1995, p. 205).

Para que não se perca de vista o objetivo traçado aqui, partirei do conhecidíssimo “Sermão do Santíssimo Sacramento”, pregado em 1645, em que Vieira argumenta sobre o tema da Encarnação, tido como o maior dentre os Mistérios, para acentuar como as estratégias hermenêuticas do inaciano, reconhecidas nos tratados de retóricos e Doutores da Igreja, afinam-se à concepção do “controle do imaginário” que busca, incansavelmente, não apenas a afirmação de uma unicidade absoluta do sentido, mas também assegurar a tendência por controlar e restringir a plurimemoração que os signos podem apresentar.

Para melhor desdobrar esse tema específico, cruzemos a questão com a investigação desenvolvida por Alcir Pécora na qual afirma que a *unio mystica*, no terceiro céu, transmuta-se em presença escondida, sob espécie, do divino em plano terrestre (cf. 2008, p. 105). No caso, o Ser divino se apresentaria em traço material, mas, paradoxalmente, sem se mostrar como natureza explícita e substancial. Para o referido crítico, o lugar misterioso implica que o transcendente sacramente determinados objetos do mundo sensível com sua presença, que, porém, essencialmente, permaneceria invisível (cf. PÉCORA, 2008, p. 105), determinando, assim, uma “presença na ausência”. Cabe igualmente sublinhar as palavras do inaciano Baltasar Gracián, que, em seu renomado tratado *Agudeza y arte de ingenio*, discorre acerca da relação entre a agudeza e o mistério, reiterando que “consiste el artificio desta gran especie de Agudeza em levantar mistério entre la conexión de los extremos” (2010, p. 166), sejam tais opostos “causas, efectos, adjuntos, circunstancias, contingencias” (Ibidem, p. 167).

Na tentativa de maior clareza sobre esse tema que se registra na vasta tradição teológica da preceptiva medieval, faz-se importante tecer algumas breves considerações. Sabe-se que, paradoxalmente, a máxima definição de nitidez de Deus, no plano sensível, é enquanto encoberto, nunca enquanto totalmente visto ou completamente conhecido. O mistério é o *topos* no qual se estabelecem e interpretam as estratégias retórico-teológicas da parenética seiscentista, que se sintonizam à roda de esforço no deciframento e desempenho retórico desse movimento complexo de busca da presença divina. Observa-se, assim, que o sintagma do “mistério eucarístico” reitera a existência de um nó argumentativo que preserva a relação entre a proficiência retórica e a disposição militante de servir aos interesses eclesiásticos. Trata-se, portanto, de uma simbiose entre oratória e militância cujo primado é iluminar o percurso da descida de Deus até o chão impuro em que vive a coletividade dos homens.

Convém lembrar com Umberto Eco (1989) que, após a Queda de Adão no paraíso, a perspectiva da participação de Deus se dissolve enquanto se dissemina a noção de que, transcendentalmente, Ele está totalmente distante de nós. Ao homem restou percorrer os longos caminhos da história, traçando, na mística do visível-invisível, uma espécie de estratégia salvífica. Em síntese, a tópica do mistério não dissocia jamais a especulação sobre o Ser de Deus, “que raramente é muito desenvolvida, da comunicação salvífica que é feita através dela” (PÉCORA, 2003, p.

13). Além disso, na peregrinação em busca dos sinais divinos, espalhados nas coisas pelo mundo, o homem mobiliza todos os recursos exegéticos para, por transposição, “afirmar a existência de um sentido espiritual [e] para fundamentar sua superioridade sobre o sentido carnal ou literal” (TODOROV, 2014a, p. 155).

De modo genérico, pode-se anunciar que tal peregrinação em busca da presença de Deus se exprime no exercício tomado como Hermenêutica, que consiste, já nos preceptistas e teólogos medievais, na descoberta de “um sentido para objetos que não o tinham, ou de um segundo para os outros” (TODOROV, 2014b, p. 39). A prática exegética, neste ponto, configura-se como essencial no bojo das convenções da ortodoxia católica porquanto “torna compreensível o funcionamento dos enunciados metafóricos na base de algumas ‘tensões’ internas que são resolvidas através de uma ‘inovação semântica’” (RICOUER, 2006, p. 134).

Diametralmente oposta ao discurso de orientação cartesiana que exige medida e ordem para enfatizar certa linearidade e rebater a motivação dos signos, a “palavra”, assentada no fundamento neoescolástico da motivação, pode ser manipulada para exprimir crenças e vontades que circulam numa racionalidade figurativa. Embora jamais seja tomada pelas próprias coisas, a palavra, em linhas gerais, é o signo da coisa. Por meio de uma *imitatio* de revezamento, as palavras, que jamais poderiam imitar plenamente os objetos, são capazes de imitar um ruído da expressão natural das coisas (cf. TODOROV, 2014b, p. 219). Por fim, a fratura entre o signo e as coisas emula a ferida entre o relacionamento de Deus com os homens após o evento da Queda.

Não cabendo aqui detalhar a importante questão da teoria do signo<sup>2</sup>, restituamos o ponto central que interessa: o conceito chave de linguagem para o século XVII, cujo embasamento dá-se na motivação semântica que, como se traçou aqui, é obrigatória, pode, ao estabelecer suas equivalências, atribuir à palavra ou à frase um sentido habitualmente que não seja seu (cf. TODOROV, 2014a, p. 128). Tento em vista tal questão, o exegeta deve buscar o acordo por trás dessa diversidade motivada, a fim de recompor os signos que se resguardam dispersos no mundo desde a Queda do paraíso, a propósito de interpretar por uma unidade de sentido as cadeias de símbolos, metáforas e alegorias que se disseminam nas *Escrituras*. A respeito disso, acentua-se, ainda, que, para a eficácia da dinâmica exegética operada, indiretamente, sobre as *Escrituras*, o

<sup>2</sup> Para maiores esclarecimentos acerca do signo e o modo simbólico, na tradição medieval e moderna, ver ECO, 2011.

hermeneuta há que dominar os conhecimentos que compõem o universo, a saber, a física, a geografia, a botânica, a mineralogia (cf. ECO, 2001, p. 251).

Nada mais motiva a sociedade ibérica do que a busca por esses sinais da Providência que se disseminam pelo mundo, exigindo, daquele que é “capaz de interpretar”, um posicionamento de hermeneuta; forma-se, por assim dizer, uma prática que se responsabiliza por essa tarefa quase arqueológica que busca, nos recônditos do mundo, os receptáculos que guardam a presença de Deus, sem deixar de associar às Escrituras; ainda que, do ponto de vista da ortodoxia católica, em princípio, nenhuma matéria possa conter Deus; por outro lado, nenhuma matéria exista sem tê-lo por Causa (cf. PÉCORA, 2003, p. 16).

Abra-se aqui um parêntese para considerar, ainda que de passagem, a interessante hipótese de Barbara Cassin de que no eixo da alteração do signo o que mais se evidencia é a “relação entre o mostrar e aquilo que ele mostra [pois] torna-se uma relação convencional entre um signo e seu significado” (1990, p. 230) que, mais à frente, será uma questão reenfrontada pela radicalidade kantiana nas formas de sensibilidade.

As práticas de interpretação dos signos e eventos disseminados no mundo cristão são ministradas pelos intérpretes eleitos, que manipulam, engenhosamente, as permutações semânticas que ocorrem no eixo do signo, causando as alterações evidentes, como aponta a referida autora, bem como expondo ao auditório as locuções figuradas que, segundo a *Doutrina Cristã* de Santo Agostinho, devem ser lidas “com uma atenção minuciosa, até que a interpretação seja conduzida ao seu fim: o reino da caridade” (III, XV, p. 23). Para tanto, convém ao exegeta compreender que a única forma de reativar a ligação com o divino é por meio da expressão alegórica determinada pelo fato de que os homens não podem depreender de outro modo as revelações desta gravidade: fica-se fadado a entender o mundo por meio do exame de rastros do mistério espalhados em eventos históricos e elementos prefigurativos.

As observações anteriores configuram um aspecto vital do problema em foco, que apresenta uma história de longa duração, mas que se faz necessário ser traçado em breves linhas aqui. Ainda no curso da doutrina agostiniana, torna-se relevante que “devemos aprender, nas passagens em que os termos são empregados num sentido claro, o modo de compreendê-los nas passagens em que são empregados num sentido

obscuro” (III, XXVIM p. 37). Sob tal prisma, a pedra angular da exegese patrística, que encontraremos ressonantemente na parenética vieiriana, é a fórmula do uso da doutrina dos sentidos para encaminhar os múltiplos significados que a Escritura pode ter e que já se admitia desde a época patrística, a saber: o sentido *literal* (ou histórico) e o sentido *espiritual* (ou alegórico); este último subdivide-se em: sentido alegórico, sentido moral e sentido anagógico (cf. TODOROV, 2014a, p. 136).

Os tropos ou figuras da elocução, neste ponto, são eminentemente funcionais na decifração dos signos, viabilizam ao exegeta reconhecer as prefigurações e anunciações que se instalam nas dobras dos acontecimentos temporais. É de se grifar que a tradição ocidental moderna já tem facilitada, nas lentes ajustadas pelos românticos, a capacidade de perceber as arestas entre os conceitos de símbolo e alegoria. No entanto, destaca-se que “o mundo clássico tomava ‘símbolo’ e ‘alegoria’ como sinônimos, tal como acontecia com os exegetas patrísticos e medievais” (ECO, 1989, p. 210).

A partir dessa constatação, a Bíblia passa a ser alvo não apenas de leituras, mas de práticas de interpretação que não dispensavam os recursos verbais obtidos pela simbiose entre “os campos da oratória pagã e da cristã [que] ainda não estavam nitidamente demarcadas” (OLIVEIRA, 2003, p. 23). E mais: assinala Gracián que o primado da agudeza do Mistério consistia em dar vivacidade ao engenho a fim de que “acrecentando la dificultad, despierte más la atención y solicite la curiosidad” (2010, p. 170).

Nesse enquadramento, o discurso se consagra como um organismo motivado, um tecido de tropos e metáforas, que se torna a grande preocupação das autoridades eclesiásticas, as quais irão eleger como paradigma o orador que pratica a *tekhne rethorike* sem ultrapassar os limites de sua competência, determinando – conjuntamente – que o *éthos* do orador é um dos fatores de persuasão para a eficácia da *actio* pregatória (cf. CASSIN, 2005, p. 181). Por último: evidencia-se uma referência constante ao “ideal ciceroniano do orador para definir o estatuto do pregador sacro” (OLIVEIRA, 2003, p. 26). É igualmente importante lembrar, por meio da avaliação de Renato Barilli (1989, p. 39), que as letras cristãs nunca foram tão eloquentes nem aplicaram com tamanha propriedade as regras retóricas quanto na apologética dos santos Padres. Marc Fumaroli o confirma:

Os Padres [...] por sua formação nas escolas de retores e pela magistratura oratória que lhes conferia o episcopado cristão, realizavam melhor do que os escritores e declamadores pagãos [...] a plenitude do ideal “republicano” do Orator segundo Cícero: um governo das almas pela palavra. Os Padres reencontraram, graças ao cristianismo, ao mesmo tempo a autoridade e o público que faltavam aos oradores pagãos desde o fim da República (FUMAROLI, 1980, p. 141).

Deixando de lado esse atraente corte pela retórica e as figurações do pensamento motivado, tão caros à mentalidade medieval tal como à época de Vieira, retomemos o fio condutor de nossa questão.

Antes, porém, de nos introduzirmos no campo de força da hermenêutica patristico-escolástica operada no sermão de Antônio Vieira, é relevante, para o encaminhamento dessa discussão, articular o pensamento de Luiz Costa Lima, tendo em vista o ajuste do sermão, aqui em foco, com a tese do “controle do imaginário”, a fim de demarcar que, no “Sermão do Santíssimo Sacramento”, o mistério é legitimado como matéria nuclear presente já nos mais variados discursos daqueles que se opõem à subordinação católica, visto sua potência de impressão sobre quem o venerava.

Por esse motivo, entendamos que todos os discursos orais e escritos são reduzidos diante da formulação de uma verdade arraigada à concepção teológica da Encarnação do Verbo. Assim, o *Velho Testamento*, as fábulas, o evangelho, a natureza, a conveniência, os afetos e as tentações são tomados como as armas do inimigo que entram em choque com o discurso legitimado pelo poder, o assim chamado “discurso da verdade” (COSTA LIMA, 2007, p. 526). Sigamos tais pistas para traçar algumas correspondências teóricas com as linhas de força da sermonística.

Vieira, no sermão, dirige-se àqueles que não creem no Mistério maior – a Encarnação – afirmando que, no fim da prédica, sairão todos convencidos deste tão “grande teatro da Fé” (VIEIRA, 2000, p. 74), pois serão combatidos:

Cada um por meio de suas próprias armas, ao Judeu responderá a razão com as Escrituras do Testamento Velho: ao Gentio com as suas fábulas, ao Herege com o Evangelho: ao Filósofo com a natureza: ao político com a conveniência: ao Devoto com os seus afetos: e ao Demônio com as suas tentações (Ibidem, p. 74).

A partir do conceito predicável, *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus* (minha carne verdadeiramente é comida, e o meu sangue verdadeiramente é

bebido), Vieira busca ratificar, perante ao auditório, que o núcleo sintagmático do Mistério – a Encarnação – está disseminado, das mais variadas formas, nas crenças daqueles que dele duvidam. Nesta tarefa de militância que se propõe realizar, o pregador teatraliza ao compor uma cenografia, em seu *theatrum sacrum*, em que o discurso da verdade é lido a partir da chave hermenêutica que busca argumentar não só “contra os inimigos declarados dela, mas todos os que, por qualquer via, a podem dificultar” (VIEIRA, 2000, P. 74). Conforme lembra Costa Lima, “essa vigilância contra o pensamento individualizado visava impedir que ele terminasse por se contrapor às normas de interpretação e conduta oficializadas” (2007, p. 528).

Na abertura da dialética “monológica” instituída no sermão, o primeiro interlocutor de Vieira é o Judeu, considerado inimigo de Cristo pela incredulidade na possibilidade do Sacramento. Em sua defesa do discurso católico, o orador resgata o acontecimento prefigurado referente ao pedido que fizeram os Judeus para Araão acerca de um Deus que pudessem ver e seguir, pois entendiam que ainda que Deus fosse “imenso e invisível, sem menoscabo de sua grandeza se podia limitar a menor esfera, e sem perigo de sua invisibilidade se podia encobrir debaixo de alguma figura e sinal visível” (VIEIRA, 2000, p. 76).

A partir de tal pressuposto, afirma o jesuíta que a petição de tamanha grandeza substancial só poderia ser feita a Araão, que era o Sacerdote, posto que assim entendessem os Judeus que para tamanha “ação tão sobrenatural e milagrosa, como pôr a Deus debaixo de espécies criadas, não podia competir a outro, senão ao Sacerdote” (Ibidem, p. 76). A partir do clamor dos Judeus, o orador infere que a vontade destes se converteu como verdade para os católicos: “eis aqui o que os Judeus pediram então e eis que o que nós adoramos hoje: um Deus debaixo de espécies visíveis, posto nelas milagrosamente por ministério dos Sacerdotes” (p. 76).

Apoiando-se na aguda eloquência, os argumentos acerca do grande mistério são condensados para incidir, sintomaticamente, sobre os Judeus, quando afirmam serem estes os responsáveis pelo cunho da mística:

Os Judeus foram os que traçaram o Mistério, e nos somos os que o gozamos: eles fizeram a petição, e nós recebemos o despacho: eles erraram, e nós não podemos errar. E em que esteve a diferença? Esteve só a diferença, em que eles creram que se podia fazer esta maravilha por autoridade humana [...]; e nós cremos que só se faz e se pode fazer por autoridade Divina (Idem, p. 77).

Facilmente se depreende que Vieira assume o papel de censor de seu tempo e dos preceitos dogmáticos da ortodoxia católica, provocando sobre a *opinio multitudinis* uma reavaliação das doutrinas dos Judeus que negam as postulações acerca do Verbo Encarnado. Destaca-se, para este ponto, a avaliação de Maravall: “o barroco é uma arte de massas” (*apud* COSTA LIMA, 1995, p. 117). Nessa perspectiva, cabe ao pregador, munido do arsenal retórico, mover os afetos do auditório por meio do “discurso que se recorta na crença de um mimetismo generalizado” (HANSEN, 1978, p.174), para circunscrever os sentidos atribuídos aos dogmas judaicos os quais negam que o Sacramento da Eucaristia, verdadeiramente, é o espelhamento do “Mistério do Testamento Novo” (VIEIRA, 2000, p. 78); reafirma-se, ainda, que a estratégia cristã nuclear é a afirmação de uma unidade de sentido da Bíblia e, desde então, o controle desempenhado sobre a polissemia (cf. TODOROV, 2014a, p. 132).

A discussão subsequente do pregador direciona-se para as fábulas dos gentios, a ponto de afirmar que “as fábulas dos Gentios faziam mais críveis os Mistérios dos Cristãos” (VIEIRA, 2000, p. 80). Em contraposição, elas não são as partes que compõem com propriedade a transubstancial órbita do mistério, mas “mentiras, são fingimentos, [ao passo que] os mistérios dos Cristãos são verdades infalíveis” (Ibidem, p. 80). Assumindo o estado de paradoxo, a questão se desfaz quando é possível perceber que o pêndulo da analogia está no exato meio-termo dos extremos; Vieira contempla seu auditório com um coroamento do figural cristão usando da potência militante de seu texto para esmagar os discursos e ações, reduzindo-os a meros simulacros insignificantes fora de sua zona da luz. Nas palavras do pregador:

As histórias contam o que os homens fizeram, e as fábulas contam o que os homens fingiram; e vencer Deus aos homens no que puderam fazer, não é argumento de sua grandeza: mas vencer Deus aos homens no que souberam fingir, esse é o louvor cabal de seu poder (VIEIRA, 2000, p. 82).

Em seguida, o pregador denuncia as fabulações frente ao auditório, reiterando a natureza verídica do discurso eclesiástico em detrimento à sombria inverossimilhança do imaginário pagão cuja ausência de referência ao Autor as afasta do “sol” religioso:

As fábulas dos Gentios foram imaginações fingidas das maravilhas daquele Mistério, e as maravilhas daquele Mistério são existências verdadeiras das suas fábulas. Pois se creram na imaginação, por que as hão de negar na realidade? Confesse logo gentio, convencido da razão, a verdade manifesta (Ibidem, p. 82).

Quando dirigido aos hereges, o ponto fulcral do controle evidencia-se revestido pela tópica hermenêutica, que, para os protestantes, é tomada como um exercício que deve ser execrado, visto que nada deve se interpor entre a palavra divina presente nas Escrituras. Por conseguinte, Vieira incide sua argumentação para o *topos* do sentido do Mistério, destacando que “entre o sentido verdadeiro e o metafórico há uma diferença: que o sentido metafórico significa somente semelhança; o verdadeiro significa realidade”.(VIEIRA, 2000, p. 86). Ainda nesta esteira, o jesuíta dirige-se às más interpretações de Lutero e Calvino para desfechar sobre o auditório que “os que se separam de Cristo e sua Igreja, como os Hereges, não podem fazer obra boa nem meritória” (Idem, p. 86).

Em concordância com o exame que se vem traçando aqui, as Sagradas Escrituras prefiguram a Igreja que há de vir, funcionando, desta forma, como embasamento da parenética para a legitimação do discurso “verdadeiro” que se impõe por meio da cifra dos signos realizada pelo censor, que aqui se apresenta perante o auditório dos fiéis. Assim sendo, quando se pensa nesse período, deve-se assinalar o lugar do divino, supondo a suprema dignidade do religioso (cf. COSTA LIMA, 1995, p. 113), que nunca se ausenta dos exercícios hermenêuticos, posto que ilustrem a articulação mimética de “dois eventos distantes e sem nexos temporais” (HANSEN, 1994, p. 52). Em termos da Agudeza, determina “a identidade transhistórica da energia dos gestos distribuída sintaticamente como paralelismo, repetição, anáfora, parataxe em inúmeros discursos” (Ibidem, 1994, p. 52);

À guisa de ilustração acerca do caráter prefigurativo que se institui no sermão em foco, destaca-se, na natureza, o fundamento da justificação acerca das maravilhas da Fé. Para tal propósito, Vieira equipara, em um paradigma equacional, a existência dos milagres em paralelo com as realizações da própria natureza, consolidando a onipotência divina e ratificando a legitimação do discurso da verdade. Eis o resultado da equação:

Milagres feitos devagar são obras da natureza: obras da Natureza feitas depressa são milagres. Isto é o que passa no nosso Mistério. Converter pão e vinho em carne e sangue, assim como o faz Cristo no Sacramento, assim o faz a Natureza na nutrição; mas com esta diferença, que a Natureza fá-lo em muitas horas, e Cristo em um instante. Pois, filósofo, o que a Natureza faz devagar, o Autor da Natureza e da Graça, por que o não fará depressa? (2000, p. 88).

Retomando as linhas do pensamento de Costa Lima, é relevante acentuar que o controle do imaginário supõe o compromisso com a verdade estabelecida, que, neste caso, pode mostrar faces variadas de acordo com a severidade ou complacência de seus representantes (cf. 2007, p. 538). Nesse prisma, a configuração do *theatrum sacrum* é estipulada pela clave da instituição censora que ora se mostra benevolente, ora se mostra severa para com o auditório, sem esquecer que a pragmática da *ars bene dicendi* seiscentista é o movimento de correção moral que, no sermão, se dá por meio da correção dos discursos dos inimigos da rígida didática católica disseminada no sacramento litúrgico. O auditório, por sua vez, interpreta tudo como uma referência recôndita a algo mais que se põe aos olhos pelos truques de perspectivas anamorfóticas engendradas pelo exegeta.

Proporcionalmente, “o realce da eloquência era de servir de critério antagônico ao critério de ficção” (COSTA LIMA, 2007, p. 545), que, neste ponto, se atrela aos discursos alheios à Verdade ortodoxa como efeito de *fingimento*; sentido oposto ao que receberá pelo cunho estético-sociológico dos arquétipos que lembram a morfologia das matrizes idealistas típicas da formação universitária alemã do século XIX, que revestiram o conceito de *ficção* com outros tecidos tingidos pela tríade coloração da “subjetividade psicológica”, da “autoria” e da “originalidade”.

Sintetizando os elementos principais levantados anteriormente, pode-se afirmar que, na condução dos signos presentes em seu sermão, Vieira refere-se ao Diabo como um dos inimigos, obviamente, da Igreja, que, após a união de Deus à natureza humana, acabou, ao tentar Eva no Paraíso, cunhando o próprio desenho do Mistério. A par de sua agudeza, o pregador desdobra seu argumento:

O primeiro inventor (ninguém se espante do que digo), o primeiro inventor da traça ou do desenho do Mistério da Eucaristia foi o Demônio. Quando o Demônio tentou a Eva, disse-lhe [...] Comei do pomo vedado, porque no dia que comerdes ficareis como Deus. Eis aqui o Mistério da Eucaristia, não só quanto á substância, senão também quanto aos efeitos. (2000, p. 91).

À frente, reafirma o discurso da verdade, pregando aos fiéis que o Mistério se encontra disseminado a partir das ações do Demônio:

Eis aqui o Mistério da Eucaristia, não só quanto à substância, senão também quanto aos efeitos. Quanto à substância, porque diz o Demônio que está a Divindade em um pomo; quanto aos efeitos, porque diz que comendo o homem há de ficar como Deus (Ibidem, p. 91).

Encenando por meio do discurso da Verdade, Vieira interpela o Diabo mediante a aguda retórica-dialética:

Vem cá, Diabo: De ore tuo te indico. Se tu dizes que o homem comendo ficará como Deus, e que no pomo daquela árvore está encoberta a Divindade, como negas que pode estar encoberta a Divindade debaixo das espécies de pão; e que comendo o homem pode ficar como? O que Cristo nos concedeu neste Mistério é o que o Diabo nos prometeu no Paraíso. (Idem, p. 91).

As observações anteriores deixam entrever que o censor não permite falhas na sua missão em busca dos traços do Mistério que repousam nos discursos dos inimigos da Verdade providencialista, tecendo, sobre o auditório, suas postulações acerca da disseminação da transubstanciação eucarística que se mostra por meio da dialética do visível-invisível, neste momento, presente como substrato na composição do ornato dialético – produto final da agudeza do pregador.

Em linhas gerais, quando Vieira se dirige ao devoto, busca reiterar o sentido de “verdade” presente nos dogmas católicos. Em tal caso, a prédica ganha tempo para respirar após refutar vários equívocos nos discursos dos incrédulos da Encarnação, ao ressaltar, para os devotos, que “ainda que Cristo se não deixa ver de nós, é certo que se deixou conosco: mas deixou-se de maneira que o não possamos ver, porque fiou mais seu amor de nossos desejos que de nossos olhos” (VIEIRA, 2000, p. 93).

Para concluir o sermão, o orador dirige-se ao político anunciando que “aos outros argumentos respondi pela razão com o que estudei: a este respondo com o que vejo” (Ibidem, p. 94). A argumentação prossegue atestando que:

Escolheu Cristo aos nobres se senhores para que o tirassem do afrontoso suplício e fizessem as honras a seu corpo, porque honrar o Corpo de Cristo afrontado é ação que anda avinculada à Nobreza. (VIEIRA, 2000, p. 95).

Conforme assinala Vieira, a partir de Tertuliano: “se fundou esta nova Igreja de uma injúria do Corpo de Cristo” (Ibidem, p. 95), e enquanto mácula cabe ao nobre político honrá-la, “confessando na política deste altíssimo conselho de Cristo, a verdade secretíssima e sacratíssima” (p. 96) do Mistério Eucarístico.

Os elementos aqui reunidos nos parecem suficientes para tecer algumas considerações finais acerca das etapas percorridas. Para tanto, é preciso notar que as palavras humanas não podem conter plenamente aquilo que o Espírito de Deus revela, devendo-se assim concentrá-las sob a vigilância de um canal que oriente o fluxo de sentidos, que no fundo se reduza a uma afirmação da superioridade do sentido espiritual em detrimento do literal, evocando a todo tempo “a polivalência orientada do símbolo” (LUBAC, 1964, p. 180). Instaura-se, assim, um “discurso da verdade” que recicla, como vimos, as preceptivas antiga e medieval de eminentes retores e Doutores da Igreja para abolir tudo aquilo que não se ajusta à unicidade de certa verdade (cf. COSTA LIMA, 2007, p. 544), imposta pelo controle que se quer como compromisso com a ordem e a razão dominantes, que busca, excessivamente, traduzir e interpretar o mundo de signos cifrados.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BARILLI, Renato. **Rhetoric**. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1989.
- CASSIN, Barbara. **Ensaio sofisticos**. São Paulo: Siciliano, 1990.
- \_\_\_\_\_. De uma sofística a outra: boas e más retóricas. In: **O efeito sofisticos**. São Paulo: Editora34, 2005.
- COSTA LIMA, Luiz. *Imitatio* e barroco. In: **Vida e Mimesis**. Rio de Janeiro: Editora34, 1995.
- ECO, Umberto. A epístola XII, o alegorismo medieval, o simbolismo moderno. In: **Sobre os espelhos e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1989.
- \_\_\_\_\_. O modo simbólico. **Semiótica e filosofia da linguagem**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- \_\_\_\_\_. O controle religioso do imaginário. In: **Trilogia do Controle**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- FUMAROLI, Marc. **L'Age de l'eloquence. Rhétorique et “res literária” de La Renaissance au seuil de l'époque classique**. Genebra: Droz, 1980.
- \_\_\_\_\_. **L'école Du silence. Le sentiment dès images au XVII<sup>e</sup> siècle**. Paris: Flammarion, 1995.
- GRACIÁN, Baltasar. **Arte de ingenio, tratado de la agudeza**. 2 ed. Madrid: Cátedra, 2010.

- HANSEN, João Adolfo. Vieira, estilo do céu, xadrez de palavras. *In: Discurso*, n.9. São Paulo: Lech, 1978.
- \_\_\_\_\_. Mímesis: figura, retórica & imagem. *In: RIEDEL, Dirce Côrtes et alli. Erich Auerbach: 5º Colóquio UERJ*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- LUBAC, Henri de. **Exegese medieval**. vol 4. Paris: Aubier, 1964.
- OLIVEIRA, Ana L. M. de. **Por quem os signos dobram: uma abordagem das letras jesuíticas**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.
- \_\_\_\_\_. Sermões: a pragmática do mistério. *In: VIEIRA, Antônio. Sermões*. São Paulo: Hedra, 2001. vol 2.
- \_\_\_\_\_. **Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira**. São Paulo: EDUSP, Campinas: Editora Unicamp 2008.
- RICOUER, Paul. **A hermenêutica bíblica**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- TODOROV, Tzvetan. **Simbolismo e interpretação**. Tradução de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: UNESP, 2014a.
- \_\_\_\_\_. **Teorias do símbolo**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: UNESP, 2014b.
- VIEIRA, Antônio. **Sermões**. Vol 1. Org. de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000.