



TEOLOGIA, RETÓRICA E SIGNO: O LUGAR DA INTERPRETAÇÃO DAS ESCRITURAS EM AGOSTINHO E VIEIRA

Felipe Lima da Silva¹

Resumo: O presente artigo busca situar Vieira e seu conjunto de sermões enquanto produto e parte de um controle que, ao mesmo tempo em que institui o orador como alguém autorizado a dizer, cerceia o que pode e deve ser dito. Tem-se então uma reflexão sobre as letras seiscentistas a partir da impossibilidade de se referir à divindade e ao mistério apostólico como objeto de discurso. Problema este que aqui se acentua a partir da caracterização da linguagem tomada mediante a incompletude e a impossibilidade do discurso contemplar plenamente aquilo que nomeia. No decurso da análise caberá rediscutir algumas considerações sobre o universo da retórica e da hermenêutica assim como discutir a ideia de signo fraturado inerentes à metafísica cristã. Além disso, buscarei colocar em evidência o lugar da interpretação em alguns momentos da obra de Santo Agostinho.

Palavras-chave: Letras Seiscentistas; Sermões; Retórica; Hermenêutica.

Résumé: Présent article cherche à situer Vieira et sa série de sermons comme un produit et un contrôle de la partie, tout en établissant l'orateur en tant que personne autorisée à dire, restreint ce qui pourrait et devrait être dit. Il y a ensuite une réflexion sur la lettres du siècle XVII de l'impossibilité de faire référence à la divinité et le mystère comme entièrement objet de terrain comme un autre problème qui ici s'élève de la caractérisation de la langue tirée de l'incomplétude et l'impossibilité de discours

¹ Mestrando em Literatura Brasileira no Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), com pesquisa centralizada nas práticas letradas luso-brasileiras do século XVII, especificamente na sermônica e no pensamento do padre Antônio Vieira, em seus diálogos de ordem retórico-teológicos com a tradição da Antiguidade greco-latina e da Idade Média. Possui graduação em Letras pela mesma Universidade. É bolsista de mestrado pela Capes, tendo publicado artigos acadêmicos sobre as letras seiscentistas em periódicos nacionais e internacionais. Email: Felipe.lima2f@gmail.com.

contempler pleinement ce qu'il nomme. En le cours de l'analyse, il faudra rediscuter quelques sujets sur l'univers de la rhétorique et de l'herméneutique ainsi que discuter l'idée de signe cassé inhérents à la métaphysique chrétienne. En outre, je chercherai placer dans évidence la place de l'interprétation au quelques moments de l'oeuvre de Saint Augustin.

Mots-clés: Lettres du XVIIe siècle; Sermons; Rhétorique; Hermeneutics

Na realidade, é para a alma uma escravidão de causar pena, o tomar os signos pelas coisas e se sentir impotente de erguer o olhar da inteligência acima da criação temporal, a fim de enchê-lo da luz eterna.
(Santo Agostinho, A Doutrina Cristã)

Ao analisarmos mais de perto as relações possíveis entre os domínios da ortodoxia cristã e da tradição retórica, fica patente que “a cena significativa que o cristianismo primitivo necessitava despedaçar para instituir uma cultura do Livro Sagrado foi aquela que predominou através da Antiguidade greco-romana: a cena da retórica” (SCHNAPP, 1998, p. 11). Com efeito, a mentalidade cristã se compôs, dentre muitas formas, dos aspectos mais elementares que determinavam a superioridade do pensamento da tradição clássica. Com o tempo, o rompimento com a cultura antiga, cuja espinha dorsal é a retórica, será decisiva para polarizar as artes e os costumes que agora assumem uma nova fisionomia pelas mãos da ortodoxia católica que, concomitantemente, atribui à cultura pagã uma avaliação pejorativa.

Entendida, a partir de então, como idolatria e, por conseguinte, considerada imoral aos olhos do Cristianismo, a cultura pagã será a razão pela qual a era medieval europeia fez um “esforço combinado e global de se romper das raízes de sua própria cultura, a *Antiguidade clássica*” (LEUPIN, 1993, p. 8). Além disso, de fato, a querela em torno da retórica e da filosofia foi crucial para (re)configurar, *a posteriori*, um espaço de atuação dos padres contrarreformistas, que assumiram o aspecto duplo de apóstolos eloquentes e peritos da arte oratória (cf. FUMAROLI, 2009, p. 146).

Este texto buscará focalizar as contribuições de Santo Agostinho, presentes em sua *Doutrina Cristã*, para a prática de interpretação das Escrituras Sagradas realizada pelos jesuítas seiscentistas, que, como se sabe, configuraram a principal Ordem de expressão no século XVII. Para tanto, concentrarei minha reflexão sobre o exercício exegético do padre Antônio Vieira, que deve ser considerado problemático ainda que

seja uma forma de interpretação legitimada pela tradição ortodoxa, uma vez que, na ótica patrístico-escolástica, a linguagem é incapaz de expressar a Verdade plena de Deus. A unidade de sentido que atravessa o sermão de Vieira é a impossibilidade da linguagem humana de cumprir uma descrição das excelências da Glória do Céu. A complicação que se estabelece na prática exegética alastra-se à medida que o pregador - mesmo instituído da posição de “mestre da verdade” (cf. DETINNE, 1981) de seu tempo - não possuiria os meios adequados a alcançar o sentido verdadeiro da Glória divina. É o próprio Vieira quem corrobora e desdobra a postulação:

Ora o certo é que nenhum homem há que falando da Glória não diga uma coisa por outra: nenhum homem há que falando da Glória diga o que ela é, senão o que ela não é: enfim, que falando da Glória todo o homem mente: *Omnis homo mendax* (VIEIRA, 2015, p. 32).

Para maior compreensão do que aqui está em questão, cruzemos, antes, um ponto importante com o exame desenvolvido por James Murphy a respeito da prática parenética, sublinhando um aspecto fulcral para o nosso tema: a confirmação de que desde a fase inicial da história da pregação cristã – representada por Cristo e seus seguidores – não se tem uma sistematização de preceitos regulamentados pela Igreja que pudesse ser denominada “retórica da pregação” (1990, p. 300).

Embora não tenha existido, efetivamente, um esforço eclesial pela criação de uma genuína *ars praedicandi*, é inegável que a obra de Santo Agostinho, a *Doutrina Cristã*, tenha exercido no seio das práticas exegéticas da Igreja pós-tridentina um papel fundamental como bússola norteadora do *modus faciendi* de interpretação das Escrituras. Conforme afirma Marc Fumaroli (2009, p. 70), a obra agostiniana, em particular a *Doutrina Cristã*, consistiu-se como uma das “fontes” majoritárias da cultura europeia nos séculos XVI e XVII. Com uma proposta ainda mais audaciosa, George Kennedy afirma que a referida obra de Agostinho seria “A maior contribuição para a história e a teoria da retórica” (1999, p. 174). Em linhas gerais, tamanha colaboração deve ser assimilada ao fato de ter caracterizado-se como o *modus oratorius* católico por excelência, podendo ser entendida como a peça que orientou os intérpretes desses séculos, fazendo-os estabelecer uma relação entre uma pregação eloquente e uma eloquência a serviço da teologia.

Ao falarmos da inexistência de uma “retórica da pregação”, não podemos deixar passar em silêncio a inoperância do conceito de literatura nessas épocas mais remotas; em especial as práticas letradas que vão até o início do século XVIII, que passam a assimilar os pressupostos iluministas, aflorando uma série de noções que se aperfeiçoam na era do romantismo alemão. Embora não caiba aqui redesenhar integralmente as linhas de força da historiografia do conceito de literatura, é relevante destacar, no entanto, junto com Alexandre Leupin (1993), que a literatura, na Idade Média, está subordinada a critérios teleológicos, isto é, a concepção da mesma é vinculada ao fim teológico que a põe a serviço de um referencial bem desenhado: Deus. Seu valor enquanto literário não está em qualquer traço de uma *mimesis* representacional que emule uma *physis* para fins de assinalar um aspecto individualizado ou individualizante no poeta ou orador, mas no seu fim último: “conduzir com todo rigor a uma teoria e a uma prática” (LEUPIN, 1993, p. 14).

Como se sabe, a noção de literatura nascida no final do século XIX é fundamentada na literatura romântica, a qual baseou seus métodos no paradigma proposto pela *Geistesgeschichte* alemã, de inspiração nacionalista. Para pensar a literatura, portanto, devemos considerar que seu sentido atual é herdado diretamente dos aspectos cruciais que se encontram no cerne da teoria romântica, cunhados, sobretudo, por meio de uma reavaliação das teorias kantianas sobre o sujeito, de uma fundamentação do espírito absoluto hegeliano e do discurso positivista de ordem neoliberal no qual impera a noção política do valor dos usos do passado.

Acrescente-se a isso, a preponderante concepção das literaturas contemporâneas, tributárias da tradição romântica, que ainda primam pelo chamado desenvolvimento histórico fundamentado na sequência de etapas nas quais as formas passadas são consideradas fases para si mesma, assim como a novidade surge para, no fio de sua linearidade, desestruturar os valores das etapas anteriores. Aludindo a esse espectro que assombra as práticas discursivas mais remotas na história em função de um conceito moderno de literatura, Ernst Curtius menciona o grande problema a ser resolvido por algumas gerações, inclusive esta sobre a qual nos debruçamos, “a ideia construtiva [que] significa superar a história pela história e preparar a plataforma da nova criação” (2013, p. 34).

As observações precedentes nos permitem perceber que a literatura como produto do conhecimento humano é uma invenção recente no que diz respeito à concepção que temos dela atualmente. Sua matriz reconhecida hoje é produzida somente no século XIX. A tradição retórica, em contrapartida, é que orientou as práticas de representação, servindo a estas como modelos a ser emulados. Sobre essa questão, Marc Fumaroli esclarece, em prefácio a sua obra, que no período contrarreformista “a tradição literária e a arte retórica da memória são sinônimas” (2009, p. XII). Assim, frisemos a impropriedade de falar em representação sem incorporar em nossas análises a reciclagem dos manuais da tradição clássica, já que toda representação está suscetível a um referencial. Em razão disso, não considerarei aqui como discurso apropriado a noção de literatura cunhada no epicentro dos valores burgueses do romantismo para me referir às produções textuais medievais, tal como à época de Vieira.

Antes, cogitarei a ideia proposta por João Adolfo Hansen acerca das “práticas letradas” (1995, p. 157) cuja exigência do olhar demanda relacionar a anatomia dos discursos com algumas questões críticas do presente, enformando, assim, uma atividade histórica: uma espécie de reconstituição arqueológica dos condicionamentos materiais e institucionais que nos sirvam de base para falar dessas épocas mais remotas no tempo.

Para que não se perca de vista o propósito traçado aqui, torna-se oportuno destacar o fato de que o corpo eclesiástico, embora não tenha imprimido genuinamente seus manuais de pregação, elaborou seu modelo parenético, primando pelo ensinamento da doutrina e a mobilização dos afetos públicos. Sua intenção foi privilegiar os três pontos máximos – já tratados em diversos manuais de eloquência gregos e latinos –, a saber: o mover do *páthos* do auditório; o equilíbrio harmonioso e exemplar da figura do pregador – *éthos*; e a concretização do discurso a partir de um *lógos* decoroso, proporcional e verossímil. É Santo Agostinho, contudo, quem sintetizará a premissa exposta e conduzirá toda uma tradição de teólogos e pregadores:

O orador que fala com sabedoria deve, pois se quiser também falar com eloquência, propor-se os três fins que desenvolvemos acima, e que consistem em fazer-se escutar com atenção, com prazer e com docilidade. [...] O orador deve, quanto possível, dar ao mesmo tempo essas três qualidades a cada um dos três gêneros (*Doutrina Cristã*, IVd, cap. 27, 56).

Façamos um breve recuo na história da retórica para enxergar uma questão importante para a presente investigação. Começamos acentuando que é com Aristóteles que a arte retórica e a dialética² apresentam algo em comum, dado que ambas não têm determinado, *a priori*, um assunto específico, podendo, neste caso, pertencer a qualquer gênero.

Sabemos, por sua vez, que Platão condenou a retórica devido à emulação de um conhecimento falso que esta produzia e que preenchia mais o ego do sofista do que correspondia a uma verdade transcendental, como se pode ver nos eminentes diálogos do *Górgias* e do *Fedro*. Neste último, especificamente, ainda é possível encontrar algum resquício da sobrevivência da retórica na filosofia platônica, porém, seria aquela configurada como meio dialético operado exclusivamente pelo filósofo e que servisse apenas para a condução das almas (psicagogia) em benefício de um saber transcendental. Assim o diz Sócrates sobre a função do discurso retórico e sobre o critério para poder proferi-lo: “a potência do discurso está em ter influência sobre as almas. Este que se propõe tornar orador deve saber quantos gêneros de almas há” (*Fedro*, 271c).

A condução das almas é a primazia do discurso retórico para Platão, logo, todos os recursos utilizados, que desviem o interlocutor desse propósito, devem ser desconsiderados, o que, na prática, sempre foi uma questão extremamente delicada, quando se considera o caráter sedutor dos discursos, em especial dos sofistas - grandes adversários dos filósofos. Esse banimento das forças sensíveis do discurso, de alguma maneira, estará presente nas reciclagens feitas, *a posteriori*, pelos representantes das Igrejas medieval e contrarreformista e promoverá, inclusive, questões importantes. Retenhamos, no entanto, que é com Platão que temos determinada uma “lógica constitutiva da razão metafísica e que ainda hoje determina a maioria dos discursos sobre o sensível e as imagens, a aparência e os artifícios, e, portanto, sobre o prazer e a beleza (LICHTENSTEIN, 1999, p. 45).

² Por demandar um tratamento bem mais extenso do que se poderia efetuar aqui, dado o escopo deste trabalho, além de me afastar por demais de meu objeto específico de investigação, não vou me deter na questão acerca da retórica e da dialética que remonta um quadro profundo e importante para os séculos que fizeram uso dessas práticas do discurso. Destaquemos, brevemente, com Françoise Desbordes (2006, p. 26), que a dialética está relacionada a tratados de proposições gerais, enquanto a retórica às questões particulares. Assim, Aristóteles teria apontado-as como contrapartes uma da outra, desvinculadas, portanto, de qualquer associação direta com algum domínio específico do conhecimento.

Sem pretender uma hercúlea revisão do amplo *corpus* da filosofia platônica, é crucial entender que muitas concepções ligadas aos temas do sensível e do dizível foram recicladas e condenadas através de critérios estipulados pela ordem do platonismo, especialmente no século XVII, terreno este que logo mais iremos nos posicionar. Dessa maneira, a reconstituição de Platão é, no espaço de nossa análise, crucial para entendermos o grau de incapacidade da linguagem de alcançar a verdade plena do saber e de sua essência. Dada a fortuna de tal discussão, é Gilles Deleuze que nos esclarece sobre seus efeitos:

O platonismo funda assim todo o domínio que a filosofia reconhecerá como seu: o domínio da representação preenchido pelas cópias-ícones e definido não em uma relação extrínseca a um objeto, mas numa relação intrínseca ao modelo fundamento (1969, p. 298-9).

No plano do Cristianismo, Santo Agostinho conduzirá a questão partindo de preocupações muito próximas às de Platão, apenas ajustando-as, naquele momento, aos interesses da ortodoxia eclesiástica. Para o Bispo de Hipona, a relação entre o sensível e o dizível, assim como a condução da interpretação à semântica figurada presente nos signos, era uma questão - senão a mais importante no terreno da exegese cristã -, por vezes, uma das mais melindrosas:

Antes de tudo, é preciso precaver-se de tomar em sentido literal uma expressão figurada. [...] Entender um termo figurado como se fosse dito em sentido próprio é pensar de modo carnal. Ora, coisa alguma pode ser chamada com mais exatidão de morte da alma do que a submissão da inteligência à carne, segundo a letra, pois é pela inteligência que o homem é superior aos animais (Doutrina Cristã, Livro IIIa, cap 5, 9).

Um ponto decisivo na história da eloquência é marcado pela orientação aristotélica, que, a contrapelo de Platão, assegurou à retórica o espaço de “uma técnica rigorosa do argumentar” (PLEBE, 1968, p. 38), atribuindo-lhe o caráter de instrumento neutro, vinculado mais à ética do orador do que a um conhecimento e a uma verdade imanente ao próprio instrumento. Como comenta Méderic Dufour, em prefácio da edição francesa da *Rhétorique*, o projeto que “Aristóteles desenvolve [é] uma concepção pessoal da *techné*, mais autônoma, maior e mais eficaz que a de Platão” (1991, p. 7).

Deste modo entendida como “uma arma sofisticada”, a retórica é uma ferramenta que corrompe as virtudes por estar associada às sensações deleitosas que nos afastam do campo da essência transcendental. Sob a égide do “escudo de Aristóteles”, para falar com Jacqueline Lichtenstein (1999, p. 65), os peritos das artes, *a posteriori*, vão poder se ancorar no conjunto de textos do Estagirita para elaborar uma teoria da representação visual que retire da obscuridade o discurso sobre a pintura, consagrado nos diálogos platônicos, passando a uma análise sistemática do objeto pictural (cf. LICHTENSTEIN, 1999, p. 68), cuja relação com a retórica será extremamente importante dada sua eficácia no momento persuasivo da pregação.

É indiscutível a vigorosa caracterização que passa a ter a retórica, no campo das artes, quando resgatada por Aristóteles da condenação platônica. A ela, este atribui a seguinte finalidade: “a retórica é a faculdade de observar teoricamente em cada caso aquilo que contém de próprio a persuasão” (*Retórica*, I, cap. I, 2). Deste modo, o filósofo esvazia a *téchne* de todos os valores pejorativos atribuídos a ela, centralizando a figura de eminência do *éthos* do orador ao declarar que:

Bem errônea é a afirmação de certos autores de artes oratórias, conforme a qual a honestidade do orador não contribuiria em nada para a persuasão no discurso. Longe disso, o caráter moral deste [do orador] constitui, por assim dizer, a prova determinante por excelência (*Retórica*, I, cap. II, 2).

Nesse momento, a retórica assume o espaço de grande “arte do discurso”, cujas propriedades serão recicladas pelas mais diversas matrizes e forças de pensamento de cada época específica, assim como por suas devidas instituições censoras. Conforme assinala Kennedy (cf. 1999, p. 180), a importância da retórica foi evidentemente especial para Agostinho, uma vez que este foi um dos grandes professores dessa disciplina, o que justifica a impregnação desse saber em sua obra.

Ajustemos nossas lentes para observar, agora, outro dado importante para pensar as linhas de força do sermão eclesiástico: o posicionamento da figura do orador como intérprete eleito das Sagradas Escrituras. À guisa de ilustração, como mencionado anteriormente, foquemo-nos no “Sermão da Segunda Dominga da Quaresma”, pregado em 1651, na Capela Real de Lisboa, pelo eminente padre jesuíta Antônio Vieira, destacando que, no ato da pregação, o orador é revestido do “paradigmático papel de

pregador do mundo pós-tridentino” (MORÁN & ANDRÉS-GALLEGO, 1995, p. 126). Isso significa dizer que ele é instituído do papel de censor de seu tempo, conduzindo os discursos alheios à ortodoxia por meio de seus recursos consagrados na tradição da eloquência clássica. Neste ponto, não estamos muito distantes da tese consagrada de Luiz Costa Lima, a qual já mencionava que “a astúcia do contrarreformista esteve em favorecer uma arte propícia à sua posição” (1995, p. 117).

Reconhecida como uma sociedade fundamentada na figuração dialética de mistérios teológico-políticos, a cultura do tempo de Vieira determina-se pelo ajustamento de unidades combinatórias de uma ordem complexa que pressupõe uma ligação entre os diversos campos do poder das ordens do reino: retórica, política e teologia - como assim sinalizou Alcir Pécora em seu decisivo trabalho *Teatro do Sacramento* (2008). É um corpo místico organizado sobre bases reacionais, cuja doutrina está apoiada em um corpo político, resultando vontades unificadas que fundam a hierarquia natural dos privilégios e a sacralidade da *persona mystica*. Esses dados são indissociáveis da prática sermonística e não deveriam ser desconsiderados, do contrário, tornam “impraticável uma análise rigorosa da retórica desses sermões se não se examinar o *valor* que essa eficácia do divino recebe no seio de sua produção humana” (PÉCORA, 2008, p. 35).

Ainda sobre esse domínio de impregnação da ação teológica, destaquemos que desde a quarta sessão do Concílio de Trento, em 8 de abril de 1546, com a recusa da tese herética de Lutero *sola fide et sola scriptura* (“só com a fé e só com a Escritura”), a imagem do pregador católico só se revestiu de prestígio. A partir da desaprovação do Concílio sobre a proposta luterana da interpretação dos textos bíblicos, o orador foi compreendido como o ser de juízo iluminado pela luz natural da Graça inata, que aconselha e orienta a significação do que diz como eficácia didática, prazer engenhoso e comoção persuasiva. Apoia-se na *sindérese*, a centelha da consciência iluminada pela divina Providência, como diz S. Tomás de Aquino.

Declarada como uma tarefa de grande prestígio, a prática de interpretação das Escrituras, segundo nos esclarece Henri de Lubac, desempenhou “um papel de primeiro plano na consciência que obteve de si mesmo o cristianismo” (1970, p. 48). Mais, segundo o referido estudioso, a exegese antiga não era apenas uma ciência auxiliar da teologia, mas a própria teologia (LUBAC, 2006, p. 119, vol. 2). Alegoricamente,

explica Henri Lubac, se a escritura fosse a torre da teologia e sua base a própria história, mais acima do topo, estaria o sentido espiritual (2006, p. 119, vol. 2).

Nessa chave, a prática exegética foi assimilada como uma das instituições mestras da Igreja nascente, o que movimentou a inteligência mística dos homens sobre as Escrituras, favorecendo ao Padroado constituir um cânone em torno desse exercício de revelação sagrada. O sentido místico ou alegórico foi considerado como sendo o sentido doutrinal por excelência, o que expõe os mistérios relativos a Cristo e à Igreja.

No campo de atuação da oratória, o ideal ciceroniano do orador é compreendido como sinônimo do orador perfeito, cuja tarefa oficial é discursar de maneira adequada a persuadir o auditório. Um ponto relevante da proposta da eloquência ciceroniana é que nenhuma pessoa “saberia tornar-se um orador completo se não possuísse em todo o espírito humano um conhecimento grande e elevado.” (*De oratore*, I, v.20). Abra-se um parêntese para assinalar que Santo Agostinho estabelecerá os mesmos critérios em sua *Doutrina* para os intérpretes bíblicos, afirmando que para a prática exegética faz-se necessário obter um conhecimento das Escrituras, das línguas de base e das que serviram para traduzir a Bíblia (grego, latim e hebraico), além de um vastíssimo conhecimento da natureza das coisas, essenciais para “a interpretação das expressões figuradas, [especialmente] quando estas se referem aos animais, pedras, plantas ou outros seres frequentemente citados nas Escrituras e servindo de objeto de comparações [metáforas] (*Doutrina Cristã*, Livro IIc, cap. 17, 24). Para concluir tal raciocínio, pontuemos que essa exigência foi atendida pela Ordem da Companhia de Jesus que administrou os currículos dos futuros pregadores com uma notória inflexibilidade. Manuel Mórán e José Andrés-Gallego (1995, p. 131) assinalam que a agilidade no manejo das Sagradas Escrituras e da tradição era fundamental para um pregador pós-tridentino, assim como o domínio de muitas línguas que já remontam às prescrições de Santo Agostinho nas quais o saber devia estender-se a qualquer outra matéria que lhe fosse necessária, pelo menos para falar dela sem provocar o riso dos peritos, e sim demonstrar o conhecimento sobre a doutrina.

As informações precedentes nos permitem entrever que um dos pré-requisitos para assumir o posto de orador e de intérprete - funções estas indissociáveis na época de Agostinho e Vieira - era deter o conhecimento enciclopédico que lhe garantisse falar de todas as coisas sem cair no buraco negro de uma falsa verdade que a filosofia platônica

tanto condenou. Inclusive, o primado ciceroniano do orador é, sobretudo, pautado na reconstituição das riquezas acumuladas entre os grandes domínios do conhecimento, que almeja remontar “a unidade original entre filosofia e eloquência, entre contemplação e ação” (FUMAROLI, 2009, p. 49). Esse pensamento propagado ao longo do século XVII será a bússola norteadora dos homens letrados que favorecerão um terreno “cuja natureza é expressa pela fala ornada: o *homo sapiens* encontra seu aperfeiçoamento no *homo loquens*” (DELÈGUE, 1990, p. 99).

Notemos, brevemente, que não estamos falando de uma sofística que plasma seus saberes por meio de dissimulações ou simulações de conhecimento, conduzindo o discurso ao bel-prazer da exibição, como vemos no *Elogio de Helena*, de Górgias. Ficamos perante um juízo austero que garante à eloquência um espaço de grande arte que deve, no entanto, ser conduzida sob os auspícios de um orador ideal. Nesse prisma, Quintiliano não ficará muito longe ao declarar que a filosofia, que impôs tantos obstáculos para a sobrevivência da retórica, não seria a grande guardiã do conhecimento verdadeiro, uma vez que esta pode ser simulada, ao passo que a eloquência é inimitável. É Barbara Cassin quem irá tecer um curioso comentário sobre esse ponto:

Pode haver falsa filosofia, pretensos filósofos, mas não pode haver falsa eloquência, pseudo-oradores. [...] O segredo da vitória da filosofia contra seus alter ego, demolindo assim a problemática profundamente platônica da imitação: o que é passível de imitação é bom, mas o inimitável é ainda melhor (2005, p. 174).

Foquemo-nos agora no “Sermão da Segunda Domingo da Quaresma”, de 1651, para destacar o momento que o ato hermenêutico assume um lugar paradoxal por excelência na mentalidade seiscentista ao revestir-se, através da eloquência do pregador português, Antônio Vieira, do estatuto de prática incapaz de promover o alcance aos sentidos sagrados presentes nas Escrituras. Em certa medida, Vieira joga com as nuances de uma argumentação que incide na afirmação de que nem o próprio pregador – até aí a afetação de modéstia é notória – é capaz de decifrar os sinais da Glória de Deus. É notável, porém, a ambiguidade dessa proposição, dado que o encarecimento das excelências da Glória, que impedem a sua plena decodificação na *actio* hermenêutica do orador, não desfavorece o exercício exegético, apenas fortalece a musculatura da fé católica. É Vieira quem pleiteia a ideia, dobrando-a a partir do argumento de Davi:

Porque todo o homem, que quis explicar com palavras as coisas, que são inefáveis, e não tem termos, com que se declarar, necessariamente há de mentir: não porque seja inimigo da verdade, mas porque a não pode dizer como ela é (VIEIRA, 2015, p. 33).

Nessas circunstâncias, é possível compreender a razão que subverte o “Domingo das Verdades” em “Domingo das Mentiras” (cf. VIEIRA, 2015, p. 31). O sermão de Vieira tem por unidade a incapacidade humana de falar da própria Glória, independentemente do *éthos* do orador. Sua abordagem incide no fato de que é impossível falar das maravilhas do Céu sem que o intérprete caia no precipício da mentira. Assim, o pregador propõe que não há exercício hermenêutico que dê conta de tratar, em sua plenitude, dos sentidos e das descrições da Glória divina:

A verdade dos Evangelistas em todas as outras matérias é tão adequada, como infalível, mas quando chegam a falar da Glória, não por defeito do Historiador, mas por excesso da mesma Glória, são tão imperfeitas as cores, com que a pintam, e tão desiguais as semelhanças, com que a descrevem, que não dizem o que é, como é, senão como não é (VIEIRA, 2015, p. 39).

Cabe um esclarecimento sobre um aspecto central que conduz as práticas letradas da *forma mentis* pós-tridentina: o estatuto da linguagem que se configura como o agente, preponderantemente, regulador da produção de relações entre os significados e os significantes. Digna de nota é a reflexão essencial de Michel Foucault sobre a operação da linguagem e as associações de similitude produzidas no século XVI, que, de alguma forma, refletem o ideal linguístico seiscentista. Segundo Foucault, o papel de um conjunto de signos independentes e uniformes não se instaura, uma vez que nesses séculos a linguagem não deve ser compreendida como um espelho que reflete sua verdade autônoma e singular. Antes, ela se afirma como “uma massa fragmentada e totalmente enigmática, que se mistura aqui e ali às figuras do mundo, e com elas se confunde” (FOUCAULT, 2005, p. 90). Alia-se a isso, o postulado de Michel de Certeau (1982, p. 122) de que o cristianismo antigo estendido e aplicado as “figuras” da retórica clássica à economia da salvação, estabelecendo a produção de sentido e o desdobramento histórico ou cosmológico de eventos ou de coisas.

Nessa perspectiva, o signo seiscentista está integrado a um sistema semiológico configurado sob a chave da motivação, em que os referenciais estão difundidos nos acontecimentos temporais, assim como nas coisas espalhadas pelo mundo. Reconhecendo a eminência das palavras para traduzir os sinais das mais variadas categorias, Santo Agostinho, entretanto, garante que as palavras não são capazes de apreender o próprio sinal, de alguma forma elas são apenas sombras nas quais qualquer dos sinais “podem certamente ser dados e conhecidos com palavras, mas as palavras [as sombras] não poderiam ser dadas a entender com aqueles sinais” (*A doutrina cristã*, IIa, 3).

Tudo está oficialmente inscrito nas *Escrituras*, garantindo a veracidade do discurso oral que funciona como espelho das verdades escritas, que reflete palavras e coisas. O sistema escolástico que se funda na referência às autoridades estabelece uma hierarquia que será visível nas práticas neoescolástica do Seiscentos. Retenhamos a reflexão de Paul Zumthor para visualizarmos melhor as origens dessa concepção de autoridade, assim como notarmos, ainda que em linha d’água, a estreiteza entre a palavra escrita e a palavra falada:

O conservadorismo cultural, que dá à “Idade Média” sua coerência, prende-se [...] a uma dupla fonte, helênica e judaica. Os gregos, que não possuíam livros sagrados nem casta sacerdotal, buscaram em seus poetas, principalmente em Homero, os signos de sua unidade espiritual: daí, para eles, a ideia de que na literatura se concentra o tesouro de uma civilização. Os alexandrinos extraem as consequências desse princípio, relacionando toda ciência à philologia. Nos judeus de época tardia, a Bíblia se identifica à noção de escritura. A ideia, primitivamente mágica, de santidade do livro, passa para os cristãos e, no final da época patrística, superpõe-se às concepções gregas. A autoridade da coisa escrita se torna objeto de um respeito que engendra uma preocupação constante de recurso ao texto, excluindo quase inteiramente a noção de originalidade pessoal (ZUMTHOR, 1975, p. 93).

A longa passagem sintetiza bem as ideias tratadas anteriormente, desenhando a importância da escritura. Nessa órbita semiológica, é impossível entender e apreender as coisas em sua essência, uma vez que a palavra é sombra da coisa, logo, a linguagem humana não representa a univocidade de sentido dos tempos edênicos. O signo é arbitrário, ele apenas lembra a distância da coisa, não a substitui plenamente, o que promove um duplo movimento: primeiramente, ele é incapaz de traduzir a Glória do

Céu; em segundo lugar, ele deve ser especialmente proferido pelo pregador, aquele, cujo imaginário cristão, ainda associava “à voz de uma ação transformadora e à emanção demiúrgica da vida” (OLIVEIRA, 2003, p. 73).

Diante da incapacidade de aludir à coisa no seu mais alto grau de essência, o pregador deve compreender que o signo, que reflete a sombra da coisa, em sua polivalência, não é mais capaz de demonstrar integralmente a beleza da Glória, nem se utilizado pela clave da hipertrofia semântica:

As coisas da Glória são tão diversas de tudo o que se vê, e tão levantadas sobre tudo o que se imagina, por mais, e mais que se diga delas, sempre se diz menos. E como o dizer menos na Filosofia de Aristóteles, e na Teologia de Santo Tomás é uma das espécies de mentira (VIEIRA, 2015, p. 43).

Para compreender o que está em questão na aludida passagem, examinemos, com as lentes de Yves Delègue, a lógica do pensamento seiscentista, destacando que “é a única possível para uma época assombrada pelo fantasma nostálgico do Ser e de sua Presença, sonhando com o momento epifânico em que Deus apareceria de outro modo que não velado por insígnias” (1990, p. 20). Retomando as linhas do pensamento vieiriano, tal referência justifica as palavras do pregador quando anuncia ao público que “esta é a razão, e o sentido verdadeiro, com que eu digo que o dia, em que os pregadores falamos das excelências da Glória, é o dia das mentiras” (VIEIRA, 2015, p. 33). Impossível alcançar o sentido da coisa em sua ampla significação, o signo integrado ao processo de descrição da coisa, é uma sombra. Em síntese, “todo signo é signo de uma dualidade constitutiva, instaurada pelo sistema da dupla Escritura” (DELÈGUE, 1990, p. 24).

Segundo Vieira, a verdade de cada texto, especialmente o bíblico, está na coerência que tem tal texto com os seus antecedentes e consequentes. Quando interpretado de modo coerente, e, principalmente, por um intérprete eleito “é sinal certo, e evidente de que aquele é o seu próprio, literal, e verdadeiro sentido” (VIEIRA, 2015, p. 33). Neste ponto, aventemos, com Luiz Costa Lima, que o “fenômeno do controle se torna menos localizável quando a região sobremaneira controlada, a arte verbal, tem por intérpretes *figuras aceitas ou integradas ao mecanismo do poder*” (COSTA LIMA, 1995, p. 117; grifos meus).

Assim, quando participa do círculo das autoridades que operam a máquina censora, o intérprete transmuta-se na própria chave de decodificação dos textos, tal como de sua disseminação. Não fica muito difícil perceber que, na possível transparência das palavras, *Vieira seria a única chave de entrada do modo mais eficaz da exegese do sermão que profere e de todas as referências que nele são cruzadas*. Tal tese vai ao encontro direto dos estudos de Foucault, quando este afirma que ninguém entrará na ordem do discurso se não cumprir certas exigências para fazê-lo (cf. FOUCAULT, 2010).

Aliado ao arsenal retórico, o pregador consegue com sua aguda eloquência semear sobre o público a sua concepção, subordinando as paixões da massa de fiéis ao seu crivo e à morfologia de sua crença. Aqui, não esqueçamos as variadas denominações dadas, *a posteriori*, ao período em foco: “sociedade do espetáculo”, “sociedade das massas” “idade da eloquência”, “idade de ouro da retórica” etc., isto, pois, segundo esclarece José Antônio Maravall (2009, p. 175): “a cultura barroca se serve de meios adequados para as massas”.

No curso de seu sermão, Vieira encaminha sua argumentação para, constantemente, acentuar a inoperância da linguagem, e mesmo do pregador, ainda que de modo ambíguo percebamos que ao descaracterizar a potencialidade da interpretação do pregador, está, a todo o momento, encorpendo a força do discurso da fé. Ouçamos:

Que podemos nós Pregador dizer, em matéria que tanto excede a capacidade mortal? Por isso ainda quando mais encarecemos, sempre mentimos. Só São Paulo pudera pregar da Glória: porque era Pregador, que a viu com seus olhos; mas ouçamos o que ele disse depois de a ver: *Raptus est in Paradisum, et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui.*³ (VIEIRA, 2015, p. 47).

Ainda que tome contato com a Verdade em sua plena forma, o pregador é incapaz de narrar sobre ela sem recair na mentira, dado o caráter inexprimível que exala da verdade. A única forma muitas vezes eficaz a chegar à verdade é, paradoxalmente, através da hiperbólica semântica das palavras, que leva à mentira, que é o estilo que Vieira elege para proferir seu sermão:

³ “Foi arrebatado ao Paraíso, e ouviu as palavras inefáveis, que não é lícito ao homem repetir.”

O estilo que segui foi uma Hipérbole às avessas. Há Hipérbole por excesso, e Hipérbole por diminuição: e ambas mentes para chegar à verdade. A Hipérbole por excesso diz o muito que se não pode crer, para que se creia o que é; e a Hipérbole por diminuição diz o pouco que se pode dizer, para que creia o que será. O que será a Glória do Céu é o que se colhe eficazmente do meu discurso (VIEIRA, 2015, p. 49).

Antes de nos perguntarmos se estamos, efetivamente, diante de um sermão contraditório e de um orador perdido, alheio à doutrina que deveria pregar, ressaltemos que a chave de entrada para a solução das questões, que desfaz todos os paradoxos, expondo ao auditório a finalidade primeira, que tanto discutimos nas linhas iniciais deste trabalho, é a persuasão através do discurso eloquente. Exposto que é impossível descrever as maravilhas divinas em sua essência, o pregador conduz o público e sua atenção para arrematar com a fórmula que rege o seu sermão, desde os primeiros momentos do exórdio. Negando a proficiência da linguagem, ele garante a potência da fé, derramando sobre o público a concepção de que a melhor forma para conhecer tudo que se diz nos sermões é buscar pessoalmente, o que promove um encarecimento da missão do pregador e do corpo da Igreja no mundo: a condução das vidas e das almas rumo à cristandade. Estamos diante de uma pastoral que impera pelo efeito patético, jogando com uma eloquência que desarma os discursos que desviam da conduta absoluta da ordem católica. Eis o engenho de Antônio Vieira:

Suposto pois (*dai-me agora uma breve atenção*), suposto pois que tudo o que se tem dito, tudo o que se diz, e tudo o que se pode dizer da Glória, que nos espera no céu, é tanto menos, e tão pouco, e tão nada, que sem encarecimento se pode chamar mentira: que havemos, ou que podemos fazer para saber verdadeiramente o que é, e como é a Glória? Não há, nem pode haver mais que um só meio, mas esse muito certo, e adequado. E qual é? *Ir ao Céu, e vê-la* (VIEIRA, 2015, p. 50; grifos meus).

De posse dessas coordenadas parece possível tecer algumas considerações finais. Sintetizemos essa questão, por si só tão rica em desdobramentos, destacando a argumentação de Antônio Vieira que encaminha o auditório a perceber a disfunção do signo fraturado que é incapaz de representar semanticamente as maravilhas da fé. Conforme vimos, a inexistência de manuais de pregação não impediu que a simbiose entre os domínios da retórica e da teologia se efetivasse, proporcionando um amplo

enquadramento da eloquência no *theatrum sacrum* seiscentista e sinalizando, constantemente, a eminência do intérprete eleito e da leitura oral do texto sagrado (cf. MURPHY, 1990, p. 272).

O signo fraturado, que emula a ferida entre Deus e o homem desde o advento do pecado Original, é o dispositivo o qual se apoia Vieira no sermão em foco para conduzir seu auditório à questão basilar da cristandade: a vida devota que seria o elemento de direção dos homens ao reino do Céu. Recorrendo, pela última vez, às ideias do Bispo de Hipona, sublinha-se a síntese moral da *Doutrina Cristã*: “devemos gozar unicamente dos bens que são imutáveis e eternos” (Livro Ic, cap. 22, 20).

O trecho anterior nos permite concluir que o sermão funcionaria como uma das forças místicas que encaminham o homem para o céu quando este absorve os ensinamentos e direciona a vida para os valores da cristandade. Agudamente, Vieira - conhecedor de todos esses preceitos agostinianos - desvaloriza seu ofício de intérprete, por meio de um *fingimento decoroso*, para, engenhosamente, lançar mão das mais poderosas ferramentas da eloquência, terreno que também conhecia de modo acurado, e construir um sermão polivalente que demonstra de maneira clara seu interesse em dirigir os homens para uma zona mística tão plena que se faz impossível descrever. Atua, desse modo, sobre a vontade alheia, movendo-a com recursos ‘psicológicos’ manejados conforme uma técnica retórica por excelência. Em síntese, Vieira na posição de pregador em *ato* está inserido numa *mentalité pathétique*, de que fala Robert Mandrou (1960, p. 898), imprimindo sobre seus mais variados auditórios o selo espiritual da doutrina que prevê como condição de sobrevivência a orientação da vida através da pastoral conduzida pelo pregador completo – ideal ciceroniano – que opera com engenho sobre o signo incompleto, encaminhando seu auditório pela via metafísica que assegura a todos aqueles que tiveram uma vida justa, aos olhos da Graça inata, um lugar reservado na morada de Cristo, onde “só se pode ver, mas não se pode dizer” (VIEIRA, 2015, p. 50).

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã**. São Paulo: Paulus, 2002.

ARISTOTE. Art rhétorique. *In: Art rhétorique et art poétique*. Paris: Garnier Frères, 1944.

- CASSIN, Barbara. De uma sofística a outra: boas e más retóricas. *In: O efeito sofístico*. São Paulo: Editora34, p. 143-211, 2005.
- CERTEAU, Michel de. **La fable mystique, 1. XVI^e-XVII^e siècle**. Paris: Gallimard, 1982.
- CICÉRON. **De L’Orateur**. Paris: Les Belles Lettres, vol I, 1957.
- COSTA LIMA, Luiz. *Imitatio* e barroco. *In: Vida e Mimesis*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- CURTIUS, Ernst Robert. **Literatura europeia e Idade Média latina**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.
- DELÈGUE, Yves. **La perte des mots. Essai sur la naissance de la “littérature” aux XVI^e et XVII^e siècles**. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1990.
- DELEUZE, Gilles. Platon et le simulacre. *In: Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.
- DESBORDES, Françoise. **Scripta varia. Rhétorique antique et littérature latine**. Bondgenotenlaan: Peeters Publishers, 2006.
- DETIENNE, Marcel. **Les maîtres de verité dans la Grèce archaïque**. Paris: Maspero, 1981.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Lisboa: Edições70, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2010.
- FUMAROLI, Marc. **L’Age de l’eloquence. Rhétorique et “res literária” de la renaissance au seuil de l’époque classique**. Genève: Droz, 2009.
- HANSEN, João Adolfo. “Práticas letradas”. **Discurso**, n. 25. São Paulo: Lech, 1995.
- KENNEDY, George. **Classical Rhetoric & its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times**. 2^a ed. rev. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1999.
- LEUPIN, Alexandre. **Fiction et incarnation. Littérature et théologie au Moyen Âge**. Paris: Flammarion, 1993.
- LICHTENSTEIN, Jacqueline. **La couleur éloquente**. Paris: Flammarion, 1999.
- LUBAC, Henri de. **A Escritura na tradição**. São Paulo: Edições Paulinas, 1970.
- LUBAC, Henri de. **Scrittura ed Eucarestia. I quattro sensi della scrittura**. Milano: Jaca Book, 2006, 4 vol.

- MANDROU, Robert. Le Baroque européen: mentalité pathétique et révolution social. *In: Annales, Economies, Sociétés, Civilisations XIX*, n. 5, set./out. Armand Colin, 1960.
- MARAVALL, José Antônio. **A cultura do Barroco: análise de uma estrutura histórica**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- MÉDERIC, Dufour. Introduction. *In: ARISTOTE. Rhétorique*. Paris: Les Belles Lettres, vol I, 1991.
- MORÁN, Manuel; ANDRÉS-GALLEGO, José. The preacher. *In: VILLARI, Rosario (Org.). Baroque personae*. Chicago/Londres: University of Chicago Press, p. 126-160, 1995.
- MURPHY, James. *Ars praedicandi: the art of preaching*. *In: Rhetoric in the Middle Ages. A History of rethorical theory from St. Augustine to the Renaissance*. 6 ed. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1990.
- OLIVEIRA, Ana Lúcia. M. de. **Por quem os signos do bem: uma abordagem das letras jesuíticas**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.
- PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira**. São Paulo: EDUSP, Campinas: Editora Unicamp, 2008.
- PLATON. **Le phèdre**. Paris: Flammarion, 2004.
- PLEBE, Armando. **Breve história da retórica antiga**. São Paulo: E.P.U-EDUSP, 1978.
- SCHNAPP, Jeffrey T. **Lições de leitura: Agostinho, Proba e o détournement cristão da Antiguidade**. Rio de Janeiro: Cadernos da Pós/Letras Uerj, 1998.
- VIEIRA, Antônio. Sermão da Segunda Domingo da Quaresma. *In: Obra completa padre Antônio Vieira: Sermões da Quaresma*. Direção de José Eduardo Franco e Pedro Calafate. 1 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, Vol 3, Tomo II.
- ZUMTHOR, Paul. **Langue, texte, enigme**. Paris: Seuil, 1975.