

A inexpressão eloquente do signo fraturado: esforços hermenêuticos e movências patéticas

Felipe Lima da Silva¹

*Disseram da Glória muito menos do que ela é, e
merece, nem por isso incorreram em culpa: porque quando
Davi disse que todos mentiam, falou da mentira material, a
qual não é lícita, nem culpável, antes neste caso louvável, e de
grande glória da mesma Glória.*

ANTÔNIO VIEIRA. *Sermão da Segunda Domingo da
Quaresma* (1651).

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.

Palavras-chave: Letras seiscentistas. Sermões. Censura. Retórica.

Abstract: This article intends to point out Antonio Vieira and his entire sermon as product and part of a control, which, at the same time establishes the speaker as someone allowed to discoursing, cramps what subjects shall be said and must be said. There is, then, a reflection about the sixteenth century letters from the impossibility of referring to the deity and the apostolic mystery as discourse object, presenting itself as another of the problems here stressed by the language characterization; this latest aspect is taken from the incompleteness and discourse impossibility contemplate which is named in its fully sense. The analysis will discuss some considerations about the rhetoric and hermeneutics' universe, as well as the one of the fractured sign, all of them inherent to the Christian metaphysics.

Keywords: Sixteenth century letters. Sermon. Censure. Rhetoric.

¹ Mestrando pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

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 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.

Mots-clés: Lettres du XVIIe siècle. Sermons. Censure. Rhétorique.

Tradição clássica e ortodoxia: reciclagens e deslocamentos da retórica antiga

Examinando-se 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). De fato, a mentalidade cristã se compôs, dentre muitas formas, dos aspectos mais elementares que determinavam a superioridade do pensamento da tradição clássica. Com o tempo, a ruptura com a cultura antiga, cujo cerne é constituído pela 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.

Identificada, a partir de então, como idolatria e, por isso, 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 Antiquidade clássica*” (LEUPIN, 1993, p. 8). Além disso, com efeito, 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 centralizar-se nos usos dos elementos retóricos no seio da *actio* oratória jesuítica do século XVII, que, como se sabe, configuraram a principal Ordem de expressão no século em questão. Para tanto, buscarei focar na prática hermenêutica do padre Antônio Vieira, problemática mesmo enquanto meio legitimado pela tradição ortodoxa, dado o fato da incapacidade de expressar a Verdade plena de Deus. O cerne da questão é a impossibilidade da linguagem humana de cumprir uma descrição das excelências da Glória do Céu. O problema, por sua vez, é que mesmo o pregador, 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. Segundo o próprio Vieira:

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 (1990) 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” (MURPHY, 1990, p. 300).

Assim como não houve a criação de uma “retórica da pregação”, igualmente não existiram postulações em torno da noção de literatura, questão que remonta uma discussão que muito tem ressurgido no campo das letras vinculadas aos modelos da tradição clássica. Não cabendo aqui redesenhar 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 da representação individualizada ou individualizante, mas no seu fim último: “conduzir com todo rigor a uma teoria e uma prática” (LEUPIN, 1993, p. 14).

Em contrapartida, 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. A esse respeito, torna-se suficiente admitir o que autores como Paul Bénichou (1973), Maurice Blanchot (1959) e Roland Barthes (1964) – e, antes, Jean-Paul Sartre (1974) – já observaram: a literatura, produto do conhecimento humano, é uma invenção recente no que diz respeito à concepção que temos dela hoje. Sua matriz reconhecida hoje é produzida somente no século XIX. Por outro lado, a tradição retórica é que orientou as práticas de representação, servindo a estas como modelos a ser emulados. Sobre essa questão, Marc Fumaroli (2009) esclarece, em prefácio a sua obra,

que no período contrarreformista “a tradição literária e a arte retórica da memória são sinônimas” (FUMAROLI, 2009, p. XII). Assim, acentuemos a impropriedade de falar em representação sem incorporar em nossas falas a reciclagem dos manuais da tradição clássica, posto que toda representação esteja suscetível a um referencial.

As observações anteriores nos permitem diagramar 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.

Não buscaremos, nestas linhas, mapear integralmente o solo teórico da história da retórica. Dignas de nota, porém, são algumas considerações importantes para o encaminhamento de nossa discussão. Começemos acentuando que é com Aristóteles que a arte retórica e a dialética² apresentam algo em comum, visto que ambas não têm determinado, *a priori*, um assunto específico, podendo, neste caso, pertencer a qualquer gênero.

Sabemos que Platão condenou a retórica devido à emulação de um conhecimento falso que esta produzia e que preenchia mais o ego

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.

do sofista do que qualquer outra coisa, como se pode ver nos eminentes diálogos do *Górgias* e do *Fedro*. Neste diálogo especificamente, ainda é possível encontrar algum resquício da sobrevivência da retórica na filosofia platônica, porém seria a retórica como meio dialético operado exclusivamente pelo filósofo e que servisse apenas para a condução das almas (psicagogia) em prol de um saber transcendental. Assim o diz Sócrates sobre a função do discurso retórico e o critério para poder proferi-lo: “o próprio do discurso é conduzir as almas. Para ser um hábil orador é necessário conhecer os tipos de almas” (*Fedro*, 271a).

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, dado 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 renderá 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).

Sem pretender uma (re)visão do amplo *corpus* da filosofia platônica, é crucial entender que muitas concepções ligadas aos temas do sensível e do dizível foram sendo recicladas e condenadas através de critérios estipulados pela ordem do platonismo - no século XVII -, terreno que logo mais iremos nos posicionar. Assim, a reconstituição

de Platão é, no espaço de nossa análise aqui, 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 (1969, p. 298-9) 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.

A orientação aristotélica, entretanto, garantiu à retórica o espaço de “uma técnica rigorosa do argumentar” (PLEBE, 1968, p. 38), que, na contramão do platonismo, teve atribuído a ela o caráter de instrumento neutro, vinculado mais à ética do orador do que a um conhecimento e uma verdade imanente ao próprio instrumento. Como comenta Méderic Dufour (1991), 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” (DUFOUR, 1991, p. 7).

Assim 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 *bouclier d’ Aristote*, para falar com Jacqueline Lichtenstein (1999, p. 65), os peritos das artes, *a posteiori*, 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 tal arte 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 de pensamento de cada época específica, assim como por suas devidas instituições censoras. É igualmente importante lembrar, recorrendo à 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. Assim Marc Fumaroli (2009, p. 141) o corrobora:

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.

O pregador jesuítico e o signo perdido: dos movimentos hermenêuticos na mentalidade patética do século XVII

Deixando de lado por ora esse atraente percurso pelo breve mapeamento do solo teórico da retórica, situemos, por outro lado, mais uma questão central para este trabalho: 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 Domingo 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. Até aqui não estamos muito distantes da tese consagrada de Luiz Costa Lima (1995, p. 117), que já esclarecia que “a astúcia do contra-reformista esteve em favorecer uma arte propícia à sua posição”.

Reconhecida como uma sociedade fundamentada na figuração dialética de mistérios teológico-políticos, a cultura seiscentista determina-se no ajustamento de unidades combinatórias de um domínio complexo que pressupõe uma ligação entre os diversos campos do poder das ordens do reino. É um corpo místico organizado sobre bases racionais 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).

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). Dessa forma, um dos pré-requisitos para ser orador é o conhecimento enciclopédico que lhe garanta 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 perfeito.

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 (CASSIN, 2005, p. 174).

Para que não se perca de vista o objetivo traçado aqui, tornam-se, mais uma vez, imprescindíveis as contribuições de Luiz Costa Lima (2007), a partir da sua tese do “controle do imaginário”, em que o autor mencionado traz contribuições para o estudo dos processos de controle da imaginação que perpetuavam nos séculos XVI e XVII no interior das sociedades de cortes católicas. Reiteremos, porém, que as letras do século XVII não possuem a mesma concepção de “literatura” que se cunhou a partir das postulações romântico-modernas do século XIX, dada sua incapacidade de se ajustar ao sintagma da “criação literária” autêntica e original que era o parâmetro fundamental para os românticos (cf. FUMAROLI, 2009, p. 25). Nesse sentido, consideremos o sermonário vieiriano como peça de uma máquina censora que dirige a sociedade seiscentista a partir de pressupostos compreendidos como verdades absolutas presentes nas Escrituras, impedindo o surgimento de um lugar-comum que acolhesse formas de pensar fora da zona de intervenção da política católica.

No “Sermão da Segunda Domingo da Quaresma”, de 1651, essa visão torna-se paradoxal na medida em que é possível perceber nuances

de uma argumentação que incide na afirmação de que nem o próprio pregador 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 eclesiástico, 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 centraliza-se, sobretudo, na incapacidade humana de falar da própria Glória, independentemente do *éthos* do orador, sem que este caia no precipício da mentira.

Cabe um esclarecimento sobre um aspecto central que norteia 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 relações 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 afirma-se 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 fato de que o cristianismo antigo estendeu e aplicou 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 (cf. CERTEAU, 1982, p. 122).

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*, III, 5).

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 dos seiscentos. Retenhamos a reflexão de Paul Zumthor para visualizarmos melhor as origens dessa concepção de autoridade, assim como traçarmos, 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 patristica, 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. Nesse sistema semiológico, 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 pelo viés 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 estava em questão na aludida passagem, examinemos, com as lentes de Yves Delègue, a protoforma 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” (DELÈGUE, 1990, p. 20). Retomando as linhas do pensamento vieriano, 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). Quando participante do círculo das autoridades que operam a máquina censora, o intérprete transmuta-se na própria chave de decodificação dos textos assim 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 destilar 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”. A esse dado, acrescente-se a avaliação de Marc Fumaroli acerca da simbiose entre retórica e teologia, que funcionou como elemento de aperfeiçoamento do poder eclesiástico:

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 (FUMAROLI, 1995, p. 205).

No curso de seu sermão, Vieira incide 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).

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

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

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 na doutrina que deveria pregar, destaquemos 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 desse 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 deste os primeiros momentos do exórdio. Negando a proficiência da linguagem, ele garante a potência da fé, derramando sobre o público o ideal 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 eclesialístico no mundo: a condução das vidas e 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 (2015, p. 50; grifos meus):

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.

Considerações finais ou recolhimento

Para que se complete o quadro sobre o qual refletimos, façamos um recolhimento – procedimento, aliás, bastante caro às práticas textuais seiscentistas – para tecer algumas considerações finais. As observações anteriores nos permitem notar as estreitas relações entre a retórica e a teologia no âmbito das letras seiscentistas, uma vez que percebemos a condução da 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. 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.

Para concluir, 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. No limiar da desvalorização de seu ofício, o orador inegavelmente engenhoso lança mão das mais poderosas

ferramentas da eloquência, terreno que conhecia bem, para construir um sermão ambíguo que demonstra claramente seu interesse em dirigir os homens, atuando sobre sua vontade, movendo-a com recursos psicológicos manejados conforme uma técnica retórica por excelência. Em síntese, Vieira enquanto 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 manejada pelo pregador completo – ideal ciceroniano – que opera com engenho sobre o signo incompleto.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.
- ARISTOTE. Art rhétorique. In: *Art rhétorique et art poétique*. Paris: Garnier Frères, 1994.
- BARILLI, Renato. *Rhetoric*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1989.
- BARTHES, Roland. *Essais critiques*. Paris: Seuil, 1964.
- BÉNICHOU, Paul. *Le sacre de l'écrivain: 1750-1830*. Paris: José Corti, 1973.
- BLANCHOT, Maurice. *Le livre à venir*. Paris: Gallimard, 1959.
- CASSIN, Barbara. De uma sofística a outra: boas e más retóricas. In: *O efeito sofístico*. São Paulo: Editora 34, p. 143-211, 2005.
- CERTEAU, Michel de. *La fable mystique, 1. XVI^e-XVII^e siècle*. Paris: Gallimard, 1982.
- CÍCERO. *De l'orateur*. Paris: Les Belles Lettres, vol I, 1957.
- COSTA LIMA, Luiz. *Imitatio e barroco*. In: *Vida e Mímesis*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- _____. O controle religioso do imaginário. In: *Trilogia do Controle*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- DESBORDES, Françoise. *Scripta varia. Rhétorique antique et littérature latine*. Bondgenotenlaan: Peeters Publishers, 2006.
- 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: Minit, 1969.

DETIENNE, Marcel. *Les maîtres de verité dans La Grèce archaïque*. Paris: Maspero, 1981.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Lisboa: Edições70, 2005.

_____. *A ordem do discurso*, São Paulo, Loyola, 2010.

FUMAROLI, Marc. *L'école Du silence. Le sentiment dès images au XVII^e siècle*. Paris: Flammarion, 1995.

_____. *L'Age de l'éloquence. Rhétorique et "res literária" de la renaissance au seuil de l'époque classique*. 2009. Genève: Droz.

LEUPIN, Alexandre. *Fiction et incarnation. Littérature et théologie au Moyen Âge*. Paris: Flammarion, 1993.

LICHTENSTEIN, Jacqueline. *La couleur éloquente*. Paris: Flammarion, 1999.

MANDROU, Robert. "Le Baroque européen: mentalité pathétique et révolution social". *Anales*, Armand Colin, XV:5, 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 dobram: 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 banquet et phèdre*. Paris: Flammarion, 1964.

SARTRE, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard, 1985.

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 Dominga da Quaresma". In: *Obra completa padre Antônio Vieira: Tomo II parenética, volume III: sermões da quaresma*. Direção de José Eduardo Franco e Pedro Calafate. 1 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ZUMTHOR, Paul. *Langue, texte, enigme*. Paris: Seuil, 1975.