

VIEIRA: Retórica e Teologia: (Um Projeto de Estudo)

Alcir Pêcora (Unicamp)

Para introduzir a questão central que este projeto pretende esboçar, é preciso referir, estrategicamente, a um dos mais célebres sermões de Antonio Vieira : o da Sexagésima, cuja matéria se anuncia pelo Evangelho de Lucas: Semen est Verbum Dei. Pregado em Lisboa, na Capela Real, no ano de 1655, o seu auditório, já se sabe, reunia as figuras mais representativas da classe dominante portuguesa, embora, nessa ocasião, faltasse a principal delas: El-Rei D. João IV, o grande protetor de Vieira, encontrava-se enfermo e viria a falecer no ano seguinte. Quanto ao próprio Antonio Vieira, ao contrário da década anterior, em que se tornara o verdadeiro titular daquele púlpito, estava na Corte apenas de passagem, em busca de medidas oficiais mais decisivas de apoio à política missionária da Companhia de Jesus na Província do Maranhão, sua residência desde 1653 e para a qual tornaria nesse mesmo ano de 1655.

Historicamente, a notoriedade alcançada pelo Sermão da Sexagésima deveu-se, em parte, ao extraordinário impacto produzido por ele sobre um dos segmentos mais importantes desse auditório invulgar: o dos dominicanos, temíveis rivais dos jesuítas em matéria de aconselhamento do Paço e, também por isso, rivais na conquista da lãurea máxima em um espaço tão privilegiado quanto o do púlpito. Além disso, há que lembrar que os dominicanos herdaram de seu patrono o domínio quase absoluto sobre os atos e procedimentos do Tribunal do Santo Ofício, com o qual, anos mais tarde, mas não especialmente por causa desse sermão, Vieira haveria de se encontrar na condição de réu.

Ligado a esse aspecto, mas de um ponto de vista mais restrito à historiografia literária, a consagração desse sermão, entre tantos outros, deveu-se, em boa medida, à crítica que ele desenvolve contra a assimilação do "estilo culto" por parte dos pregadores evangélicos, e que a tradição historiográfica da literatura portuguesa tendeu a interpretar como uma crítica desdobrável à própria estética dominante do período, vale dizer, ao conjunto genérico das disposições de espírito e estilo ditas "barroquistas".¹

De qualquer maneira, ambos os aspectos destacados subordinam-se a um terceiro, que diz respeito à explicação, no interior desse sermão, do modo como Antonio Vieira compreendia o gênero que o imortalizou. O interesse pelo Sermão da Sexagésima está sobretudo relacionado ao fato de ele ser uma espécie de meta-sermão, um ser

mão cujo desenvolvimento investiga e expõe os seus próprios fundamentos, os seus constituintes essenciais, algumas indicações de seu modus operandi, as suas funções desejáveis e indesejáveis. Nesta linha de interesse, um outro trabalho de Vieira ganha importância imediata: o Pregador e Ouvinte Cristão², em que, segundo referência do próprio Vieira, encontrar-se-iam sistematizadas as suas idéias a propósito da oratória sacra. Essa obra, entretanto, que chegou a ser citada por Barbosa Machado em sua Biblioteca Lusitana, encontra-se desde então desaparecida. Isso não significa, de forma alguma, que as reflexões de Vieira sobre o sermão e seus protagonistas estejam restritas ao Sermão da Sexagésima, embora seja possível dizer que nele, diferentemente de outros, a totalidade de seu desenvolvimento é dedicada a esse tema. Quer dizer, embora ele seja fortemente representativo da concepção vieiriana da oratória de púlpito, é certo que ele não detém qualquer exclusividade, no conjunto de seus sermões, sobre o assunto. Na verdade, praticamente não há sermão de Vieira que, em algum momento de sua argumentação, não faça referência às funções que ele deveria cumprir e, em especial, aos papéis a serem desempenhados por pregador e ouvintes. Essa constatação pode remeter diretamente à hipótese inicial deste projeto de estudo dos sermões vieirianos, que se pretende detalhar em seguida, e que é, esquematicamente, a de que a definição, ou re-definição do lugar da fala do pregador, e, conseqüentemente, daquilo que se poderia chamar de eixo da interlocução, ocupa uma posição nuclear nas preocupações de Vieira quando da elaboração de seus sermões. Para dizer de outro modo, a hipótese é que a argumentação de Vieira, sendo a sua matéria ligada ou não explicitamente à questão retórica, sempre tende a se orientar no sentido de problematizar as relações orador-ouvinte e, a partir daí, a instituir um lugar diferenciado para o discurso que profere.

Para especificar essa hipótese, entretanto, seria conveniente uma breve entrada pelo Sermão da Sexagésima, ponto estratégico para o reconhecimento imediato de algumas linhas relevantes do entendimento de Vieira a respeito dos sermões³, embora, como ficou dito, os limites desse entendimento não sejam fornecidos por esse sermão, mas tenham que ser rastreados ao longo de uma amostra muito mais abrangente.

O Sermão da Sexagésima inicia pela dupla explicitação de um pressuposto e de uma perplexidade. O pressuposto é o de que a palavra de Deus é hoje tão poderosa e eficaz quanto sempre: "assim como Deus não é hoje menos onipotente, assim a sua palavra não é hoje menos poderosa do que dantes era"⁴. A perplexidade se dá diante de uma constatação: a de que é mínimo o efeito produzido pelos sermões contemporâneos a Vieira junto aos seus ouvintes. Essa perplexidade se acentua quando contrasta aos relatos dos extraordinários frutos obtidos pelos sermões dos antigos pregadores, de número muito inferior: "nunca na igreja de Deus houve tantas pregações, nem tantos pregadores como hoje. Pois se tanto se semeia a palavra de Deus, como é tão pouco o fruto? (...) Esta tão grande e tão importante dúvida será a matéria do sermão".

Para tentar descobrir a explicação para esse desalentador estado de coisas, Vieira propõe-se a examinar aquilo que ele chama de "princípios" que opera

riam a constituição do sermão, cada um deles através de uma ação particular: o pregador, que expõe a doutrina, o ouvinte, que se presta ao entendimento dessa doutrina, e Deus, que concede a graça que ilumina as ações do pregador e do ouvinte. Todos esses "três concursos" são necessários para que um sermão se realize de forma eficaz, e, se tal não ocorre, diz Vieira, será porque um ou mais deles estão falhando: "suposto que a conversão das almas por meio da pregação depende destes três concursos: de Deus, do pregador e do ouvinte, por qual deles havemos de entender que falta?".

De início, já por uma "proposição de fê", Vieira descarta a possibilidade de que a ausência de eficácia dos sermões tenha uma procedência divina: "deixar de frutificar a semente da palavra de Deus, nunca é por falta do céu, sempre é por culpa nossa. (...) Sempre Deus está pronto de sua parte (...)".

Passa a examinar então a possível responsabilidade dos ouvintes, e reconhece neles dois tipos bastante comuns cuja disposição em nada favorece a assimilação da palavra de Deus: os "ouvintes de entendimentos agudos" e os "ouvintes de vontades endurecidas", estes "são os piores que há". Os primeiros, historicamente identificados com simpatizantes de uma sensibilidade cortesã e cultista, tenderiam a se distanciar da verdade do sermão na medida em que, dele, estariam dispostos a surpreender tão somente as "sutilezas", as "galantarias", enfim, os complicados jogos formais em tão em moda sobretudo nos sarais literários das cortes da Europa meridional. Estes maus ouvintes, entretanto, podem ser rendidos por suas próprias armas, desde que o pregador saiba dirigir "agudezas" maiores no sentido de neutralizar as suas disposições iniciais e encaminhá-las para um entendimento mais fecundo da palavra divina⁵. Quanto ao segundo tipo de mau ouvinte, não há sutileza que os possa vencer, pois, na verdade, eles não são capazes de ouvir: "a vara de Moisés abrandou as pedras, e não pode abrandar uma vontade endurecida". Contudo, para Vieira, mesmo essa obstinação em não ouvir, como a obstinação em apenas ouvir agudezas, não é suficientemente densa para se tornar impenetrável à força emanada da palavra de Deus, e, embora não de forma duradoura, o fato de estes maus ouvintes estarem em sua presença já seria suficiente para produzir neles uma modificação importante. E se assim é, a despeito destes dois tipos extremos de ouvintes, o que dizer da não frutificação da semente de Deus entre os bons ouvintes? Dessa maneira, Vieira descarta também a responsabilidade final dos ouvintes pelo insucesso dos sermões: "se a palavra de Deus até dos espinhos e das pedras triunfa, se a palavra de Deus até nas pedras, até nos espinhos nasce, não triunfar dos alvedrios hoje a palavra de Deus, nem nascer nos corações, não é por culpa, nem por indisposição dos ouvintes".

Já então, é dado concluir: a culpa é devida aos pregadores. Mas isso é apenas um início na identificação precisa do verdadeiro responsável pelo fracasso dos sermões, pois a figura do pregador, tal como Vieira a concebe, é um conjunto complexo de "circunstâncias": "a pessoa que é, a ciência que tem, a matéria que trata, o estilo que segue, a voz com que fala". Cada uma dessas circunstâncias tem uma participação específica na produção do efeito a ser obtido pelo sermão junto ao ouvinte, ou seja, cada uma delas tem um papel importante a cumprir na elaboração do próprio sentido

do discurso do pregador. A partir daí, a tarefa de Vieira é procurar descobrir em qual ou quais delas reside fundamentalmente a falha que acaba por comprometer a eficácia do sermão.

Em relação à circunstância da pessoa, Vieira desenvolve a sua argumentação de modo a destacar a idéia de que a imagem pública da pessoa do pregador é fundamental para a aceitação ou recusa das teses que defende - idéia que, de resto, retoma o tópico da retórica aristotélica referente às provas morais⁶. Mas Vieira a especifica sobretudo no sentido de exigir uma coerência entre a vida do pregador e as asserções de seu sermão, isto é, ele quer fazer notar que da observação dos atos efetivos do pregador depende a credibilidade de suas palavras, que a intensidade dos efeitos dessas palavras está diretamente relacionada com a exemplaridade das obras: "ter nome de pregador, ou ser pregador de nome, não importa nada; as ações, a vida, o exemplo, as obras, são as que convertem o mundo. O melhor conceito que o pregador leva ao púlpito, qual cuidais que é? É o conceito que da sua vida têm os ouvintes". Constatado o contra-exemplo dos atos em relação às palavras nos pregadores da época, a questão que deu origem ao Sermão da Sexagésima parece resolvida; mas não é assim. Levantando ele próprio um contra-exemplo para a sua argumentação, Vieira concede que, embora a sua crítica seja pertinente, ela não é suficiente para explicar o fracasso dos pregadores contemporâneos, uma vez que relatos bíblicos dão conta de pessoas extremamente dissolutas de costumes que são, ao mesmo tempo, pregadores muito eficazes. Outras circunstâncias devem ser examinadas.

O capítulo dedicado à circunstâncias do estilo é certamente um dos trechos mais citados da obra de Vieira. Nele, não sem lançar mão de seguidas alusões irônicas, ele procura demarcar o púlpito como um limite para um estilo demasiado "empeçado", "difícil" e "afetado" quanto aquele que é chamado de "culto" por seus admiradores e praticantes, mas que, para Vieira, é mais do que "escuro": "é negro, e negro boçal e muito cerrado". O fundamento da crítica de Vieira a esse estilo, quando adotado pelos pregadores, é o de que, por um excesso de zelo artístico, ele acabe impedindo o acesso do ouvinte ao entendimento da palavra de Deus: "o semear não é assim. É uma arte sem arte: caia onde cair". E mais: "é possível que somos portugueses, e havemos de ouvir um pregador em português, e não havemos de entender o que diz". O estilo adequado ao púlpito, e, assim, apto a ser compreendido por um público amplo e heterogêneo, não necessariamente afeito ao código dos jogos cultistas, há de ter "queda", "cadência" e "caso", isto é, preciso em suas referências, fluente em seu discurso e desafetado em sua disposição. Observada, porém, a moda de os pregadores comporem os seus sermões "em xadrez de palavras", parece, mais uma vez, revelada a causa do desacerto dos discursos evangélicos. Uma vez mais, também, Vieira contra-argumenta a si próprio, através do exemplo de pregadores célebres que não dispensavam a acrobacia verbal e, ainda assim, produziram extraordinárias conversões. A sua crítica do "estilo moderno", conquanto adequada e contundente, era insuficiente para explicar a completa impotência dos sermões contemporâneos.

Nos exames das circunstâncias da matéria, o ataque de Vieira é dirigido

do contra os pregadores incapazes de se concentrar em um só assunto básico para cada sermão, tornando-o, assim, um aglomerado de comentários e citações pouco articuladas: "uma mata brava, uma confusão verde. Eis o que acontece aos sermões deste gênero. Como semeiam tanta variedade, não podem colher coisa certa. Quem semeia misturas, mal pode colher trigo". Reconhece-se nesta exigência de unidade das partes para acréscimo da força persuasiva dos discursos um clara retomada de "preceitos de Aristóteles", mas não é difícil notar nela, também, restrições claras aos que pretendiam fazer do púlpito uma fastidiosa aula acadêmica, de cada tópico do sermão um exercício escolástico: "uma coisa é expor, e outra é pregar; uma ensinar, e outra persuadir". Porém, embora Vieira procure mostrar a justeza dessa crítica em relação a grande parte dos pregadores do seu tempo, ele próprio, mais uma vez, contrariando a expectativa criada a cada momento pelo seu discurso, duvida ter chegado à razão última responsável pela ineficácia generalizada desses pregadores.

A seguir, Vieira detém-se na circunstância da ciência. Este capítulo, talvez o mais notável de todos quanto componham o Sermão da Sexagésima, embora, inexplicavelmente, um dos menos explorados por seus analistas, examina diretamente a questão do conhecimento na pregação. De início, Vieira admite que, em muitos casos, há falta de conhecimento, por parte do pregador, da matéria do sermão. Mas isso não é tudo, ou, essa observação apenas não dá a dimensão correta do tipo de correlação que se deve esperar entre o conhecimento do pregador e a eficácia do seu sermão. Se é verdade que ao pregador cabe concorrer com a doutrina para o sermão, também é verdade que uma simples exposição doutrinária, por correta que seja, não assegura o efeito do sermão sobre os ouvintes. E ainda, de forma mais precisa: um célebre comentário de um Doutor da Igreja, ou mesmo todo um sermão de um São Crisóstomo, por exemplo, se repetido por um outro pregador, em outra circunstância, diante de um outro público, não chega a garantir o sucesso do sermão. Ao contrário, ele tenderá a fracassar. Diz Vieira: "armas alheias, ainda que sejam as de Aquiles, a ninguém deram vitória"; e ainda: "as armas de Saul só servem a Saul, as de Davi a Davi, e mais aproveita um cajado e uma funda própria, que a espada e a lança alheia". Ou seja, a questão do conhecimento necessário ao sucesso do sermão não pode ser avaliada fora da consideração da participação efetiva do pregador na produção desse conhecimento. A medida que conta, para o sermão, não é a do conhecimento em si, mas a do esforço pessoal despendido em direção a ele. O que convence um auditório não é exatamente a correção de um comentário, ou, não basta isso, é preciso que o auditório reconheça o grau de participação do pregador na elaboração desse comentário; a precisão deste pode ser maior ou menor, em uns ou outros, o empenho pessoal há que ser sempre alto, em todos. Um sermão eficiente não é o que expressa determinado grau de conhecimento, mas o que é a expressão de uma experiência de conhecimento: "nesta pesca de entendimentos, só quem sabe fazer a rede, sabe fazer o lançamento. (...) Na boca de quem não faz a pregação, até o chumbo é cortiça. As razões não hão de ser enxertadas, hão de ser nascidas. O pregar, não é recitar". E, no entanto, por mais generalizada que seja a prática do alheio nos sermões da época,

alguns contra-exemplos colhidos por Vieira nas Escrituras fazem com que ainda busque, em outro lugar, a razão última para o fracasso dos sermões.

É chegada a hora de examinar a última das circunstâncias que compõem a fala do pregador: a da voz, isto é, a da própria elocução do sermão. Aqui, Vieira procura mostrar que, a um mundo que se deixa governar menos pela razão que pelos sentidos, não se poderá comover apenas com o "arrazoar", serão necessários "mais os brados que a razão". A mencionar uma discutida distinção da retórica, o que Vieira faz notar é que, por vezes, não é possível convencer, é preciso persuadir⁷. E, neste processo de persuasão, de atuação sobre as paixões dos ouvintes, a energia da elocução da fala tem um importante papel: "antigamente a primeira parte do pregador era boa voz e bom peito. (...) Assim há de ser a voz do pregador; um trovão do céu que assombre e faça tremer o mundo". Mas se falta essa energia aos pregadores, também é certo que o "praticar familiarmente", o "falar mais ao ouvido" pode ser uma forma extremamente eficaz de comoção dos ouvintes; logo, tampouco esta circunstância revela a verdadeira razão da não frutificação dos sermões.

Ao chegar a este ponto, o que se tem é que todas as cinco circunstâncias examinadas por Vieira revelam a negligência dos pregadores em relação a aspectos fundamentais da produção dos sermões: falta-lhes credibilidade pessoal, estilo adequado a públicos não restritos, ordem na organização dos tópicos discursivos, falta-lhes conhecimento da doutrina e, mais do que isso, empenho na elaboração do sermão, e, finalmente, também lhes falta a pronúncia adequada a seu público. Amparada numa retórica de tradição aristotélica, a crítica de Vieira, já se vê, é extremamente severa, em bora, nesse momento, ainda não tenha atingido a sua intensidade máxima. Pois a pergunta pela causa última do fracasso absoluto dos sermões permanece irrespondida: onde o erro maior dos pregadores? Mantendo suspensos os seus ouvintes, e leitores, isso só vai ser revelado por Vieira ao final do Sermão da Sexagésima, e incide não sobre os componentes da figura complexa do pregador, mas sobre algo que lhe é anterior, sobre aquilo que fornece o próprio fundamento da existência do pregador: a propriedade de preservar a palavra de Deus. Ou seja, a falta máxima cometida pelos pregadores tem a ver justamente com a distância criada entre eles e o pressuposto inicial do Sermão da Sexagésima: a palavra de Deus, sim, continua tão poderosa como antes, mas os pregadores já não pregam a palavra de Deus, e, assim negam a sua própria condição de existência. Ao falar em nome de Deus, a palavra que não é inspirada por ele, mas por interesses particulares, prestam um "falso testemunho" e condenam-se definitivamente ao fracasso: "se as palavras dos pregadores não são palavras de Deus, que muito que não tenham a eficácia e os efeitos da palavra de Deus? (...) Se os pregadores semeiam vento, se o que se prega é vaidade, se não se prega a palavra de Deus, como não há a Igreja de Deus de correr tormenta em vez de colher frutos?". A rigor, tais pregadores são "indignos verdadeiramente de tão sagrado nome": a verdadeira culpa dos pregadores é não chegarem a sê-lo. E eles não o são, de fato, não porque sequer se referiram às Escrituras em seus sermões, ou porque não digam as mesmas palavras pronunciadas por Cristo, mas porque não as dizem em seu "verdadeiro sentido": "esse é o mal. Pregam pa

lavras de Deus, mas não pregam a palavra de Deus. (...) As palavras de Deus pregadas no sentido em que Deus as disse, são palavras de Deus, mas pregadas no sentido que nós queremos, não são palavras de Deus, antes podem ser palavra do demônio". Isto é, "as mesmas palavras que, tomadas em verdadeiro sentido, são palavras de Deus, tomadas em sentido alheio, são armas do diabo". Haveria, portanto, uma má interpretação das palavras de Deus por parte dos pregadores, que conduziria à perda de sua força divina original e, concomitantemente, ao fracasso dos sermões junto aos ouvintes.

Nesse momento, antes de prosseguir, será preciso recolocar a hipótese inicial deste projeto, tendo em vista os vários pontos levantados pelo Sermão da Sexagésima.

Um primeiro aspecto fundamental desse sermão, que fornece o ponto de partida para todo o seu desenvolvimento, diz respeito àquilo que se poderia chamar de função retórica dos sermões - desde que ao termo retórica fosse atribuído o sentido que ele adquire na sistematização aristotélica, e não, obviamente as acepções que ganha nas formulações racionalistas pós-cartesianas⁸. Quer dizer, Vieira jamais se esquece que o sermão tem uma atuação a cumprir sobre o seu público: deve convencê-lo, deve persuadi-lo, enfim, deve fazê-lo aderir às teses sustentadas pelo pregador, no caso, teses assentes sobre a palavra de Deus. O sermão é, nesse sentido, uma forma de ação verbal que busca desencadear outras ações como resposta, e que é, assim, dotado de um verdadeiro poder transformador. Nesse processo de transformação, ou conversão, pela palavra, e este é um segundo aspecto a ser ressaltado, o lugar privilegiado é claramente atribuído ao pregador: é ele que enuncia a palavra que deverá agir sobre o ouvinte e sobre ele recai a responsabilidade pelo eventual fracasso dessa ação. Nada menos que o próprio Deus legitima essa posição de destaque: é dele que o pregador recebe a incumbência da conversão e a força de seu discurso. Ao ouvinte cabe aplicar-se na aceitação dessa palavra, mas nem mesmo o rompimento desse dever é suficiente para impedir a sua vulnerabilidade à ação modificadora do sermão. Também é certo que a ele cabe o entendimento desse sermão, mas, a menos que o próprio pregador o exclua como ouvinte, ele não pode furtar-se à flexibilidade e à nitidez de um discurso que incorpora os dados de sua experiência mais sensível.

Por outro lado, deve-se considerar que o privilégio concedido ao lugar do pregador traz consigo uma forte restrição: se a sua palavra funda-se no Verbo, nas Escrituras, na herança das palavras de Deus, então, a rigor, o seu sermão não pode se tornar criador de sentidos; embora, como se viu, tampouco possa contentar-se em ser um mero reproduzidor de formas. O "verdadeiro sentido das palavras de Deus" define o limite da fala do pregador, e este não tem o direito, sob o risco do "falso testemunho" e a pena da perda da eficácia, de reduzir as dimensões desse limite, de orientar-se pelo que está aquém do próprio espírito divino. Entretanto, todo o percurso do Sermão da Sexagésima aponta justamente para uma espécie de erosão histórica desse limite: entre as palavras de Deus e a dos pregadores abriu-se um fosso, à vista do qual recuam os ouvintes, e que, em um plano mais geral, ameaça a própria sobrevivência da Igreja, uma vez que os pregadores, para Vieira, têm um papel fundamental na renovação da ali

ança entre as criaturas e seu criador.

A partir dessas colocações, evidencia-se um dos problemas importantes que a hipótese inicial deste projeto pretenderia fixar: a questão da re-definição da fala do pregador está fortemente vinculada a um diagnóstico de Vieira que constata o progressivo enfraquecimento histórico de sua influência, e, concomitantemente, o enfraquecimento do poder da Igreja de seu tempo⁹. Nesse contexto, a ação pretendida pelo Sermão da Sexagésima, muito mais que a de atacar gratuitamente inimigos pessoais ou ordens rivais, vai no sentido de alertar para essa fragilização; e mais do que isso: o efetivo ataque que realiza contra as práticas usuais dos sermões da época visa a propiciar uma diferenciação nítida entre elas e outros discursos, que, como o seu, esforçam-se para retomar o papel proeminente que lhe é devido, originariamente, por determinação divina. De outra maneira, o que parece estar claro é que, para Vieira, o empenho pela restauração da força persuasória dos sermões, e, portanto, da influência da Igreja sobre a sociedade, passa, necessariamente, pela re-orientação do ponto de partida da fala do pregador, pela tentativa de situá-lo fora do âmbito em que os sermões proliferam na mesma proporção em que assistem à diluição de seus efeitos. Ou seja: diante de um quadro histórico francamente desfavorável ao discurso da Igreja Católica, ou, melhor, à capacidade efetiva de mobilização social desse discurso, Vieira se vê obrigado a algo mais do que simplesmente cumprir com o ofício da pregação, tornado obrigatório já pelo claro sentimento de perigo, presente, como a peste, nas árduas sessões de Trento. Desde que ele pretenda restabelecer a antiga força dos sermões, Vieira se vê obrigado, também, a recriar as condições de enunciação desses sermões. Descrever e interpretar corretamente esse fenômeno absolutamente fundamental nos sermões de Vieira é o que pretende a investigação aqui proposta. Mas, desde já, como se viu, essa investigação há que incorrer no exame de alguns pontos básicos: o da diferenciação que o sermão quer construir para si, em relação aos demais; o da reversão das expectativas usuais dos ouvintes dos sermões, e, o da aproximação da fala do pregador ao verbo divino guardado pelas Escrituras. Cada um desses pontos iniciais, fortemente articulados entre si na tarefa de reconstrução das condições de produção dos sermões, indiciam questões complexas a serem analisadas, que, a título de exemplo, esboçam-se a seguir.

Ao final do Sermão da Sexagésima chegou-se a uma formulação que, no tocante ao problema proposto por este projeto, dá apenas um início. Ao dizer que os pregadores fracassam porque não pregam as palavras de Deus, e, mais do que isso, que o pregar as palavras de Deus não é o mesmo que repetir as palavras de Deus, Vieira situa uma espécie de impasse em que se encontram metidos os pregadores. O impasse é precisamente o seguinte: ao pregar, eles muitas vezes incorrem em uma interpretação errônea da palavra divina, conferindo-lhe acentos que, originalmente, ela não comportaria, mas, por outro lado, ao manterem-se apegados exclusivamente à letra da palavra divina, eles, mais uma vez, tendem a desconhecer o "verdadeiro sentido das palavras de Deus", e, assim, proceder como o diabo, que tentou a Cristo com as próprias Escrituras. Quer dizer, os pregadores-intérpretes tendem a sobrepor a sua pessoalidade e os seus inte-

resses às intenções originais do Criador, e os pregadores-literais não têm nenhuma garantia de que estejam servindo a Deus ou ao Diabo, uma vez que a verdade de Deus é sobretudo uma questão de sentido, de "espírito". Nesse momento, não há como deixar de enfrentar a questão fundamental de saber qual é, ou quais são, para Vieira, as referências capazes de apontar a maior ou menor proximidade dos sermões em relação àquilo que condiciona a sua força, justamente a verdade divina que contêm. A questão, afinal, é saber em que medida Vieira acreditava possível os sermões reproduzirem, não eventualmente as mesmas palavras, mas essa mesma verdade.

De início, é preciso deixar claro que a resposta que vem sendo, reiteradamente, fornecida por boa parte da tradição historiográfica da literatura no capítulo relativo a Vieira, - resposta, de resto, indireta, uma vez que esse impasse não é especificado, - e que diz respeito à necessidade de clareza nos sermões, é totalmente insuficiente: "clareza" em relação a que verdade? Afora a agravante de que a identificação dessa exigência de clareza com as posteriores exigências de clareza dos neo-clássicos é extremamente problemática, e, a rigor, não pode ser efetuada sem o suporte de uma resposta realmente clara para a questão anterior, ou seja, a de como Vieira entendia a presença do verdadeiro sentido das palavras de Deus no discurso do pregador.

Há também uma outra consideração inicial a fazer: encontrar a resposta para essa questão, não só implica em uma leitura crítica do conjunto dos Sermões, como também em uma dificuldade analítica muito maior que a de localizar e responder aquilo que Vieira considera uma pregação que não atende à exigência de preservação do verdadeiro sentido das palavras de Deus. Poder-se-ia dizer, com justiça, que a sua consideração positiva do problema incorre em uma série de ambigüidades, que o trabalho proposto deve procurar interpretar. Mas seria falso supor que essas ambigüidades diluem a sua visão do problema; na verdade, elas se dão apenas nos limites dos parâmetros gerais que, sem dúvida, podem ser delineados. A seguir, são apresentadas algumas das questões mais importantes na constituição desses parâmetros.

— A questão da Graça. Segundo o que ficou dito, quando do exame do Sermão da Sexagésima, a Graça, um dos três concursos necessários à constituição do sermão, não é negada por Deus aos pregadores e, tampouco, aos ouvintes, para que possam, respectivamente, expor e entender a palavra divina: "sempre Deus está pronto de sua parte com o sol para aquecer, e com a chuva para regar, com o sol para alumiar, e com a chuva para amolecer, se os nossos corações quiserem (...)". Mas esse é apenas um aspecto do problema, de resto, pouco trabalhado por Vieira no Sermão da Sexagésima. Para que se perceba um importante desdobramento da questão da Graça, é preciso seguir a pista dessa expressão "se os nossos corações quiserem" e chegar até o Sermão do Espírito Santo, pregado em São Luís do Maranhão, em 1657. Aí, Vieira observa que a obtenção da Graça, embora jamais recusada a priori, implica sempre em um esforço por parte de pregador e ouvintes, os outros "princípios" do sermão: "(...) com cinco ou seis pregações, com tantas Escrituras, com tantos argumentos, com tantas razões, com tantas evidências, não posso persuadir um cristão. Mas a causa é porque eu falo e o

Espírito Santo, por falta de disposição nossa, não alumia". Quer dizer, embora a Graça esteja virtualmente ao alcance de todos, ela está longe de ser concedida a todos: ela não é um pressuposto nos pregadores e ouvintes, embora seja um pressuposto dos sermões que obtêm êxito. Trata-se de um bem essencial, que condiciona outros bens, mas que não pode ser ganho sem uma espécie de conquista: uma dádiva que Deus não nega apenas a quem se dispõe a adquiri-la. Nesse sentido, a questão da Graça não deixa de apresentar-se, curiosamente, com a da ciência, tal como esta é formulada no Sermão da Sexagésima, cuja presença eficaz no sermão depende, sobretudo, de uma vontade de saber que conduz a uma experiência de conhecimento. Nesse sentido, também, a possibilidade de o sermão manter o verdadeiro sentido das palavras de Deus implica, inicialmente, a determinação de uma responsabilidade pessoal; e mais do que isso, o renovar da determinação com que o pregador se deposita na aquisição dessa verdade.

Uma importante decorrência da consideração da importância da "vontade" e da "determinação" para a obtenção da Graça manifesta-se na necessidade existente, para Vieira, de complementar a fé com ações efetivas. Em outros termos, o que Vieira diz é que aquilo que se estabelece de uma vez por todas nos desígnios divinos não pode significar jamais uma negligência da ação propriamente humana no sentido preparar a concretização desses desígnios: "os perigos que são impossíveis para o efeito, hão-se de imaginar possíveis para a cautela. (...) Quem persuade que se temem impossíveis, aconselha como Cristo, que assim o aconselhou aos predestinados; e quem se acautela de impossíveis, obra como Deus (...)" ("Sermão de São Roque, na Capela Real, em 1644).

Por outro lado, a consideração da "disposição", da "vontade" e da ação preventiva em direção à Graça, também não deixa de ser insuficiente para a compreensão do modo como Vieira formula esse problema. Em essência, a Graça resta uma prerrogativa divina, e, conquanto Deus não exclua dela nenhum homem, mormente o que luta para alcançá-la, é certo que ele tem os seus "predestinados", aqueles a quem mais diretamente cabe a própria missão de renovar os termos da aliança estabelecida entre ele e os homens, aliança a que se chamou, justamente, "Lei da Graça". E é preciso notar ainda que a Graça, obtida por esses eleitos, sempre se manifesta de uma maneira extraordinária, a revelar uma verdade que não apenas difere da dos beatos e religiosos (cf., por exemplo, Sermão do Santíssimo Sacramento, em Santa Engrácia, em 1645), como rivaliza com a dos profetas das Escrituras e se permite, inclusive, lembrá-la ao próprio Deus: "não prega Davi ao povo, não o exorta ou repreende, não faz contra ele indirectivas, posto que bem merecidas; mas todo arrebatado de um novo e extraordinário espírito, se volta não só a Deus, mas, piedosamente atrevido, contra ele". (Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contras as de Holanda, em São Salvador, no ano de 1640). E, nesse caso, caberia perguntar: quem são esses eleitos, ou, o que vem a dar no mesmo, quais são aqueles mais profundamente capazes de apreender o verdadeiro sentido das palavras de Deus? Para responder a isto, sem esquecer os critérios anteriormente aludidos, relativos à "disposição" dos contemplados, há que atentar para o fato de que a eleição divina se faz de modo a recair, antes de mais nada, sobre toda uma nação, à imagem do Deus étnico do Antigo Testamento¹⁰, apenas que, no caso de Vieira,

essa nação é Portugal: "o Reino de Portugal, como o mesmo Deus nos declarou na sua fundação, é reino seu, e não nosso: Volo enim in te, et in semine tuo imperium mihi stabilire (...) (Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda), e ainda, de forma exemplar: "E porque a obrigação do ofício apostólico é alumiar o mundo com a luz do Evangelho, por isso lhes dá Cristo por título o mesmo caráter da sua obrigação, chamando-lhes luz do mundo: Vos estis lux mundi. Esta prerrogativa tão gloriosa, que nas outras nações é graça particular das pessoas, nos portugueses não só é particular das pessoas, senão universal de toda a nação. (...) E qual é, ou qual pode ser a razão desta diferença tão notável? A razão é porque os outros homens, por instituição divina, têm só obrigação de ser católicos: o português tem obrigação de ser católico e de ser apostólico; os outros cristãos têm obrigação de crer a fé: o português tem a obrigação de a crer, e mais de a propagar" (Sermão de Santo Antonio, pregado em Roma, no ano de 1670). Ou seja, o fundamento da Graça concedida à nação portuguesa como um todo reside na aceitação, por ela, de uma missão: a da propagação da fé, a da pregação da palavra divina em todos os cantos da Terra. Já se vê, portanto, que há uma forte identificação, proposta por Vieira, entre a essência do pregador e a do português - identificação que se estende, igualmente, aos "soldados" da Companhia de Jesus: "porque este é o fim e instituto da Companhia: ir viver ou morrer em qualquer parte do mundo, onde se espera maior serviço de Deus e proveito das almas" (Sermão de Santo Inácio, no Real Colégio de S. Antão, no ano de 1669).

A questão da Graça, para Vieira, está, então, absolutamente indissociada da missão apostólica, e, de modo mais preciso, da própria pregação. Poder-se-ia mesmo dizer que a pregação é a contrapartida da Graça, que a pregação é, em si mesma, um indício da apreensão do "verdadeiro sentido" das palavras de Deus; entretanto, como se viu pelo Sermão da Sexagésima, em relação aos pregadores, e poder-se-ia ver pelo Sermão da Epifania, em relação aos portugueses, nem todos, mesmo pregadores, mesmo portugueses, são fiéis ao seu dever, e, se não o são, é que, de uma forma ou outra, perderam a Graça que lhes fora originariamente outorgada. Isso significa dizer que a Graça, ou, pelo menos, a Graça concedida coletivamente, não se mantém independentemente das ações conduzidas, de fato, pelos "eleitos". Ou, de outro modo, que essa Graça é condicional, e não definitiva: que ela significa mais uma potencialidade em direção à verdade divina, que uma efetiva apreensão dessa verdade.

Mas isso não é tudo: a Graça ainda tem outros papéis, a serem investidos, no processo geral de re-definição das condições de produção dos sermões ensinados por Vieira. Além de constituir uma diferenciação pessoal, adquirida pela determinação, ou uma predestinação coletiva, sustentada inicialmente pela vocação apostólica de certos segmentos nacionais e religiosos, a Graça também guarda, em Vieira, uma íntima relação com as manifestações proféticas, e, isto, significa, em primeira instância, a capacidade de reunir os "sinais" díspares dos desígnios divinos, deixados no céu como na terra, na natureza como nos Livros: "bem conheço quão grande dificuldade é o achar e conciliar união entre coisas tão diversas e tão distantes; mas toda a minha confiança ponho na graça daquela Senhora, em cujo sacrário virginal se uniram as

mais diversas e distantes de todas, qual era Deus e homem" (Voz Filosófica, Sermão de Santo Estevão, pregado no Colégio da Companhia de Jesus na Bahia). Neste momento, para que se dimensione corretamente esse lugar especial concedido à profecia, é preciso que se investigue, exemplarmente, a possibilidade de "leitura" dos próprios textos das Escrituras - o que faz embricar a questão da Graça na questão seguinte a ser indiciada por este projeto.

— A questão da adequação exegética. A leitura dos Sermões de Vieira permite ver que a possibilidade de os pregadores detectarem o "verdadeiro sentido das palavras de Deus" não se esgota na exigência de "disposição" para a Graça, conquanto esta seja uma condição fundamental para o seu êxito. Há que se considerar, ainda, a necessidade de uma correta interpretação das Escrituras de modo a que seja superado o impasse anteriormente caracterizado. Para entender o que pensa Vieira a propósito de um trabalho exegético adequado será preciso examinar alguns pontos-chave. O primeiro deles, de natureza propriamente dogmática, diz respeito à exigência vieiriana de que a interpretação levada a efeito pelos pregadores tenha como mediação necessária, embora não exclusiva, os comentários dos Doutores da Igreja. Isto é, que essas interpretações tenham como instrumentos privilegiados as formulações sedimentadas na ortodoxia da Igreja Católica: "nesses lugares, nesses textos que alegais para prova do que di zeis, é esse o sentido em que Deus os disse? É esse o sentido em que os entendem os Padres da Igreja?", Sermão da Sexagésima; ou: "suposta essa inteligência, que não é menos que do Concílio Tridentino, (...) determino sustentar contra todos os inimigos dela a verdade infalível (...)", Sermão do Santíssimo Sacramento, em Santa Engrácia, no ano de 1645. Talvez possa soar estranha uma tal exigência, quando feita por um homem que, desde os seus tempos de estudante de Teologia, houve por bem confeccionar o seu próprio manual de estudos, e, ainda mais, que durante toda a sua vida, como pregador, como pensador, como homem do tempo, foi tido por herético. Mas não há nenhuma dú vida quanto à seriedade dessa exigência: Vieira, em momento algum de seus quase noventa anos, jamais pretendeu ser heterodoxo, como não aceitou jamais a acusação e a sen tença de herético que lhe foi passada pela Inquisição. Para ele, era a Mesa do Tribu nal, como a grande maioria dos religiosos seus contemporâneos, que não entendia as im plicações profundas dos comentários dos Padres da Igreja e dos sinais contidos nas fa las dos profetas. Quer dizer, o conjunto das "proposições de fé" representava um ape lo essencial à unidade da Igreja Católica universal, e um saber acumulado que não po deria de forma alguma ser desprezado, mas que era, ele próprio, passível de interpre tação e re-alimentação pelo confronto com as Escrituras e a evolução da história. Is so significa que o corpo básico de doutrina admitido pela Igreja não dispensa o prega dor do esforço pessoal de interpretação, mas é, ao mesmo tempo, uma referência privilegiada para o acerto dessa interpretação. Significa, também, que, em última instân cia, o importante parâmetro da ortodoxia não resolve inteiramente o problema da deter minação do "verdadeiro sentido", mesmo que seja uma manifestação indubitável dessa verdade.

Uma segunda exigência de adequação exegética, que é reiteradamente fei

ta por Vieira, diz respeito àquilo que, grosso modo, poder-se-ia considerar como a propriedade lingüística das interpretações das Escrituras efetivadas pelos pregadores. Essas interpretações, reclama Vieira, devem estar de acordo com a "gramática das palavras". Claro está, portanto, que o trabalho aqui proposto deverá tentar responder ao problema do sentido atribuído por Vieira a esse termo, gramática: de resto, um problema que este projeto apenas poderá indiciar a extrema complexidade.

Para começar, essa exigência parece colocar a necessidade do conhecimento das línguas em que foram compostas as Escrituras, e seus comentários, uma vez que, como se viu, o sentido das palavras não pode ser reduzido "ao que soam", e, sob este aspecto, Vieira não deixa de julgar indispensável, a imagem das próprias disposições de Inigo de Loyola, a formação lingüística e cultural dos pregadores. Mas isto é tão somente um início, uma aproximação demasiado genérica, pois conhecer, de fato, as regras de articulação dos sentidos de uma língua mundana, ou, pelo menos, utilizada por homens, não é o mesmo que conhecer as regras relativas às palavras de Deus, guardadas nas Escrituras. E mesmo que se trate do mesmo idioma, quando manipulado pelo homem não produz o mesmo sentido que aquele resultante da ação divina sobre ele: "Mas, se o nome com que eram chamados e o nome com que Deus os chama é o mesmo nome de Israel, que diferença é esta no mesmo nome? É tão grande diferença, que são o mesmo Deus, que a fez, a podia bastante conhecer. O nome parecia o mesmo, mas vai tanto de nome a nome e de chamar a ser chamados, quanto vai de ser a não ser; e isto não por outra razão, nem por outra diferença, senão porque o mesmo nome de Israel era pronunciado por boca dos homens (...) e agora era pronunciado por boca de Deus (...)" (Sermão do Santíssimo Nome de Maria). Ou seja, se é verdade que o sentido em que Deus disse as palavras não pode ser conhecido, e tampouco transmitido, sem o árduo conhecimento das línguas, também é verdade que o uso que Deus faz dessas línguas mantém a distância que o distingue dos homens: "e tanto vai de nome a nome (...) quanto vai de Deus a não Deus" (Sermão do Santíssimo Nome de Maria). As línguas, portanto, são permeáveis às qualidades distintas daqueles que as empregam: elas significam segundo o ser de seus sujeitos. Nesse sentido, cada um dos termos das Escrituras, que Vieira crê firmemente terem uma origem divina, são, antes de mais nada, sinais de um "mistério", e, assim, o trabalho de sua interpretação não poderá ser o do entendimento originário fornecido pela língua, mas o do recolhimento inspirado do trajeto complexo delineado por esses sinais fortemente qualificados. E quais são esses sinais? É difícil responder; uma simples olhada em qualquer sermão de Vieira dá a impressão, algo vertiginosa, de que eles ocupam todo o espaço das línguas. Em última instância, é como se o efeito fundamental da qualificação divina das palavras fosse a extraordinária fecundação significativa de cada um dos elementos que participam das línguas, como se um mínimo traço de coincidência formal de um nome em algumas línguas, da posição de uma letra - ou, da inexistência desse traço e dessa letra, - no interior de um nome, como se cada um desses elementos tivesse muito a dizer sobre a verdade de Deus. Falou-se em forma, mas, a rigor, não há o que se possa chamar estritamente de formal, como não há o que se

possa chamar de estritamente conteudístico, de elemento referido estável: tudo é sen tido, tudo é sinal de uma razão oculta. E para se compreender toda a radicalidade des sa concepção inspirada de linguagem, é preciso considerar que, para Vieira, pelo me nos alguns sinais privilegiados, mas, virtualmente, todos eles, são inesgotáveis, sig nificativamente infinitos, como é infinita a sabedoria divina: "a primeira conclusão, pois, (...) é que nós não podemos conhecer, senão muito imperfeitamente, as divinas perfeições que se encerram no nome de Maria, porque o conceito do que significa este soberano nome foi parto do entendimento divino, que é infinito (...)" (Sermão do San tíssimo nome de Maria). Trata-se, na verdade, de uma gramática total, cujo intérprete está colocado em meio ao labirinto do Verbo. Mas é preciso considerar algo mais: se tudo tem sentido na busca do verdadeiro sentido das palavras de Deus, nem todo sent do conduz a essa verdade: o sentido divino não é qualquer sentido; não é, por exemplo, o sentido que pregam os pregadores "modernos", como não é, em geral, o sentido a que se apegam o mundo. Quer dizer, mesmo sem poder abarcar a totalidade do sentido divino, o intérprete deverá ter condições de reconhecer a direção correta dos sinais: ele tem que "dizer alguma coisa do que fora mais fácil calar e venerar com o silêncio".

— A questão da Retórica. Ficou dito que, para Vieira, os sermões deve riam exercer uma função retórica, isto é, sempre se deveriam constituir como uma for ma de ação sobre os ouvintes. Entretanto, após considerar que essa ação sô resulta eficaz, ou essa função sô é plenamente exercida, quando os sermões dão um textemunho verdadeiro da palavra de Deus, é possível situar mais claramente o problema retórico em Vieira. De fato, para compreendê-lo, é preciso ter claro que a obtenção de efeitos, pelo sermão, junto aos ouvintes, é um índice seguro de que este sermão se pautou pelo verdadeiro sentido das palavras de Deus, pois é esse sentido que dá eficácia aos ser mões. O êxito da ação sobre os ouvintes não é absolutamente um fato contingente, ca sual, mas um sinal importante para o próprio reconhecimento da fidelidade do pregador ã verdade divina: a eficácia do sermão fornece um critério fundamental para o discer nimento de sua correta leitura das Escrituras. Ou seja, quando Vieira afirma a perma nência do poder persuasório da palavra de Deus, ele não está apenas chamando a aten ção para a doutrina contida nessas palavras, assim como ele não está, em momento al gum, pretendendo fazer do pregador um substituto precário do exegeta, ou uma repre sentação vulgar do Doutor da Igreja; o que ele está afirmando é a idêia de que a per suasão - a "frutificação", a "conversão" etc. - está bem no centro da verdade divi na, que não se pode conceber o "verdadeiro sentido das palavras de Deus" sem conside rar a sua capacidade essencial de penetrar na história humana. Quer dizer, para Vieira, a função retórica dos sermões é algo nuclear ã verdade de Deus, da mesma forma que o ofício da pregação é nuclear ã preservação do poder da Igreja: "vós - diz Cristo Se nhor nosso, falando com os pregadores - sois o sal da terra; e chama-lhes sal da ter ra, porque quer que façam na terra o que faz o sol. O efeito do sal é impedir a cor rupção (...)" (Sermão de Santo Antonio aos Peixes, em São Luís do Maranhão, 1654). E é apenas a partir dessa especificação de que o sentido verdadeiro é menos uma substân cia em si, que uma condição necessária e uma propriedade fundamental da eficácia dos

sermões, pode-se compreender a afirmação de Vieira, no próprio Sermão da Sexagésima, de que ao pregador caberia "concorrer (...) com a doutrina, persuadindo (...)", e não apenas concorrer com a doutrina.

Neste ponto, o trabalho ora proposto deverá examinar rigorosamente as conseqüências desse papel privilegiado concedido à ação retórica dos sermões, tendo em vista as questões levantadas anteriormente, como aquelas relativas à Graça e à adequação exegética, tanto doutrinária quanto lingüística. Desde já, entretanto, é possível perceber que, para Vieira, elas não definem nenhuma contradição entre si: o esforço pela obtenção da Graça, como a referência da ortodoxia católica e o aprendizado difi cultoso dos sinais disseminados nas Escrituras, tudo isso compõe forças no sentido de tornar mais impressivo o efeito dos sermões e, assim, renovado o poder de Deus - mediado pela autoridade da Igreja Católica e o fortalecimento de seus segmentos mais avançados, portugueses e jesuítas - em meio à sociedade dos homens e ao evoluir de sua história¹¹.

Mas é preciso que se especifique ainda um outro aspecto relativo ao efeito a ser obtido pelos sermões. Na verdade, esse termo, "efeito", não é associado indistintamente, por Vieira, ao "grande frutificar da palavra de Deus". O efeito a ser buscado pelo pregador digno de "tão sagrado nome" não é o mesmo efeito, embora este exista em quantidade, causado pelos torneios estilísticos dos sermões "em moda". Tais sermões, de grande aceitação por parte do público "culto", equivaliam a fazer do púlpito um lugar de "comediantes", e até mais do que isso: "muitos sermões hã que não comédia: são farsa" (Sermão da Sexagésima). Ou seja, a consideração do problema do efeito dos sermões conduz a uma bifurcação: de um lado, o "verdadeiro sentido da palavra de Deus", o "frutificar", de outro, a "farsa" e a desmoralização do púlpito. Há, portanto, que distinguir entre esses efeitos opostos, o que, para Vieira, significa perguntar pela relação entre os efeitos e as expectativas usualmente alimentadas pelo público em relação a eles. Enquanto o efeito falso representa um reforço dessas expectativas, o efeito verdadeiro provoca, invariavelmente, um rompimento delas; enquanto o primeiro traz consigo o aplauso do auditório e o acréscimo da fama do orador, o segundo, ao contrário, tende a ser objeto de descontentamento para os ouvintes: "a doutrina de que eles zombam, a doutrina que eles desestimam, essa é a que lhes devemos pregar, e por isso mesmo, porque é a mais proveitosa e a que mais hão mister. (...) Pois o gostarem ou não gostarem os ouvintes! Oh! que advertência tão digna! Que médico hã que repare no gosto do enfermo quando trata de lhe dar saúde? Sarem, e não gostem; salvem-se, e amargue-lhes, que para isso somos médicos das almas. (...) De maneira que o frutificar não se ajunta com o gostar, senão com o padecer; frutifiquemos nós, e tenham eles paciência. A pregação que frutifica, a pregação que aproveita, não é aquela que dá gosto ao ouvinte, é aquela que lhe pena. Quando o ouvinte a cada palavra do pregador treme, quando cada palavra do pregador é um torcedor para o coração do ouvinte, quando o ouvinte vai do sermão para casa confuso e atônito, sem saber parte de si, então é a pregação qual convêm, então se pode esperar que faça fruto (...)" (Sermão da Sexagésima). Quer dizer, o efeito de um sermão fundado na palavra de Deus

é sempre, de alguma forma, instaurador de um conflito; de fato, um duplo conflito: um primeiro, entre pregador e ouvinte, e um segundo, entre o ouvinte e ele próprio. Em relação ao primeiro conflito, é possível que dele resulte a "infâmia" do pregador; em relação ao segundo, interior ao ouvinte, a tendência é que o ouvinte passe a reprovar-se a si próprio e a seu comportamento anterior condenado pelo sermão¹². É, portanto, da assimilação do efeito de conflito que surge a conversão; é, uma vez mais, pela afirmação do lugar da diferença que se pode esperar a frutificação da palavra de Deus. E tão logo deixe de existir essa diferença, mais remotas se tornam as chances dessa frutificação: "por que vos parece que passou Santo Tomé tão brevemente pelo Brasil, sendo uma região tão dilatada e umas terras tão vastas? É que receberam os naturais a fé que o santo lhes pregou com tanta facilidade e tão sem resistência nem impedimento, que não foi necessário gastar mais tempo com eles. Mas tanto que o santo apóstolo pôs os pés no mar (...), tanto que o santo apóstolo (...), virou as costas, no mesmo ponto se esqueceram os brasis de tudo quanto lhes tinham ensinado, e começaram a descrever ou a não fazer caso de quanto tinham criado (...)" (Sermão do Espírito Santo, em São Luís do Maranhão, 1657).

Nesse momento, quando se demarca a exigência do conflito, são férteis as direções da análise: pode-se pensar em discutir essa exigência tendo em vista a famosa Ratio Studiorum da Companhia de Jesus, toda ela centrada na pedagogia da emulação; também é possível pensar em um confronto, tantas vezes insinuado sem nenhum rigor, com a recomendação do "susto" que coroa a eficácia das agudezas de Baltazar Gracián, ele próprio um jesuíta, mas há uma outra consideração que interessa apontar aqui: se apenas é verdadeira a palavra que incomoda e fere os desejos do ouvinte, então, o que se poderia deduzir é que, para Vieira, existe necessariamente uma espécie de antagonismo entre o que é da ordem de Deus e o que é da ordem dos homens. Para formular corretamente esse pressuposto, entretanto, alguns cuidados são necessários: o primeiro deles é que esse antagonismo tem sua manifestação mais aguda formulada, não entre a essência divina e a humana, ou, entre o ser pleno de Deus e o não-ser do homem, mas, justamente, formulada em relação ao momento presente da história¹³ (para ele de resto, bastante semelhante ao momento histórico da vinda de Cristo). A verdadeira guerra a ser travada é entre Deus e a sociedade da época, entre Deus e a direção pela qual se define a história ao tempo de Vieira. É esse, fundamentalmente, o antagonismo a ser incorporado pelo sermão, é esse o antagonismo que torna urgente a diferença na quilo que se tem chamado de eixo da interlocução: de um lado, o verdadeiro pregador, ponta-de-lança dos desígnios divinos para a história universal, de outro, todos os demais, inclusive a grande maioria dos pregadores, os chamados "indignos", que, mais e mais, fecham os ouvidos para as "razões" da Igreja de Deus, transferindo-as para algum lugar além dos acontecimentos reais que orientam a história. Na verdade, a diferença, que caracteriza o verdadeiro pregador, é, para Vieira, ao mesmo tempo, uma forma de qualificar o lugar de onde fala, pela filiação direta a Deus, e uma forma de afirmar-se como interlocutor relevante das forças históricas em jogo. Para dizer de outra maneira: a afirmação da diferença abre espaço tanto para a identificação do pre

gador com o propósito divino, quanto para a historização desse propósito.

Ambos os aspectos assinalados confluem para aquele que talvez seja o traço mais regular da retórica vieiriana: a atualização das Escrituras, a operacionalização das palavras de Deus em argutos diagnósticos dos mais importantes acontecimentos sócio-políticos da época, quando não dos acontecimentos particulares da vida do próprio Vieira - que, a rigor, dessa perspectiva, nunca são inteiramente particulares. A radicalizar esse traço e dir-se-ia que, para Vieira, a verdade das Escrituras não poderia ser corretamente interpretada senão à vista dos fatos dos séculos XV, XVI e XVII, ou, de maneira mais precisa, dos fatos relacionados à história da nação portuguesa, herdeira direta da eleição divina do povo de Sião. Não há sermão de Vieira que não insista sobre esses pontos: "com essas palavras piedosamente resolutas, mais protestando que orando, dá fim o profeta rei ao salmo quarenta e três, salmo que desde o princípio até o fim não parece senão cortado para os tempos e a ocasião presente" (Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda); "não sou de fazer mistérios dos acasos, mas folgo de fazer doutrina da ocasião" (Sermão de São Roque, na Capela Real de Lisboa, em 1644); "ouçamos o Evangelho, e ouçamo-lo todo, que todo é do caso que me levou e trouxe de tão longe" (Sermão da Sexagésima); "o estilo era que o pregador explicasse o Evangelho: hoje o Evangelho há de ser a explicação do pregador. Não sou eu o que hei de comentar o texto: o texto é o que me há de comentar a mim. Nenhuma palavra direi que não seja sua, porque nenhuma cláusula tem que não seja minha" (Sermão da Epifania, na Capela Real de Lisboa, em 1662).

Diante desse quadro, já é possível antecipar alguma coisa da saída proposta por Vieira para aquele impasse, anteriormente levantado, a propósito da correta interpretação das Escrituras. A saída, para ele, não está absolutamente na recusa da interpretação, mas na interpretação atualizada, capaz, assim, de responder de forma precisa, muitas vezes com medidas práticas, às grandes perplexidades e problemas de seu tempo - e nunca, também, apenas confirmá-los e diluir-se neles. A saída, já se pode delinear, não está na reprodução das palavras de Deus, mas na tentativa de recuperar a sua militância original, a sua capacidade de intervenção histórica¹⁴. Por isso, igualmente, em sermões consagrados aos santos, interessa a Vieira menos falar deles, que falar como eles: "grandes suspeitas me dá este santo que vem ajudar-nos a celebrar a nossa festa, mais que desejoso de celebrar-mos a sua" (Sermão de São Roque, 1644); "há muitos dias que tenho metido no pensamento que nas festas dos santos é melhor pregar como eles, que pregar deles" (Sermão de Santo Antonio aos Peixes). Claro está que o "pregar como eles" implicará, antes de mais nada, o esforço para conferir ao pregador a mesma distinção e força que fora a deles. Os caminhos empreendidos por Vieira para chegar a isso, justamente o objeto da investigação aqui proposta, representam uma direção analítica que, como se procurou mostrar, é absolutamente fundamental para a identificação daquilo que o próprio Vieira, no prólogo ao leitor da Primeira Parte dos Sermões, admite ser o "novo caminho" tomado por sua extraordinária oratória.

NOTAS:

1. Essa interpretação não deixa de estar implícita à conhecida consideração de Antonio Sérgio de que haveria, em Vieira, uma expressão "clássica", conquanto a mentalidade fosse "conceptista".
2. Eis o que diz a esse respeito o próprio Vieira: "se chegar a receber a última forma um livro, que tenho ideado com o título de Pregador e Ouvinte Cristão, nele verás as regras, não sei se da arte, se do gênio, que me guiaram por este novo caminho" ("Leitor", prólogo da Primeira Parte dos Sermões).
3. O próprio Vieira, no prólogo à Primeira Parte dos Sermões, adverte para o caráter exemplar do Sermão da Sexagésima em relação à sua compreensão particular do ofício da pregação: "se quiseres saber as causas porque me apartei do mais seguido e ordinário /(modo de pregar)/, no Sermão de Semen est Verbum Dei, as acharás, o qual por isso se põe em primeiro lugar, como prólogo dos demais".
4. As citações dos sermões de Antonio Vieira, apenas para efeito de atualização ortográfica, reproduzem o texto da edição paulista dos Sermões, preparada por Frederico Pessoa de Barros e supervisionada pelo P. Antonio Charbel e pelo Prof. Della Nina, levada a público pela Editora das Américas, em 1964. Todas elas, entretanto, bem como trabalho específico de análise tomaram como referência e ponto de comparação a edição moderna fac simile da editio princeps dos Sermões (toda ela preparada pelo próprio Antonio Vieira, à exceção dos dois últimos tomos, aos cuidados de seu primeiro biógrafo, o P. Rafael de Barros) devida à Editora Anchieta (S.P., 16 volumes, 1943-45).
5. O termo agudeza, já se sabe, refere-se a uma das noções-chave da estética dominante no século XVII da Europa católica (mas não apenas dela). Matteo Peregrini, na Itália, com seu Delle acutezze... (1639), Baltasar Gracián, na Espanha, com a Arte de Ingenio, tratado de la Agudeza... (1642) e Francisco Leitão Ferreira, em Portugal, com a Nova Arte de Conceitos... (1718), são alguns dos pensadores da época empenhados em sua formulação. No trabalho de Gracián, tido como o grande sistematizador da linha "conceptista", a que se tem considerado como a mais próxima de Vieira, a agudeza se define como a obra-prima da formosura, que pode ser obtida mediante a ação, os jogos de palavras ou, o que para ele representava o caminho mais fecundo, através do "conceito". Esta "agudeza de conceito", por sua vez, terá, em Gracián, a sua mais célebre formulação: "de suerte que se puede definir el concepto: Es un acto del entendimiento, que exprime la correspondencia que se halla entre los objectos" ("Agudeza y Arte de Ingenio" - este é o título com que se publicou após a edição de 1648 - in Obras Completas, 2ª edição, Madrid, Aguilar, ed. Del Hoyo, 1960).

6. "Les preuves administrées par le moyen du discours sont de trois espèces: les premières consistent dans le caractère de l'orateur (...)" (Aristote, Rhétorique, t. 1, da ed. em 3 vol. da "Les Belles Lettres", Paris, 1967).
7. V. p. 39-55 do texto de Ch. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca, Traité de l'Argumentation- La Nouvelle Rhétorique, 2^a ed., Bruxelas, P.U.B., 1970.
8. A Arte Retórica, na formulação aristotélica, tem por objeto a descoberta do persuaso em todo e qualquer dado. Nesse sentido, ela nada tem a ver, em essência, com a aceção de ornamento ou figura de linguagem. Quando se fala aqui em função retórica está-se pensando, sobretudo, em uma forma de ação verbal exercida sobre o ouvin. Para uma discussão detalhada das modificações sofridas pela concepção de "retórica" da Antiguidade ao cartesianismo, ver Le Champ de l'Argumentation, de Ch. Perelman (Bruxelas, P.U.B., 1970), e, em especial, o capítulo "Une théorie Philosophique de l'Argumentation".
9. Tal enfraquecimento, como é percebido por Vieira, não pode ser entendido em toda a sua plenitude tendo como referência exclusiva a situação interna portuguesa; na verdade, o próprio Portugal do século XVII é um espelho desse enfraquecimento político no conjunto dos países europeus que crescem com a afirmação do capitalismo e a subordinação estrita da Igreja ao poder do Estado.
10. A esse respeito, ver "O pregador, Deus e seu povo na Bahia em 1640. Estudo do sermão 'Pela vitória de nossas armas contra as dos holandeses'", de Antonio José Sa raiva, incluído em O Discurso Engenhoso, citado anteriormente).
11. A partir daí, torna-se importante investigar também as razões pelas quais Vieira sustenta essa ausência de contradição entre o que é propriamente da ortodoxia e o que é entrevistado pelo espírito profético.
12. Essa "interiorização do conflito" indicia uma questão que não poderá deixar de ser encarada pelo trabalho aqui proposto, e diz respeito, particularmente, à questão do tipo de conhecimento proporcionado pela conversão, tal como é concebida por Vieira.
13. O que não significa, por outro lado, que Vieira desconsidere totalmente a questão de uma contradição essencial em o humano e o divino. Mas o certo é que, mesmo nesse plano, Vieira entra em considerações temporais: o ser do homem, ao contrário do de Deus, jamais se mostra pelo que é no presente (ver, em especial, o Sermão de Quarta-Feira de Cinza, em Roma, no ano de 1670).

14. Essa capacidade de intervenção histórica absolutamente não exclui a capacidade "profética". Ao contrário, o que se pretende dizer é que não se poderá dimensionar corretamente o sentido da recolha inspirada dos sinais divinos e a formulação de "prognósticos" sem atender a que, também ela, constitui uma forma de ação histórica. O que se pretende dizer, em resumo, é que Vieira não permite uma dissociação estrita entre Teologia e Retórica.