

DANIEL JOSÉ SALVADOR JOANA

**DINÂMICAS DE *ETHOS*, *PATHOS* E *LOGOS*
NOS SERMÕES DE QUARTA-FEIRA DE CINZA
DO PADRE ANTÓNIO VIEIRA**

FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

2010

Dissertação de Mestrado em Literatura Portuguesa:
Investigação e Ensino apresentada à Faculdade de
Letras da Universidade de Coimbra, sob a
orientação do Professor Doutor Albano Figueiredo.

ÍNDICE

Introdução	5
1- O Barroco ou a Idade de Vieira	14
2- Pregar em Quarta-Feira de Cinza: de Pó em Pó	27
2.1- Encarecer o perigo	28
2.2- Tratar do remédio	55
2.3- Os afectos trocados	84
3- Pregar em Quarta-Feira de Cinza: a Alquimia da Persuasão	105
3.1- <i>Ethos</i> : a subtil regularidade	106
3.2- <i>Pathos</i> : a variação decrescente	110
3.3- <i>Logos</i> : o raciocínio orientado	113
Conclusão	117
Bibliografia	121

INTRODUÇÃO

Retórica e Literatura mantêm, desde há muito, uma relação de irmandade invulgar. Quase inseparáveis, têm caminhado a par pelos séculos, marcando de forma indelével uma porção significativa da narrativa da Humanidade. Porque dificilmente uma sobreviveria sem a outra, a Literatura apresenta-se, em regra, sustentada na Retórica, sendo que esta oferece com pompa os mais variados processos que a Literatura acolhe e adequa.

Historicamente, tanto a Retórica como a Literatura podem ser consideradas artes. De um modo geral, a primeira é a arte da persuasão pela palavra. A segunda, embora de difícil definição, é a arte que se serve da palavra e que pelas suas variadas concretizações (romances, contos, poemas, comédias, sermões, etc.) assim espelha, recria e influencia esteticamente, em simultâneo, a sociedade que a envolve. Em ambas, a palavra é o barro com que a “obra” é moldada.

O grande objectivo da Retórica é, pois, a persuasão. Apesar de poder ser alcançada por diferentes meios, a adesão mental a um argumento requer um uso cirúrgico das palavras. Não havendo uma relação directa entre a linguagem verbal e o mundo, a utilização da palavra para fins persuasivos requer uma sensibilidade difícil de alcançar. Para convencer eficazmente é necessário dominar uma complexa teia de relações que mescla as dimensões denotativa e conotativa das palavras, o estilo, o ritmo, a sonoridade ou, entre tantos outros aspectos, a relação com contextos muito específicos. Tamanha “sinfonia”, pela dificuldade que a sua concretização acarreta, é um feito que poucos podem orquestrar, mas entre os quais se inclui a generalidade dos grandes génios da Literatura.

Também no vasto campo da Literatura encontramos incontáveis exemplos em que a Retórica marca presença. A “intrusão” da Retórica no discurso literário assume duas formas: a patente e a latente. A arte da persuasão está explicitamente presente em obras tão diversas como, por exemplo, a peça *Julius Caesar* de Shakespeare ou os sermões do Padre António Vieira, ou, ainda, como objecto de reflexão, em romances como *1984*, de George Orwell. No entanto, existe uma Retórica latente que povoa a maioria das obras literárias produzidas e que se manifesta em muitos níveis e categorias que aqui poderiam ser facilmente convocados, como é o caso dos monólogos, diálogos e reflexões das personagens, que, tal como na vida real, se servem da arte da persuasão para lograrem atingir os seus objectivos. Numa perspectiva mais abrangente, podemos

até ir mais longe e dizer que é da Retórica que o autor lança mão quando constrói, através do discurso – enquanto narrador ou sujeito poético –, uma imagem de si próprio, ou, de forma sub-reptícia, tenta veicular as suas próprias ideias ou ideais.

Porém, a prova genética da proximidade entre estas duas artes é o facto histórico de, ao longo dos tempos, a formação retórica estar sempre ligada à formação literária. Desde a Antiguidade Clássica até aos nossos dias, a boa formação retórica de um indivíduo tem implicado o conhecimento e estudo do que designamos Literatura, do mesmo modo que uma sólida formação literária tem exigido muitos conhecimentos do campo da Retórica. A célebre personagem Górgias, reconhecido orador da obra homóloga pertencente aos diálogos de Platão, deixa escapar, logo numa das suas primeiras falas, uma citação da obra de Homero, o que demonstra não só que os “retóricos” eram versados nos textos “literários” como também os consideravam dignos de ser citados e tomados por autoridade¹. Mais tarde, os *curricula* escolares dos Jesuítas, que pretendiam formar exércitos de oradores sagazes, futuros arautos da doutrina de Cristo pelo mundo, atribuem também uma grande importância à Literatura. E já nos dias de hoje, os “discursos” vários que nos vão chegando, ao vivo ou através dos *media*, revelam um constante sem número de referências, técnicas e reminiscências que provam a familiaridade entre o orador e a Literatura.

Depois de um longo processo de descrédito, no dealbar do século XXI, com o avanço exponencial das novas tecnologias da informação e comunicação, temos assistido a uma ressurreição do interesse pela forma como falamos e pela influência que as palavras que usamos têm no mundo que nos rodeia. O aparecimento de Barack Obama, o afro-americano que electrizou multidões com os seus discursos, provocou o surgimento de uma onda de programas, debates e publicações² cujo objecto de estudo são as técnicas de persuasão. Afinal, o mundo parece despertar de novo para o reconhecimento de uma arte que tanto tem influenciado os seus destinos. Obama parece ser, nos nossos dias, a personificação da Retórica e os seus dons passaram a ser objecto de estudo imperioso.

¹ Questionado por Sócrates sobre se a sua profissão seria a de orador, Górgias responde: «E bom orador, Sócrates, se me queres chamar aquilo que “me glorifico de ser”, como diz Homero». In Platão, *Górgias*, tradução do grego, introdução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério 6.ª ed., Lisboa, Edições 70, 2006, p.23.

² A título de exemplo, veja-se o breve elenco que a seguir compomos: Shel Leane, *Falar como Obama*, Alfragide, Lua de Papel, 2009; *Dez Discursos Históricos de Barack Obama*, Porto, Fio da Palavra, 2009; A.A.-V.V., *Discursos que Mudaram o Mundo*, Lisboa, Difel, 2009.

Se nos centrarmos na campanha eleitoral que recentemente lhe abriu as portas da Casa Branca, podemos constatar que, ao contrário do que acontece com grande parte dos políticos do nosso tempo, as palavras do agora presidente norte-americano parecem ter tido o condão de criar benevolência, captar os destinatários e inculcar-lhes ideias que, apesar de há muito serem conhecidas, não vinham encontrando a melhor forma de se gravarem na alma das populações. Mesmo que rodeado dos melhores especialistas na área da comunicação, nenhum outro político parece ter compreendido como Obama o espírito retórico de um tempo em articulação com as aspirações de um povo.

A razão para semelhante fenómeno parece residir numa estranha “dinâmica cooperante” que, pela mão de um sistema tripartido, mostra o poder da Retórica como arte ancestral. O *ethos* construído por Obama, o *logos* por ele utilizado e o *pathos* por ele provocado, como que numa dança sincronizada, colaboram dinamicamente, numa relação de simbiose perfeita com resultados globalmente observáveis.

O *ethos* do novo presidente é uma construção (mais ou menos pré-meditada) que encaixa na sociedade ocidental do século XXI e lhe preenche os requisitos com uma exactidão incisiva. Filho de uma americana e de um estudante queniano emigrado nos E.U.A., criado apenas pela mãe, Obama consubstancia em si ideais modernos como o multiculturalismo, o feminismo e a igualdade de oportunidades. Por outro lado, o presidente democrata representa, ao mesmo tempo, o profundo respeito pelo passado e pelos valores americanos, de raízes cristãs, que fazem com que o seu carácter atraia uma vasta falange de admiradores. Em resultado do *ethos* criado, o *pathos* provocado assenta em valores de união, de serviço comum e de espírito de missão que tendem a gerar sentimentos proactivos de mobilização e acção (a sua campanha eleitoral foi exemplo disso). Por isso, o *logos* apenas tenta demonstrar racionalmente a superioridade moral dos valores da liberdade, solidariedade e respeito pelos direitos humanos, através de uma estratégia de descredibilização dos apelos de pendor excessivamente materialista que dão sinais de saturar facções crescentes da sociedade.

Como se pode, portanto, constatar, é a conjugação perfeita dos três meios de persuasão estabelecidos e definidos por Aristóteles na sua *Retórica*³ que, e utilizando as palavras de Machado de Assis, dá, desde sempre, à oratória uma face «genuína e

³ *Retórica*, coordenação de António Pedro Mesquita, prefácio de Manuel Alexandre Júnior, tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena, 2.^a ed., Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

vibrante, de uma arte natural e feiticeira»⁴, em contraposição com a arte «tesa, engomada e choca»⁵ que aparece quando algum dos meios referidos se encontra desfasado.

Pese embora o facto de *ethos*, *pathos* e *logos* serem estruturas intemporais, a sua substância tem-se metamorfoseado ao sabor de contingências extrínsecas ao próprio discurso retórico. A metamorfose da tríade aristotélica tem dependido de aspectos bastante distintos como a História, a sociedade ou mesmo a mentalidade de diferentes grupos de pessoas.

Cada um dos meios de persuasão está, com efeito, irremediavelmente ligado à mundividência de uma dada época. No século XV as pessoas não eram consideradas todas iguais em direitos. Logo, um discurso como o de Obama seria não só ineficaz como faria com que o seu autor fosse considerado um ignorante com ideias sem sentido. Mesmo dentro de uma dada época histórica, o carácter apreciado pela audiência, a forma como se provocam os sentimentos ou a lógica dos argumentos apresentados dependem muito do contexto em que o fenómeno retórico ganha corpo. Os sentimentos passíveis de serem mobilizados são necessariamente diferentes se, ainda que numa mesma data histórica, tivermos por plateia um grupo de estudantes universitários ou um grupo de experientes homens de negócios. Aliás, a metamorfose pode ainda, dentro de contextos semelhantes, variar segundo aspectos pessoais, que determinam também a forma como se persuade.

Em Portugal, um dos casos mais paradigmáticos da eficaz sincronização daqueles três vectores aristotélicos é o Padre António Vieira. Simultaneamente mestre da palavra persuasiva e expoente da literatura portuguesa, Vieira legou-nos uma vasta obra em que os seus desígnios pessoais e a História se intersectam num discurso vivo e mobilizador. E a universalidade da sua mensagem, a compreensibilidade hipnótica do seu discurso e a intemporalidade das suas técnicas fazem com que Vieira seja um clássico da nossa Literatura, amplamente lido e estudado, mesmo mais de trezentos anos depois de ter marcado a vida europeia e da diáspora por terras de Vera Cruz com a sua genialidade.

Os sermões do Padre Vieira são, sem dúvida, o conjunto de textos que, por entre a vasta obra do jesuíta, melhor compagina a vertente literária e a vertente retórica do

⁴ *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, 2.^a ed., Lisboa, Ulmeiro, 1999, p.30.

⁵ *Ibidem*.

discurso. Nestes escritos de natureza parenética, as técnicas literárias servem com uma eficiência impressionante os fins práticos da Retórica, que se torna uma activa presença na sociedade de Seiscentos. Alimentados pelo “combustível” verbal, *ethos*, *pathos* e *logos* parecem interagir na oratória de Vieira, construindo-se e fortalecendo-se, numa dinâmica extremamente profícua. Convém não esquecer que, para Vieira, a literatura parenética assumia, acima de tudo, mais ainda que a dimensão estética, tão valorizada na época⁶, uma dimensão eminentemente sociocultural, ou seja, uma experiência determinada em função de critérios sociais, que tem já as suas raízes em Platão, que «concebia a actividade poética como algo que só se legitimava em função do serviço que o poeta pudesse prestar à comunidade»⁷. A teoria artística de Vieira assumia assim um teor finalístico e socialmente motivado. Aliás, cabe aqui recordar que a relação entre as três “espécies” de persuasão que Aristóteles distinguiu parece ter sido o ponto de partida para o monumental estudo do sermão de Vieira levado a cabo por Margarida Vieira Mendes⁸. No entender desta estudiosa, esta dinâmica seria comandada pelo *ethos* que Vieira conseguiu construir, uma vez que, nas suas palavras, era da «energia especial»⁹ do carácter de Vieira que o *pathos* e o *logos* do seu discurso ganhavam força persuasiva.

Ora, na senda desse incontornável estudo, o objectivo do presente trabalho é observar a forma como os três meios de persuasão aristotélicos se articulam de modo a tornar o discurso de António Vieira simultaneamente atractivo e eficiente. Com o propósito de compreendermos esta milenar relação, centrar-nos-emos na “trilogia” dos Sermões de Quarta-Feira de Cinza, “produzidos” entre 1672 e, muito provavelmente, os últimos anos dessa mesma década ou os primeiros anos da década seguinte.¹⁰

Os Sermões de Quarta-Feira de Cinza encontram-se seguramente entre os sermões vieirinos de maior e melhor recorte literário. Cronologicamente, o conjunto destes textos enquadra-se numa fase já tardia da vida de Vieira, quando este se refugiou em Roma, porventura devido à menor influência que vinha exercendo na vida do reino.

⁶ A este respeito, Carlos Reis, em *O Conhecimento da Literatura. Introdução aos Estudos Literários* (2.^a ed., Coimbra, Almedina, 2001, p.24), refere três dimensões institucionais da literatura: a dimensão sociocultural, a dimensão histórica e a dimensão estética.

⁷ *Ibidem*, p.40.

⁸ *A Oratória Barroca de Vieira*, 2.^a ed., Lisboa, Editorial Caminho, 1995.

⁹ *Op. cit.*, p. 96.

¹⁰ Por via de elementos textuais e da biografia de Vieira, Alcir Pécora afirma que o período verosímil para a escrita do último sermão desta “trilogia” «se reduz portanto àquele que vai do segundo semestre de 75 ao primeiro mês de 81». In *A Arte de Morrer*, S. Paulo, Nova Alexandria, 1994, p.11.

A temática dos sermões incide quase estritamente na grande questão religiosa da salvação da alma. Ao tratar da vida que começa depois da morte, o virtuosismo literário, típico do período barroco, parece ter oportunidade de se sobrepôr ao pragmatismo político e social que pautou grande parte da vida e, conseqüentemente, da obra deste autor, sem contudo deixar de servir um fim persuasivo. Talvez a estada na capital espiritual do mundo seiscentista, associada a uma maior erudição das plateias que frequentemente o ouviam, tenha feito com que Vieira se esmerasse na forma como adornou estes seus discursos, quer logo no momento da pregação, quer quando posteriormente passou a palavra dita a palavra escrita editada.¹¹

A qualidade artística destes textos é, de resto, marcada pelo próprio autor, uma vez que elegeu dois deles para integrarem o primeiro tomo dos seus *Sermoens*, publicado pela primeira vez em 1679¹². O sermão de 1672 figura mesmo entre os primeiros sermões compilados no primeiro tomo, mais precisamente em segundo lugar, logo depois do célebre *Sermão da Sexagésima*, parecendo cumprir assim funções de co-rostro de uma das maiores colectâneas publicadas pelo Padre António Vieira.

No seu conjunto, os Sermões de Quarta-Feira de Cinza permitem-nos observar a faceta do Vieira religioso, talvez a menos valorizada nos nossos dias. A própria celebração de Quarta-Feira de Cinza é propícia à revelação desta faceta do jesuíta. Recorde-se que, no calendário católico, a Quarta-Feira de Cinza marca o início do período da Quaresma, tempo de penitência e redenção que há-de culminar na celebração da Paixão de Cristo e, posteriormente, na Páscoa. É nesse dia que a Igreja cumpre o ritual de colocar cinzas na testa dos crentes, recordando-lhe assim a necessidade da contrição perante a fugacidade inexorável da vida.

Assim, convém também não esquecer que Vieira viveu sempre em função da sua vocação religiosa e que foi desta que, em boa medida, floresceram todas as outras facetas que lhe são conhecidas e admiradas. Repare-se mesmo que o nome de António Vieira, tanto na história como na literatura portuguesas, nunca se dissociou do seu epíteto “profissional” – padre –, o que é um sintoma da indisfarçável relação entre a sua vida pessoal e as funções que, por vocação, desempenhava na sociedade. Ademais, o conjunto destes três sermões é também bastante revelador da mundividência religiosa

¹¹ A este respeito veja-se o estudo de Aníbal Pinto de Castro, “Os sermões de Vieira: da palavra dita à palavra escrita”, in Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília Gonçalves Pires e José da Costa Miranda (org.), *Vieira Escritor*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, pp.79-94.

¹² *Sermoens do P. António Vieira da Companhia de Iesv, Pregador de Sua Alteza. Primeyra Parte*, Lisboa, Officina de Ioam da Costa, 1679.

da época, para além de constituir um escaparate das ideias do jesuíta acerca de temas atinentes à sua função de religioso no seio da instituição de que fez parte toda a sua vida, aspecto que, do nosso ponto de vista, exige um novo olhar hermenêutico.

Do desejo de melhor compreender o fenómeno complexo que sustenta estas três célebres peças da oratória portuguesa do século XVII, da autoria daquele que foi talvez o mais “global” dos autores portugueses até à sua época, resultou, pois, o presente trabalho.

Lançar um “olhar retórico” sobre três textos de temática tão específica permitir-nos-á compreender melhor a importância da Literatura aqui posta ao serviço de uma “missão” que, apesar de ter pautado toda a vida de Vieira, hoje parece tender a ser relegada para um plano inferior – a “missão” do conversor de almas. Antes de conselheiro régio, diplomata, defensor de direitos dos indígenas, entre outras funções, o Padre António Vieira foi um religioso e foi sempre nessa condição que actuou em toda a sua vida. Por conseguinte, na nossa perspectiva, estudar a literatura que mais directamente deriva desta marca afigura-se tarefa de real pertinência.

No que à especificidade da estrutura diz respeito, o presente trabalho assentará em três partes distintas mas intrinsecamente articuladas. Numa primeira fase levaremos a cabo uma reflexão relectora que abarca os diferentes vectores contextuais que emolduram a obra vieirina. Sendo a Literatura um fenómeno complexo, impõe-se, antes do estudo fino do texto, uma abordagem que nos permita compreender melhor as circunstâncias da sua produção e recepção.

Num segundo momento analisaremos a forma como *ethos*, *pathos* e *logos* se compaginam dinamicamente para funcionarem eficazmente em cada um dos Sermões de Quarta-Feira de Cinza. Ainda que cooperantes, os elementos da tríade aristotélica não se combinam sempre da mesma forma, importando por isso observar o modo como se metamorfoseiam para obter os objectivos pretendidos em cada uma daquelas peças oratórias.

Já na terceira parte, proporemos uma perspectiva de análise abrangente que demonstre as dominantes e as variações retóricas no conjunto dos três sermões a que nos reportámos. Uma vez que apresentam diferenças entre si, convém lançar sobre os textos um olhar de certa forma panorâmico que, pelo distanciamento, nos permita compreender melhor as diferentes estratégias que cada um reclama, ao mesmo tempo

que se pretende estabelecer um quadro de elementos constantes que garantem uma certa coerência.

No quadro da primeira reflexão, atentaremos em factores como a origem e a evolução dos meios de persuasão aristotélicos, a importância dada à Retórica na sociedade do século XVII, a educação ministrada pelos jesuítas, as circunstâncias históricas em que Portugal, as suas colónias e a Europa se viam envolvidos, bem como nas especificidades do estilo barroco. Depois, no segundo capítulo o nosso enfoque recairá na engrenagem dinâmica da retórica de António Vieira, mediante uma particular análise à luz da concomitante vertente literária, de modo a podermos compreender mais detalhadamente cada um dos célebres sermões. Já na terceira e última fase, partiremos, como acima aludimos, para uma abordagem comparativa das dinâmicas retóricas presentes nos três textos, explicitando e explicando as causas das variações que entre eles formos encontrando.

De um modo geral, podemos afirmar que, com este estudo, pretendemos contribuir para o deslindar da trama dos fios que tecem a complexidade retórica destes textos, com especial atenção para a componente literária que os fecunda e consolida, sem olvidar as circunstâncias pessoais, históricas e sociais que catalisaram o desenvolvimento do génio vieirino. Em suma, queremos compreender mais profundamente os meandros da construção retórica de um género discursivo que se faz tão invulgarmente, pelas mãos de Vieira, género literário, de forma a podermos clarificar a fonte do magnetismo que, quatrocentos anos depois do nascimento do pregador, estes textos continuam a exercer sobre nós.

Neste caminho, pudemos ser acompanhados pelo Professor Doutor Albano Figueiredo, a quem agradecemos a orientação científica.

1- O BARROCO OU A IDADE DE VIEIRA

Afirmar que a Retórica acompanhou sempre o espírito dos tempos é um lugar-comum, mas definitivamente um dado relevante. Empurrada pelas ambições humanas, metamorfoseia-se ao sabor das circunstâncias históricas, dos lugares em que é chamada a operar e das pessoas que da sua exercitação tomam parte. Porque o seu interior é, à partida, aparentemente desprovido de sentido(s), é o seu exterior e as contingências que determinam a sua forma, conteúdo e efectivo efeito. O gosto e as mentalidades são os factores que a moldam e a têm tornado dinâmica ao longo da história da Humanidade.

Dada a sua natureza de arte da persuasão, importa pois começar por reflectir sobre as especificidades relativas à época em que o Padre António Vieira se serviu dos seus “efeitos”.

Na ressaca das lutas reformistas e contra-reformistas do século XVI, a Europa entra na centúria seguinte religiosamente dividida. O Concílio de Trento, cujas regras pretendiam consolidar a ortodoxia católica, abriu as portas aos métodos terríveis da Inquisição. A censura, a espionagem e a tortura em breve se espalharam por vários países europeus, semeando um clima de perseguição e terror. A qualquer custo, os dogmas e os sacramentos do Catolicismo extremado tinham de ser preservados numa luta disputada palmo a palmo com os “hereges”.

Do ponto de vista das mentalidades, vigorava ainda uma visão ptolemaica do universo. O geocentrismo era, por isso, uma certeza. As teorias de Copérnico, publicadas em 1543, haviam sido colocadas pelo Papa no *Índex* dos livros proibidos. A novidade era vista como um perigo político e social, que interessava reprimir a qualquer custo.¹³

Afinal, numa perspectiva religiosa, a época era de teocentrismo e Deus era tido como uma figura antropomórfica cuja ira ou benevolência influenciavam o destino da Terra e dos homens. Juiz implacável, Deus tinha para o Homem de Seiscentos o inquestionável poder de ditar o castigo ou a glória eterna das almas humanas, que peregrinavam na Terra com o objectivo supremo de obter a salvação. O jogo político estava assim igualmente dependente destes humores divinos que decidiam os

¹³ António de Oliveira defendeu que, no século XVII, as medidas de censura por parte da Inquisição foram tais que os próprios “lentes” da Universidade de Coimbra terão sido alvo de vigilância, com o intuito de não ensinarem mais do que as «opinões aprovadas e comumente recebidas». In “O tempo de Vieira: a sociedade e a cultura de seiscentos”, *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. I, Braga, Universidade Católica Portuguesa/Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, p.76.

vencedores e os vencidos do tabuleiro do poder mundial. O mundo, por sua vez, dividia-se novamente entre o bem e o mal, Céu e Inferno ou Deus e Demónio, que organizavam a realidade em pares de opostos que se confrontavam permanentemente.

Politicamente, o século XVII é a idade do absolutismo. As mentalidades centram-se na individualidade e o vedetismo e o culto da personalidade assumem uma importância fulcral. Em França nasce uma ideia e uma prática de estado centralista com o rei absoluto no seu topo. Luís XIV, o “Rei Sol”, proclama “L’Etat c’est moi” e começa a dispor de poder absoluto, sem que ninguém interfira ou incomode¹⁴.

A febre absolutista rapidamente contaminou uma grande parte dos países da Europa. O rei tornara-se o governador iluminado pela sabedoria divina, cujos desígnios teriam necessariamente de estar certos. Também a figura do Papa saía valorizada, uma vez que representava Deus na Terra e as suas vontades eram consideradas manifestações da vontade divina. Portanto, a concentração absoluta do poder em individualidades fez mesmo com que, neste século, se tornassem comuns a adulação e a auto-encenação, uma espécie de cultura teatral, materializada nas célebres crinolinas e no pó-de-arroz, manifestação de uma nova “tendência” que viria a marcar pelo menos toda uma centúria, que também é a do Barroco.

Balizado sensivelmente entre os finais do século XVI e os meados do século XVIII, o Barroco é um período histórico-cultural que assume uma relação de antítese com o Classicismo e algumas soluções de continuidade em relação a certos aspectos do Maneirismo, que o precedeu periodologicamente. Em linhas gerais, Eugénio d’Ors definiu o Barroco como um espírito pleno de movimento e excesso¹⁵. Toda a cultura barroca fica, pois, marcada pela exuberância associada à idade do triunfo do absolutismo, da construção de uma sociedade que se urbanizava cada vez mais e de uma ideologia religiosa que, em alguns países, ostentava o triunfo que a ideologia católica obtivera.

Também a arte deste período assume características semelhantes. O sensorialismo (que visa deleitar os sentidos humanos), as emoções excessivas (que visam provocar a admiração) e a veneração são particularidades de uma arte que floresce, no século XVII, da tela ao púlpito.

¹⁴ Sobre este aspecto, veja-se Dietrich Schwanitz, *Cultura – Tudo o que é preciso saber*, 8.ª ed., Lisboa, Livros d’hoje, 2007 (particularmente p. 329).

¹⁵ Cf. *Lo Barroco*, Madrid, Aguilar, 1964.

De resto, no que à pintura diz respeito, uma das formas de arte mais valorizadas da época¹⁶, o século de Vieira foi pródigo nos retratos e auto-retratos. O culto da personalidade estava em voga e a imagem a “construir” estava entre as principais preocupações das figuras públicas, desde a realeza ao clero e mesmo aos artistas. As poses, a indumentária e os objectos com que alguém se fazia retratar veiculavam determinadas características essenciais à criação de um *ethos* forte, capaz de causar admiração e veneração.

Também as alegorias visuais se revelaram uma faceta essencial da pintura barroca. A representação de ideias, conceitos e abstracções em figuras concretas cumpria de forma exímia a função de orientar a subjectividade do receptor para as ideias que o emissor pretendia cristalizar. Os quadros alegóricos, embora muitas vezes considerados enfadonhos e abstractos, acabam por consolidar alguns dos mais ricos arquivos de características barrocas, como o virtuosismo formal, o engenho, a ilusão, a metamorfose, o excesso, a teatralidade e o poder persuasivo.

Já na arquitectura e na escultura, as marcas barrocas são muito peculiares. Não raro, a arquitectura de Seiscentos revela características que estão directamente relacionadas com tópicos do pensamento religioso dominante da época, como tão bem mostrou José Fernandes Pereira, ao escrever que «a igreja - Casa de Deus é no século XVII um objecto arquitectónico de aparência paradoxal, opondo a singeleza exterior à máxima riqueza interna, numa metáfora à dialéctica corpo/alma que é também a dualidade entre o temporal e o eterno, entre o que se degrada e o que desafia a caducidade das coisas».¹⁷

É no interior dos templos religiosos que a arquitectura e a escultura apostam em exhibir toda a sua grandiosidade. Naquela época, arquitectos, pintores e escultores eram convocados para tornarem as igrejas cenários esplendorosos. A exibição de pedras preciosas, as sumptuosas esculturas de talha dourada e os azulejos decorativos eram utilizados de forma deliberada para suscitar uma visão de glória celestial deleitante. As imagens dos santos proliferavam pelos templos católicos dessa centúria, colocando-se ao serviço da pedagogia da fé, do mesmo modo que as feições com que eram

¹⁶ Emilio Orozco Díaz fala-nos mesmo de um ascendente da pintura barroca em relação às outras artes, uma vez que todas elas sofreram influência da primeira. Cf. “Sobre la hegemonia de la Pintura en el Barroco”, in *Temas del Barroco – de Poesía y Pintura*, Granada, Archivum, 1989, pp. XI - XIV.

¹⁷ “O barroco do século XVII: transição e mudança”, in Paulo Pereira (dir.), *História da Arte Portuguesa*, 3.^a ed., vol. 3, Lisboa, Temas e Debate, 1999, p.36.

representados, visando arrebatá-los os fiéis que os observavam, são igualmente marcas do estilo barroco.

Também na música o Barroco se revelou na sua invulgaridade. Johann Sebastian Bach, nome grande da expressão musical ocidental, desenvolveu técnicas como a *fuga*. Nesta técnica musical, depois de um instrumento tocar um tema (melodia que servia de ponto de partida), um outro instrumento fazia-se ouvir tocando o mesmo tema mas noutra tonalidade, ao passo que o primeiro instrumento acrescentava uma nova melodia de acompanhamento (contra-tema). Deste modo, «cada instrumento novo entra com o tema, acompanhado por outro instrumento que toca o contra-tema, ao passo que todos os outros instrumentos executam as piruetas que o compositor lhes preparou. Tudo prossegue esta via até todos os instrumentos terem entrado. O conjunto tem como efeito como se todos os instrumentos se encaixassem uns nos outros como as peças de um relógio»¹⁸, de forma a provocar sentimentos de pura estupefacção barroca.

Na poesia, o século XVII foi marcado pelo *cultismo* e pelo *conceptismo*. Versando temáticas eminentemente passionais (ainda que por vezes antagónicas, como a morte, a fugacidade do tempo ou o gozo dos prazeres mundanos), a poesia barroca seguia os traços genéticos do gosto de uma época. No que ao *conceptismo* diz respeito, Francisco Gómez de Quevedo foi, decididamente, a grande referência, enquanto que do lado do *cultismo* é o nome de Luis de Góngora que em grande medida se destaca. Embora outrora aquelas duas categorias fossem considerados antagónicas, actualmente parece ter-se compreendido que eram apenas duas características complementares de uma poética dominante, que via a poesia como uma arte elitista destinada a uma minoria culta capaz de se deleitar com os jogos complexos das palavras. O *conceptismo* trabalhava a possibilidade de estabelecer relações conceptuais entre as coisas, não interessando tanto a realidade física das mesmas mas antes o secretismo das relações que provinham da agudeza com que se tratavam os conceitos – e que resultou no célebre discurso engenhoso, de que Vieira tanto se serviu. Por seu turno, o *cultismo* assentava mais numa estilização do mundo conquistada à custa de jogos complexos de linguagem, que bastas vezes levavam a intrincados exageros de linguagem que vedavam a compreensão poética a qualquer iniciado. A supremacia da forma sobre o conteúdo era a tónica do *cultismo*. Refira-se, neste âmbito, que na poesia nacional do século XVII, um nome se destaca quase solitariamente: D. Francisco Manuel de Melo.

¹⁸ Dietrich Schwanitz, *op. cit.*, p. 329.

A época barroca seria também o tempo fértil de que a “arte do púlpito” precisou para florescer. Arte de intervenção por excelência, o ministério do púlpito era uma instituição privilegiada que influenciava muitíssimo a opinião e a prática das pessoas. As astronómicas taxas de analfabetismo aliadas à inexistência de meios de comunicação e informação faziam da oratória, principalmente a religiosa, o único meio de informação de onde se colheriam ideias, notícias e opiniões. Dada a efectiva importância que a oratória assumia na época, em resultado ainda do rescaldo das lutas reformistas e contra-reformistas – que dela também se serviam –, tal ministério assumiu, naturalmente, a maior parte das características relativas ao gosto e à mentalidade próprios da época. Deste modo, os discursos barrocos serviam-se do *cultismo* e do *conceptismo*, organizavam as suas complexas ideias em pares de opostos e a sua proclamação era acompanhada de uma teatralidade exuberante, fortemente direccionada para os sentimentos que visava provocar.

É, pois, neste contexto único que o Padre António Vieira surge como artista interventivo. Dono de uma vontade grandiosa de mudar o mundo, serviu-se sempre da palavra como matéria-prima da sua vida pública. Foi com a palavra que interveio na política do reino, foi pela palavra que catequizou, foi através da palavra que sonhou um novo império no mundo. Em suma, foi pela palavra que se construiu, como religioso, como político e como “profeta”.

Quando falamos de Vieira é importante não esquecer as raízes sobre as quais a arte da sua eloquência cresceu – a Companhia de Jesus. Acima de tudo, o orador português foi um religioso preocupado em difundir as ideias de Cristo e da ordem religiosa para a qual entrou ainda em tenra idade¹⁹. Recorde-se, novamente, que ao seu

¹⁹ Impõe-se, neste ponto do nosso trabalho, fazer referência aos principais aspectos relativos à biografia de Vieira. Nascido a 6 de Fevereiro de 1608, parte com a sua família para o Brasil com apenas seis anos de idade. Estabelecido na cidade da Baía, então capital da colónia brasileira, o jovem Vieira haveria de dar, anos mais tarde, entrada na Companhia de Jesus. Já noviço dedicou algum do seu tempo à naquela tempo muito árdua tarefa de evangelizar os índios, antes de fazer os primeiros votos, em 1625. Depois de ter ensinado Retórica no colégio de Olinda, Vieira torna-se sacerdote em 1634. Após a restauração da independência portuguesa, quando contava 33 anos, regressa a Portugal, onde viria a desempenhar funções de conselheiro do rei. Haveria de ir à França, à Holanda e à Itália para resolver questões de diplomacia. Depois de uma série de viagens entre a capital do reino e a colónia sul-americana, locais onde as suas estadias são sempre marcadas por assuntos polémicos, Vieira ver-se-ia a braços com um moroso processo movido pela Inquisição, que havia de culminar na sua condenação. Os anos de 1669 a 1675 foram passados em Roma, onde a sua oratória impressionou igualmente, tornando-se mesmo membro oficial da corte da rainha Cristina da Suécia. Regressado a Lisboa, a recepção não foi a esperada, o que talvez o tenha levado a embarcar novamente para o Brasil, em 1681, onde haveria de falecer, com 89 anos de idade, em 1697. Para uma biografia mais completa, consulte-se José van de Basselaar, *António Vieira: O Homem, a Obra e as Ideias*, Venda Nova-Amadora, Instituto de Cultura e

nome surge sempre associado o epíteto de “padre”, sugerindo a inseparabilidade entre o homem e o religioso. De facto, o “matrimónio” contraído com a Companhia de Jesus haveria de influenciar toda a vida e obra de António Vieira.

A educação ministrada pela ordem religiosa fundada por Inácio de Loyola foi um cabedal cultural e ético pioneiro que haveria de influenciar, por largos séculos, não só todo o edifício da formação religiosa católica mas também a maior parte dos sistemas educacionais civis. Munida de um plano de estudos – a *Ratio Studiorum* –, cuja elaboração levou muitos anos a ser concluído e exigiu a colaboração de um grande rol de homens ligados à educação, a escola jesuíta distinguiu-se pela sua organização pluridisciplinar de força centrípeta. Todas as disciplinas e saberes convergiam para o objectivo de formar homens capazes de defender com proficiência a doutrina de Cristo e os valores defendidos pela Companhia. Evangelizar e defender sagazmente a ortodoxia católica saída de Trento eram os frutos ambicionados por quem cuidava da educação e formação dos jovens jesuítas²⁰.

Assim, no programa de estudos que vigorava na vasta rede de colégios, a Retórica era uma disciplina central. Sabia-se que dependia do eficiente uso da palavra o sucesso do exército de religiosos que posteriormente se expandiria pelo mundo. As regras e os exemplos eram estudados ao pormenor, de modo a suportar e guiar uma “praxis” oratória cuja propedêutica se fazia também com todo o rigor. Desta forma treinava-se o aluno «para o uso efectivo da palavra em público, fazendo dele não apenas o *homo sapiens* mas também o *homo eloquens*, apto para a intervenção na vida cívica à qual estava destinado, ou seja, apto para vir a ser *homo politicus*.»²¹

Apesar de o século XVII, como já referimos, ser o século do Barroco por excelência, a Retórica ensinada nos colégios jesuítas continuava a ser marcada por um forte substrato clássico. «Os discursos de Cícero ocupavam primeiro plano, tendo em vista o aperfeiçoamento do estilo, mas também se estudava a obra de Quintiliano e de Aristóteles (Retórica e Poética)»²². No entanto, as circunstâncias temporais haveriam

Língua Portuguesa, 1981, e Aníbal Pinto de Castro, *O essencial sobre o Padre António Vieira*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2008.

²⁰ A este respeito, António Vaz Pinto, S.J., num passo de um seu estudo intitulado “A imagem de Deus na obra e acção do Padre António Vieira”, esclarece que o objectivo da Companhia de Jesus não era formar «intelectuais puros, mas apóstolos inteiramente livres e disponíveis para qualquer serviço de Deus». In *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. II, Braga, Universidade Católica Portuguesa/Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, p.1107.

²¹ *O Código Pedagógico dos Jesuítas – Ratio Studiorum da Companhia de Jesus*, edição bilingue Latim-Português por Margarida Miranda, Lisboa, Esfera do Caos, 2009, p.34.

²² *Ibidem*, p. 30.

de ditar uma maior abertura ao estilo da época. Segundo Aníbal Pinto de Castro, a formação retórica e literária dos alunos preparava-os para o uso eficaz da eloquência, «nas lutas a que os filhos de Santo Inácio se entregavam contra a heterodoxia reformista», tornando assim imperioso que «no apostolado da milícia inaciana»²³ o *delectare* começasse a apoiar mais directamente o *docere*. As obras didácticas elaboradas exclusivamente para o ensino da Retórica nos colégios dos jesuítas vieram, mais tarde, colocar o tempero barroco na receita jesuítica, de modo a melhor adaptar os oradores a um tempo muito específico.

Assim, destaca-se a obra *De Arte Rhetorica* (1562), do Padre Cipriano Soares, um manual prático, cómodo e credível para os trabalhos requeridos pelo ensino jesuíta. Abrindo-se à estética literária formulada por Aristóteles, foi esta obra que, pela importância que deu aos lugares-comuns, à amplificação e ao ornato retórico iria preparar «o terreno em que havia de germinar a teoria do barroco»²⁴. Um pouco mais tarde, a exclusividade do manual de Cipriano Soares haveria de ser quebrada com a publicação, em 1576, da *Rhetorica Ecclesiastica* de Frei Luís de Granada. Nas palavras de Pinto de Castro, foi esta obra que definitivamente franqueou «mais generosamente as portas ao gosto barroco»²⁵. No novo manual, os lugares-comuns ganharam importância e variedade como fontes de argumentos utilizados na *inventio*, o que abriu o flanco à posterior utilização dos tão célebres conceitos predicáveis, introduzidos pelo Padre Francisco Mendonça.

Os estudos dos futuros evangelizadores não se restringiam, contudo, aos tratados e manuais que orientavam a eloquência. Como religiosos que eram, as Sagradas Escrituras eram igualmente alvo de um estudo aprofundado. A Bíblia era a grande autoridade, fonte inesgotável de argumentos prontos a serem usados no púlpito. Também as hagiografias e as obras sobre a vida dos grandes padres da Igreja Católica eram estudadas como fonte de exemplos de vida a seguir pelos jovens jesuítas.

Por outro lado, o ensino ministrado pelos padres da Companhia culminava ainda numa componente prática muito acentuada em que se treinavam os pressupostos teóricos apreendidos. Deste modo, era frequente a organização de debates e disputas verbais públicas, em que os estudantes se viam obrigados a defender determinados pontos de vista segundo as regras oratórias que iam aprendendo. Aspectos como a voz,

²³ *Retórica e Teorização Literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo*, 2.^a ed., Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2008, p. 33.

²⁴ *Ibidem.*, p.45.

²⁵ *Ibidem.*, p.35.

a “postura”, o gesto e a memória eram aperfeiçoados por inúmeras actividades, de onde se destaca o teatro escolar, considerado uma ferramenta privilegiadíssima para o treino das capacidades relativas à *elocutio*.

A formação jesuíta de Vieira pressupunha também um desígnio eminentemente político. Tão eficaz educação havia de resultar numa actividade política intensa que o acompanhou ao longo de toda a sua vida. Na América ou na Europa, o Padre António Vieira sempre se revelou um ser activo, preocupado com o futuro do reino. Aliás, grande parte da sua obra é resultado da sua vida interventiva, como tão bem sintetizou José van den Besselaar:

«Era um autor activo e militante que pegava na pena para fazer propaganda das suas ideias, para interferir no mundo e para combater as opiniões que considerava nefastas à sociedade em que vivia. A palavra e a escrita eram, para ele, uma poderosa alavanca para levantar as massas inertes, mostrando-lhes o caminho para um futuro menos rotineiro e mais humano.»²⁶

Vieira viveu num século bastante conturbado do ponto de vista histórico. Pessoalmente, esteve ligado à causa da Restauração portuguesa. Foi íntimo de D. João IV e diplomata do reino em vários países da Europa. Defendeu sempre com paixão a soberania portuguesa sobre as colónias que na época eram constantemente alvo de ataques por parte de outras potências europeias.

Porém, toda a sua actuação política parece ter estado subordinada a uma visão profética do mundo (também ela profundamente barroca), associada a algumas das mais fortes raízes da nossa identidade nacional: o providencialismo, o sebastianismo e o sonho imperial de um Quinto Império, cujas raízes mergulham no “bandarrismo”. Bandarra seria mesmo visto por Vieira como o profeta deste novo povo eleito – Portugal – que estava destinado a dominar o mundo sob a égide divina de Jesus Cristo.²⁷ O avatar do novo império, agora espiritual, terá sido a fonte da unidade de toda a obra de Vieira, que faz dela, em última instância, uma obra profundamente religiosa.²⁸

²⁶ *Op. cit.*, p.9.

²⁷ Num estudo que publicou em 2002, com o título *Bandarra, Realidade Virtual* (Cascais, Principia) António da Silva Neves afirma que «da unidade do homem Vieira fez parte importantíssima o bandarrismo» (p.37), pois «para o Padre António Vieira, Bandarra era um profeta que dava a aura divina à Pátria portuguesa» (p.46).

²⁸ A este propósito, veja-se Miguel Real, *Padre António Vieira e a Cultura Portuguesa*, Matosinhos, Quidnovi, 2008. Nesta obra, o autor defende a tese de que a «teoria do Quinto Império deve ser considerada o centro unitário do pensamento do padre António Vieira» (p.11). Assim, toda a acção de Vieira seria regulada para o fim último da construção deste novo mundo que consistia «no estado

O próprio contexto histórico nacional foi promotor seguro do legado do Padre António Vieira. Recorde-se, uma vez mais, que a vida do jesuíta coincidiu com um dos momentos mais críticos da história nacional – o período da Restauração.

Em 1580, Portugal havia perdido a independência para a coroa de Castela. O rei D. Filipe I de Portugal passou a ser o senhor das terras lusas. No entanto, se nos dois primeiros reinados (Filipes I e II) a integração portuguesa parecia estar de algum modo pacificada, o subsequente reinado de Filipe III trouxe novas circunstâncias políticas e sociais que fizeram com que um grande número de portugueses aspirasse a voltar a ser independente.

Nas primeiras décadas do século XVII, Portugal era, portanto, um país que experimentava tensões tanto a nível interno como nos seus territórios além-mar. Nas terras do império, potências europeias como a Holanda disputavam ferozmente possessões que só a muito custo podiam ser mantidas. Por cá, a participação de fidalgos portugueses nas guerras da coroa castelhana – como a da Catalunha –, assim como as elevadas tributações cobradas no nosso território, fizeram com que ganhasse ânimo o movimento restauracionista, que havia de trazer de volta a independência a Portugal a 1 de Dezembro de 1640.

Longe de ser um episódio isolado, a Restauração havia de conformar-se como um período em que a independência teve de ser consolidada. A aclamação de D. João, o duque de Bragança, como rei trazia uma nova esperança a Portugal. Neste contexto, os púlpitos assumiram um papel legitimador preponderante, como afirmam Bernardo Vasconcelos e Nuno Gonçalo Monteiro:

«Desde a própria época, na qual se fez uma grande campanha propagandística, nos púlpitos e em impressos, que a Restauração foi objecto de um assinalável esforço de legitimação e difusão. Nos púlpitos, proclamou-se a nova dinastia como uma expressão da vontade divina, e tanto o sebastianismo como vários milenarismos conheceram então importantes manifestações.»²⁹

Homem esclarecido e muito competente, Vieira soube como poucos confeccionar uma retórica eficaz, com os ingredientes em voga na época, na quantidade

perfeito e realizado ou consumado do Reino de Cristo em todo o mundo; é o reino em que todos os Príncipes e nações e povos viverão em paz e segurança, cessarão todas as guerras, as comunidades serão boas observantes da lei divina, sendo Cristo adorado e obedecido por todos; pressupõe-se que a justiça seja universal, o bem-estar pleno e todas as qualidades humanas negativas desaparecerão» (p.167).

²⁹ In Rui Ramos (coord.), *História de Portugal*, 3.^a ed., Lisboa, A Esfera dos Livros, 2010, p.298.

certa e com o grau de ruptura individual necessário, que o transformariam numa figura única.

Para melhor compreendermos a construção de tamanha personalidade, importa ainda prestarmos igualmente atenção aos três modos de persuasão identificados por Aristóteles, segundo uma perspectiva histórica, e à forma como genericamente se plasmam no labor parenético vieirino.

Para aquele filósofo, as três formas de convencer consistiam no carácter, na disposição dos ouvintes e no discurso. Convence-se pelo carácter quando o «discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o seu autor ser digno de fé»³⁰, sendo este o principal meio de persuasão para o ilustre grego. Convence-se pela disposição dos ouvintes quando «estes são levados a sentir emoções por meio de um discurso, pois os juízos que emitimos variam conforme sentimos tristeza ou alegria, amor ou ódio»³¹. E convence-se pelo discurso «quando mostramos a verdade ou o que parece verdade, a partir do que é persuasivo em cada caso particular»³².

Pela natureza das definições, não será difícil constatar que a substância dos três meios apresentados variam em função do tempo e do espaço. Se numa época se aprecia um tipo de carácter, noutra, por exemplo posterior, essa ideia pode alterar-se. Se numa época persuade melhor determinado sentimento sugestionado, noutra, em que as pessoas pensem de maneira diferente, os sentimentos apelativos poderão ser já outros. E se numa época é determinada lógica discursiva a que convence, noutra será antes uma lógica diferente a colher adeptos.

Ora, no século XVII o ideal do pregador passava por uma multiplicidade de características que encaixavam capazmente no pensamento barroco. Assim, a credibilidade que Vieira conseguiu construir em torno da sua figura deve-se ao facto de ser visto como uma personalidade invulgar, um homem multifacetado capaz de despertar emoções e agir no mundo. Os substratos do homem letrado, herói apostólico e génio criador compunham ainda mais a sua pública figura, que era reconhecida e à qual estava associada grande credibilidade. O homem combativo, movido pela vocação e que desempenhava uma pluralidade de acções, era valorizado segundo ideais fixados pelas inúmeras biografias de santos ou obras de literatura didáctica comuns na época.

³⁰ Aristóteles, *op. cit.*, p.96.

³¹ *Ibidem*, p.97.

³² *Ibidem*.

Segundo Margarida Vieira Mendes, a partir da segunda metade do século XVI acontece também uma sacralização do *ethos* apreciado. A imagem ciceroniana do orador, isto é, a personalidade pública que «explora com sagacidade a alma dos seus concidadãos»³³, é absorvida pela imagem do sacerdote cristão. Permanecendo cívica, a oratória deixa de ser maioritariamente laica para se sacralizar. O «loquente, como sacerdote, apresenta-se na *persona* do mediador e intérprete da palavra divina»³⁴, e transforma-se, assim, num ser talentoso e iluminado pela sabedoria de Deus, portanto digno de todo o crédito.

Quanto à disposição dos ouvintes provocada pelo orador, o século XVII mostrou-se pródigo no desencadear de sentimentos “excessivos”. Na oratória, como aliás em todas as outras artes barrocas, os sentimentos provocados vão do medo (da morte ou da condenação eterna) ao deleite provocado pelos sentidos. Muitas das vezes, diferentes sentimentos são usados de forma oposta de modo a criar uma antítese capaz de melhor realçar um deles. Assim, a demorada exploração de sentimentos de deleite ou prazer podia ser um prelúdio antitético que melhor reforçava os sentimentos opostos dignos de um cristão. O terror e o deleite extremo eram estados de alma quase hipnóticos que os artistas tentavam provocar, de forma a conseguirem uma total adesão a determinadas ideias.

No que à oratória sacra diz respeito, as adaptações feitas para cada ocasião em que o sermão era pregado constituíam, recorrentemente, uma fonte de argumentos *patéticos*. A máquina do mundo, com Deus no seu cerne, parecia explicar de maneira lógica os diferentes acontecimentos que iam ocorrendo. Repare-se, a este respeito, no que sobre este aspecto afirma Alcir Pécora na sua obra *A Arte de Morrer*:

«Nas circunstâncias, justamente, os grandes pregadores do século XVII vão buscar figuras de base para os seus ornatos dialécticos. (...) É parte do decorum do sermão, portanto, adaptar-se à ocasião para modificá-la segundo a ordem superior a ela, de modo a atualizar a palavra divina e mover de maneira eficaz o seu auditório.»³⁵

³³ Cícero, *Do Orador e Textos Vários*, introdução de Virginia Black, tradução de Fernando Couto Porto, Rés-editora, s/d, p.58.

³⁴ Margarida Vieira Mendes, *op. cit.*, p.32.

³⁵ São Paulo, Nova Alexandria, 1994, p.13.

É que as Escrituras, interpretadas com esgotante argúcia, pareciam ter sido escritas para determinadas ocasiões históricas, catapultando a audiência para sentimentos fortes, favoráveis à persuasão.

Quanto ao discurso verbal barroco, a sua lógica persuasiva revelava-se bastante peculiar. Tratava-se de um discurso estilizado, repleto de figuras que orientavam o pensamento de quem o ouvia ou lia. O *cultismo*, o *conceptismo* e a lógica binária das coisas, replicando, muitas vezes, a visão maniqueísta do mundo, eram características habituais dos discursos barrocos.

Ainda neste campo, convém não esquecer a existência de uma lógica verbal. Longe de ser reconhecida a arbitrariedade das línguas, a palavra e o mundo pareciam pertencer à mesma realidade. Os elementos relativos ao significante da palavra eram interpretados como pistas importantes para descodificar o mundo. É certamente por isso que António José Saraiva nos fala de um “discurso engenhoso”, que se refere ao discurso cuja ordem não é forçosamente lógica, já que as únicas normas que a palavra não pode quebrar são as da gramática. De facto, para este autor o «essencial do barroco, no que se refere à literatura, reside justamente nesse “discurso engenhoso”»³⁶. Palavra e mundo pareciam manter relações lógicas sub-reptícias, que só o orador iluminado por Deus conseguia destrinçar, para assombro dos que o ouviam.

Bem podemos, pois, afirmar, em jeito de balanço, que o Barroco foi inequivocamente o período certo para o aparecimento de uma personalidade como Vieira. O gosto artístico, o pensamento da época, as circunstâncias históricas de Portugal e as características pessoais do jesuíta parecem ter sido plenamente conjugadas para que surgisse o indesmentível “caso” em que o nosso orador jesuíta se tornou. Se estivéssemos ainda no século XVII, dir-se-ia talvez com propriedade que Deus não havia permitido que o mundo não tivesse conhecido a luz do génio literário do Padre António Vieira.

³⁶ *O Discurso Engenhoso. Ensaio Sobre Vieira*, Lisboa, Gradiva, 1996, p.8.

2- PREGAR EM QUARTA-FEIRA DE CINZA: DE PÓ EM PÓ

2.1- Encarecer o perigo

O *Sermão de Quarta-Feira de Cinza* pregado em Roma no ano de 1672 é, na sua forma escrita de 1679, um dos mais célebres textos da oratória barroca do Padre António Vieira. Cabeça de uma “trilogia” referente aquela celebração litúrgica, Vieira deu-lhe o segundo lugar na sequência dispositiva do primeiro volume da edição *princeps* dos seus *Sermoens*, assim lhe concedendo o relevo merecido por nele se poderem observar com clareza as mais variadas expressões de todo um tempo artístico. Ainda que se trate de um sermão quase integralmente religioso, embora com nuances muito pessoais de intervenção social, ele revela-nos um Vieira em pleno desempenho da sua “profissão”. Como veremos, a temática do texto proporciona-nos uma imagem esclarecedora da mentalidade barroca e da forma como o homem de Seiscentos encarava a religião. De resto, Alcir Pécora³⁷ vê em tal “trilogia” uma verdadeira *Ars Moriendi* vieirina, ou seja, uma obra parenética cuja finalidade última, à semelhança de outras peças do género na época, é “ensinar a morrer” de acordo com os preceitos cristãos.

Os sermões de Quarta-Feira de Cinza são produto de uma fase relativamente tardia da actividade de Vieira como pregador. Encontrando-se em Roma, para onde se deslocou tendo em vista a obtenção de uma benesse papal que lhe aliviasse a pena imposta pela Inquisição³⁸, o jesuíta é, nesta altura, um homem bastante fustigado pela frustração de muitos dos seus sonhos e projectos³⁹. Por essa razão, estes parecem ser

³⁷ Cf. *op. cit.*

³⁸ Recorde-se que em 1667 a Inquisição sentenciara contra Vieira uma pena que o impedia de fazer uso da palavra activa ou passivamente. Com a mudança da situação política no reino e a subida ao poder de alguns dos amigos de Vieira, a Inquisição resolve atenuar a pena proferida, passando a proibir apenas ao Padre Vieira o tratamento de assuntos heterodoxos. Todavia, a partida para Roma, em 1669, terá ainda assim ocorrido com o intuito de obter por parte do Vaticano uma isenção da submissão à jurisdição da Inquisição portuguesa, objectivo que alcançou em 1675, o que o levou a regressar imediatamente a Portugal. A este respeito, veja-se Aníbal Pinto de Castro, “Das grandezas da Corte aos cárceres da Inquisição” e “Em Roma. Tempo de triunfos que não apagam as saudades”, in *O essencial sobre o Padre António Vieira*, pp. 65-83.

³⁹ Apesar de se encontrar em Roma, uma das principais capitais europeias do século XVII, e de aí gozar de grande glória como pregador, Vieira sempre revelou saudades da Pátria de onde tantas vezes recebia sinais de desprezo, como não raras vezes revelou nas suas cartas. A Duarte Ribeiro Macedo, em 1672, o jesuíta confessa a propósito de Portugal: «Eu não tenho de lá que esperar nem que temer, mas não posso apartar do coração este zelo comum, que é o maior tirano dos que não têm atado o amor às próprias conveniências». In *Cartas do Padre António Vieira*, coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo, tomo II, Lisboa, Imprensa Nacional, 1970-1971, p.411. Também Joel Gonçalves Araújo chama a atenção para esse facto ao afirmar que «curioso é notar também como, para o padre António Vieira, estando na

sermões mais ortodoxos⁴⁰, em que o pregador dá azo a toda a sua genialidade artística, enquanto tenta tratar de temas religiosos, como a salvação. Persuadir os ouvintes cristãos de modo a que estes mudem o seu estilo de vida parece ser o objectivo desta obra-prima do Padre Vieira⁴¹, que manuseia com perfeição as armas da retórica barroca. *Ethos, pathos e logos*, os três principais meios de que dispõe para persuadir, servem-se aqui mutuamente, numa dinâmica efficientíssima, que deleita os sentidos, abala e arrasta as consciências.

Para Margarida Vieira Mendes, no vasto número de sermões de Vieira «tanto o *pathos* como o *logos* derivam de uma energia especial própria do *ethos* do pregador»⁴². No entanto, e ainda que a “energia especial” do carácter de Vieira esteja bem presente no sermão que aqui tratamos, o *pathos* parece ser a forma de persuasão com maior relevo, “trabalhando” o *ethos* e o *logos* de um modo mais discreto. Neste texto, as emoções provocadas pelo pregador parecem encadear-se numa ordem sinfónica avassaladora, que resulta no total desmantelamento das barreiras psicológicas que a lógica do discurso poderia encontrar na cabeça de cada ouvinte ou leitor. Tão fortes sentimentos visavam precisamente induzir princípios de crença, ou seja, abrir um franco caminho à persuasão.

O poder deste método pode ser comprovado por uma experiência simples: os sentimentos provocados pela leitura do texto, mesmo no século XXI – e não obstante todas as diferenças entre o nosso pensamento e o do homem barroco –, parecem suavizar as objecções que a mentalidade própria do nosso tempo nos obrigaria a levantar. Desarmados pela sensibilidade, apetece, ainda agora, acreditar naquela lógica profundamente barroca, em que as palavras provam coisas que a nossa racionalidade rejeita. Assim, o *Sermão de Quarta-Feira de Cinza* de 1672 mostra-nos um Vieira dono

metrópole do mundo, (...) ele se sinta irremediavelmente só, irreparavelmente saudosos e despeitado, tendo na correspondência trocada com aqueles que, na Pátria, ainda se mantinham seus amigos, um breve lenitivo, onde sobressai, porém, a mágoa que o consome pela distância em que está e pela memória que da terra natal tem.» In *António Vieira entre o degredo e a Pátria: percursos de saudades*, dissertação de Mestrado, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2010, p.109.

⁴⁰ Miguel Real fala-nos de Vieira, o ortodoxo, para o tempo a partir do ano de 1667. Para este autor, depois desta data, «o desafiador de Deus, de bispos e de reis, de senhores de engenho e de colonos, de inquisidores e de nobres, defensor de negros, índios, judeus e cristãos-novos, suaviza as suas teses nacionalistas e providenciais, nascendo o Vieira ortodoxo, resignado e conformado com a visão oficial da Igreja Católica». In *op.cit.*, p.11.

⁴¹ Repare-se que Vieira, numa lógica muito católica, visava sempre persuadir e não apenas convencer. Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca distinguem os dois conceitos, ficando a persuasão mais ligada à acção, enquanto que a convicção permaneceria mais ligada à inteligência, podendo mesmo ser vista como uma primeira fase com vista à persuasão. Cf. *Tratado da Argumentação – a Nova Retórica*, São Paulo, Martins Fontes, 2002, pp.29-31.

⁴² *Op. cit.*, p.30.

e senhor de uma sensibilidade invulgar, capaz de compreender na perfeição os medos, anseios e sonhos do público que tinha pela frente, aliando tudo isto à solenidade própria do momento litúrgico que celebrava.

Relativamente ao carácter do pregador, este assume a função de conferir credibilidade ao discurso. Subtilmente, em vários momentos-chave do sermão Vieira recria a sua própria imagem. Ora como artista, ora como pensador arguto, intérprete da palavra divina, conhecedor profundo da Sagrada Escritura, pregador soberbo, ou ainda como mortal, pecador e humilde, a imagem que Vieira deixa escapar de si próprio é sempre construída de forma a dar credibilidade aos argumentos professados em cada momento do sermão. Tal como um pintor que se auto-retrata, o pregador pincela a sua imagem com cuidado, de modo a criar na mente do seu auditório uma imagem favorável aos seus objectivos.

Por sua vez, o *logos* do sermão de 1672 parece actuar, muitas vezes, sob protecção do *pathos*. Efectivamente, parecem ser os fortes sentimentos recorrentemente provocados que deixam o público predisposto a assimilar as ideias veiculadas pelo discurso. Por natureza, a lógica discursiva deste sermão é tipicamente barroca, uma vez que é baseada na exploração dos sentidos e das formas da(s) palavra(s). A maior parte dos argumentos apresentados apenas pode ser considerada eficaz quando observada à luz da mentalidade barroca. A organização do mundo em pares de opostos⁴³, maniqueistamente, ou as analogias com base na lógica do significante vocabular seriam para nós, hoje, ideias pouco dignas de crédito. No entanto, para o homem de Seiscentos, essa era a lógica que conduzia o seu pensamento, mais a mais constantemente reforçada por uma autoridade máxima inquestionável – a Sagrada Escritura interpretada pelos arautos da Igreja Católica.

Analisemos, de forma mais específica, a dinâmica de cada um dos meios de persuasão utilizados no *Sermão de Quarta-Feira de Cinza* de 1672. Para isso, tomemos como orientação a estrutura retórica e dispositiva do sermão, nos seus sete capítulos.

⁴³ Para Margarida Vieira Mendes, o *logos* construído sobre o conjunto binário seria mesmo o «tipo preferencial no paradigma molecular de Vieira». Com efeito, esse binarismo, organizador da inteligibilidade e do conhecimento «toma nas falas de Vieira conteúdos antitéticos, simétricos e complementares» (*op. cit.*, p.481). Repare-se que o discurso do *Sermão de Quarta-Feira de Cinza* de 1672 é quase todo ele organizado em torno de pares binários.

O capítulo I cumpre, na plenitude, as funções de um exórdio⁴⁴: capta, desde logo, a atenção do público, apresenta a matéria a ser tratada, acicatando simultaneamente a curiosidade do auditório em torno do desenvolvimento da mesma, e predispõe os ouvintes/leitores para a persuasão. Aliás, o início do capítulo é mesmo uma demonstração antológica da vitalidade da literatura vieirina, carregada de movimento e emotividade: após a apresentação do conceito sobre o qual versará toda a pregação, aliás um dos mais conhecidos da liturgia católica – «Memento Homo, quia pulvis es, et in pulverem reverteris» –, Vieira apresenta o assunto à sua plateia por via de um esquema bipartido susceptível de gerar medo, por um lado, e curiosidade, por outro:

«Duas cousas prega hoje a Igreja a todos os mortais: ambas grandes, ambas tristes, ambas temerosas, ambas certas. Mas ãa de tal maneira certa, e evidente, que não é necessário entendimento para a crer: outra de tal maneira certa e dificultosa, que nenhum entendimento basta para a alcançar. ãa é presente, outra futura; mas a futura vêem-na os olhos, a presente não a alcança o entendimento. E que duas cousas enigmáticas são estas?»⁴⁵

Repare-se como as «cousas» que a Igreja prega são apresentadas numa gradação que transmite importância, seriedade, temor e implacabilidade, de forma a produzir na mente dos ouvintes um mistério terrível. Em seguida, o enigma é lançado através de um modelo antitético que joga com as noções de tempo presente e futuro e com as características que lhes são próprias: é possível ver a situação futura, mas difícil entender a presente. Com esta afirmação parece ser afrontada a ordem natural das coisas. E tão forte ataque *patético* é levado à perfeição pelas duas palavras utilizadas logo de início: “Igreja” e “mortais”. “Por fora” destes vocábulos, o autor da pregação parece não ser quem de facto a profere, mas sim a própria Igreja Católica, senhora inquestionável das verdades divinas, dirigindo-se aos seres humanos que prefere referenciar por via de uma característica muito peculiar – “mortais”. O vocábulo «mortais», estrategicamente escolhido, remete de imediato o auditório para o tema da

⁴⁴ Aníbal Pinto de Castro faz referência ao esquema de matriz clássica, dividido em quatro partes, que constituía a organização estrutural do sermão: «exórdio; divisão; narração (com a prova aduzida em termos de demonstração ou de confutação) e peroração». In “Sermão”, *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, vol. 4, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 2001, col. 1273.

⁴⁵ Padre António Vieira, *Sermões*, I, direcção científica de Arnaldo do Espírito Santo, aconselhamento (como consultor) científico de Aníbal Pinto de Castro e fixação do texto e aparato crítico por Arnaldo do Espírito Santo, Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel e Ana Paula Banza, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda/CEFi – Centro de Estudos de Filosofia, 2008, p.63.

morte, intemporalmente capaz de gerar interesse, por ser comum a todos os humanos. Se tivermos em conta a especificidade do período barroco, em que por culpa de inúmeras contingências o convívio com a morte era uma constante, é fácil perceber que estavam então reunidos todos os ingredientes para deixar um auditório suspenso pelo início da pregação e ávido de a ouvir.

A resolução do enigma lançado aparecerá pela via da palavra sagrada, que tem uma forte acção sobre o *ethos* do pregador. A explicação para a expressão «Pulvis es, et in pulverem reverteris», tão conhecida do então público católico, e que deslinda o enigma, arrasta também consigo a sensação de que o pregador é um pensador arguto, capaz de desvendar sentidos íntimos, até das palavras mais conhecidas e interpretadas da Bíblia:

«O pó futuro, o pó em que nos havemos de converter vêem-no os olhos; o pó presente, o pó que somos, nem os olhos o vêem, nem o entendimento o alcança»⁴⁶.

Deste modo, Vieira aproveita para lançar as sementes do seu *logos*: se a primeira “cousa” que a Igreja prega é fácil de perceber (seremos pó), a segunda (já somos pó) parece de difícil entendimento.

A linearidade da primeira afirmação prova-a Vieira com um exemplo *ante oculos*. O pó presente podia o público vê-lo nas sepulturas que provavelmente observaria naquele preciso momento, na própria Igreja de St.º António dos Portugueses. Essa forte imagem foi ainda gradada para outra de “maior horror” – as sepulturas papais do Vaticano. Nesta última imagem, veiculada por uma enumeração, o poder implacável da morte é amplificado até ao limite. Não um, mas vários papas, na época símbolos máximos de poder e da representação divina na Terra, são apresentados como pó:

«Aquele pó foi Urbano; aquele pó foi Inocêncio(...) e este, que ainda não está todo desfeito, foi Clemente.»⁴⁷

Digno de nota é também o pormenor de este facto ser apresentado como algo de ordinário, cuja compreensão não implica fé. Deste modo, Vieira consegue centrar a

⁴⁶ *Ibidem*, p.64.

⁴⁷ *Ibidem*.

atenção na outra premissa que constituirá o tema do seu sermão: o pó que já somos. Também neste momento, o jesuíta opta por uma abordagem ousada, sugerindo até a impossibilidade de ele próprio explicar uma verdade consagrada pela Igreja:

«Nenhã cousa nos podia estar melhor, que não ter resposta, nem solução esta dúvida».⁴⁸

Através de uma série de perguntas retóricas, o jesuíta lança este novo enigma que manterá o público suspenso, ao mesmo tempo que amplifica a dificuldade da sua tarefa, reforçando, assim, os alicerces de um *ethos* fortíssimo que há-de vir a consolidar posteriormente.⁴⁹ A invocação à Virgem Maria, com que Vieira culmina este seu exórdio e primeiro capítulo, parece também vir oferecer um reforçado brilho à função do pregador, que, daquele momento em diante, falaria sob inspiração e graça divinas, concedidas pela própria mãe de Jesus.

O segundo capítulo do sermão inicia-se com nova amplificação das dificuldades lógicas para resolver a questão. Se, por um lado, há muitos embargos contra a sentença «Pulvis es», por outro, essa mesma sentença é palavra de Deus, não podendo por isso estar errada. Nesta fase, o pregador parece querer elevar ao clímax o sentimento de contradição que há-de prender os ouvintes ao discurso. E o início deste segundo capítulo parece, pois, assumir ainda funções de exórdio: ainda que a proposição e a invocação observadas no final do primeiro capítulo sugiram o fim da etapa inicial da pregação, as estratégias e os objectivos típicos dessa fase parecem continuar a verificar-se ao longo dos primeiros parágrafos deste segundo capítulo, por certo com o intuito de maximizar os efeitos preparatórios pretendidos, agora que o auditório já havia dado o exórdio por terminado e se preparava para começar a escutar o desenvolvimento dos argumentos da pregação.

A predisposição sentimental inculcada pelas frases do primeiro parágrafo deste capítulo abre caminho à lógica discursiva que Vieira há-de usar com recorrência: a

⁴⁸ *Ibidem*, p. 65.

⁴⁹ A este respeito, Maria Lucília Gonçalves Pires refere que a argumentação de Vieira «parte quase sempre de uma afirmação “misteriosa”, aguda, por vezes com formulação paradoxal, apresentada como matéria do sermão (...). Sabemos como este dificultar da sua tarefa de orador é processo de construção da imagem do orador inscrita no seu próprio discurso. E sabemos como, depois de exibidos assim desafios e dificuldades, Vieira se apresenta como aquele que conseguiu triunfar de todos os obstáculos retóricos». In “Mistério e triunfo na oratória de Vieira”, *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. I, Braga, Universidade Católica Portuguesa/Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, p.117.

sentença, seguida de demonstração. Repare-se como, depois de duas perguntas retóricas ainda de natureza *patética*, o pregador lança a frase que há-de constituir o seu grande argumento:

«Porque tudo o que vive nesta vida, não é o que é; é o que foi, e o que há-de ser. Ora vede».⁵⁰

Ao estilo de uma máxima, a frase lança a verdade de uma vez, invertendo a sequência raciocínio-conclusão, de forma a assemelhar-se a uma verdade divina que, naquela circunstância, era transmitida pela língua do pregador, o que de certa forma acaba por o divinizar também. O presente do indicativo induz precisamente essa impressão de infalibilidade.⁵¹

A explicação avançada para esta afirmação é bem ilustrativa do *logos* jesuítico do período barroco. O exemplo bíblico da vara de Moisés, que apesar de ter sido serpente nunca havia deixado de ser chamada de “vara” pelo autor do Texto, serviu para que, engenhosamente, e partindo de uma interpretação fantástica da Escritura, Vieira pudesse justificar o argumento por si avançado – que todos somos o que éramos e o que havemos de ser. Trata-se do tão famoso *conceito predicável*⁵², recorrente na oratória barroca, que aqui dá início à fase da narração deste sermão. Esta técnica permite-nos igualmente observar a importância que o homem do século XVII dava à palavra. Tomada como uma realidade do mundo, cujo significante está intrinsecamente ligado com o significado, a palavra era digna da mais profunda interpretação e bastava, só por si, para provar situações das mais diversas índoles. Neste caso, a palavra “vara” serve uma ampla generalização que prova um aspecto relativo à natureza de todos os seres humanos. É por essa razão que para Margarida Vieira Mendes o Padre António Vieira foi, em conformidade com a mentalidade da sua época, um «verdadeiro

⁵⁰ *Sermões*, p. 65.

⁵¹ A este propósito, Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca afirmam que «o presente é o tempo da máxima, do adágio, ou seja, daquilo que é considerado sempre atual, jamais invalidado». *Op. cit.*, p.181.

⁵² Aníbal Pinto de Castro, em *Retórica e Teorização Literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo*, define *conceito predicável* como «uma sentença engenhosa tirada da Sagrada Escritura ou dos textos da Patrística, artificialmente adaptada para servir de prova a determinada afirmação» (p. 132). Para Carlos Ceia, o *conceito predicável* é um processo retórico que «consiste na interpretação fantástica de um passo da Sagrada Escritura, com base em associações de ideias próximas ou dissemelhantes, e devidamente fundamentadas por uma autoridade teológica confirmada». O mesmo autor refere ainda que, na época de Vieira, “publicaram-se em Portugal, em Espanha e em Itália várias compilações de conceitos predicáveis que pretendiam servir de referência a todos os oradores». In “Conceito Predicável”, *E-Dicionário de Termos Literários*, <http://www.fcsh.unl.pt/edtl>.

organismo linguístico, (...) um ser verbal, (...) umbilicalmente atado à Língua»⁵³. As palavras e o mundo eram para ele duas faces da mesma moeda.

Neste ponto, e tendo em conta que a lógica verbal satisfazia a mente barroca, Vieira acaba de antecipadamente provar com brilhantismo o seu difícil argumento, conseguindo, em consequência, elevar a sua credibilidade enquanto artista e pensador. Tão valioso crédito havia de ser capitalizado logo em seguida quando o jesuíta ousa, revelando laivos do que Miguel Real apelidou de “Vieira heterodoxo”, fazer uma contundente crítica social aos soberbos e poderosos. A crítica voraz às «serpentes astutas do mundo vivas»⁵⁴, iniciada com uma poderosa apóstrofe e materializada numa alegoria da soberba, vem revelar o génio do lutador social que Vieira sempre patenteou, o pregador dos passos e não do Paço.⁵⁵

Todavia, importa ainda observar como a meio da referida crítica Vieira aproveita para reforçar o seu *ethos*, agora como homem de cultura. Ao assegurar a transição semântica de serpente para dragão, o Padre Vieira, através de uma dinâmica enumeração, exhibe todo o seu conhecimento mitológico e lendário proveniente do mundo clássico. Aos olhos do público, o pregador passava a ser não apenas um profundo conhecedor das coisas de Deus, mas também um versado na História dos homens:

«(...) por mais que se veja esse Dragão já tremular nas bandeiras dos Lacedemónios, já passar nos jardins das Hespéridas, já guardar os tesouros de Midas; ou seja Dragão volante entre os Meteoros (...»⁵⁶.

Contudo, este capítulo do sermão de 1672 só ficaria completo com uma segunda prova (e segundo *conceito predicável*) que suportasse a sentença apresentada logo na parte inicial. Desta feita, o pregador opta por reforçar o seu argumento com um exemplo de força crescente: se antes fora a vara de Moisés a provar o seu pensamento, agora será Deus quem, com as suas palavras, comprova, por diferenciação, a natureza mutável dos humanos mortais.

⁵³ *Op. cit.*, p. 443.

⁵⁴ *Sermões*, p.66.

⁵⁵ Charles J. Borges, S.J., referindo-se aos escritos de Vieira, defendeu que o pregador «nunca omitiu neles a dimensão social». In “O Pensamento social nos Sermões do Padre António Vieira, S.J., Um Homem que aconselhou e curou muita gente”, *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. II, Braga, Universidade Católica Portuguesa/Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, p.1113.

⁵⁶ *Sermões*, p.66.

«Ego sum qui sum»: estas – diz o pregador – foram as palavras que Deus usou para se definir perante Moisés. O uso da língua latina não é aqui, como recorrentemente podemos observar ao longo do sermão, um pormenor despiciendo. O Latim era a língua da Igreja, estudada por todos os sacerdotes católicos, que assim ficavam habilitados a compreendê-lo e, conseqüentemente, a interpretar a palavra de Deus. Deste modo, uma frase em Latim, proclamada e explicada, arrastava consigo uma aura superior que lhe conferia autenticidade e carimbo de verdade absoluta. Repare-se que na maior parte das vezes Vieira menciona sempre a tradução das frases latinas, de modo a que o público as possa compreender. Contudo, o Latim nunca é dispensado pelo pregador, que sabe dos efeitos práticos da sua utilização.

A partir daqui, o raciocínio que Vieira tenta induzir parece linear: sendo Deus um ser único que se definiu daquela forma, definição confirmada ainda pela autoridade de S. Jerónimo, então a característica referida pelo mesmo terá de ser absolutamente diferenciadora, ou seja, Deus é Deus porque sempre o foi e sempre o há-de ser. Todo este raciocínio, por inversão, prova a tese que o pregador queria veicular e que reforçou através de duas perguntas orientadas:

«Olhemos para trás: que é o que fomos? Pó. Olhemos para diante: que é o que havemos de ser? Pó. Fomos pó, e havemos de ser pó? Por isso é o que somos: *Pulvis es.*»⁵⁷

Após tão lapidar conclusão de matriz silogística, Vieira não havia de acabar este segundo capítulo sem antes voltar a capitalizar o crédito obtido pelo transparente deslindar de um enigma que parecera sem solução. Tal como já havia feito, destapa novamente a sua faceta interventiva, atacando, sob o manto do paganismo, os poderosos do mundo que se consideram deuses pela sua opulência ou poder. Todos esses deuses não cabem no raciocínio acabado de provar, uma vez que, mais cedo ou mais tarde, acabam por perecer e transformar-se em pó. Assim, relembra-lhes Vieira a sua natureza mortal, apelando-lhes ainda aos sentimentos e rematando com a mesma conclusão lapidar de desengano:

«Quem foi pó, e há-de ser pó, seja o que quiser, e quanto quiser; é pó: *Pulvis es.*»⁵⁸

⁵⁷ *Ibidem*, p. 68.

⁵⁸ *Ibidem*.

O terceiro capítulo do *Sermão de Quarta-Feira de Cinza* de 1672 inicia-se com uma auto-consagração. Todas as dificuldades filosóficas cuidadosamente amplificadas pelo Padre António Vieira nos capítulos anteriores colhem aqui o seu fruto. Para o público, a partir deste momento parece ter ficado claro que o iluminado orador já destrinçou as suas tão dificultosas questões. Entra-se agora num momento de demonstração que se prolongará até à peroração. Chegou, afinal, o tempo de ver a verdade já comprovada ser ilustrada por exemplos variados e desfrutar da pompa de uma oratória hipnotizante. O *ethos* do pregador está já suficientemente robusto para permitir uma persuasão efectiva, agora levada a cabo pela força de um discurso arrebatador:

«Parece-me que tenho provado a minha razão, e a consequência dela. Se a quereis ver praticada em próprios termos, sou contente.»⁵⁹

No entanto, veja-se como Vieira entremeia uma atitude de quase alardeio com outra de humildade que vem redesenhar, novamente, a sua imagem. O próprio episódio apresentado para exemplificar em termos práticos o argumento provado é introduzido por uma expressão de modéstia que, ao mesmo tempo que volta a aproximar o orador virtuoso do público que o escuta, confere também autoridade às palavras que vão ser proferidas:

«Praticaram este desengano dous homens que sabiam mais de nós, que nós, Abraão, e Job.»⁶⁰

Retocado o *ethos*, Vieira apresenta o seu *logos* através da análise das palavras proferidas em dois momentos diferentes da narrativa bíblica: Job relembra que Deus o fez do pó e em pó o há-de transformar; Abraão pede licença para falar com Deus, afirmando ser, já naquele momento, pó. A técnica de tratamento dada a estes dois exemplos não difere em muito de outras já utilizadas anteriormente: Vieira introduz uma contradição, amplifica-a e resolve-a com engenho linguístico.

Numa primeira abordagem, as afirmações bíblicas citadas parecem contraditórias. Se Job, ao contrário de Abraão, não afirma que já é pó enquanto vivo, poder-se-ia pensar que se tratava de um paradoxo. Porém, Vieira transforma o

⁵⁹ *Ibidem*, p.69.

⁶⁰ *Ibidem*.

contraditório em complementar, defendendo, arriscadamente, que ambos se definiram pela natureza. Os tempos verbais diferentes com que o fizeram só poderiam provar o argumento do jesuíta, uma vez que a Bíblia é infalível e nenhum dos dois poderia estar errado. Logo, não restariam dúvidas de que, quer antes da vida, quer durante a mesma, quer depois dela, o ser humano sempre é pó.

Reforçada a tese, havia que abrir caminho a uma das figuras emocionalmente mais envolventes do imaginário barroco: o círculo. Nas palavras de Margarida Vieira Mendes, «o círculo surge frequentemente ajustado aos elementos da Criação, servindo para visualizar geometricamente a “fábrica do universo”»⁶¹. Pretendendo Vieira explicar a natureza humana, nada como uma imagem circular que a mente dos ouvintes pudesse acomodar sem dificuldades.

Sendo o objectivo do pregador terminar este terceiro capítulo com um novo apelo veemente aos sentimentos dos ouvintes, importa observar como é que esse objectivo é preparado e potenciado. Vieira começa por regressar ao Texto Sagrado para interpretar etimologicamente a palavra “reverteris”, confrontando-a com “converteris”. Como se sabe, o recurso à etimologia é recorrente em Padre António Vieira. Qual bom lexicólogo, dá às palavras uma atenção descomunal, vendo nelas sentidos ocultos e descobrindo nelas explicações para as coisas do mundo⁶². Nesta perspectiva, o vocábulo latino explicado por Vieira remete para a ideia de ciclo – neste caso específico, a ideia do regresso na morte a um estado pré-natal.

Em resultado destas subtilezas interpretativas, não será de estranhar que o *ethos* vieirino reforce ainda mais a sua multiplicidade, passando também a abarcar as facetas do exegeta e linguista que, pelo conhecimento minucioso do texto e da palavra, conhece também o mundo. A referência à palavra “Donec” (até que), também proferida por Deus, e à objecção que esta poderia acarretar, constitui ainda uma gradação positiva para o carácter do pregador, que, por iniciativa própria, antecipa e explica possíveis pontos de discórdia. Trata-se de uma espécie de confutação retórica que consolida o argumento e reforça o *ethos* de quem o profere:

⁶¹ *Op. cit.*, p. 513.

⁶² António José Saraiva refere que as «explicações etimológicas de Vieira (...) constituem uma prova da atenção que, como bom lexicólogo, dispensa às palavras». *Op. cit.*, p.11.

«Só parece que se pode opor, ou dizer em contrário que aquele *Donec*, até que, significa tempo em meio entre o pó que fomos, e o pó que havemos de ser, e que neste meio tempo não somos pó.»⁶³

Ainda que a acomodação do vocábulo “*Donec*” à argumentação em curso, decorrente da explicação dada pela confutação, pareça, aos olhos de um leitor mais atento, um passo arriscado, cuja explicação lógica não fica totalmente clarificada, em contexto de elocução oral o problema lógico parece ficar bem resolvido com o despoletar dos fortes sentimentos – admiração misturada com medo – incutidos pela imagem da roda da vida, que nos transporta de pó a pó:

«Quem vai circularmente de um ponto para o mesmo ponto, quanto mais se aparta dele, tanto mais se chega para ele. (...) o passo que nos aparta, esse mesmo nos chega; o dia que faz a vida, esse mesmo a desfaz. E como esta roda que anda, e desanda juntamente, sempre nos vai moendo, sempre somos pó.»⁶⁴

Ainda que a transposição semântica da roda metafórica da vida para uma roda real que nos mói e desfaz em pó nos possa parecer um pensamento falacioso, temos que admitir que o hipnotismo emotivo causado pelo movimento da roda vocabular de Vieira terá sido suficiente para, em contexto de elocução, reforçar a sua tese: «*Pulvis es*».

O quarto capítulo do sermão de 1672 tem na economia do texto uma importante função retórica. Se, do ponto de vista da lógica, a grande matéria do sermão parece há muito estar já mais que provada, Vieira guarda ainda para esta parte um pequeno esclarecimento que, mais do que provar o argumento, serve para avivar a matéria na cabeça dos ouvintes.

Não pela primeira vez, o Padre António Vieira parece querer antecipar outra possível objecção. Para além de recriar a imagem do orador atento e corajoso, que parece conseguir antecipar o que vai na mente dos ouvintes e não temer nem as mais ínfimas barreiras entrepostas pela lógica, o capítulo principia com uma questão que organiza o discurso subsequente:

⁶³ *Sermões*, p.70.

⁶⁴ *Ibidem*, p.71.

«Ora suposto que já fomos pó, e não pode deixar de ser, pois Deus o disse, perguntar-me-eis, e com muita razão, em que nos distinguimos logo os vivos dos mortos. Os mortos são pó, nós também somos pó: em que nos distinguimos uns dos outros?»⁶⁵

Todo o capítulo IV assentará pois na explicação desta distinção. Trata-se da preparação para a grande divisão lógica do presente sermão e que vai agora organizar todo o discurso subsequente em dois grandes momentos. Em termos de estratégia, repare-se que a sequência lógica utilizada por Vieira não difere muito daquela que foi exercitada noutras partes do sermão: é lançada uma resolução sob a forma de sentença («Os vivos são pó levantado, os mortos são pó caído⁶⁶»), que depois é explicada de forma engenhosa.

Ora, a explicação desta célebre máxima chega-nos pela mão de uma eficiente imagem, tão característica da oratória da época. Sabemos como, no período barroco, a utilização de imagens verdadeiras (pinturas, esculturas e outras que decoravam os templos) era uma maneira eficaz de mover os afectos. Também na oratória, as imagens (textuais) parecem ter essa função de fazer atingir o *pathos*⁶⁷, e foram largamente empregadas por todos os oradores sacros.

Pincela Vieira, com as palavras, uma praça de Verão coberta de pó. Dá-lhe o vento que levanta o pó e o faz voar, entrar e sair, penetrar, desassossegar, e eis, para ele, a imagem dos vivos: pó levantado pelo vento. Demoremo-nos um pouco nesta imagem. Tanto o pó como o vento podem ser associados ao nada. O pó, porque matéria inerte e sem valor; o vento, porque invisível, fugaz e incerto. O pó seria assim metáfora para o nosso corpo; o vento metáfora para a nossa vida. O nosso quotidiano, cheio de preocupações e afazeres, assemelha-se, na pregação de Vieira, terrível mas sugestivamente a esta imagem do pó que voa no turbilhão provocado pelo vento. Mas tal como referimos, ao vento associamos a ideia de imprevisibilidade e fugacidade; e é essa ideia que Vieira aproveita para dar continuidade à sua imagem:

⁶⁵ *Ibidem*, p.72.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ A esse respeito, Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca dizem-nos que «enquanto o exemplo era incumbido de fundamentar a regra, a ilustração tem a função de reforçar a adesão a uma regra já conhecida e aceita. (...) Enquanto o exemplo deve ser incontestável, a ilustração, da qual não depende a adesão à regra, pode ser duvidosa, mas deve impressionar vivamente a imaginação para impor-se à atenção». *Op. cit.*, p. 407.

«Acalmou o vento, cai o pó, e onde o vento parou, ali fica: ou dentro de casa, ou na rua, ou em cima de um telhado, ou no mar, ou no rio, ou no monte, ou na campanha.»⁶⁸

O tópicus do carácter vão da vida associa-se aqui à horrenda ideia de imprevisibilidade da morte que a imagem transmite às consciências do público. Tal conjugação provocará, por sua vez, sentimentos de angústia e desamparo.

Perante tão intensa carga sentimental, parece não haver força lógica para contrapor este argumento. Possíveis contestações a esta tese, baseadas, por exemplo, na racionalidade dos vivos, na capacidade de se inter-relacionarem, ou outros pontos, parecem ficar permanentemente bloqueadas pelas emoções desencadeadas. Em termos dinâmicos, o *pathos* parece “blindar” o *logos*, de modo a provocar a adesão incondicional à imagem criada.

Todavia, e como que desconfiando de alguma fuga surgida numa mente mais lógica, Vieira reforça o seu argumento recorrendo à segurança da autoridade de sempre – a Escritura. Observe-se como o jesuíta concretiza a sua imagem de modo a solidificar o argumento e remete para o episódio genésíaco de Adão:

«Nem cuide alguém que isto é metáfora, ou comparação, senão realidade experimentada, e certa.»⁶⁹

O corpo de Adão também fora feito de pó. Para lhe dar vida, Deus não fez mais que soprar-lhe. Por analogia, este exemplo parece vir provar a tese de que os vivos não são mais do que pó levantado pelo vento, tal como o pregador afirmou logo no início deste quarto capítulo.

Consolidada, pois, a lógica, é a vez de os sentimentos serem de novo evocados, agora com mais uma apóstrofe seguida de enumeração, que realça todos os males desencadeados pelo pecado original e que, em última instância, fora já por sua vez um pecado causado pela ambição e soberba:

«Ah pó, se aquietaras e pararas aí! Mas pó assoprado, e com vento, como havia de aquietar? Ei-lo abaixo, ei-lo acima (...) já senhor do universo, já escravo de si mesmo; já só, já acompanhado, (...) já pecador, já penitente (...) sempre em ùa roda viva.»⁷⁰

⁶⁸ *Sermões*, p.72.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*, p.73.

Contudo, o capítulo não haveria de ficar completo sem o regresso à lexicologia sagrada, fonte de toda a verdade. Na Escritura, a palavra cair é metáfora para morrer, assim como levantar-se é metáfora para viver; logo, o pó levantado corresponde aos vivos, como o pó caído equivale aos mortos. Também a análise final das palavras de David, que fala expressamente em “pó da morte”, parece vir retomar, por exclusão lógica, o argumento do início do capítulo III, para provar novamente que quer estejamos vivos, quer estejamos mortos, somos sempre pó.

O início do capítulo V marca um ponto de viragem na estrutura do desenvolvimento expositivo do sermão. A proactividade é o valor que passa agora a estar subjacente ao texto. A partir deste momento, a batalha retórica deixa de se centrar na prova de uma tese e seus efeitos emocionais para se orientar para a acção. A produção de efeitos efectivos passa a ser o novo objectivo do que resta da argumentação.

Concretizada a mudança referida, e de forma a orientar o pensamento da audiência numa pregação já longa, impunha-se proceder a nova divisão metodológica. Assim, o Padre António Vieira propõe-se levar a cabo uma pregação efectiva por intermédio de dois “memento”, ou seja, duas lembranças.

Repare-se novamente na forma deliberada como Vieira introduz este novo capítulo. Se a divisão da matéria (outra vez em duas partes) ajuda a estruturar o pensamento, a sua disposição esconde já uma intenção retórica muito clara. Propõe-se o pregador não só falar aos que o ouvem – os vivos – mas também com aqueles que já não o podem ouvir – os mortos. Se, por um lado, podemos ver nesta estratégia inegavelmente teatral uma característica tipicamente barroca, tal como acontece no *Sermão de Santo António aos Peixes*, por outro, há uma clara intenção de voltar a despontar a curiosidade e de manter elevados os níveis de atenção do público até uma fase mais avançada da pregação. A promessa de pregação aos mortos seria motivo suficiente para aguardar com atenção enquanto se prega aos vivos. De facto, parece detectar-se aqui uma espécie de pequeno exórdio interno, que o jesuíta não dispensa sempre que aborda um tema relativamente novo na estrutura do seu sermão.

Em relação ao carácter do pregador, António Vieira aparece-nos agora sob a máscara do profeta, com toda a credibilidade para guiar o povo e aconselhá-lo, isto segundo os desígnios de Deus.

O primeiro aviso – aos vivos – parece não trazer consigo nada de extraordinário, para além de toda a doutrina já perpassada em partes anteriores do sermão. Todavia, Vieira assume aqui um discurso mais direccionado, que, pelo *pathos*, parece querer desenganar todos aqueles que se consideram sublimes e poderosos. Trata-se, novamente, de mais um laivo de aparente heterodoxia, provindo daquele Vieira genuíno e combativo que nunca chegou a desaparecer.

Analisemos as palavras reservadas ao “pó levantado”:

«Lembre-se o pó levantado que há-de ser pó caído»⁷¹.

A doutrina veiculada por esta afirmação é como que uma conclusão da argumentação levada a cabo anteriormente. Contudo, e com o claro objectivo de moralizar, Vieira recupera em seguida a metáfora do vento, símbolo da vida, para lhe adicionar uma outra metáfora gradativa – o vento da fortuna. Compara o pregador os dois ventos e conclui que se um é fugaz e inconstante, o outro é-o ainda mais. Se a vida traz inevitavelmente consigo problemas que não permitem bonança, a sorte, de tão vã e sedutora, pode deitar a própria vida do homem a perder. E repare-se como Vieira não tem pejo em misturar uma metáfora (o vento da vida) com um fenómeno atmosférico real (a tempestade), relacionando-os de forma a criar uma imagem que sirva os fins práticos da pregação:

«O vento da vida, por mais que creça nunca pode chegar a ser bonança; o vento da fortuna se crece, pode chegar a ser tempestade, e tão grande tempestade, que se afogue nela o mesmo vento da vida.»⁷²

Após tão forte imagem, o discurso segue numa toada *patética* com a apresentação da morte enquanto força justiceira. Começa o Padre Vieira por aludir à estátua de Nabuco, dos textos do profeta Daniel. Ainda que fosse toda ela feita de metais preciosos, segundo as Escrituras, quando caiu transformou-se completamente em pó de terra. Todos os metais preciosos, no fim, se transformaram na mesma substância sem valor – terra.

⁷¹ *Ibidem*, p.74.

⁷² *Ibidem*.

Aproveita então Vieira para construir, a partir deste episódio, uma poderosa alegoria, que abre caminho a uma forte crítica social. O ouro, a prata, o bronze e o ferro, símbolos das opulências ilusórias dos seres humanos, sucumbiram de igual modo à voracidade que os transformou a todos em pó de terra. Tomando o exemplo autorizado dos textos de Daniel, o jesuíta aproveita para criticar, directa e incisivamente, a presunção daqueles que se querem distinguir na sociedade pela riqueza ou honrarias:

«Cuida o Ilustre desvanecido que é de ouro; e todo esse resplendor, em caindo, há-de ser pó, e pó de terra. Cuida o Rico inchado que é de prata; e toda essa riqueza, em caindo, há-de ser pó, e pó de terra. Cuida o Robusto que é de bronze; cuida o Valente que é de ferro: um confiado, outro arrogante; e toda essa fortaleza, e toda essa valentia, em caindo, há-de ser pó, e pó de terra: *In favillam aestivae areae.*»⁷³

Numa perspectiva mais profética, e por via de uma ligação estreita com a visionária obra *História do Futuro*⁷⁴, a estátua de Nabuco (ou Nabucodonosor) poderá ter um significado de maior alcance. Os quatro elementos em que se conforma a estátua simbolizariam, cada um deles, um império temporal: o ouro, o império dos Assírios; a prata, o império dos Persas; o bronze, o império dos gregos; e o ferro, o império dos romanos. A pedra que, segundo as Escrituras, foi arrancada do monte para derrubar a estátua e a desfazer em pó simbolizaria, para Vieira, Portugal, o Quinto Império do Mundo.⁷⁵

Mais uma vez, o ataque *patético* não fica por aqui. Elevando o tom da ousadia, Vieira avança com outro exemplo *ante oculos*, que relaciona com uma metonímia, de forma a desenganar, de igual modo, todas as autoridades eclesiásticas. Em primeiro lugar alude à pedra da sepultura, ali presente, e que representa a morte e o seu poder.

⁷³ *Ibidem*, p.75.

⁷⁴ A *História do Futuro* constitui uma obra de cariz profético que o Padre António Vieira começou a escrever em 1649 mas que só havia de terminar muitos anos mais tarde e que só foi publicada em 1718, vinte anos após a sua morte. Nessa obra, Vieira profetiza um Quinto Império para a Terra, sob a égide política do rei de Portugal e a égide espiritual do Papa. Segundo José van den Besselar, Vieira baseava-se em «especulações cabalísticas, combinadas com caprichosas interpretações do Apocalipse» que o faziam aguardar «para 1666 a instalação do Império Consumado de Cristo no mundo». Cf. *op. cit.*, pp. 45-57.

⁷⁵ A este propósito leia-se Fernando Fernandez Castrillon, “A estátua de Nabucodonosor”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. III, Braga, Universidade Católica Portuguesa/Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, pp.1551-1558. Aqui, o autor analisa o significado desta estátua na oratória de Vieira, afirmando que «na *História do Futuro* encontramos a firme determinação do Padre Vieira em expressar a transitoriedade dos impérios frente a um único e eterno, o da pedra, o Quinto Império do Mundo» (p.1555).

Depois, alude às cores das vestes, que representam metonimicamente as várias dignidades eclesiásticas do seu tempo, ostentando-lhes também a sua vulnerabilidade perante a morte. A aproximação a Roma, operada por intermédio da biografia de Santo Agostinho, aborda a questão sob uma perspectiva colectiva. Todo o poder imperial, que elevou o nome de Roma pelo mundo antigo, sucumbiu também à pedra da sepultura. Isto é, todo o império antigo estava já desfeito em pó.

Prosseguindo o movimento do individual para o colectivo, Vieira altera então a sua máxima e elabora nova imagem poderosa. Desta vez, pinta Roma viva sobre o seu próprio cadáver: a cabeça do mundo católico que se observa na sua caveira⁷⁶, segundo a vontade da providência divina. As ruínas da Roma antiga, cuja descrição sugere, com uma vitalidade impressionante, uma caveira humana, permanecem à vista da Roma actual para que esta se possa moralizar, desenganando-se da sua grandeza. Vaticinando ainda outra destruição para aquela metrópole, o que seria necessário para que se levantasse um último império – o Quinto Império português –, Vieira não se coíbe de aconselhar Roma no seu colectivo, que, por sinédoque, é cada um dos seus habitantes:

«Nas tuas ruínas vês o que foste, nos teus oráculos lês o que hás-de ser; e se queres fazer verdadeiro juízo de ti mesma, pelo que foste e pelo que hás-de ser, estima o que és.»⁷⁷

Nesta situação, convém não esquecer aquilo que Margarida Vieira Mendes postulou de “realismo kairológico”, e que, segundo ela, se «encontra no âmago da arte oratória do padre Vieira e na génese da sua criação discursiva»⁷⁸, ou seja, a determinação contextual e existencial do sermão. Na mais importante capital europeia do século XVII, e dada a fama que o Padre António Vieira alcançara por lá, será de supor que por entre o público que assistia ao sermão estivessem não só homens de poder e riqueza, quiçá autoridades políticas, mas também homens da religião⁷⁹. Com tão tenaz crítica, levada a cabo em público, desenganando as principais classes e a própria Roma, o *ethos* vieirino passava assim a incluir características como a coragem

⁷⁶ A imagem da caveira é, como se sabe, uma das mais características da arte barroca, simbolizando a inexorabilidade da vida. Na própria oratória, muitas vezes os pregadores mostravam caveiras como forma de desencadear o *pathos* dos seus ouvintes.

⁷⁷ *Sermões*, p.79.

⁷⁸ *Op. cit.*, p.195.

⁷⁹ Alcir Pécora nota que o período em que Vieira esteve em Roma corresponde a «anos verdadeiramente extraordinários, sobretudo para o reconhecimento do seu génio como pregador que jamais alcançara, até essa época, um círculo tão notável de apreciadores». *Op. cit.*, p.17.

e a ousadia de um profeta dotado de um génio artístico que parecia brotar directamente do espírito divino.

Contudo, e após um passo tão audaz, Vieira parece necessitar de reforçar a sua posição com a solidez de um exemplo⁸⁰ provindo de uma autoridade. As considerações tecidas, de natureza profética, constituíam uma matéria bastante delicada que reclamava um reforço íntegro e sábio. E tendo em vista esta função, ninguém estaria melhor que Salomão, o rei sábio (característica essa que Vieira faz questão de referir) que através de dois espelhos do tempo havia descoberto a circularidade da história. Olhando para o espelho do passado era possível observar o futuro; olhando para o espelho do futuro era possível ver o passado. Veja-se agora como, de forma bastante subtil, o jesuíta aproveita para retocar o seu *ethos*:

«E quem quiser ver o presente, para onde há-de olhar? Não o disse Salomão; mas eu o direi. Digo que olhe juntamente para um, e para outro espelho.»⁸¹

Tal como Vieira referiu, a característica distintiva de Salomão era a sabedoria. Logo, se Vieira consegue completar um pensamento do próprio rei sábio, transforma-se também ele num sábio, comparável a Salomão. Já a explicação lógica para a ideia que desenvolveu é levada a cabo por um pensamento de natureza indutiva, baseado no jogo de conceitos temporais (o passado, o presente e o futuro) que produzem um belo efeito oratório:

«Se no passado se vê o futuro, e no futuro se vê o passado, segue-se que no passado, e no futuro se vê o presente; porque o presente é o futuro do passado, e o mesmo presente é o passado do futuro.»⁸²

Não surpreende, pois, que tão sublime utilização do *conceptismo* provoque sentimentos de admiração pelo artista que compõe, com palavras, esta espécie de sinfonia explicativa do mundo. E perante tal *ethos*, a submissão ao argumento parece surgir com naturalidade: Roma foi pó e há-de ser pó; portanto é pó.

⁸⁰ Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca afirmam que «a argumentação pelo exemplo implica – uma vez que a ela se recorre – certo desacordo em relação à regra particular que o exemplo é chamado a fundamentar, mas essa argumentação supõe um acordo prévio sobre a própria possibilidade de uma generalização a partir de casos particulares». *Op. cit.*, p.399.

⁸¹ *Sermões*, p.80.

⁸² *Ibidem*.

Aproximando-se do ocaso da pregação, o sexto capítulo do *Sermão de Quarta-Feira de Cinza* de 1672 versa agora o tão esperado “Memento” dos mortos. O método teatral de pregar aos ausentes não é invulgar, tanto em Vieira como em toda a literatura barroca. Recordem-se outros exemplos paradigmáticos desta técnica de distanciamento, que desvia o público da mira da argumentação para melhor o atingir indirectamente, como o já citado *Sermão de Santo António aos Peixes*, em que o Padre Vieira se propõe pregar aos peixes, e o *Sermão pelo Bom Sucesso das Armas Portuguesas contra as de Holanda*, em que se propõe persuadir o próprio Deus. Tal técnica, até pela estranheza que provoca, parece ganhar desde logo a batalha da atenção, essencial à eficácia.

Neste ponto, Vieira opta por introduzir uma sentença, nos moldes das anteriores, mas que aparenta inverter o *pathos* “terrífico” que tinha pautado todo o sermão:

«Aos mortos digo: Lembre-se o pó caído que há-de ser pó caído que há-de ser pó levantado. Ninguém morre para estar sempre morto: por isso a morte nas Escrituras se chama sono.»⁸³

A perspectiva da ressurreição introduz uma nuance cristã ao sermão, veiculando assim um sentimento final de esperança. Após tamanha travessia de desespero, o pregador parece mostrar ao seu público uma saída, uma luz ao fundo do túnel, uma perspectiva de redenção que, pelo contraste com os sentimentos anteriormente inculcados, deverá ter tido especial realce. A mesma Escritura que serviu para provar que não éramos mais que pó diz-nos agora que a morte não é mais do que um sono. Tão doce conclusão permite mesmo inverter a máxima inicial, característica da liturgia de Quarta-Feira de Cinza:

«Lembra-te pó que és homem, e que em homem te hás-de tornar.»⁸⁴

Por outro lado, o mesmo argumento que provava que havíamos de ser pó (somos o que fomos e o que havemos de ser) serve também para provar o inverso em

⁸³ *Ibidem*, p.81.

⁸⁴ *Ibidem*.

relação aos mortos, sendo que o exemplo da Fénix renascida parece vir reforçar esta reconfortante conclusão.

Também Job, com as suas palavras de verdade, prova a tese esperançosa de que os dias somados pela vida e subtraídos pela morte são multiplicados pela ressurreição. O *logos* baseado no binarismo passa agora a um esquema tripartido que não termina com a condenação mas promete uma libertação. Aos fenómenos da morte e da vida, tratados ao longo de todo o sermão, junta-se a ressurreição, marcando assim a ansiada passagem aos sentimentos de esperança que o pregador queria incutir neste momento:

«Os dias soma-os a vida, diminui-os a morte, e multiplica-os a ressurreição.»⁸⁵

Reparemos então como, de uma forma quase imperceptível, Vieira empreende outra vez energias na construção do seu *ethos*. Sabemos como, no período barroco, as figuras dos profetas bíblicos, dos padres da Igreja Católica ou dos santos, cuja propagação se fazia pela mão das inúmeras hagiografias que na época que publicavam e vendiam, eram apreciadas. Assim, toda a aproximação a estas figuras conferia igualmente uma aura de credibilidade e autoridade. Será por essa razão que, mesmo sendo já claro, neste momento do sermão, que a mensagem de Vieira se dirige aos mortos, o mesmo faça questão de o reforçar, aproveitando para se comparar a Ezequiel:

«Sendo pois igualmente certa esta segunda metamorfose como a primeira, preguemos também aos mortos, como pregou Ezequiel, para que nos ouçam mortos, e vivos.»⁸⁶

Nesta fase da pregação, após momentos de alguma descompressão causada pelos novos tópicos de pensamento introduzidos, o Padre António Vieira, antecedendo a importância do passo que quer iniciar a seguir, prepara então o terreno para a eficaz disseminação de um sentimento que catalisará a persuasão final sobre o próximo argumento. Para isso regressa à organização do mesmo em torno do número dois. Todo o *logos* consequente irá assentar numa premissa preponderante: a imortalidade da alma. Deste modo, Vieira restringe o campo de pensamento ao par binário mortalidade-imortalidade. Ora, tratando-se de um sermão de cariz eminentemente religioso, numa das celebrações mais importantes da Igreja e numa época em que o teocentrismo

⁸⁵ *Ibidem*, p.82.

⁸⁶ *Ibidem*.

voltara a ganhar relevo, de forma automática o pensamento do público haveria de se centrar na imortalidade, tópico que Vieira tratará segundo uma perspectiva surpreendente. Por isso, o *pathos* parece voltar a ser a força que rege a dinâmica argumentativa da pregação:

«A mi não me faz medo o pó que hei-de ser, faz-me medo o que há-de ser o pó. Eu não temo na morte a morte, temo a imortalidade; eu não temo hoje o dia de Cinza, temo hoje o dia de Páscoa: porque que me espera ãa eternidade, ou no Céu, ou no Inferno.»⁸⁷

De uma toada de esperança que vinha sendo construída, passa-se violentamente para novo e reforçado desespero. O que aparentara ser redenção transforma-se afinal no motivo do mais profundo desamparo. Toda a confiança criada e amplificada anteriormente parece ter servido apenas de antítese, forjada para realçar a angústia provocada pela incerteza trazida pelo destino irreversível da alma imortal. A forma gradativa como essa pungente verdade é apresentada, culminando com o temor à Páscoa, símbolo máximo da alegria e esperança dos cristãos, constitui uma estratégia *patética* de grande efeito. De notar que toda esta torrente de sentimentos angustiantes havia já sido preparada, muito astutamente, quando, logo no início do chamado “Memento dos mortos”, Vieira deixa escapar uma afirmação que deve ter prendido, desde logo, a atenção do auditório:

«Este segundo Memento é muito mais terrível que o primeiro.»⁸⁸

A ideia da imortalidade, premissa fulcral deste discurso, reforça-a Vieira com recurso à ciência. Partindo da palavra “scio” (sei), do livro de Job, o jesuíta cita os “filósofos gentios”, como Platão ou Aristóteles, que acreditavam também na imortalidade da alma, embora não acreditassem neste Deus. Ainda que, em seguida, a fé fosse exaltada em relação à razão, pois uma seria de natureza divina enquanto que outra seria humana, o argumento da razão é um ótimo atestado de fiabilidade para aquela premissa tão importante, já que põe os cristãos numa posição de obrigação suprema de crença. Crêem com a razão porque são homens, crêem com a fé porque são cristãos.

⁸⁷ *Ibidem*, p.83.

⁸⁸ *Ibidem*, p.81.

À medida que o sermão se aproxima do final, fica patente uma deliberada necessidade de focalizar a argumentação na acção. A persuasão proactiva, que tivesse consequências visíveis nas pessoas e na sociedade, sempre foi o princípio que regeu toda actividade oratória, não apenas do Padre António Vieira, mas também de todos os jesuítas. Seria com base nesse pressuposto prático que Vieira encerraria o capítulo VI do seu sermão, apresentando, muito em estilo filosófico, uma reflexão pessoal. Tal reflexão, quase intimista, coloca o estilo de vida das pessoas do seu tempo num limbo ilógico que parece envergonhar a racionalidade que caracteriza o Homem:

«Quando considero na vida que se usa, acho que não vivemos como mortais, nem vivemos como imortais. Não vivemos como mortais, porque tratamos das cousas desta vida, como se esta vida fora eterna. Não vivemos como imortais, porque nos esquecemos tanto da vida eterna, como se não houvera tal vida.»⁸⁹

Ao realçar que o estilo de vida praticado está em desacordo com os princípios em que todos acreditam, Vieira parece desvendar uma enorme falha na racionalidade humana. O homem vive para as coisas que em breve deixará e não se preocupa com as coisas que há-de ter para sempre⁹⁰.

Não é de estranhar que, com este *logos*, Vieira tenha provocado sentimentos de ridicularização e vergonha. Aproveitando esta situação, uma nova imagem vem amplificar este *pathos*, de modo a deixar marcas nas consciências que o experimentam. Imagina Vieira que, em convivência com os mortais, havia Deus criado no mundo outros homens semelhantes, mas imortais. Imagina também o que haveria de fazer esse conjunto de homens e conclui que fariam exactamente aquilo que os mortais fazem (contudo sem os maus sentimentos que os mortais revelam ter). Com esta imagem, Vieira introduz uma ridicularização mordaz resultante da inferioridade racional exibida pelos mortais e escarnecida pelos imortais.

Repare-se que o escárnio, posto aqui directamente na boca dos homens imortais e maximizado por palavras como “loucura” ou “cegueira”, potencia o sentimento do

⁸⁹ *Ibidem*, p.84.

⁹⁰ Vieira recupera aqui um tópico do pensamento socrático. Com efeito, já na obra *A República*, de Platão, Sócrates surge dando conta desta incongruência durante a sua conversa com Gláucon, ao concluir sob a forma de questão: «Mas então? Julgas que um ser imortal se deverá preocupar com um tempo assim limitado, e não com a eternidade?» (introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 7.^a ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p.409).

ridículo, desarmando completamente o público e deixando-o nas condições ideais para absorver uma peroração final proveitosa:

«Como se ririam das nossas loucuras, como pasmariam da nossa cegueira, vendo-nos tão ocupados, tão solícitos, tão desvelados pela nossa vidazinha de dous dias (...). Homenzinhos miseráveis (haviam de dizer) homenzinhos miseráveis, loucos, insensatos, não vedes que sois mortais? (...) Não vedes que vos hão-de meter debaixo de ãa sepultura, e que de tudo quanto andais afanando, e adquirindo, não haveis de lograr mais que sete pés de terra?»⁹¹

Ao ridicularizar o comportamento dos homens mortais por intermédio dos imaginados imortais, Vieira está a exercer uma forma de exclusão, através do risível, que diminui todos aqueles que transgridem um raciocínio antecipadamente aceite.⁹²

Tão mordaz ridicularização poderia, no entanto, acarretar um elevado grau de risco de revolta intelectual contra quem proferia o discurso. Não obstante a contundência das palavras, Vieira não ignora esse risco e, cautelosamente, precavê essa situação através da criação de uma cumplicidade com o público. O facto de utilizar sempre a primeira pessoa do plural enquanto tece a crítica demonstra uma comunhão no erro com o seu auditório, que lhe aceitará com mais facilidade os conselhos. O *ethos* do orador transmite, afinal, benevolência. Imagine-se Vieira a utilizar a segunda pessoa do plural enquanto ridiculariza os mortais que o escutam e não será difícil antever os sentimentos de repulsa e agressividade que num ápice surgiriam em relação ao orador.

Para finalizar, o pregador recupera o discurso da comparação entre os gentios, neste caso os estóicos, representados pela figura de Séneca, e os cristãos, para realçar que se até os primeiros aceitam estas verdades, qual não será a obrigação dos segundos em aceitá-las e aplicá-las nas suas vidas. A fé seria sempre tomada como algo de superior à filosofia, que a completava e, por isso, conduzia os ouvintes à crença.

Como foi já acima antecipado, o sétimo e último capítulo do *Sermão de Quarta-Feira de Cinza* de 1672 funciona, na sua totalidade, como peroração. A peroração constitui, como se sabe, a parte final do discurso oratório, onde normalmente constam momentos como a recapitulação, a amplificação e a comoção do auditório. O objectivo da peroração é, segundo Flávio Antônio Reis, «*comouēre* (comover) e o *mouēre*

⁹¹ *Sermões*, p.85.

⁹² Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca asseveram que «o ridículo é aquilo que merece ser sancionado pelo riso, (...) Fica de imediato ridículo aquele que peca contra a lógica ou se engana no enunciado dos fatos». *Op. cit.*, p. 233.

(mover), isto é, emocionar e mover o ânimo dos ouvintes à ação»⁹³. Trata-se, portanto, do momento por excelência em que toda a vivacidade da elocução se revela e através da qual se tenta impressionar ao máximo o auditório. À semelhança do que acontece já na maior parte do sermão, de entre os dois objectivos citados a comoção do auditório parece ser o mais evidente nesta parte final. Vieira parece empenhar todas as suas energias para impressionar os seus ouvintes de forma tão veemente que estes não possam permanecer iguais. Pelo *pathos* certificará a tão desejada *captatio benevolentiae*⁹⁴ necessária para tornar os ouvintes favoráveis à causa defendida.

Uma das grandes qualidades dos textos do Padre António Vieira é a da coesão que estes demonstram. Assim, toda a peroração é construída sobre os argumentos tratados no capítulo imediatamente anterior. Vieira começa por referir as conclusões que trabalhosamente exumou da argumentação levada a cabo, de modo a envolver a peroração numa aura de racionalidade e a avançar desde logo com uma conclusão generalista capaz de orientar o seu final:

«Ora senhores, já que somos Cristãos, já que sabemos que havemos de morrer, e que somos imortais, saibamos usar da morte, e da imortalidade. Tratemos desta vida como mortais, e da outra como imortais.»⁹⁵

Tão directa exortação, ao repor racionalidade à conduta de vida dos mortais, constitui uma solução para a ridicularização anteriormente desenvolvida. Bastará segui-la para sair do estado risível. Esse mesmo estado é novamente abordado por Vieira, nesta fase do sermão, de modo a avivar na consciência do auditório a desorientação racional a que os homens têm votado o seu estilo de vida. As perguntas retóricas, as gradações e as exclamações ajudam a criar sentimentos de indignação e intolerância para com a própria conduta. Neste momento, o Padre António Vieira parece querer induzir uma auto-censura, uma contrição que mova as pessoas, que as leve a alterar a sua forma de encarar a vida e as coisas mundanas.

Dada a proximidade do fim do sermão, o discurso centra-se totalmente num acontecimento-chave, que marca a fronteira entre o “pó levantado” e o “pó caído” e que leva ao extremo a estratégia *patética* levada a cabo em quase todo o texto – a morte. A

⁹³ Flávio Reis e António Fernandes, “Peroração”, in *E – Dicionário de Termos Literários* (coord. de Carlos Ceia), <http://www.fcsh.unl.pt/invest/edtl/verbetes/P/peroracao.htm>.

⁹⁴ Cf. *ibidem*.

⁹⁵ *Sermões*, pp.85-86.

abordagem que o pregador faz deste tema, mais uma vez profundamente teatral, propõe-se levar os ouvintes a imaginar os sentimentos experimentados pelos que já partiram, no próprio momento da morte:

«Mortos, mortos, desenganai estes vivos. Dizei-nos que pensamentos, e que sentimentos foram os vossos quando entrastes, e saístes pelas portas da morte! (...) Entre essas duas portas se acha subitamente um homem no instante da morte, sem poder tornar atrás, nem parar, nem fugir, nem dilatar, senão entrar para onde não sabe, e para sempre. Oh que transe tão apertado! Oh que passo tão estreito! Oh que momento tão terrível!»⁹⁶

Repare-se como este apelo aos sentimentos serve, desde logo, para delimitar o *logos* final, também ele organizado segundo um esquema binário: a saída da vida e a entrada para a eternidade, na qual, por sua vez, se encontrará uma das duas realidades irreversíveis – o Céu ou o Inferno. Pela sua inevitabilidade, pela sua imprevisibilidade e pelo seu carácter decisivo, o momento da morte é o acontecimento ao qual nenhum ouvinte poderá ficar indiferente. Vieira pretende agora colocar o peso da decisão sobre os ouvintes, ou seja, realçar que o destino pós-vida depende do livre-arbítrio de cada um. Por essa razão, a primeira aposta recai na criação de sentimentos de terror em relação à morte e às decisões que esse acontecimento acarreta, explicando depois a antinomia dos dois destinos possíveis e demonstrando, por fim, a forma de decidir, que acarretará uma acção.

A narração do sonho de Jacob, que dormindo viu uma escada que ligava a Terra ao Céu, é o episódio bíblico que serve para um último reforço do carácter do pregador. Jacob acordou terrificado com a visão que tivera, mas Vieira, qual observador arguto, qual profeta iluminado, aventura-se a completar o pensamento de Jacob e a reparar em pormenores que o próprio não conseguiu descobrir:

«E se esta porta é terrível para quem olha só para cima, quão terrível será para quem olhar para cima, e mais para baixo? (...) Este é o mistério de toda a Escada, em que Jacob não reparou inteiramente, como quem estava dormindo. Bem viu Jacob que pela escada subiam, e deciam Anjos; mas não reparou que aquela escada tinha mais degraus para decer, que para subir: para subir era escada da terra até ao Céu; para decer era escada do Céu até ao Inferno».⁹⁷

⁹⁶ *Ibidem*, p.86.

⁹⁷ *Ibidem*, p.87.

Observe-se como a construção do *ethos* é sempre uma operação extremamente subtil. A imagem que o orador pretende criar de si próprio é sempre transmitida de forma (quase) imperceptível. Vieira parece ter-se apercebido do único modo eficaz de construir uma auto-imagem – com subtileza –, pois a partir do momento em que fosse manifesta essa intenção de construção a imagem estaria destruída. No entanto, é o *pathos* que volta a reactivar-se, pois na escada de Jacob, descrita e interpretada pelo pregador, muita mais probabilidade há de a descer do que de a subir.

O passo seguinte envolverá, por sua vez, o discurso numa toada de êxtase terrífico. A sucessão de interjeições desesperadas tenta contagiar o público para um transe de desengano que revela a forma oposta como o fenómeno da morte nos faz ver os conceitos desta vida. Tudo o que na vida terrena foi prazer e muitas vezes conquistado à custa de sacrifícios será, depois da morte, um suplício que levará o homem a desejar nunca ter nascido ou ter vivido de forma bem diferente. A forma como Vieira joga no texto com as palavras “pena”, “gosto” e “penas” é, de resto, bem reveladora do prazer barroco de jogar com os conceitos e descobrir nesse jogo sentidos ocultos das coisas:

«Tudo o que ali dá pena é tudo o que nesta vida deu gosto, e tudo o que buscamos por nosso gosto, muitas vezes com tantas penas. (...) Que verdades, que desenganos, que luzes tão claras de tudo, o que neste mundo nos cega!»⁹⁸

Após tão contundente lance, o enfoque vira-se, em definitivo, para a reflexão. O pregador descansa o auditório mostrando que toda esta realidade pode ainda ser precavida, pois, por misericórdia de Deus, todos os mortais têm a oportunidade de evitar essa realidade, uma vez que são avisados. O terror pintado por Vieira realça, por oposição, os deleites que uma boa decisão (por ele proposta) trará para as pessoas. Trata-se do jogo *patético* entre os sentimentos antitéticos do medo e do desejo de situações futuras, já estudados pelos retóricos de séculos anteriores e tão eficazmente aproveitados pelos pregadores desta época⁹⁹. A saída para o pânico reside na exortação do pregador:

⁹⁸ *Ibidem*, p.88.

⁹⁹ A propósito da peroração, num texto datado de 1556, F. Sánches de las Brozas reduz os afectos a quatro, estando eles relacionados com a antecipação de estados futuros inculcados pelo pregador: «Los afectos (...) son muchos; pero pueden reducirse a cuatro apartados solamente, (...) si se aplica a un bien presente, obtenemos un placer; si a un mal, una aflicción; si se ocupa de un bien futuro, (tenemos un)

«Vive assi como quizeras ter vivido como morras. Oh que consolação tão grande será então a nossa, se o fizermos assi!»¹⁰⁰

A recusa desta solução parece, neste momento da pregação, uma irracionalidade aberrante, indigna de um ser criado à imagem e semelhança de Deus. O enredo tecido pelo pregador não deixaria outra alternativa à proposta de vida apregoada, que não a insensatez e a loucura.

Por fim, concretiza-se o apelo à memória. E a proposta de reflexão efectiva que Vieira empreende, no final, clarifica ainda mais a omnipresente intenção didáctica do texto, à boa maneira jesuítica.

De um modo geral, pois, a sequência dinâmica da peroração parece ser clara: o *pathos* prepara a assimilação do *logos*, que, construído sobre um *ethos* forte, deveria levar a uma persuasão efectiva e, logo, bem sucedida.

2.2- Tratar do remédio

O *Sermão de Quarta-Feira de Cinza* de 1673 foi igualmente pregado na Igreja de Santo António dos Portugueses, em Roma, cerca de um ano depois da pregação do sermão homónimo e aquando da celebração da mesma solenidade litúrgica. O sermão de 1672 teria deixado marcas bem vivas na memória do público que, doze meses depois, “lançava tapete”¹⁰¹ novamente na igreja da comunidade portuguesa de Roma, para ouvir o Padre António Vieira. A afluência de pessoas que haviam escutado a pregação do ano anterior, e que deviam ter ficado impressionadas com ela, é um facto que facilmente se adivinha pelas várias referências que Vieira fará ao texto de 1672. Aliás, tanto no início como em outros momentos da pregação, parece haver uma especial preocupação em estabelecer e manter pontes de sentido que interliguem este sermão com o que tinha sido proferido no mesmo local, um ano antes.

deseo; si de un mal, (tenemos) miedo». “Epílogo”, in Elena Artaza (coord.), *Antología de textos retóricos españoles del siglo XVI*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, p.145.

¹⁰⁰ *Sermões*, p.88.

¹⁰¹ A expressão “lançar tapete” para ouvir o Padre António Vieira ficou célebre pela pena de D. Francisco Manuel de Melo, contemporâneo de Vieira, quando, numa das suas “Cartas Familiares”, aludiu ao facto de algumas pessoas mandarem “lançar tapete em S. Roque” para mais confortavelmente assistirem à pregação do jesuíta.

Um dado importante que convém não esquecer tem que ver com a publicação em edição impressa do *Sermão de Quarta-Feira de Cinza* pregado em 1673. Esta peça oratória integrou igualmente o tomo I da edição dos sermões empreendida por Vieira. Se o sermão de 1672 havia tido um lugar de destaque na *dispositio* do conjunto dos textos aí publicados, o seu homónimo de 1673 não ocupou lugar de menor relevo, atribuindo-lhe Vieira a função de fechar tal tomo. O último lugar do conjunto dos sermões publicados não constitui um lugar de somenos importância: pelo contrário, esse é um lugar de destaque que lhe permite, em conjunto com o sermão do ano anterior, desempenhar o papel de “capa” da oratória barroca de temática religiosa do Padre António Vieira.

Do ponto de vista temático, trata-se de um texto igualmente religioso, bastante elucidativo da forma como a Igreja pós-tridentina concebia o ideal de vida necessário à salvação. A exortação à mortificação cristã, como meio de alcance da vida eterna, é a grande matéria do sermão. À arte de bem morrer, Vieira parece contrapor a arte de bem viver, que vem anular todos os perigos trazidos pela morte. Em comparação com a homilia de 1672, deste texto transparece ainda mais o António Vieira ortodoxo, ou seja, o jesuíta militante da doutrina oficial da Igreja Católica, que a defende e propaga pela lança aguda das suas palavras. Por isso, os laivos de intervenção social deixam de ser tão visíveis neste sermão. Apenas ocultamente, através, por exemplo, do desengano da vaidade e ganância, Vieira parece sugerir a crítica à opulência e ao vício das classes mais abastadas que naquela altura povoavam Roma.

Do ponto de vista da dinâmica retórica, no *Sermão de Quarta-Feira de Cinza* de 1673 parece ser dada uma maior ênfase ao *logos*. Trata-se de um sermão mais conceptual, em que o pregador discorre acerca de noções como a morte, a felicidade e a salvação, relacionando-as com a “conduta modelo” que todos os cristãos deveriam preocupar-se em seguir. Tomaremos novamente a estrutura dispositiva baseada na organização dos capítulos delimitados por Vieira como batuta da nossa análise.

O exórdio do *Sermão de Quarta-Feira de Cinza* de 1673 inicia-se com uma deliberada alusão ao sermão do ano anterior que permite não só traçar elos de ligação com o tema anteriormente tratado como ainda avivar a memória dos ouvintes e introduzir a matéria a tratar como um complemento da do ano anterior:

«Duas cousas prega hoje a Igreja a todos os mortais: ambas grandes, ambas tristes, ambas temerosas, ambas certas. Assi comecei eu o ano passado, quando todos estávamos mais longe da morte; mas hoje, que também estamos todos mais perto dela, importa mais tratar do remédio que encarecer o perigo.»¹⁰²

Observe-se como esta ideia de complementaridade não é um aspecto despiciendo. O facto de o pregador aludir à pregação do ano anterior é prova do sucesso que esta teria alcançado e, ao apresentar a nova homilia desta forma, assegura uma ideia de continuidade (de assunto, mas também de qualidade) que prenderia, desde logo, o auditório à elocução.

Recorrendo ao mesmo modelo binário, Vieira apresenta, por dicotomia, as outras “duas cousas” que, desta vez, a Igreja prega aos “vivos”. Com esta introdução, o enfoque da pregação direcciona-se para o mundo dos vivos (o que também sugere uma continuação da peroração do texto de 1672) e para a forma como este deve ser pensado e vivido. No entanto, os novos recados não são já simétricos. Desta vez são antagónicos, como que realçando as formas opostas de viver que o pregador se prepara para retratar:

«(...) duas cousas prega hoje a Igreja a todos os vivos: ãa grande, outra maior; ãa triste, outra alegre; ãa temerosa, outra segura; ãa certa e necessária, outra contingente, e livre. E que duas cousas são estas? Pó, e pó.»¹⁰³

A aura que emana desta introdução é a da dialéctica¹⁰⁴. Tese, antítese e síntese parecem ser os pontos de passagem da argumentação. Tal forma de iniciar dá à pregação um véu de racionalidade. Chegar à verdade dependerá da caminhada lógica pela análise dos opostos, a que se procederá durante a elocução.

A entrada dialéctica não esconde contudo a parcialidade com que se tratam as duas fases que experimentam os seres humanos, tanto enquanto vivos, como depois de mortos. Ao passo que a caracterização do “pó que havemos de ser” é toda ela terrífica e transmite ao público o sentimento de impotência, a caracterização do “pó que somos”, por oposição, realça a liberdade, a segurança e a possibilidade de escolha que cabe a

¹⁰² *Sermões*, p. 517.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 518.

¹⁰⁴ Considere-se aqui a dialéctica segundo a percepção dos idealistas alemães, que a viam como uma noção triádica, constituída por tese, antítese e síntese. Veja-se, sobre este aspecto, Álvaro Nunes, “Dialéctica”, in *Dicionário Escolar de Filosofia*, <http://www.defnarede.com/d.html>.

cada ser humano. Mais: se a segunda das fases é indesejável, a primeira é apresentada como a prevenção daquela:

«(...) o pó que somos será o remédio, será a triaga, será o correctivo do pó que havemos de ser.»¹⁰⁵

Do ponto de vista do *pathos*, é notória a sequência angústia-libertação que Vieira pretende instilar. Aliás, esta vai ser a dinâmica *patética* de quase todo o sermão. Se primeiro há um esforço por incutir pânico, depois, e através do reforço que a antítese provoca, é mostrado o caminho que precisamente esquiva esse sentimento.

Repare-se ainda como, neste momento inicial, as palavras “remédio”, “triaga” ou “correctivo” veiculam a construção de um *ethos* muito específico – o do médico, o curador de almas autorizado que receita o tratamento para uma doença geral e fatal. O pregador parece assim preparar-se para prescrever o antídoto de um mal que a todos inquieta. A palavra “pó”, dentro da lógica verbal a que já aludimos, reforça ainda mais esta sua faceta, pois a semântica da palavra encerra em si o sentido do medicamento real, cuja forma mais comum seria mesmo a de “pós”.

É precisamente aproveitando o potencial semântico da palavra “pó” que Vieira, estando em Roma, num golpe de lógica engenhosa, explica por meio de uma narrativa histórica romana – o episódio do Imperador Flávio Valente – a possibilidade de um veneno ser antídoto de si mesmo. Em primeiro lugar ressaltamos o facto de as alusões à história e mitologia romanas (com os exemplos do imperador e ainda da figura de Mitrídates) revelarem um orador conhecedor da cultura envolvente ao local de pregação, aproximando-se assim, *kaiologicamente*, dos ouvintes que o escutam. Depois, é explicado um fenómeno fisiológico cujas conclusões, quando extrapoladas para outras áreas de sentido, irão provocar uma boa adesão ao argumento. Se o veneno inadvertidamente tomado pelo imperador Valente perdeu o seu efeito devido à toma suplementar desse mesmo veneno (sempre sob a forma de pó), então isso prova que um pó pode anular os efeitos do outro. Assim, o pó (real) que havemos de ser pode ser prevenido com o pó que já somos (metafórico):

«Porque os segundos pós foram correctivos dos primeiros. A guerra que haviam de fazer ao coração, fizeram-na entre si, e em vez de matar, mataram-se. Tais são os dois pós com que

¹⁰⁵ *Sermões*, p.518.

hoje nos ameaça a sentença universal de Adão: *Pulvis es: um pó, In pulverem reverteris: outro pó; ambos mortais, ambos venenosos; mas se nós quisermos, não está na mão dos fados, senão na nossa, que um seja a triaga e o correctivo do outro. Isto é o que determino pregar hoje.*¹⁰⁶

Qual médico, Vieira explica que os venenos se viraram um contra o outro, deixando assim o coração da vítima incólume. E assim sendo, então também seria possível que se passasse o mesmo com os pó a que Deus condenou o Homem.

A ostentação da certeza com que o exórdio termina, fazendo-se uso repetido da palavra “havemos”, envolve o discurso numa aura de esperança e confiança no pregador que, ainda assim, invoca, como era hábito, o auxílio da providência divina, novamente por intersecção da Virgem Maria, para que execute com brilhantismo tão delicada proeza alquímica:

«Havemos de vencer um pó com outro pó; havemos de curar um veneno com outro veneno; havemos de matar ãa morte com outra morte.»¹⁰⁷

No segundo capítulo do sermão de 1673 regressa-se a uma fórmula de argumentação largamente utilizada por António Vieira: a sentença seguida de explicação:

«Sê desde logo o pó, que és, e não temerás depois ser o pó, que hás-de ser.»¹⁰⁸

Todo o desenvolvimento do sermão haverá agora de girar em torno desta máxima e das razões que ela comporta. A uma inevitabilidade Vieira contrapõe uma resolução pessoal. A mortificação cristã, decisão livre de cada ser humano, constitui a única forma para acabar com o poder terrífico da morte natural que a todos atinge.

No entanto, o desenvolvimento deste argumento traz consigo um passo delicado, mas desencadeador de um importantíssimo *pathos*. Aquando de nova explicação da sentença proferida, Vieira parece rondar perigosamente uma ideia muito pouco católica: o suicídio. Não será difícil imaginar o arrepio causado no íntimo de cada ouvinte quando ouviu o pregador proclamar que o único remédio para a morte

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 519.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

seria «acabar a vida antes de morrer»¹⁰⁹. Ora, neste momento do sermão, um pensamento ousado como este será a chave que escancara as portas da atenção dos ouvintes e abre caminho às razões que em seguida se exporão.

O primeiro argumento que Vieira escolhe para provar a sua tese recai, tal como já havia feito no sermão de 1672, na imputação da obrigação superior dos cristãos. Para tal, Vieira serve-se das palavras de Séneca, que numa das suas epístolas aconselha Lucílio a acabar com a vida antes da morte, para colocar os cristãos numa situação de obrigação em relação a esta crença. Contudo, repare-se primeiro como o facto de tal pensamento ter sido produzido em Roma foi cuidadosamente aproveitado por Vieira para empreender, através de uma antanáclase, um vistoso jogo de aproximação ao público que sublimou o seu *ethos* de artista. As diferentes acepções em que o pregador usou o verbo “sair”, com os sentidos de “produzir” e “abandonar”, mais do que aproximar o auditório à história da ideia reforçam a admiração pelo virtuosismo do pregador:

«O pensamento saiu de Roma, e fora melhor que não saísse.»¹¹⁰

Sendo Séneca um gentio, homem sem fé, que proclamava e seguia esta forma de viver, qual não seria a responsabilidade de um cristão em proclamá-la e segui-la também? As palavras pouco abonatórias com que Vieira brinda o pensador romano quando a ele se refere realçam ainda mais a lógica do argumento apresentado. Ser racional devia ser suficiente para compreender esta filosofia e aplicá-la no dia-a-dia:

«Isto disse, e ensinou um homem gentio; porque para conhecer esta verdade, não é necessário ser Cristão, basta ser homem: *Memento homo.*»¹¹¹

O que se verifica a seguir é o reforço do mesmo argumento com algo que, na altura, era comum considerar-se ser muito superior à razão: a fé. Adverte Vieira o seu público para escutar, desta feita, a voz autorizada do Céu, por intermédio de São João:

«Bem-aventurados os mortos, que morrem em o Senhor.»¹¹²

¹⁰⁹ *Ibidem*, p.520.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ibidem*, p.521.

¹¹² *Ibidem*.

A frase do santo evangelista, arguida depois por Santo Ambrósio, será alvo de uma análise cuidada das palavras que levará a uma aprovação da forma de viver já aclamada por Séneca. Observe-se ainda como Vieira faz questão de apelidar este raciocínio de “difícil”, amplificando um transtorno cuja superação pelo discurso lhe trará mérito pessoal.

Em primeiro lugar, Vieira preocupa-se em guiar o raciocínio dos seus ouvintes de forma a provar que o poder da morte, sendo implacável para com todas as pessoas de todas as classes, apenas não exerce jurisdição perante aqueles que já morreram. Depois, aproveita a frase aparentemente paradoxal de S. João para a interpretar segundo o seu argumento. Os “mortos que morrem” são aqueles que se mortificam em vida, passando estes a ficar imunes a todos os transtornos terríveis que o fenómeno da morte acarreta para o comum dos mortais. É a esses, a quem a morte encontra já “mortos”, que Deus, pela boca de S. João, apelida de bem-aventurados.

Veja-se como este argumento é suportado pela própria vida de Vieira. Acérrimo militante jesuíta, condição cujos princípios são, precisamente, o despojamento e a abnegação individual, não é difícil rotulá-lo imediatamente como “o mortificado”, a quem a morte já não atingirá da mesma forma, tal como com a plêiade de exemplos bíblicos ou hagiográficos a que se aludirá ao longo de todo o sermão. Pela sua vida ao serviço do próximo, a imagem do pregador surge desde logo englobada na bem-aventurança definida pela palavra divina. Convém não esquecer que Vieira, tal como podemos perceber pelo *Sermão da Sexagésima*, considera-se um pregador de “passos”, por oposição aos pregadores de “Paço”. A sua mortificação não será, por isso, como a dos místicos, fechados numa cela em constante oração e reflexão. Para o jesuíta, a mortificação é o despojamento das comodidades individuais e a dedicação da vida ao serviço do próximo¹¹³.

No passo subsequente, Vieira centra-se, por oposição, na mal-aventurança. Parece tratar-se aqui de uma estratégia *patética*, que visa fomentar o medo do destino que encontrarão aqueles a quem a morte apanha vivos. Para isso lança mais uma frase bíblica, do profeta David, cujo sentido, por paradoxal, parece de difícil assimilação:

¹¹³ Margarida Vieira Mendes fala-nos precisamente da relação entre *ethos* e obras em Padre António Vieira, afirmando que para o jesuíta «o *ethos* ideal do pregador consistirá em *acções*, em *obras*»; as «imagens correlativas nada têm com o fogo ou a iluminação interior, pois são essencialmente épicas, demonstrativas». *Op. cit.*, p.150.

«Grande Texto de David. *Veniat mors super illos, et descendant in infernum viventes*: Venha a morte sobre eles, e deem vivos ao inferno. A primeira parte desta sentença faz estranha, e dificultosa a segunda.»¹¹⁴

A resolução do paradoxo, como já tivemos oportunidade de observar anteriormente, irá reforçar o estatuto ao pregador. No entanto, o grande objectivo deste argumento é fazer sentir mal-aventurados todos os ouvintes do sermão. Afirma Vieira que, segundo a interpretação das palavras de David, a morte mata cada ser humano no estado em que o encontra, sendo que os dois estados em que a morte pode encontrar os humanos são decisivos para o destino das almas. Os que escolhem morrer antes da morte têm como destino as delícias do Céu. Os que apenas morrem com a morte têm como destino o suplício do fogo eterno:

«A morte quando vem, mata a cada um no estado em que o acha. Aos que acabam a vida antes de morrer, mata-os já mortos: aos que não quiseram acabar a vida antes da morte, mata-os vivos. Estes tais vem a morte sobre eles, os outros vão eles sobre a morte. E vai tanta diferença de vir a morte sobre vós ou de irdes vós sobre ela (...) que os que morrem mortos, são os que têm seguro o Céu (...) e os que morrem vivos, são aos que vão ao Inferno.»¹¹⁵

Repare-se como a frase que confronta o ir sobre a morte ou o vir a morte sobre os seres humanos é, pelo seu contraste semântico, muito significativa do ponto de vista do *pathos*. No sujeito da frase se encerra o sentido do poder: ir sobre a morte confere poder à pessoa sobre o fenómeno; vir a morte sobre a pessoa confere poder ao fenómeno e deixa a pessoa numa situação de vulnerabilidade. Ademais, de acordo com a lógica natural das coisas, existe grande probabilidade de a maior parte dos ouvintes se sentir, obviamente, vivo. O que teria levado aquela comunidade portuguesa a estabelecer-se em Roma pressupõe preocupações de cariz mundano, como a demanda de melhores condições materiais ou mais elevadas posições sociais, o que, automaticamente, coloca a maioria dos ouvintes no rol destes mal-aventurados que descerão ao inferno. Ao verem-se nesta situação, eles próprios serão os principais interessados em continuar a ouvir a fórmula que lhes abrirá a porta para saírem deste estado, tanto mais que Vieira eleva, em seguida, esta questão ao limite, expondo-a como o negócio supremo da vida de cada um. Todas as outras questões da vida saem

¹¹⁴ *Sermões*, p.522.

¹¹⁵ *Ibidem*, p.523.

desvalorizadas quando comparadas com esta causa que decidirá o destino para a eternidade.

Com esta jogada *patética*, Vieira delimita, desde logo, o *logos* do seu sermão, numa oposição binária que favorecerá a adesão aos seus argumentos. Ou se é bem-aventurado, ou não se está neste estado que confere a salvação. E quem quiser aceder ao tão pretendido estado de graça, terá de ouvir o pregador e seguir a receita que ele prescrever.

O final do segundo capítulo reserva-o Vieira à divisão do discurso restante, o que simplificará o seu acompanhamento por parte do público e lhe dará uma nuance de plenitude lógica. Os três aspectos que, no que refere à morte, vão ser tratados – ser uma, ser certa e ser momentânea – ressaltam a sensação de completude de raciocínio, que trará a plena compreensão do fenómeno e das consequências que acarreta.

O capítulo III assenta, todo ele, numa reflexão acerca da primeira das três características que o pregador delimitou para a morte – ser uma – e, em termos de *dispositio*, marca o efectivo início da narração deste sermão de 1673. A unicidade de tão temeroso fenómeno serve na perfeição a escalada de sentimentos que o Padre António Vieira pretende provocar e incutir ao longo da sua pregação. Em primeiro lugar porque ser a morte um fenómeno irrepitível é uma característica um tanto ambígua e que, ao invés do temor pretendido, poderia provocar júbilo. Todavia, e como não podia deixar de ser, é, por outro lado, um tratamento cristão que o pregador dá ao fenómeno. Tendo em conta a importância decisiva que o momento da morte assume para o crente, o seu carácter irrepitível constitui um motivo de receio pela incerteza que comporta.

É precisamente o despertar desse sentimento de receio que constitui a grande aposta de Vieira neste capítulo. Antes de indicar o antídoto (e para que este seja mais desejado), ao pregador interessa realçar o perigo. E é justamente por esse caminho que Vieira vai enveredar, com um discurso dotado de uma lógica que podemos caracterizar como sentimentalmente proactiva.

Segundo o pregador, tanto pela voz do Antigo como do Novo Testamento não restam dúvidas acerca desta característica da morte. Provado este ponto, o encarecimento do perigo chega-nos pela mão de um célebre episódio bíblico: o episódio de David e Golias. Pelas diferenças de poder, Vieira sugere a comparação da conhecida peleja com a batalha que todos os mortais hão-de travar com a morte. Por

analogia, o mortal, mais fraco, compara-se a David, e a morte, mais poderosa, ao gigante Golias. No entanto, o pregador centra-se num pormenor importante para revelar como a batalha com a morte, a que nenhum ser humano se poderá furtar, será ainda mais titânica. Se David, quando derrotou Golias, gozava de cinco tentativas para o derrubar (pelas cinco pedras que continha), os mortais, que enfrentarão o gigante da morte, terão apenas uma oportunidade de o derrotar. Se, no imaginário do público, o desfecho da batalha entre David e Golias havia sido já um acontecimento de improvável repetição, então, gozando de uma só tentativa, a possibilidade de enfrentar com sucesso a morte parecerá muito mais improvável. A acontecer, exigirá pontaria exímia na forma como cada um vive. Isto é: as palavras implacáveis do pregador, que teatralmente entra em diálogo com os mortos derrotados, acentuam a terribilidade do carácter irrepitível da morte:

«Pois errastes, porque não emendais o erro? Porque já não é tempo, somos mortos. (...) Para a morte da vida espiritual há contrição, há penitência: para a morte da vida corporal não instituiu Deus sacramento, nem há remédio. Quem a errou ãa vez, errou-a para sempre»¹¹⁶.

Para completar esta reflexão, Vieira recorre ainda à figura de Pitágoras, por forma a desmentir a sua teoria da reencarnação ou transmigração das almas. A pujante antonomásia que profere em seguida, erguida sobre duas figuras tão conhecidas dos cristãos, coroa esta reflexão com uma força ímpar: quem morreu Judas, símbolo máximo da traição, não poderá voltar a morrer Paulo, símbolo da conversão e da vida apostólica.

Do ponto de vista retórico, neste início do capítulo III observa-se, pois, uma clara ostentação do *logos*, mas que transporta em si um objectivo principal de natureza *patética*. Pela lógica da explicação dada por Vieira, provocam-se fortes sentimentos de angústia que moverão a vontade do público para ouvir as palavras de redenção que o pregador proferirá em seguida.

Desarmado o público pelos sentimentos provocados, e tal como recorrentemente acontece na parenética barroca, o pregador empreende, em seguida, uma tentativa directa de persuadir. Caracterizada a enfermidade, chegou a hora da prescrição que conduzirá à cura.

¹¹⁶ *Ibidem*, p.525.

Tendo em conta este objectivo, Vieira começa por provocar uma inversão de sentimentos completamente aliciante. Como já tínhamos observado neste texto, se antes a relação com a morte irrepitível era algo de terrível devido ao pleno poder que esta exercia sobre o ser humano, agora, e segundo os seus conselhos, os papéis inverter-se-iam, passando o ser humano à posição de poder. Repare-se como os verbos utilizados por Vieira transmitem um sentimento total de libertação. “Zombar” da condição de mortal e “rir-se” do carácter terrífico da morte maximizam o poder ao alcance do livre-arbítrio. O adamastor torna-se inofensivo ao ponto de ser ridicularizado. Ainda neste ponto, convém lembrar a condição de jesuíta do pregador e as consequências que isso comporta em termos retóricos. Conhecida a filosofia de despojamento por parte dos servos da Companhia de Jesus, não devia faltar quem, por entre o público, visse já o pregador com esse poder sobre a morte. Vieira parecia rir já da morte irrepitível e, por isso, transformava-se eventualmente em objecto de admiração e desejo de imitação.

Aliciados os ouvintes, chegava o momento de provar, com o costumado conjunto de frases e episódios bíblicos, um argumento aparentemente contraditório, tendo em conta a lógica que se vinha a apresentar. Imediatamente depois de amplificar os perigos da morte única, propõe-se o pregador provar que pode haver duas mortes e, logicamente mais arriscado ainda, que não pode haver uma morte depois da outra, mas pode haver uma morte antes da outra:

«Não tem remédio depois, porque depois de ãa morte não há outra morte: mas tem remédio antes, porque antes de ãa morte pode haver outra. Por lei, e por estatuto hei-de morrer ãa vez; mas na minha mão, e na minha eleição está morrer duas; e este é o remédio.»¹¹⁷

No século seguinte, o das “luzes”, nada seria mais criticável que um passo como este. Em vez de “morte” seria desejável a palavra que mais exactamente transmitisse a ideia do orador, ou seja, “mortificação”. No entanto, a subordinação das palavras a um discurso *patético*, cujos sentidos dependem de nuances criadoras de paixões, é característica frequente na oratória barroca e, precisamente, fonte específica do seu poder.

A autorização de tão arriscadas afirmações, que parecem sugerir mesmo uma apologia do suicídio, chega-nos por via de um exuberante conceito predicável recolhido

¹¹⁷ *Ibidem*, p.526.

no Novo Testamento. O célebre episódio da ressurreição de Lázaro, mais um dos milagres operados por Cristo, é interpretado por Vieira como uma lição. Ao deixar morrer Lázaro para o ressuscitar, Jesus pretenderia ensinar a humanidade de que é possível morrer duas vezes. O morrer efectivo de Lázaro serve, no discurso de Vieira, para provar o morrer metafórico a que o publico é incitado. Ainda que não conste que a primeira morte de Lázaro tivesse ocorrido por opção, ela parece ser suficiente para provar a bondade divina que nos proporciona a oportunidade de redenção por via de uma escolha própria.

Mediante o conceito predicável é possível observar uma das poucas críticas de cunho social presentes neste texto. Vieira alude aos que, ao invés da natureza, em vez da possibilidade de morrer duas vezes, prefeririam antes nascer duas vezes, para poderem escolher melhor nascimento. Trata-se de uma crítica à ambição da riqueza terrena e da posição social, adquirida na altura quase exclusivamente por hereditariedade, que constituía uma fonte de vaidade. Ainda que ténue e superficial, a citada crítica constitui o mote para a comparação entre a sabedoria divina, que olha piedosamente pelos homens, e a sabedoria humana, que parece não conseguir ver além dos prazeres fugazes da vida. Se Deus nos criou para a eternidade, e sendo a eternidade a única coisa verdadeiramente importante, seria obra da mais elevada sabedoria e misericórdia divina serem-nos concedidas duas oportunidades de prepararmos essa vida, ao invés da vida terrena, fútil e fugaz, para a qual entendeu Deus não precisarmos mais do que um momento que definisse o futuro.

Não é difícil perceber que o *logos* empenhado no passo citado assume uma preocupação curiosa. Vieira parece esforçar-se para construir um *ethos* alheio. Desta vez, é o carácter do próprio Deus – sensato, bondoso e tolerante – que emana do discurso. O criador que ama as suas criaturas, se preocupa com elas e lhes proporciona a oportunidade de uma vida de delícias eternas torna-se alguém cujas palavras são dignas de ser ouvidas e seguidas:

«Mas Deus que nos fez para a eternidade, e não para o tempo; para a verdade, e não para a vaidade; deixou o nacer à natureza, e o morrer à eleição. No nacer, em que todos somos iguais, não pode haver erro, e por isso basta nacer ãa vez: no morrer, em que o erro, ou acerto importa tudo, e há-de durar para sempre, era justo que o homem pudesse morrer duas vezes, para eleger a morte que mais quisesse, e para aprender morrendo a saber morrer.»¹¹⁸

¹¹⁸ *Ibidem*, p.527.

Contudo, a figura deste bondoso criador contrasta com a figura da indigna criatura, cujo entendimento parece não alcançar os mais importantes desígnios. Apesar de todos os exemplos, avisos e testemunhos, muito poucos seres humanos parecem, nas palavras do pregador, saber morrer.

Aprender a morrer: eis a ideia em que o pregador se centrará no resto do capítulo. Já aludimos, noutro ponto deste trabalho, às famosas *Ars Moriendi*, ainda em voga na época e com as quais Alcir Pécora comparou esta trilogia de sermões¹¹⁹. Ora, neste momento, Vieira discorrerá, de um modo um tanto surpreendente, sobre a arte de bem morrer. Toda a surpresa desta tese irrompe da analogia que, no discurso do jesuíta, aponta para a experimentação prática como única forma de aprender eficazmente uma arte:

«Mas a razão desta experiência, e desta desgraça é porque as artes, ou ciências práticas não se aprendem só especulando, senão exercitando. Como se aprende a escrever? Escrevendo. Como se aprende a esgrimir? Esgrimindo. (...) Assi também se há-de aprender a morrer, não só meditando, mas morrendo.»¹²⁰

Repare-se como, até neste passo, é possível perceber o *ethos* apostólico da acção. Da poderosa analogia pode observar-se a filosofia católica de valorização das obras. A meditação, tão cara a outras confissões cristãs, não é, para os católicos, uma conduta suficiente.

Todavia, era necessário provar esta fórmula de acção e, para isso, serve-se ainda Vieira do episódio de Lázaro, desenvolvendo sobre ele mais uma interpretação engenhosa. Comparando este episódio milagroso com outros casos da vida de Cristo, Vieira constatou que apenas nos milagres de ressurreição Jesus se escusou de pregar às pessoas sobre quem os operou. Segundo a interpretação do jesuíta, este facto devia-se a ficarem imunes aos perigos da morte todos aqueles que já haviam falecido uma vez. Ainda que haja apenas uma relação lexical entre o morrer de Lázaro e o morrer que o pregador propõe aos seus ouvintes, a ideia é assimilável para a mente do homem barroco. Além disso, o pensamento é bem susceptível de ainda causar admiração, devido a tão minuciosa observação que o pregador conseguiu levar a cabo.

¹¹⁹ *Vide supra*, p.28.

¹²⁰ *Sermões*, p.528.

Não satisfeito ainda, Vieira parece pretender esgotar as razões que provam o seu argumento por via de uma explicação cuja lógica é muito peculiar. É sabido como os números, ao longo dos tempos, sempre foram considerados aliados da verdade. Pela exactidão e imparcialidade que sugerem, os números são sempre razões cuja força persuasiva é enorme. Deste modo, é pela aritmética que o jesuíta pretende provar que morrer em vida e por opção é o antídoto eficaz contra o fogo do Inferno. Para isso serve-se de uma passagem do Livro do Apocalipse, em que S. João apelida de “morte segunda” a condenação eterna para, por via de um raciocínio aditivo e subtractivo, concluir que, chamando-se a esta morte “segunda”, é imperioso que apenas tenha havido uma morte antes dela. Se à condenação estivessem sujeitos também aqueles que morrem em vida, a ida aos infernos não se poderia chamar morte segunda, mas morte terceira. Isto é, diz o pregador que se alguém morreu em vida e morreu na morte natural, já experimentou a sua morte segunda, não podendo então ficar sujeito a uma terceira que não é mencionada na Escritura.

Um numeral apenas parece ser suficiente para determinar uma conclusão de ordem transcende. Obviamente que, com observações desta natureza, Vieira consegue ostentar uma faceta de exegeta competentíssimo, que conhece e interpreta minuciosamente a palavra divina em proveito dos ouvintes que assistem à sua pregação. A veneração provocada por tão sublime observação haveria de fazer estremecer o ouvinte seiscentista, que se deleitava com tal lógica geradora de sentimentos que a figura fascinante e magnética do pregador produzia à sua frente.

O terceiro capítulo do *Sermão de Quarta-Feira de Cinza* de 1673 só haveria, contudo, de ficar completo com uma espécie de breve peroração interna. Uma exortação (a dois tempos) e uma metáfora avassaladora são as técnicas escolhidas para que esta primeira característica da morte e a forma de a contornar fiquem bem vivas na mente do público. Pelo meio, como nos tem habituado, o jesuíta ainda inverte, majestosamente, uma máxima de Platão, de forma a retocar o seu *ethos* de artista:

«Platão disse que os homens são árvores às avessas, e eu acrecento que se morrerem como as árvores, serão homens às direitas.»¹²¹

¹²¹ *Ibidem*, p.529.

No entanto, e como é usual acontecer nas perorações, o *pathos* é a forma de persuasão que mais salta à vista. Em primeiro lugar, Vieira incita directamente os seus ouvintes a seguirem a prescrição feita. Depois, e para que a exortação não ficasse por provar, serve-se do exemplo de S. Judas Tadeu, que observou que as árvores morrem uma vez quando secam e outra quando caem, para as comparar ao nosso corpo e à forma como devemos morrer:

«Na árvore, enquanto lhe dura a vida, ou a verdura, tudo são galas, tudo pompa, tudo novidades: morre finalmente a árvore com o tempo a primeira vez, e daquele corpo tão fermoso e vário, que vestiam as folhas, que guarneciam as flores, que enriqueciam os frutos, não se vê mais que um cadáver seco, triste, e destroncado. Neste despojo de tudo (...) espera a árvore a última caída. Assi deve acabar antes de acabar, quem quiser acabar bem.»¹²²

Por fim, e como já é característico, uma apóstrofe e uma citação autorizam a interpretação da metáfora e envolvem o auditório num sentimento não de medo, mas de esperança.

O quarto capítulo do sermão versa uma segunda característica da morte: ser certa, porque «todos (...) havemos de morrer»¹²³. Mas, como também vinca o pregador, «nessa mesma certeza, incerta; porque ninguém sabe o quando»¹²⁴. Isto é: embora anuncie como característica da morte ser esta certa, o facto é que, na prática, a verdadeira matéria do capítulo será antes, pela justificação logo assim explicitada, a incerteza do perecimento. Tal como no capítulo anterior, também aqui Vieira deseja encarecer o “perigo” para depois enaltecer a “triaga”. Recheada de exemplos religiosos e profanos, esta parte acentua a vulnerabilidade plena perante a morte.

O início do capítulo lembra um complemento das características atribuídas à morte no ano anterior. Se no sermão de 1672 se tinha referido que a morte, justiceira, é indiferente a riquezas ou hierarquias religiosas e sociais, agora a sujeição ao fenómeno terrível completa-se pela sua indiferença em relação a idades, saúde e cuidados individuais. Repare-se como estas características, mais que a riqueza, constituem um factor de ilusão tremendo. A robustez física ou (e sobretudo) a idade parecem induzir de forma veemente uma sensação de invulnerabilidade. Ao começar por este

¹²² *Ibidem*, p.530.

¹²³ *Ibidem*, p.531.

¹²⁴ *Ibidem*.

desengano, Vieira empreende todas as energias no *pathos*, uma vez que relembra a todos os seus ouvintes o risco enorme que, sem exceção, correm, já no preciso momento em que escutam a pregação. A anáfora com que o jesuíta vai excluindo estas muralhas ilusórias desarma as defesas do público, que, perante tamanho risco, desejará ouvir qual a saída para a salvação:

«Repartimos a vida em idades, em anos, em meses, em dias, em horas, mas todas estas partes são tão duvidosas, e tão incertas, que não há idade tão florente, nem saúde tão robusta, nem vida tão bem regrada, que tenha um só momento seguro.»¹²⁵

Ao dividir o tempo, da maior parte para a menor, Vieira consegue totalizá-lo de forma a tornar o próprio momento de pregação num momento de incerteza. Dado este passo, o pregador interliga-o imediatamente com um episódio bíblico de David. Todavia, na introdução deste episódio, percebe-se ainda uma tentativa de maximização dos sentimentos provocados. Ao afirmar que também David, figura eleita de Deus, ficou “perplexo” e “temeroso” quando se apercebeu desta característica, a perplexidade e o temor dos ouvintes, semelhantes a David na fragilidade humana¹²⁶, terão necessariamente de sair aumentados.

Em seguida, o desenvolvimento lógico do argumento é linear. David pediu a Deus que lhe revelasse a quantidade dos dias que lhe restam para viver. E ainda que Deus lhe tivesse revelado todos os seus segredos, não lhe revelou somente este. Ora, sendo David um escolhido, e recusando-se Deus a revelar-lhe esse dado, conclui Vieira que a lei da incerteza da morte será, segundo as suas palavras, «indispensável»¹²⁷.

Num momento como este da pregação, em que o pregador parecia ter já provado este argumento, a atenção dos ouvintes prender-se-ia, por certo, na promessa de algo ainda mais fora do vulgar. A excessividade parenética, tão apreciada no período barroco, pedia, assim, uma nova e mais inusitada prova desta característica, que o senso comum, por si só, conseguiria provar.

¹²⁵ *Ibidem*, p.531.

¹²⁶ Aristóteles defendeu, afinal, que o temor é desencadeado quando existe uma semelhança entre o público e determinada personagem, ao afirmar que o temor «diz respeito aos que se mostram semelhantes a nós». Cf. *Poética*, prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira, tradução e notas de Ana Maria Valente, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, pp.60-61.

¹²⁷ *Sermões*, p. 531.

É então introduzido o exemplo do rei Josias, nas palavras de Vieira «não menos Santo, nem menos favorecido de Deus, que David»¹²⁸. A este rei, pelos serviços que lhe prestou, prometeu-lhe Deus que haveria de morrer em paz. Confiado nas palavras de Deus, parte jovem para a guerra, apresentando-se na linha da frente. Mas eis que na peleja contra os Assírios, cai morto o rei, trespassado por uma seta.

Repare-se como, após esta pequena narração, Vieira terá produzido novamente intensos sentimentos na sua plateia. Ao de leve, alude-se ao incumprimento, por parte de Deus, da sua própria palavra. Os sentimentos de estupefacção viriam ainda a atingir o seu auge com a série de questões que parecem pôr em causa a fiabilidade do próprio Deus. Entra-se como que numa fase ilógica, em que dogmas e factos parecem não bater certo:

«Morto el-Rei? Não pode ser. Não tinha Josias ua revelação, ùa promessa, e um assinado de Deus, que havia de morrer em paz (...)? Pois como morre na guerra, e na batalha?(...) É certo que Josias morreu na guerra; é certo que a palavra de Deus não pode faltar; e no meio de todas estas certezas foi incerto o dia, incerto o lugar, incerto o género de morte, de que havia de morrer, e morreu Josias.»¹²⁹

A resolução de tão inquietante contra-senso haveria de chegar pela voz autorizada do mesmo profeta David. Na Escritura, David afirma que pediu, na sua própria língua, ao Senhor para lhe dar a conhecer o seu fim. Tal como já temos observado noutros textos, Vieira leva a cabo uma interpretação baseada numa dedução: se David diz que perguntou na sua própria língua, isso significará que Deus terá uma língua diferente, e terá sido nela que Deus falou a Josias. Como já havíamos referido, tal facto, para além de ser revelador da importância fulcral que se atribuía às palavras naquela época, serve também de mote para uma das mais hábeis tentativas de valorização do *ethos* presente neste sermão. Ao provar a incompreensibilidade da língua divina perante os mortais e ao afirmar a multiplicidade de interpretações que essa mesma língua tem, os pregadores, autorizados pela Igreja, tenderão a aparecer automaticamente aos olhos do público como uma espécie de tradutores, sem os quais a palavra de Deus ficaria vedada ao comum mortal. Esta ideia há-de ainda ser reforçada neste sermão quando Vieira regressar a este episódio de David.

¹²⁸ *Ibidem.*

¹²⁹ *Ibidem*, p.532.

Engrandecido este segundo perigo da morte, a fórmula que o inviabiliza não se altera: morrer antes de morrer. E nesta segunda parte do quarto capítulo, o pregador recorre a duas figuras bem conhecidas: um gentio, Catão; e um cristão, Paulo. A confrontação entre o pensamento gentio e o do cristão é uma técnica recorrente na oratória de Vieira. Trata-se da responsabilização do cristão, que, sendo testemunha do correcto comportamento do gentio, fica na obrigação de o imitar ou superar. Assim, o jesuíta decide invocar o episódio do suicídio de Catão. Repare-se que o suicídio, abordado aquando da elocução deste episódio, sugeria ser, perigosamente, um comportamento aprovado pelo pregador. No entanto, trata-se apenas de mais uma estratégia do discurso barroco cujo objectivo seria fazer arrepiar os ouvintes perante tamanha heresia insinuada ali por um arauto de Cristo. Para descanso dos mesmos, essa ideia é imediatamente desmistificada pela comparação inequívoca entre a natureza dos comportamentos do estóico e do cristão:

«Melhor o Cristão que o Estóico. O Estóico mata-se, para que o não matem: o Cristão morre, para morrer. Morrer mal, para não morrer pior, como faz o Estóico, parece valor, e prudência; mas é temeridade, e fraqueza. Morrer bem, para morrer melhor, como faz o Cristão, é valor e verdadeira prudência. (...) Que se lhe dá logo ao Cristão que a morte seja incerta, se ele, morrendo antes, a pode fazer certa.»¹³⁰

Repare-se como, pela lógica de Vieira, não há pejo em comparar uma morte real e efectiva (o suicídio de Catão) com uma morte metafórica – que o é só na palavra (mortificação) –, sem que isso pareça afectar a credibilidade do seu argumento¹³¹.

Por dicotomia, e de forma a apresentar um exemplo de prudência a seguir, Vieira serve-se das palavras e da vida de S. Paulo, um dos mais importantes modelos apostólicos da época. Em virtude da interpretação das palavras deste apóstolo, nas suas epístolas, Vieira prova que este tinha decidido acabar com a vida antes de morrer (à maneira cristã), anulando assim a incerteza da morte.

O carácter incerto da morte é também reforçado por outros dois exemplos da Sagrada Escritura. O jesuíta parece decidido a esgotar todo o seu argumento. E para

¹³⁰ *Ibidem*, p.534.

¹³¹ Esta relação entre realidade e palavra é uma característica do discurso engenhoso. A este respeito, António José Saraiva refere que «a equivalência entre o texto e a coisa permite estabelecer relações rigorosamente proibidas pelo discurso clássico entre termos não só diferentes, mas também de natureza diversa e pertencentes a domínios não comparáveis (...). Esta equivalência torna possível qualquer espécie de relação, faz com que possa permutar-se a imagem com o conceito e legitima a contínua metamorfose das palavras». *Op. cit.*, p.110.

que o efeito seja de maior impacto, apresenta os exemplos por uma ordem gradativa: um primeiro, em que as certezas humanas em relação à morte se goraram, e um segundo, em que na garantia concedida por Deus resiste a mesma incerteza. Tanto a revogação da execução dos Hebreus como a brevidade da morte de Pedro, atestada por Cristo, vinham ao encontro das palavras que Vieira proferira, reforçando-lhe o argumento da incerteza. Com todo este *logos* discursivo, o jesuíta leva o público a concluir que se a morte pela natureza apenas está ao alcance da sabedoria divina, então é um fenómeno profundamente incerto. Pelo contrário, se a morte antes da morte ficou reservada à nossa intenção, então está carregada de certeza:

«O quando daquela morte não o posso saber certamente, porque está em Deus: o quando de estoura morte posso-o saber com toda a certeza, porque está em mi. Aquele está em Deus porque depende só da Sua vontade: este está em mi, porque com a Graça do mesmo Deus, que nunca falta, depende da minha.»¹³²

Finalizando este quarto capítulo, numa espécie de breve peroração interna de cariz conclusivo, o Padre Vieira abraça eficazmente todo o fenómeno retórico. Das conclusões retiradas deste exaustivo *logos*, parte para mais uma subentendida valorização do *ethos*, que alicia os ouvintes para a acção, que chega por meio de uma exortação *patética*. Talvez a extensão do sermão, todo ele marcado por argumentos lógicos cuja comprovação exigia algum esforço de raciocínio, reclamasse, precisamente, estes momentos de recapitulação e síntese, que, pelo travo *patético* de que se revestem, cumprem, de certa forma, a função de pequenas perorações intra-textuais.

Pelo discurso anterior parecem ter ficado plenamente provadas a certeza e incerteza de uma e outra morte. Assim, o pregador decide regressar ao exemplo de David para ostentar conclusões a que o próprio profeta não terá conseguido chegar. Se David queria saber o momento final da sua vida, não seria necessário que o perguntasse a Deus, pois bastava ele próprio querer acabar com ela naquele instante. E sendo a morte antes de morrer a única importante (pois decide a eternidade), a questão de David tornava-se assim ridícula, como atestam as palavras arrojadas com que Vieira caracterizou o seu comportamento – «inútil desejo, e escusada petição»¹³³. O ímpeto

¹³² *Sermões*, p.536.

¹³³ *Ibidem*, p.537.

com que o jesuíta aborda este episódio, baseado na lógica que o próprio destrinçou, parece elevá-lo e superiorizá-lo (na mente dos ouvintes) mesmo em relação ao profeta bíblico.

A introdução do *pathos* final é realizada por meio de mais uma antanáclase. A palavra “conta”, usada em dois sentidos diferentes, valoriza a morte dependente da vontade humana e aponta para um enorme sentimento de libertação. Os que acabam a vida só quando a morte chega não podem cumprir todos os seus projectos, e, por isso, a vida falta-lhes. Para os que acabam a vida antes de morrer, todos os dias vividos até que a morte natural chegue serão lucro, pois tudo está cumprido, e, por essa razão, são mais felizes.

A teia retórica armada por Vieira ao longo deste capítulo parece não deixar grandes alternativas: só estes últimos são os bem-aventurados. Pela voz do sábio pregador, ficava clara a total incerteza da morte, que, no entanto, poderia ser contrariada através de uma fórmula que o mesmo propunha e que colocava os ouvintes perante uma escolha entre o receio e a segurança. Pela força do *ethos*, o pregador garantia que cada um dos sentimentos *patéticos* expostos seria alcançado pelas duas vias dicotómicas que, pela mão do *logos* da pregação, o público havia acabado de descobrir.

A terceira característica da morte, que Vieira apelida de “maior perigo”, é ser momentânea. Depois da unicidade e da incerteza, a momentaneidade vem, por sequência gradativa, dar completude à caracterização do fenómeno, constituindo-se como corpo de todo um novo capítulo.

Com efeito, logo no início deste quinto capítulo se verifica que todo ele é direccionado para o *pathos*. Demorando-se na análise do momento da morte, Vieira leva o público a sentir a pressão que um instante tão decisivo comporta para todos os mortais. Tomando um aforismo antigo, comumente encontrado em relógios de sol, o pregador define a morte como o «momento, donde pende a eternidade»¹³⁴. Em seguida, corrige-o já segundo os preceitos católicos, adaptando-o num movimento que pluraliza o conceito de eternidade (a “eternidade” passa a “eternidades”), de forma a introduzir as duas realidades possíveis consideradas pelos crentes: o Céu e o Inferno. Assim, o

¹³⁴ *Ibidem*, p.538.

momento da morte transforma-se no instante que decidirá não uma vida mas, precisamente, toda uma eternidade, de delícias ou de sofrimento.

Repare-se como, de maneira a tornar esse momento mais terrível, Vieira o apresenta como um ponto indivisível, transformador e isolado. É indivisível porque é apenas um instante. É transformador porque metamorfoseia as coisas mundanas e lhe inverte os sentimentos que a elas associamos. O pregador chega mesmo a afirmar, *pateticamente*, que o momento da morte se torna tanto mais terrível para «os que nesta vida se chamam felices»¹³⁵. A fortuna e a desgraça parecem assim trocar de papéis neste ponto. Por outro lado, o momento é isolado porque, ao contrário dos momentos da vida, não se une com outros instantes de modo a formar tempo. Se houvesse na morte vários momentos, então haveria tempo para a contrição, para o recurso; mas como é um momento isolado «que se desata do tempo»¹³⁶, transforma-se também num ponto sem retorno. A solução para esta dificuldade é conhecida: morrer antes de morrer, que aqui Vieira entende por “meter tempo” entre a vida e a morte. Mais uma vez, ao terror faz suceder a esperança, para que seja mais desejada.

O nosso pregador parece estar ciente das dificuldades que qualquer ser humano, ainda que convencido dos argumentos expostos, sentiria para morrer para o mundo e esperar, qual anacoreta, a morte natural. Agir conforme as palavras do pregador parece ser algo contra os apegos naturais à vida e às coisas do mundo. Por essa razão, o jesuíta escolhe um exemplo supremo, contra o qual poucos argumentos se poderão levantar contra. Não se trata só de uma renúncia às delícias de uma vida abastada, mas da renúncia a um dos maiores impérios do mundo.

Seguindo o exemplo de um soldado seu, diz Vieira que o imperador Carlos V renunciou à coroa imperial. Mais tarde, o imperador recolhe ainda a um convento e faz-se vencedor, ainda segundo Vieira, da batalha mais importante da sua vida.

Repare-se como, analisando este episódio, conseguimos perceber aqui a própria conversão a Cristo. O soldado, que pela modéstia e pela palavra converte a figura máxima de um império, lembra a figura de Jesus e, por adjacência, a própria figura de Vieira, que também tentou converter reis, príncipes e senhores poderosos. Assim, a sequência de elogios que o jesuíta faz ao soldado poderá ser, por via da semelhança, um enaltecimento da sua própria figura, e, logo, do seu *ethos* de conversor:

¹³⁵ *Ibidem.*

¹³⁶ *Ibidem.*

«Oh venturoso soldado (...). Oh soldado mais valente, mais guerreiro, mais generoso, mais prudente, e mais soldado que eu! Tu até'gora foste meu soldado, eu teu capitão; desde este ponto tu serás meu capitão, e eu teu soldado: quero seguir tua bandeira.»¹³⁷

Do mesmo modo, todos os elogios feitos a Carlos V poderão ser vistos como uma forma de adular indirectamente o público, que, se renunciasse igualmente às suas ambições mundanas, alcançaria tão grande vitória como a do imperador. Repare-se ainda que é com a santidade que Vieira acena aos ouvintes. Convém não esquecer que para um católico do século XVII a santidade era o maior exemplo a seguir e o maior bem a desejar:

«Resolveu-se animosamente Carlos (...) meteu tempo entre a vida, e a morte: e porque a primeira vez soube morrer Emperador, a segunda morreu Santo. Oh generoso Príncipe, e prudente General, que soubeste seguir, e aprender do teu soldado!»¹³⁸

Obviamente, todo este sistema discursivo, argumentativo e ilustrativo predisporá melhor todos os ouvintes para a conversão. Se um simples soldado converteu um imperador poderosíssimo, porque não há-de um famoso pregador converter fiéis que, apesar de poderosos, são incomparáveis a Carlos V?

No entanto, e como que ascendendo em credibilidade, os exemplos bíblicos que Vieira apelida de «mais sagrados» não se fazem esperar. Para isso recupera os exemplos de outro soldado e de outro rei que também aprenderam com o seu exemplo – Job e David. Com base na narração referente às duas figuras bíblicas citadas, vejamos agora como Vieira consegue conduzir habilmente o raciocínio dos seus ouvintes através de um autêntico panegírico dessas figuras. É que de um fôlego o jesuíta enumera todas as características sagradas de David e Job, amplificando a sua bondade, sabedoria, abnegação, caridade, disciplina e paciência. Também as suas obras mais valorosas – e é sabido o valor que os católicos atribuíam às boas obras – são enumeradas num movimento qualitativamente ascendente. Com toda a pompa barroca, uma sucessão de hipérboles, antonomásias e metáforas são debitadas numa torrente que apresenta David e Job como duas figuras ímpares no que à santidade diz respeito. Observa-se uma

¹³⁷ *Ibidem*, pp.539-540.

¹³⁸ *Ibidem*.

intensa modelação do *ethos* de duas personalidades que, em seguida, há-de influenciar o pensamento dos ouvintes:

«com perpétuo jejum (...) chorou rios de lágrimas (...) espelho da paciência (...) coluna da constância (...) regra da conformidade com a vontade Divina (...) os olhos do cego (...) os pés do manco (...) o pai dos órfãos (...) aquele que nunca comeu ãa fatia de pão, que não partisse dela com os pobres.»¹³⁹

Terminado o louvor, o terreno está preparado para um raciocínio lógico de grande alcance. Sendo estas duas figuras consideradas símbolos de santidade e favor de Deus e tendo elas escolhido acautelarem-se em relação à morte, então haverá uma necessidade muito maior de todas as pessoas que escutam o sermão, pecadoras, se acautelarem também:

«Agora pergunto. E se qualquer de nós se achara com a vida de um destes dous homens, não se atrevera a esperar pela morte muito confiadamente? (...) E contudo, nem David, nem Job com tanto cabedal de virtudes, com tantos tesouros de merecimento, e o que é mais, com tantos testemunhos do Céu, tiveram confiança para que os tomasse de repente o momento da morte (...).»¹⁴⁰

Por todo o contexto argumentativo criado, dificilmente algum ouvinte estaria em condições de desaprovar o acautelamento em relação ao momento da morte. Todo o raciocínio desviante cairia no ridículo, uma vez que isso suporia uma pretensa superiorização em relação a David e a Job.

Porém, para finalizar o capítulo, o Padre António Vieira tinha guardado um exemplo que, pela cercania cultural e de ocasião (*kairos*), encerrava em si uma enorme aproximação sentimental ao público que escutava a pregação – o exemplo de Santo António.

Decorrendo a pregação, precisamente, na Igreja de Santo António dos Portugueses, e no dia comemorativo da sua transladação – 15 de Fevereiro –, a vida do santo lisboeta era o argumento que vinha coroar todo este capítulo. Perante uma plateia de portugueses, nada estaria melhor que o exemplo insuperável de um compatriota.

¹³⁹ *Ibidem*, pp.542-543.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p.544.

Repare-se como a figura de Santo António é apresentada de forma a sobressair como a mais digna de admiração por entre as diferentes figuras apresentadas. Mesmo que sempre tivesse levado uma vida plena de santidade, aos trinta e seis anos de idade, quando tinha ainda no horizonte a esperança de muita vida, o santo português decide retirar-se do mundo e ir para um deserto de forma a preparar-se para a morte.

Como sucessão de tão enternecedora narração, Vieira avança para uma impetuosa torrente de interrogações que teatralmente interpelam o próprio santo e que, como num transe que envolve pregador e ouvintes, faz com que o *ethos* de Santo António atinja o apogeu da veneração:

«O vosso vestido não era um cilício inteiro atado com ã corda? A vossa mesa não era um perpétuo jejum, e ã pobre, e continuada abstinência? Não passáveis a maior parte da noite em oração, e contemplação dos Mistérios Divinos? (...) Com esta vida ainda vos retirais de vós para vós, e para vos unirdes mais com Deus? (...) Ainda quereis meter tempo entre esta vida, e a morte? Pare o discurso nesta admiração; porque nem eu sei como ir por diante (...).»¹⁴¹

A aposta *patética* é tão grande que o pregador fez questão de manifestar desorientação com o sentimento desencadeado, confiando, com isso, contagiar quem o ouvia. Se nos outros exemplos, ainda assim, se percebia, por um ou outro pecado, o porquê duma preparação da morte, na vida de Santo António causava admiração essa necessidade. E se até o santo português teve esta precisão, então a urgência de “meter tempo” entre a vida e a morte é uma necessidade mais que provada em relação aos ouvintes que escutam a pregação.

No *terminus* do capítulo que trata da última das características em que foi dividido o fenómeno da morte – a momentaneidade –, uma nova peroração interna globalizante parece também vir encerrar o argumento. Recapitulando os três perigos, Vieira recapitula afinal, como que num contraponto musical, as três curas, que se alcançam sempre com o mesmo remédio: ir o homem sobre a morte e não esperar que a morte venha sobre ele:

«Este é o único antídoto contra o veneno da morte; (...) Se a morte é terrível por ser ã: com esta prevenção serão duas; se é terrível por ser incerta: com esta prevenção será certa; se é terrível por ser momentânea: com esta prevenção será tempo, e dará tempo. Desta maneira

¹⁴¹ *Ibidem.*

faremos da mesma víbora a triaga, e o mesmo pó que somos será o correctivo do pó que havemos de ser: *Pulvis es, in pulverem reverteris.*»¹⁴²

A peroração do *Sermão de Quarta-Feira de Cinza* de 1673 ocupa o sexto e sétimo capítulos. Depois de abordado o fenómeno da morte nas três partes que sugeriam a sua totalidade – respectivamente expostas nos capítulos III, IV e V –, a peroração deste texto começa com a costumada construção do *ethos*, sobre cuja credibilidade se hão-de erigir os incisivos apelos a uma mudança efectiva de conduta. Assim, Vieira volta a revelar aquela atitude de entremeio, que exhibe as glórias alcançadas como pregador, ao mesmo tempo que revela humildade e pede o auxílio da graça divina. É também no início desta parte que, pela boca do pregador, obtemos algumas informações acerca do público que está presente na Igreja de Santo António dos Portugueses, um «auditório de tanto juízo e letras»¹⁴³, ainda que tal classificação possa também ser considerada mais uma estratégia retórica de adulação que uma informação segura.

A introdução desta peroração é um verdadeiro monumento retórico. Ao mesmo tempo Vieira consegue valorizar-se enquanto pregador, pois dá por provado, sob a capa da humildade, o seu argumento tanto pelo todo como pelas partes, lisonjeia o auditório e prepara terreno para os argumentos que já tem em mente. A expressão «auditório de tanto juízo e letras», que já citámos, há-de ser uma importante base argumentativa. Também neste ponto conseguimos ver atestada a supremacia da visibilidade do *logos* neste sermão. Em comparação com o texto do ano anterior, Vieira só dá por provado o argumento sobre o qual discorreu mesmo antes da peroração, enquanto que no sermão de 1672 dava essa fase por terminada logo no início do capítulo III.

Como já tivemos oportunidade de referir, na peroração, e para que a pregação tenha efeitos práticos, tenta incitar-se o público à acção¹⁴⁴. Para isso, é sabido como são importantes os fortes sentimentos que o pregador, habilmente, terá de saber desencadear e conduzir por entre o labirinto dos argumentos urdido, de forma a permitir uma única saída – a persuasão.

Tendo em conta o objectivo referido, Vieira dá então início a uma espécie de reflexão pessoal com efeitos persuasivos bastante eficazes. Mais do que pregar, o

¹⁴² *Ibidem*, p.545.

¹⁴³ *Ibidem*, p.546.

¹⁴⁴ *Vide supra*, p.50.

pregador parece apenas partilhar os seus pensamentos, obtendo assim um importante efeito de aproximação ao auditório. Quase com familiaridade, revela que considerando a vida dos cristãos, na qual também se inclui pelo uso da primeira pessoa do plural, pensa que estes em vez de terminarem a vida antes de morrer, como se havia provado ser mais sensato, querem ainda prolongar a vida para lá da morte. Na história de Ezequias que o pregador faz questão de narrar, a quem a morte levou quando pensava estar apenas a meio da sua vida, hão-de rever-se muitos dos ouvintes, que, pela juventude, consideram também a sua morte como algo bastante distante no tempo. Os adjectivos “nécio” e “louco”, com que Vieira “brinda” o antigo rei, funcionam precisamente como vocábulos caracterizadores do auditório que, no seu íntimo, havia de encontrar parecenças entre o seu modo de pensar e o da personagem do episódio relatado.

Em seguida é revelado um conselho vindo de uma autoridade máxima – o Espírito Santo –, cuja análise trará solidez ao argumento:

«Ne moriaris in tempore non tuo: Não morras no tempo que não é teu.»¹⁴⁵

Repare-se aqui que o argumento da autoridade não provém sequer de um santo ou padre da Igreja, senão, por via directa, de Deus. O modo verbal de feição imperativa com que a terceira pessoa da trindade divina se dirige aos humanos quando os aconselha a não morrerem num tempo que não o deles é denunciador do poder próprio que cada um tem sobre o fim da sua vida, assim como da existência de uma altura propícia para o fazer. Ora, contrariar um conselho provindo directamente do Céu pareceria loucura. Por sua vez, a pergunta retórica proferida em seguida tem o condão de não deixar outra alternativa à aprovação do pensamento pregado, a não ser a falta de uma capacidade que o próprio pregador já havia reconhecido ao auditório – o juízo. A expressão utilizada por Vieira quando, no início da peroração, qualificou o público que o escutava lucrará agora dos seus efeitos retóricos. Com efeito, da mesma forma que as pessoas sentiram prazer pela subtil adulação, agora sentir-se-iam envergonhadas se, mesmo interiormente, se achassem em discordância com a conclusão tão seguramente provada:

¹⁴⁵ *Ibidem*, p.547.

«Quem haverá logo, se tem juízo, que se não persuada a um tão justo, tão necessário, e tão útil partido, como acabar a vida antes da morte?»¹⁴⁶

Seguir-se-á o exemplo de Elias, que no deserto clamou pela morte. Vem o mesmo trazer a lume a discussão conflitiva sobre a necessidade de morrer bem e a necessidade de viver bem antes de morrer, aspecto que, de resto, Vieira, como se tem visto, traz com alguma frequência ao discurso. Sendo Vieira mais partidário da segunda premissa, o *logos* exemplificativo extraído de tal episódio bíblico encaminha a argumentação, novamente, para um campo mais conceptual. Baseando-se na autoridade de Santo Agostinho, cuja convocação e citação tem enorme qualidade *patética*¹⁴⁷, Vieira aponta a necessidade de a contrição ser uma atitude da vida, em vez de meramente um recurso nas horas de aflição. Assim, os conceitos de oferta e arrependimento são aqui cuidadosamente analisados, para se concluir que implicam soberania e oportunidade. Darnos a vida a Deus já no momento em que Ele no-la vai tirar não pode, segundo Vieira, ser considerada uma oferta. Do mesmo modo, arrependermo-nos quando já não pode haver espaço para voltarmos a pecar também não pode ser considerado arrependimento. Todos estes actos só teriam valor em “tempo útil”, enquanto o homem ainda tivesse arbítrio para gerir os seus destinos.

Já no sétimo e último capítulo adensa-se sobremaneira a peroração. Verifica-se que esta última parte está mais vocacionada para a persuasão efectiva, e essa é sempre alcançada por via do *pathos*. No entanto, até na peroração assistimos a uma “invasão” constante do *logos*. É que é por recurso a vários argumentos lógicos que o pregador faz surgir fortes sentimentos conducentes à persuasão. À semelhança daquilo a que fomos assistindo ao longo de todo o sermão, também nesta fase o *logos* continua a ser a “ferramenta” mais patente, ainda que aqui sirva deliberadamente fins *patéticos*.

Assim, no início deste capítulo é abordado um tema sensível mas que, pela proximidade que cria entre pregador e auditório, patenteia uma importante função de predisposição para a persuasão. O jesuíta assume uma atitude de compreensão perante as fraquezas da natureza humana, que, naquele momento, deveriam começar a inquietar excessivamente as pessoas que o ouviam. Com uma proposição de pendore retórico, parece adivinhar aquilo que ia na mente de muitos:

¹⁴⁶ *Ibidem*, p.548.

¹⁴⁷ Vieira lembra, neste passo, as palavras de Santo Agostinho que afirmava que «a contrição na enfermidade é enferma, e na morte (...) temo muito que seja morta». *Ibidem*, p.549.

«É possível que de um golpe hei-de cortar por todos os gostos, e interesses da vida?»¹⁴⁸

A descrição que se lhe segue, detalhada, retrata na perfeição os afazeres, esperanças e preocupações dos homens. O pregador passa a ideia de conhecer os seus ouvintes e partilhar também dessas dificuldades. Todavia, adverte, em seguida, que essa é, precisamente, a estratégia tentadora do demónio. A ideia do «Inferno cheio de bons propósitos»¹⁴⁹ parece ser suficiente e efectivamente forte para pôr em alerta as pessoas.

Depois, Vieira recupera um argumento cujas sementes lançara anteriormente. Volta ao exemplo do imperador Carlos V, que renunciou ao império, para o comparar com a situação de cada um dos ouvintes. Ainda que as posses, esperanças ou negócios de cada pessoa fossem grandes, nunca seriam tão grandes como os do imperador que, por morrer antes da morte, se tornou santo. E tendo em conta a imprevisibilidade da morte, a única forma de evitar estar desprevenido é o desprendimento total e repentino de todos os apegos mundanos.

Ainda em relação aos sentimentos que por certo se estariam espalhando no íntimo de cada ouvinte, Vieira volta a antecipar uma das suas ideias mais caras. Num movimento agora descendente, o jesuíta induz sentimentos de medo, quando relembra cruamente e de forma muito próxima que nenhuma idade está fora do alcance da morte:

«E quanto aos anos (...) pergunte-se cada um a si mesmo quantos anos tem! Eu quantos anos tenho vivido? Sessenta: e quantos morreram de quarenta? (...) Quarenta: e quantos morreram de vinte? (...) Vinte: e quantos morreram de dez, e de dous, e de um, e de nenhum (...).»¹⁵⁰

Dada esta vulnerabilidade, não parecerá descabido trocar alguns anos de vida, ainda que sejam muitos, por todo o tempo que compõe a eternidade.

Por último, Vieira aborda os prazeres da vida e o amor que os homens lhe têm. No entanto, ao invés de somente lhes associar sentimentos de culpa, aproveita-os para desvendar um novo caminho. Após pôr em causa a existência no mundo de algum prazer puro, afirma, surpreendentemente, que só os que acabam a vida antes de morrer

¹⁴⁸ *Ibidem*, p.550.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

o poderão gozar. Ora, afirmar que os que morrem para o mundo, ascetas e mortificados, são os que mais gozam esta vida é uma afirmação que, pelo contra-senso que parece conter, exige uma completa explicação. A sua confirmação, porém, provocará os mais puros sentimentos de admiração pelo pregador, a quem será reconhecida uma mente singular, capaz de compreender o mundo segundo uma perspectiva assaz original.¹⁵¹

Assim, Vieira lança os trunfos bíblicos que tinha guardado para o final do sermão: Elias e Henoch. Em primeiro lugar, recorda o pregador que ambos, não tendo morrido ainda, estão no “Paraíso Terreal”¹⁵². Depois, pelo relato das suas vidas, começa por apontar os grandes males de que se escusaram. O quadro contrastante que Vieira pinta das desgraças do mundo em concomitância com as delícias destes homens incute sentimentos desejados de invulnerabilidade perante o sofrimento. E o caminho para essas seguras delícias implicaria somente, segundo o pregador, a forte resolução individual que tem vindo continua e persistentemente a proclamar.

Ainda que possa ser uma ideia perturbadora, a felicidade que aqui se quer retratar é a da indiferença perante os problemas do mundo que, por comparação, se parece com a despreocupação dos mortos. E ainda que essa ideia esteja nos antípodas da conduta que caracterizou a actuação da figura histórica do Padre António Vieira, ela é reforçada pelo mesmo pregador através da interpretação de outros dois exemplos bíblicos: as palavras de S. Paulo e o episódio de Cristo na cruz. Apresentados por ordem de importância e do seu potencial *patético*, tanto um como outro parecem atestar a tese de que a imunidade a que os mortos estão sujeitos é invejável. Se a S. Paulo já não davam cuidado as coisas deste mundo, a Cristo pouparam-lhe, na cruz, o sofrimento das pernas quebradas por, precisamente, já estar morto. Trata-se, portanto, de uma interpretação extremamente engenhosa dos factos bíblicos, mas que, sem dúvida, terá obtido o pretendido efeito emotivo.

Deste arrojado passo retórico passa-se ainda para um verso de David que reforça a ideia da morte libertadora. Baseado neste pressuposto, o jesuíta avança com um impetuoso hino à liberdade, valor com que acena aos ouvintes para que estes se persuadam:

¹⁵¹ A demanda de originalidade na literatura, que nos surpreende pelas perspectivas diferentes de ver o mundo que conhecemos, será um aspecto de valorização transtemporal. A esse propósito, o célebre crítico Harold Bloom escreveu que «lemos muitas vezes, ainda que inconscientemente, em busca de uma mente mais original que a nossa». In *Como Ler e Porquê*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, p.25.

¹⁵² *Sermões*, p.551.

«Entre os mortos livre. Livre dos cuidados do mundo; porque já não há mundo (...). Livre de emulações e envejas; porque a ninguém faz oposição (...). Livre de esperanças, e temores (...). Livre dos homens (...). Livre finalmente de todos os pesares, moléstias, e inquietações da vida; porque já é morto.»¹⁵³

A torrencial anáfora hasteia a ideia de liberdade como um estandarte, enquanto que as explicações que seguem cada tipo de liberdade apresentado dão ao parágrafo um travo apoteótico que certamente teria deixado marcas em qualquer auditório.

Para remate de todo o sermão, Vieira faz uso do tão característico jogo de espelhos barroco. Baseado novamente na autoridade de David, o jesuíta resume o seu argumento numa última divisão lógica: ou se escolhe viver feliz e ser feliz para a eternidade ou se escolhe viver como escravo do mundo, conservando essa escravatura para a eternidade. O estado que cada um tem em vida reflecte-se para além da morte. Perante esta situação, a lógica deste discurso limita o público a uma destas escolhas: morrer antes da morte para ser feliz na terra e por toda a eternidade ou esperar pela morte vivo e sofrer horrores na terra, seguidos de outros maiores depois da morte. Dado tão bem fortificado cerco, ninguém estaria em condições de ser achado sem juízo e recusar, voltando às ideias iniciais, prevenir o pó que há-de ser por meio do pó que é, tal como o pregador faz questão de referir. O que se sugere, afinal, é o fim do medo da morte, uma das maiores aspirações dos homens de todos os tempos:

«Creio que ninguém haverá, se tem juízo, que se não resolva desde logo a viver, e a morrer assi: ou a morrer assi, para morrer assi. Acabando desta maneira a vida, esperaremos confiadamente a morte, e por benefício do pó que somos: *Pulvis es*, não temeremos o pó que havemos de ser: *In pulverem reverteris*.»¹⁵⁴

2.3- Os afectos trocados¹⁵⁵

O terceiro dos sermões de Quarta-Feira de Cinza, cuja data precisa é, como já se disse, desconhecida, é também o último dos sermões publicado no quadro da “trilogia”

¹⁵³ *Ibidem*, p.554.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p.555.

¹⁵⁵ A edição deste sermão utilizada para o seu estudo foi a preparada por Alcir Pécora (*A Arte de Morrer...*).

alusiva a esta celebração litúrgica. De inícios do terceiro quartel da centúria, certo é que Vieira o integrou no tomo IV da edição original dos *Sermoens*, que veio a lume em 1685, quando havia já regressado ao Brasil, onde acabaria por falecer poucos anos mais tarde.

A indicação de que o sermão não foi proferido por enfermidade do autor coloca-nos perante uma situação nova, uma vez que não dispomos de referências contextuais que facilitem a sua interpretação. Sabemos apenas que terá sido preparado para a Capela Real. No entanto, e dada a fria recepção que o jesuíta terá encontrado em Lisboa quando regressou de Roma, podemos questionar-nos sobre se a doença terá sido verdadeiramente o motivo¹⁵⁶ para que estas palavras nunca tenham conhecido o “sopro da vida”.¹⁵⁷ Contudo, e para que a interpretação retórica do texto seja facilitada, tentaremos, ao longo deste estudo, reconstruir mentalmente o momento da elocução.

O último *Sermão de Quarta-Feira de Cinza* manifesta, como não podia deixar de ser, uma continuidade temática com os seus antecedentes homónimos. O tema da morte e os assuntos tópicos que com ele se interligam constituem a matéria do texto. Todavia, em vez de serem exacerbados os perigos da morte ou a necessidade de prepará-la em vida, neste texto parece ensinar-se antes a amar o fenómeno mais temido pelo ser humano. Num passo de ousadia assombrosa, Vieira «propõe-se demonstrar que, nessa matéria, os afectos andam trocados: ao contrário do que é costume, a morte deve ser amada e a vida temida»¹⁵⁸.

Repare-se como nesta ideia parece haver reminiscências das apologias filosóficas clássicas de Platão. Na *Apologia de Sócrates*, é a própria personagem de Sócrates que defende que para o homem sábio a morte não deveria ser temida, porquanto ao afirmar que «ninguém sabe o que é a morte nem se, por acaso, ela será para o homem o maior dos bens», Sócrates desconstrói a ideia da sua terribilidade.¹⁵⁹

Em termos retóricos, assistimos, no que concerne ao processo de construção do *ethos* do pregador, a uma certa linha de continuidade com aquilo que já tínhamos visto

¹⁵⁶ Por via de uma carta a Duarte Ribeiro Macedo, datada de 23 de Setembro de 1675, é possível perceber que nem sempre as escusas de Vieira seriam reais, uma vez que ali confessa: «O Sr. Capelão-Mor arcebispo eleito de Lisboa, como capelão-mor e como arcebispo me falou em sermões para a capela e Sé, de que eu me escusei com o pretexto de velhice e falta de dentes, sendo a verdadeira razão porque não quero que me ouça quem me não quer ouvir.» In *Cartas do Padre António Vieira*, tomo III, p. 202.

¹⁵⁷ Na dedicatória aos leitores do Tomo I dos seus *Sermoens*, Vieira adverte que os seus textos “sem a voz que os animava, ainda ressuscitados são cadáveres”. *Vide supra* p.11 (nota de rodapé 12).

¹⁵⁸ Alcir Pécora, *op. cit.*, p.39.

¹⁵⁹ Tradução do grego, introdução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério, Lisboa, Edições 70, 2007, p.34.

nos sermões anteriores. No entanto, mais do que construir uma imagem própria, Vieira preocupa-se, neste sermão, em reconstruir recorrentemente *ethos* alheios (tanto gentios como cristãos), cujas características suportam os seus argumentos e lhe conferem credibilidade. Relativamente ao *pathos*, e como produção barroca que é, não podia deixar de revelar um grande investimento na emotividade causada. A admiração, a angústia, a vontade de libertação e outros impressionantes sentimentos são provocados com mestria e, como veremos, por meio de variadas técnicas. Já o *logos* volta a ser o meio de persuasão mais visível do texto. É por intermédio de complexos jogos de raciocínio, tantas vezes levados ao excesso, que Vieira prova e exorta a uma das mais difíceis inversões de sentimentos jamais vista.

Como é recorrente, a lógica discursiva presente em todo o sermão parte do comentário à máxima litúrgica própria da Quarta-Feira de Cinza: *Pulvis es, et in pulverem reverteris*.¹⁶⁰ No entanto, e como não podia deixar de ser num exórdio parenético, o comentário é direccionado de modo a provocar no público sentimentos de benevolência que facilitem a persuasão. O uso do pronome pessoal na primeira pessoa do plural quando o pregador se refere ao alvo da condenação (“nós”) aproxima-o, como acontecera noutras muitas ocasiões, dos ouvintes, que ficarão mais dispostos a ouvi-lo:

«Esta é a sentença de morte fulminada contra Adão, e todos seus descendentes, a qual se tem executado em quantos até agora viveram, e se há-de executar em nós sem apelação de inocência, sem respeito de estado, sem exceção de pessoa.»¹⁶¹

Repare-se como Vieira remete, desde logo, para uma lógica judicial susceptível de gerar respeitabilidade e temor. O Homem, filho de Adão, escuta a condenação que, sem apelo, terá de cumprir. Em seguida, o jesuíta transforma Deus no juiz implacável, o pai austero e recto. A Igreja, por sua vez, é mostrada como uma mãe misericordiosa. Ora, não nos parece inocente esta alusão específica. A contundente sentença provoca o temor necessário para que os ouvintes desejem procurar um refúgio, e esse refúgio será precisamente a Igreja, mãe que secularmente se apieda e conforta os seus filhos, representada ali pelo próprio pregador. Deste modo, as suas palavras deviam ser

¹⁶⁰ António José Saraiva define mesmo o sermão como «o comentário da palavra sagrada». *Op. cit.*, p.88.

¹⁶¹ *Sermão de Quarta-Feira de Cinza*, p.101. Todas as citações deste sermão foram extraídas, como exposto (*vide* nota de rodapé 155), da edição de Alcir Pécora.

ouvidas com atenção e afectuosidade, pois seria nelas que a chave da salvação poderia ser encontrada.

Mais uma vez, logo no início do texto, Vieira fará também questão de se referir aos sermões desta ocasião celebrativa litúrgica de anos anteriores. Afinal, para além de inculcar uma ideia de continuidade (de tema e de qualidade), logo uma palavra nos transporta para outras suposições importantes – embora escapem aos objectivos principais do presente estudo. Com efeito, ao dizer que não se arrepende do que disse em outras ocasiões como esta, Vieira parece sugerir que os seus sermões possam ter ficado célebres e, porventura, terem sido mesmo motivo de polémica. Todavia, em termos retóricos ressalta aqui o *ethos* da constância e da determinação que levava o pregador a, mesmo possivelmente criticado por outros, continuar a defender sem medos ou receios as posições que publicamente assumira.

Seguidamente, a proposição levada a cabo ainda no exórdio do sermão revela características retoricamente bastante fecundas. Mais do que aliciente, o que o orador se propõe provar é espantoso. Depois de remeter os ouvintes para o banco dos réus do tribunal divino, Vieira propõe-se refutar aquilo que parece ser um erro de raciocínio ancestral: o homem ama a vida e teme a morte. O pregador afirma poder demonstrar, depois de muita reflexão, que esses sentimentos estão trocados e que o homem deveria temer a vida e amar a morte. A «larga consideração»¹⁶² que Vieira diz ter sido precisa para chegar a esta ousadíssima conclusão transforma-o a ele próprio, aos olhos do público, num observador exímio, cuja lógica ultrapassa a do comum mortal. Também as palavras de certeza com que propõe a sua argumentação transformam o pregador num homem determinado, capaz de desafiar os mais sólidos alicerces do pensamento geral:

«será destroçar estes lugares com tal evidência (...). É isto o que hei-de provar.»¹⁶³

O quiasmo com que, antes de invocar a graça divina, Vieira finaliza este primeiro capítulo, mais do que provocar sentimentos intensos, reforça a capacidade artística de quem vai proferir o sermão ao mesmo tempo que introduz a matéria sobre a qual se vai centrar todo o texto:

¹⁶² *Ibidem*, p.102.

¹⁶³ *Ibidem*.

«O pó que somos, é a vida; o pó que havemos de ser, é a morte; e o maior bem da vida é a morte; o maior mal da morte é a vida.»¹⁶⁴

Vieira pretende provar que, do ponto de vista lógico, os sentimentos humanos em relação a dois fenómenos tão distintos como a vida e a morte estão comutados. Tratando-se de um passo tão difícil, não é de admirar que o pregador tenha de recorrer a todo um rol de exemplos que, pela sua credibilidade, demonstrem tal teoria. Mais do que convencer com os argumentos, parece necessário introduzir aqui figuras cujas personalidades sejam admiradas pelo público e, por isso, susceptíveis de serem acreditadas. É por essa razão que a narração que se inicia no segundo capítulo principia logo com uma alusão a Salomão. Já tivemos oportunidade de, noutra lugar deste estudo, observarmos as características que a figura do rei Salomão veicula para a mente dos cristãos¹⁶⁵. A justiça, a rectidão e, sobretudo, a sabedoria são o apanágio desta personagem bíblica. O próprio pregador faz questão de o caracterizar de forma directa, referindo a sua autoridade inigualável. E se o rei sábio disse que considerava ser a sorte dos mortos muito melhor do que a dos vivos, então isso deveria ser prova mais que suficiente de que essa teoria era verdadeira. Tratando-se de um verdadeiro argumento da autoridade, nenhuma outra explicação lógica seria necessária; afinal, as palavras saídas da sua boca são uma prova em si mesmas.

No passo seguinte observa-se algo que também temos notado com veemência neste nosso estudo. Como que para consolidar o argumento, Vieira apresenta, de forma gradativa, um exemplo que supera o anterior. Se Salomão era a autoridade humana máxima, então acima de si só uma autoridade sobre-humana. Por isso é escolhido Jesus Cristo, dotado, nas palavras de Vieira, de sabedoria humana e divina em simultâneo. Aqui, ao invés de se ficar pelo argumento da autoridade, Vieira prefere introduzir alguma explicação lógica complementar. O *pathos* desencadeado por essa lógica engenhosa há-de desimpedir melhor a persuasão, como veremos em seguida.

O episódio evangélico escolhido para base de reflexão é nada menos que o célebre episódio da ressurreição de Lázaro. A sua interpretação, confirmada por S. Pedro Crisólogo, é um portentoso conceito predicável, que inverte violentamente as interpretações que ao longo de muitos anos vinham povoando o imaginário do público cristão.

¹⁶⁴ *Ibidem.*

¹⁶⁵ *Vide supra*, p.46.

Na sua sabedoria divina, Cristo alegra-se quando recebe a notícia de que Lázaro está morto e, pelo contrário, chora amargamente quando se prepara para o ressuscitar. Obviamente que tamanha inversão de sentimentos é, desde logo, potenciadora de admiração, reforçada ainda pela tripla repetição da expressão “notável caso”, ali incrustada pelo pregador. A explicação para semelhante ocorrência está na diferença entre a sabedoria humana, limitada e sujeita aos instintos, e a divina, de largo alcance e com a qual os homens deveriam aprender. Visto que estas foram as reacções de Cristo, então isso significa que a sua sabedoria está nos antípodas daquela a que os comuns mortais conseguem aceder:

«Notável caso, que quando lhe há-de infundir o espírito da vida, se lhe aflija e angustie o coração: e que o haja de receber com as mesmas lágrimas, com que nós nos despedimos dos mortos.»¹⁶⁶

Se Cristo chora um acontecimento com que os humanos jubilam, então é porque a sabedoria destes últimos não distingue o que verdadeiramente é melhor ou pior para si mesmos. Pela amizade que sentia, diz Vieira que Cristo lamentou o regresso de Lázaro à vida. Observe-se, pois, como o pregador, neste momento, faz questão de vincar o altruísmo que Jesus revela ao chorar a má fortuna de um amigo, mesmo beneficiando – outros e ele próprio – com esse mesmo acontecimento.

Finalizando o capítulo, a forma dialéctica como Vieira relata o retrocesso que significou a ressurreição de Lázaro, confrontando em pares de opostos as contingências da vida e da morte, remete de uma forma muito impressionante para uma das grandes ideias do *Sermão de Quarta-Feira de Cinza* de 1673 – a vida como cativeiro de sofrimento e a morte como espaço de liberdade e imunidade perante todos os males. Dado tão evidente exemplo, a tese de Vieira parece ter já passado o teste da lógica e sido aprovada pela razão dos ouvintes.

Desenvolvendo a matéria em questão, o terceiro capítulo do sermão centrar-se-á numa enumeração histórica de casos em que esta teoria foi compreendida. Num momento destes é bem possível que o pregador tenha já persuadido, com a razão, as mentes dos seus ouvintes. Contudo, para lograr a verdadeira persuasão era necessário conquistar-lhes também o coração, e essa vitória exigia métodos diferentes.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p.104.

Observemos, em primeiro lugar, a *dispositio* deliberada que a referida enumeração de casos históricos assume no texto. Os diferentes factos não são apresentados com uma ordem aleatória. Pelo contrário, eles são anunciados de forma a criar na mente dos ouvintes uma responsabilização de crença. Trata-se de uma escala de obrigatoriedade: de bárbaros a estóicos gentios, de exemplos sagrados do Antigo ao Novo Testamento, foram inúmeros os casos de homens que perceberam o poder libertador da morte e rejubilaram com ela. Assim, à medida que se vai avançando na pregação parecerá cada vez menos sensato que um católico não creia com todo o seu coração em semelhante premissa. Um outro aspecto não marginal é o de que, com tão abrangente alusão, Vieira teria oportunidade de exhibir, perante o público que se previa encher a Capela Real, todo o seu conhecimento em domínios como a História, a Filosofia e a Sagrada Escritura, consolidando assim a sua faceta de homem culto.

O primeiro exemplo demonstrado é o dos “Passianos”. Repare-se como a palavra “bárbaros” com que Vieira brinda este povo assume aqui um sentido de quase irracionalidade, ocupando deste modo o último lugar da cadeia sobre a qual se vai centrar. Para esta comunidade, a morte de um familiar era motivo de alegria e festejos, enquanto que o nascimento de uma criança era motivo de lágrimas. Do ponto de vista retórico, a utilização de tal exemplo haveria de causar um fenómeno de responsabilização. Ainda que o adjectivo “bárbaros” remeta precisamente para um campo oposto ao da racionalidade, no entanto, apesar desta característica, as capacidades destes homens permitiam-lhes perceber que a morte era preferível à vida, o que deixava o homem do século XVII, racional e catequizado, num estado de obrigatoriedade para com o entendimento desta crença.

Numa toada crescente, também os filósofos estóicos, a quem era já atribuído o crédito provindo do lume da razão, reconheciam essa verdade. O exemplo de Catão¹⁶⁷ ilustra a aprovação que este grupo dava ao suicídio, preferindo-o à vida em certas condições. A metáfora com que apelidavam a morte – “porta da liberdade” – vem ao encontro da ideia que Vieira pretende transmitir acerca do fenómeno mais temido pelos homens. Este é outro dos passos em que Vieira aborda a ideia do suicídio, tentando

¹⁶⁷ Pelas recorrentes referências que lhe faz, Catão parece ser uma figura histórica bastante admirada por Vieira. Recorde-se que, para além dos sermões de Quarta-Feira de Cinza, Vieira utiliza esta figura histórica em outros momentos do seu sermão, associando-lhe sempre características dignas de admiração, como acontece por exemplo, num célebre passo do *Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma* (1669), em que aborda a tremenda injustiça que Roma lhe fez ao não lhe construir uma estátua, como caminho para uma maior glória. Talvez Vieira, sujeito igualmente a algum desprezo por parte das instâncias oficiais da pátria, se sentisse identificado com ele.

conjugá-la perigosamente com filosofias católicas, obtendo lucros retóricos ao nível do *pathos* que provoca.

Seguem-se a estes os exemplos sagrados de Sansão, Saul e Aquitofel, que também se suicidaram. E embora o jesuíta aluda levemente à natureza condenável destes actos, não deixa de os apresentar como casos em que se compreendeu ser a morte preferível à vida.

Por fim, Vieira apresenta os exemplos santificados da Bíblia. No entanto, mesmo aqui opta por uma *dispositio* que caminha do Antigo Testamento para o Novo Testamento. Se, por um lado, Moisés, Elias, Job e David, todos eles personalidades veneráveis, pediram a própria morte, por outro, S. Paulo, exemplo máximo apostólico para o homem cristão, dotado de razão, fé e já ungido pela redenção de Cristo, seguiu-lhes também os passos. E para o final do capítulo o Padre Vieira guardou uma generalização com um potencial bastante eficaz: ao referir que «os maiores homens do mundo em todos os estados do género humano»¹⁶⁸ sempre desejaram a morte, por desejo de imitação na grandeza, nenhum dos ouvintes deveria querer diferenciar-se deles.

No quarto capítulo procede-se à desconstrução de possíveis refutações da tese essencial exposta no sermão. Trata-se, pois, da habitual confutação, que, nesta peça oratória, assume uma função vital do ponto de vista retórico. Embora tome a sua matéria como provada pela razão e glorificada pelos exemplos apresentados, o Padre António Vieira propõe-se acabar com qualquer objecção lógica que possa perfilar-se no horizonte da sua argumentação. Para isso, começa por referenciar um ponto que abre uma nova perspectiva na sua teoria: a morte será um bem apenas para os que padecem na vida; para os que levam vidas felizes será antes uma privação dessa felicidade e, portanto, um mal:

«Fazendo pois uma grande diferença entre os miseráveis e os felizes, dizem os defensores da vida, que para os miseráveis é maior bem a morte, mas para os felizes, não.»¹⁶⁹

Para que não restem dúvidas sobre a veracidade dos argumentos que pretende transmitir, não raras vezes temos visto o Padre Vieira utilizar esta técnica de interpor

¹⁶⁸ *Sermão de Quarta-Feira de Cinza*, p.107.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p.108.

objecções à sua própria tese, que, em seguida, resolve com brilhantismo. Todavia, neste sermão o jesuíta ocupa todo um capítulo desdobrando-se em razões que quase fazem esquecer o que o próprio acabara de defender. É, assim, evidente todo um esforço de consolidação levado a cabo para tornar credível este contra-argumento. Trata-se, afinal de contas, da técnica dos pares de opostos, agora utilizada em larga escala. Quanto mais sólido parecesse este argumento, mais glorioso o seu desmantelamento se tornaria para o pregador.

Agindo em linha com o que vinha sendo feito, Vieira colhe das culturas sagrada e profana exemplos que descobrem uma perspectiva diferente daquela que tinha vindo a sugerir nos três primeiros capítulos do sermão. O caso de Elias, utilizado já para provar a vantagem da morte em relação à vida, é o mesmo exemplo que abre uma brecha no argumento principal, adaptando-o e transformando-o numa verdade apenas parcial. Afinal, Elias pediu a própria morte apenas quando experimentou as misérias da vida. Antes dessa experiência, a vida parecer-lhe-ia mais apetecível.

Repare-se agora como, neste momento, Vieira faz uso de uma activa sucessão de peripécias negativas, capazes de provocar, pelo seu sublime encadeamento, sentimentos de angústia. O pregador parece querer reproduzir nos seus ouvintes os sentimentos experienciados por Elias quando desejou e pediu a morte:

«(...) mas depois que começou a subir montes, e descer vales, de dia escondido nas grutas, de noite caminhando pelos horrores das sombras e dos desertos, figurando-se-lhe a cada penedo um homem armado, e a cada rugir do vento uma fera, sem outro comer nem beber mais que as raízes das ervas, e os orvalhos do céu, cego, sem guia, e solitário, sem companhia (...) tudo miséria, tudo temor, tudo desconfiança, tudo desamparo, (...)»¹⁷⁰

Observe-se como até o ritmo, rápido e em crescendo, parece sugerir a banda sonora e teatral em que se representa uma fuga infrutífera de uma personagem desesperada. Após a investida *patética* que há muito vinha faltando ao sermão, as mentes dos ouvintes estariam então preparadas para prosseguir com uma argumentação novamente assente no *logos*. As palavras de Sirac, Job e Laércio atestam também esta nova teoria, mas é pela mão de Séneca que nos chega o exemplo conceptual mais impressionante. Ostentando o conhecimento da literatura clássica, Vieira selecciona o exemplo da personagem Lico, que joga com o conceito de tirania; tal expediente vem

¹⁷⁰ *Ibidem*.

provar que a morte apenas é um bem para os miseráveis desta vida. O tirano que a todos matava não era, segundo a opinião desta personagem, um bom tirano, uma vez que, com este procedimento, castigava apenas os felizes, presenteando os infelizes. Para a personagem, a verdadeira crueldade estaria em dar aos felizes a morte e aos infelizes a vida. O conceito de crueldade altera-se perante a própria alteração do conceito de morte, num jogo de belo efeito impressionante que acaba por dignificar o orador que o profere.

No entanto, e mais uma vez, para coroar a lista de episódios demonstrativos Vieira guarda nada menos que um exemplo divino. O próprio Deus, juiz recto, como faz questão de o caracterizar, agiu segundo este critério quando condenou Adão e Eva. Apesar de os ter ameaçado com a morte, quando os advertiu para não comerem o fruto proibido, o facto é que no momento em que estes pecaram Deus não cumpriu a sua sentença, deixando-os antes viver. Ora, a interpretação de semelhante incumprimento causará os mais dignos sentimentos de admiração pela rectidão divina. Afinal, aquilo que parecia ser misericórdia para com as primeiras criaturas não era mais do que o castigo mais doloroso: quando a ameaça de morte foi proferida por Deus, Adão e Eva gozavam as delícias do paraíso, mas quando Deus os deixou viver, já choravam as amarguras do desterro, assevera o nosso pregador O Deus do Antigo Testamento, juiz implacável, acabara de sentenciar segundo a mais pura, recta e racional justiça:

«Cuidam alguns, que não matar Deus a Adão e Eva foi misericórdia, e não foi senão justiça; porque perdidas as felicidades do Paraíso, assim como o morrer seria remédio, assim o não morrer foi o castigo (...).»¹⁷¹

Tratando-se de um acto emanado directamente da sabedoria divina, dificilmente alguém estaria em condições de não aceitar esta ideia como lógica e sensata.

Porém, qual antecipação, o último parágrafo deste capítulo apontará já para o retrocesso argumentativo que se desenvolverá nos capítulos seguintes. Ao dizer que a distinção entre felizes e miseráveis apenas “parece” verdadeira, o Padre António Vieira abre caminho a uma nova inversão avassaladora que provará a sua primeira tese com redobrado brilho.

¹⁷¹ *Ibidem*, p.110.

Com efeito, o quinto capítulo deste último sermão da trilogia inicia-se precisamente com uma investida *patética* que serve, sobretudo, para reforçar um *ethos* de proximidade passível de predispor os ouvintes favoravelmente para a assimilação dos argumentos que se seguem. Em primeiro lugar, repare-se como o pregador, num tom um tanto melancólico, assume que o argumento que parecia estar provado não seria, afinal, verdadeiro. Os verbos folgar e estimar no mais-que-perfeito do indicativo, pelo valor semântico de antecedência que o tempo verbal encerra, denunciam já esse conhecimento prévio que desenganará todo o auditório. No entanto, simultaneamente, os mesmos verbos revelam a boa compreensão do pregador para com os seus ouvintes. É também neste momento que Vieira nos fornece algumas informações sobre o público que esperaria ter pela frente na Capela Real – gente proveniente das classes abastadas da sociedade, provavelmente atraída pela fama que os seus sermões já haviam alcançado. Também com base nesta caracterização é-nos hoje possível compreender a farta exibição de conhecimentos culturais, históricos, filosóficos e outros que Vieira faz questão de expor ao longo de todo o sermão, provavelmente como forma de “encher as medidas” a um público já de si culto e informado e tão inflamado pela exuberância do Barroco:

«Eu que direi? Digo que folgara, e estimara muito, que esta distinção, ou limitação fora verdadeira, porque a melhor e maior parte do auditório a que prego, é dos felizes desta vida, e dos que o mundo inveja, e venera por tais»¹⁷².

O melancólico desengano chega-nos, novamente, pelas palavras do homem cuja sabedoria não é posta em causa: Salomão. Se o sábio rei não fez distinção entre felizes e miseráveis quando classificou os mortos de mais ditosos, então é porque toda a distinção analisada anteriormente incorreria num erro de raciocínio que Vieira desvendará e resolverá em seguida. Trata-se do tema do desengano, tão comum e caro à arte barroca. A própria representação voluptuosa dos prazeres mundanos serve, a maior parte das vezes, para, num sentido cristão, agigantar, por antítese, o desengano causado pelo seu carácter volúvel. O *pathos* resultante desse processo tornar-se-á numa força purificadora que, aliás, está gravada no ADN de toda a arte barroca.¹⁷³

¹⁷² *Ibidem*, pp. 110-111.

¹⁷³ Na sua *Introducción al Barroco*, Emilio Orozco Diaz referencia, por mais de uma vez, esta mesma ideia de representação voluptuosa dos prazeres da arte barroca como forma de, por antítese, fazer sentir de modo mais exuberante a renúncia que, segundo o ponto de vista cristão, se impõe.

E é mais uma vez com uma pergunta que o Padre António Vieira lança as bases da sua restante argumentação. O pilar lógico que se propõe demolir é, nada menos, a possibilidade de existirem efectivamente pessoas felizes:

«Pergunto: Há, ou houve, ou pode haver neste mundo vida alguma tão mimosa da fortuna e tão feliz, que careça totalmente de misérias?»¹⁷⁴

A resposta a esta questão assenta sobre uma lógica linear: se nenhuma vida está livre de misérias, logo nenhuma vida pode ser considerada totalmente feliz. Assim, a morte será um bem para todo e qualquer ser humano.

É com base nesta nova conclusão que o pregador procede à divisão da matéria do discurso que se vai abordar em seguida (capítulos V, VI e VII). A especificação tripartida dos bens de que a vida pode usufruir (os bens da Natureza, da Fortuna e da Graça), para além de ser um eficaz estruturador de pensamento, contém em si a simbologia da completude argumentativa. Tal como se pode observar em outros textos de Vieira, a questão dividida em três pontos dá a impressão de ser examinada na sua totalidade, não deixando espaço para incertezas. Solidamente, portanto, os argumentos parecem construir-se sobre uma lógica segura, de aparência infalível. Observe-se, contudo, como a *dispositio* desta nova divisão segue, mais uma vez, a toada gradativa de importância que parece encaminhar o sermão para um clímax capaz de *movere* a mente dos ouvintes. Em primeiro lugar abordar-se-ão os bens da natureza, ou seja, aqueles que emanam na nossa faceta animal. Em segundo, os da fortuna, resultantes das contingências da nossa vida enquanto humanos. E, por fim, os da graça, que fazem do ser humano uma criatura particularmente divina, à semelhança do ser que o criou.

Quanto aos bens da Natureza, Vieira começa por reduzi-los àquele que representa o bem mais procurado – a saúde. Para que ficasse claro como este bem era frágil, o jesuíta começa por fazer referência à infinitude de moléstias que até o corpo mais robusto e a medicina mais avançada não conseguem livrar. Com este argumento Vieira logra, desde logo, fragilizar todos quantos por juventude ou vigor pudessem considerar-se imunes a estas misérias, preparando-os melhor para escutarem os seus argumentos.

Em seguida, a forte metáfora com que denomina a morte, o “médico universal”, envolve o público em emoções invertidas que introduzem o já abordado tema (no

¹⁷⁴ *Sermão de Quarta-Feira de Cinza*, p.111.

sermão de 1673) da bem-aventurança trazida pelo fenómeno terrível. A morte, que costuma ser vista como a mais terrível das moléstias, é agora apresentada como o único meio com capacidade para fazer frente a toda e qualquer doença. Maximizando a ousadia deste argumento, Vieira chega a comparar a morte ao próprio Paraíso. Ainda que não traga consigo a fruição de grandes bens, pelo menos isenta os humanos de todos os sofrimentos. A morte seria, acima de tudo, a libertação total dos padecimentos do corpo.

A imagem com que se prossegue na argumentação relativa a este ponto, no âmbito do qual chega a comparar-se a morte com o próprio Deus, impressiona pela sua ousadia e teria certamente conseguido despertar sentimentos de admiração:

«Aos que forem ao Céu, enxugar-lhes-á Deus todas as lágrimas (...). E haverá quem possa negar, que todas estas queixas e causas delas são as de que estão isentos os mortos na sepultura?»¹⁷⁵

Por fim, a reiterada descrição *patética* do suicídio de Catão vem ainda sublimar o poder apaziguador da morte que, em comparação com os poderes da medicina, leva enorme vantagem, uma vez que a última só cura o sofrimento mediante ainda mais sofrimento. As palavras autorizadas de Santo Agostinho, o santo doutor da Igreja Católica, dão magistralidade à conclusão final: a saúde é um bem fragilíssimo cuja probabilidade de se conservar é ínfima.

O sexto capítulo deste sermão inicia-se com uma sugestiva imagem que, por si só, concentra o argumento que será desenvolvido. Os bens que o pregador abordará agora são os bens da fortuna. Para que se note o quão inconstante é este bem, Vieira utiliza a célebre imagem barroca da roda da fortuna, porque a roda confere a noção da irregularidade, do movimento perpétuo que condena a vida a estar ora na mó de cima ora na mó de baixo. Ao pregar «um cravo na sua roda», exactamente no «mais alto ponto aonde ela pode chegar»¹⁷⁶, Vieira centra a sua análise nos exemplos daqueles que a sociedade considera mais bafejados com a riqueza. É precisamente pelo topo que Vieira se prepara para fazer implodir outras das mais enraizadas crenças da sociedade – a felicidade generalizada dos ricos e poderosos da sociedade. A metáfora utilizada,

¹⁷⁵ *Ibidem*, p.113.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p.114.

baseada nas palavras de Séneca, para além de impressionar, consegue resumir toda a lógica que, logo depois, o jesuíta se esforçará por amplificar:

«Assim como os tetos sobredourados dos templos, e dos palácios, o que mostram por fora é ouro, e o que escondem e encobrem por dentro, são madeiros comidos do caruncho, pregos ferrugentos, teias de aranha, e outras sevandijas; assim debaixo da pompa e aparatos com que costumamos admirar os que vemos levantados ao zênite da fortuna, se víramos juntamente os cuidados, os temores, os desgostos e tristezas que os comem e roem por dentro, antes havíamos de ter compaixão das suas verdadeiras misérias, que inveja à falsa representação do engano do que neles se chama de felicidade.»¹⁷⁷

Também aqui Vieira consegue fazer veicular um *ethos* carregado de inquestionável originalidade. O pregador é dono de uma visão que lhe permite observar o mundo sob perspectivas fora do comum. Na prática, enquanto que o comum mortal consegue apenas observar o exterior do palácio, o pregador demonstra a capacidade de poder ver por entre as suas paredes. Ainda para mais, conhecido o percurso de vida de Vieira, não é difícil autorizá-lo nesta matéria. Recorde-se que por virtude da sua acção religiosa, política e diplomática, o jesuíta havia já privado com inúmeros reis e poderosos, de várias cortes da Europa e do mundo.

Impressionado o público, era hora de o convencer em definitivo. Para que não restassem dúvidas quanto à veracidade do que acabara de dizer, e para que a volubilidade de uma brilhante imagem retórica não ficasse sem realização concreta, Vieira parte para mais um processo de exemplificação que envolve várias personalidades históricas. Como cabeça desse procedimento, a primeira figura histórica escolhida é nada menos que Carlos V, o imperador cuja figura havia já sido “trabalhada” por Vieira no sermão de 1673. No dia em que renunciou ao governo, o convertido monarca havia confidenciado que todo o seu sucesso tinha sido acompanhado de preocupações e desgostos constantes. Todavia, como se esse relato não bastasse para convencer os ouvintes, o jesuíta resolve fazer uso de uma hipérbole que, pela angústia que haveria de desencadear, constituiria, com certeza, uma forma eficaz de persuadir:

¹⁷⁷ *Ibidem.*

«E contudo, no dia em que renunciou o governo, confessou que em todo o tempo dele nem um só quarto de hora tivera livre de aflições e moléstias»¹⁷⁸.

Do exemplo do imperador passa-se para outro não menos impressionante. Note-se, assim, como o pregador parece tentar convencer os seus ouvintes de que a fortuna é apenas uma ilusão, utilizando, para isso, uma sucessão de exemplos *patéticos*. Desta feita, as palavras de Seleuco, rei da Ásia, que desengana a inveja que os homens têm dos monarcas, são impressionantes pelo que sugerem. O diadema que distingue a realeza, cobiçado pela maioria, era para esse rei asiático uma coroa de espinhos que só poderia ser desejada pelos homens por não ser bem conhecida a sua natureza. Por outro lado, um novo pormenor que não é despiciendo é o facto de esta imagem fazer lembrar o próprio Jesus Cristo, que na sua Paixão também fora coroado com espinhos. Os lampejos deste episódio, pela familiaridade que impõem, propiciarão uma comoção mais intensa que, em última instância, poderia mesmo levar a que o público associasse o sofrimento inerente à função de rei aos tormentos que sofreu aquele que foi apelidado de rei dos judeus.

Segue-se um outro exemplo vindo da própria monarquia. Diz-nos Vieira que el-rei Antígono, ao constatar a crescente soberba do seu filho, desenganou-o apelidando as funções de reinar de «cativeiro honrado»¹⁷⁹. O facto de estas palavras reais terem sido dirigidas ao seu próprio filho é um aspecto que confere veracidade ao argumento. Como pai, não era credível que o rei mentisse ao seu príncipe sucessor. Assim, as suas palavras acabam por ganhar uma aura de autenticidade que mais facilmente levará as pessoas a crê-las. Em consequência deste surpreendente conselho, Vieira aproveita, por sua vez, para surpreender as pessoas com um jogo conceptual que inverte as noções de senhor e cativo, juiz e réu, para provar que sendo, metonimicamente, o rei a alma do reino, este padece da soma de todos os males inerentes aos seus súbditos. Em seguida, a comparação bipartida que confronta os deveres do rei com os usufrutos dos súbditos cria o *pathos* necessário para que o *logos* anterior possa ser convenientemente assimilado, e a fortuna de rei deixe de ser cobiçada:

«Há-se de matar e morrer, para que eles vivam: há-se de cansar, para que eles descansem, e há-de velar, para que eles durmam, sendo mais quieto e sossegado o sono do cavador sobre

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p.115.

cortiça, que o do rei debaixo de céus de brocado. (...) Tais são as miseráveis felicidades, ou as adoradas misérias (...)»¹⁸⁰.

Já referimos, ao longo deste trabalho, que o excesso era uma característica bastante apreciada pelos pregadores no período barroco, principalmente nos de origem ibérica¹⁸¹. Pois assim se compreende como no presente capítulo e para além de todos os exemplos que parecem ter comprovado há muito os argumentos do pregador, este insiste em apresentar ainda mais. Contudo, convém não esquecer que só o excesso dá azo à exibição de determinados dotes artísticos que um discurso mais sucinto não permitiria, tendo por isso uma funcionalidade específica que se prende com a construção do *ethos* de artista. Assim, para finalizar o capítulo VI, em que Vieira desconstrói o benefício dos bens da fortuna, estariam ainda guardados dois exemplos históricos, um profano e um sagrado.

O primeiro exemplo narra-nos um episódio cujo tema último acaba por ser o do elogio da humildade. O rei Giges, que se auto-considerava o homem mais afortunado do mundo, vem a saber que um simples lavrador era mais feliz que ele próprio.

A interpretação que Vieira dá a este caso parece conter em si mesmo uma crítica em potência. Esperando ter pela frente um público cuja fortuna estimularia a inveja alheia, terá determinado que a melhor forma de o poder criticar, e de criticar a opulência que lhe era própria, seria dizer-lhe de forma indirecta que a riqueza que tinha e procurava era ela mesma fonte de desassossego e infelicidade. Ora, através do exemplo do rei Giges cada ouvinte poderia rever-se a si próprio, comungando também dos seus sentimentos, aqui propositadamente hiperbolizados por Vieira:

«Porque essas mesmas fortunas, ainda que grandes e contínuas, não o livram do temor da sua inconstância, o qual só bastava a o fazer infeliz. Debaixo deste temor se compreendiam os cuidados, as suspeitas, as dúvidas, as imaginações, os indícios falsos, ou verdadeiros da ruína (...) enfim, as violências secretas, os roubos, os subornos, as traições, os venenos, com que nem o sustento necessário á vida, nem a mesma respiração é segura (...)»¹⁸²

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ Em carta datada de 17 de Janeiro de 1673 e endereçada a Duarte Ribeiro de Macedo, Vieira faz referência a um novo tipo de sermões, solicitados pelo «cardeal decano» cuja extensão temporal não podia atingir a meia-hora, facto que lhe desagradava, como se pode comprovar pelas suas palavras: «Eu me não sei reduzir a estas angústias, porque em muito tempo digo pouco, e em pouco nada. Confesso a V. S.^a que o faço com inexplicável repugnância». In *Cartas do Padre António Vieira*, tomo II, p.548.

¹⁸² *Sermão de Quarta-Feira de Cinza*, p.116.

Ao angustiar o público que previa ter pela frente, Vieira apresenta como mais apetecível o ideal da vida descansada e feliz, aquela que, lembrando a filosofia exposta e defendida no sermão de 1673, se pauta pela simplicidade e despojamento material (do qual Vieira seria um exemplo implícito).

Por fim, e seguindo a estratégia da qualidade gradativa que não raras vezes pudemos já observar, Vieira resolve apresentar um exemplo sagrado, no qual o próprio Deus está envolvido e que, por isso, tornaria ilícito o surgimento de qualquer dúvida. Mais uma vez, é a rectidão do divino juiz, com todo o seu *ethos* de infalibilidade, que vem dissipar as últimas renitências ao argumento. O já conhecido rei Josias prestou valiosíssimos serviços a Deus ao introduzir a sua religião em terra de idólatras. Ora, para lhe pagar tão altos serviços, o prémio que Deus concedeu a Josias foi, precisamente, a morte ainda durante a juventude. Ao invés, ao povo idólatra concedeu-lhe a vida, ainda que em cativo. Tal como no exemplo da sentença de Adão, apresentado já no decurso deste texto, também o exemplo de Josias vem provar definitivamente a tese que defende ser «tão certo (...), ainda, no maior auge dos bens da fortuna, qual é a dos reis, ser o maior bem da vida, a morte.»¹⁸³

Para o sétimo capítulo do sermão tinha Vieira guardados aqueles que considerava serem os maiores bens desta vida – os bens da graça. Entenda-se aqui por “graça” o estado da alma imaculado que, pela ausência de pecado, colocaria cada ser humano num estado favorável à salvação.

Para que o público compreendesse a dificuldade que representa alcançar e manter este estado pela vida fora, Vieira apresenta três exemplos que, pelo seu prestígio e pela comparação que cada pessoa individualmente haveria de fazer consigo própria, poriam todo o público em sobressalto: Sansão, Salomão e David. A partir do confronto com estes exemplos – o primeiro símbolo de fortaleza, o segundo de sabedoria e o terceiro de virtude –, que, apesar das características excepcionais, perderam o estado de graça, não é de estranhar que cada ouvinte se sentisse desprotegido e impotente contra as tentações que maculam o branco desse estado desejado.

A imagem que Vieira constrói, depois de apresentar estes três exemplos, assume o importante papel de acicatar os sentimentos de insegurança que levarão os ouvintes a

¹⁸³ *Ibidem*, p.117.

escutar o pregador e a acreditar na sua mensagem – a morte será a única forma de assegurar o estado de graça, tratando-se, por isso, de um privilégio:

«E contra estes três inimigos tão poderosos da alma, estando ela cercada de um muro de barro tão quebradiço, quem a poderá defender, e nela a graça? Já sabem todos o que hei-de dizer, que só a morte; e assim é.»¹⁸⁴

A interpretação das palavras de Job vem introduzir o antigo tema da guerra entre a carne e o espírito. Para se conservar o estado de graça é necessário que o espírito resista aos acometimentos da carne.

Repare-se como, neste momento, Vieira aproveita para fazer uma real e determinante aproximação psicológica aos seus ouvintes. As palavras que utiliza para caracterizar essa guerra interior, sendo que as virtudes tentam resistir aos ataques dos vícios suportados por todas as forças naturais, sugerem uma profunda compreensão das fraquezas humanas. Observe-se, por outro lado, que Vieira não procede a uma repreensão; antes parece comungar de uma fraqueza, compreendendo também ele a incapacidade de sustentar o suborno do deleite com que os vícios assaltam toda a alma humana. Envolvidos nesta comunhão, os sentimentos para com o pregador serão muito mais propícios a que a sua mensagem seja acreditada.

Em seguida, procede-se a novo despertar de sentimento angustiantes. Depois de afirmar que muitos são os pecados a que o espírito do homem está sujeito, o pregador afirma também que basta apenas um para que a graça se perca. As palavras de Santo Agostinho («A batalha é contínua, e a vitória rara.»¹⁸⁵), ao jeito de um axioma, dão ao argumento a força necessária, recalçando os sentimentos pretendidos.

Mas depois de exacerbada a angústia proveniente desta desigual batalha, eis que Vieira apresenta o soldado libertador que, ao apartar os combatentes, trará a paz pretendida para toda a eternidade – a morte. O fenómeno “terrível” é novamente apresentado como apaziguador e reconciliador, passível até, numa situação como estas, de ser amado. A sequência angústia-libertação, tão recorrentemente utilizada na “trilogia”, parece voltar a resultar. Uma última interpretação minuciosa das palavras de um salmo de David serve para que Vieira, o exegeta, reforce indelevelmente o argumento da morte apetecível.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p.118.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p.119.

Sendo, no século XVII, o pecado considerado o maior dos males, uma vez que levava à condenação eterna, Vieira guarda para o final deste capítulo a ideia da morte como processo fortificador. E para que tal ideia resultasse, decide utilizar um argumento bastante sensível: propõe-se explicar as causas da dolorosa morte de jovens virtuosos, um dos acontecimentos mais passíveis de causar dor e incompreensão. Como causa de que Deus leve um destes jovens, deixando viver muitos outros com menor virtude, Vieira aponta três razões: a eleição como companhia de Deus, no Céu; a libertação do ensejo de pecar; e a fortificação da sua alma, sendo esta última razão a que confere à morte a seu carácter apetecível.

A imagem com que o jesuíta prossegue este argumento é toda ela *patética*. Em primeiro lugar compara o homem vivo a uma praça não fortificada, sendo que as entradas desse forte, os cinco sentidos ainda activos, se encontram escancaradas às tentações do pecado. Depois, compara o homem morto à praça fortificada, com os traiçoeiros sentidos, agora de portas cerradas, vedando a entrada a qualquer pecado. A pedra da sepultura, com todo o simbolismo que carrega, é apresentada como a única fortificação contra o maior mal do mundo. A religião, aqui representada numa focalização progressiva de ordem qualitativa pelos muros, claustros, templos e mesmo os sacrários, na qual os homens sensatos se refugiam, não é suficiente para evitar que o homem perca os bens da graça.

Dada esta situação, elevava-se então o sentimento de vulnerabilidade dos ouvintes, e seria sob esse estado de espírito que escutariam, em seguida, a peroração.

Com efeito, o oitavo e último capítulo tem, na economia deste sermão, um fulcral papel perorativo. Não esquecendo a exigência racional que um sermão como este requer, Vieira inicia esta parte final com uma recapitulação que visa reestruturar e resumir na mente dos ouvintes as principais ideias que de tão longa reflexão foram emanando. Num momento relector como este, mais que em outras partes, será importante não deixar que as pessoas percam o fio de raciocínio pelo qual se vai nortear a peroração. Assim, resume Vieira que das três últimas partes deste discurso ficou provada a tese de que a morte é o maior bem da vida e que, por isso, deve ser amada. No entanto, assistimos a uma última proposição dentro da própria peroração. Para que não restem quaisquer dúvidas, o pregador propõe-se provar a sua tese pela totalidade e não pelas partes. Num ponto como este, Vieira tenta, afinal, surpreender ainda mais os seus ouvintes através de uma proposta que desafia a imagem que os ouvintes têm dele.

Destarte, o *ethos* que pretende perpassar é o do homem dotado de um espírito tão arguto que o torna capaz de provar as suas ideias com infinitos exemplos, provindos directamente da sua imensa cultura e sabedoria.

O episódio final deste sermão, que se revela em consonância com a tese de S. Paulo, atesta, antes de mais, o *ethos* divino da bondade (Deus governa com a sua providência todos os homens, e não apenas os fiéis). Assim, observemos com especial atenção como a construção de mais uma imagem alheia é uma estratégia importantíssima do ponto de vista retórico. O Deus que convém à peroração não é já o juiz recto, mas sim o Pai misericordioso, que deixa uma réstia de esperança capaz de gerar sentimentos proactivos que induzam os ouvintes à acção.

Por forma a concretizar esta estratégia, Vieira relata três episódios do âmbito dos gentios. O primeiro, mais lógico, dá-nos conta da conclusão obtida pelo rei Midas, atestada depois por aqueles que considera terem sido “os maiores lumes da filosofia racional”, Platão e Aristóteles: para o homem, o morrer é muito melhor que o viver. O segundo, mais *patético*, conta-nos a história da sacerdotisa Ágria, que, tendo pedido aos deuses o maior dos bens para os seus dois filhos, “obtem” de Deus que tombassem mortos diante dos seus olhos. À luz da sabedoria divina, a maior das dores imagináveis para os humanos (a visão da morte dos filhos) é o maior dos prémios que a alguém se pode conceder. A mesma verdade é atestada pelo último episódio, retirado do pensamento filosófico de Platão. Tendo Agamedes e Trofónio edificado um templo ao deus Apolo, pediram-lhe, em seguida, que lhes concedesse o maior dos bens. E ainda que por intermédio de um deus falso, o verdadeiro e bondoso Deus concedeu-lhes, surpreendentemente, que nunca mais acordassem.

Esta trilogia episódica não faz mais que evidenciar o fosso que se estabelece entre a sabedoria divina e a sabedoria humana, certo que é que esta é incapaz de ver para além dos limites mesquinhos impostos pelos sentimentos carnavais. Pois tal fosso serve, na peroração, para que se encete não só a esperada exortação, mas também aquele que representa talvez o único momento de evidente crítica social presente neste sermão.

O elogio da atitude dos mortos, com quem teatralmente Vieira convida o corpo a comparar-se, desbloqueia a exortação aos cristãos, que, curiosamente, em grande medida coincide, em termos semânticos, com a exortação efectuada em 1673: se quisermos gozar os bens da vida, então devemos morrer antes que a morte chegue e imitar na vulnerável vida a atitude segura que com a morte alcançaremos. O corpo deve

viver sobre a terra como se estivesse já debaixo da terra. E Vieira esgrimirá ainda a referida crítica social, ridicularizando as atitudes daqueles que insensatamente (como teria ficado provado) insistem em assumir na vida uma atitude de ensoberbecimento:

«Pois se então tão pouca diferença há-de fazer da riqueza ou pobreza das roupas; porque agora te desvanecem tanto, e gastas o que não tens na vaidade das galas? (...) Morreu o leão, morreu o tigre, morreu o basilisco: e onde está a braveza do leão, onde está a fereza do tigre, onde está o veneno do basilisco? Já o leão não é bravo, já o tigre não é fero, já o basilisco não é venenoso, já todos esses brutos e monstros indômitos estão mansos, porque os amansou a morte.»¹⁸⁶

À semelhança do que acontece no *Sermão de Santo António aos Peixes*, também aqui o Padre António Vieira se serve do distanciamento conseguido pela referência às características dos animais para criticar ferozmente as atitudes dos homens que o rodeavam, obtendo um efeito retoricamente muito eficaz – o do reconhecimento íntimo nesta crítica.

Por fim, Vieira alude directamente à mortificação cristã, ensinada por S. Paulo, como único meio de “persuadir” o corpo a reconciliar-se com a sabedoria divina e a gozar, tanto na vida como depois da morte, dos maiores bens do mundo. Este será, incontornavelmente, o “negócio” mais proveitoso para o homem. E é com ele que Vieira acena de forma a aliciar o público e a atingir o seu objectivo último: persuadir aquelas pessoas a uma mudança de vida, de acordo com os preceitos cristãos defendidos pela Igreja.

O último parágrafo do sermão impulsiona o desejo de acção através de uma imagem de grandiloquência discursiva, que, ao mesmo tempo que reforça o argumento lógico do sermão, impressionaria o público pelo seu simbolismo e, finalizando, consagraria o pregador na imagem da glória artística tão desejada por si:

«Assim faremos que o pó que somos, e o pó que havemos de ser (o qual como pó é estéril) sobre a terra como planta, e debaixo da terra como raiz, seja fecundo, e na vida colhamos dele o fruto da graça, e na morte o da glória: *Quam mihi, et vobis praestare dignetur Dominus Deus Omnipotens.*»¹⁸⁷

¹⁸⁶ *Ibidem*, p.127.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 128.

3- PREGAR EM QUARTA-FEIRA DE CINZA: A ALQUIMIA DA PERSUASÃO

Pese embora a natural pertinência de uma análise individualizada como aquela a que procedemos no capítulo anterior, a real percepção de um fenómeno retórico sempre está refém de uma visão mais globalizante. Facultando um resultado diverso mas em muito complementar e explicativo daquele que resulta da análise das partes, a observação do todo impõe-se agora como o único método capaz de fazer emergir, de modo abrangente, certos aspectos importantes. Uma vez conhecido o movimento individual de cada “roda”, importa, pois, neste momento, lançar um olhar sobre a “engrenagem”, de modo a apreender os diferentes movimentos retóricos que deram vida a cada um dos sermões de Quarta-Feira de Cinza.

A análise panorâmica que agora nos propomos levar a cabo permitir-nos-á, portanto, obter uma percepção mais completa e consolidada da variação retórica exercitada em cada um dos sermões vieirinos em estudo. Como pudemos depreender da análise realizada no capítulo anterior, os diferentes meios de persuasão vão-se “servindo” mutuamente. E, no entanto, é evidente que assumem nos três sermões equilíbrios distintos. Analisar os pontos de convergência e de divergência que (des)equilibram o processo retórico da célebre “trilogia” é o objectivo do presente capítulo, que tomará como estrutura sequencial, precisamente, o *ethos*, o *pathos* e o *logos*.

3.1- *Ethos*: a subtil regularidade

A importância do carácter do orador no processo da persuasão parece ser inegável em todas as épocas históricas. Aquilo que se diz sempre dependeu de quem o diz para penetrar o crivo da aceitação de quem ouve. Todavia, no período barroco o *ethos* apreciado assume características de certa forma peculiares. Ao invés da altiva discrição que assumiu noutros momentos históricos, o *ethos* barroco é todo ele marcado por um carimbo ostensivo, decorrente dos sinais de um tempo em que a pompa do culto individual era geralmente apreciada. Recordemos que, tal como já foi referido no presente trabalho¹⁸⁸, o século XVII foi a época dos retratos e auto-retratos. Margarida

¹⁸⁸ Vide *supra*, p.17.

Vieira Mendes relembra-nos também a proliferação da literatura biográfica, um fenómeno comprovativo do interesse pelas vidas das personalidades célebres. Organizada em quatro grandes grupos de interesse, o culto das vidas heróicas plasmadas nos livros seiscentistas haveria de marcar indelevelmente a mentalidade do homem barroco:

«Quatro tipos de literatura biográfica parecem ter criado no século XVII um ambiente cultural, moral, literário e religioso, endemicamente sugestionado pelas «Vidas». À tradição cristã medieval das vidas e milagres de santos já consagrados, acrescentou-se um surto de vidas exemplares de religiosos modernos (...). Homologamente, às biografias de homens políticos, filósofos ou oradores da antiguidade (...) vieram adicionar-se as recentes autobiografias e vidas civis de artistas e de homens públicos da actualidade.»¹⁸⁹

O resultado desta e de outras contingências foi o invulgar culto da personalidade que se desenvolveu então.

Na economia dos três sermões que estudámos, o *ethos* acaba por ser o meio de persuasão mais constante. A “energia especial” do carácter de Vieira assume nestes textos o papel de alicerce que suporta todo o edifício parenético. A convergência é a toada que abrange o *ethos* destes sermões.

Todavia, não deixa de ser notório o constante acto de retocar a imagem própria que Vieira executa de forma a afinar o poder das suas palavras. Os sucessivos reajustamentos de imagem a que assistimos são, por entre as palavras do seu discurso, um poderoso método que maximiza os efeitos persuasivos.

Deste modo, é possível observar, ao longo dos três sermões, uma imagem de pregador que se articula com várias “extensões”. O homem de cultura, o estudioso da Sagrada Escritura, o missionário, o membro da corte, o profeta, o filósofo, o lutador de causas sociais (mais patente no sermão de 1672) ou mesmo o humilde mortal e pecador conjugam-se numa personalidade excessiva que pretende credibilizar os argumentos proferidos nos diferentes momentos das pregações. Também sobre este assunto, Margarida Vieira Mendes defende a tese de que o Padre António Vieira terá lucrado com um dos modelos precisamente mais apreciados na época: o do pregador. Segundo esta estudiosa, da imagem do pregador seiscentista participava «algo da sublimidade do *orator* civil e algo da heroicidade militante do apóstolo do cristianismo e da sua missão

¹⁸⁹ *Op. cit.*, p.41.

transcendente.»¹⁹⁰. Ora, sendo dono desta faceta por inerência, o Padre António Vieira soube depois associar-lhe outras que, sequencialmente, fossem servindo os diferentes argumentos que ia proferindo nas suas pregações.

A extensão de Vieira que mais se evidencia nestes três sermões é, muito provavelmente, a do pregador-profeta. A este respeito, convém lembrar que já Frei Luís de Granada, uma das referências na educação jesuítica do Padre Vieira, considerava, na sua *Retórica Eclesiástica*, os profetas bíblicos como os melhores oradores sacros¹⁹¹. Na figura do profeta residia o ímpeto e a força concedidos pelo espírito de Deus, essenciais à fecunda pregação. Em conformidade com esta ideia, também Vieira, em muitos momentos dos seus “textos”, se esforça por exhibir uma função de “mediador de epifanias”. Por escolha de Deus, o pregador parece ser o mensageiro que revela ao povo as insólitas verdades de uma sabedoria superior. Deste modo, e tomando cada um dos sermões, fica claro que em 1672 ao povo é revelada a natureza ilusória da vida, uma vez que em momento algum o ser humano escapa ao vão estatuto de pó. Por sua vez, no sermão de 1673, o pregador anuncia uma espécie de fórmula secreta que, de uma assentada, vem curar todos os receios e prevenir todos os perigos que o implacável fenómeno da morte acarreta. Por fim, a faceta profética vai ainda mais longe quando, no terceiro sermão, o pregador se exhibe como o repositor da verdade, destruindo assim um erro milenar. Nas suas palavras estava uma nova “epifania” que provava, precisamente, a necessidade do Homem amar a morte e temer a vida.

Uma outra faceta a que convém fazer referência, pela regularidade que apresenta, é a do pregador culto. Ao longo da pregação levada a cabo nos três sermões, são inúmeras as alusões a aspectos culturais dos mais diversos campos. Da Bíblia à vida dos santos, da mitologia clássica à filosofia de Aristóteles ou à História de Roma, Vieira exhibe estrategicamente um enorme rol de referências que lhe conferem a autoridade de um eclético estudioso. Tamanha multiplicidade de conhecimentos faziam do pregador, aos olhos dos seus ouvintes, o intérprete ideal do mundo, que o conhecia na infinitude das suas manifestações históricas e culturais, que relacionava com proficiência digna de admiração.

De igual forma, a imagem do artista também não é descurada por Vieira em todos os sermões desta “trilogia” parenética. A exaustividade dos textos dá espaço a arrebatadas exhibições oratórias que engrandecem o *ethos* do pregador de forma bastante

¹⁹⁰ *Ibidem*, p.53.

¹⁹¹ A este respeito veja-se também Margarida Vieira Mendes, *op. cit*, pp.123-128.

proactiva. Os jogos de palavras, a musicalidade, o ritmo, as comparações invulgares, as metáforas curiosas, as imagens impressionantes ou a capacidade de memória patenteada, para além de cumprirem outros objectivos, enaltecem, acima de tudo, os virtuosismos do artista.

Todavia, é curioso observar como em outros momentos do discurso o jesuíta opta por retratar-se com uma humildade desconcertante. Sempre que coloca mais audácia nos seus argumentos, um sentimento facilmente confundível com atrevimento, Vieira, à “*priori*” ou à “*posteriori*”, apressa-se a colocar-se num plano de irmandade com o público, comungando dos erros e pecados inerentes à mesma condição humana, facto que lhe permite censurar sem ferir as susceptibilidades que muitos dos seus ouvintes pudessem apresentar. Assim, é ao abrigo do crédito de fiabilidade resultante de um enaltecimento mais ou menos patente do carácter do pregador, que pode ser alcançado inclusive pela demonstração de fraqueza, que se empreendem ousados passos argumentativos. Mesmo as arrojadas críticas sociais, mais visíveis no sermão de 1672, acontecem quase sempre após a consumação de palavras que, directa ou indirectamente, engrandecem o carácter de quem as profere.

Uma outra técnica bastante utilizada nos três sermões para elevar o poder do *ethos*, se bem que com intensidades diferentes, é a técnica da *amplificatio* das dificuldades argumentativas seguida de uma superação apoteótica. A resolução inesperada de situações labirínticas do ponto de vista lógico vem coroar o pregador com louros repletos de potencial persuasivo. Todavia, repare-se que esta mesma prática apresenta ligeiras diferenças entre os sermões. Enquanto que no texto de 1672 a técnica parece ser mais evidente, ostentando o pregador essas conquistas discursivas, nos outros dois textos o mesmo processa-se segundo métodos mais comedidos, ficando-se este, muitas vezes, por uma modesta alusão, ainda que, pela despreensão que aparenta, possa até assumir um mais elevado potencial. A célebre característica barroca da “hipertrofia do eu” manifesta-se assim de distintas formas, consoante o objectivo preciso de cada uma das peças de oratória sacra.

Comparativamente, nos sermões que estudámos, o *ethos* parece estar, de modo regular, subjacente ao *logos* e ao *pathos*, servindo-os para os fortalecer. Sendo mais subtil, interfere com toda a facilidade na pregação, constituindo um atestado não só de credibilidade como também de qualidade artística, fenómenos que, por sua vez, presenteiam o discurso com garantias de atenção, interesse e benevolência por parte dos ouvintes.

3.2- *Pathos*: a variação decrescente

Os sentimentos provocados pela arte foram, muito provavelmente, uma das características mais marcantes do período barroco. Como já tivemos oportunidade de referir, toda a arte seiscentista apostou na manipulação de afectos do público a quem se dirigia. Como refere Maria Lucília Gonçalves Pires, «o efeito sobre o receptor é uma das preocupações fundamentais da arte barroca»¹⁹². Todavia, o recurso a este meio de persuasão assume nos três textos que estudámos intensidades bem distintas.

Embora se conforme como um meio de persuasão importante nos três sermões, o *pathos* assume-se como uma força regente do sermão de 1672, reduzindo-se nos outros dois sermões a um meio de intensidade declinante. Assim, no primeiro sermão da “trilogia”, o recurso a este meio de persuasão é uma constante, chegando a parecer, não raras vezes, que o próprio discurso se esgota e conclui no efeito provocado pelas inúmeras estratégias *patéticas*. Porém, o seu efeito é grandioso. Para além de evitar saturações lógicas, o recorrente e variado recurso ao *pathos* confere ao discurso uma vitalidade magnética, inegavelmente propiciadora de conjunturas favoráveis à persuasão.

De um modo geral, podemos dizer que é neste sermão, marcado pelo selo dos fortes sentimentos que se sucedem em torrente, que o espírito barroco se manifesta em todo o seu esplendor. Há inclusive um profícuo equilíbrio de funções entre os três meios de persuasão, aparecendo cada um deles no preciso momento em que a argumentação o reclama. Quiçá seja este vistoso equilíbrio – a nosso ver de difícil obtenção – a causa do curioso fenómeno de canonização que este texto sofreu. Seja pelo segundo lugar que ocupa na edição dirigida por Vieira, seja pelas numerosas citações que, ainda hoje, um pouco por todo lado, vão aflorando nos mais diferentes contextos, somos levados a considerar uma possível superioridade artística deste texto em relação aos seus homónimos.

Já tanto no sermão de 1673 como no último sermão de Quarta-Feira de Cinza, o *pathos* parece tornar-se refém do *logos*, que passa a controlar o discurso. Os momentos discursivos cujo objectivo maior é, deliberadamente, provocar sentimentos no público revelam-se em muito menor número. Os momentos *patéticos* passam a assumir um

¹⁹² “Barroco”, in *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, Lisboa/S. Paulo, Verbo, 1995, vol. I, col.578.

papel de “desembargador” ou *embrayeur* do discurso, que a sucessão excessiva de argumentos baseados na razão vai provocando.

A explicação para tal fenómeno poderá residir, entre outros factores, nas diferentes naturezas temáticas das três peças de oratória. Repare-se que no sermão de 1672 não é o objectivo principal do orador provar uma tese totalmente nova ou inesperada. Pelo contrário, a pregação parece centrar-se antes nas consequências dessa verdade, que é dada como provada num momento bem precoce do texto. E ao focar-se no tema da fugacidade da vida, encadeado com o da presença obsessiva da morte, o verdadeiro objectivo do pregador passa a ser o de inculcar nas almas dos ouvintes sentimentos fortes que, em consonância com as “verdades” religiosas que já conheciam, pudessem conduzir a uma mudança efectiva de comportamento perante a vida. Aparentemente fáceis de comprovar, os argumentos de Vieira ficavam assim libertos para melhor impressionar os ouvintes e os convencer, por via emotiva, a empreender mudanças.

Convém ainda não esquecer que os sentimentos provocados no decurso deste sermão parecem encadear-se numa ordem sinfónica, assumindo assim uma função proactiva. A admiração, o medo, a esperança, o conforto, o terror, o pânico, a vergonha, entre outros sentimentos, parecem guiar emocionalmente o auditório de forma a desarmá-lo perante os argumentos lançados.

Um dos recursos que Vieira mais utilizou no conjunto desta peça foi a imagem. Ora, como é sabido, este recurso estilístico, eminentemente sensorial, é uma das ferramentas mais utilizadas no Barroco para desencadear o *pathos*. Ao recorrer a ela com frequência e ousadia, em diversos momentos, o jesuíta revela a sua primordial intenção de impressionar. De resto, António José Saraiva realça a importância deste recurso na retórica de Vieira, relacionando-o mesmo com o conceito. Para este estudioso, «através da imagem, o conceito revela-se e desenvolve-se diante de nós»¹⁹³, sendo que a mútua metamorfose de um no outro «dá à imagem a possibilidade de abrir ao conceito um caminho que ele provavelmente não trilharia pelos seus próprios meios»¹⁹⁴. Assim, e tal como havíamos sugerido, os sentimentos recorrentemente criados pelas imagens facilitam a progressão argumentativa e a sua eficiência persuasiva.

¹⁹³ *Op. cit.*, p.64.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

Uma outra estratégia *patética* que, no sermão de 1672, se destaca em relação aos outros dois textos é o recurso ao enigma¹⁹⁵. Em vários momentos do discurso, o pregador deixa o auditório “suspenso” numa aparente impossibilidade de resolução dos problemas, uma espécie de beco sem saída, cuja constante superação traz “lucros” tanto ao nível do *logos* como, e principalmente, ao nível do *ethos*.

Por seu turno, os dois últimos sermões deste conjunto propõem-se provar algo de muito mais insólito, o que exige um discurso lógico que ocupará a grande maioria do espaço consignado à pregação. Tanto a morte voluntária para antídoto dos males da morte natural como a sugestão de inversão de sentimentos em relação a este fenómeno revelam-se empresas suficientemente arrojadas para exigirem um titânico jogo lógico que comprove tais teorias. Assim, o *pathos* é, nestes dois textos, relegado para um plano subalterno, desempenhando funções bem diferentes das que desempenhou na argumentação levada a cabo em 1672.

A menor diversidade *patética* apresentada nestes dois sermões, quase sempre circunscrita a binómios como o da angústia-libertação ou o da vulnerabilidade-invulnerabilidade, terá por objectivo, acima de tudo, fazer com que o ouvinte sinta desejo de continuar a escutar os argumentos lógicos que vão sendo proferidos, uma vez que o primeiro sentimento provoca sempre o desejo do segundo, que se alcançará pela receita lógica que o pregador vai prescrever. O resultado final é uma menor vitalidade destes dois textos que, no entanto, até poderia corresponder melhor às expectativas mais filosóficas dos públicos de mais «juízo e letras»¹⁹⁶ e «felizes desta vida»¹⁹⁷, que, atraídos pela fama crescente do jesuíta português, se previa que assistissem, respectivamente, aos sermões de Quarta-Feira de Cinza do ano de 1673 e ao que se lhe seguiria.

Porém, e expostas estas diferenças, convém não deixar de esclarecer que mesmo nos dois últimos sermões, o *pathos* assume sempre, ainda assim, um papel bastante importante. Pese embora o maior pendor lógico, o *pathos* acaba até, muitas vezes, por ser uma reacção natural aos argumentos arrojados que se vão apresentando. Apenas não tem a exuberância hipnótica que apresenta no sermão de 1672, reservando-se a sua

¹⁹⁵ Aristóteles afirma que «a característica própria do enigma é dizer coisas reais associando-as a coisas impossíveis». In *Poética*, prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira, tradução e notas de Ana Maria Valente, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p.87.

¹⁹⁶ António Vieira, *Sermões*, p.546.

¹⁹⁷ António Vieira, *Sermão de Quarta-Feira de Cinza*, p.111.

intervenção a momentos mais delimitados, como as introduções e conclusões aos argumentos apresentados.

3.3- *Logos*: o raciocínio orientado

Como pudemos depreender da análise individual de cada um dos sermões de Quarta-Feira de Cinza, o *logos* de Vieira veicula simultaneamente marcas de uma época e de uma personalidade. Se por um lado é o espírito barroco que define muitos momentos do discurso, por outro são as feições da figura utópica e combativa do jesuíta que teimava em interferir com o curso do mundo que decidem a orientação e organização dos argumentos.

De um modo geral, podemos considerar que em toda a “trilogia” o pregador se esforça por orientar o raciocínio do público. Existe como que um carril argumentativo, cuidadosamente construído pelo pregador através de diversas técnicas discursivas, cuja função primordial é a de impedir que o processo de raciocínio dos ouvintes se desvie do caminho traçado.

Considerando o conjunto dos sermões em questão, ao nível do *logos* é possível apontarmos tanto convergências como divergências. Em primeiro lugar, e por força do que já referimos quando abordámos o *pathos*, podemos dizer que há uma diferença quantitativa a mencionar. Tanto no sermão de 1673 como no sermão que não chegou a ser pregado, o *logos* é, em nossa opinião, o meio mais cultivado na maior parte da matéria persuasiva dos textos, ao contrário do sermão de 1672, mais centrado, como vimos, no processo tendente a impressionar os ouvintes.

Do ponto de vista das convergências discursivas, é possível apontar pelo menos quatro aspectos importantes: o jogo lógico entre o sagrado e o profano; a *dispositio* gradativa; o uso do conceito predicável como prova inequívoca; e a técnica da inversão da sequência lógica raciocínio-conclusão.

São vários os momentos em que, nos três sermões, Vieira joga com os conceitos de sagrado e profano. Quase sempre organizados em conjuntos binários, uma fórmula «universal da língua e do modo como com ela se organiza a inteligibilidade e o conhecimento»¹⁹⁸, muitos dos argumentos de Vieira partem de exemplos profanos para

¹⁹⁸ Margarida Vieira Mendes, *op. cit.*, p.481.

criarem obrigação aquando da transição para o campo do sagrado. Deste modo, são muitos os momentos em que Vieira aponta como exemplos figuras profanas, entre as quais Catão é, seguramente, uma das mais recorrentes. A partir desse momento, o raciocínio parece estar encaminhado: se só com o lume da razão estas figuras conseguiram compreender determinadas verdades, então à luz clara da fé – que todos os ouvintes necessariamente proclamavam – passava a haver uma obrigação implacável de compreendê-las também.

Do ponto de vista da *dispositio* dos argumentos, é notória, nos três sermões, uma opção pelas sequências gradativas. Trata-se de uma dinâmica muito própria que encaixa no discurso apoteótico tipicamente barroco. Tanto os modelos, como os conceitos ou mesmo os sentimentos são apresentados sempre numa dinâmica crescente que amplifica os seus efeitos retóricos. O próprio exemplo do jogo profano-sagrado, que atrás referimos, encaixa-se também nesta perspectiva, uma vez que o sagrado supera o profano em matéria de importância e, logo, em potencial persuasivo. De referir ainda que essas gradações podem ser encontradas tanto a um nível micro-textual, quando se revelam em pormenores discursivos, como macro-textual, quando, por exemplo, organizam a própria divisão do discurso. Recorde-se o modo como Vieira organizou os três “bens da vida” no último dos três sermões, abordando primeiro os da natureza, adstritos à nossa essência animal, em segundo os da fortuna, relativos à nossa essência humana, e, em terceiro, os da graça, que apontam já para uma perspectiva divina.

Um terceiro aspecto discursivo comum aos três sermões reside no uso da lógica resultante de conceitos predicáveis. A este respeito, Aníbal Pinto de Castro relembra-nos que, nesta época, «o conceito predicável via-se definitivamente elevado à categoria de pedra angular de toda e qualquer construção da arte concionatória»¹⁹⁹, sendo que, muitas vezes, a confirmação de uma tese «transformava-se numa simples sucessão de provas, exclusivamente baseadas nos conceitos»²⁰⁰, como nos parece poder ser observado com particular relevância no sermão de 1673 e no que se lhe seguiria. Nesta linha, podemos observar como Vieira utiliza, entre muitos outros, o episódio da vara de Moisés, no sermão de 1672, e o episódio de Lázaro, nos sermões subsequentes, para comprovar as teses que havia lançado. Repare-se ainda como o episódio de Lázaro

¹⁹⁹ *Retórica e Teorização Literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo*, p.284.

²⁰⁰ *Ibidem*.

tanto serve para provar o argumento do sermão de 1673 como o do sermão que não chegou a ser proferido, sem que isso cause estranheza ao público seiscentista.

Por fim, podemos apontar ainda como convergência a técnica que antecipa a conclusão ao processo de raciocínio. Recorrentemente, ao longo de toda a “trilogia”, observamos que Vieira profere máximas ao estilo de sentenças divinas que apenas posteriormente explicita através de raciocínios lógicos. A sequência natural raciocínio-conclusão parece ficar assim invertida, sugerindo mesmo que tal sentença é resultado do carácter divino do pensamento, que chega ao pregador vindo directamente de Deus, sendo a explicação lógica que se lhe segue um mero processo de confirmação da verdade.

Ainda do ponto de vista do *logos*, e no que às divergências diz respeito, podemos considerar alguns aspectos que, em grande parte, decorrem da própria natureza temática das peças oratórias em análise.

Em primeiro lugar, importa referir o diferente papel que a confutação assume nas três peças oratórias. Repare-se como no último dos sermões, que não chegou a ser pregado, a artificial interposição de um argumento contrário ao do pregador abrange todo um capítulo do sermão. Trata-se do capítulo IV, em que, por via do desenvolvimento de uma refutação, o ouvinte/ leitor quase chega a esquecer-se de que o pregador não defende verdadeiramente aquelas ideias. Tão marcada relevância de uma confutação pode advir da complexidade da tese que se pretendia provar. Convém não esquecer que era uma permuta diametral de afectos em relação à morte que Vieira propunha aos ouvintes e que, deste modo, se revelava de incontornável importância o acto de desarmar os principais argumentos contrários que se pudessem afigurar como significativos e eventualmente razoáveis. Para além disso, é também sobre a base desta confutação que o pregador divide, de seguida, o seu discurso, refutando por sua vez a mesma com três tipos de argumentos, de modo a exhibir com outro brilho a tese que pretendia inculcar. Em definitivo, através desta técnica em que premeditadamente se exerce o contraditório, bem evidenciado e amplificado, o pregador consegue direccionar controladamente o espírito crítico dos ouvintes, assim correndo menor risco de que este se desviasse para reflexões capazes de pôr em causa o argumento. O resultado final é um inegável robustecimento tanto do argumento como do carácter do pregador, que com tanto brilho o evidenciou.

Já nos dois primeiros sermões, de 1672 e 1673, assistimos antes a um processo diferente, desempenhando as confutações o papel de meros preceitos retóricos que o

pregador em determinados pontos do discurso se vê obrigado a cumprir, sem lucros em absoluto decisivos para a pregação em curso.

Uma outra divergência que devemos apontar é a do uso distinto de divisões discursivas. Por virtude do seu forte pendor lógico e de alguma excessividade de raciocínios, o sermão de 1673 e o que havia sido preparado para a Capela Real apresentam divisões muito mais estruturadoras da matéria central que constitui a tese do sermão. Trata-se de macro-divisões que organizam os argumentos relativos ao próprio tema e cuja natureza é essencialmente lógica. Tão complexos e exaustivos processos de raciocínio exigiam um maior cuidado de estruturação, que era prontamente satisfeito com este tipo de divisões da matéria – que nestas peças é sempre decomposta em número de três, de forma a sugerir que o argumento é analisado na sua totalidade²⁰¹.

O mesmo não se impunha tanto no sermão de 1672, que, como vimos, assumia uma natureza diferente. De facto, neste sermão, a divisão, que aparece já numa fase bem adiantada do discurso, repartindo-o em avisos direccionados aos vivos e aos mortos, não tem como função principal organizar o emaranhado de raciocínios lógicos mas antes acentuar as reacções *patéticas* resultantes do confronto de opostos²⁰².

Por fim, é no sermão de 1672 que podemos observar com especial brilho vários passos parenéticos que interligam o discurso moralizador da religião com a sociedade. As arrojadas críticas sociais levadas a cabo no citado sermão, tão características da personalidade de Vieira, acabam por associar ao *logos* deste sermão uma sensação de plenitude muito cristã: as ideias não se fecham em si, mas dão origem a acções na realidade concreta. As conclusões “filosóficas” não se esgotam assim na esfera individual de cada alma que assiste ao sermão, uma vez que através da sua extrapolação para o campo social, parecem passar a cumprir uma função mais abrangente que interfere no mundo com o fito de o transformar e assim o melhorar.

²⁰¹ A este respeito, Heinrich Lausberg refere que «a tripartição de uma totalidade acentua o seu estado completo e sem lacunas». In *Elementos de Retórica Literária*, tradução, prefácio e aditamentos de R. M. Rosado Fernandes, 2.ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1972, p. 97.

²⁰² Por sua vez, em relação a este tipo de divisão, o mesmo estudioso afirma que «a bipartição de uma totalidade acentua a sua tensão. As duas partes estão em oposição uma contra a outra e estão contidas na totalidade do todo». *Ibidem.*, p. 98.

CONCLUSÃO

O estudo retórico dos três sermões relativos à celebração de Quarta-Feira de Cinza revela-nos indubitavelmente que de entre os três meios de persuasão que aqui considerámos o *pathos* é aquele que evidencia uma maior variação, apresentando o sermão de 1672 significativas divergências em relação aos seus homónimos, principalmente na intensidade e frequência com que este meio é utilizado. Já no sermão de 1673 e naquele que foi preparado para a Capela Real, é o *logos* que se impõe como força motriz da argumentação. As teses e o público da pregação assim parecem exigí-lo. Por sua vez, o *ethos*, a tal «energia especial»²⁰³ de que falava Margarida Vieira Mendes, mantém-se como o pilar que sustém toda a argumentação e lhe confere não só o grau de credibilidade necessário mas também o patamar de devoção que reivindica.

Iniludível é, pois, o facto de os três meios aristotélicas se coordenarem, neste conjunto de sermões, de modo a originarem uma dinâmica cuja eficácia retórica é real e assaz manifesta. Cada uma das formas de persuadir parece surgir no espaço certo e no momento exacto para conduzir a mente dos ouvintes aos objectivos previamente delineados pelo pregador.

Tratando-se de peças oratórias, e por isso sempre condicionadas pelas circunstâncias do momento em que serão proferidas, é natural que a dinâmica própria de cada uma delas apresente variações que sirvam o propósito final da pregação. Destarte, os sermões de Quarta-Feira de Cinza são em simultâneo similares e distintos. Pese embora o aparente paradoxo, unidade e diversidade são características desta célebre “trilogia” de sermões, e, afinal, do Barroco.

É, pois, um facto que, apesar de diferentes, os sermões vieirinos de Quarta-Feira de Cinza são textos cujo ADN estético é, em uníssono, profundamente barroco. Ao culto da(s) personalidade(s) junta-se o gosto pelos sentimentos excessivos capazes de mover o auditório e abrir caminho a uma lógica verbal e conceptual que, em colaboração com o travo pessoal de um pregador soberbo, educado na cultura católica típica dos países do sul da Europa, transforma a textualidade em monumento retórico e histórico de um século a que chamaram de ouro para a prosa de cariz religioso.

²⁰³ *Op. cit.*, p.30.

Já para Aristóteles fora claro que a capacidade de um homem se defender pelas palavras, ou defender as suas ideias, seria uma necessidade inalienável, uma questão de honra: «(...) seria absurdo que a incapacidade de defesa física fosse desonrosa, e o não fosse a incapacidade de defesa verbal, uma vez que esta é muito mais própria do homem do que o uso da força física»²⁰⁴. Na concepção do estagirita, a palavra seria a arma especificamente humana que, numa sociedade que tendesse para a perfeição, devia ser bem manuseada por todos os homens.

Ainda que em muitos momentos da História se tenha genericamente considerado a Retórica como uma arte nobre e digna de ser aprendida, de algumas décadas a esta parte temos assistido a tentativas múltiplas de a denegrir e de a associar até a intenções menos claras. Por vezes, nos dias de hoje a palavra “retórica” é mesmo associada ao engano, aos floreios estéreos ou ao ridículo acto de empolar aspectos simples na tentativa de ensoberbecimento.

Tendo em conta os exageros a que muitas vezes esta arte conduziu, as ferozes críticas podem ser, em certa medida, compreendidas. No entanto, convém não confundir o conteúdo com o “continente”. Os exageros são produto de um mau uso ou uso mal intencionado da arte da persuasão e não consequências da arte em si. Por isso, de balde se cansaram os que tentaram denegrir a imagem da Retórica, pois ainda que muitos se tenham esforçado para lhe associar epítetos pejorativos – como “ostentação”, “engano” ou “tirania” –, o certo é que até nessas associações a Retórica acaba por ser convocada, uma vez que constitui uma capacidade inata ao ser humano e que este, com maior ou menor complexidade, tem vindo a desenvolver ao longo dos tempos. Mesmo o simples facto de negar o uso da Retórica pode constituir um acto em si mesmo retórico.

Nem o mal nem o bem estão associados à natureza da arte da persuasão. Tal como uma ferramenta pode construir magníficos edifícios ou destruí-los de uma vez, também a Retórica tem sido usada tanto em prol das melhores como das piores acções que o ser humano tem levado a cabo. Na sua essência está como que um vazio pronto a ser ocupado pelas intenções de quem dela se serve.

Por conseguinte, só será possível falar-se em verdadeira democracia quando todos os cidadãos estiverem em condições de usar esta “ferramenta” com um mínimo de eficácia. E nesta tarefa tão árdua como nobre, a Literatura tem um papel

²⁰⁴ Aristóteles, *Retórica*, *op.cit.*, p.94.

importantíssimo a desempenhar. Pela multiplicidade de códigos comunicativos que lhe são característicos, pela abundância de situações com que confronta o leitor ou pela enorme montra de personagens que apresenta, a Literatura pode ser um laboratório retórico de extrema eficácia. Perceber a força da simplicidade de que se servem muitas das personagens de Gil Vicente para projectar uma certa crítica social, apreciar o virtuosismo estético com que Camões nos convence do valor do “peito ilustre lusitano” ou estudar a energia que emana do verbo engenhoso do Padre Vieira podem (e devem) ser desideratos pertinentes na missão de formar cidadãos mais atentos, mais capazes e mais livres.

Contudo importa reconhecer que nem todas as formas de abordar a Literatura são de igual modo profícuas. Este sistema de comunicação artística, quando estudado na riqueza das suas várias componentes, quando relacionado com as sociedades que o envolvem ou quando visto como um instrumento de interpretação do mundo, pode tornar-se numa arte vibrante, cheia de beleza e utilidade, que nos apaixona. Ao invés, quando é confinado ao triste isolamento do laboratório (seja ele retórico, histórico ou de outra índole), dissecado, dividido, seriado, esquematizado e afastado da vida, reduz-se a um mero fenómeno de entretenimento entre tantos outros. Tentar compreender a literatura do Padre António Vieira sem conhecer a origem e a evolução da Retórica enquanto saber, sem prestar atenção às infundáveis contingências históricas que moldaram o pensamento dos homens daquele tempo ou sem atentar na vida ímpar e multímoda que o pregador viveu seria castrar um fenómeno riquíssimo, tornando-o num mero passatempo verbal, apenas com interesse para um ínfimo número de apreciadores ociosos. Nenhuma sociedade precisará de um saber assim.

Apesar, pois, do fantasma da “utilidade” ter sido pernicioso para muitos dos saberes humanísticos – inclusive para a Literatura –, a nosso ver não é possível, nos dias de hoje, fugir dele completamente. Quem acredita que a Literatura tem um papel a desempenhar na sociedade do século XXI tem de justificar essa crença. Não é mais possível pressupor que a presença de um saber na sociedade sobreviverá sem ser justificado, até no que ao Ensino diz respeito. Quem acredita na Literatura tem de demonstrar a sua utilidade, seja ela de curto, médio ou longo prazo. E basta pensar em todas as potencialidades que tal saber encerra em si para nos apercebermos de que não é difícil levar a cabo essa demonstração: pensemos tão-somente no que a Literatura, como acontece com Vieira, pode fazer pela criatividade, capacidade comunicativa, valores, espírito crítico ou identidade, entre muitos outros aspectos, de cada cidadão.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Activa

1. Obras do Padre António Vieira

Cartas do Padre António Vieira, coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo, 3 tomos, Lisboa, Imprensa Nacional, 1970-1971.

Clavis Prophetarum/Chave dos Profetas (Livro 3), ed. crítica, fixação do texto e trad. de Arnaldo do Espírito Santo, segundo projecto de Margarida Vieira Mendes, Lisboa, Biblioteca Nacional, 2000.

História do Futuro, introdução, actualização de texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu, 2.^a ed., Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1992.

“Sermão de Quarta-Feira de Cinza (Para a Capela Real, que se não pregou por enfermidade do autor)”, in Alcir Pécora, *A Arte de Morrer*, São Paulo, Nova Alexandria, 1994.

Sermoens do P. Antonio Vieira da Companhia de Iesy, Pregador de Sua Alteza. Primeyra Parte, Lisboa, Officina de Ioam da Costa, 1679.

Sermoens do P. Antonio Vieira da Companhia de Iesy, Pregador da Sua Majestade. Quarta Parte, Lisboa, Miguel Deslandes, 1685.

Sermões, I, direcção científica de Arnaldo do Espírito Santo, aconselhamento (como consultor) científico de Aníbal Pinto de Castro e fixação do texto e aparato crítico por Arnaldo do Espírito Santo, Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel e Ana Paula Banza, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda/CEFi – Centro de Estudos de Filosofia, 2008.

2. Outras obras

ARISTÓTELES, *Poética*, prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira, tradução e notas de Ana Maria Valente, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

ARISTÓTELES, *Retórica*, coordenação de António Pedro Mesquita, prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior, tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse

Alberto e Abel do Nascimento Pena, 2.^a ed., Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

ASSIS, Machado de, *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, 2.^a ed., Lisboa, Ulmeiro, 1999.

Bíblia para Todos, edição literária, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2009.

CÍCERO, *Do Orador e Textos Vários*, introdução de Virginia Black, tradução de Fernando Couto, Porto, Rés-editora, s/d.

PLATÃO, *A República*, introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 7.^a ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO, *Apologia de Sócrates, Críton*, tradução do grego, introdução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério, Lisboa, Edições 70, 2007.

PLATÃO, *Górgias*, tradução do grego, introdução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério, 6.^a ed., Lisboa, Edições 70, 2006.

Bibliografia Passiva

ALMEIDA, Isabel, “Vieira: questões de afectos”, in *Românica*, n.º 17, 2008, pp.103-132.

ALMEIDA, Isabel, “Luxo censurado, riqueza aplaudida. Sobre o valor da pintura e das imagens na obra do Padre António Vieira”, in *O Padre António Vieira e o Mundo de Língua Portuguesa*, coord. de Aníbal Pinto de Castro e Artur Teodoro de Matos, Lisboa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa/Epal, 2008, pp.91-105.

AMELANG, J.S. [et al.], *O Homem Barroco*, Lisboa, Editora Presença, 1995.

ARAÚJO, Joel Gonçalves, *António Vieira entre o degredo e a Pátria: percursos de saudades*, dissertação de Mestrado, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2010.

ARTAZA, Elena (coord.), *Antología de textos retóricos españoles del siglo XVI*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997.

BESSELAAR, José van den, *António Vieira: O Homem, a Obra e as Ideias*, Venda Nova – Amadora, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1981.

BETTENCOURT, Maria João, “O Padre António Vieira e a arte de *movere*”, in *Os Açores na rota do Padre António Vieira. Estudo e antologia*, org. de Maria do Céu Fraga e José Luís Brandão da Luz, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2010, pp.169-176.

BLOOM, Harold, *Como Ler e Porquê*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001.

CANTEL, Raymond, *Les sermons de Vieira: étude du style*, Paris, Ediciones Hispano-Americanas, 1959.

CASTRO, Aníbal Pinto de, *António Vieira: uma síntese do Barroco Luso-Brasileiro*, Lisboa, CTT/Correios, 1997.

CASTRO, Aníbal Pinto de, *O essencial sobre o Padre António Vieira*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2008.

CASTRO, Aníbal Pinto de, “Oratória”, in *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, vol.3, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1999, cols.1280-1292.

CASTRO, Aníbal Pinto de, “Os códigos poéticos em Portugal do Renascimento ao Barroco. Seus fundamentos. Seus conteúdos. Sua evolução”, in *Revista da Universidade de Coimbra*, vol.31, 1984, pp.505-531.

CASTRO, Aníbal Pinto de, “Retórica” in *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, vol.4, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 2001, cols.730-737.

CASTRO, Aníbal Pinto de, *Retórica e Teorização Literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo*, 2.^a ed., Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2008.

CASTRO, Aníbal Pinto de, “Sermão” in *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, vol.4, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 2001, cols.1272-1276.

D'ORS, Eugenio, *Lo Barroco*, Madrid, Aguilar, 1964.

FIGUEIREDO, Albano António Cabral, “Reinventar os modelos de estudo da oratória barroca de Vieira na(s) escola(s) de hoje: o caso dos sermões de Quarta-feira de Cinza”, in *Actas do II SIMELP – Simpósio Mundial de Estudos de Língua Portuguesa* (Évora, 6-11 de Outubro de 2009), Évora, Universidade de Évora (no prelo).

FRAGA, Maria do Céu, “Vieira, intérprete das «palavras do Céu»”, in *Os Açores na rota do Padre António Vieira. Estudo e antologia*, org. de Maria do Céu Fraga e José Luís Brandão da Luz, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2010, pp.37-47.

GOMBRICH, E. H., *A História da Arte*, 16.^a ed., trad. António Sabler, Londres, Phaidon, 2006.

LAUSBERG, Heinrich, *Elementos de Retórica Literária*, 2.^a ed., tradução, prefácio e aditamentos de R. M. Rosado Fernandes, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

MACHADO, José Alberto Gomes, “O Discreto Esplendor do Barroco”, in *História das Artes Plásticas*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1991.

MENDES, Margarida Vieira, *A Oratória Barroca de Vieira*, 2.^a ed., Lisboa, Caminho, 2003.

MENDES, Margarida Vieira, “Estética e Memória no Padre António Vieira”, in *Colóquio Letras*, n.º. 110-111 (Julho-Outubro), 1989, pp.24-33.

MENDES, Margarida Vieira, “O padre António Vieira, pregador barroco”, in *História da Literatura Portuguesa . Da época barroca ao pré-romantismo*, vol. 3, Lisboa, Publicações Alfa, 2002, pp. 171-195.

MENDES, Margarida Vieira, PIRES, Maria Lucília Gonçalves, e MIRANDA, José da Costa (org.), *Vieira Escritor*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997.

MIRANDA, Margarida, *O Código Pedagógico dos Jesuítas – Ratio Studiorum da Companhia de Jesus* (Edição bilingue Latim – Português), Lisboa, Esfera do Caos, 2009.

NERY, Rui Vieira e Paulo Ferreira de Castro, “O Período Barroco”, in *História da Música Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1991.

- NEVES, António da Silva, *Bandarra, Realidade Virtual*, Cascais, Principia, 2002.
- OROZCO DÍAZ, Emilio, *Introducción al Barroco*, Granada, Universidad de Granada, 1988.
- OROZCO DÍAZ, Emilio, *Temas del Barroco – de Poesía y Pintura*, Granada, Archivum, 1989.
- PASSOS, Henrique Romaniello, *Vieira e Bach: uma retórica do espelhamento*, dissertação de Mestrado, Belo Horizonte, Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.
- PAIVA, José Pedro (coord.), *Padre António Vieira, 1608-1697. Bibliografia*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1999.
- PÉCORA, Alcir, *A Arte de Morrer*, São Paulo, Nova Alexandria, 1994.
- PÉCORA, Alcir, *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos Sermões de António Vieira*, São Paulo, Editora da Universidade de Campinas, 1994.
- PEREIRA, Paulo (dir.), *História da Arte Portuguesa*, 3.^a ed., vol. III, Lisboa, Temas e Debates, 1999.
- PERELMAN, Chaim e OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, *Tratado da Argumentação – A Nova Retórica*, 5.^a ed., São Paulo, Livraria Martins Fontes, 2002.
- PIMENTEL, Manuel Cândido, “A simbólica do jogo na obra do Padre António Vieira”, in *Os Açores na rota do Padre António Vieira. Estudo e antologia*, org. de Maria do Céu Fraga e José Luís Brandão da Luz, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2010, pp.115-125.
- PIRES, Maria Lucília G., “Barroco”, in *Biblos, Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, vol. 1, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1995, cols.575-590.
- PIRES, M. Lucília G. e CARVALHO, J. Adriano, *História Crítica da Literatura Portuguesa*, (dir. Carlos Reis), vol. III (*Maneirismo e Barroco*), Lisboa, Verbo, 2001.
- RAMOS, Rui (coord.), *História de Portugal*, 3.^a ed., Lisboa, A Esfera dos Livros, 2010.

REAL, Miguel, *Padre António Vieira e a Cultura Portuguesa*, Matosinhos, Quidnovi, 2008.

REIS, Carlos, *O Conhecimento da Literatura. Introdução aos Estudos Literários*, 2.^a ed., Coimbra, Almedina, 2001.

SANTO, Arnaldo do Espírito, “Os Sermões do Padre António Vieira: evangelização ou teatro?”, in *Os Açores na rota do Padre António Vieira. Estudo e antologia*, org. de Maria do Céu Fraga e José Luís Brandão da Luz, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2010, pp.23-36.

SARAIVA, António José, *História e Utopia. Estudos sobre Vieira*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992.

SARAIVA, António José, *O Discurso Engenhoso. Ensaio sobre Vieira*, Lisboa, Gradiva, 1996.

SCHWANITZ, Dietrich, *Cultura. Tudo o que é preciso saber*, 8.^a ed., Lisboa, Livros d’hoje, 2007.

SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e, *Teoria da Literatura*, 5.^a ed., Coimbra, Livraria Almedina, 1983.

SILVEIRA, Francisco Maciel da, “A persuasão em António Vieira: uma história do futuro”, in *Brotéria*, vol.145, 4/5 (Outubro/Novembro), 1997, pp.523-539.

Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas, 3 vols., Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999.

Sítios consultados na Internet

AIRES, Almeida (org.), *Dicionário Escolar de Filosofia*, <http://www.defnarede.com/d.html>

CEIA, Carlos (coord.), *E-Dicionário de Termos Literários*, <http://www.fcsh.unl.pt/edtl>