

**A PALAVRA EFICAZ E A DISPOSIÇÃO DOS
OUVINTES: ARTICULAÇÕES ENTRE ARTE
RETÓRICA E POTÊNCIAS PSÍQUICAS NA OBRA
SERMONÍSTICA DE ANTÔNIO VIEIRA**

(The efficacious word and the hearers' disposition: Articulations between rhetoric and the internal senses in Antonio Vieira's Sermons)

*Marina Massimi / João Madeira**

Resumo: O objetivo de um pregador é mudar juízos e atitudes. O instrumento que possibilita o sucesso da pregação é a palavra eficaz. Os jesuítas compartilhavam a concepção da arte retórica clássica e moderna de que o poder da palavra decorre da capacidade de atingir e mobilizar o dinamismo psíquico dos destinatários. Nas psicologias filosóficas formuladas por Aristóteles e Tomás, o mundo anímico estrutura-se em potências sensoriais externas e internas, afetivas, cognitivas e volitivas. A palavra do pregador move tais potências, também conhecidas como sentidos internos, que fornecem os objetos imateriais intimamente relacionados com as coisas no mundo e através dos quais o entendimento pode identificar e separar a natureza das coisas. No *Sermão da Oitava da Páscoa* de 1656, pregado por Antônio Vieira em Belém, estes elementos convergem para possibili-

* Professora titular da Universidade de São Paulo / Pós-doutorando na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto – Universidade de São Paulo, bolsista FAPESP. Artigo submetido a avaliação no dia 10/11/2008 e aprovado para publicação no dia 09/03/2009.

tar o 'desengano'. A tristeza pelas minas não encontradas deveria ser mudada em alegria pelo bem maior do Reino Português, as almas.

Palavras chave: Retórica, potências psíquicas, jesuítas, Vieira, desengano.

Abstract: The aim of a preacher is the conversion of judgments and behaviours. The tool of successful preaching is the efficacious word. The Jesuits, in keeping with classic and modern rhetoric, knew that words had the power to touch and move the hearer's psychic disposition. In Aristotle and Aquinas' philosophical psychology, the human soul is structured in external and internal sensorial potencies, affections, cognitive faculty and volition. The preacher's words must move these potencies, also known as internal senses, which produce the immaterial objects that are closely linked to things in the world and through which the understanding can identify and abstract the nature of things. In the *Sermão da Oitava da Pascoa* of 1656, preached by Antonio Vieira in Belem, all these elements converge to induce the 'desengano' ('disenchantment'). According to him, the sadness for not finding mines should be turned into happiness for preserving the true good of the Portuguese Kingdom, the souls.

Key words: Rhetoric, internal senses, Jesuits, Vieira, *desengano*.

1. Introdução

A palavra do pregador é capaz de mudar juízos e atitudes dos ouvintes. Na concepção da arte retórica clássica e moderna, um dos alicerces deste poder é a possibilidade da palavra atingir e mobilizar o dinamismo psíquico dos destinatários, tal dinamismo sendo concebido em termos das psicologias filosóficas formuladas por Aristóteles e Tomás. O mundo anímico estrutura-se em potências sensoriais (externas e internas), afetivas, cognitivas e volitivas. A palavra mobiliza na medida em que atinge tais potências.

Os sentidos internos fornecem os objetos que são imateriais, os quais, porém, estão intimamente relacionados com as coisas no mundo: através deles, o entendimento pode identificar e separar a natureza das coisas, visto que a natureza existe concretamente nas coisas que existem no mundo.¹ Contudo, quando a natureza é pensada aparece como abstraída de tudo que é próprio de sua existência nas coisas. Boécio afirma que não se trata de um erro pensar na natureza como separada, apesar de esta nunca existir na realidade sem as condições particulares que a caracterizam nas coisas. O erro

¹ BOÉCIO, In *Isagogen Porphyrii*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum: 48, Vindobonae: Tempsky, 1906, p. 165.

ou engano seria fabricar artificialmente alguma coisa unindo o que não está e não estará unido na realidade.² O sentido interno que pode executar esta tarefa, ou seja, que pode juntar na mente o que nunca se encontra unido na realidade é a imaginação. Portanto, para desfazer o engano, isto é, para operar o ‘desengano’, há a necessidade de agir no processo que vai desde a percepção das coisas que existem no mundo até o entendimento, que é capaz de ordenar as emoções, a vontade e o conhecimento.

2. O papel dos sentidos internos

A questão do número exato dos sentidos internos e da função específica de cada um deles foi intensamente debatida nos vários comentários ao *De anima* produzidos pelas primeiras gerações de professores jesuítas. Pedro da Fonseca, Francisco Toledo e Francisco Suárez postularam, em seus respectivos comentários ao *De anima*, que os sentidos internos eram dois, três, ou quatro, respectivamente. Visto que o comentário ao *De anima* dos Conimbricenses³ publicado no final do século dezesseis é uma interpretação do texto aristotélico avalizada pela Companhia de Jesus, pode-se tomá-lo para entender a base teórica em que se sustenta a abordagem de Vieira.

A discussão sobre os sentidos internos se encontra logo no início do comentário ao terceiro livro do *De anima* de Aristóteles.⁴ Os Conimbricenses começam por discutir a posição de Galeno de que o número dos sentidos internos fica evidente pelos diferentes efeitos de lesões nas partes anterior, mediana e posterior do cérebro. Visto que, para Galeno, uma lesão na parte anterior causa um delírio que faz a pessoa imaginar coisas que não existem na realidade, uma lesão na parte mediana causa um delírio que faz com que a pessoa julgue que algo é de uma maneira quando de fato assim não é; e uma lesão na parte posterior causa um delírio que faz com que a pessoa se lembre de algum fato que nunca ocorreu. Os sentidos internos seriam, portanto, para Galeno, três: imaginação, razão ou faculdade judicativa, e memória.

Os Conimbricenses apresentam em seguida a opinião de que o número dos sentidos internos tem que ser determinado pelas distintas funções e ofícios a serem executados. Nesta linha, apresentam a distinção introduzida pelo

² BOÉCIO, *In Isagogen Porphyrii*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum: 48, Vindobonae: Tempsky, 1906, pp. 165-166

³ “Os conimbricenses” é um termo genérico usado para designar os autores do conjunto de comentários às obras de Aristóteles produzidos e publicados pelos jesuítas entre o final do século dezesseis e início do século dezessete.

⁴ *Commentarii Collegi Conimbricensis Societatis Jesu in tres libros De anima*. Coimbra, 1598, lib.3, cap. 3, q. 1, artigos 1, 2 e 3.

filósofo árabe Avicena em cinco sentidos internos, quais sejam, *sensus communis*, imaginação, *aestimativa*, cogitativa, e memória.

Quando apresentam a opinião mais comumente aceita, os Conimbricenses confirmam a posição de Tomás de Aquino. Tomás ensina⁵ que os sentidos são primordialmente faculdades passivas que são naturalmente suscetíveis de serem modificadas ou alteradas por um objeto sensível externo, uma vez que Aristóteles diz que “a percepção sensível consiste em ser movido e ser afetado”.⁶ Nesta dimensão sensorial há uma modificação material, que é a que ocorre devido ao contato com um objeto externo e uma modificação espiritual, que ocorre ao nível da *species* ou *intentio*, ou seja, através da forma ou similitude dos objetos externos.⁷

Em geral, Tomás de Aquino adota a seguinte divisão dos sentidos internos: *sensus communis*, imaginação, cogitativa (nos seres humanos e que corresponderia à *aestimativa* nos animais) e memória. Todos estes sentidos internos estão localizados no cérebro. Apesar de os sentidos externos terem competência para julgar os objetos que lhes são próprios, é necessário um *sensus communis* para poder diferenciar entre os objetos de sentidos diversos e para identificar o próprio ato de perceber. A imaginação serve como depósito das coisas percebidas, que pode ser acessado mesmo quando os objetos que as produziram já não estão mais presentes. Quando atua em cooperação com o intelecto, a imaginação pode combinar percepções diversas e produzir novas imagens (como, por exemplo, uma montanha de ouro). A função da *aestimativa* (mais própria dos animais irracionais) ou cogitativa (mais própria dos seres humanos) é perceber as *intentiones* que não são diretamente acessíveis aos sentidos externos (perigo, ou proveito) e formar um julgamento instintivo de fugir do perigo ou aproximar-se do que é proveitoso.⁸ A memória tem a função de armazenar o que recebe (principalmente as imagens e conceitos) para trazê-lo perante o entendimento todas as vezes que isto for necessário.

Nas considerações finais apresentadas pelos Conimbricenses para esta questão, eles aceitam a opinião de Pedro da Fonseca, sem, contudo, o mencionarem explicitamente. A opinião de Fonseca coincide com o fato de que

⁵ Tomás de Aquino trata das potências anímicas em *Summa theologiae* prima pars Quaestio LXXVIII: De potentiis animae in speciali. Logo em seguida, em *Summa theologiae* prima pars Quaestio LXXIX: De potentiis intellectivis, como o próprio título indica, ele trata das potências intelectivas.

⁶ ARISTÓTELES, *De anima* (apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis). São Paulo: Editora 34, 2006, II 5 416b33

⁷ A este respeito, Aristóteles escreve em *De anima* II 12 424a16ss que “no geral e em relação a toda percepção sensível, é preciso compreender que o sentido é o receptivo das formas sensíveis sem a matéria, assim como a cera recebe o sinal do sinete sem o ferro ou o ouro, e capta o sinal áureo ou férreo, mas não como ouro ou ferro”.

⁸ KRETZMANN, N., KENNY, A. & PINBORG, J. *The Cambridge history of later medieval philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 606-607.

até Tomás aceita a postura aristotélica⁹ de agrupar os sentidos internos em dois, ou seja, adota o *sensus communis* e a *phantasia*, que é o complexo composto por imaginação, cogitativa/*aestimativa* e memória. Além disto, ressalta o aspecto racional deste complexo, sendo que todos estes sentidos preparam o *phantasma* para o intelecto.

Os Conimbricenses, assim como Tomás, rejeitam, em princípio, as teorias que propõem representações inatas na mente ou que são previamente plantadas na mente diretamente por alguma entidade superior, sem a necessidade de passar pelos sentidos, visto que Aristóteles ensina que o intelecto “em potência é assim como uma tabuleta em que nada subsiste atualmente escrito”.¹⁰

Desta maneira, há a pressuposição de que os conteúdos da pregação tinham que ser apresentados aos ouvintes e que eles, por sua capacidade de entendimento, poderiam compreendê-los. Se não se tratava de iluminação de algo que já tinham em suas mentes, os frutos da pregação seriam produzidos através da participação ativa da audiência, cuja mente possuía a aptidão natural para pensar, como ensina Aristóteles ao afirmar que “na maioria dos casos, a alma nada sofre ou faz sem o corpo, como, por exemplo, irritar-se, persistir, ter vontade e perceber em geral; por outro lado, parece ser próprio a ela particularmente o pensar”.¹¹ Ao pregador ficava a tarefa de trazer diante da audiência as imagens capazes de produzir o efeito desejado. Depois que a atividade do pregador cessava cada ouvinte teria que ativar por si mesmo o conhecimento, visto que é pelo pensar que cada um gera o próprio conteúdo pensado.

3. A palavra eficaz

A palavra é *Vox*, isto é, a palavra não é mero som, mas é golpe de ar que carrega em si um sentido, que é dado por movimento da imaginação.¹² A palavra atinge os ouvidos que a percebem inequivocamente, pois o som é o objeto próprio da audição. Depois de passar pelo *sensus communis*, a palavra atinge a *phantasia* que na qualidade de imaginação ativa as imagens correspondentes a ela. Porém, na qualidade de cogitativa/*aestimativa*

⁹ É fato bem conhecido que no *De anima*, Aristóteles menciona explicitamente apenas *sensus communis* e *phantasia*, assim, esta última abrangeria também as funções de imaginação, *aestimativa*/cogitativa e memória.

¹⁰ ARISTÓTELES, *De anima* (apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis). São Paulo: Editora 34, 2006, III 4 429b31

¹¹ ARISTÓTELES, *De anima* (apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis). São Paulo: Editora 34, 2006, I 1 403a3ss.

¹² *Commentarii Collegi Conimbricensis Societatis Jesu in tres libros De anima*, lib.2, cap. 8, q. 3, a. 2.

percebe as *species* ou *intentiones* e pode avaliar o perigo ou o proveito decorrente. Trata-se, portanto, de um cálculo racional ao nível de situações particulares. E finalmente o resultado do processo é armazenado na memória.

Com efeito, a palavra pregada visa ensinar (*docere*), o ato de conhecimento envolvendo todo o psiquismo humano. Como visto acima, Tomás, seguindo a tradição aristotélica, adere à máxima de que “*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*”, ou seja, o homem só pode conhecer a partir dos dados sensíveis, obtidos pelos sentidos externos. O percebido, por sua vez, é processado pelos sentidos internos (imaginação, cogitativa/*aestimativa*, e memória) como *phantasma* (sendo assim possível considerar estes sentidos internos como sendo a *phantasia*). A potência cogitativa/*aestimativa* é *ratio particularis*, uma espécie de continuação do espírito na sensibilidade, pois manifesta nesta algo particular, que é, porém, base adequada para a descoberta do universal. Assim, mesmo que esta potência pertença ao âmbito do pré-racional apresenta-se como o ponto em que o entendimento e a sensibilidade associam-se, para formar um único conhecimento humano. Na retomada da teoria aristotélico-tomista realizada pelos Conimbricenses, o pensamento — enquanto permanece num corpo não glorioso —, necessita sempre voltar ao sustento do sensível e do fantástico para entender.¹³ O ato de pensar requer a presença de imagens e simulacros fantásticos depositados na memória. Por sua vez, a vontade pressupõe o conhecimento, mas também depende do apetite sensitivo o qual, por sua vez, segue a imaginação. De modo que, em virtude da unidade alma-corpo, a esfera pré-racional dos apetites e dos afetos interfere profundamente, seja no conhecimento, seja no livre arbítrio. Neste processo, o papel da potência cogitativa/*aestimativa* é fundamental, sendo que a persuasão passa assim por ela.

4. Retórica dos jesuítas e o Sermão da Oitava da Páscoa de 1656 de Vieira

No caso da retórica jesuítica, a eficácia da palavra é fundada na arte da retórica acoplada ao método inaciano (exercícios espirituais) da *compositio loci*,¹⁴ uma complexa operação psíquica proposta na segunda semana dos Exercícios Espirituais, através da qual o sujeito é conduzido a formar no seu interior através dos sentidos internos, a representação de um “lugar” onde

¹³ *Commentarii Collegi Conimbricensis Societatis Jesu in tres libros De anima*, lib.3, cap. 8, q. 8, a. 2.

¹⁴ Acerca da *compositio loci* ver o belíssimo livro de PAWLING, P. C. *De la compositio loci a la República de las letras*, Ciudad de Mexico, Universidad Iberoamericana, El mundo sobre el papel, 2004.

é possível o envolvimento em primeira pessoa e que se tornará a seguir espaço de oração e de contemplação.¹⁵ Este novo “lugar” aparece como mais adequado à natureza das coisas e serve de base para o acesso à verdade, pois supera o engano de juntar objetos que nunca estão unidos na realidade.

Analisemos agora um sermão de Antônio Vieira particularmente exemplificativo deste processo, pregado na Primeira Oitava de Páscoa de 1656, na Igreja Matriz de Belém do Pará, numa circunstância árdua, pois acabara de chegar notícia do fracasso da expedição de busca de ouro e prata naquela região. Numa carta de 1657, ao Rei Afonso VI, Vieira relata que esta missão, apelidada de *Entrada do Ouro*, “teve o fim que tão mau nome lhe prognosticava”:¹⁶ dela participaram quarenta portugueses e duzentos índios, dos quais a grande parte morrera pela fome e pelo excesso de trabalho; junto com eles também falecera o Padre João de Sotomaior que tinha acompanhado aquele grupo por outro e bem mais nobre motivo: a conversão das nações indígenas dos Pacajás e dos Pirapés. Ao comentar estas mortes, Vieira coloca na carta um juízo que veremos ser tema-chave do sermão de 1656: o verdadeiro valor a ser procurado não é o ouro e sim as almas dos gentios: “Estas, Senhor, são as minas certas deste Estado, que a fama das de ouro e prata sempre foi pretexto com que daqui se iam buscar outras que se acham nas veias dos índios, e nunca as houve nas da terra”.¹⁷ Na mesma carta, Vieira ao informar o soberano das injustiças e tiranias executadas pelos colonos contra os índios, estabelece um paralelo entre o castigo que Deus infligiu ao Faraó devido ao injusto cativo do povo hebreu, inclusive privando-o dos primogênitos e a perda de D. Sebastião na África concebida como castigo aos cativos dos africanos realizados pelos portugueses; e conclui ameaçando que se o Reino de Portugal trair sua missão peculiar de propagar a fé católica, “duvidosa e arriscada será a sua conservação”.¹⁸ Assim, considerar o ouro como escopo prioritário em benefício do Reino aparece claramente como um engano, visto que na realidade o ouro por si mesmo pode ser associado também à cobiça, aos maus-tratos, ao sofrimento. A *ratio particularis* é ativada, para perceber o que os olhos e ouvidos insistiam em não perceber, pelo engano de querer ver o ouro e ouvir falar do ouro como se fosse um valor em si, garante de grande benefício, sobretudo para o Reino.

¹⁵ No caso inaciano, o lugar é o espaço da batalha entre os dois exércitos: o de Cristo e outro de Lúcifer.

¹⁶ VIEIRA, A. *Cartas*, (João Lúcio de Azevedo, organizador). São Paulo: Editora Globo, 2008 (original: 1925), p. 342.

¹⁷ VIEIRA, A. *Cartas*, (João Lúcio de Azevedo, organizador). São Paulo: Editora Globo, 2008 (original: 1925), p. 342.

¹⁸ VIEIRA, A. *Cartas*, (João Lúcio de Azevedo, organizador). São Paulo: Editora Globo, 2008 (original: 1925), p. 347.

Não seria conveniente ao universo mental e conceitual jesuítico o desprezo por este metal precioso que desde os primórdios da humanidade representou uma meta quase mítica a ser alcançada implicando aventuras, viagens, novos conhecimentos e novas experiências, e que se constituiu em objeto de troca entre os povos,¹⁹ mas que também assumiu um valor simbólico sendo utilizado inclusive nos cultos religiosos para indicar a beleza e o resplendor dos mistérios divinos.²⁰ Na verdade, a questão é a associação da busca do ouro com a violência contra o outro que caracterizara os primórdios da Idade Moderna, na medida em que os colonizadores espanhóis e portugueses assumiram condutas de opressão e violência contra os indígenas devido à urgência da obtenção do ouro como prioridade inquestionável. Conforme assinala Unali, “a atitude que prevaleceu naquelas circunstâncias, comparada às análogas experiências do passado, evidenciou um aspecto da humanidade que era um fenômeno inédito e que, porém, tornou-se uma constante na colonização sucessiva”.²¹ A correção que é visada pelo pregador atinge, portanto, não o desejo do ouro por si mesmo, mas o fato de que faltando uma justa avaliação do mesmo, o metal tornou-se uma necessidade determinante não apenas econômica, mas também psicológica. Como os atos do livre arbítrio dependem da razão enquanto capacidade de juízo, enfraquecendo-se no sujeito o uso ordenado destas potências, este acaba por tornar-se escravo do objeto sendo por este determinado em suas condutas e fins.

No sermão de 1656, Vieira apela para a força da palavra como recurso persuasivo capaz de atuar uma transformação radical de afetos, juízos, motivações e disposições, ao tornar “viva” a verdade, como ele mesmo afirma, de modo que os ouvintes possam vivenciar o desengano. Segundo Pécora, o conhecimento da verdade é “*desengano*”, ou seja, libertação do engano possível, implícito na aparência das coisas. O “engano do mundo” é lugar comum do século XVI e XVII: na perspectiva cristã, este engano não se refere à atribuição maniqueísta do mal à realidade mundana, ou à recusa do sensível e da matéria, mas à ilusão de perpetuidade e de autonomia substancial daquilo que adquire significado somente na relação participada do divino. A essência do engano barroco é atribuir eternidade ao temporal, estabilidade ao provisório, descuidando de que o ser é analogia do Ser.

Neste sermão, assim como em outros, o engano ocorre a partir de um conhecimento falso da realidade, que ocorre no nível da potência imaginativa: pois como assinala Vieira no *sermão do Demônio Mudo*, pregado em

¹⁹ UNALI, A. *Alla ricerca dell'oro. Mercanti, viaggiatori, missionari in Africa e nelle Americhe (secc. XIII-XIV)*, Roma: Buzoni Editore, 2006.

²⁰ SANTOS, J. E. F. e MASSIMI, M. Nossa Senhora das Maravilhas: corpo e alma de uma imagem. *Memorandum: memória e história em psicologia*. n. 8, 2005, pp. 116-129.

²¹ UNALI, A. *Alla ricerca dell'oro. Mercanti, viaggiatori, missionari in Africa e nelle Americhe (secc. XIII-XIV)*, p. 77 (tradução nossa).

Portugal em 1661,²² é “dentro da nossa fantasia, na potência imaginativa, que reside no cérebro, que estão guardadas, como em tesouro secreto, as imagens de todas as cousas que nos entram pelos sentidos, a que os filósofos chamam espécies”.²³ O demônio utiliza-se daquelas espécies que são infinitas, “ordenando-as e compondo-as como mais lhe servem, pinta e representa interiormente à nossa imaginação, o que mais pode inclinar, afeiçoar e atrair o apetite. E deste modo, mudamente nos tenta, mudamente nos persuade, e mudamente nos engana”.²⁴

Portanto, é no nível desta mesma potência que o engano deve ser corrigido pela ação da palavra pregada.

O dinamismo que leva ao desengano toma como ponto de partida os afetos vivenciados pelo auditório (decepção, tristeza, desespero) para alcançar o entendimento (que formulara uma avaliação enganosa acerca do ouro, como sendo um valor para si, para o povo, para o estado) e mostrar (no sentido literal da evidência) que o fracasso da busca é parte de um desígnio providencial que aponta para outro valor, desta vez real, a ser perseguido. De fato, a mudança de afeto passa pela mudança do juízo acerca do objeto visado e isto é obtido através do emprego de recursos que tornem “viva” a verdade. A palavra pregada age no sentido de uma repentina e radical mudança do cenário do teatro do mundo: num primeiro momento, apresenta-se aos sentidos (externos e internos) a cena (o trabalho nas minas) reconstruída através de exemplos descritivos tirados da experiência presente e passada pela técnica da “*compositio loci*”; esta re-apresentação induz afetos como dor, etc., e uma reconsideração pela *vis* cogitativa / *aestimativa* do valor “ouro” que leva a uma mudança de juízo (desengano) acerca de que o ouro seria um mal para si, para a sociedade, para o reino. Ao mesmo tempo, opera-se uma inversão de valor, que é substituído por outro objeto, o verdadeiro ouro que são as almas e sua salvação. A “descoberta” do verdadeiro valor muda os afetos diante da circunstância acontecida em esperança, gratidão, alegria e consolo; bem como a disposição da vontade que se manifesta na decisão de agir em função deste fim (a salvação das almas).

Acompanhemos este dinamismo no percurso do sermão.

O tema do sermão é retirado do evangelho da Primeira Oitava da Páscoa: trata-se de um trecho do relato do encontro entre Cristo e dois discípulos na estrada de Emaús: este feito peregrino e não reconhecido pelos dois, acompanha-os no caminho e pergunta-lhes o motivo de sua tristeza; aqueles

²² VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. I, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993.

²³ VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. I, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, p. 1173.

²⁴ VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. I, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, p. 1173.

respondem relatando o definhar de suas esperanças no homem que deveria ser a redenção de Israel. Os discípulos de Emaús não conseguiram reconhecer Cristo porque acreditavam que ele seria um líder político e que salvaria Israel com os instrumentos e as qualidades de líder político. Portanto, devido a este engano, expresso pela profunda tristeza que sentiam, aqueles discípulos ficaram impossibilitados de reconhecer Cristo vivo, pois a crucificação tinha posto fim à carreira política de Cristo, da maneira mais dramática. Com as palavras que iluminavam as Escrituras, Cristo mostrou claramente que a redenção se daria pela cruz e pela ressurreição. Conforme as palavras iam ‘desenganando’ os discípulos de Emaús, seus corações ardiam, até o ponto culminante em que o desengano atingiu o seu objetivo pleno e os discípulos o reconheceram ao partir o pão, que era o gesto mais emblemático da sua nova proposta de redimensionamento da existência humana a partir da vida em comunidade. Em sua pregação, Vieira retoma os tópicos da existência humana como peregrinação, da tristeza e falta de esperança para ligar seu discurso à circunstância da expedição fracassada, vivenciada pelos seus ouvintes: pois a experiência de “buscar e não achar”²⁵ é causadora de “grande desconolação” podendo ser bem compreendida pelos que foram buscar “em baixo da terra as minas de ouro ou prata, e não se tendo achado depois de tantos trabalhos, (...) se desconolaram” pelo inútil “gasto de tempo, cuidado e fazenda”.²⁶

Diante da analogia entre estes dois acontecimentos, Vieira assimila o poder consolador de Cristo na cena evangélica à força da palavra a ser pregada e que promete aliviar e serenar a tristeza do auditório. A palavra é anunciada como capaz de curar, por evocar da mesma forma como Cristo mostrou-se vivo aos dois discípulos, duas verdades “mostradas vivamente”:²⁷ foi melhor não descobrir as minas que se procurava, pois Deus irá revelar outras minas mais ricas e mais certas. Apelando para a atenção dos ouvidos dos seus interlocutores, Vieira assegura-lhes a vista de um objeto que será diferente do imaginado e que será avaliado pela potência cogitativa / *aestimativa* e pelo juízo como sendo mais valioso. Os discípulos de Emaús pensavam que o verdadeiro benefício de Israel viria da ação de um líder político, porém estavam enganados. Aquela audiência de Vieira acreditava que o verdadeiro benefício do Reino viria do ouro, porém estavam enganados. Como os discípulos de Emaús foram “desenganados” pelo Cristo, Vieira se propõe a “desenganar” sua audiência.

²⁵ VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. II, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, p. 694.

²⁶ VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. II, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, v. II, p. 694.

²⁷ VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. II, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, p. 695.

O ponto de partida é o contraste entre os afetos da alegria e da tristeza (lágrimas), contemporaneamente presentes; metaforizadas pelo contraste entre sol e orvalho, também contemporaneamente presentes na aurora; e pela passagem da cenografia retórica da tragédia para a comédia. Vieira coloca como exemplo deste dinamismo inerente ao mundo natural e também ao teatro do mundo humano, a realidade presente (a busca fracassada das minas do ouro). Num primeiro movimento, realiza a análise das causas de tristeza sintetizadas como a vivência do esperar e não acontecer o esperado. Esta vivência suscita dois afetos: a tristeza declarada e a esperança perdida. É diante desta experiência que Vieira define como objetivo da prática do sermão o remediar (consolar) pela evidência (mostrar) da verdade (do real). A evidência da verdade corrigirá o engano: a esperança (perdida) não corresponde a um objeto de valor real, mas a um engano da imaginação; por isto é uma esperança falsa.²⁸ Na verdade, trata-se de “castigos escondidos debaixo de aparências contrárias”.²⁹ O engano é fruto da cegueira e o sermão corrige o engano possibilitando um verdadeiro *ver*. Este *ver* mostra que o ouro e a prata (objetos da esperança enganosa) não são ganhos e sim perdas. Através das palavras do sermão, Vieira proporciona a visão da realidade das minas,³⁰ solicitando os ouvintes para que mobilizem a imaginação para acompanhar esta visão interior (representação). Para proporcionar esta visão Vieira declara colher informações dos relatos de “livros que descrevem o que nelas se passa”.³¹ terá possivelmente ele tido conhecimento da obra do jesuíta Alonso de Sandoval publicada em Sevilha no ano de 1626 (*Tractatus de instauranda aethiopum salute*), descrição pormenorizada da condição dos escravos africanos nas colônias da América espanhola. Aliás, Vieira avisa que “o que se escreve é muito menos do que verdadeiramente é”.³² De qualquer forma, o dado colhido é traduzido pelo método da *compositio loci*, numa cena análoga à representada no Quarto dia dos Exercícios inicianos (meditação das duas Bandeiras) onde aos dois exércitos que se defrontam o de Cristo e o do Lúcido, correspondem dois grandes campos: o de Jerusalém e o de Babilônia. Os Exercícios sugerem “a composição, vendo o lugar” e para que os praticantes conheçam “os enganos do mau chefe”, assim representam o “grande campo da Babilônia”:

Primeiro ponto. Imaginar o chefe de todos os inimigos naquele enorme campo de Babilônia, sentado num trono de fogo e fumaça com um aspecto horrendo e espantoso. Segundo Ponto. Considerar como ele chama inúmer-

²⁸ VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. II, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, p. 696.

²⁹ VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. II, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, p. 703.

³⁰ VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. II, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, pp. 704-707.

³¹ VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. II, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, p. 704.

³² VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. II, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, p. 705.

ros demônios, espalha-os pelas diversas cidades e pelo mundo todo, sem deixar região, lugar, estados de vida e nenhuma pessoa em particular. Terceiro ponto. Considerar o discurso que lhes dirige: como os exorta a lançar redes e cadeias. Primeiro, tentar com a ganância das riquezas, como costuma fazer na maioria das vezes para que assim, facilmente, cheguem à honra vã do mundo e daí a uma grande soberba. De modo que o primeiro grau seja o das riquezas; o segundo, o das honras; o terceiro, o da soberba. E desses três induzir outros níveis.³³

Os enganos da estima são os argumentos persuasivos utilizados pelo demônio: portanto, é no nível da potência estimativa e do juízo que deve ocorrer o desengano.

De modo análogo à descrição inaciana do campo de Babilônia, Vieira pinta o cenário das minas de modo a causar “não só espanto, mas horror”.³⁴ Ao representar os “padecimentos da cobiça” Vieira constrói imagens que mobilizem os sentidos externos (tato, visão, audição, olfato) visando evocar impressões análogas nos destinatários:

A fábrica e as máquinas, os artifícios e a força, o trabalho e os perigos com que as montanhas se cavam, as betas se seguem, e perdidas se tornam a buscar; os encontros de pedernais impenetráveis, ou de águas subterrâneas, que rebentam das penhas, as quais ou se hão de esgotar com bombas, ou abrir-lhes novo caminho; furando por outra parte os mesmos montes; o estrondo dos maços, das cunhas, das alavancas e dos outros instrumentos de ferro, alguns dos quais têm cento e cinquenta libras de peso, com que se batem, cortam e arrancam as pedras; ou se precipitam com maior perigo do alto: e tudo isto naquelas profundíssimas concavidades, ou infernos, onde nunca entrou um raio de Sol, alumados malignamente aqueles infelizes Ciclopes só com a luz escassa e contrafeita de alguns fogos artificiais, cujo hálito, fumo e vapor ardente lhes toma a respiração, e muitas vezes os afoga.³⁵

Ainda mais aterradora é a cena da condição humana lá vivenciada:

E aqui os homens desfigurados como toupeiras, vivem debaixo da terra, sem ter olhos para ver a luz e como morcegos fogem do sol e do dia, e se vão mais sepultar que viver naquela escura e perpétua noite. (...) uns como toupeiras com os pés e as mãos na terra, a andam cavando, revolvendo e mudando continuamente, e outros como morcegos suspensos no ar, estão picando as pedras, e sangrando as suas veias com o corpo, e com a vida pendente de uma corda.³⁶

³³ LOYOLA, I. *Exercícios espirituais*. São Paulo: Loyola, 1990, EE. 140-142.

³⁴ VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. II, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, p. 704.

³⁵ VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. II, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, p. 704.

³⁶ VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. II, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, p. 705.

Em muitos casos, as montanhas solapadas por baixo, se quebram e caem de repente, de modo que “a multidão que andava desenterrando a prata, fica sepultada com ela”.³⁷

Se as minas tivessem sido efetivamente descobertas no Potosi, semelhante seria a situação que não seria vivenciada por aqueles que “passeiam em Lisboa”³⁸ e sim pelos moradores da terra os quais se tornariam escravos das minas: “e vós mesmos não havíeis de ser vosso” “e só os vossos engenhos haviam de ter muito que moer, porque vós e vossos filhos havíeis de ser os moídos”.³⁹

A partir desta representação, pode-se então *considerar*, ou seja, tendo aplicado a imaginação à visão da realidade, pode-se elaborar um *juízo*. As palavras do pregador reveladoras da verdade juntamente com a prudência dos ouvintes podem proporcionar a elaboração deste juízo: é a operação do desengano.

E também creio que já a vossa esperança terá mudado de conceito à vista deste descobrimento de minerais, tão diversos do que ela desejava e supunha, os quais é certo que haviam de ser maiores, e mais duros na experiência, do que os pode representar meu discurso.⁴⁰

Qual é o conteúdo deste juízo? Refere-se a dois aspetos da questão: é um juízo acerca do objeto (=valor): o ouro e a prata na verdade são “castigos escondidos por trás de aparências contraditórias”. Vieira apóia esta ponderação do valor em argumentos derivados de três tipos de fontes: escritores pagãos; antigo testamento, novo testamento. A utilização de textos dos clássicos pagãos demonstra que o próprio conhecimento do homem natural é capaz de ponderar o valor. O segundo aspecto apontado pelo juízo é algo inerente à condição humana: a possibilidade do engano, sendo que, no caso das minas, a esperança neste objeto só aparentemente valioso era falsa, desencaminhada. Vieira aponta também para as consequências políticas, econômicas e sociais deste descaminho: os exemplos da história mostram que sempre “os monstros da vaidade” consumiram imensos tesouros e que os carregamentos de ouro e prata nunca proporcionaram “alívio ou remédio dos povos”.⁴¹

A visão, a apreensão pela potência cogitativa/*aestimativa* e o juízo acerca do real, proporcionam uma mudança de conceito: a esperança pode ser

³⁷ VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. II, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, p. 705.

³⁸ VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. II, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, p. 706.

³⁹ VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. II, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, p. 707.

⁴⁰ VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. II, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, p. 707.

⁴¹ VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. II, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, p. 717.

mobilizada novamente para ser aplicada a um novo objeto (um *novo conceito*).⁴² O verdadeiro valor (=ouro) a que deve ser direcionada a esperança são as almas: o cuidado com a alma própria e dos outros. Estas são os tesouros infinitamente mais preciosos e as minas infinitamente mais ricas. Foi para elas que Cristo veio na terra, viveu como pobre se entregou tornando-se escravo dos homens para realizar aquele “descobrimento, liberdade e redenção”⁴³ que lhe deu o primado de “descobridor e conquistador delas”.⁴⁴ Desse modo, na segunda parte do sermão, cumpre-se a cena das duas Bandeiras dos Exercícios inacianos, com a vitória do verdadeiro Rei. E realiza-se com a mudança de cenário, também a mudança dos afetos.

Obtido o “são juízo” pelo qual se entende que “há casos em que a felicidade consiste, em se não achar o que se busca e deseja, senão em se não achar”,⁴⁵ o afeto da alegria se torna possível para os que estavam tristes.

Trata-se de um exemplo dentre muitos em que Vieira assim como os demais pregadores a ele contemporâneos, documenta um uso da palavra que, norteado pela retórica realiza seus efeitos nos destinatários pela mobilização do dinamismo anímico destes. Esta mobilização permite potenciar a eficácia da palavra: esta propõe conteúdos não apenas tornando-os apreensíveis pelo entendimento, mas também representando-os aos sentidos e afetos: o *delectare* e o *movere* levam ao *docere*.

Esta conotação da retórica vieiriana é ressaltada no tratado *Palestra de oratoria sagrada onde se discutem os fundamentos dos diferentes methodos e diversos estylos de pregar. theorica em reflexões analyticas criticas e apologeticas practica em sermoes respectivos aos methodos examinados* de Frei Manoel de Figueiredo, religioso agostiniano português do século XVIII.⁴⁶ Citando Antônio Vieira como modelo de uso da palavra, o autor afirma que a sua voz representava “nos olhos o que estava pintado para os ouvidos”, levando o “objeto à imaginação, e por hum modo tão sensível, e tão vivo, que o ouvinte julgaria que estava vendo o mesmo que estava ouvindo”.⁴⁷

⁴² VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. II, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, p. 707.

⁴³ VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. II, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, p. 723.

⁴⁴ VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. II, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, p. 723.

⁴⁵ VIEIRA, A. *Sermões*, (organizador: Gonçalo Alves). v. II, Porto: Lello e Irmão Editores, 1993, p. 727.

⁴⁶ FIGUEIREDO, Frei Manoel de *Palestra de oratoria sagrada onde se discutem os fundamentos dos diferentes methodos e diversos estylos de pregar theorica em reflexões analyticas criticas e apologeticas practica em sermoes respectivos aos methodos examinados*, 2 tomos, Lisboa, Typ. Nogueira, 1762.

⁴⁷ FIGUEIREDO, Frei Manoel de *Palestra de oratoria sagrada onde se discutem os fundamentos dos diferentes methodos e diversos estylos de pregar theorica em reflexões analyticas criticas e apologeticas practica em sermoes respectivos aos methodos examinados*, 2 tomos, Lisboa, Typ. Nogueira, 1762, pp. 34-35.

Por sua vez, a retórica vieiriana é o fruto maduro da formação jesuítica na arte da palavra, realizada a partir do compêndio do mestre Cipriano Soares utilizado nos colégios da Companhia a partir do fim do século XVI.

O compêndio que devia ser decorado- conforme preceitos da *Ratio Studiorum* – propõe o método da imitação, sendo que o ensino da retórica é realizado em chave pedagógica: não se trata de técnica enquanto tal, mas de um “instrumento de formação no qual a palavra com sua potencialidade de comunicação podia alcançar o ser humano colocando nele sementes de transformação e de civilização”,⁴⁸ baseando-se na concepção ciceroniana da língua, enquanto forma transmitida na qual é preservado o conteúdo herdado da civilização e no gênero da oratória sagrada inaugurado por Agostinho no *De doctrina christiana*, apoiado também na tradição patrística e humanista.

A arte retórica – segundo Soares – estrutura-se em cinco partes: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria*, *actio*. A *elocutio* assume grande importância não mais apenas como enfeite e sim também como o que confere *cor*, e em geral dimensão sensorial, à linguagem, no sentido de propiciar a inteligibilidade e a intencionalidade da palavra, através da valorização da componente sensorial do significante, grande importância sendo atribuída à esfera do sensível, do corporal, e do pré-conceitual. Voz e gesto são importantes canais de comunicação, à voz sendo reconhecida a capacidade de *movere*. A palavra encarnada na elocução penetra os ânimos e atinge o plano moral, tornando-se assim ética: desse modo, não apenas veicula a coisa, mas sugere também comportamentos diante dela. A retórica, portanto, associa a razão à verdade e à moralidade, chamando em causa a liberdade como condição de tal associação.

5. Conclusão

A relação entre a eloquência do pregador e os movimentos anímicos e comportamentos dos destinatários funda-se no pressuposto da existência de uma continuidade entre interioridade e gestos exteriores, numa antropologia que pressupõe a unidade entre a alma e o corpo. Já vimos que neste projeto retórico, os jesuítas espelham-se na concepção filosófica aristotélico-tomista de pessoa humana como sendo irredutível a uma única dimensão, porém também contrária ao dualismo entre forma e substância, sendo assim possível teatralizar a interioridade.

⁴⁸ ZANLONGHI, G. *Teatri di formazione. Actio, parola e immagine nella scena gesuitica del Sei-Settecento a Milano*, Milano: Vita e Pensiero, 2002, p. 199 (tradução nossa).

Bibliografia:

AQUINO T. de *Summa theologiae* disponível em <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> Acesso em 13/10/2008

ARISTÓTELES *De anima* (apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis). São Paulo: Editora 34, 2006.

AVICENNA *Liber De Anima seu Sextus de Naturalibus IV-V*. Lovaina/Leiden: Peeters/Brill, 1968.

_____. *Liber De Anima seu Sextus de Naturalibus I-III*. Lovaina/Leiden: Peeters/Brill, 1972.

ATTIE FILHO, M. *Os sentidos internos em Ibn Sina (Avicena)*. Porto Alegre: EDIPCRS, 2000.

BOÉCIO *In Isagogen Porphyrii*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum: 48. Vindobonae: Tempsky, 1906.

Commentarii Collegi Conimbricensis Societatis Jesu in tres libros De anima. Coimbra, 1598.

CERQUEIRA, L. A. *Filosofia brasileira: ontogênese da consciência de si*. Petrópolis: Vozes, 2002.

EVERSON, S. *Aristotle on Perception*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

KRETZMANN, N. & STUMP, E. (eds) *The Cambridge companion to Aquinas*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2006.

KRETZMANN, N., KENNY, A. & PINBORG, J. *The Cambridge history of later medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

LOYOLA, I. *Exercícios espirituais*. São Paulo: Loyola, 1990.

MADEIRA, J. B. Os jesuítas, a acomodação e a tolerância. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 1, p. 205-211, 2009. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf2/texto%2011.pdf> Acesso em 06/03/2009.

MASSIMI, M. *História da Psicologia Brasileira (até 1934)*. São Paulo, Editora Pedagógica Universitária, 1990.

_____. *Palavras, almas, corpos no período colonial*. São Paulo: Ed. Loyola. 2005.

_____. A história das idéias psicológicas: uma viagem no tempo rumo aos novos mundos. In *Diálogos Metodológicos sobre prática de pesquisa*. Ribeirão Preto, SP, 2000. pp. 31/41.

MASSIMI, M. e FREITAS, G. R. de Acomodação Retórica e Adaptação Psicológica na Pregação Popular dos Jesuítas na Terra de Santa Cruz. *Mnemosine*, v. 3, nº1, 2007. pp. 111-135.

MASSIMI, M. & GUEDES, M. do C. (orgs) *História da Psicologia no Brasil. Novos estudos*. 1. ed. São Paulo: Cortez editora-Educ, 2004.

MASSIMI, M. MAHFOUD, M. SILVA, P. C. S., AVANCI, S. R. S. *Navegadores, colonos e missionários na terra de Santa Cruz*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

MASSIMI, M. & SILVA, P. J. C. da *Os Olhos Vêem pelo Coração. Conhecimento Psicológico das Paixões na História da Cultura Brasileira dos Séculos XVI A XVII*. 1. ed. Ribeirão Preto: Holos Editora, 2001.

PAWLING, P. C. *De la compositio loci a la República de las letras*. Ciudad de Mexico, Universidad Iberoamericana, El mundo sobre el papel, 2004.

PÉCORA, A. O demônio mudo. In A. NOVAES (Org.), *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. pp. 301-316.

SANTOS, J. E. F. e MASSIMI, M. Nossa Senhora das Maravilhas: corpo e alma de uma imagem. *Memorandum: memória e história em psicologia*. n. 8, 2005, pp. 116-129. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos08/santosmassimi01.htm>. Acesso em 10/11/2008.

SUÁREZ, F. *Commentaria una cum Quaestionibus in Libros Aristotelis De anima — Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el Alma*, t. 1 Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978; t. II Madrid: Labor, 1981; t. III Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1991.

TOLEDO, F. *Opera omnia philosophica*. Hildesheim: Olms, 1985.

UNALI, A. *Alla ricerca dell'oro. Mercanti, viaggiatori, misisonari in Africa e nelle Americhe* (sec. XIII-XIV). Roma: Buzoni Editore, 2006.

VIEIRA, A. *Sermões*. (organizador: Gonçalo Alves). 5 volumes. Porto: Lello e Irmão Editores, 1993.

VIEIRA, A. *Cartas*. (João Lúcio de Azevedo, organizador). São Paulo: Editora Globo, 2008 (original 1925).

ZANLONGHI, G. Teatri di formazione. Actio, parola e immagine nella scena gesuitica del Sei-Settecento a Milano. *Milano: Vita e Pensiero, 2002*.

Endereço dos autores:

Marina Massimi

Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto – Universidade de São Paulo.

Av. Bandeirantes 3900

14040-901 Ribeirão Preto – SP

Telefone: (16) 36023802

João Madeira

Rua André Rebouças 867 – Ipiranga

14055-650 – Ribeirão Preto – SP

jbmadeira@yahoo.co.uk