**EXCESSUS DE DEUS, VERBUM E A SOMBRA:
MODOS DE CONHECIMENTO NOS SERMÕES DE ANTÔNIO
VIEIRA**

***Excessus of God, Verbum and the Shadow:
Ways of knowing in the sermons of Antonio Vieira***

*João Madeira **

*Marina Massimi ***

RESUMO: Na epistemologia escolástica havia não somente a preocupação de aplicar a doutrina aristotélica da abstração, considerando o funcionamento dos sentidos externos e internos, mas também de garantir a possibilidade do conhecimento direto ou intuitivo, que se daria sem a mediação de representações mentais. Tal possibilidade baseava-se no fato de haver um conhecimento que aconteceria pela força própria do objeto de dar-se a conhecer, que permitiria conhecer algo excedente à experiência sensorial humana, visto que os sentidos somente podem perceber o que é comensurável a eles. O componente interno que permite tal conhecimento intuitivo na tradição agostiniana era o *verbum intus prolatum*, que seria palavra anterior a toda fala humana e diferente do discurso da racionalidade humana. Na refinada teologia de Vieira no sermão da Madrugada da Ressurreição pregado na Igreja de Nossa Senhora da Graça, em Belém do Pará, aparecem claros elementos da Teologia Negativa, de Mariologia e da doutrina do conhecimento intuitivo.

PALAVRAS-CHAVE: Epistemologia, *Verbum*, Teologia Negativa, *Excessus* divino, Conhecimento intuitivo.

ABSTRACT: In the scholastic epistemology there was not only the attempt to apply the Aristotelian doctrine of abstraction, taking into account the external and internal senses, but also the attempt to preserve the possibility of knowing something directly

* Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

** Universidade de São Paulo. Artigo submetido a avaliação no dia 13/03/2012 e aprovado para publicação no dia 15/02/2012.

or intuitively, i.e., without any mediation of a mental representation. This was the guarantee that there could be a kind of knowledge derived from the object's own force of revealing itself, which makes possible the knowledge of something that exceeds the human sensorial capacities, since the senses can only perceive something commensurate to them. The internal component responsible for this intuitive knowledge for Augustine was the *verbum intus prolatum*, which is the word before any human speech and distinct from the discursive human rationality. In Vieira's sophisticated theology of the sermon of *Madrugada da Ressurreição*, preached in the church of *Nossa Senhora da Graça*, in Belém do Pará, there are clear elements of Negative Theology, of Mariology and of the doctrine of intuitive knowledge.

KEYWORDS: Epistemology, *Verbum*, Negative Theology, Divine *excessus*, Intuitive knowledge.

1. Introdução

Durante sua formação em filosofia e em teologia, Antônio Vieira estudou os principais autores da antiguidade clássica, da patrística, da escolástica e do Renascimento. Sabe-se também que as primeiras gerações de jesuítas produziram suas próprias obras de filosofia e de teologia. Obviamente que nem todos os conhecimentos adquiridos por Vieira podem ser identificados em cada um dos seus sermões. Contudo, sabendo do seu sucesso como orador e como pregador, pode-se supor que sua escolha criteriosa dos temas e das doutrinas a serem utilizadas em cada situação particular revele sua visão acurada dos mecanismos e dos modos de conhecimento de que sua audiência dispunha e da melhor maneira de ativar estes mecanismos e modos de conhecer para que sua pregação fosse otimamente eficaz. No sermão pregado na igreja matriz de Nossa Senhora da Graça, em Belém do Pará, a escolha de enfatizar o papel de Maria Mãe de Jesus, dizendo que todos os que quisessem encontrar a Cristo deveriam buscar sua Mãe, revela sua insistência para que todos os fiéis daquela região fossem àquela igreja, para encontrar o Menino e sua Mãe em Belém. A riqueza do sermão, porém, somente se descortina ao notar que Vieira utiliza a Teologia Negativa para indicar como se deve compreender o *excessus* divino e o fato de que não encontrar a Cristo morto é melhor do que o encontrar. Vieira também demonstra que o *verbum*, na abordagem trinitária que remonta a Agostinho, entendido como palavra não-humana presente na interioridade das pessoas é a chave para compreender a maneira com que os anjos falam, com que Deus revela a João e a Maria Salomé que Cristo estava com Maria e com que a Estrela é língua dos céus e que fala conosco. Tudo isto se soma e permite compreender o conhecimento direto que Maria tem de Deus, que não é conhecimento abstrativo, mas conhecimento direto, intuitivo.

2. Teologia Negativa

A Teologia Negativa está ligada ao pensamento de Dionísio Areopagita. Como certamente não se trata daquele personagem bíblico dos tempos da pregação de Paulo aos atenienses, a tradição filosófica recente acrescentou-lhe o termo ‘pseudo’ ao nome. Pseudo-Dionísio Areopagita foi um filósofo e teólogo muito importante, que inspirou Tomás de Aquino, João Duns Escoto, Pedro da Fonseca¹ e os Conimbricenses.² Viveu provavelmente entre o século quinto e o século sexto depois de Cristo e entre outras obras escreveu o tratado *Os Nomes de Deus*. Nesta obra, coloca que Deus é algo absoluto, que é impossível de conhecer diretamente, por estar além da alçada da razão humana. No entanto, pelo conhecimento da realidade, por analogia ao seu Criador, nós podemos chegar ao conhecimento dEle. Toda a realidade natural, por exemplo, o sol, as estrelas, o fogo, a água, a pedra, pode nos introduzir ao conhecimento de Deus. Todavia, Deus não pode ser reduzido a estas imagens por Ele ser sempre transcendente: uma Luz que é muito maior do que o sol, um Calor que é muito maior do que o fogo, etc. Isso não significa que Deus se identifica com essa realidade material, mas que esta última indica de certa maneira a direção para se chegar até Ele.

Portanto, é através das experiências com o mundo material, que nós chegamos a conhecer a Deus, muito embora não se trate de abstrair o que Deus é das coisas no mundo. Nesta perspectiva, a dimensão sensorial do ser humano é também muito importante do ponto de vista teológico, ou seja, para o conhecimento de Deus, pois mesmo se não pode alcançar tudo o que Deus é, permite conhecer algo de Deus a partir das coisas. Por exemplo, o contato entre os sentidos e as coisas boas faz antever ou mesmo ter ‘visões’ de uma Bondade maior, suprema, para além das bondades limitadas, já experimentadas.

Citamos um trecho do texto:

ocorre ainda que as aparições divinas que se produzem nos templos sagrados ou alhures, iluminando iniciados e profetas, lhes sugerem nomear segundo a diversidade de suas funções causais e de seus poderes, este Bem superior a todo esplendor e a todo nome, e de lhe atribuir formas e figuras humanas, ou ainda as do fogo ou do âmbar. É assim que louvamos seus

¹ Pedro da Fonseca foi o primeiro dos grandes filósofos e teólogos jesuítas. Fonseca cita Pseudo-Dionísio inúmeras vezes, inclusive como confirmação da importância da *phantasia*, que segundo ele englobaria os três sentidos internos da imaginação, da cogitativa/*aestimativa* e da memória. Cf. FONSECA, P. *Commentariorum in libros Metaphysicorum*, 1589, c. 1005.

² Apenas para ilustrar a importância da Teologia Negativa, entre os primeiros jesuítas, para os debates a respeito do conhecimento humano e de sua capacidade de conhecer a Deus pode-se apontar para o fato de que os conimbricenses em seu comentário ao *De anima* de Aristóteles citam Pseudo-Dionísio 17 vezes.

olhos e suas orelhas, seus cabelos, sua visão, suas mãos e seus ombros, suas asas, seus braços, seu dorso, seus pés; que eles lhe atribuem coroas e tronos, cálices e crateras, e todos esses emblemas que procuraremos elucidar³.

No período tridentino, a partir da afirmação de que os próprios sentidos podem nos reconduzir a Deus, a imagem é valorizada como veículo que leva do visível ao invisível. Isto é evidente em Loyola, nos *Exercícios* (1542), sobretudo na proposta do método contemplativo da *compositio loci* e nesta da composição visual (n. 82, 91, 103, 112, 151, 232, 92, 115, 116) e da vista pela imaginação (65, 66, 91). Retoma-se assim um elemento próprio da sensibilidade tardo-medieval, modelo contemplativo e místico, onde as imagens compartilham com o sacramento a função de instrumentos de subida do visível e terreno para o invisível e espiritual.

Por outro lado, no pensamento pós-tridentino explicitado por Vieira, afirma-se que a posição do homem no que diz respeito a esta comunicação do divino, é norteadada pelo desejo de ser e pela afirmação de sua liberdade, pois cabe a esta a decisão diante do real. Com efeito, o mistério de Deus que é a consistência de toda a realidade, pode ser conhecido pelo homem, mas também pode ser ignorado, manifestando-se por meio da mediação de sinais que o sinalizam, mas também ocultam-no à vista. O Ser se apresenta necessariamente por mediações, espécie ou forma. Isso implica a escolha e o risco da liberdade humana. Uma consequência das diversas possibilidades de posicionamento da liberdade humana diante da realidade é a do “engano”, causado pela “ignorância do homem”. Pois a vista do sinal pode enganar, de modo que seja interpretado como o todo a que alude: a decifração do sinal pode ser enganosa. Deste modo, restringe-se o desejo do Ser à esfera do imediato do que pode ser visível; desta forma se exclui a substância e o fim.

Nesta perspectiva, o conhecimento da verdade é definido como “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 ótica 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.

Em suma, o sinal traz para o homem a função do arbítrio: pois deste depende que a leitura do real seja realizada em chave correta. De outro modo, o sensível poderia absolutizar-se, isto é, poderia ser enganosamente

³ PSEUDO-DIONÍSIO, O Areopagita, *Obra completa*, S. Paulo: Paulus, 2004, p. 19.

tomado pelo objeto definitivo e total de satisfação do desejo, o que acarretaria a negação de sua finalidade última e substancial. Dessa forma, coloca-se a importância decisiva da liberdade humana para a interpretação dos sinais, cujo sentido, encoberto, revela-se, ou vela-se neles. A teologia contrarreformista, em oposição ao luteranismo, reafirma a capacidade da razão humana de conhecer o desígnio de Deus, que dá consistência e significado à realidade e afirma a possibilidade – inerente à liberdade - de posicionar-se a favor do Bem. O conhecimento da realidade reveste-se assim de tensão dramática, pelo papel que a liberdade assume no percurso da razão. Em suma, “conhecer o real” é afirmar o que é sensível nele como sinal da substância que deseja ser conhecida. O conhecimento do universo não se realiza nem pela recusa da natureza, nem por torná-la referência exclusiva. Trata-se de assumir a realidade como “discurso real” daquilo que continua oculto, o que significa reconhecer a forma do mistério inserido na natureza. Afirma-se como verdadeiro a realidade que conjuga o natural e o sobrenatural.

Se o universo é sacramental, “a natureza mesma é um meio seguro de iniciação à fé”, proposição esta típica da filosofia escolástica. Com efeito, na perspectiva do tomismo, a razão é sempre razão natural, ou seja, potência humana que participa da lei natural inscrita por Deus em todo o criado e cujo funcionamento por tal Causa tende a tal Fim. Tanto os objetos naturais, quanto o intelecto humano, são análogos ao Ser de Deus. O saber humano é participação ao Ser de Deus.

Há, portanto, uma medida em que se conhece a Deus pela proporção que o seu Ser tem com o ser das coisas e do intelecto humano. Por outro lado, os atributos de Deus não se restringem àqueles que se podem conhecer pela analogia entre seu Ser e os outros seres. Um grande medida do Ser de Deus somente pode ser conhecido através da revelação e não pelo esforço natural da razão humana. Desta maneira, tanto a verdadeira dimensão dos atributos de Deus, que, mesmo descobertos pela razão, excedem a tudo o que esta pode conhecer por abstração, quanto os atributos que pertencem somente a Deus, e que não têm analogia com os demais seres, são objetos da Teologia Negativa.

3. Verbum intus prolatum

Bernard Lonergan (1904-1984) aponta para um desenvolvimento da noção de *verbum* em Agostinho, que, trabalhada e aprofundada por Tomás de Aquino, indica que há três tipos de *verbum*, ou seja, de ‘palavra’. Não somente a palavra falada da linguagem humana e a palavra interna da racionalidade humana inata, mas também uma palavra que é falada e interna ao mesmo tempo, sem, contudo, ser resultado da fala ou das experi-

ências sensoriais do indivíduo⁴. É uma palavra que não sofre as limitações e equívocos da fala humana e dos *phantasmata*, pois é anterior a qualquer uso da linguagem humana e, todavia, é distinta da própria mente e das potências anímicas do sujeito.

Esta abordagem do *verbum* tem clara ligação com a abordagem trinitária de Agostinho de Hipona. O conhecimento de Deus se daria principalmente pela revelação ou transbordamento de Deus, pelo seu *excessus*. Deus seria conhecido não somente pelos seus traços nas coisas no mundo, mas pela via do autoconhecimento. Bem aos moldes da introspecção agostiniana. O *verbum intus prolatum* é a condição de possibilidade de anjos, fenômenos naturais, astros celestiais, e outros seres não-humanos poderem falar diretamente com as pessoas, seja em situações cotidianas, seja em sonhos ou em visões extáticas. É palavra de nenhuma linguagem humana, que se refere ao objeto conhecido de maneira direta e não através de representações no entendimento humano. É palavra verdadeira que se refere à coisa verdadeira, sem, contudo, ser fruto da abstração da essência da coisa depois do contato desta com os sentidos⁵. É parte do conhecimento que a mente tem de si mesma, é palavra do espírito dentro do espírito.

4. Conhecimento abstrativo e conhecimento intuitivo

A distinção entre conhecimento direto ou intuitivo e conhecimento abstrativo aparece em João Duns Escoto⁶ e em seu confrade, o também franciscano Guilherme de Ockham. Estes dois autores eram amplamente estudados nos séculos quinze e dezesseis, sendo que o primeiro era muito respeitado, não somente por suas contribuições filosóficas, mas também por sua teologia refinada, sendo que sua Mariologia foi particularmente importante. O segundo frequentemente era associado ao nominalismo, portanto a algo que deveria ser evitado.

Os primeiros jesuítas eram seguidores confessos de Aristóteles e de Tomás de Aquino. Isto, contudo, não quer dizer que deixaram de lado as relevantes contribuições de outros autores escolásticos. Se no que se refere ao

⁴ Cf. B. J. F. LONERGAN, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, Toronto: Lonergan Research Institute Regis College, 1997, p. 6.

⁵ Cf. B. J. F. LONERGAN, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, Toronto: Lonergan Research Institute Regis College, 1997, p. 6.

⁶ A influência de João Duns Escoto na filosofia e na teologia dos primeiros jesuítas é atestada pelas inúmeras citações feitas de suas obras e de suas principais doutrinas em Pedro da Fonseca, cf. J. B. MADEIRA, *Pedro da Fonseca's Isagoge Philosophica and the Predicables from Boethius to the Iovanienses*, 2006, p. 48; e nos Conimbricenses, sendo que apenas nos comentários ao *De anima*, são 44 citações, cf. M. S. CARVALHO, *Em torno da recepção do pensamento de João Duns Escoto no Portugal quinhentista: o caso dos jesuítas de Coimbra*, 2008, p. 350.

conhecimento havia uma ênfase especial para a abstração (doutrina aristotélica), por outro lado, quando se tratava do conhecimento de Deus, não há dúvidas de que os jesuítas estavam atentos para o fato de que este tipo de conhecimento deveria se dar sem representação e que, portanto, era de natureza distinta da abstração. O conhecimento atingido através da abstração era o conhecimento abstrativo. O conhecimento direto do objeto era o conhecimento intuitivo, pois pressupunha um contato direto entre o intelecto e a *vis cognitiva* do objeto, ou seja, no caso de Deus se pode dizer que o intelecto pode conhecer algo a respeito dEle pois ele tem o poder de se fazer conhecer.

A distinção fica mais clara ao se ter em vista que o processo de conhecimento iniciado com as experiências sensoriais, abstrativo, no qual o resultado era obtido ao separar as ideias e os conceitos de suas associações com os dados sensíveis e individualizantes. A abstração é, portanto, o ato de ‘separar’ ao nível do entendimento o que na realidade se encontra unido. O exemplo seria o conceito de ‘ser humano’ que é abstraído a partir do indivíduo concreto ‘Pedro’. Nesta modalidade de conhecimento, conhecer algo sobre o ser humano significa abstrair, ou seja, deixar de lado, todas as particularidades e singularidade de Pedro. Este processo pressupunha a mediação dos *phantasmata* para acontecer. Assim o que se conhece é diretamente ligado ao que se percebe.

Por outro lado, o conhecimento direto, intuitivo, se dá de maneira imediata, ou seja, diretamente entre o objeto conhecido e o entendimento. Contrariamente ao que acontece no caso do conhecimento abstrativo, onde o objeto próprio do conhecimento é o universal, visto que as ideias e os conceitos são livres de toda nota particularizante e individuante, no caso do conhecimento direto, pode-se conhecer o individual sem a intermediação de representações, sejam estas imagens ou similitudes de objetos percebidas pelos sentidos. A possibilidade de tal conhecimento é a garantia de que se pode conhecer a Deus, que é particular em medida imensa, bem como a acontecimentos não presentes. Este último caso é menos dramático do que o conhecimento de Deus que se daria, por exemplo, na visão que os bem-aventurados têm da natureza de Deus. Contudo, permitiria ao novo tipo de ciência incipiente no século XVI que julgasse possível ao físico descobrir e demonstrar a data e os efeitos de um eclipse solar futuro.

5. Epistemologia, Teologia Negativa e Mariologia em Vieira

O *Sermão na Madrugada da Ressurreição* pregado por Vieira na Igreja de Nossa Senhora da Graça em Belém do Pará⁷ é centrado no tema do método de conhecimento da realidade e do divino que a cria e a transcende.

⁷ Cf. A. VIEIRA, *Sermões*, vol. V, Porto: Lello @ Irmãos, 1951, p. 123-136.

O sermão inspira-se no versículo do Evangelho de Marcos 16: “*Surrexit, non est hic*”, tomado como convite para buscar uma presença desejada e dada por certa “*surrexit*” num lugar não habitual (“*non est hic*”), pois é próprio da natureza divina o transcender as condições espaço-temporais que normalmente determinam a presença dos objetos do conhecimento humano. Esta afirmação suscita a pergunta: “*Se não estava ali, aonde estava?*”⁸.

Melhor é sempre Deus que quem o busca, ainda quando parece que falta ao que tem prometido. Tem prometido Deus que todos os que de madrugada o buscarem o acharão: *Qui mane vigilant ad me, invenient me*, e madrugando esta manhã as três Marias, prevenidas de preciosos unguentos para ungir o sagrado corpo que tinham acompanhado à sepultura, foram tão venturosas que não o acharam. Assim não cumpre Deus sua palavra, não porque falta, mas porque excede o que promete⁹.

O excesso divino também aparece na quinta parte do sermão, onde Vieira aponta para “as riquezas”, “as delícias” e “as honras” que reinavam em Jerusalém, fazendo com que o pretório, o palácio real e o templo se tornassem lugares onde não se podia encontrar o Cristo, pois estavam marcados pela cobiça, pela tirania e pela hipocrisia. Cristo representa a riqueza e a delícia que excede qualquer cobiça. Cristo representa a honra e a justiça que excedem qualquer tirania. Cristo representa o culto que excede qualquer hipocrisia¹⁰. O excesso divino adquire a devida dimensão quando comparado com as limitações da ação humana inconsequente. Se no palácio de Jerusalém parecia haver muita riqueza, muitas delícias e honrarias, isto acontecia porque não tinham nenhum conhecimento de que a riqueza maior, a delícia maior e a honra maior estavam ligadas ao Cristo que desconheciam. Se no pretório e no templo julgavam fazer justiça e atribuir honra a quem era devida, isto era porque desconheciam que honra maior e justiça maior são as que Cristo merece. Se em Jerusalém cobiçavam o passageiro, o transitório e o insatisfatório, isto era porque desconheciam o excesso superabundante do divino, que é o verdadeiro critério para riqueza, para delícia, para honra e para justiça.

Não acharam o que buscavam, mas acharam o que nem a buscar, nem a desejar, nem a imaginar se atreviam. Era ainda a madrugada tão escura, que mais se mostrava coberta de trevas, que de sombras: *Cum adhuc tenebrae essent*, e entrando no santo sepulcro as primeiras três romeiras dele, dentro lhes apareceu ou amanheceu um anjo, o qual vestido de branco, parecia a alva, e coroado de raios, o Sol: *Erat autem aspectus ejus sicut fulgur, et vestimentum ejus sicut nix*. Esta é a gala dos anjos nos dias de grande festa, e este anjo foi o que lançou fora da porta a grande pedra que cerrava a

⁸ *Ibid.*, p. 124.

⁹ *Ibid.*, p. 123.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 133.

sepultura, o que fez tremer a terra, o que derrubou amortecidas as guardas, e o que pôs em fuga os presídios de Pilatos. Não falaram palavra as Marias, assombradas do que viam; e o anjo depois de as animar, lhes disse nas palavras que propus, que Jesus Nazareno crucificado, a quem buscavam, ressuscitara, e não estava ali: *Surrexit, non est hic*. Mas se não estava ali, aonde estava? A resposta desta pergunta será a matéria do sermão tão breve, como costuma ser, e é bem seja nesta hora: *Ave Maria*¹¹.

O pregador parte da consideração de que, quando o ser humano “*não acha*” Deus, isto não ocorre pela falha de Deus em cumprir suas promessas, mas pelas limitações da busca humana diante dos “excessos” divinos. Esta desproporção brota pelo fato de que a capacidade do conhecimento humano não se atreve “*nem a buscar, nem a desejar, nem a imaginar*”¹² a ação divina. Estas três dimensões: da busca, do desejo e da imaginação são elementos importantes para entendermos o dinamismo do conhecimento que permite ao ser humano atingir o objeto desejado, delineado por Vieira nesta peça de oratória. Nela, Vieira nos apresenta duas possíveis modalidades de conhecimento do objeto divino: a vivenciada pela Mãe de Cristo e a vivenciada pelas demais mulheres que seguiam a Jesus e que chegaram ao sepulcro encontrando-o vazio: a elas se dirigia a afirmação do anjo “*Surrexit, non est hic*.”

É importante desde já assinalar que na visão tomista que Vieira segue, o “*excessus*” é um dos princípios formais do conhecimento na metafísica¹³, realiza-se no ato do juízo e expressa o dinamismo pelo qual o homem tende ao ser, podendo alcançar o ser absoluto sem representá-lo (e, portanto, superando o terreno da imaginação).

A primeira modalidade de conhecer é aquela vivenciada por Maria e pressupõe a experiência da união mística, em que o objeto transcendente é unido ao sujeito por uma comunhão misteriosa e real que faz com que haja uma espécie de identificação entre ambos. Este tipo de conhecimento foi analisado em outros sermões do período bem como na literatura de espiritualidade da Idade Moderna¹⁴. Trata-se de um conhecimento afetivo do objeto, segundo a acepção de Agostinho, que leva à identificação com este, de modo que o conhecimento daquilo que acontece com o outro se realiza no sujeito através da união mística. Acompanhemos o percurso através do qual Vieira descreve esta modalidade de conhecer, própria de Cristo e de Maria: Cristo após a ressurreição não estava em companhia dos

¹¹ A. VIEIRA, *Sermões*, vol. V, 1951, p. 123-124.

¹² *Ibid.*, p. 123.

¹³ Cf. Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 84a. ad 3 apud K. RAHNER, *Spirito nel mondo*, Milado: Vita e Pensiero, 1989, p. 369.

¹⁴ Cf. M. DE CERTEAU, *Fabula mística: la spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna: Il Mulino, 1987.

discípulos porque estava com sua mãe (“*este era o lugar, e esta a pessoa*”), ressuscitando-a. Em virtude da união mística, entre os dois ocorreu um misterioso intercâmbio pelo qual

em todo o tempo destes três dias e noites em que Cristo esteve na sepultura, lá estava também a alma da Mãe, que juntamente se sepultou com ele. De sorte que por milagre da dor e do amor, na sepultura estava o filho morto com alma, e fora da sepultura estava a Mãe viva sem alma. Mas no ponto em que a alma do Senhor, tornando triunfante do Limbo, se introduziu no seu corpo; o corpo do Filho e da Mãe, porque a ambos se lhe restituiu a alma própria, ambos ressuscitaram¹⁵.

O amor entre a Mãe e o Filho é gozoso e saudoso e o afeto de saudade da Mãe possui uma força tal que pode ser assimilada à força do Pai que extraiu o Filho das entranhas maternas. Aqui Vieira faz uma consideração também sobre a “*energia da palavra extraxisti, arrancar e tirar por força*” que é importante assinalar (pois terá uma função significativa na continuação do sermão).

Em suma, o buscar e o desejar constituem-se condições eficazes de um processo de conhecimento que alcança seu objeto pelo fato de o sujeito num certo sentido possui-lo e ser por ele possuído. Não tendo estas duas vivências, o imaginar torna-se impossível.

A tematização do conhecimento místico no sermão é retomada na discussão final sobre o “*ubi*”¹⁶: a experiência do conhecimento realizado por união mística constitui-se num lugar, num espaço de comunhão, que é indicada no fim do sermão como sendo não apenas a relação entre a Mãe e o Filho, mas também a Igreja e sua particularização na igreja local: na conclusão do sermão, destaca-se a analogia entre a Belém bíblica e Belém do Pará, a cidade onde Vieira está pregando.

Este tipo de conhecimento, porém, conforme o próprio pregador ressalta, não se encontra ao alcance de todos, de modo que, na normalidade da existência humana, o processo de conhecimento ocorre de outro modo, sendo submetido também à possibilidade do erro: com efeito, apesar da manifestação evidente da vista e do ouvido (os dois anjos no sepulcro vazio são vistos e ouvidos pelas mulheres e discípulos que para ali correram) que conforme a teoria aristotélica constituem-se nas bases do humano conhecer, a nenhum deles ocorreu a ideia do lugar onde poderiam buscar o corpo de Cristo. Ou seja, a realidade sensível por si mesma (o “*phantasma*”, na terminologia aristotélico-tomista) é condição essencial para o conhecimento intelectual, mas não é suficiente para alcançar o objeto na

¹⁵ A. VIEIRA, *Sermões*, vol. V, 1951, p. 124..

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 134.

medida em que este transcende o alcance dos sentidos. Para que a imaginação possa realizar seu percurso, deve ocorrer também a revelação proporcionada pelo verbo, conforme Vieira: “se o Evangelista não o dissera, eu o não imaginara”¹⁷. A imaginação na teoria aristotélico-tomista integra os sentidos internos, recolhe numa totalidade as impressões sensíveis recebidas pelos sentidos externos e é uma capacidade necessária e antecedente ao dinamismo da potência intelectual. O “fantasma” necessário para conhecê-lo é produzido por um ato da imaginação.

O fato de que o conhecimento humano acontece num corpo não glorioso e, portanto, necessita da sensibilidade e de sua estrutura espaço-temporal, os sentidos externos e internos e também da palavra deriva da filosofia aristotélico-tomista e é lugar comum da Idade Moderna¹⁸. Na verdade conforme Rahner, o conhecimento da realidade transcendente, ou seja, a metafísica tem sempre como referência o fantasma produto da atuação da imaginação, mas também pode superá-lo pelo “excessus”: “*Deus cognoscimus ut causam et per excessum, et per remotionem*”¹⁹. Vieira desenvolve o tema através do recurso ao conceito de “sombra”. Os objetos da metafísica são acessíveis ao conhecimento humano pelo mundo físico.

Pode-se conhecer o que não é imediatamente sensível através da “sombra”, ou seja, aquela interface entre o supra-sensível e a corporeidade. No sermão, esta “interface” brota da união entre a dimensão transcendente e a terrena, realizada em Maria. De modo que ela tem um conhecimento direto de Cristo pela sua estreita união com Ele, que é uma verdadeira identificação pela qual Ela conhece tudo o que acontece n’Ele e vice-versa. A realidade sensível assim vivida por alguém em união mística com o divino seria a sombra do Sol divino.

O conhecimento que passa através do sensível precisa da mediação do verbo. Com efeito, em dois pontos do sermão Vieira ressalta a função mediadora da palavra: ao falar sobre a “*energia da palavra*”²⁰ comparando-a com a força de Deus Pai e com a força das “*saudades da Mãe*”; e ao colocar que, se o evangelista não “*dissera*” que a Mãe de Jesus estava nas núpcias de Caná, “*eu o não imaginara*”²¹.

Lonergan ao tratar da teoria do conhecimento em Aristóteles e Tomás aponta para a necessidade da palavra interior no dinamismo do conhecer (“*verbum cordis*”, “*verbum interius*”, “*verbum mentis*”) e para o fato de

¹⁷ A. VIEIRA, *Sermões*, vol. V, 1951, p. 131.

¹⁸ Cf. M. MASSIMI, *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*, S. Paulo: Loyola, 2005.

¹⁹ Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 84a. ad 3, apud K. RAHNER, *Spirito nel mondo*, Milado: Vita e Pensiero, 1989, p. 369.

²⁰ A. VIEIRA, *Sermões*, vol. V, 1951, p. 127.

²¹ A. VIEIRA, *Sermões*, vol. V, 1951, p. 131.

que esta é causa eficiente da palavra exterior. Para o ser humano, os objetos do entendimento nunca são separados de sua extensão concreta, ou seja, o intelecto sempre precisa do seu objeto: a palavra interior.

Rahner também aborda a questão do humano conhecimento na perspectiva tomista e coloca que a “*conversio ad phantasma*”²², ou seja, o conhecimento sensível é a condição do entendimento. Cada ato do espírito relaciona-se assim a um correspondente sensível. Desse modo, voltando ao texto do sermão, podemos pensar que a palavra é concebida por Vieira de modo tal que se for dotada de toda a sua força, recoloca a possibilidade do sujeito elaborar o “*phantasma*” e desencadeia assim o dinamismo do conhecimento de outro modo impossível. “*Buscar a Mãe*”, ou seja, a mediação sensível do Deus transcendente, corresponderia então ao percurso possível ao humano conhecimento, em qualquer caso (mesmo que se trate do conhecimento de realidades transcendentais) obtido pela presença do objeto sensível e pela apreensão deste pelas potências psíquicas do sujeito.

Na quinta parte do sermão, Vieira parece fazer referência à Teologia Negativa de Dionísio Areopagita, quando diz: “*A quem busca a Cristo, não só é conveniente saber onde está, senão também onde não está; não só onde se acha, senão também onde se não acha*”²³. Com efeito, segundo Dionísio, qualquer coisa se diga de Deus por palavras humanas é necessariamente imprecisa e limitada, de modo que este conhecimento do transcendente se daria por aproximações revelando o que é através do que não é. Todavia, Vieira também acena a uma possível superação deste tipo de conhecimento por negação justamente no momento em que introduz de novo o fato que é possível “achar” Cristo em Maria.

Desse modo, sempre o conhecimento de Deus passa pela união de Cristo com o homem, pela encarnação do Verbo de Deus no corpo de Maria. Não é possível achar a Deus e conhecê-Lo sem passar por este caminho que envolve a constituição psicossomática do sujeito humano e o revelar-se no mundo material do próprio divino. Neste sentido, parece que, segundo Vieira, pelo menos neste sermão, não seria possível ter um conhecimento puramente abstrativo de Deus.

²² Cf. K. RAHNER, *Spirito nel mondo*, Milado: Vita e Pensiero, 1989, p. 374.

²³ A. VIEIRA, *Sermões*, vol. V, 1951, p. 133.

6. Conclusão

No *Sermão da Madrugada da Ressurreição*, Antônio Vieira utiliza uma epistemologia sofisticada para persuadir e exortar os seus ouvintes de que era possível conhecer a Deus; de que não encontrar o Cristo morto era preferível, pois assim se poderia encontrá-Lo vivo; e de que o caminho para chegar a Cristo passava pela sua Mãe e pelo modo de conhecer com que ela por sua vez conhecia a Deus. Os anjos, a Estrela e as outras coisas do mundo são sinais que levam a Deus. Contudo o sinal mais visível é a Sombra da Trindade que é Maria a Mãe de Jesus. Tendo a pregação sido feita em uma igreja dedicada a Maria, fica ainda mais evidente a sutileza do sermão de Vieira, que congrega todos estes elementos com o intuito de levar seus ouvintes a descobrir o verdadeiro valor das riquezas, das delícias e das honrarias, pois somente em Cristo é que tudo adquire a real dimensão. Por analogia se pode conhecer a Deus, comparando com as realidades do mundo, contudo, somente pelo que Deus revela de si é que se podem descobrir as verdadeiras riquezas, delícias e honrarias.

7. Referências

- VIEIRA, A., *Sermões*, vol. V. Porto: Lello e Irmão Editores, 1951.
- VIEIRA, A., *Carta*, São Paulo: Editora Globo, 2008.
- CARVALHO, M. S., Em torno da recepção do pensamento de João Duns Escoto no Portugal quinhentista: o caso dos jesuítas de Coimbra. In: DE BONI, L. A. (Org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusofonos*, Porto Alegre: EST Edições; Bragança Paulista: EDUSF, 2008, p. 348-357.
- DE CERTEAU, M., *Fabula mistica: la spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*. Bologna: Il Mulino, 1987.
- LONERGAN, B. *Verbum: Word and Idea*. In: Aquinas, Toronto: Lonergan Research Institute Regis College, 1997.,
- LOYOLA, I. *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Loyola, 1990.
- MADEIRA, J. B., *Pedro da Fonseca's Isagoge Philosophica and the Predicables from Boethius to the Lovanienses*. (Tese de doutorado apresentada ao Instituto Superior de Filosofia da Universidade de Lovaina). Disponível em <https://repository.libis.kuleuven.be/dspace/bitstream/1979/409/5/thesis-docto.pdf>. Acesso em 03/04/2009.
- MASSIMI, M. *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*. São Paulo: Loyola, 2005.

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

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

PSEUDO-DIONÍSIO, O Areopagita, *Obras completas*, São Paulo: Paulus, 2004.

Marina Massimi: Doutorado em Psicologia (Psicologia Experimental) pela Universidade de São Paulo (1989). Professora Titular da Universidade de São Paulo, SP.

Endereço: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto
Universidade de São Paulo
Av. Bandeirantes 3900
14040-901 *Ribeirão Preto* – SP

João Madeira: Doutorado em Filosofia pelo Katholieke Universiteit Leuven, Bélgica (2006). Professor Adjunto da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, MS.

Endereço: R. Ourinhos 74/14 A
Vila Carvalho
79005-270 *Campo Grande* – MS