

Conhecimento e Dinamismo Psíquico em Dois Sermões no Brasil Colonial¹

Marina Massimi²

Universidade de São Paulo – Ribeirão Preto

RESUMO – O trabalho aborda as relações entre conhecimento e dinamismo psíquico em dois sermões pregados no Brasil por Eusebio de Mattos, no século XVII e por Bento da Trindade, no século XVIII. Uma concepção de conhecimento afetivo implicando as atividades das potências anímicas define o êxtase dos místicos como ato do entendimento aplicado ao objeto supremo, Deus. Esta visão se fundamenta na psicologia filosófica e na teoria do conhecimento aristotélico-tomista, utilizadas pela retórica da época. Tópicos como conhecimento por evidência e entendimento afetivo, introduzem à concepção de uma modalidade participativa de conhecimento que possibilita a mudança da natureza enquanto transformação do sujeito que conhece no objeto conhecido.

Palavras-chave: história das idéias psicológicas; conhecimento e dinamismo psíquico; oratória sacra.

Knowledge and Psychic Dynamism in Two Sermons in Colonial Brazil

ABSTRACT – The work refers to the relations between knowledge and psychic dynamism in two sermons preached in Brazil by Eusebio de Mattos and by Bento da Trindade. In such sermons, a conception of affective knowledge implying the activities of all animistic powers defines the ecstasy of the mystics as an act of the understanding applied to their supreme object, God. This vision is based on philosophic psychology and on the Aristotelic-Thomist theory of knowledge, used by the rhetoric of the Modern Age. Topics such as knowledge based on evidence and affective understanding introduce the conception of a participative modality of knowledge, which allows the change of nature in terms of transformation of the individual who knows into the known object.

Key words: history of psychological ideas; knowledge and psychic dynamism; preaching.

O trabalho aborda as relações entre conhecimento e dinamismo psíquico em dois sermões pregados no Brasil por Eusebio de Mattos, jesuíta, no século XVII e por Bento da Trindade, da Ordem de S. Agostinho, no século XVIII. Seu objetivo é mostrar que uma bem definida articulação entre conhecimento e psiquismo é postulada pela cultura da época, sendo as peças de oratória sacra aqui analisadas apenas documentos significativos deste universo conceptual, escolhidos entre muitos outros do mesmo gênero coletados em acervos brasileiros, por exemplificar o processo objeto do nosso interesse. Acredita-se que esta pesquisa contribua para a reconstrução do processo histórico de consolidação e de difusão dos saberes psicológicos no período da Idade Moderna. Com efeito, o estudo da oratória sagrada no Brasil do período colonial é um campo heurístico de grande interesse para a história dos saberes: pois os sermões constituíram-se numa importantíssima fonte de transmissão cultural e de modelagem da mentalidade e dos comportamentos numa sociedade onde a oralidade era a modalidade principal de difusão dos conhecimentos. No que diz respeito aos conhecimentos antropológicos, este tipo de documentação apresenta duas razões de interesse: a presença de idéias referentes ao conhecimento do homem e de seu psiquismo e o estudo das modalidades próprias de construção do sermão baseadas na interseção entre a arte retórica e as psicologias filosóficas aristotélico-tomista e platônica.

O primeiro sermão aqui analisado, de autoria de Eusebio de Mattos, afirma uma concepção de conhecimento afetivo implicando as atividades de todas as potências anímicas, a partir da qual se define o êxtase dos místicos como ato do entendimento aplicado ao seu objeto supremo, Deus. No segundo sermão, de Bento da Trindade, esta mesma concepção é aplicada pelo pregador com a finalidade de criar através do sermão modalidades participativas dos fieis à cena evangélica comentada: por isto o pregador coloca a si mesmo e aos ouvintes como espectadores da cena através da evidenciação dos sinais afetivos desta participação. O nosso objetivo é aprofundar os fundamentos teóricos desta posição na psicologia filosófica e na teoria do conhecimento utilizadas pela retórica da Idade Moderna.

O conhecimento amoroso entre Cristo e Madalena

Em sermão pregado no Convento de Carmo da cidade de Salvador, na ocasião da festa de canonização de Madalena de Pazzi, o pregador jesuíta Eusebio de Mattos³ – ao descrever

1 Apoio Financeiro: Fapesp e CNPq.

2 Endereço: Rua Sete de Setembro, 799, ap. 91, Ribeirão Preto, SP, Brasil 14010-180. E-mail: mmassimi@terra.com.br

3 Eusebio de Mattos ou Frei Eusebio da Soledade, Jesuíta e, posteriormente, Carmelita, nasceu na Bahia em 1629 e faleceu a 7 de julho de 1692. Filho de Pedro Gonçalves de Mattos e de dona Marina da Guerra, foi irmão do célebre poeta satírico Gregorio de Mattos. Estudou humanidades no colégio dos jesuítas da Bahia, tendo por companheiro de estudos o seu irmão Gregorio e por mestre de filosofia o padre Antônio Vieira, a quem substituiu no magistério, lecionando também retórica por muitos anos. Tomou a roupa em Salvador, no dia 14 de março de 1644. Grande pregador, foi aplaudido juntamente com o padre Antônio Vieira e o padre Antônio de Sá: dizia-se que Sá era superior aos

a união mística entre a santa e Cristo, afirma tratar-se de um “*novo estylo de amor*”, baseado numa “*singular troca das potências da alma*” (1694, p. 351). Madalena perdeu, em Cristo, “*todos os entendimentos, todos os sentidos e todo o coração*”. E afirma que o êxtase de Madalena corresponde à plenitude da atuação de ditas potências, inclusive do entendimento, de modo que “*estar fora de si*” não correspondeu à perda da razão e sim, paradoxalmente, à sua inteira posse. De fato, segundo o pregador,

a nobreza do entendimento não se ha de colher pelo melhor discurso, senão pelo melhor emprego: quem se descuida de Deos, para empregar todo o entendimento em si, não tem entendimento; só tem entendimento, quem se descuida de si, para empregar todo o entendimento em Deos. (Mattos, 1694, p. 365).

Esta concepção deriva então de uma certa definição de entendimento: não a capacidade de “*o melhor discurso*”, mas do “*melhor emprego*”. Trata-se, portanto, de um universo gnoseológico pre-cartesiano que deriva o valor do conhecimento de seu objeto e não de seu método. Segundo esta concepção, o conhecimento verdadeiro corresponde ao emprego de todo o entendimento no objeto amoroso.

Do bom uso do entendimento depende a realização do destino humano, pois conforme afirma o mesmo pregador em outro sermão, a razão cuja posse assimila o homem a Deus, se for bem empregada, permite ao ser humano “*ver*” a verdadeira consistência da realidade e reconhecer que o mundo é aparência enganosa:

Oh quem bem conheçera o que he o mundo, e o que he a eternidade, que se nós viveríamos neste conhecimento, outros forão nossos cuidados: Então viveríamos como homens, porque então ainda faríamos mais por viver à eternidade, do que fazemos por viver ao mundo; mas nam fazemos este discurso, porque nam recorreremos ao juízo, que se nós trouxeramos sempre diante dos olhos o dia do juízo, nós conheceramos sempre que era cinza todo o mundo. (Mattos, 1694, p. 69)

demais, na voz e nos gestos, Vieira na lógica e na clareza das provas, e Eusebio de Mattos no polimento da frase e na sutileza do raciocínio. Grande músico e compositor, tocava perfeitamente harpa e viola e instrumento muito usado em seu tempo, tendo sido autor da composição de muitos hinos religiosos e profanos. Poeta e desenhista de renome, suas qualidades de pregador destacavam-se, seja no que diz respeito ao conteúdo doutrinário dos discursos, seja na capacidade de suscitar veementes afetos. Os biógrafos contemporâneos relatam suas dotes pessoais quanto à discrição e à jovialidade na conversação, bem como a estima que por ele tinha padre Antônio Vieira. Devido aos desgostos por algumas acusações injustas levantadas no âmbito da Companhia de Jesus, resolveu abandonar a Companhia para tomar o hábito dos Carmelitas com o nome de frei Eusebio da Soledade, fato que se deu na ausência de Antônio Vieira e que foi por este amargamente lamentado. Suas obras foram em grande parte perdidas. São conhecidas: *Ecce Homo, praticas pregadas no collegio da Bahia nas sextas feiras a noite, Lisboa*, (1677); *Sermão da Soledade e Lagrimas de Maria Santissima pregado na Sé da Bahia; Sermões do padre Mestre Eusebio de Mattos, Lisboa* (1694). São discursos coligidos por um companheiro do autor, frei João de Santa Maria, Incompletos. *Oração fúnebre nas exéquias de D. Estevam Dos Santos, Bispo do Brasil, 14 de julho de 1672, Lisboa*, (1735). *Seis sermões do Rosário* (desapareceram).

O emprego certo do entendimento permite, portanto, “*viver como homens*”. Buscaremos aprofundar o significado desta concepção na cultura da época, considerando o sermão – e, portanto, a palavra eloqüente – como meio privilegiado de transmissão de conhecimento.

Para a compreensão deste documento, partimos da hipótese de que a narração da vida dos santos corresponde a uma certa modalidade dos pregadores induzir nos ouvintes um certo tipo de conhecimento: através destas narrativas, o caráter temporal do instante, do momentâneo, do repentino, que caracterizam a vida dos seres humanos, é exaltado em sua possibilidade de consistência eterna, pela expressão da evidência do Verbum caro, sem mediações. Já desde a Idade Média, os santos eram considerados como figuras reais, familiares e vivas na vida religiosa da cristandade ocidental (Huizinga, 1995); assumiam formas corpóreas e cotidianas, contribuindo assim a superar as representações do mistério atemorizadoras e inesperadas. Pois, na medida em que o mistério apresenta-se de forma corriqueira e determinada, estabelece-se um sentimento de segurança e de familiaridade: “os santos com suas figuras familiares, tinham o mesmo efeito tranquilizador que pode ter um guarda numa cidade estrangeira” (1995, p. 231). Os santos possuíam temperamentos individuais e neste sentido também eram invocados por específicas necessidades sendo que, em alguns casos era o atributo da própria imagem a definir uma certa especialidade taumaturga do santo.

Notadamente, a experiência mística que caracteriza a vida de Madalena de Pazzi é uma expressão muito significativa da tendência para uma modalidade de conhecimento, direto, por “*evidência*”. Com efeito, o misticismo da Idade Moderna deve ser entendido como conhecimento experimental da presença divina, na qual a alma experimenta, como real, a percepção do contato direto de Deus (Santiago, 1989). Pois, conforme frisa Pozzi (1997), as autobiografias espirituais dos escritores místicos daquela época, apresentam uma história de conhecimento amoroso: a que envolve o *eu* humano com Deus, na forma de uma experiência sensível e real (e, portanto, não puramente intelectual, ou exclusivamente psíquica). Trata-se “*não apenas de uma história de almas e sim de almas e de corpos, submetidos ambos à ação intelectual e sensível de um Outro real e presente, mesmo que inatingível como fonte*” (p. 202).

A partir desta hipótese, procuraremos portanto realizar nossa *leitura* da bela peça de oratória sagrada que foi ouvida no Convento do Carmo de Salvador, por boca de Eusebio, pregador e também poeta, como Gregorio, seu irmão mais famoso. A peça foi ouvida e coligida também por um seu irmão de vocação, frei João de Santa Maria, ao qual devemos a edição impressa destes discursos (Mattos, 1694).

Na peça, destacamos a concepção do processo do conhecimento em que evidenciam-se três aspectos: a importância da evidência para o entendimento do objeto; o movimento dos afetos diante do mesmo; a mobilização da vontade que possibilita “participar” da natureza do objeto.

O conhecimento por evidência

No século XVII⁴, os métodos e os objetivos inerentes à atividade do conhecer, fundamentam-se num conceito de razão pre-cartesiana, entendida como

uma razão possível, que descreva e justifique um poder ser, ou seja um ser em ato. Ao invés, uma razão que se justifique por si só, que se argumente como logos, alimente apenas uma lógica, esquece que o possível tem a ver como o poder ser do homem. (Ossola, conforme citado por Jori, 1998, p. 32)

A modalidade principal de conhecimento orientado para a verdade – entendida tomisticamente como *adequatio rei*, atinge-se pela “*evidência*”, através de um percurso que parte dos elementos sensoriais e imanentes e alcança a realidade transcendente pelo intelecto. O conhecimento inicia pelo mundo sensorial e, com efeito, os cinco sentidos são tematizados de muitas e variadas formas neste período. A ênfase no valor da dimensão sensorial fundamenta-se na concepção da inteligência humana própria da filosofia escolástica, especificamente na teoria do conhecimento de Tomás de Aquino, o qual apoiando-se em Aristóteles, afirma que “*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*”. O homem só pode conhecer a partir dos dados sensíveis, obtidos pelos sentidos externos. As coisas, assim percebidas, são processadas posteriormente pelos *sentidos internos* como *fantasmas*. Os sentidos internos são definidos por Tomás como a fantasia, a potência cogitativa, a memória, o senso comum. A cogitativa é a *ratio particularis*, ou seja, uma espécie de continuação do espírito na dimensão da sensibilidade, capaz de manifestar nesta o universal: desse modo, mesmo que a potência cogitativa pertença ao âmbito do pré-racional, apresenta-se porém já orientada para o universal. Com efeito, na perspectiva tomista, a sensibilidade é ela também plasmada pelo espírito, sendo que, no *continuum* entre sensibilidade e intelecto, postulado por Tomás, a potência cogitativa é o meio onde o espírito e a sensibilidade unem-se para formar um único conhecimento humano (Rahner, 1989). Com efeito, o pensamento do homem enquanto permanece num “*corpo não glorioso*”, necessita sempre de voltar ao sustento do sensível e do fantástico, para entender (Aquino, 2002).

Nos comentários aristotélicos elaborados para uso didático no fim do século XVI e início do século XVII, os filósofos jesuítas de Coimbra retomam esta concepção (Góis, 1602). A inteligência conhece num duplice plano: o plano das espécies sensíveis e o das espécies inteligíveis. Por sua vez, estas se dividem em espécies impressas e espécies expressas. A passagem das coisas para a formulação de conceitos e de palavras acontece segundo esta ordem: a “*coisa*” suscita na inteligência do sujeito humano a espécie sensível impressa. Esta dá origem à espécie sensível expressa, ou seja, a imagem, ou fantasma da coisa (ou seja, uma reprodução representativa do objeto). A espécie sensível expressa, por sua vez, origina a espécie inteligível impressa, ou seja, a assimilação intelectual do objeto pela ação do intelecto agente, a saber o reconhecimento intelectual do objeto propriamente dito. O que finalmente leva à espécie inteligível expressa, ou seja, à formulação do conceito (“*verbum mentis*”).

Existem alguns importantes pressupostos desta doutrina: em primeiro lugar, a semelhança de natureza entre a imagem e

a realidade – devida ao fato de que a primeira tem uma função mediadora da realidade; em segundo lugar, o valor objetivo do conhecimento, pois as espécies são sempre intencionais, ou seja, se referem a uma realidade exterior à alma; em terceiro lugar, o conceito necessita encarnar-se de novo, para ser comunicável, num meio sensível: voz, gesto, música.

A retórica, enquanto criação da palavra eloqüente, evidencia a função mediadora da mesma: agindo sobre a componente sensível e amplificando a função de sinal desta, enfatiza a dimensão de “*imago*” inerente à própria palavra. A palavra é eficaz, inclusive no âmbito do que é possível, e é evocativa do que é ausente, na medida em que possui uma dimensão “visível”, utilizando-se de processos analógicos e imaginativos. O “*verbum mentis*” humano necessita sempre de um veículo sensível, a imagem. Portanto, a retórica enfatiza a função de sinal que a imagem tem, utilizando-se de processos analógicos e imaginativos.

Por sua vez, o ato de pensar requer a utilização de imagens e simulacros fantásticos depositados na memória, onde as espécies repousam, prontas para despertar novamente diante da solicitação da imaginação.

Por fim, cabe descrever as modalidades pelas quais como, conforme à perspectiva tomista, a representação do objeto pelo dinamismo do conhecimento mobilizaria a vontade. Segundo os Conimbricenses (Góis, 1957/1593), a vontade pressupõe o conhecimento, mas também depende do apetite sensitivo que, por sua vez, segue a fantasia. De modo que a unidade alma-corpo faz com que a esfera pré-racional dos apetites e das paixões possa interferir profundamente, seja no conhecimento, seja no livre arbítrio. Além do mais, a vontade pode agir sobre os apetites, para orientá-los e discipliná-los, tratando-os como “*cidadãos*” da alma e não tanto como “*servos*”, sendo submetidos “*politicamente*” e não de maneira “*despótica*”⁵. O caminho preferencial para realizar um governo político da alma passa pela apreensão pelos sentidos internos (Góis, 1957/1593). Ou seja: os sentidos internos são o espaço interior que permite a passagem seja para o intelecto que para a vontade.

Na esteira desta tradição, o filósofo jesuíta Francisco Suárez no seu comentário ao *De Anima* afirma que, se a vontade submete o apetite de modo político pela razão (justificando os motivos da bondade de um objeto), todavia a razão pode mover o apetite somente através do senso interno. Nessa perspectiva, o papel da potência cogitativa é fundamental, sendo que através dela é possível a persuasão⁶. Desse modo, Suárez descreve o dinamismo que liga a vontade, a razão, a potência cogitativa e o apetite, indicando as raízes no nível psicológico, dos processos de persuasão e do uso da retórica: atuando sobre os sentidos internos, a palavra eloqüente suscita o interesse da imaginação ao tornar bela a própria verdade, através do aprazível estimula o apetite e solicita a adesão. Portanto, move “*politice regendo, non cogendo*”. Em suma, a retórica, através do governo das paixões, estimula a adesão aos preceitos propostos.

4 Para a compreensão das concepções de conhecimento inerentes aos textos dos sermões pregados no Brasil do século XVI ao XVIII, muito importante revelou-se a leitura do livro de G. Jori (1998), sobre os modelos de conhecimento no Barroco, analisados em textos científicos, espirituais, literários do século XVII.

5 Zanolghi (2002) comenta a respeito que “*a interessante metáfora política indica seja o reconhecimento da independência dos afetos e dos apetites seja a possibilidade de uma estratégia de gerenciamento e utilização das potências psicológicas.*” (p. 218).

6 Suárez, *De Anima* Lib 5, cap 6, n. 2 (conforme citado por Zangonhi, 2002).

Nesta concepção do processo de conhecimento, não há, portanto, uma submissão necessária do corpóreo ao espiritual; pelo contrário, a localização fisiológica dos apetites no coração – núcleo inquebrável de unidade entre a compleição física e a alma –, aponta também para a ocorrência do processo inverso. Pois, conforme afirma Zanlonghi (2002), “*a impossibilidade para o humano, na atual condição ontológica, de alcançar a plenitude do conhecimento e da moral independentemente da corporeidade, implica no reconhecimento das paixões como fontes de vitalidade e de energia psíquica*” (p. 222). A importância da esfera do corpóreo, por sua vez, depende de uma concepção filosófica e teológica do corpo humano, considerado *imago* do corpo de Cristo, o Verbo encarnado, ou seja, o divino feito corpo.

Esta concepção de conhecimento é praticada e transmitida pelos pregadores. O teólogo e pregador espanhol do século XVI, Luís de Granada, no texto *Introdução ao símbolo da fé*, ao afirmar a colaboração mútua entre fé e razão, coloca a importância da observação do mundo criado pelos sentidos, da qual a razão deriva argumentos para provar a validade de suas afirmações. Desta colaboração entre fé e razão, deriva o “*conhecimento firme, certo e evidente*”⁷. Assim, a variedade imensa das criaturas no contexto da plenitude e das maravilhas do cosmos, torna possível, pela via empírica, a aproximação ao Criador. Se o mundo é um conjunto infinito de milagres, por trás deles, deverá existir um Deus capaz de realizá-los. Formas e fenômenos “*pregam*” sua origem divina. Trata-se de uma “*pregação*” que, num certo sentido, o homem carrega em si mesmo, na sua própria corporeidade, pois neste nível também, “*neste mundo menor*” – que é o corpo do homem – “*não há coisa tão miúda, nem veia ou artéria, ou osso tão pequeno, que não pregue em voz alta a excelência muito singular ou o artifício de quem o fabricou*” (conforme citado por Jori, 1998, p. 178). Desse modo, o mundo visível constitui-se numa “*via breve*” para o conhecimento de Deus, reconhecidamente mais eficaz do que os raciocínios. E é assim que o entendimento, bem empregado, realiza sua capacidade de adentrar na realidade em busca do significado último. Seguindo esta tradição, o jesuíta italiano Daniello Bartoli em *La ricreazione del savio*, 1658, (Raimondi, 1965) valoriza o conhecimento de Deus atingido pela intuição dos devotos, pondo-o no mesmo plano do saber especulativo da teologia: “*para ser teólogo, basta ser homem*”. Se a intuição da existência de Deus é dada ao ser humano, desde o seu nascimento, de modo que, independentemente de sua religião, todo homem, de qualquer cultura e raça, possui um instinto religioso impresso em seu coração, a via sensitiva é o caminho preferencial inscrito na natureza humana, para além das diferenças culturais manifestas nas elaborações do raciocínio.

7 “*ao unir-se fé e razão e razão e fé, dando uma testemunha para outra, brota na alma um conhecimento nobre de Deus, conhecimento firme, certo e evidente. Nele, a fé nos obriga por sua firmeza e a razão nos alegra por sua evidência. A fé ensina Deus coberto com um véu de sua grandeza, mas a razão clareia um pouco deste véu, para que vejamos sua beleza. A fé nos ensina aquilo que devemos crer, e a razão faz com que acreditemos com letícia. Estas duas luzes, unidas, dissolvem todas as neblinas, dão serenidade às consciências, quietação aos intelectos, tiram as dúvidas, limpam as nuvens, aplanam as estradas, de modo a fazer abraçar com doçura esta soberana verdade.*” (conforme citado por Jori, 1998, p. 177).

Isto explica o motivo pelo qual ocorre que, na literatura de espiritualidade, na pregação e na arte sacra da época, o conhecimento de Deus seja introduzido pela via do corpóreo e do sensorial. De modo que pode-se melhor entender agora os motivos pelos quais no referido sermão de Eusebio de Mattos, a união mística entre Madalena e Cristo, assuma inclusive a dimensão corporal e sensitiva, transformando-se os dois num só corpo: “*transportouse em Christo Magdalena, tirando de si todos os sentidos, e empregando-os todos em Christo; depois se transpassou para Magdalena o mesmo Christo, tirando de si seu proprio coração e entregando-o a Magdalena*” (1694, p. 360).

O entendimento afetivo

Voltemos mais uma vez ao êxtase de Madalena, descrito cabalmente por Eusebio de Mattos: o entendimento dela está “*fora de si*” por ser aplicado inteiramente ao conhecimento contemplativo do Objeto Amoroso. Este tipo de conhecimento é, portanto, expressão de uma eleição e de uma doação afetiva.

Com efeito, em toda a tradição do misticismo católico, a *presentificação* do divino na realidade terrena assume características corporais e como tal, exige um conhecimento que não envolve apenas sentidos e entendimento mas também afetos: um conhecimento afetivo, onde o entender coincide com o amar. Conforme afirma Pascal na *Art de persuader*, a capacidade de adentrar o véu da escrita e do existente é privilégio de um olhar místico que descobre Jesus, filho de Deus, presente na vida quotidiana (Jori, 1998). A cena evangélica da Ceia de Emaús, retratada por Caravaggio, expressa exemplarmente este ideal, na pintura barroca: Jesus senta na mesa com dois discípulos sem que eles o reconheçam, mas num instante, as mãos deles abrem-se num gesto que indica a instantânea iluminação da evidência, agarrando-se à mesa no momento da revelação: pois – conforme comenta Jori – “*o invisível não se manifesta no milagre, na persuasão de uma epifania, mas naquilo que é comum e familiar*” (p. 251). Assim sendo, a espiritualidade e a pregação da Idade Moderna, apóiam-se mais do que na busca das provas necessárias da existência divina, no exercício de um olhar capaz de ver e reconhecer com clareza o Deus escondido e evidente dentro do mundo real e de comover-se diante de Sua Presença⁸.

A modalidade participativa do conhecimento

Diante da Presença revelada e amada, a vontade move-se para aderir-lhe, de modo a identificar-se com ela, co-participar de sua natureza: diz Mattos de Cristo e Madalena: “*estes dous amantes divinos não são dous sozeiros diferentes, serão partes de hum só sozeiro; não são dous amantes diversos, serão ambos o mesmo amante.*” (1694, p. 370).

8 Interpretado nesta perspectiva, o enunciado pascaliano afirma que através da pessoa de Cristo torna-se possível um conhecimento que tem por objeto, ao mesmo tempo, Deus e si mesmo “*Non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ. Nous ne connaissons la vie, la mort, que par Jésus-Christ. Hors de Jésus-Christ nous ne savons ce que c'est ni que notre vie, ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes.*” (Pascal, conforme citado por Jori, 1998, p. 252).

A reflexão e a importância da *evidentia* e sua capacidade de mover os afetos e de mobilizar a vontade caracterizam a nova eloquência sagrada que floresce na Itália, paralelamente ao Concílio de Trento. O *orator christianus* após Erasmo, tem familiaridade com relação à retórica clássica, de modo que os autores que na segunda parte do século XVI e nos primeiros anos do século XVII, compõem tratados sobre a arte da pregação, refletem acerca de um conceito herdado dos antigos, o da *enérgeia*, ou seja, a capacidade da linguagem de evocar presenças diante das quais os afetos comovem-se e a vontade delibera⁹. *Ouvir* instrui, mas *ver* encurta num instante as etapas dos raciocínios: comove, e solicita a vontade¹⁰. Em sua *Arte di predicar bene* (1611), Paolo Aresi (conforme citado por Jori, 1998) ao definir a evidência, enfatiza o nexo entre visibilidade e comoção¹¹:

A quarta condição do narrar chama-se pelos gregos energia, pelos latinos evidentia, e evidência será também chamada por nós, pois ela nos representa as coisas com tais circunstâncias e tão vivamente, ao ponto tal que não nos pareça de ouvi-las e sim de vê-las, e esta condição é utilíssima seja para deleitar, seja para comover os afetos. (p. 145)

A capacidade da evidência descritiva suscitar, pela solicitação dos afetos, a “percepção” imaginativa da realidade e da presença sensível, é um motivo que caracteriza os métodos contemplativos das novas ordens religiosas. A literatura espiritual encarrega-se de dar início a esta operação da imaginação pela solicitação da memória sensível: “*desde a ternura do nascimento à dor da cruz, as inumeráveis amplificações da vida de Cristo evidenciam todos os dados que podem atingir os sentidos e os afetos.*” (Jori, 1998, p. 149).

Inácio de Loyola nos Exercícios espirituais recomenda o uso sistemático da contemplação interior, utilizando os cinco sentidos da imaginação, de modo que o objeto da contemplação envolva o eu num espaço de imaginação mais certo e evidente do que o espaço real. Tais sentidos interiores substituem assim à realidade sensível, uma realidade de imaginação e de fé. Trata-se do recurso inaciano da “*compositio loci*”, 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 é possível o envolvimento em primeira pessoa e que se tornará a seguir espaço de oração e de contemplação¹². Acerca do método inaciano da meditação, Vieira Mendes (1989) afirma que um dos fatores de originalidade é constituído pela introdução do

“*discurso do sujeito que acompanha as imagens trazidas à memória*”, de modo que este veja o lugar “*com a vista imaginativa recomendada no início de cada meditação, através do reforço dos sentidos*”, sendo que somente o discorrer sobre a cena imaginada pode suscitar as “*moções da alma*” (p. 36). A autora comenta que a confiança na força do discurso e das imagens propicia assim uma modalidade de relacionamento direto do indivíduo com Deus, pois,

por meio dos Exercícios o homem tenta encontrar a Deus, não de modo passivo ou enviesado e substitutivo, mas graças a um esforço pessoal, que envolve a imaginação e as três potências (memória, entendimento e vontade) até se conformar como que entende ser a vontade divina. Ao esforçar-se por recriar as cenas visionadas como se fossem reais, através da técnica meditativa da intensa formação de imagens, o exercitante habitua-se a uma coexistência familiaridade e constante troca entre o seu universo de discurso, o seu aqui e agora, e o universo referencial veiculado em imagens e textos. A tendência será para a impressiva assimilação entre os dois mundos ou realidades. (...) O esforço de visualização do lugar e da cena religiosa sobre a qual se medita obriga o exercitante a entrar dentro dela; passa então a desempenhar um papel como personagem individualizada no drama da salvação (p. 36).

Desde o século XVI, um pequeno livro do jesuíta Gaspar Loarte (1570), cuja difusão foi ampla na Europa, no qual se propõem “*alguns avisos particulares que devem ser observados nas meditações*”, sugere aos leitores esta modalidade, de modo tal que o conhecimento de Cristo seja re-apresentado à memória e à imaginação – o que num certo sentido salva-guarda seu caráter de acontecimento histórico:

Acerca dos Passos da Paixão, que você meditará, devem ser meditados como se esses acontecessem diante dos seus olhos, no lugar onde você está, ou seja, imaginando-se estar presente naqueles mesmos lugares onde aquelas coisas aconteceram. (Loarte, 1570, p. 29)

A alma, o espaço interior, tornam-se então os “lugares” deste acontecimento e, mais uma vez, o papel da imaginação emerge como o órgão que possibilita este deslocamento do espaço exterior e histórico dos lugares do acontecimento meditado para o espaço interior (“*imaginado-se estar presente naqueles mesmos lugares*”), cuja dimensão temporal é sempre o presente: “*como se esses acontecessem agora*”.

O já citado Frei Luís de Granada em *Memorial da vida cristã* afirma que o contemplativo deve imaginar-se que o passo do Evangelho, objeto de sua meditação, se torne presente diante de seus olhos, figurando-o assim em sua imaginação, potência psíquica criada para esta finalidade. Dessa forma, a apresentação por palavras da vida de Cristo deve fornecer matéria de contemplação para a memória, de modo a dar corpo exterior ao evento evocado interiormente¹³. É preciso “*imaginar-se que aquele mistério avance ele mesmo, figurando-o assim na imaginação*” (conforme citado por Jori, 1998, p. 150). Realidade esta não menos

9 “*Est energia quae latine dicitur evidentia sive repraesentatio: quae rem oculis evidenter veluti spectandam proponit et repraesentat*” (Luís de Granada, *De ratione concionandi*, Venezia, Ziletto, 1578, p. 263).

10 Já Quintiliano colocara a *enérgeia*, nos parágrafos dedicados à moção dos afetos na *Institutio Oratória*, VI, 2, 32 (conforme citado por Jori, 1998).

11 O papel da imaginação, dos dados empíricos presentes na memória aos quais deve-se apelar para descrever, conforme o poder de evocação fantástica da retórica e sua capacidade de por sob óculos os objetos descritos, já enfatizado por Quintiliano na *Institutio Oratoria*, VI, 2,29-30 e IX, 2,41 (conforme citado em Jori, 1998).

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

13 Em *Tratado segundo da oração e da meditação* – Venezia, 1730 (conforme citado por Jori, 1998).

certa do que aquela empírica, por ela também ser produto de evidências que os sentidos interiores derivam da memória. Em suma, a alma, pela contemplação, se torna imagem do objeto contemplado. Do mesmo modo que, nas palavras de Eusebio de Mattos, Madalena une-se a Cristo, seu Amado, tornando-se imagem e semelhança dEle e exemplo a ser seguido por todos os cristãos.

O conhecimento participativo da paixão de Cristo

O dinamismo da modalidade participativa de conhecimento é proposto nos sermões pelas palavras dos pregadores, segundo uma tradição que continua até meados do século XVIII: as palavras recriam neles cenários imaginários como este traçado por Bento da Trindade, no sermão do Calvário:

Que he isto, Senhores! que he isto! que susto me faz gelar o sangue, e suffocar a voz dentro do peito! que terrores combatem o meu espírito? Que fantasmas me perturbão, e me atterrão? Que me quer dizer este sangue, que se offerece de toda a parte à minha idéia, e o triste cadafalso, que acompanha por tudo a minha perturbação! e a minha fantasia! onde estou eu?! Que destino me conduz, e que motivo faz unir neste lugar tão numeroso concursos?! Ai de mim! que ouço, que vejo, que contemplo! Eu estendo os olhos por todos os objectos, que me cercão e recolho de todas as partes novos motivos de terror, e suspensão. Huma Cruz se me representa em toda a parte! A morte de hum grande Justo que se attribue ao meu crime! As minhas mãos banhadas em hum sangue innocentissimo, cujos gritos me atordão, e me estão sempre accusando! O meu coração devorado de remorsos! As imagens do calvario presentes sempre á minha idéia! Vos mesmos que me attendeis, emmudecendo em vossa amarga tristeza! O desfalecimento e a dor pintada no vosso rosto! que he isto senhores! que me querem dizer estes mysterios?! (Trindade, 1841, p. 144)

Com grande maestria, o pregador coloca a si mesmo e aos ouvintes como espectadores da cena através da evidencição dos sinais afetivos desta participação, sinais estes que devido à característica psicossomática dos afetos, inscrevem-se no corpo para serem reconhecidos pelo entendimento; e depois recorre ao dinamismo da imaginação e da visão. Passa-se assim do “susto que faz gelar o sangue e suffocar a voz”, da experiência de “terrores que combatem o espírito”, para o reconhecimento no plano da imaginação, de “fantasmas que perturbão”. Os objetos lúgubres que se oferecem à visão (o “sangue”, o “cadafalso”, a “cruz”) excitam a fantasia e o entendimento, o qual se pergunta: “onde estou eu? Que destino me conduz?” – estabelecendo-se neste plano a relação entre a triste cena e a vida do espectador. Uma vez identificado o centro da cena (“a morte de hum grande Justo”) e a relação entre este e o espectador (“que se attribue ao meu crime”), imediatamente o pregador passa a se colocar a si mesmo e a seus ouvintes, não mais como simples espectadores e sim como atores: atores da culpa a ser expiada por Cristo, assim como atores da cena do Calvário: “as minhas mãos banhadas em hum sangue innocentissimo, cujos gritos me atordoam e me estão sempre accusando!”. A partir deste momento, o pregador e os ouvintes ocupam o centro da cena, experimen-

tando em si mesmos – no nível dos afetos (“o meu coração devorados de remorsos”) e da imaginação (“as imagens do calvário presentes sempre à minha idéia”) – um sofrimento evidenciado pela expressão corporal: “Vós mesmos que me attendeis, emmudecendo em vossa amarga tristeza! O desfalecimento e a dor pintada no vosso rosto!”

Trindade explicita claramente as características desta sua eloquência, a qual não é baseada em artifícios ou ornatos vãos mas no seguimento fiel da narração dos evangelistas, imitando a “simplicidade com que elles nos descrevem a história sanguinolenta da morte do Redemptor”(p. 146). A participação na cena é mediada pela fidelidade ao texto escrito dos evangelhos. É a busca da fidedignidade aos textos sagrados que motiva a narração participativa, para proporcionar um conhecimento o mais possível direto e imediato dos acontecimentos da história sagrada e a evidencição do nexos com a vida cotidiana dos ouvintes.

Do juízo, a mudança da natureza

Na perspectiva dos pregadores Eusebio de Mattos e Bento da Trindade, o conhecimento assim obtido proporcionaria ao ser humano uma capacidade de juízo que lhe permite uma vida mais conforme à sua natureza: “quem bem conhecera o que he o mundo, e o que he a eternidade, que se nós viveríamos neste conhecimento, então viveríamos como homens” (Mattos, 1694, p. 69). Pois, a pessoa cuidaria de si mesma de modo condigno ao seu valor último. O efeito da pregação, nesta ótica, resulta da confluência da ação da Graça divina e do consentimento da liberdade humana.

A palavra é aqui concebida como revelação imediata do divino, que diz tudo no instante¹⁴, já que entrando pelos ouvidos, proporciona o conhecimento racional do fiel até chegar àquele nível que transcende a razão e que entra propriamente no plano da fé.

O objetivo deste tipo de conhecimento não se esgota na apreensão da verdade e dos dogmas católicos, mas consiste, sobretudo, nos seus efeitos de convencimento do entendimento, de comoção dos afetos e de movimento da vontade. A idade pós-tridentina, seguindo os preceitos de Agostinho, atribui à palavra esta importante função de modificação das condutas e de conselho diante de cada ocorrência. Transmite, portanto, um conhecimento que se refere a todas as circunstâncias da vida cotidiana e que é capaz de transformar a natureza humana numa “segunda natureza virtuosa”. Uma segunda natureza em que o divino e o humano constituem-se num “amoroso laço” unitivo, conforme declara Eusebio na conclusão do seu discurso: “Estes são os amorosos laços com que se unirão entre si os mais distantes extremos, hum Deos, e huma creatura, Christo e Magdalena” (1694, p. 373).

Referências

Aquino, T. (2002). *Suma teológica. Edição moderna*. Tomo 2. São Paulo: Edições Loyola.

14 “Disponitur autem (homines) ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum”, segundo o decreto tridentino.

- Góis, M. (1602). *Commentarii collegii conimbricensis societati Iesu*, Em *Libros de Anima*. Veneza: Amadino.
- Góis, M. (1957). *Disputas do curso conimbricense sobre os livros da Moral a Nicómaco de Aristóteles*. Edição Moderna. Lisboa: Instituto de Alta Cultura (Originalmente publicado em 1593).
- Granada, L. (1578). *De ratione concionandi*. Veneza: Ziletto.
- Huizinga, J. (1995). *Autunno del medioevo*. (B. Jasinsk, Trad.). Rizzoli: Supersaggi (Originalmente publicado em 1919).
- Jori, G. (1998). *Per evidenza, conoscenza e segni nell'età barocca*. Torino: Crisis, Marsílio.
- Loarte, G. SI. (1570). *Essercitio della vita cristiana dove si contengono le cose, che deve fare chi vuol vivere cristianamente*. Veneza: Marchió Seffa.
- Mattos, E. (1694). Sermam decimo quinto pregado em a festa da canonização de Santa Magdalena de Pazzi estando o Santissimo Exposto, no Convento do Carmo da Cidade da Bahia. Em *Sermoens do Padre Mestre Frei Eusebio de Mattos, Religioso de Nossa Senhora do Carmo da Provincia do Brasil*. Primeira Parte. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes.
- Pozzi, G. (1997). *Grammatica e retorica dei santi*. Milano: Vita e Pensiero.
- Rahner, K. (1989). *Spirito nel mondo*. (Marassi, M. & Zoerle, A., Trads.). Milano: Vita e pensiero (Trabalho original publicado em 1964).
- Raimondi, E. (1965). Trattatisti e narratori del seicento. *La Letteratura Italiana*, 36, Milano-Napoli: Ricciardi.
- Santiago, S. (1989). *Contrarreforma y barroco*. Madri: Alianza.
- Trindade, B. (1841). Sermão do calvário, século XVIII. Em B. Trindade. *Orações Sagradas oferecidas ao Serenissimo Senhor Dom João Príncipe Regente* (pp. 144-155). Lisboa: Typografia Rollandiana.
- Vieira Mendes, M. (1989). *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa: Camino.
- Zanlonghi, G. (2002). *Teatri di formação, actio, parola e immagine nella scena gesuítica del Sei/settecento a Milano*. Milano: Vita e pensiero.

Recebido em 17.11.2004

Primeira decisão editorial em 18.02.2005

Versão final em 10.03.2005

Aceito em 28.03.2005 ■