

### 3.

## O amor

### 3.1 – Paixão: um conceito

Paixão, desejo ardente por alguém ou algo, dor cruel que reclama por seu direito de existência, quem alguma vez não a sentiu? Impetuosa, incontrolável e intensa afeição, alguns acreditam que nos devemos precaver deste sentimento desmedido, outros, que o melhor é irmos ao encontro desta eterna fonte de beleza e vida.

O tema da paixão oferece um solo rico de perspectivas. Sentimento instigante por natureza, provocador, ambíguo, a despertar contradições.

Na literatura ocidental, o tema das paixões está presente desde os gregos. Basta citar Platão, Aristóteles, Sêneca, Demócrito, e os autores dramáticos que se debruçaram sobre este sentimento. Na literatura portuguesa esta temática é uma constante: amor, saudade, tristeza compõem o imaginário português, originando apaixonantes obras de imenso valor artístico. Muitas páginas já foram escritas sobre esse tema, e muitas outras o serão.

Por ser contraditório, o amor como verdadeira comunhão de almas e corpos dificilmente se encontra nas obras literárias que, quase sempre, preferem abordar o amor doentio, em que ciúme, insegurança e traição são constantes.

O que pretendemos pesquisar é o conceito de paixão da alma (definido pelo padre Antonio Vieira, a partir de fundamentos claramente aristotélicos), mais especificamente, o amor. A teoria da paixão, segundo os jesuítas, segue os mesmos fundamentos de Santo Tomás de Aquino.

Indo pesquisar a origem da paixão, descobrimos que vem de épocas bem remotas. Duas são as grandes vertentes histórico-filosóficas que tentam explicá-la. A primeira, encabeçada por Aristóteles<sup>39</sup>, entende a paixão como algo pertencente ao ser humano e que não deve nem ser extirpado, nem condenado. A segunda deriva do estoicismo, e vê as paixões como um obstáculo, uma força a ser

---

<sup>39</sup> Aristóteles foi um filósofo clássico que tratou do tema das paixões. Sua concepções, reiteradas pela Escolástica tomista, exerceram uma forte influência sobre o pensamento renascentista e barroco (ENGELMANN, A. – A Natureza do Problema Investigado. In: *Os estados subjetivos. Uma tentativa de classificação de seus relatos verbais*, São Paulo, Ática, 1978, p.15-38).

vencida. Iniciaremos o nosso percurso com Aristóteles que bem as definiu em duas de suas obras: *A Ética a Nicômaco*, onde encontramos onze tipos de paixões, e a *Retórica*, onde encontramos quatorze. O estagirita acreditava que o bom orador seria aquele que saberia, através do estudo das paixões, suscitar ou pacificar os “impulsos emotivos” (LEBRUN, 1987, p.18) em seus ouvintes, para melhor convencê-los, não só através dos argumentos, mas para que ele próprio conseguisse chegar, através da palavra, aos afetos do seu auditório.

Aristóteles acreditava que o homem, por não escolher as suas paixões<sup>40</sup>, não se torna responsável por elas, mas sim, pela influência delas em suas ações. A sua proposta é que haja um pleno domínio das paixões: dominá-las, não reprimi-las. Como sabe que não é possível renunciar a elas, o que o estagirita sugere é que o homem virtuoso seja aquele que aprimora a sua conduta para saber utilizar, na justa medida dos seus atos, a paixão.

A virtude não consiste em renunciar às paixões ou abrandá-las, pois se considera virtuoso aquele que “aprimora sua conduta de modo a medir da melhor maneira possível, e em todas as circunstâncias, o quanto de paixão seus atos comportam inevitavelmente” (LEBRUN, 1987, p.20). O virtuoso age em harmonia com suas paixões, já que as dominou por completo. A paixão deve estar sempre a serviço do *logos*, do conhecimento, da razão. É, portanto, homem virtuoso aquele que age em harmonia com as suas paixões, alcançando o justo equilíbrio entre *logos e paixão*

A grande dificuldade, em Aristóteles, para determinar se a paixão foi além do que devia, é que não há uma referência que serviria para todos os homens: cada um, dentro do seu contexto, alcança o seu equilíbrio, não devendo contar com uma lei moral que harmonize as paixões: “em nome da lei só se pode reprimir” (LEBRUN, 1991, p.24).

Aristóteles compreende a paixão como “uma tendência implantada na natureza humana, mas eminentemente suscetível de ser educada” (LEBRUN, 1991, p.20). Não se pergunta o que são as paixões, preocupando-se apenas em como excitá-las com uma finalidade prática: obter a aprovação do auditório.

---

<sup>40</sup> A definição de Aristóteles sobre a paixão: “As paixões são todos aqueles sentimentos que, causando mudança nas pessoas, fazem variar seus julgamentos, e são seguidos de tristeza e prazer, como a cólera, a piedade, o temor e todas as outras paixões análogas, assim como seus contrários” (ARISTÓTELES, 2003, p.5).

Ouvimos a opinião do Estagirita, agora ouçamos o que dizem os estóicos, que têm uma idéia bem diversa a este respeito.

Já nas *Tusculanas*, o filósofo estóico romano Marco Túlio Cícero, inspirado pelo pensador grego, Crisipo, desenvolve a sua teoria estóica das paixões. Para ele, a paixão amorosa pode ser uma enfermidade da alma. Nas *Tusculanae Disputationes(IV)*, lemos que ficar fora de si para gozar o amor é um ato vergonhoso, e que é uma infâmia desejar o prazer do amor com forte desejo.

Para Cícero, o amor é uma futilidade perigosa, e lembra: nas comédias gregas, ele é a causa das loucuras e excessos, e nas tragédias é o portador das maiores infelicidades. O amor ideal seria aquele que não teria desejos, inquietudes, preocupações, sem as perturbações da alma de que ele sendo a causa, gera a perturbação. Assim pensava Cícero, que dizia que o remédio para o amor é a correção nas faculdades da alma afetadas. Faz-se necessário mostrar o quanto o objeto de amor é enganoso, desprezível, e que pode ser trocado por um novo amor, que cura o antigo Mas não só ele.

Sêneca também contribuiu para a elaboração desta teoria. O que basicamente acredita a doutrina estóica é que a paixão é má, pois é sempre um movimento irracional. O que propõe o estoicismo é que o homem aja de acordo com a lei racional da natureza; para tanto deve desenvolver a indiferença (*apathea*) a tudo o que for externo ao ser. Desta forma, o objetivo do estóico é o aniquilamento da paixão, até à apatia. Este pensamento filosófico combate a idéia de que as paixões provêm da natureza humana, podendo auxiliar a razão. O estóico defende a idéia de que as paixões são obstáculos ao *logos*, e devem ser domadas descrevendo-as sobretudo como doenças a serem curadas.

Contrários ao estagirita, os estóicos acreditam que não há como utilizar a paixão no aprimoramento pessoal, nada podendo ser feito ao apaixonado enquanto ele estiver sendo presa do seu *pathos*. O que deve ser feito é evitar que a paixão se expresse, cortando-a pela raiz, devendo este sentimento ser destruído por se tratar de uma doença; indo assim em divergência ao pensamento aristotélico que quer a paixão como uma aliada, devendo-se tirar proveito dela.

O que está em jogo nestas duas posições, é a questão da responsabilidade. Para Aristóteles deve-se entender o *pathos* para se tirar proveito dele. A posição aristotélica vê as paixões como parte constitutivas do ser humano, defendendo a necessidade de integrá-las. Sustenta que toda pessoa deve ser responsável por suas

paixões e arcar com as conseqüências de seu mau uso. Os estóicos restringem a responsabilidade. Para eles, o *pathos* deve ser destruído por se tratar de uma doença. Defendem assim, um subjugado pela paixão, pois este perdeu totalmente o controle de sua vida.

Marilena Chauí considera que estóicos e cristãos percorreram caminhos diversos. Os primeiros acreditavam que para eliminar a paixão, bastaria o poder natural da razão, a suprimi-la. Já os cristãos não o podem fazer diretamente, pois,

Em decorrência do pecado, a razão humana é estultice e a vontade, servidão. Somente pela fé e, portanto, pela graça santificante (que dobra a natureza, segundo Santo Agostinho; ou que auxilia a natureza, conforme São Tomás) a paixão há de ser domada. Signo de uma razão desnaturada, para o estóico, e de uma vontade perversa, para o cristão, a paixão é risco de animalidade. (CHAUI, 1987, p.44).

### 3.2

#### ***Exercícios Espirituais***

Inácio de Loyola, o grande fundador dos jesuítas, tem como lugar prioritário em seu discurso o controle das paixões. As paixões tendem a ser “desordenadas”, precisando, portanto, de uma “ordenação”. Por isso, Inácio define, no texto dos *Exercícios Espirituais*, seu objetivo principal, que é: “[...] vencer a si mesmo, es saber que la sensualidad obedezca a la razon, y todas partes inferiores estén mas subiectas a las superiores”. (LOYOLA, 1986, p.95)

Inácio usa em seu discurso a expressão “ordenação dos afetos” (paixões) não visando a um caminho ascético, mas para dispor as paixões ao serviço de Deus. Ordenar os afetos é chegar ao equilíbrio ou meio termo ideal que Inácio busca na tradição aristotélico-tomista. Ouçamos o que ele diz sobre como os excessos (bem como os defeitos) são nocivos, nesta carta escrita aos Padres e Irmãos de Coimbra, em 7 de maior de 1547:

O que até aqui tenho dito para despertar a quem dormisse e fazer correr mais a quem corresse pouco, não quisera fosse ocasião de descairdes no extremo oposto de fervor indiscreto. Porque as enfermidades espirituais não provêm só do frio, como a tibieza; vêm também do calor, como o demasiado fervor.(...)Por faltar esta moderação, muitas vezes o bem se converte em mal, a virtude em vício, e seguem-se muitos erros e inconvenientes contrários à intenção de quem assim caminha (LOYOLA, Cartas, vol.2).

Inácio escreve várias cartas nas quais ele se refere à moderação e ao controle racional das paixões, condenando todo exagero ou excesso, mesmo que sejam motivados pelo desejo de perfeição moral e espiritual. Mas é na sua principal obra, os *Exercícios Espirituais* que o líder dos jesuítas ensina como o penitente deve controlar as suas paixões. Este pequeno livro foi aprovado em 1548 por intervenção do Duque de Gândia, Francisco Borgia, que fez chegar ao Pontífice Paulo III o pedido de sua aprovação.

O fundador da Companhia não considerava o livro uma obra sua, e sim, um dom de Deus que se revelava a toda a Igreja, e que tinha a finalidade de ordenar a vida de quem o exercitasse segundo o projeto de Deus. Podemos considerá-lo como um marco da espiritualidade cristã. Embora Inácio de Loyola tenha corrigido, acrescentado e alterado o texto até a sua publicação em 1548, as suas idéias já estavam assentadas em suas notas, quando partiu de Manresa. Os *Exercícios Espirituais* contêm:

Uma série de instruções práticas sobre métodos de oração e exames de consciência, orientados a conduzir a uma decisão imparcial, e planejadas numa variedade de meditações e contemplanções: tudo encaminhado a ajudar o exercitante a descobrir a vontade de Deus a seu respeito, e a pô-la vigorosamente em prática. (BANGERT, s.d, p.18).

Por sua vez, nos *Exercícios espirituais*, Inácio de Loyola propunha a transformação de quem os praticasse em guia e senhor da sua própria conduta: saberá dominar as suas obras, controlá-las, ordená-las relativamente a um alto ideal de vida. As ações de uma vida edificar-se-ão sobre a paixão, sobre o desejo intenso mas controlado e gerido pela razão e pelo discurso, de modo a que tal paixão se sublime num alto ideal de perfeição. (MENDES, 2003, p.43/44).

Têm, como se vê, a finalidade de ajudar o penitente a salvar-se. Primeiro o purificará das suas faltas passadas e depois, pela meditação, chegará até onde vão os desígnios de Deus sobre ele. “Uma fórmula resume todo o livro: ‘fazer escolha’, isto é, numa palavra, escolher o que Deus quer”. (GUILLERMOU, 1973, p.59).

Através dos *Exercícios Espirituais*, Inácio de Loyola propõe uma pausa de um mês de solidão, com uma seqüência de orações e meditações que tendem para um fim: “obter a reunificação de si, longe da dispersão que desagrega, e descobrir então o que se quer, o que se deve querer, isto é, o alistamento definitivo,

entusiasta e generoso, sob o estandarte de Cristo”<sup>41</sup>(GUILLERMOU, 1973, p. 31).

Os *Exercícios Espirituais* trazem em seu cerne a tradição inaciana da preocupação com o desejo, procurando ordená-lo de forma a que se ponham em prática os princípios presentes nas *Constituições*. Percebemos nesta obra um acurado tratamento no que concerne ao domínio dos afetos, de forma a ordená-los, reconhecendo-os em sua própria experiência pessoal. A posição do *desejo* é fundamental nos *Exercícios Espirituais*, entendendo Inácio de Loyola o *desejo* como um lugar de desordem no homem, onde Deus pode, através da ordem, reordená-lo. Retoma, assim, a tradição aristotélico-tomista, em que a vontade e o desejo dependem da razão, propondo, através dos *Exercícios*, uma maneira de ordenar o que o religioso considera o motor da vida espiritual, o desejo.

La primera anotación es que, por este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina el la disposición de su vida para la salud del ánima se llaman ejercicios espirituales (LOYOLA, 1952, p.153).

Achar a vontade de Deus, ordenando por ela a própria vida, é o objetivo principal dos exercícios, devendo o homem dar tudo a Deus, incluindo a si mesmo. Ao praticar os *Exercícios Espirituais*, o penitente deve sentir-se mais senhor de si, liberto da tirania das paixões, exercendo sobre si mesmo um controle permanente. Inácio de Loyola propunha a “completa indiferença como fim de toda ascese da vontade”. (GUILLERMOU, p.79, 1973). Não era aniquilar as inclinações pessoais de cada um, pois Inácio defendia exatamente o contrário – as aptidões, os talentos deviam ser estimulados. O que ele propunha era não “ter outra inclinação que não obedecer”. (GUILLERMOU, p.79, 1973).

Para o fundador da Companhia, a “ordenação dos afetos” consiste em chegar ao equilíbrio, ao meio termo ideal, sendo considerados nocivos os excessos. Deve o homem tentar estabelecer a harmonia entre a vida interior e a

---

<sup>41</sup> Trecho de uma carta escrita por Vieira em 17/10/1673 a Duarte Ribeiro de Macedo: “[...] porque sendo intento de Santo Inácio, nos mesmos Exercícios, propor a todos os meios eficazes de compor e moderar as paixões que nos desviam do último fim”.

vida corporal. Assim, Inácio de Loyola traz uma inovação ao condenar os excessos na penitência e no flagelo do corpo. Para ele, o desejo é o sentimento que move a vida espiritual, embora seja, ao mesmo tempo, um lugar de desordem. Por isso, a necessidade imperiosa de ordená-lo.

É preciso que fique claro que as propostas de Santo Inácio nos Exercícios Espirituais, obedecem a todo um dinamismo de experiências de estados, visando sempre o fim maior. Neste sentido, em um momento, a tristeza e a dor podem ser valorizadas, em outro, amplamente rechaçadas. O que não se pode perder de vista é que, no conjunto, haverá sempre a perspectiva da concordância do desejo de Deus, como finalidade espiritual de todos os diferentes exercícios. Isso parece ter reflexos na maneira como Vieira, um século depois, trata os estados da alma. (SILVA, 2001 p.85).

O jesuíta tentava fazer coincidir a sua própria vontade com a vontade de Deus; “tentava ser dócil, com amor, a uma vontade infinita, que não é senão amor”. (GUILLERMOU, 1973, p. 57). A direção espiritual dos jesuítas era toda fundada nos “Exercícios Espirituais”, que procuravam estimular toda a capacidade do indivíduo para a sua transformação interior.

[...] 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. Os cinco sentidos da imaginação substituem a realidade sensível por uma realidade de imaginação e de fé. (MASSIMI, 2005, p.106)

No livro *Os Jesuítas seus segredos e seu poder* de René Fullop-Miller (1943), encontramos dois pensamentos divergentes referentes aos *Exercícios*, que achamos conveniente citar:

‘Por fim foram encontrados os mestres das paixões!’, exclamou Cochlaeus, o adversário humanista de Lutero, quando travou conhecimento com os *Exercícios* por intermédio do jesuíta Pedro Faber. Não obstante, Edgart Quinet declarou que esses *Exercícios Espirituais* constituíam um sistema que levava “ao êxtase por meio do jugo do método”. (FULLOP-MILLER, 1943, p.23).

Inicialmente, os *Exercícios Espirituais* eram realizados nos detentores do poder secular e espiritual, clérigos, príncipes, pessoas que ocupavam altos cargos e que efetivamente tinham o comando da situação. Depois, os jesuítas optaram por

aplicá-los também ao povo que deveria ser, através da prática dos *Exercícios* induzida a uma vida religiosa.

Inácio de Loyola deixou bem claro, desde o início, que não devia haver excessos da parte do praticante dos *Exercícios*. No início de sua caminhada, o Santo martirizou-se, sofreu duras penitências, flagelou-se, passou por todo tipo de tortura mental e espiritual; agora, defendia a ideia de que o dano que tais mortificações causavam ao corpo não eram saudáveis. Na redação posterior dos *Exercícios Espirituais*, encontramos proibições enérgicas contra as penitências exageradas. O executante deve abster-se da fome, do açoite exagerado, pois só através de meios espirituais o penitente chegará as emoções da alma. O ascetismo começa a ser reduzido cada vez mais a uma disciplina da vontade, transformando a mortificação do corpo em uma mortificação do espírito, nascendo do ascetismo a disciplina.

O conceito de paixão dado por Inácio de Loyola é fundamentado na doutrina aristotélico-tomista que teria influenciado a teoria das paixões elaborada pelos filósofos jesuítas posteriores, sendo vários os trabalhos acadêmicos por eles produzidos. Mas o que nos chamou mais a atenção foi o *Curso Conimbricense*,<sup>42</sup> elaborado para auxiliar nos estudos dos jesuítas, tendo como objetivo “compilar o ensino filosófico para o uso didático”, segundo nos informa Paulo José Carvalho da Silva. Esta produção acadêmica irá interessar-nos pela sua direta influência na formação de Vieira.

Cláudio Acquaviva, um dos mais notáveis gerais da Companhia, reforça a tradição inaciana do cuidado com o desejo. Os *Exercícios Espirituais* podem ser pensados como uma forma que viabiliza a coesão do grupo, pois ordena o desejo de cada membro, de forma a que possam ser postos em prática os princípios reguladores das Constituições. Os *Exercícios* oferecem regras condicionantes, de certa forma maleáveis, que criam um modelo de articulação entre o universal e o particular, dando aos afetos um tratamento diferenciado. Os afetos, agora ordenados, não deixam todavia de propiciar um seu reconhecimento na própria experiência pessoal. Mas este reconhecimento ocorrerá com a orientação do mestre espiritual, que orientará e supervisionará o seu aluno, levando-o através do livro fundamental, à busca da vontade divina e à entrega ao Criador.

---

<sup>42</sup> Termo derivado de *Conimbrica*, nome latim da cidade de Coimbra.

Ao desejo é conferida uma posição de relevante importância nos *Exercícios Espirituais*, pois Inácio, ao entendê-lo como um lugar de desordem do homem, acredita que ordená-lo é realizar a vontade de Deus, retomando a tradição aristotélico-tomista na qual a vontade e o desejo dependem da razão, mas agora propondo uma ordenação deste motor que move a vida espiritual.

Para Cláudio Acquaviva, a medicina espiritual era um dos meios utilizados para que o desejo de salvação permanecesse aceso. Mas, antes de tratar o próximo, o médico espiritual devia fazer um exame em si mesmo, tomando consciência de seu próprio mal, estando intercalados o cuidado de si e o cuidado com o outro. “Acquaviva decreta como ocupação constante o cultivo cotidiano e atento do próprio desejo, que é colocado à prova, talvez justamente por isso, na relação com o próximo” (MASSIMI, p.3, s.d).

A Companhia, no que concerne à formação dos seus membros, é coerente com a psicologia aristotélico-tomista que prevê a possibilidade do domínio da razão sobre os movimentos de afeição do corpo. Acquaviva não compactua com a soberania do temperamento do corpo na determinação do caráter, o que propõe é que os noviços devam superar as suas condições de temperamentos herdadas da composição natural do corpo, tentando manter a harmonia do conjunto. Para que esta tarefa seja bem realizada, o superior deve, de maneira carinhosa, paternal e afetiva mover cada um a um exame particular de consciência para que, reconhecendo sua falta, possa evitá-la.

### 3.3.

#### ***Curso Conimbricense***

Foi através de uma determinação régia de 10 de setembro de 1555, que o conhecido Colégio das Artes passou das mãos dos Mestres Seculares para a responsabilidade dos Padres da Companhia de Jesus. Para se manter um corpo seguro de filosofia, que fosse unificado em todas as escolas da Companhia, foi elaborado pelos professores da escola de Coimbra o “*Curso Conimbricense*” que trazia em seu bojo comentários baseados nos textos gregos de Aristóteles e tinha como objetivo o uso didático destes textos de forma que facilitasse o melhor entendimento dos alunos e pudesse trazer um corpo seguro e uniformizado de

conhecimentos filosóficos redigidos a partir do conteúdo das aulas ministradas pelos professores do mesmo colégio. Composta de oito volumes, esta obra dedicava-se ao estudo da filosofia aristotélica, trazendo o nome de *Curso Conimbricense* por ser escrita por docentes do Colégio das Artes de Coimbra (algumas vezes sem se declarar o nome do autor).

Diferentemente da Escolástica quatrocentista, que se centrava na lógica, estes autores focalizaram a parte metafísica e científica da filosofia. Também se caracterizam por citar e discutir as teorias dos renascentistas, ao mesmo tempo que se mantinham fiéis à tradição filosófica cristã. Eles aproveitaram o possível das teorias dos “modernos” e refutavam os conceitos que se fundavam em posições agnósticas e naturalistas, compondo o que poderíamos chamar de “Enciclopédia Católica do saber moderno” (SILVA, 2000, p.27).

Percebemos neste livro que, mesmo tendo um nítido posicionamento a favor de Aristóteles e de Santo Tomás, aderiu às novas teorias do Humanismo e da Renascença, aproveitando o que convinha e refutando conceitos que eram considerados agnósticos e naturalistas. Foi escrito não só para renovar a autoridade de Tomás de Aquino<sup>43</sup>, na teologia, e de Aristóteles, na filosofia, como também para unificar o “corpus” do saber filosófico ensinado nas escolas da Companhia. Foi impresso e reimpresso em Coimbra e Lisboa, além de Roma, Lyon, Veneza, Friburgo entre outras cidades européias.

As diferenças são de conteúdo, abrangência e, sobretudo, objetivo. Em resumo, a lógica não é mais o tema central e a confrontação com novos modos de pensar o homem e a natureza exigiu uma revisão rigorosa de vários pontos, além da inclusão de outros, como considerações sobre os seres vivos e a cosmologia. Charles B. Schmitt adverte que o aristotelismo da Renascença não foi uma continuação cega do aristotelismo medieval, pois nem todos os leitores de suas obras estavam voltados para o passado. O seu desenvolvimento nos séculos XVI e XVII deu-se em diálogo com o platonismo, estoicismo, epicurismo, entre outras correntes filosóficas antigas e modernas. Entre os próprios aristotélicos, havia uma grande diversidade de atitudes, métodos e modos de dependência ao *corpus aristotelicum*. (SILVA, 2007, p.5)

Os Conimbricenses, assim como toda a cultura do seu tempo, dão grande importância aos estados da alma chamados *paixões*, reafirmando a função positiva destas, desde que ordenadas pela razão. Deste modo, colaboram com a sobrevivência do homem, ajudando-o a alcançar a virtude. Os Conimbricenses

---

<sup>43</sup> não sendo apenas repetições das idéias de Aristóteles e Tomás de Aquino.

defendiam a doutrina aristotélico-tomista, apesar de receberem influências do platonismo e do estoicismo.

A discussão mais abrangente sobre as paixões, encontramos-na nas *Disputas do Curso Conimbricense sobre os livros da Moral a Nicomaco de Aristóteles*, elaboradas pelo jesuíta Manuel de Góis. Na sexta disputa é abordado o tema “*Dos estados da alma que se chamam paixões*”, as quais, como acentua o autor, são definidas segundo a concepção aristotélico-tomista.

“Os filósofos definem *paixão* – o movimento do apetite sensitivo, proveniente da apreensão do bem ou do mal, com alguma mutação não natural do corpo. Para se compreender esta definição deve advertir-se que a paixão se pode tomar de três modos; de um, *como recepção de qualquer cousa*, quer o paciente, por meio dela, exclua alguma cousa quer não. Neste sentido, São Dionísio, no capítulo 2 dos *Nomes Divinos*, que o santíssimo varão Jeroteu, como paciente aprendeu muitas cousas divinas. Assim também se diz que o ar sofre, visto ser iluminado com a luz do sol. Segundo, *como recepção de qualquer cousa, com exclusão de um segundo*, quer isso que se exclui seja conveniente à natureza da cousa quer lhe repugne. Desse modo sofre a água quando é arrefecida aquece. Terceiro, *como recepção de qualquer cousa, com expulsão de que se acomodava à natureza do paciente*. Esta acepção é própria e legítima. Diz-se propriamente que sofre o que é levado, desde a disposição conforme à natureza, até à que não é segundo a natureza. Depois deve advertir-se que o coração se move com movimento perene de dilatação e contração e que este movimento é natural e conveniente à natureza dos animais quando se faz com certa aceleração determinada, que tenha proporção com o temperamento deles. Mas se se afasta dessa aceleração, por excesso ou defeito, torna-se não acomodado. (GÓIS, 1957, p.191).

As paixões são entendidas como movimentos do apetite sensitivo, que provêm do bem e do mal e que acarretam algum tipo de mutação não natural no corpo. Geralmente, as paixões são classificadas na base de uma distinção do apetite sensitivo em concupiscível e irascível. O apetite sensitivo, segundo Santo Tomás, distingue-se em dois tipos: o concupiscível (pelo qual o sujeito inclina-se para as coisas que convêm aos sentidos evitando as prejudiciais. MASSIMI, 2000, p.26), e o irascível (que repele os impedimentos e os obstáculos ao bem. MASSIMI, 2000, p.26). Partindo daí, os filósofos jesuítas afirmam existir dois diferentes tipos de paixões: as do apetite concupiscível e as do apetite irascível.

Na 2ª questão é discutida a localização dos apetites sensitivos. Depois de mostrar as diversas opiniões segundo as quais as paixões estariam localizadas em partes diferentes do corpo, havendo apenas divergência quanto aos órgãos que

estariam envolvidos, o texto chega à conclusão de que a sede das paixões se encontra no coração<sup>44</sup>. Ouçamos os seus argumentos:

Prova-se a verdade desta sentença, já pelo facto de todo o afecto, quer de ira quer de cobiça, causar perturbação no coração e nele logo se sentir; já porque o coração, no consenso dos filósofos, é origem e fonte de todas as operações vitais, no qual, por isso, tiveram de se fixar os apetites dados pela natureza para conservar a vida e afastar os perigos. (GÓIS, 1957, p.189).

Na 5ª Questão, são-nos apresentadas as diversas classificações das paixões propostas pelos filósofos Platão, Santo Agostinho, São Jerônimo, Cícero e Boécio. No artigo 2º, encontramos a afirmativa de que as paixões são de onze espécies, dividindo-se em dois grupos: seis paixões pertencem ao apetite concupiscível (amor, desejo, deleite ou prazer, ódio, fuga, tristeza ou dor) as outras cinco pertencem ao apetite irascível (esperança, desespero, temor, audácia, ira). Opondo-se a Santo Tomás, os Conimbricenses atribuem a primazia às paixões do apetite concupiscível.

Divergindo dos estóicos que julgavam indigno do homem sábio “agitar-se com perturbações, visto estas serem próprias de espíritos doentes” (GÓIS, 1957, p.197), o *Curso Conimbricense* defendia o pensamento de que

[...] as paixões também existem nos que são dotados de verdadeira sabedoria e de grandes virtudes, já por serem naturais no homem, já também porque, se lhe antepusermos a razão como senhora (a que se submetem com obediência civil), podem ser utilizadas para a moderação e o equilíbrio e chamadas para as obrigações das virtudes, merecendo louvor e prêmio (GÓIS, 1957, p.199).

Os autores do *Curso Conimbricense* declaram que as paixões são sentimentos naturais do homem e, sendo ordenadas pela razão, não seriam doença nem vício. Por isso, se as paixões se considerarem em si mesmas, isto é, enquanto movimento do apetite irracional, não lhes pertence o mal ou o bem moral, que depende da razão. (GÓIS, 1957, p.199).

Os Conimbricenses mostram como se pode conciliar duas opiniões tão divergentes entre si e o demonstram, apoiando-se em Cícero no livro *dos fins* e em Santo Agostinho no livro 9 da *Cidade de Deus*, cap.4, em que os respectivos

---

<sup>44</sup> Para tal afirmativa, os Conimbricenses apóiam-se em Hipócrates, Zenão, Posidônio e em outros discípulos da escola. Igualmente Aristóteles, Teofrasto e outros peripatéticos que Vesálio e outros referem. (GÓIS, 1957, p.189).

autores afirmam que a divergência sobre o tema das paixões seria mais uma controvérsia entre as palavras do que entre as idéias,

Os estóicos não chamam paixões, quaisquer moções do apetite, mas as turbulentas e que ultrapassam os limites da razão e desviam o espírito para os vícios; os outros filósofos, porém, empregam indiscriminadamente o vocábulo das paixões, por qualquer movimento do apetite sensitivo. (Góis, 1957, 197)

Os Estudos Conimbricenses expressam o movimento filosófico e teológico da Segunda Escolástica, exercendo uma forte influência nos círculos intelectuais do século XVI. Com a chegada do século XVII, foram substituídos por compêndios mais sintéticos, sendo repudiados após a reforma Pombalina no século XVIII, que os considerou um estorvo ao avanço do saber e da ciência moderna.

Mas a aquisição do conhecimento não se dá só com a leitura de Aristóteles. Há também a proposta do exame de si mesmo, tendo como referência a filosofia. Para os jesuítas a obtenção do conhecimento está diretamente ligada aos preceitos religiosos, pois já dizia Vieira: “Quem não é dócil, senhores, não póde ser douto: antes a mesma docilidade é sinônimo de ciência” (Sermão de Santa Catarina, 1663, v.III, t. IX, p.178). O que os jesuítas acreditam é que, para ser chegar ao verdadeiro conhecimento, é necessário conhecer o mecanismo do comportamento humano individual e social, ou seja: as paixões da alma.

O conceito de paixão está no limite entre o anímico e o somático. Aristóteles descreve as paixões da alma como afeições conjuntas ao corpo, portanto, formas coladas na matéria, o que permite a São Tomás de Aquino defini-las como o que resulta da união da alma com o corpo. Em sua *Suma Teológica*, elas aparecem como movimentos da alma que independem da escolha humana pelo bem ou pelo mal. (SILVA, 2000,p.29).

Santo Tomás difere dos estóicos em relação ao seu pensamento sobre as paixões: para o santo, elas fazem parte da estrutura do homem: são neutras, tornando-se enfermidades somente quando não são controladas pela razão.

Eis a definição tomista:

Diz Santo Agostinho: os movimentos da alma a que os gregos chamam pathé e os latinos, como Cícero, perturbações, outros os denominam afeções ou afetos, e outros ainda como em grego e mais expressivamente, paixões. Donde se conclui claramente que as paixões da alma são o mesmo que afeções, e como estas

pertencem manifestamente à parte apetitiva e não à apreensiva, conclui-se que elas residem mais na primeira que na última (AQUINO, s.d., 1201).

Em Vieira, percebemos claramente que ele atribui à paixão a responsabilidade pelos erros cometidos pelos homens gerados pela falta de conhecimento e pela ilusão:

A paixão é a que erra, a paixão a que os engana, a paixão a que lhes perturba e troca as espécies, para que vejam uma coisa por outra. E esta é a verdadeira razão ou sem razão, de uma tão notável cegueira. Os olhos vêem pelo coração, e assim como quem vê por vidros de diversas cores, todas as coisas lhe parecem daquela cor, assim as vistas tingem dos mesmos humores, de que estão, bem ou mal, affectos os corações. (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.109).

Vieira, que foi professor de retórica<sup>45</sup> no Colégio de Olinda, retoma Aristóteles, enumerando onze paixões, sendo que o ódio e o amor recebem maior relevo.

Para Pécora , o jesuíta

Coloca em confronto o desejo natural com o que ele chama de “apetite”, o resultado já de operações deformantes da natureza conduzidas pelos seres. Descrito como “apetite”, não é o desejo natural de ser, mas sua deformação em “tentação”, que é trazida ao primeiro plano. O desejo, aí, deixa de afirmar-se como ponto de fortalecimento analógico do Ser Primeiro, para tornar-se “paixão” e, como tal, aut centrada e indiferente a toda relação que defina sua substancial dependência do Ser.

Vieira irá apoiar-se em alguns filósofos e teólogos para desenvolver o seu pensamento sobre o amor. Dentre eles, iremos encontrar Santo Agostinho, São Bernardo de Claraval e Santo Tomás de Aquino, que já foi citado anteriormente. Achamos pertinente, como forma de esclarecimento, falar um pouco do pensamento destes três autores para melhor compreendermos como Vieira se utilizou deles na elaboração de seus sermões.

---

<sup>45</sup> A Retórica, era considerada, naquela época, a arte por excelência, sendo Cícero o autor mais utilizado do que Aristóteles ou Quintiliano. Com o desejo de formar os espíritos, a retórica fazia parte da instrução jesuítica, sobretudo no que concernia à educação dos pregadores.

### 3.4.

#### **Santo Agostinho, São Bernardo de Claraval, Santo Tomás de Aquino**

Santo Agostinho, a maior expressão da patrística e do pensamento cristão, elaborou o primeiro sistema de filosofia cristã. Em seu percurso rumo à Igreja Católica, interessou-se pela doutrina dos Maniqueus, frequentou a Academia Platônica e teve um contato bem íntimo com o neoplatonismo de Plotino. Convertido, finalmente, ao cristianismo, trouxe com ele o entusiasmo pela filosofia de Platão, que considerava o maior de todos os filósofos, e de Plotino, uma sua reencarnação. Santo Agostinho, ao incorporar os princípios da filosofia platônica “na meditação cristã dos dogmas”, firma definitivamente o encontro da razão com a fé.

A razão prepara o ato de fé, mas a fé, por sua vez, também ajuda a compreender melhor o que se alcança pela razão. Por exemplo: a razão demonstra a existência de Deus, mas a fé esclarece melhor a realidade da sua natureza e essência. (COSTA, 1996, p.14)

O santo desenvolve uma teoria própria sobre o amor, considerando-o “jorro divino”, fonte de vida, impulsionador da procura cristã de Deus. Para ele, o amor é a própria essência do homem, e seria uma insensatez tentar afastá-lo deste sentimento. O problema central dá-se na hora da escolha. É necessário que o homem escolha bem as coisas a serem amadas, lembrando que o objeto último do amor do homem não pode ser outro senão Deus. E o que nos conduz a ele é a “caritas”, o amor a Deus. “A caridade consiste principalmente num peso interior que atrai a alma para Deus” (GILSON, 1988, p. 189).

Amar o outro sinceramente significa amá-lo como amamos a nós mesmos. O amor humano requer reciprocidade; neste caso, ele significa união, comunhão de afetos entre duas almas, tornados o amante e o amado uma só coisa.

O amor que o homem devota a Deus tem que ser absoluto, sem esperança de retribuição ou de gratificação. Esta idéia se faz presente em todos os sermões que serão analisados (a série do Mandato e a da Primeira Sexta-Feira da Quaresma). O homem deve amar a Deus mais do que a si mesmo. Segundo Santo Agostinho, “a medida do amor a Deus é o amor sem medida; *Iipse modus est sine modo amare*” (GILSON, 1988, p.190).

O homem, em contato com o amor de Deus, de mais nada precisa, estando pleno, completo, não havendo aqui a aniquilação do próprio eu, pois estar com Deus equivale a encontrar-se, a ganhar. A alma, para entrar em perfeita comunhão com o Criador, deve esquecer-se de si mesma. Neste esquecimento e nesta entrega é que está o verdadeiro amor.

Santo Agostinho chegou a afirmar que a caridade é a maior forma de amor pelo próximo, podendo o homem, através dela, instaurar uma comunicação com Deus. O Santo defende a oposição entre o amor humano e o amor divino, de modo a enfatizar o caráter inconstante e duvidoso do amor dos homens, o que veremos presente nos sermões de Vieira. No livro IV das *Confissões*, Agostinho nos relata a dor de ter perdido um amigo, e alega que a violência da dor se devia ao excesso do amor humano. Ele nos traz a idéia poética de que o amigo é a metade da alma, e relata que sentiu um grande horror em continuar vivendo, depois de se ver subtraído do que considerava a sua metade. Foi acometido de uma grande inquietação: chorava, suspirava, e a sua perturbação o deixava sem descanso. Com a passagem do tempo, a dor foi diminuindo, e o santo pôde concluir que todo o sofrimento vivido lhe veio por ele ter amado, sem nunca encarar a possibilidade de perda. Com a experiência, Agostinho descobre que a amizade humana é inconsistente: quem ama humanamente está sujeito a dores, perdas, infortúnios, dissabores. Para amar plenamente, só mesmo o amor divino, que salva o homem do cruel tormento do amor.

Prosseguindo no nosso percurso, passaremos agora a expor o pensamento de Bernardo de Claraval, o grande mestre da mística, também muito citado por Vieira nos sermões em que a temática do amor é abordada (mais especificamente na série dos sermões do *Mandato*).

Segundo Etienne Gilson, para o santo tudo que compõe a natureza humana depende de Deus, portanto, deve a alma voltar-se amorosamente para Ele, seu fim natural. Justificando o pensamento de que todos devem amar a Deus, inclusive os gentios, afirma que todos os homens devem a sua existência a Deus, d'Ele recebendo bens corporais como o ar, o alimento; bens espirituais como a razão, que distancia o homem do animal, e também o que marca a distinção entre o homem e outros seres – o livre-arbítrio.

Mas o homem, confesso pecador, faltou ao seu dever de amar a Deus, e o que tinha de ser ato natural foi forçoso impor-se através do mandamento. Assim, o amor humano fica submetido a várias fases que o levam ao seu aperfeiçoamento.

São Bernardo nos traz quatro graus de amor:

Primeiro grau: o homem ama-se a si mesmo sob o império da necessidade; este é o “amor carnal”.

Segundo grau: o homem reconhece sua miséria e se dá conta da precisão que tem de Deus; e assim dá o primeiro passo no amor de Deus, embora ainda não O ame por Ele mesmo, mas em atenção ao seu próprio interesse.

Terceiro grau: Graças a um conhecimento sempre mais perfeito de Deus e a uma crescente intimidade com Ele, o homem começa a amá-lo por Ele mesmo, mas também em vista de seu próprio bem, por haver experimentado em si próprio a doçura do seu Deus. Este estágio sói ser o mais longo de todos, e é provável que o homem jamais consiga ultrapassá-lo na vida presente.

Quarto grau: O homem ama-se a si mesmo única e exclusivamente por causa de Deus. (GILSON, 1988, p. 292).

Graça, fé, arrependimento, são os atributos necessários para levar o homem a reconquistar o amor de Deus e restaurar sua semelhança com o divino. A alma, com o amor de Deus, recupera a sua vida divina, já que Deus é amor. Segundo São Bernardo, Deus e o homem podem-se tornar um só espírito, desde que se encontrem unidos pelos laços do amor.

Falaremos agora sobre Tomás de Aquino.

Houve, no período pós-tridentino, uma retomada do pensamento do Doutor Angélico, dedicando-se as escolas, a partir da segunda metade do século XV, ao estudo e comentário dos textos tomistas, principalmente ao da *Summa theologiae*, primeiro pelos dominicanos, e, em seguida, por jesuítas e outras ordens.

Santo Tomás de Aquino nasceu e viveu em uma época em que a Igreja alcançava pleno poder sobre a sociedade medieval, dominando no campo das idéias, e em que o pensamento de Aristóteles era fortemente estudado. A Igreja, temerosa de que a divulgação das idéias do filósofo ameaçasse os fundamentos da visão cristã do mundo, toma uma posição: as idéias aristotélicas seriam agora postas a serviço da teologia. A Santo Tomás coube a tarefa de ler, no sentido cristão, o aristotelismo que corria paralelo à Teologia e que a Igreja acreditava que lhe fazia tanto mal: temia que o racionalismo de Aristóteles pudesse ameaçar a tranquilidade das consciências cristãs, pois o aristotelismo negava os dogmas fundamentais do cristianismo, como a criação do mundo por Deus, a imortalidade

da alma e a Providência Divina. Seguir Aristóteles também significava abandonar o platonismo que, desde Santo Agostinho, se tornara a filosofia oficialmente seguida pela Igreja. A Santo Tomás coube a incumbência de depurar o Aristotelismo ao ponto de, depois de integrado à teologia, passar a servir de fundamento seguro a esta.

É que, de fato, a obra de Santo Tomás traz em si mesma a justificativa do sucesso alcançado, na medida em que conseguiu manter a continuidade com a tradição e incorporar o que a redescoberta de Aristóteles trouxera como novidade para a reflexão filosófica da época. Dessa forma o Aquinate soube explorar o racionalismo positivo de Aristóteles sem desprezar as dimensões místico-religiosas do platonismo definitivamente incorporadas ao cristianismo através de Santo Agostinho. (COSTA, 1996, p.77).

Santo Tomás tentou aliar a razão à fé, a teologia à filosofia, pois para ele estes dois tipos de conhecimento, a razão e a fé, possuem a mesma origem, que é Deus. O próprio São Paulo, na Epístola aos Romanos, chegara a reconhecer que através da razão se é capaz de chegar ao conhecimento de algumas verdades fundamentais para a fé, como, por exemplo, a existência de Deus. Santo Tomás também defendeu o argumento de que a razão pode provar a existência de Deus. Inicia-se, assim, uma nova fase em que, através de Santo Tomás, a filosofia e a teologia estabelecem uma harmoniosa convivência.

O teólogo defende a idéia de que se deve usar a filosofia como um instrumento insubstituível para que a teologia venha a fundar-se como verdadeira ciência.

Nas suas *Summa Theologica* e *Summa Contra Gentiles*, o teólogo dominicano dedica vários livros à temática do amor. Os seus escritos tiveram uma enorme repercussão no mundo ibérico nos séculos XVI e XVII, sendo obra de referência para todos os autores que escreveram sobre o tema do amor ao próximo e de seus atributos: “fé, confiança, concórdia, protecção, obediência, entre-ajuda, reciprocidade” (CARDIM, 1999, p.26).

Ao lermos a *Summa Teológica*, observamos que para Tomás de Aquino o homem é movido pelas suas paixões, não podendo viver sem elas. Em si mesmas, as paixões não são boas nem más. O que temos de notar é como o homem, através de sua liberdade, lida com elas.

Tomás de Aquino, na *Suma Teológica* (questão XXVI e seguintes), “chama de amor o princípio de movimento tendente para o fim amado” como nos diz

Paulo José Carvalho da Silva. Para o santo não há nenhuma paixão que não se fundamente no amor, pois este causa o desejo, a tristeza, o prazer, e, conseqüentemente, todas as outras paixões.

O Santo traz a questão de ser o amor uma paixão lesiva ou não, admitindo que causa tristeza e desfalecimento na ausência do objeto amado. Causa também fervor e desejo intenso, podendo ainda buscar a perfeição, por meio do melhoramento do objeto, como depois veremos no sermão do Mandato, de 1643. Continua afirmando que as paixões moderadas são boas, opondo-se assim à concepção daqueles em que a sabedoria e a virtude são com elas incompatíveis.. Em suma, as paixões, para o estagirita, são boas, e contribuem para a perfeição do homem, sendo em número de onze que se enumeram na seguinte ordem: amor, ódio, desejo, aversão, alegria, tristeza, esperança, desespero, medo audácia, cólera.

Para Tomás de Aquino todo o movimento rumo ao bem pressupõe o amor como princípio: “Está claro que tudo que tende a um fim tem primeiramente uma aptidão ou proporção para este fim... Ora, essa aptidão ou proporção do apetite ao bem é o amor” (*Manifestum est autem quod omnem quod tendit ad finem aliquem primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem... ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor*). (BESNIER, 2008,p. 288).

Há, assim, a predominância do amor sobre as outras paixões: “O objeto próprio do amor é o bem, porque[...] o amor implica uma certa conaturalidade ou complacência entre o amante e o amado, e por outro lado, para cada um, o bem é o que lhe é conatural e proporcionado (*Amoris [...] (proprium objectum est bonum, quia... amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum*) (BESNIER, 2008,p.293). Para o estagirita as paixões contribuem para a perfeição moral do homem

Percebemos a nítida influência da filosofia de Santo Tomás na obra de Vieira, pois a leitura dos sermões deixa facilmente transparecer o quanto o orador se apropriou do pensamento tomista.

### 3.5.

#### **Eros, Filia e Ágape**

Em busca das origens, recorreremos à civilização grega, berço de nossa cultura ocidental, e nela encontramos as três designações que os gregos dão ao sentimento do amor, as quais lhe acentuam e individualizam as diferenças: Eros, Filia e Ágape, dando-nos, assim, uma leitura mais atenta, minuciosa e detalhada deste sentimento que a cultura judaico-cristã, ou seja, a cultura em que foi educado Vieira, reuniu numa palavra – amor.

#### 3.5.1.

##### **Eros, o amor humano.**

A concepção cósmica de Eros está presente em Hesíodo, Heráclito, Parmênides, Empédocles e Anaximandro. Mas não só nestes autores a encontramos. Também aparece em outros sistemas míticos, “que tentam conciliar a tradição órfica com as novas explicações cosmogônicas da filosofia jônica” segundo diz Rosângela Ainbinder.

Entre muitas genealogias, umas afirmam que Eros é filho de Hermes e Ártemis ctônia (a subterrânea) ou de Hermes e Afrodite urânia (a Afrodite dos amores etéreos); outras dizem serem seus pais Ares e Afrodite pandêmia (Afrodite dos amores vulgares, dos desejos incontroláveis), ou Hermes e Afrodite pandemia. Em ambas as tradições, Eros aparece como uma criança alada, simbolizando a eterna juventude do amor, que, de olhos vendados distribui de forma aleatória o encontro do homem consigo mesmo, através da união dos opostos. Eros supera antagonismos, assimila forças diferentes e contrárias integrando-as numa só e mesma unidade. Sob esse ponto de vista, Eros é simbolizado pela cruz, que reúne o que está separado: Céu e Terra, transcendência e imanência, masculino e feminino. Eros, do ponto de vista cósmico, é dýnamis (força) que manifesta a pluralidade a partir da unidade e traz todas as coisas de volta, da multiplicidade à unidade. (Ainbinder, 1997, p. 79).

Nas Teogonias acima citadas, os deuses criaram os espaços, o dia, a noite, a terra e o inferno, nos quais não se desenvolvia a vida, que só surgiu por intermédio de Eros que é o gerador do processo de união.

Platão<sup>46</sup> nos diz na sua obra, *O Banquete*, que Eros não é um deus, sendo apenas um mediador um *metaxu*.

No *Banquete*, há uma reunião de amigos na casa de Agatão, para comemorar sua primeira vitória no concurso de tragédias, ocorrido no dia anterior. Erixímaco lança a proposta de um concurso de exórdios ao deus do Amor, tendo a aceitação de todos. É simples a estrutura do diálogo que começa pelos discursos dos cinco convivas – sucessivamente: Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão – depois se prolonga com o discurso de Sócrates, terminando pelo elogio que lhe faz Alcebíades.

Mas o que é o amor? O amor, diz-nos Diotima, é por natureza religioso, porque é intermediário entre o divino e o humano. Diotima explica a Sócrates que o amor não é um deus, e sim um *daimon*, pertencente ao mundo dos espíritos, situado entre o dos homens e o dos deuses.

Em Platão, Eros não é feio nem belo, nem bom nem mau. Sendo um meio termo entre o mortal e o imortal, é uma ponte que transmite aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses. O homem é um ser de desejos que só deseja aquilo que reconhece não ter. Eros, não sendo belo, nem imortal, nem sábio, incute em todas as coisas o desejo de Beleza, Imortalidade, Sabedoria. A sua natureza intermediária faz com que ele seja o elo entre o sensível e o inteligível, entre o imanente e o transcendente, revelando assim a sua verdadeira natureza: o traço de união entre Deus e o homem.

### 3.5.2.

#### **Filia, a amizade recíproca**

A amizade traduz o sentimento de perfeita união entre duas pessoas. Vínculo importante, a amizade é valorizada tanto nos poemas épicos como nos líricos e trágicos. Para os gregos, só se podia ser amigo de seu amigo, o amor aos inimigos era uma contradição que só veio a ser aceita pela ética católica.

---

<sup>46</sup> Toda a filosofia de Platão é dominada pelo bem em si e o uno em si; e é no amor-*Eros* que nós encontramos em comunhão com o bem em si, pelo belo em si. O *Eros* é um amor fundamental ou, se quisermos, um grande impulso de amor. E ele que dá a toda a visão platônica do homem sua última significação. (PHILLIPE, 1999, p.17-18)

A amizade é um elo recíproco. Não se pode conceber a sua existência sem esta reciprocidade, define Platão. Se Platão foi o filósofo do amor, Aristóteles o foi da amizade.

Para o estagirita, a verdadeira amizade é uma autêntica virtude que só é possível entre amigos que privilegiam a reciprocidade e a lealdade, em que a convivência tem um fim em si mesma. Aristóteles abre o seu Livro VIII da *Ética a Nicômaco* com a seguinte afirmativa: “[...] cabe-nos examinar a natureza da amizade, pois ela é uma forma de excelência moral, ou é concomitante com esta, além de ser extremamente necessária na vida” (ARISTÓTELES, 1985, p.154). Nenhum homem, por mais rico ou poderoso que seja, escolheria viver sob a condição de permanecer sozinho e sem amigos. Para viver bem e alcançar o ideal ético de uma vida “bela e boa”, o homem deve cultivar boas amizades.

Para o filósofo, três são as formas de amizade: a baseada na utilidade, a centrada no prazer; e a que visa o bem maior do amigo, e possui uma estrutura de durabilidade.

Na amizade baseada na utilidade, os homens buscam algum bem imediato. São vínculos estabelecidos não por afeto, mas como um meio de se adquirirem vantagens. Esta amizade desfaz-se facilmente, pois está alicerçada em interesses próprios e vantajosos. Passado o objeto do interesse, ou sendo este plenamente alcançado, termina-se o vínculo inicial, pois estas relações se mantêm enquanto há um benefício, uma vantagem.

A amizade centrada no prazer é semelhante à útil. Nesta amizade busca-se o prazer que há no convívio com os amigos. Ama-se em função do aprazível, permanecendo o sentimento enquanto existir o elo prazeroso. Ama-se o outro porque ele é fonte de gozo, porque ele nos proporciona prazer. Há uma certa reciprocidade, mas não podemos considerá-la uma amizade verdadeira, porque o elo que une um ao outro é o passional, o outro é amado não por ele mesmo, mas por nós.

A amizade centrada na bondade e na virtude é por Aristóteles considerada a mais perfeita. É aquela que deseja o bem do amigo como o seu próprio. Ouçamos o estagirita:

A amizade perfeita é a existente entre as pessoas boas e semelhantes em termos de excelência moral; neste caso, cada uma das pessoas quer bem à outra de maneira

idêntica, porque a outra pessoa é boa, e elas são boas em si mesmas. Então as pessoas que querem bem aos seus amigos por causas deles são amigas no sentido mais amplo, pois querem bem por causa da própria natureza dos amigos, e não por acidente; logo, sua amizade durará enquanto estas pessoas forem boas, e ser bom é uma coisa duradoura. (ARISTÓTELES, 1985, p. 156)

Cercada de generosidade, esta amizade se funda em sentimentos de lealdade, fraternidade, cumplicidade, estando voltada para o valor do amigo em si, e não pelo que ele pode oferecer. Indo além, o amigo é aquele que nos oferece a possibilidade de auto-conhecimento, pois nos conhecemos olhando para o outro. É através do outro que vemos a nossa própria face, pois já dizia Aristóteles: “o amigo é outro eu.”

Para o filósofo, o amor é uma virtude fundamental na convivência com os amigos, passando a ser uma disposição de caráter, um hábito adquirido pela prática de amar na justa medida:

Já que a amizade depende mais de amar do que de ser amado, e são as pessoas que amam seus amigos que são louvadas, amar parece ser uma característica da excelência moral dos amigos, de tal forma que somente as pessoas em que tal característica está presente na mediania certa são amigos constantes, e somente sua amizade é duradoura. (ARISTÓTELES, 1985, p. 162).

A Filia se encontra em um caminho bem diverso da forma de amor que Platão definiu como Eros, cujo mito do nascimento e natureza descreveu no *Banquete e no Fedro*. Com Eros, o amor é desejo, é a busca daquilo que falta a quem deseja, sendo esta falta sentida como um mal, ou seja, como uma privação ou frustração. No *Banquete*, Eros é sempre desejo de alguma coisa. É a falta que torna infundável a busca do desejado e, mesmo quando este é alcançado, esta realização torna-se ponto de partida para novas buscas e novos desejos; por isso Eros nunca se satisfaz.

A Filia também se distingue do amor-Ágape – o amor que Deus tem pelos homens –, por ser ela o amor que os cristãos, segundo o mandamento divino, devem ter entre si e para com os seus inimigos.

A Filia é, tal como a concebe Aristóteles, uma forma de amor construída na troca, no intercâmbio, em uma convivência pacífica e harmoniosa entre os homens. Envolvendo uma aura de amor e respeito, afeição e ternura, é uma forma de amor particular e especial, cuja essência se encontra na consciência que os amigos têm de seus sentimentos mais profundos, cada um para com o outro, e do

desejo mútuo de bem querer, criando assim, entre si, uma relação amorosa em que ao mesmo tempo em que se ajudam são ajudados, amam e são amados, admiram e são admirados.

A tradição cristã nos legou uma série de amizades exemplares que foi lida, relida e revisada durante todo o período medieval e moderno. Um dos exemplos mais conhecidos é o de Davi e Jónatas (I Samuel, 18). Eram apresentados como amigos que se devia imitar. Devemos lembrar que livros como os *Provérbios* e *Eclesiastes* nos trazem em seu corpo uma série de adágios e provérbios dedicados à amizade e ao amor ao próximo.

### 3.5.3.

#### Ágape, o amor divino

O perene e verdadeiro amor de Deus o une ao homem, e este laço amoroso é indissolúvel, perpétuo, vínculo permanente da união do divino com o humano. O amor divino, fonte da origem e da existência do homem, está presente desde a sua criação. Deus, pai amoroso, fez uma nova Aliança com os homens, através de seu Filho. O Ágape seria esta nova aliança, este amor revelado por Jesus Cristo, o amor trinitário.

Os padres da Igreja e os grandes teólogos da Idade média – e aqui ressaltamos Santo Tomás –, afirmam que o Ágape significa a graça e a caridade, uma fonte de vida nova; destacam este dom primordial pelo qual Deus nos ama e totalmente nos transforma:

O que há de maior, no pensamento dos teólogos, é o olhar sobre o mistério do amor, tal como ele é em Deus e tal como nos é comunicado pelo Salvador. Este amor escondido e revelado por Jesus é o Espírito Santo, amor que é a terceira pessoa da Santíssima Trindade; é o amor do amor, dito de outro modo: o amor que procede do amor, o amor último e final. O Espírito Santo é, portanto, aquele pelo qual e no qual podemos penetrar na grande teologia do amor. (PHILLIPE, 1998, p.22).

O amor verdadeiro é o que há de maior no homem. É o que lhe permite ultrapassar-se a si mesmo e descobrir o outro. Quando amamos, é todo o nosso ser que ama, nossa mente, nossos sentidos, nossa individualidade, nossa sensibilidade. Entregamo-nos todos à possibilidade de amar.

Em João Evangelista, aprendemos que “Deus é luz e amor”. A revelação cristã nos faz entender que tudo se resume ao *Ágape*, isto é, à caridade, ao amor divino. O amor de Deus não é qualquer amor, é um amor infinito, fecundo, substancial, que tudo penetra.

O que ainda caracteriza a<sup>47</sup> *Ágape* é que ela não é binária como o Eros, isto é, uma relação somente entre dois entes humanos, relação que facilmente se torna exclusivista e provoca ciúme; mas ela é necessariamente trínaria e, por isso mesmo, aberta para os outros e basicamente para todos. Quem ama a Deus deve também amar o irmão (1 Jo 4, 19), e quem ama o irmão em *Ágape*, ama, ao mesmo tempo, também a Deus (1 Jo 4,11s) [...] Na medida em que participamos deste amor intratrinário, nós nos tornamos “um”, somos aperfeiçoados na unidade (ver 1 Jo 1,3).(BAUER, 1984, p.57).

O *Ágape* se nos apresenta ao mesmo tempo como perfeição da Lei e ápice do amor. É o que nos torna perfeitos, e esta perfeição nos leva a amar os nossos inimigos, um amor tão intenso que inclui aqueles que nos desprezam e odeiam. Vemos aqui a diferença entre *Ágape* e *Filia* – o amor-amizade, em nível humano, que diferencia os amigos dos inimigos; no *Ágape* há o ultrapassar de simpatias e antipatias.

O *Ágape* não é um amor de subida do homem a Deus, mas de descida de Deus em direção ao homem, sendo espontâneo, gratuito, um dom. Para os gregos, o homem ama; para os Cristãos, é Deus quem ama: o homem conhece o amor realizando uma revolução interior e tentando assemelhar o seu comportamento ao de Deus.

O amor cristão não impõe limites, é infinito. Deus ama tanto os homens, que por eles se deixou crucificar: ama os homens, mesmo com as suas fraquezas e limitações. O que mais surpreende no *Ágape*, o que mais desconcerta é exatamente a gratuidade do dom.

É no seu mais belo mandamento, o mandamento do amor, que Cristo resume a essência de sua Lei. Quando interrogado por um escriba que queria saber qual seria o seu principal mandamento, Cristo responde: “o Senhor nosso Deus é o único Senhor e amarás o Senhor teu Deus de todo teu coração, de toda a tua alma, de todo teu entendimento e com toda a tua força”(Mc 12 28:34). O segundo é:

---

<sup>47</sup> A palavra *Ágape* admite os dois gêneros: preferimos usá-la no masculino, mas aqui se trata de uma citação, em que respeitamos o texto original.

“Amarás o teu próximo como a ti mesmo”(MT 22:29). Não existe outro mandamento maior do que esses”.

O amor cristão é um amor sem limites. Acompanhemos mais uma passagem bíblica, desta vez do Evangelho de Mateus:

Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; deste modo vos tornarei filhos do vosso Pai que está nos céus, porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva entre justos e injustos. Com efeito, se amais aos que vos amam, que recompensa tendes? Não fazem também os publicanos a mesma coisa? E se saudais apenas os vossos irmãos, que fazeis de mais? Não fazem também os gentios a mesma coisa? Portanto, deveis ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito. (MT 5 43:48).

### **3.6. A fineza do amor nos sermões do Mandato**

Converter o fiel é a primeira finalidade da pregação utilizada como fundamental meio de transmissão do Evangelho. Segundo Vieira, são necessários três elementos para que a conversão se efetive: ‘a boa doutrina do pregador, a graça divina e o entendimento do ouvinte’<sup>48</sup>.

Em relação a Portugal, um dos motivos do vasto uso da pregação nos séculos XVI e XVII foi a missão de catequese nas novas terras conquistadas a partir dos descobrimentos geográficos. Nas concepções mais antigas, a eficácia do discurso dependia exclusivamente do orador; já no século XVII, tempo de Vieira, esta eficácia será um dom do Espírito Santo e o pregador, seu instrumento.

No Sermão da Sexagésima, Vieira afirma que “a palavra divina não deixa de frutificar por parte de Deus”, pois, sendo Deus perfeito, será um erro pensar que a ineficácia do sermão em atingir seu objetivo venha de uma falha da graça divina. O fato de um sermão produzir mudança na vontade de seus ouvintes depende intimamente da natureza dos ouvintes e da do pregador.

A palavra do pregador, sendo eficaz, atingirá as paixões, modificará os hábitos, corrigirá os corações humanos. O ato de pregar está longe de ser um mero exercício de retórica feito para despertar nos ouvintes o prazer estético. Um sermão só será eficaz se estiver centralizado em proposições que sejam capazes de persuadir os fiéis da verdade irrecusável propagada por esta palavra.

---

<sup>48</sup> Sermão da Sexagésima.

A oratória tem como objetivo “movimentar as paixões”<sup>49</sup>, já que pelo seu caráter de conversão, por serem os pregadores considerados instrumentos da palavra de Deus, os sermões acabam por conter muitas informações sobre tais sentimentos. É dentro desta perspectiva que devemos compreender os Sermões do Mandato e os da Sexta-Feira da Quaresma.

Pregados entre os anos de 1643 e 1670, no período da Quaresma, os primeiros estão unidos pelo mesmo rito litúrgico, a lavagem dos pés, e o mesmo tema, o amor de Cristo. Inspirados no capítulo 13 do Evangelho de João – o qual narra o gesto do Lava-Pés antes da Última Ceia, na qual o Senhor instituiu o Sacramento da Eucaristia e deu aos apóstolos o mandamento de se amarem uns aos outros –, trazem em seu cerne a fineza do amor de Cristo, em paralelo com o amor humano, bem distante da sua perfeição. Só o amor divino é capaz de obrar “finezas”<sup>50</sup>, segundo Vieira. No calendário litúrgico, estes sermões referem-se ao período da Quaresma (correspondente aos quarenta dias que antecedem a comemoração da Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo).

Encontramos nos Sermões do Mandato concepções relacionadas à doutrina aristotélico-tomista, mas Vieira não deixa também de citar outras fontes em que apóia os seus argumentos: Santo Agostinho, São João Crisóstomo, São Bernardo, Escoto, Platão, dentre outros. Estes sermões tratarão do amor em suas dimensões humana e divina, bem distantes entre si.

Neles percebemos nitidamente que Vieira defende a posição de que o homem deve tentar sempre estar próximo do amor divino, respeitando as suas leis. O não cumprimento destas, ou seja, uma vida desordenada, afasta o homem de Deus, tornando-o um ser descontente. Não pensemos que o sacerdote condene o desejo. O que ele condena é o desvio deste desejo que, afastando-se da vontade de Deus, se direciona para o mal, fonte de todo pecado. O amor divino dado aos homens é compreendido como *Ágape*, a forma mais perfeita de amar.

---

<sup>49</sup> “Assim, no seu sentido de ‘sofrer’ e ‘suportar’, o termo ‘paixão’ relaciona-se a ‘algo sofrido por um sujeito’. E vemos aparecer o termo ‘páthos’ utilizado pelos retóricos a fim de designar os ‘movimentos’ ou perturbações causadas nos ouvintes pela oratória. É por isso que encontramos uma lista de paixões, seguidas de sua definições na *Retórica* (1991) de Aristóteles”, nos diz Raquel Assis.

<sup>50</sup> O termo “fineza”, nos sermões de Vieira (especificadamente nos do Mandato e da Sexta-Feira da Quaresma), é usado como aplicável ao amor divino, referindo-se assim, a Deus ou a Cristo. É usado por Vieira com o sentido de pureza, perfeição, primor, ausência de qualquer forma de mal.

No Sermão do Mandato de 1670, Vieira define o amor como união, seguindo a tradição agostiniana e, conseqüentemente, a platônica, que trazem, ambas, a idéia do amor como ponto fundamental da estrutura humana, o princípio unitivo entre o homem e o Ser. “O amor essencialmente é união, e naturalmente a busca: para ali pesa, para ali caminha, e só ali pára”. (VIEIRA, 1959, v. II, tomo V, p.3).

A correspondência amorosa faz com que o amante deseje estar sempre próximo ao amado. Vieira nos transmite esta idéia quando nos traz a imagem de Cristo que vem para o meio dos homens como um amante que corre para o lado de seu amado movido pelo desejo de estar próximo. A proximidade com o amado traz o deleite que é enfatizado no livro II da *Retórica* de Aristóteles, como um dos aspectos através dos quais é possível verificar a autenticidade do sentimento amoroso.

O orador afirma nos Sermões do Mandato que a razão para a Encarnação de Cristo é bem conhecida do amor humano, pois foi através de seu excessivo amor pelos homens, por não suportar a distância de seus amados, que Deus se fez homem. Assim, o amor o trouxe à terra:

Porém como o amor não se contenta de longes, e sofre mal ausências, pôde tanto o amor dos homens com Deus, que O trouxe do Céu à Terra, e O fez homem, não tanto para nos remir e salvar (como muitos cuidam) quanto pelo desejo que tinha, e pelo gosto que havia de ter de estar conosco: *Nobiscum Deus*. (VIEIRA, 1959, v.II, t. IV, p.413, 1655).

Nesses sermões, o primeiro motivo que leva Deus a encarnar-se é, pois, o amor, sendo o segundo motivo a redenção humana. O amor, com sua força, conduz o amado ao amante. O amor verdadeiro e os seus efeitos encontram realização plena em Deus, que, ao amar os homens, busca unir-se a eles, trazendo o infinito para o finito.

Vieira acredita que o amor de Cristo é essencialmente de ajuda à fragilidade da natureza humana. O caráter de ajuda é uma peça importante da definição aristotélica de *amizade*, ressaltada nos Sermões do Mandato. É a *Filia*, um amor que envolve a gratuidade de querer bem ao amado, independente de conveniências ou interesses. É por causa desta gratuidade do amor que Cristo escolhe estar do lado dos homens, mesmo sabendo quanto iria padecer na paixão. Quanto mais verdadeiro o amor, maiores são os efeitos que realiza a favor de seu amado.

Veremos isto no Sermão do Mandato de 1655, manhã, em que o tamanho do amor se conhece pelos seus efeitos. Podemos reconhecer o amor do Filho de Deus como fino e verdadeiro por causa dos efeitos por ele provocados no homem: a redenção, a recepção do Sacramento, o vínculo do amor.

O resgate do homem pela Encarnação é, sem dúvida, um ato de amor. O Salvador oferece um modelo de amor perfeito e imutável, e realiza o paradigma da amizade ideal, a *Filia*, na qual o amor virtuoso traz virtude ao amante. Amando Cristo, os homens tornam-se virtuosos, pois participam de Seu amor.

Mas devemos salientar: a reciprocidade entre o amor dos homens e o de Deus nem sempre ocorre, pois, dando-se a escolha amorosa livremente, e sendo o homem dotado de livre-arbítrio, a ele é dado o direito de escolher se recebe e retribui ou não este amor.

Seguindo o pensamento aristotélico-tomista, o homem, por possuir apetite sensitivo e corporalidade, necessita do ordenamento das paixões para aderir completamente ao bem, e ter o Absoluto como objeto de amor. quando arrastado e dominado por suas paixões, perde a razão, ficando à mercê de seus afetos. Com o desejo de corrigir os corações humanos, pregando uma nova forma de amar e direcionando os fiéis para uma autêntica conversão, é que António Vieira profere os Sermões do Mandato.

Na época do nosso orador, a concepção que se tinha do homem era de um ser faltoso, sujeito às suas próprias paixões e que, por ser imperfeito, tem uma visão limitada e reduzida da realidade, não conseguindo visualizar o mundo com lucidez, da forma perfeita como Deus o conhece. Por isso, a conversão é tão necessária e importante.

Envolvida pelo sentimento amoroso, a criatura humana busca o que lhe dá deleite; a satisfação imediata de seus prazeres, a realização de seus desejos. Para tanto, não julga com racionalidade e, desprovida do juízo sobre as coisas, não mede a consequência de seus atos, sendo arrastada e dominada por inconstantes paixões. É nesta relação entre as paixões e a razão que Vieira vê a necessidade da correção dos corações.

No Sermão do Mandato de 1645, deixa-nos claro que, quando a paixão domina a razão, turva o juízo:

A alma de um menino, que vem a ser? Uma vontade com afectos, e um entendimento sem uso. Tal é o amor vulgar. Tudo conquista o amor, quando

conquista uma alma; porém o primeiro rendido é o entendimento. Ninguém teve a vontade febricitante, que não tivesse o entendimento frenético. O amor deixará de variar, se for firme, mas não deixará de tresvariar, se é amor. Nunca o fogo abrasou a vontade, que o fumo não cegasse o entendimento. Nunca houve enfermidade no coração, que não houvesse fraqueza no juízo. (VIEIRA, 1959, v.II, tomo IV, p.326).

A limitação humana faz que a criatura ame de acordo com a ignorância de seus afetos. Estando centrado na paixão, o amor vulgar encontra-se mais amparado nos afetos, apetites e ignorância humana do que no conhecimento que advém do uso da razão e da virtude. O que provoca a ignorância do amor não é a paixão em si, mas a falta de virtude e o mau uso do entendimento, que acaba acarretando o mau uso das paixões. O que pode caracterizar o vício ou o pecado é a relação conflituosa entre o afeto e a razão. Na concepção aristotélico-tomista, o pecado se consuma quando as paixões da alma são contrárias à razão. Por outro lado, quando ordenados pela razão, os afetos conduzem a uma vida virtuosa.

A união do homem ao amor de Deus está vinculada a esta relação entre a paixão e a razão, através da qual o homem constrói um hábito que faz dele uma pessoa virtuosa.

Cristo nos oferece um modelo de bem, encarnado, estando o caminho através do qual o homem se encontra com Deus não em um plano metafísico, mas neste mundo.

No dia e acto da Encarnação, fazendo-Se Deus homem, Deus vestiu-Se da humanidade, porque a uniu a Si, e Se cobriu com ela: e a humanidade, que era um vaso de barro pequeno e estreito, ficou cheia de Deus, porque Deus a encheu com toda a imensidade de seu ser: *Quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter.* (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.403, 1655).

A encarnação encurta a distância entre Deus e os homens. Através e por causa do amor, Deus encarna-se, vindo ficar próximo aos homens, colocar-se na companhia deles. A figura de Cristo deve marcar no homem a presença através da qual este alcança o bem, o repouso de seu desejo de correspondência infinita. Mas esta união não se efetiva de forma imediata, por causa da experiência do pecado. O homem deve cultivar um bom caminho, construindo cotidianamente o bom hábito, cultivando as virtudes e praticando o exercício constante da razão e da

vontade, tendo Cristo como modelo da ordenação das paixões<sup>51</sup> e do hábito virtuoso, que são os aspectos que caracterizam o amor fino. Cabe ao homem, ao tentar imitar Cristo, cuidar que as suas relações amorosas estejam baseadas no conhecimento e na virtude.

Vieira, seguindo os passos de Tomás de Aquino e de Aristóteles<sup>52</sup>, insiste em que o homem deve ter cuidado com a paixão desordenada. A ordenação deste sentimento é um cuidado que se deve ter, pois ele se apodera do homem com tal intensidade, que este se lhe acaba por render. E é neste mau uso da razão que o homem perde, primeiro, o contato fiel com a realidade e depois se distancia da sua relação com Deus.

Através do amor, Deus firmou com os homens uma aliança, e esta só pode ser quebrada pela experiência do pecado e pelo livre-arbítrio, que dá ao homem o direito de ser senhor de seus desejos e atos, aderindo ou não à união com Deus. A escolha amorosa depende, portanto, da liberdade humana. O homem, criatura sujeita à instabilidade, à inconstância e à imperfeição de sua natureza sensível, adquiriu a liberdade de aderir à sua ligação afetiva com Deus ou até de contrariá-la, o mesmo não acontecendo com a divindade, pois esta ama as suas criaturas dentro de uma constância permanente e absoluta. A importância do amor fundamentado na liberdade de escolha é uma das tópicas mais importantes que Vieira ressalta nos Sermões do Mandato. Devemos salientar que a união do Filho com o Pai existiu desde sempre; a união entre os homens e Deus é realizada através de uma escolha, de uma eleição. E entre a união que existe desde sempre, e a que é firmada pela escolha, Cristo privilegia, como amor verdadeiro, esta segunda. Ainda que unido ao Pai, o seu laço amoroso mais forte é com os homens: é um amor firmado na vontade.

O homem, ao relacionar-se apaixonadamente com o ser amado, deleita-se com o prazer de seu sentimento e com a beleza do envolvimento afetivo, ficando exposto à corruptibilidade do mundo e esquecendo-se de que é semelhante ao Criador.

---

<sup>51</sup> Não devemos entender o discurso sobre ordenação dos afetos de uma forma simplista, como se retratasse o moralismo da época, estabelecendo formas mecânicas a serem seguidas. Tal discurso reflete o caráter missionário da pregação da doutrina de Cristo, onde existe uma preocupação com a felicidade do homem. Assim era o pensamento da época.

<sup>52</sup> Percebemos uma nítida influência da *Retórica* de Aristóteles no pensamento de Vieira, pois o orador atribui à paixão a responsabilidade pelos enganos cometidos e pelas ilusões que acometem o homem.

A falta de virtude e o mau uso do entendimento são o que acarreta a desordem das paixões. O amor irracional faz o homem desconhecer o mundo, desconhecer o próprio amor, levando-o a ter uma visão equivocada do ser amado, deixando-se levar pela ilusão do outro e do próprio eu, pois, cego pelo sentimento, não consegue ter uma imagem nítida de si. Perde, assim, o contato consigo, o elo com Deus, criando para si uma imagem distorcida, idealizada, do amado.

O amor imaginado traz em si o erro advindo do mau uso da razão, o que faz com que os homens tomem uma coisa por outra. Todas as idealizações são possíveis: a fantasia apodera-se do amante e este começa a acreditar que encontrou um ser perfeito. Diante do amado, o amante sente-se completo, finito, extasiado por ter chegado ao fim a sua busca do outro. A sensação de falta permanente que o acompanha será definitivamente substituída pela completude que o amado lhe trará. No lugar de inquietação, paz e sossego; no lugar de angústia, a tranqüilidade de se saber desejado, querido, aceito.

Vieira acredita que esta ilusão do amor existe porque o homem, dominado e atingido pelas paixões, não consegue conhecer plenamente o mundo. Como está afetado pelo sentimento amoroso, destituído do pleno uso de sua razão, cai em engano, desconhecendo o mundo e a sua verdade, distorcendo o que vê ao seu redor e acabando por ver no corruptível o eterno:

Quem estima vidros, cuidando que são diamantes, diamantes estima, e não vidros: quem ama defeitos, cuidando que são perfeições, perfeições ama, e não defeitos. Cuidais que amais diamantes de firmeza, e amais vidros de fragilidade: cuidais que amais perfeições angélicas, e amais imperfeições humanas. Logo os homens, não amam o que cuidam que amam. Donde também se segue, que amam o que verdadeiramente não há, porque amam aos cousas, não como são, senão com as imaginam, e o que se imagina, e não é, não o há no mundo (VIEIRA, 1959, v.II. t.IV, p.334).

Mas o tempo é o senhor dos acontecimentos, e a sua passagem traz consigo a realidade. A imaginação, antes senhora, começa a dar lugar à realidade das coisas existentes, pois, com a passagem do tempo, com a vivência do cotidiano na relação amorosa, a fantasia começa a ceder espaço à verdadeira imagem do amado. O amante, após criar uma imagem idealizada do seu objeto de amor, começa a perceber que o seu desejo e imaginação o enganavam e não correspondem à realidade, descobrindo que ama o que não existe.

Só através da conversão, do encontro definitivo com Deus, o homem é capaz de desenganar-se das coisas que se lhe apresentam, pois ela transforma o pecador em virtuoso, e lhe ensina ver as pessoas e coisas como verdadeiramente são, tendo como objetivo trazer os homens à fé cristã. Converter-se é o ponto de partida no qual o homem começa a busca da união com Deus, através de Cristo. Quanto mais consumada tal união, mais o homem se aproximará da sua realização, e alcançará um prazer único e infinito. A transformação do amor vulgar em amor virtuoso passa, então, pela conversão que deve agir justamente na transformação do homem que, guiado pelos seus afetos, passa a orientar as suas ações pela vontade e pela razão.

Para Vieira, a razão é intrínseca ao amor. O homem só pode amar verdadeiramente se se fundar na razão e na vontade. O amor amparado na ignorância humana acaba rapidamente, já que a finitude e a instabilidade são seus fundamentos.

Mas, em meio a tudo isso, o homem deseja a infinitude: de sua alma, de seus sentimentos, daqueles que ama. E como existe este desejo, Vieira nos apresenta um amor que não está preso às jurisdições do tempo nem corrompido pela vontade; revelando-nos o fino amor de Cristo, o *Ágape*, baseado na razão e no perfeito entendimento, em contraposição ao amor vulgar dos homens. Para Vieira, Cristo, ao mesmo tempo Deus e homem, sente como os homens, mas ama com a perfeição de Deus:

O amor dos homens, ou minguar, ou cresce, ou pára: o de Cristo nem pode minguar, nem crescer, nem parar, porque é , foi, e será sempre amor perfeito, e por isso sempre o mesmo, e sem alteração nem mudança. Ama Cristo enquanto homem, como ama enquanto Deus. (VIEIRA, 1959, v.II, tomo IV, p.394-95, Sermão do Mandato 1655).

Este amor, por ser perfeito, nos parece misterioso, escapando à nossa compreensão humana, porque é sempre estável, não aumentando ou diminuindo de intensidade, não tendo início nem fim, sendo incorruptível e eterno, o mesmo não acontecendo com o amor humano. Este é caracterizado pela corrupção e pela temporalidade. Os homens possuem um conhecimento limitado da realidade e, por serem ignorantes em relação aos seus próprios sentimentos, agem irracionalmente quando afetados pelo amor, já que a paixão traz como consequência o prazer dos sentidos.

Quem ama deseja estar totalmente próximo ao amado. E é este desejo abrangente, este Eros, uma das características mais fortes da paixão do amor. Por isso é que Vieira nos traz a bela imagem do Cristo que, desejando estar próximo dos homens, vem a estes como amante, saciar o seu desejo.

Nesta série de sermões, Vieira nos apresenta Cristo como verdadeiro amante dos homens, pois amou com tal força e intensidade que, não suportando a distância entre Si e os seus amados, encarnou na forma humana, fazendo assim que o amor viesse à terra, na forma de um Deus-homem.

Cristo, através da encarnação, realiza o resgate da natureza humana pelo amor, oferecendo um modelo de perfeição amorosa aos homens, pois só no amor divino, no *Ágape*, é que o homem encontrará a realização plena de seus desejos, unindo assim o finito ao infinito, a imperfeição à perfeição.

Para Vieira, a natureza humana é frágil, precisando da ajuda do amor de Cristo, do seu *Ágape*, do seu perfeito amor, gratuito, que quer o bem do amado, independente dos seus interesses ou conveniências. É um amor tão sincero e amoroso que, mesmo sabendo dos sofrimentos que padeceria durante a Paixão e morte na cruz, Cristo deseja a felicidade e a salvação dos homens.

A encarnação de Cristo resgata a natureza humana pelo amor, oferecendo um modelo de homem a ser seguido. Com a Encarnação, a distância entre Deus e os homens é anulada. Deus vem aos homens, coloca-se próximo a eles, fortalecendo o elo que une o Criador à Criatura.

Cristo não se enganou quanto à sua escolha amorosa. Mesmo tornado homem, é divino por origem; sente como os homens, mas julga conforme a perfeição divina. Sendo fino o seu amor (*Ágape*), não tendo começo nem fim, sendo incorruptível e perfeito, não abarca erro nem falta.

O homem, consumido pelo amor vulgar, centralizado na paixão, cercado por seus afetos, apetites, desejos, torna-se um ignorante em relação ao fino amor. Mas o que faz esta ignorância não é a paixão em si, pois, como já vimos na doutrina aristotélico-tomista, em si, ela não é boa nem má, o que acarreta a má paixão no homem é a falta de virtude e o mau uso do entendimento.

Vieira, nos Sermões do Mandato, nos retrata uma dimensão pedagógica do amor de Cristo, pois este, sendo amante perfeito, ensina como se deve amar verdadeiramente, oferecendo um modelo de amor imutável e perfeito.

O Sermão do Mandato de 1643, pregado no Hospital de Lisboa, também nos traz como tema o amor. A argumentação estrutura-se na contraposição entre o fino amor de Cristo pelos homens – que, perfeito, não sofre as perturbações advindas dos excessos de paixões que tendem a dominá-los, - e o amor humano, cheio de fraquezas, precisando de remédios. O orador nos falará de um Deus enfermo de amor, de um Deus que sofre de um mal incurável, e indaga se Cristo veio à terra por pródigo ou por enfermo, dando-nos a resposta pela voz do evangelista João que afirma: a enfermidade trouxe o Salvador à terra. Enfermo está, e sem cura para tão forte amor, incurável, sem remédio. Mas o jesuíta conhece o amor: conhece Eros, Filia, Ágape. Sabe que para o amor humano há remédios que se aplicam, mas que são ineficazes para o amor divino.

Vieira irá descrever, à semelhança de Galeno no seu tratado *De Remedio Amoris*, os remédios para a enfermidade do amor: o tempo, a ausência, a ingratidão, o melhorar de objeto. O orador irá questionar a própria natureza do amor: que sentimento é este que pode ser curado? Chamará o amor humano de fraco, inconstante, imperfeito, aproximando-o mais da dor do que do prazer. Um amor que, não sendo amor, é um mal a ser remediado, uma dor que deve ser curada, uma ferida da alma. O amor humano, por ser parcial, é sempre triste, frágil e inconstante, necessita de remédios para a sua cura. A inconstância e a corruptibilidade dos sentimentos humanos levam-no a precisar de ajuda e amparo. O homem, ser fraco e volúvel por natureza, necessita de remédios para vencer a sua enfermidade amorosa. O amor divino, perfeito desde a origem, Ágape no seu sentido pleno, dispensa quaisquer remédios, não permitindo o seu uso porque Ele, Cristo, conhece a si e aos seus amados. Sabe que enquanto a sua natureza divina é eternamente estável, a dos homens é mortal, sujeita às instabilidades e enfermidades.

Falemos do primeiro remédio – o tempo –, para Vieira um remédio natural contra o amor, pois ele arrefece a paixão amorosa, grosseira e imperfeita:

A razão natural de toda esta diferença, é porque o tempo tira a novidade às cousas, descobre-lhe os defeitos, enfastia-lhe o gosto, e basta que sejam usadas para não serem as mesmas. Gasta-se o ferro com o uso, quanto mais o amor? (VIEIRA, 1959, v. II, tomo IV, p. 289).

A passagem do tempo, para Cristo, é como a passagem do vento por sobre as águas. O vento passa e depois de provocar o movimento contínuo, parte, deixando as águas novamente estáveis. Assim é o amor divino. Não há nele indecisão, inconstância, dúvida, receios, ciúme. O tempo, este grande corruptor de tudo que há na terra, nos homens, enfim em tudo que vive; o tempo – que destrói estátuas de mármore, e que, sendo imortal, sobrevive a tudo que passa e vive –, assiste, impassível, ao início e ao fim de todas as coisas. Rigoroso, cruel, está presente no cotidiano da vida, modificando-a, incapaz de diminuir ou mesmo de afetar o amor de Cristo.

O tempo vem a provar que o amor divino não sofre as limitações nem as condições amorosas do amor humano. Sentindo-se ameaçado pela sua passagem, o homem procura transformar tudo que vive em experiência. Ele precisa vivenciar com o ser amado a sua realidade, o seu cotidiano. O decorrer dos dias, a passagem das horas dirá a intensidade e o valor do amor humano. Muitas vezes, este convívio amoroso, esta convivência diária leva ao fim da relação amorosa, pois o tempo acaba consumindo o amor que não resiste à sua passagem.

O mesmo não acontece com Cristo que conhece o objeto de seu amor, antes mesmo da Encarnação, já que a Trindade é anterior ao tempo e à criação:

E um amor que teve raízes na eternidade, vede como podia achar remédio no tempo! O tempo começou com a criação do mundo, porque antes do mundo não havia tempo. E este tempo em Cristo divide-se em duas partes: o tempo em que amou desde o princípio do mundo com a vontade divina, e o tempo em que amou desde o princípio da vida com a vontade divina e humana. (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.292).

E é este amor, existente desde o início dos tempos, que é vivenciado por Cristo que, encarnado, se sujeita a viver com o homem todas as vicissitudes e dificuldades.

Gerido por um grande impulso, o movimento das paixões cria uma grande força que arrebatava os homens. Isto, porque o desejo humano é insaciável. Mas o tempo, este senhor das horas, não só é capaz de diluir, como até de extinguir o desejo. “O primeiro remédio que dizíamos, é o tempo. Tudo cura o tempo, tudo faz esquecer, tudo gasta, tudo digere, tudo acaba. Atreve-se o tempo a colunas de mármore, quanto mais a corações de cera?” (VIEIRA, 1959, v. II, tomo IV, p.289).

Para Vieira, pois, o amor humano está sujeito à corrupção do tempo, à passagem das horas, à inconstância dos homens, à eterna busca do infinito no finito. O amor divino queima em chama eterna, nunca se apaga, nunca diminui e, resistindo ao próprio tempo, pertence à eternidade.

O homem, no seu afã de completude, no seu desejo de tranquilidade, de estabilidade, atira-se ao sentimento amoroso, como se este pudesse salvá-lo de suas angústias, de sua fragilidade, de sua imperfeição. O sentimento amoroso torna-se então a busca do que o completa e repousa, mas, como ensina Vieira, só o amor divino pode dar a completude, a paz e o encontro consigo mesmo.

Virá agora o segundo remédio, a ausência. Esta se associa ao tempo, pois que, dilatada, deixa as suas marcas. Quanto mais tempo está ausente o amante, maior o risco de se enfraquecer o amor. Já diz o ditado popular que “longe dos olhos, longe do coração”. Será? Vieira irá analisar passo a passo a ausência, tanto nos homens como em Cristo; a que conclusões chegará, saberemos no final do seu discurso. Vejamos: “O segundo remédio do amor é a ausência. Muitas enfermidades se curam só com a mudança do ar; o amor com a da terra. É o amor como a Lua, que em havendo Terra em meio, dai-o por eclipsado”. (VIEIRA, 1959, v.II, tomo IV, p.296).

O amor humano, por ser frágil e inconstante, não sobrevive à ausência. Para o homem, o estar-se diante dos olhos é situação *sine qua non* para que se efetive o afeto. Vejamos o exemplo de Madalena que vai ao sepulcro de Cristo na madrugada da ressurreição; quando não encontrou o corpo de Cristo começou a chorar. Diz Orígenes que o choro de Madalena não era tanto pelo que ela amava em Cristo, mas pelo muito que temia de si. Sabia que a ausência tem os efeitos da morte, – apartar e depois esfriar – e, ao ver-se apartada do seu amado, temia que se lhe esfriasse o amor no coração:

[...] tão pouco fiava de si mesmo, que temesse esfriar-se? Sim; que tais são os poderes da ausência contra o mais qualificado amor. E como o coração se aquece pelos olhos, por isso procurava com tanta diligência achar o corpo de seu Senhor, para que com a sua vista se tornasse a aquecer o amor, ou se não esfriasse sem ela: *Si corpus ejus non inveniret, quo viso recalesceret.* (VIEIRA, 1959, v. II, tomo IV, p.297-98).

E como dissemos acima, o olhar tem grande importância, pois Madalena procurava com os olhos o corpo de seu Senhor, para que fosse aquecido, com a

sua vista, o amor. “Estes costumam ser os efeitos da ausência, ainda nos corações mais finos, qual era o de Madalena: coração humano, enfim” (VIEIRA, 1959,v.II, T.IV, p.298).

Vieira chega a comparar a ausência com a morte, igualando os seus efeitos. “Os primeiros efeitos da morte são dividir e esfriar” [...] “ Estes mesmos efeitos tem a vice-morte que é a ausência.” (VIEIRA, 1959, v.II, t. IV, p. 297) Mas a ausência estava tão longe de ser remédio para o amor de Cristo, que o efeito causado foi justamente o contrário: “a ausência de Cristo, em vez de dividir, uniu; e em vez de esfriar, acendeu. Em vez de dividir, uniu as pessoas, e em vez de esfriar, acendeu o amor” (VIEIRA, 1959, v. II, t. IV, p.288/289).

Para Vieira, também parece enfermidade existir um amor tão frágil, que se destrua por causa da ausência causadora de uma espécie de esquecimento. Este segundo remédio, assim como o tempo, está relacionado à corrupção das coisas ligadas ao mundo sensível, pois é por causa da instabilidade natural dos afetos que o homem não é capaz de suportar uma falta por muito tempo.

Vieira nos apresenta uma relação do olhar <sup>53</sup>com o amor. Enquanto o amante pode, através dele, alcançar o amado, persiste o relacionamento amoroso, já que o amor, para o jesuíta, é a “união que não suporta distâncias”. O amor persiste enquanto o amado está próximo do olhar; a distância, a ausência o extingue, pois, sem a sua presença, sem a sua imagem, não se pode perpetuar o amor. O olhar torna-se então regido pela imaginação e pela vontade, que são exacerbadas pelo desejo. Polarizado pela paixão, o olhar tenderia a fornecer a imagem desejada do amado, tentando forjar uma verdade suposta que, real ou não, tem uma aparência visível, prestando, assim, um serviço à paixão, pois é através dela que se tem a imagem personificada do objeto de desejo. Para Vieira, o olhar estaria próximo do pecado, pois ele, por ser falível, se deixa enganar, dando ao engano uma autonomia insuspeitada, dando às paixões materialidade, inserindo-as no mundo, o que geraria confusão e desentendimento. Contrária à razão, esta confusão levaria ao pecado.

---

<sup>53</sup> O olhar tem uma função importante no amor, pois é através dos olhos que se dá o enamoramento: “De fato, de acordo com a concepção tomista, a ‘vista corpórea’ é o princípio do amor sensitivo, ou seja, daquele amor relacionado às coisas e seres do mundo, através da faculdade sensitiva da alma. Por outro lado, a contemplação da beleza ou da bondade é o princípio do amor espiritual.” (ASSIS, 1998,p.98).

O mesmo não ocorre com o amor de Cristo: ouçamos o orador e vejamos que o sentido do olhar – que tanto modifica o sentimento humano, que influencia na sua imaginação, transforma o seu desejo e traz deleite e gozo aos seus pensamentos –, em nada atinge o Senhor, que, impassível, permanece firme no seu amor:

Porém o amor perfeitíssimo, qual era o do coração de Cristo, não depende do ver para amar; antes quando a ausência e distância lhe impedem a vista, então se reconcentra e arde mais. Os olhos são frestas do coração, por onde respira; e daqui vem, que o coração na presença, em que tem abertos os olhos, por eles evapora e exala os afectos: porém na ausência, em que os tem tapados pela distância que lhe sucede? Assim como o vaso sobre o fogo, que tapado e não tendo por onde respirar, concebe maior calor, e o reconcentra todo em si e talvez rebenta, assim o coração ausente, faltando-lhe a respiração da vista, e não tendo por onde dar saída ao incêndio, recolhe dentro sem si toda a força e ímpeto do amor, o qual cresce naturalmente, e se acende e adelgaça de sorte, que não cabendo no mesmo coração, rebenta em maiores e mais extraordinários efeitos. (VIEIRA, 1959, v. II, T. IV, p.301).

Vieira falará agora do mais doloroso remédio: a ingratidão que fere a alma, desqualificando o amor naquilo que ele tem de mais verdadeiro. “Diminuir o amor o tempo, esfriar o amor a ausência, é sem-razão de que todos se queixam; mas que a ingratidão mude o amor e o converta em aborrecimento, a mesma razão o aprova, o persuade, e parece que o manda”. (VIEIRA, 1959, v.II, tomo IV, p. 304).

Vieira considera a ingratidão um dos mais violentos e efetivos remédios contra o amor. A este remédio o orador atribui virtude. Acompanhemos o seu pensamento: que o tempo diminua o amor, que a ausência o esfrie, são motivos de queixa. Mas e a ingratidão?, este sentimento que transforma o amor em aborrecimento, merece ele perdão? Diz o orador que a sentença mais justa determina que se prive o ingrato da presença do amado. “O tempo é natureza, a ausência pode ser força, a ingratidão sempre é delito” (VIEIRA, 1959, v. II, T. IV, p.304). “O tempo tira ao amor a novidade, a ausência tira-lhe a comunicação, a ingratidão tira-lhe o motivo” (VIEIRA, 1959, v. II, t. IV, 304)

A ingratidão age na causa e na origem do amor e não nos efeitos, como no caso do tempo e da ausência, que são baseados na corrupção que tudo engloba. A ingratidão é um ato praticado pelo amado, que fere o amante. Aristóteles escreve na *Retórica* que uma das características fundamentais do amor é a reciprocidade, afirma também que o amor verdadeiro relaciona-se à virtude, não podendo ser

virtuoso quem age de forma ingrata com o amado, o que não ocorre com o ingrato, pois este, com a sua ingratidão, atinge o amante de forma corrosiva. Vieira afirma que a natureza e a arte curam contrário com contrário. A ingratidão fere o amor nas duas potências da alma: no entendimento e na vontade, sendo o mais forte remédio contra o amor.

Contra o poder de Cristo, a ingratidão tem pouca força. As ingratidões, quanto mais refinadas, maior motivo são de maiores finezas.

O fato de o amor de Cristo não se corromper com a ingratidão dos homens, fere a lógica do amor humano e revela a singularidade do amor divino que, por ser gratuito e não ansiar pela correspondência amorosa, se torna passível de resistir à ingratidão. Cristo sabe que o seu amor será pago com a ingratidão humana simbolizada pela Paixão e morte na cruz.

Vieira nos irá mostrar agora o quarto e último remédio, trazendo um pensamento original sobre o amor:

Dizem que um amor com outro se paga, e mais certo é, que um amor com outro se apaga. Assim como dous contrários em grau intenso não podem estar juntos em um sujeito; assim no mesmo coração não podem caber dous amores; porque o amor que não é intenso, não é amor. (VIEIRA, 1959, v.II, tomo IV, p.311).

O homem, no afã de realizar os seus desejos, de saciar as suas vontades, de encontrar o que ele julga ser a felicidade, procura, no outro, a sua plena satisfação. Só que o homem é um ser imperfeito, incompleto. Precisa da graça divina para chegar à perfeição e assim entrar em contato com Deus. Como isto não acontece, troca constantemente o seu objeto de desejo, acreditando que a cada troca melhora o seu objeto de escolha. A mudança do objeto pode advir do conhecimento de si mesmo ou do conhecimento do amado. Conhecendo-se melhor, o homem pode achar-se merecedor de um amor mais nobre, e, ao mesmo tempo, conhecendo melhor o seu amado, pode diminuir o desejo. O homem, na sua eterna busca, não encontrando repouso nem saciedade, muda constantemente o seu objeto de desejo, acreditando que nesta troca haverá sempre uma melhora: o amado de hoje será mais virtuoso do que o de ontem. O amor humano, por ser inconstante, admite que se ame outro e se esqueça o anterior, de forma a esquecer quem, originalmente, era senhor dos seus afetos e cuidados.

Assim é o amor humano: frágil, inconstante, inseguro. Amor vulgar enfim.

Distante deste está o fino amor de Cristo. Ele ama de maneira imutável, não trocando o seu objeto amoroso, até porque o amado de Cristo é plural, são todos os homens.

Chegada a hora de ir ao Pai, deixar os homens, ir encontrar a sua verdadeira origem, regressar a casa, reinar no mundo que é seu, para Cristo seria 'melhorar de objeto'; mas esta mudança não o alegra: deixar os homens o entristece, e essa tristeza é prova de seu amor.

Vieira recorre a Santo Tomás para explicar como podia a alma de Cristo estar ao mesmo tempo alegre e triste em ir ao Pai. Para o teólogo, distinguem-se na alma duas partes: uma parte superior, que é a intelectual, e a outra inferior, que é a sensitiva. Assim estava dividida a alma de Cristo, ao mesmo tempo alegre em ir ao encontro do Pai, e triste por abandonar os homens. Alegre na parte superior, e triste, na inferior

Cristo, ao partir e reunir-se com o Pai, leva o amor dos homens consigo, revertendo o amor fino em benefício do amado, pois, além de não abandonar os homens, Cristo, quando se une ao Pai, partilha com estes a Trindade através do amor. O amor *Ágape* realiza assim o desejo da existência humana em obter a união perfeita entre Deus e os homens, através do amor.

O amor de Cristo venceu o tempo, venceu a ausência, venceu a ingratidão, venceu o melhorar de objeto. E Vieira diz aos seus ouvintes: se Cristo foi capaz de tão grande amor, por que não seremos nós capazes de também amá-lo? Cristo nos amou por toda a eternidade, por que não podemos amá-lo pela brevidade de nossas vidas? E, em uma sucessão de perguntas onde deixa subentendidas as respostas, o orador diz:

Ah, Senhor, que só o vosso amor, que não teve remédio, pode ser o remédio das loucuras do nosso. Remediai tantas cegueiras, remediai tantos desatinos, remediai tantas perdições. E pelo amor com que nos amastes no fim, tenha hoje fim todo o amor que não é vosso. Esta é, amoroso Jesus, esta é só a mercê que por despedida Vos pedimos nesta última hora vossa. (VIEIRA, 1959, v. II, T. IV, p.321)

Vieira nos ensina, através do amor divino, uma dimensão pedagógica do amor que oferece Cristo como modelo de amor perfeito e imutável, o perfeito amante, a face amorosa do amor, reflexo do supremo bem. Cristo será firmado como um modelo ideal da ordenação das paixões e do hábito virtuosos, sendo ele

o farol que orientará o homem que, em sua inconstante busca do amor, se depara sempre com a fragilidade das relações humanas.

O sermão do Mandato de 1645 nos apresenta como tema o Evangelho de São João, capítulo 13,1: *Sciens Jesus quia venit hora ejus, ut transeat ex hoc mundo ad Patrem, cum dilexisset suos, qui erant in mundo, in finem dilexit eos* (sabendo Jesus que tinha chegado a sua hora de passar deste mundo ao Pai, tendo amado os seus, que estavam no mundo, amou-os até ao fim).<sup>54</sup>

Vieira quer provar que o amor de Cristo é sabedoria (*sciens*) e o dos homens, que são amados por Cristo é ignorância (*nescis*).”Pretendo mostrar hoje, que só Cristo amou finamente; porque amou sabendo: *sciens* e só os homens foram finamente amados, porque foram amados ignorando: *nescis*”. (VIEIRA, 1959, v.II, tomo IV, p.325). Vieira usa os parâmetros *sabedoria* e *ignorância* para medir os efeitos do amor de Cristo em relação aos homens. Vejamos:

Mas se o fim e intento de ambos era o mesmo: se o fim e o intento de Cristo e do Evangelista era manifestar gloriosamente ao mundo as finezas do seu amor, porque razão o Evangelista se emprega todo em ponderar a sabedoria de Cristo, e Cristo em advertir a ignorância dos homens? (VIEIRA, 1959 ,v.II, t.IV, p.324).

Fica-nos desta citação a noção de fineza, indiretamente ligada à de “ciência” ou “ignorância”. Outra questão que permanece latente é a distinção entre as qualidades divina e humana, permitindo-nos discernir a natureza humana da divina e a confluência destas duas na figura do Cristo.

Para Vieira, só Cristo amou, porque amou sabendo, porque entre os homens, o que estes vulgarmente chamam de amor não o é, é ignorância. O primeiro efeito do amor é cegar o entendimento, daí percebermos que o que podemos chamar de amor tem parte de ignorância, e que o que é fundado nela não pode ser amor.

Pinta-se o amor sempre menino, porque ainda que passe dos sete anos, como o de Jacob, nunca chega à idade do uso da razão. Usar de razão, e amar, são duas cousas que não se ajuntam. A alma de um menino, que vem a ser? Uma vontade com afectos, e um entendimento sem uso. Tal é o amor vulgar. Tudo conquista o amor, quando conquista uma alma; porém o primeiro rendido é o entendimento. Ninguém teve a vontade febricitante, que não tivesse o entendimento frenético. O amor deixará de variar se for firme, mas não deixará de tresvariar, se é amor. Nunca o fogo abrasou a vontade, que o fumo não cegasse o entendimento. Nunca houve enfermidade no coração, que não houvesse fraqueza no juízo.(VIEIRA, 1959. v.II, tomo IV, p.326).

<sup>54</sup> Este texto de João, várias vezes utilizado por Vieira, nos obriga a repeti-lo com frequência.

Daqui concluímos que a fineza está sempre da parte divina e a ignorância, da humana, confirmando a argumentação central do sermão.

Na parte II do sermão, o padre irá mostrar ao leitor a dependência que a fineza tem da ciência e do conhecimento. Para tanto afirma:

Quem ama, porque conhece, é amante; quem ama porque ignora, é néscio[...] É tal a dependência que tem o amor destas duas suposições, que o que parece fineza, fundado em ignorância, não é amor; e o que não parece amor, fundado em ciência, é grande fineza.(VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.326).

O conhecimento contribui para aumentar a fineza, e a ignorância, em contrapartida, para diminuí-la. Para corroborar esta proposição, Vieira se utiliza de três “atores”: Pedro, antes chamado Simão, que, de humilde pescador, se tornou um dos discípulos de Cristo, ganhando o epíteto de “príncipe dos Apóstolos”; e Elias e Moisés. A situação narrada, do Evangelho de Lucas, nos diz que, estando Cristo no monte Tabor, disse aos discípulos que iria morrer a Jerusalém. Que faz Pedro? Para desviar o Salvador da morte, dá-lhe o conselho de permanecer ali:

Esta resolução de S. Pedro considerada como a considerou Orígenes, foi o maior acto de amor que se fez nem pode fazer no mundo, porque se Cristo não ia morrer a Jerusalém, não se remia o gênero humano; se não se remia o gênero humano, S. Pedro não podia ir ao Céu: e que quisesse o grande apóstolo privar-se da glória do Céu, porque Cristo não morresse na Terra: que antepusesse a vida temporal de seu Senhor à vida eterna sua, foi a maior fineza de amor a que podia aspirar o coração mais alentado. (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p. 327).

Vieira, jogando com as imagens, nos dá a entender que o desejo de Pedro, querendo evitar que Cristo sofresse a Paixão, mesmo comprometendo a salvação de sua própria alma, está repleto de uma “fina” intenção e que, mesmo sendo homem, é dotado de uma grande fineza de amor. Para confirmar o seu argumento, Vieira contrapõe a esta a cena da Paixão de Cristo na Cruz, onde Ele diz que tem sede e pede água. Ouçamos Vieira:

Padecer Cristo aquela rigorosa sede, amor foi grande; mas dizer que padecia, e significar que Lhe dessem remédio, parece que não foi amor. Afecto natural sim, amor não. Quem diz a vozes o que padece, ou busca o alívio na comunicação, ou espera remédio no socorro: e é certo que não ama muito a sua dor quem a deseja diminuída ou aliviada. Quem pede remédio ao que padece, não quer padecer. Não querer padecer, não é amar: logo não foi acto de amor em Cristo dizer: Sitio. Tenho sede. (VIEIRA, 1959, v.II, t. IV, p.327).

Vieira induz o leitor a crer que Pedro foi mais fino que qualquer homem poderia ser, e Cristo, menos amante do que devera ter sido. A imagem criada para gerar tal afirmativa é desconcertante: Cristo na cruz diz ter sede; o Salvador do mundo, Aquele que tanto amara desinteressadamente o homem e por quem suportara tantos sofrimentos, nesta hora de dor e angústia, em que seu corpo se debate entre ir para o Pai e sofrer a agonia pelos homens, dizer que tem sede neste momento não é uma ação menos nobre? As imagens, claras, levam o leitor quase ao convencimento. Cristo, na cruz, não é fino, Pedro, no Tabor, o é. Apesar do paradoxo que se instala para sua confirmação, basta uma afirmativa do orador. Usando destas mesmas imagens, ele conduz o leitor a pensar exatamente o contrário: O que em Cristo não parecia amor era fineza, estando fundado em ciência: quando o Salvador pede água, ele sabia que, ao invés de receber o alívio, receberia fel. “Se Cristo dissera, tenho sede, cuidando que Lhe haviam de dar água, era pedir alívio; mas dizer, tenho sede, sabendo que lhe haviam de dar fel, era pedir novo tormento” (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.328) e o que em Pedro parecia amor, não o era, pois estava fundado em ignorância: Pedro, quando fez o pedido a Cristo, estava “transportado e fora de si” (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.328). Todas as finezas que consideramos e que pareciam amor, na verdade eram ditadas pela ignorância. Se Pedro soubesse o fim a que seria submetido, e mesmo assim confirmasse o seu pedido, seria fineza; mas, desconhecendo as conseqüências, fundado na ignorância do que dizia, não é amor, “porque amar ignorando, não é amar, é não saber” (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.328).

Prosseguindo com a sua argumentação, Vieira nos traz as quatro categorias que postulam a ciência ou a ignorância concorrentes em um amante, diminuindo a perfeição de seu amor: “não conhecer a si mesmo”, “não conhecer a quem ama”, “não conhecer o amor”, “não conhecer a que há de chegar amando”:

Se não se conhecesse a si, talvez empregaria o seu pensamento onde o não havia de pôr, se se conhecesse a quem amava, talvez queria com grandes finezas, a quem havia de aborrecer, se o não ignorara. Se não conhecesse o amor, talvez empenharia cegamente no que não havia de empreender, se o soubesse. Se não conhecesse o fim em que havia de parar, amando, talvez chegaria a padecer os danos a que não havia de chegar se os previra. (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.329).

Vieira empenhar-se-á em mostrar como, apesar das ignorâncias do homem, o amor de Cristo foi fino. Novamente nos deparamos com a intenção pedagógica

do sacerdote, que pretende, através do sermão, mostrar a ignorância moral do cristão que, abstendo-se de seguir os preceitos traçados por Deus, permanece no erro. Por maior que seja o seu empenho, nunca conseguirá chegar ao fino amor de Cristo. Vieira demonstrará, com este sermão, quanto de engano e de erro há na visão do homem que, ignorando, julga erroneamente, diminuindo a intensidade e perfeição do seu amor.

Mas há, contudo, sempre a esperança de que o fiel se converta e redirecione o seu caminho para um mundo mais cristão. É o que propõe o empenho retórico de Vieira que pretende aprofundar a questão e a manipulação daquilo que pouco acima foi chamado de ignorâncias do amor humano:

Conhecia-se a si; porque sabia que não era menos que Deus, filho do Eterno Padre: *Sciens quis a Deo exivit*. Conhecia a quem amava, porque sabia quão ingratos eram os homens, e quão cruéis haviam de ser para com Ele: *Sciebat enimquisnam esset, qui traderet eum*. Conhecia o amor, e bem à custa do seu coração, pela larga experiência do que tinha amado: *cum dilexisset suos*. Conhecia finalmente, o fim em que havia de parar, amando, que era a morte, e tal morte: *Sciens quia venit hora ejus*. (VIEIRA, 1959, v.II, tomo IV, p.329/330).

Os homens, por terem uma imagem distorcida de si, muitas vezes misturada com vaidade, medo e um profundo desconhecimento de si mesmos, não conseguem amar com fineza. Torna-se frágil o amor, inconstante como a natureza humana. Somente o amor divino é fino, pois conhece a si mesmo. O conhecimento de si é uma das proposições mais importantes de Vieira. Conhecer a si mesmo equivale ao reconhecimento da natureza divina da alma, ao conhecimento humano da própria imagem, criada à semelhança do Criador. Ao conhecer a sua própria natureza, o homem passa a reconhecer a imagem do Ser em todas as coisas. O saber sobre si conduz toda a dinâmica amorosa. Conhecendo-se a si mesmo, o homem pode acertar na sua escolha amorosa, já que compreende os seus próprios desejos, suas limitações, suas necessidades.

O conhecimento de si torna-se uma questão importante, pois, ao reconhecer a sua ligação com Deus, o homem escolhe Cristo como objeto de amor, como único a realizar o seu desejo de infinitude. Para Vieira, o conhecimento de si resulta do reconhecimento de Deus como realidade a ser buscada. O amor virtuoso, direcionado a Deus, a Cristo ou mesmo ao próximo é uma opção oferecida ao homem para fugir da solidão e encontrar-se consigo, aproximando-se das características próprias do divino: a imutabilidade, o bem, a felicidade que o

ajudarão a enfrentar as instabilidades da vida mundana. Conhecer a si é, para o nosso autor, admitir a própria fragilidade e a sua dependência de Deus.

Conhecer a si mesmo seria compreender para que fim o homem foi criado. Segundo Inácio de Loyola nos seus *Exercícios Espirituais* foi criado para “louvar, reverenciar e servir a Deus Nosso Senhor, e assim salvar sua alma”.

Vieira, no Sermão da Quarta Domingo do Advento nos diz que “nenhuma coisa trazemos os homens mais esquecida e desconhecida, nenhuma trazemos mais detrás de nós, que a nós mesmos”. O conhecimento da alma só se torna possível através do encontro com Deus, pois só conhecendo o original se pode compreender melhor a cópia. Neste sentido, conhecer a si mesmo e converter-se seriam a mesma coisa, pois ambos levam ao reconhecimento da dependência analógica com o Ser, na vida em conformidade com Ele. O homem deve buscar a sua verdadeira feição, a face interior de sua alma, diz-nos Vieira no Sermão da Quarta Domingo do Advento: “Vede bem se diz essa imagem com a que tendes na vossa Idea, vede se se parece o que vêdes com o que imagináveis; vêde se vos conheceis, vede se sois esse, ou outro: *Tu qui es?*” O desconhecimento dos próprios limites faria com que o homem se perdesse na desordem de seus afetos. Como diria Sêneca: “Ante omnia necesse est se ipsum aestimare, quia fere plus nobis videmur posse quam possumus” (antes de tudo é necessário estimar-se a si próprio, porque na maioria das vezes parecemos poder mais do que podemos).

Desde o pecado original, o mal reside dentro do próprio homem, o que faz com que o combate mais importante seja travado consigo. Vieira preconiza Santo Inácio quando este nos seus *Exercícios Espirituais* dizia:

Por este nome, *exercícios espirituais*, entende-se todo o modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e de outras operações espirituais, conforme se verá, porque, assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, da mesma maneira todo o modo de preparar e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas e, depois de tiradas, buscar e achar a vontade divina na disposição da sua vida para a salvação da alma[...] (LOYOLA, p.4, 1999).

Para o orador, uma vida desordenada, que não cumpra as leis divinas, está fadada ao descontentamento humano.

Vieira cita Páris como exemplo. Ignorante de si, do seu nascimento e de sua fortuna, guardava os rebanhos no monte Ida, tendo Enone como objeto de seus cuidados. Quando Páris se conheceu sabendo-se filho de Príamo, rei de Tróia,

logo deixou o cajado e o surrão, trocando também de pensamento. O seu amor fundava-se na ignorância que tinha de si; o conhecimento, que desfez a ignorância, acabou também com o amor.

A segunda proposição diz respeito a amar quem não se conhece. Agora não é mais o desconhecimento de si que afasta o homem do fino amor, mas o desconhecimento do outro. “Quantas cousas há no mundo muito amadas, que se as conheceria quem as ama, haviam de ser muito aborrecidas!” (VIEIRA, 1959, v.II, tomo IV, p.333). O amor dos homens não tem merecimento porque não só amam aquilo que desconhecem, como amam uma imagem idealizada do outro.

Vieira, para reforçar o seu *exemplum*, nos traz outra imagem: agora diamantes e vidros são as metáforas usadas para ilustrar o engano.

Os homens não amam aquilo que cuidam que amam. Porquê? Ou porque o que amam não é o que cuidam; ou porque amam o que verdadeiramente não há. Quem estima vidros, cuidando que são diamantes, diamantes estima, e não vidros: quem ama defeitos, cuidando que são perfeições, perfeições ama, e não defeitos. Cuidais que amais diamantes de firmeza, e amais vidros de fragilidade, cuidais que amais perfeições angélicas, e amais imperfeições humanas. Logo os homens não amam o que cuidam que amam. (VIEIRA, 1959, v. II, t. IV, p.334).

Para Vieira, os homens, enganados que são, tornam-se marionetes deste teatro desconcertante, onde o amor, com suas múltiplas faces, engana e ilude: muitas vezes amam o que não há no mundo. Criando falsas imagens, idealizando situações, permitindo-se deixar enganar pelo outro, o homem se deixa levar pelas falsas imagens que advêm do julgamento de suas paixões, nem sempre isento. Assim, amam o outro como o têm na imaginação e não como é na realidade. E é nesta distorção do real que o homem cai em engano, vindo daí a desilusão e o sofrimento, pois já diz Vieira:

Vós amai-los, como são na vossa imaginação, e não como são no mundo. No mundo são ingratos, na vossa imaginação são agradecidos; no mundo são traidores, na vossa imaginação são leais. No mundo são inimigos, na vossa imaginação são amigos. (VIEIRA, 1959, v. II, t. IV, p.335).

O amor divino é verdadeiro amor, porque conhece o homem na sua real natureza. No amor divino não há o erro advindo da imaginação, da idealização, da fantasia. Cristo tem uma visão real do mundo que veio salvar. Reconhece e aceita os defeitos, as ingratidões, os erros, as dissimulações próprias do homem e nem

por isso deixa de amá-lo. Ama-o como verdadeiramente é e não como poderia ser, enganosamente, na imaginação, pois conhece a sua real natureza:

Só o de Cristo foi verdadeiro amor, e verdadeira fineza; porque amou os seus como eram, e com inteira ciência do que eram: ao inimigo, sabendo do seu ódio, ao ingrato, sabendo de sua ingratidão, e ao traidor, sabendo a sua deslealdade: *Sciebat enim quisnam esset, qui traderet eum.* (VIEIRA, 1959, v.II, tomo IV, p.335).

Vieira tocará agora numa delicada questão, que já foi abordada no sermão de 1643. Trata-se da ingratidão. A ingratidão converte amor em ódio. Cristo converterá a ingratidão em fineza de amor. Este será o remédio aplicado pelo Salvador, o exemplo mais extraordinário contra a ingratidão.

Vieira nos apresenta a terceira proposição, em princípio dificultosa, porque nos aponta o conhecimento que Cristo tinha do mesmo amor. Para o orador, o Salvador conhecia todas as coisas com três ciências altíssimas: “com a ciência divina, como Deus; com a ciência beata, como bem aventurado; e com a ciência infusa, como cabeça do gênero humano e Redentor do mundo”.(VIEIRA, 1959, v. II, t.IV, p. 357).

Vieira irá abordar o conhecimento do amor, apresentando logo de início uma questão dificultosa: “qual será o mais precioso amor, o primeiro ou o segundo?” Ouçamos o orador:

Questão é curiosa nesta filosofia, qual seja mais precioso e de maiores quilates: se o primeiro amor, ou o segundo? Ao primeiro ninguém pode negar que é o primogênito do coração, o morgado dos afectos, a flor do desejo, e as primícias da vontade. Contudo, eu reconheço grandes vantagens no amor segundo. O primeiro é bisonho, o segundo é experimentado: o primeiro é aprendiz, o segundo é mestre: o primeiro pode ser ímpeto, o segundo não pode ser senão amor. Enfim, o segundo amor, porque é segundo, é confirmação e ratificação do primeiro, e por isso não simples amor, senão duplicado, e amor sobre amor. É verdade que o primeiro amor é o primogênito do coração; porém a vontade sempre livre não tem os seus bens vinculados. Seja o primeiro, mas não por isso o maior. (VIEIRA, 1959, v.II, tomo IV, p.337/338).

Vejamus este exemplo bíblico que aparece antes da peroração do sermão. Agora se trata da passagem do livro 1 de Samuel, do Antigo Testamento, capítulos 18 a 20: Vieira nos apresenta a história de Jônatas, filho de Saul e amigo de Davi.

Jônatas, filho do rei Saul, afeiçoou-se com tanto amor a Davi, que a ele fez um juramento de perpétuo amor. Passou-se depois disto algum tempo, e reiterou

Jônatas o seu juramento de nunca lhe faltar com o amor. Já não tinha feito Jônatas o juramento, por que o reitera? Não havia quebrado o primeiro, pois forte era a sua amizade com Davi. Vieira nos dá a singular resposta de que é muito diferente jurar um amor antes de conhecido e depois de experimentado. Quando Jônatas jurou pela primeira vez, não conhecia bem a Davi, da segunda já tinha vivido uma larga experiência com o seu amigo, já tinha por ele padecido, e, vendo que havia uma grande diferença entre o primeiro amor, pouco experimentado, e este amor agora vivido, achou por bem fazer um novo juramento. Não queria ele que a ignorância passada diminuísse o merecimento presente. Jurou, agora que o conhecia:

Que Jônatas se resolvesse a amar a David, quando não conhecia as paixões deste tirano afeto, não foi fineza. Mas depois de conhecer seus rigores, depois de sofrer suas sem-razões, depois de experimentar suas crueldades, depois de padecer suas tiranias, depois de sentir ausências, depois de chorar saudades, depois de resistir contradições, depois de atropelar dificuldades, depois de vencer impossíveis; arriscando a vida, desprezando a honra, abatendo a autoridade, revelando secretos, encobrendo verdades, desmentindo espias, entregando a alma, sujeitando a vontade, cativando o alvedrio, morrendo dentro em si, por tormento e vivendo em seu amigo, por cuidado: sempre triste, sempre afligido, sempre inquieto, sempre constante, apesar de seu pai e da fortuna de ambos (que todas estas finezas, diz a Escritura, fez Jônatas por David) que depois, digo, de tão qualificadas experiências de seu coração e de seu amor, se resolvesse segunda vez a fazer juramento de sempre amar? Isto sim, isto é amor. (VIEIRA, 1959, v.II, tomo IV, p.339).

Percebemos que Vieira nos traz um exemplo de amor vindo do Antigo Testamento, ou seja, de antes de Cristo. Acreditamos que o que o orador pretendia com tal exemplo era antecipar a fineza do amor de Cristo pelos homens. Ao citar episódios do Velho Testamento, Vieira toma a ação das personagens, que podem ser Abraão e Isaac; Davi e Micol; Jônatas, Davi e Saul, como prefigurações do “novo mandamento do amor” anunciado por Cristo. Quase sempre Vieira acha nestes episódios circunstâncias que possibilitam a sua interpretação cristã.

Segundo os teólogos, o amor de Cristo sempre foi igual, nunca cresceu: “Se o diminuir no amor é descrédito, também é descrédito o crescer. Quem diz que ama mais, desacredita o seu amor, porque ainda que o crescer seja aumento, é aumento que supõe imperfeição. Amor que pode crescer não é amor perfeito” (VIEIRA, 1959, v.II, tomo IV, p.340).

Pergunta-se Vieira como, se o amor de Cristo sempre foi o mesmo, nunca cresceu, se poderá dizer que agora foi maior, respondendo-se que o amor de Cristo

pode ser maior sem crescer e confirmando esta asserção com o exemplo da estátua sobre a peanha. Assim como a estátua, tendo a peanha por base, cresce sem crescer, assim é o amor de Cristo, que é amor sobre amor.

Vieira irá nos apresentar agora a quarta e última proposição que é saber aonde se pode chegar amando. Muitas são as histórias que narram os que morreram porque amaram. Uma delas é a conhecida história de Sansão e Dalila. Amaria Sansão a Dalila, se soubesse que por causa deste amor iria morrer?

Recordemos a história de Siquém. Amou tanto Siquém a Dina, filha de Jacob, que mesmo sendo príncipe soberano, “se sujeitou a tais condições e partidos, que a poucos dias de desposado lhe puderam tirar a vida Simeão e Levi, irmãos de Dina (VIEIRA, 1959, v. II, t.IV, p.342). Siquém amou e morreu. Mas a sua morte não é troféu do seu amor, e sim castigo de sua ignorância, pois ele não amou para morrer.

Para Vieira, Cristo sabia o fim a que iria chegar com o seu amor. Sabia que seria traído, julgado como culpado, apesar de inocente, martirizado, humilhado, crucificado, morto, enfim, pelos homens. Mas, mesmo sabendo que este seria o seu fim, mesmo sabendo de tudo que padeceria em nome deste amor, Cristo continuou amando e a sua maior fineza foi amar os homens, mesmo ignorando estes o quanto eram amados.

Vieira nos dá um belo exemplo da fineza do amor de Cristo, da sua plena doação aos homens, quando, pregado na cruz, antes de partir para o Pai, pronuncia: *Pater, dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt*: “Pai, perdoa-lhes, porque eles não sabem o que fazem”. O orador começa então a jogar com o paradoxo formado: se os homens não sabem o que fazem, a sua ignorância os faz menos ingratos, o que torna Cristo menos amante, porque a ingratidão aumenta de acordo com a sua dureza. Já que desculpais as ingratidões dos homens, onde está a fineza? Depois desta bem elaborada argumentação, que chega a nos convencer, Vieira retorce o jogo, ao afirmar que esta foi a maior das maiores finezas. E por quê? Porque Cristo, diminuindo o crédito de seu amor, encobre os defeitos dos homens, para parecer menos amante, e os homens menos ingratos. E esta é a maior fineza. O sermão, no seu final, nos convida a manter o paradoxo do *sciens* e do *nescis*, de modo que a força com que Cristo nos amou seja um motivo para não deixar de amá-lo, e a ignorância do homem sirva de estímulo para amar mais e mais:

Este foi, cristãos, o amor de Cristo, esta a ciência e as ciências, com que nos amou, e esta a ignorância e ignorâncias, sobre que somos amados. Tragamos sempre diante dos olhos este *sciens*, e este *nescis*: Tenhamos sempre na memória (que o mesmo Senhor tanto nos recomendou neste dia) a sua ciência de espertador, para nunca deixar de amar: sirva-nos a nossa ignorância de estímulo, para sempre amar mais e mais a quem tanto nos amou. (VIEIRA, 1959, v.II, tomo IV, p.353).

O sermão do Mandato de 1650 traz um tema diferente dos demais. Nestes, o tema é *cum dilexisset suos, qui erant in mundo, in finem dilexit eos* (Jo, 13,1). Já o sermão de 1650 tem por tema *et vos debetis alter alterius lavare pedes* (Jo 13,14).

Neste sermão será estabelecido o “status” do amor de Cristo que é elevado, sublime. Vieira tratará de hierarquizar as finezas do Salvador, ocupando-se em fazê-las competir entre si e decidir quais foram as maiores: “suposto que do amor de Cristo as finezas do fim foram maiores que as de todo o tempo da vida; entre as finezas do fim, qual foi a maior fineza?” (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.356).

Vieira traz a questão já decidida: as finezas do fim são as maiores: o amor de Cristo é elevado, sublime, mas, mesmo assim, Vieira ira superlativar o tema. Até agora, vimos nos sermões do Mandato as finezas do amor de Cristo, mas sem compará-las entre si. O que Vieira fará agora será hierarquizá-las, fazendo-as competir para estabelecer quais foram as maiores. Vieira irá considerar as finezas do fim da vida de Cristo, inclusive o momento que antecede à sua morte, o da Paixão. Há aqui uma questão teológica interessante e que vale a pena ser abordada: tendo-se Cristo humanizado para estar próximo aos homens, não teria sido esta a sua maior fineza? Dúvida lançada, discussões feitas, o padre António Vieira já tem o seu parecer sobre a questão: as finezas do fim são mesmo as maiores e especifica a estratégia discursiva que adotará:

O estilo que guardarei neste discurso, para que procedamos com muita clareza, será este: referirei primeiro as opiniões dos santos, e depois direi também a minha; mas com esta diferença – que nenhuma fineza do amor de Cristo me darão, que eu não dê outra maior; e a fineza do amor de Cristo que eu disser, ninguém há-de dar outra igual. (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.356).

Finalizado o exórdio, o orador inicia a hierarquização das finezas segundo a opinião de três Santos-Doutores (Santo Agostinho, Santo Tomás e São João Crisóstomo). A cada um destes Santos, Vieira replicará com uma fineza tirada do interior da própria circunstância defendida pelo Santo em questão. Percebemos

que aqui se trata, claramente, de uma contenda teológico-retórica, onde a emulação é a tópica principal.

Já Aristóteles, na sua *Retórica*, livro II descreve a emulação da seguinte forma:

A emulação é um pesar ocasionado pela presença manifesta de bens estimados e que nos poderão causar ressentimento à vista de pessoas cujos pares somos nós, não absolutamente porque estes bens são de outro, mas porque eles não são também nossos (é por isso que a emulação é uma paixão honesta e de gente honesta, assim como a inveja é uma paixão vil e de vis, pois um se coloca, por emulação, em condição de obter estes bens, o outro por inveja, impede o próximo de os ter), donde se segue necessariamente que, para provar a emulação, é necessário julgar-se digno dos bens que não possuímos (mas que nos será possível obter)<sup>55</sup> (MAZIERO, p.41, 1991).

A cada um dos Santos citados no Exórdio, Vieira replicará com uma fineza segundo ele mesmo, afirmando, talvez pretensiosamente, que o seu pensamento, indo além do dos santos citados, consegue ver uma maior fineza que não é vista por eles. O nosso grande orador / jogador pretende sair vitorioso. Escolheu competidores imbatíveis, que traziam argumentos confirmados pela Santa Igreja. A cada fineza proposta, Vieira trará outra maior, a emulação presente nos mostra que a contenda será árdua, mas que o orador acredita em sua vitória.

Ouçamos Vieira: “Entrando pois na nossa questão, qual fineza de Cristo é a maior das maiores? Seja a primeira opinião de Santo Agostinho, que a maior fineza do amor de Cristo para com os homens foi o morrer por eles”. (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.357-58).

Segundo Santo Agostinho (e com ele muitos teólogos) a maior fineza de Cristo foi morrer pelos homens porque, fazendo-se objeto de sacrifício, salvava o mundo com a sua morte. A Igreja Católica também adota este discurso, dando esta justificativa para Cristo se ter feito homem sendo divino. Ouçamos agora as palavras do próprio Santo:

---

<sup>55</sup> “Les *habitus* de l’émulation, ses sujets et ses occasions apparaîtront clairement du point du vue qui voici: si l’émulation est une peine occasionnée par la présence manifeste de biens estimés et qu’il nous serait possible de recevoir ressentie à l’égard de personnes dont nous sommes naturellement les pairs, non point parce que ces biens sont à un autre, mais parce qu’ils ne sont pas aussi à nous (et c’est pourquoi l’émulation est une passion hôte et de gens hôte, tandis que l’envie est une passion vile et de gens vils; car l’un se met, par émulation, en état d’obtenir ces biens; l’autre, par envie, empêche le prochain de les avoir), il suit nécessairement que, pour éprouver l’émulation, il faut se juger digne des biens que nous n’avons point, (mais qu’il nous serait possible de recevoir). Car personne ne prétend aux choses qui sont manifestement impossibles.” ARISTOTE. *Rhétorique – Livre II*. Société d’Édition “Les Belles Lettres”; Paris; 1967; Chapitre 11, 1388b, page 89. (MAZIERO, p. 41, 2004).

Ele, a nossa vida, desceu até nós. Suportou a nossa morte e matou-a pela abundância da nossa vida. Com voz de trovão clamou que voltássemos para Ele, para o lugar escondido de onde veio a nós, descendo primeiro ao seio da Virgem onde se desposou com Ele a natureza humana, a carne mortal, para não ficar eternamente mortal. E de lá, “como um esposo que sai do tálamo, deu saltos como um gigante para percorrer o seu caminho”(Salmos, 18,6). Não se deteve, mas correu clamando com palavras, com obras, com a própria morte, com a vida, com a descida (ao Limbo), com a Ascensão, clamando sempre que a Ele voltássemos.

Fugiu dos nossos olhos para que entremos no coração e aí O encontremos. Sim, separou-se de nós, com relutância, mas ei-Lo aqui. Não quis estar conosco muito tempo, mas não nos abandonou. Arrancou-se de onde nunca se retirou, porque “o mundo foi por ele criado”(Jo 1,10) e “estava neste mundo e veio a este mundo salvar os pecadores” (1 Tim1,15). (AGOSTINHO, 2000,p.111).

Argumenta, em resposta, o padre António Vieira:

Com licença, porém, de Santo Agostinho, e de todos os Santos e Doutores que o seguem, que são muitos, eu digo que o morrer Cristo pelos homens, não foi a maior fineza de seu amor: a maior fineza foi em Cristo o ausentar-Se, que o morrer: logo a fineza de morrer não foi a maior das maiores. (VIEIRA, 1959,v.II, t.IV, p.358).

Para o orador, a ausência supera a fineza da morte, pois Cristo, ausentando-se, sofre mais, porque deixa de estar no mundo com aqueles que tanto ama. Para confirmar a sua tese, Vieira traz Maria Madalena como o maior exemplo de conversão e de arrependimento. Madalena procura Cristo no sepulcro para ungi-lo na noite de sua morte e não o encontra. Chora, sente a ausência daquele que amava. Madalena não chora no calvário, mas chora no sepulcro. E por quê? Porque no calvário Cristo está morto, e no sepulcro, ausente: a ausência é mais dolorosa do que a morte. Jesus não se queixa quando morre, mas se queixa quando no Horto se ausenta dos seus apóstolos, sofre mais a ausência do que a morte. Logo, para Vieira, a maior fineza de Cristo não foi morrer pelos homens, e sim ausentar-se deles. A maior diferença que ocorre entre a morte e a ausência é o sofrimento que estas originam em Cristo. À morte, apesar de seus padecimentos, principalmente físicos, Cristo não buscou nenhum remédio; o mesmo não acontecendo com a ausência, em que busca o remédio na Eucaristia. Aparece, pois, como evidência de que a ausência é mais sentida pelo Cristo, justamente por precisar ser remediada. “Daqui se segue que tantas vezes morre Cristo naquele sacrifício, quantas Se faz presente naquele sacramento”. (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.362).

Estamos no ponto em que Vieira refuta a fineza de Santo Agostinho como a maior, e considera o Sacramento da Eucaristia como “remédio” da ausência provocada pela morte. Apoiando-se nesta premissa, ele ainda refutará, com a autoridade de São Bernardo, a idéia de a morte ser considerada fina, pelo próprio Cristo, mantendo assim, a argumentação de que, mesmo se a morte fosse a maior fineza, a ausência seria então a maior de todas as finezas:

“E se me replicam com a autoridade de Cristo: *Majorem hac dilectionem Nemo habet*: que o morrer é a maior fineza; responde S. Bernardo, que falava Cristo das finezas dos homens, e não das suas. Mas eu respondo que, ainda que falasse das suas, se prova melhor o nosso intento. Se o morrer é maior fineza, e o ausentar-se é maior que o morrer, segue-se que a fineza de Se ausentar não foi maior fineza entre as grandes, senão maior entre as maiores: foi uma fineza maior que a maior: *Majorem hac dilectionem Nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.363).

Agora Vieira irá rebater outro Santo importante da Igreja Católica: Santo Tomás. Ouçamos o próprio autor:

Diz S. Tomás que a maior fineza do amor de Cristo hoje foi deixar-Se conosco, quando Se ausentava de nós. E verdadeiramente que o ir e ficar, o partir-Se e não Se partir, o deixar-Se a Si, quando nos deixava a nós, não há dúvida que foi grande fineza. (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p. 364).

Vieira argumentará da seguinte maneira: se a ausência é mais forte do que a morte, como mostrou através de seus argumentos contra Santo Agostinho, Santo Tomás, em princípio desfaz esta fineza, pois se Cristo se deixa no sacramento, então não se ausenta. Como sair deste impasse? O mesmo argumento usado para exaltar a ausência é agora usado para contrapô-lo a ela. A complicação parte da seguinte premissa: se o sacramento é usado para não se ausentar, age agora Cristo contra a própria noção de fineza proposta por Vieira e pelo próprio Cristo, pois a noção de fineza do Salvador ensina que se deve amar incondicional e desinteressadamente. O amor de Cristo, sendo fino, age em contraponto aos “amores vulgares”. No entanto, à primeira vista, parece que Cristo agiu conforme a sua inclinação:

Foi tão grande que parece desfaz tudo, quanto até agora temos dito; porque ainda que no amor de Cristo seja maior fineza o ausentar-Se, que o morrer, a fineza de Se deixar conosco desfaz a fineza de Se ausentar de nós. Bem aviados estamos. (VIEIRA, v.II, t.IV, p.364, 1959, Mandato 1650).

Apresentada a dificuldade, Vieira iniciará a sua emulação com o Santo. É certo que a instituição do sacramento remedeia a ausência, e nisto concorda o orador, sendo também que presentifica, através da transubstanciação, o pão em corpo e sangue de Cristo para todos os Cristãos. Vieira concorda com o ser este sacramento o mais poderoso de todos, o mais eficaz. Como se opor a ele? O orador, usando de seu forte poder de argumentação e de articulação, usa o seguinte argumento: não é a presença de Cristo no sacramento que constitui fineza, e assim refuta tudo o que foi dito anteriormente, embora concorde que este aspecto não possa deixar de ser fino. O que está em jogo para Vieira é o modo como Cristo se deixa no sacramento: impassível. Renuncia assim às vantagens da presença. “Maior fineza foi no mesmo Sacramento o encobrir-Se, que o deixar-Se, logo a fineza de Se deixar não foi a maior das maiores”. (VIEIRA, v.II, t.IV, p.364, 1959, Mandato 1650).

Presente na hóstia, Cristo não vê aqueles a quem tanto ama. O que Vieira quer demonstrar é que é no sacramento da Eucaristia que se privilegia o sofrimento diminuindo a distância entre os fieis e a Igreja.

Vieira irá agora demonstrar quanto Cristo sentiu a privação da vista dos homens utilizando para isto não exemplos alheios, mas os próprios. Duas paixões foram sofridas pelo Salvador: uma, quando o executaram na cruz, outra, quando o executaram no sacramento. Os homens ajuntaram todos os tormentos e castigaram a Cristo, com máxima crueldade, fazendo-o sofrer a sua paixão até à morte. E o que fez o amor? “Tirou a venda dos olhos, cobriu os olhos de Cristo com ela no Sacramento, e esta foi a Paixão do amor”. (VIEIRA, 1959, v. II, t. IV, p.368). “Mas que paixão foi a mais rigorosa?” pergunta Vieira. “A dos homens ou a do amor? Sem dúvida a do amor”, responde o orador. “A dos homens teve açoites, teve castigos, teve dores, mas a paixão do amor, posto que executada mais brevemente, teve maior tormento, que é privar Cristo da vista dos homens. Os homens na cruz deixaram-No morto, mas sem sentir; o amor no Sacramento deixou-O vivo, mas sem ver” (VIEIRA, 1959, v. II, t. IV, p. 368).

Cristo sabe que no Sacramento está em todas as partes do mundo, e pergunta Vieira: “Sujeitar-se-á Cristo a perder para sempre a vista dos homens?” E responde: “Sim”, e coloca na voz do Cristo a seguinte resposta:

‘Sim. Tudo isso estou vendo, diz o amoroso Jesus; mas como eu me quero dar aos homens todo em todo, e todo em qualquer parte deste Sacramento, e como neste modo sacramental não é possível a extensão que requer o uso da vista, padeçam embora os meus olhos esta violência sempre, contanto que eu me dê aos homens por este modo todo e para sempre.’ (VIEIRA, 1959, v. II, t. IV, p. 372).

A última argumentação a ser vencida vem da voz de São João Crisóstomo, como diz Vieira: “A terceira e última opinião é de S. João Crisóstomo, o qual tem para si, que a maior fineza do amor de Cristo, hoje, foi lavar os pés a seus discípulos” (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.373).

Vieira propõe uma nova fineza: é não excluir Judas do lavatório, pois, como defende o próprio orador, Cristo, fazendo-se homem, pôs-se abaixo dos anjos e arcanjos; e agora, quando lava os pés do traidor, a sua fineza se apura. Feita a argumentação, Vieira irá interpelar: é justa ou injusta esta fineza? “A fineza do amor mostra-se em igualar nos favores os que são desiguais nos merecimentos: não em fazer dos indignos dignos, mas em os tratar como se o fossem” (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.375). Judas é o grande ingrato, o traidor; ao lavar os seus pés, Cristo pode estar cometendo uma grande injustiça em relação aos outros apóstolos. Mas é nesta injustiça que reside a fineza. Neste caso, o conceito mais importante de fineza é o do “merecimento” e do “não merecimento”. O que Vieira irá questionar agora é se deve haver igualdade entre aqueles que recebem o amor de Cristo mesmo que não o mereçam igualmente. Ao vê-lo igualar aqueles que são diferentes por natureza, é que percebemos a grandeza do amor fino. Este exemplo é a sua maior prova, pois Cristo ama com a finalidade única de amar (amo quia amo et amo amem), não havendo para Ele distância entre os discípulos que mereciam o lavatório e Judas que o traía, sendo ingrato por excelência, ao contrário dos outros discípulos. Cristo, ao lavar-lhe os pés, dá a entender que existe uma injustiça em sua fineza:

Ao igualar Judas aos outros apóstolos, ao aceitar Judas mesmo consciente de sua traição, de sua raiva, do seu rancor e ingratidão, Cristo acolhe o seu algoz e nos dá uma bela lição. O fino amor tem aqui a sua maior prova, pois ama não só com a finalidade de amar, mas ama a quem é incapaz de amar e de amá-lo, podendo dar margem a que os outros, os seus verdadeiros discípulos, se sintam injustiçados:

Em nome de todos podia dizer São João com a confiança e familiaridade de valido: Basta, Senhor, que com a mesma igualdade haveis de tratar a um discípulo tão

indigno, e os que tanto Vos servem, e Vos merecem? Com a mesma igualdade aos fiéis, e ao traidor? Aos maiores amigos, e ao mais cruel inimigo? Aos que Vos entregaram a sua liberdade, e ao que há-de vender a vossa? (VIEIRA, v.II, T. IV, p.378, 1959, Mandato 1650).

O que podemos ler destas queixas de desigualdade é que elas nos trazem um panegírico da fineza, pois a distância entre os discípulos – que mereciam o lavatório dos pés – e Judas foi totalmente apagada, sendo dado o mesmo tratamento a todos. Percebemos, como veremos em outros sermões, que a tópica da fineza inicialmente parece não ser fina, como neste caso em que parece ter ocorrido uma injustiça. Mas Vieira logo “retorce” a tópica, mostrando que é verdadeira a fineza estendendo a ingratidão de Judas a todo o gênero humano, considerando a maior fineza de Cristo o colocar-se aos pés dos homens, um Deus que se encarna na forma humana, assume a sua natureza e se põe como escravo.

A maior fineza que fizestes pelos homens na vossa Encarnação não foi fazer-Vos homem como nós, mas tomar a natureza humana no mais baixo grau da sua fortuna, que é a de escravo: *cum in forma Dei esset, formam servi accipiens*. (VIEIRA, v.II, t.IV, p.378, 1959, Mandato 1650).

É na igualdade de tratamento entre justos e injustos que reside toda a fineza deste discurso:

Bem vejo que esta igualdade, que tanto admirais e encareceis entre extremos tão desiguais, não é para argüir injustiça no amor de Cristo, mas para apurar a maior fineza. [...] Cristo paga a Pedro amor com amor, que é o que se chama correspondência; porém a Judas paga-lhe ódio com amor, em que propriamente consiste a fineza. (VIEIRA, v.II, t.IV, p.379, 1959, Mandato 1650).

Devemos sempre lembrar que a fineza se caracteriza sobretudo pelo caráter desinteressado daquele que ama. O que encontramos nesta fineza de Cristo se assemelha à definição de São Bernardo que define o amor fino: *amo quia amo et amo ut amem*. Na correspondência entre Judas e Cristo residem todas as circunstâncias necessárias para a fineza:

Vieira, no entanto, ainda não acabou o seu discurso. Depois de refutadas as opiniões dos três Santos, propõe a que ele julga ser a mais fina entre todas; ouçamo-lo: “Digo que a maior fineza de Cristo hoje, foi querer que o amor com que nos amou, fosse dívida de nos amarmos. *Et vos debetis alter alterius lavare pedes*. (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.383). E para confirmá-lo, Vieira coloca esta afirmativa em primeira pessoa, pelo próprio Cristo: “Amei-vos eu, cheguei a

servir-vos eu (diz Cristo), pois quero que me pagueis essa fineza e essa dívida, em vos amardes e em vos servirdes uns aos outros” (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.383). A diferença entre o amor do Velho Testamento e o do Novo é que agora os homens devem imitar o amor do próprio Cristo pelos homens. Este novo mandamento representa a união do corpo místico da Igreja, de todos os cristãos. Este é de todas a maior fineza, pois para todas as outras houve *exemplum* dos mais diversos, mas para esta não há amor capaz de igualá-lo:

Para as outras finezas, tão celebradas por seus autores, e tão encarecidas por seus extremos, tivemos Madalenas, Absalões e Davides, que nos dessem exemplos; para esta nem dentro, nem fora da Escritura se achará algum que se pareça com ela, quanto mais a iguale. [...] Se Raquel dissesse a Jacob que o amor que lhe devia, o pagasse a Lia; se Jônatas dissesse a David que o amor que lhe devia, o pagasse Saul; se o mesmo S. João dissesse a Cristo, que o amor, com que O amava, o pagasse a Pedro: então teriam aqueles afectos humanos alguma aparência com que pudessem arremedar esta fineza de Cristo: mas nem o amor dos irmãos, nem dos pais, nem dos filhos, nem o dos esposos, nem o dos amigos, que se não funda em carne e sangue, ainda fingidos e imaginados, se puderam nunca medir, quanto mais igualar o que tem as raízes no imenso, e o tronco no infinito. (VIEIRA, 1959, v. II, t.IV, p.384).

Este sermão suscitou uma crítica feita por uma das figuras mais representativas do seu tempo – Sórora Juana Inés de La Cruz - nascida no México em 1651 com o nome de Juana de Asbaje.<sup>56</sup>

Sór Juana Inês de La Cruz teve uma vida bem diversa da do padre António Vieira. Logo cedo, percebeu as dificuldades de ser mulher em pleno século XVII e a sua opção pela vida religiosa foi uma forma encontrada para poder dedicar-se aos estudos.

Fiz-me religiosa, porque embora reconhecendo haver no estado de monja coisas (falo de acessórias, não das formais) muito repugnantes ao meu gênio, contudo, para a total negação que eu tinha para o casamento, era o menos desproporcionado e o mais decente que podia escolher, respeito à segurança, que eu desejava, de minha salvação; a essa primeira consideração (como a mais importante afinal) cederam e baixaram a cabeça todas as impertinências do meu gênio, que eram de querer viver só, de não querer ter nenhuma ocupação obrigatória que estorvasse a liberdade dos meus estudos, nem rumor de comunidade que impedisse o sossegado silêncio de meus livros [...] (CARVALHO, p. 180, 1998).

Como poetisa, escreveu sonetos, redondilhas, vilhancicos, romances, endechas, liras, loas, décimas e também autos e comédias.

<sup>56</sup> Entra, em 1669, para o convento de São Jerônimo, onde recebe o nome “Juana Inês de La Cruz” e vive neste claustro até 1695, quando vem a falecer.

Conhecida a nossa protagonista, vamos à controvérsia que a envolveu. Na verdade não podemos dizer que houve uma “controvérsia” entre Sórora Juana Inés e padre António Vieira, visto que este não teve conhecimento da carta escrita por ela, pois já estava no Brasil, idoso, escrevendo os *Sermões* para serem publicados.

Veamos a história: Por volta dos seus quarenta anos, Sórora Juana Inés teve com Don Manuel Fernández de Santa Cruz, bispo de Puebla de los Ángeles, uma conversa, onde os dois discutiram a oratória sagrada de Vieira, que a monja tinha em tão alta conta que chegou a afirmar que “se Deus lhe desse escolher talentos, não elegeria outro senão o dele”. Isto, porém, não a eximiu de fazer uma crítica aguda e lúcida sobre o Sermão do Mandato<sup>57</sup> de 1650 (há que ressaltar-se que esta crítica foi feita quarenta anos depois de escrito o sermão). Percebemos que Sórora Juana Inés argumenta com perspicácia e clareza. No seu texto, notamos a presença de uma mulher inteligente e culta. As suas argumentações têm força, inteligência e um brilhante raciocínio lógico. Diante de tão fortes argumentos, o bispo de Puebla, Don Manuel, instou com ela para que os pusesse por escrito. Sor Juana, por uma questão de obediência, cumpriu as suas ordens, e mandou-lhe, em carta privada, ponto por ponto, os questionamentos e conclusões a que chegara sobre o sermão em pauta, não imaginando que o bispo a mandaria publicar, com o título de *Carta Atenagórica*<sup>58</sup>.

No sermão do Mandato de 1650, Vieira discute as *finezas* de Cristo no fim de sua visita terrestre, contestando a opinião de três dos maiores representantes da Igreja: Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino e São João Crisóstomo. Ouvimos os argumentos dos santos, a contra argumentação de Vieira e agora vamos ouvir Sórora Juana Inés de La Cruz. Vamos passo por passo: em relação ao pensamento de Santo Agostinho, de que a maior fineza de Cristo foi morrer, a monja concorda plenamente com ele, afirmando que a maior fineza de Cristo foi morrer. E argumenta: o bem mais precioso para o homem é a sua vida e a sua honra, e Cristo deu tanto uma como a outra em sua morte. Enquanto homem, não

<sup>57</sup> Prega a cerimônia da lavagem dos pés e tem como tema um versículo do Evangelho de São João: “Um mandato novo vos dou, que ameis uns aos outros como eu vos tenho amado”.

<sup>58</sup> Atenagórica significa: digna da sabedoria de Atenas, segundo Octávio Paz. Manuel Bandeira oferece uma definição diferente: Atenagórica, porque, como Atenágoras se batia pela fé tradicional contra as interpretações acomodáticas dos sistemas filosóficos; Juana Inés naquela carta defendia as opiniões de Santo Agostinho, Santo Tomás e S. Crisóstomo, contraditadas no sermão pelo padre António Vieira.

pode dar mais do que a vida. Ele é o bom pastor que oferece a sua vida por suas ovelhas.

Porque lo más apreciable en el hombre es la vida e la honra, y ambas cosas da Cristo em su afrentosa muerte. En cuanto Dios, ya habia hecho con el hombre finezas dignas de su Omnipotencia, como fue el criarle, conservarle, etc; pero en cuanto hombre, no tiene que poder dar, que la vida[...] Sea uno el en que Cristo dice que es buen Pastor: “Ego sum pastor, bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis”, donde Cristo habla de si mismo y califica su fineza com su muerte. (CARVALHO, p.159,1998).

Sóror Juana Inés vai além, e contesta-lhe o argumento sobre o choro de Madalena. Para ela, Madalena chora no sepulcro e não no calvário, porque neste recorre a toda sua força para dominar a aflição, e no sepulcro abandona-se totalmente à sua dor. Indo além, argumenta que a Virgem não chorou no calvário, e que, sendo a ausência passageira, a morte é uma ausência definitiva: “la ausencia solo es ausencia, la muerte es muerte y ausencia al mismo tiempo”. (CARVALHO, p.159, 1998).

Ao examinar a opinião de Santo Tomás, Sóror Inés também não concorda com Vieira, posicionando-se favoravelmente à idéia do santo. Ouçamo-la:

El Santo dice: Sacramentarse fue la mayor fineza de Cristo. Replica el autor: No fue, sino quedar sin uso de los sentidos en esse Sacramento.? Qué forma de argüir es ésta? El santo propone en género; el autor responde en espécie. Luego no vale el argumento. Si el Santo hablara de una de las espécies infinitas de finezas que se encierran em aquel erario riquísimo Del Divino Amor debajo de los accidentes de pan, fuera buena la posición; Pero si las comprende todas en la palabra Sacramentarse? Como le responde oponiéndole una de las mismas finezas que el Santo comprende? (CARVALHO, p. 125. 1998).

O mesmo ocorre em relação a São João Crisóstomo. Sóror Inés concorda plenamente com ele e refuta com veemência o orador: “La causa del acto es el amor y el lavar los pies es su fineza, es decir, su expresión o signo exterior. Así, lavar Jesus los pies al mismo Judas si tuvo causa: su amor a las criaturas. (CARVALHO, p.196, 1998).

A *Carta Atenagórica* produziu uma grande sensação em todo o mundo hispano-americano, onde o nome de Vieira era respeitadíssimo. Como uma pobre monja, do fundo de um convento do México, ousava levantar a voz contra um pregador de fama mundial? Era o que todos perguntavam. O Bispo de Puebla escreveu-lhe uma carta sob o pseudônimo de Sor Filotea de La Cruz, elogiando a

sua carta, mas chamando-lhe a atenção: Sórora Juana Inés deveria abandonar a escrita de textos profanos e dedicar-se com mais afinco à escrita de textos religiosos.

Sórora Juana Inês envia-lhe, em resposta, outra carta admirável em que defende o seu amor pelas letras e pelas artes, a liberdade de escrever sobre temas profanos e pelo direito de expressão da mulher no século XVII. Não nos alongaremos a falar dela, para não nos afastarmos do tema escolhido.

O que inquietava Sórora Juana Inês não era a premissa de onde partia Vieira, mas o caminho argumentativo seguido e a sua conclusão. Ela alegava que os argumentos usados por Vieira eram artifícios retóricos previamente construídos, ou seja, uma espécie de “montagem” que conduziria o público que, despreocupado dos argumentos citados, concordaria facilmente com as suas argumentações.

Analisando a *Carta Atenagórica*, percebemos que ela ataca a estrutura de argumentação de Vieira, quando se utiliza de licenças interpretativas e acaba “forçando” a compreensão e interpretação dos textos do Evangelho e acrescentando que a estrutura argumentativa de Vieira é uma fantástica construção que conduz o ouvinte a um determinado lugar, já definido pelo orador. Isto ocorre porque o sermão tem uma finalidade pré-estabelecida. No caso, o que se pretende é “converter, e convencer”, e para isso todos os elementos retóricos serão utilizados. Que pretende Vieira? Demonstrar a grande “novidade”: que o maior amor de Cristo, a sua maior fineza foi o que fez no final de sua vida. E nessa altura contrapõe o seu “novo” ponto de vista ao “tradicional” dos três padres da Igreja (pontos que já foram analisados).

Tanto Vieira como Sórora Juana Inês dominavam os processos da arte retórica. Os dois partem das mesmas premissas – os textos evangélicos – para desenvolver caminhos argumentativos diferentes. Vieira quer demonstrar que há distinções e separações lógicas (morte/ausência – ser/ estar – causa/efeito); Sórora Juana Inês desenvolve sua argumentação mostrando que as distinções que Vieira estabelece não se dão no plano da realidade, e que, onde Vieira vê separação, na verdade há uma profunda unidade do real.

No sermão do mandato de 1655, pregado às 11:00 horas da manhã, na Misericórdia de Lisboa, Vieira detém-se a discutir a fineza de Cristo a partir de duas proposições:

O dia da encarnação do Verbo, e o dia da partida do mesmo Verbo encarnado. O dia da encarnação do Verbo: *Sciens quia a Deo exivit*, que foi o princípio do seu amor para com os homens: *cum dilexisset suos*: e a partida do mesmo Verbo encarnado: *Et ad Deum vadit*, que foi o fim sem fim do mesmo amor: *In finem dilexit eos*. (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.392).

O orador lançará a seguinte pergunta que será o tema do sermão: “O amor de Cristo foi maior no dia da Encarnação ou no dia em que volta ao Pai?” Nos outros sermões, o amor divino saía a competir com o amor humano, ou seja, com o amor dos irmãos, dos esposos, dos filhos, dos amigos, enfim, de tudo o que cerca o próprio homem e com ele convive. Neste sermão, o amor divino, no glorioso teatro em que é ator principal, irá concorrer não mais com o humano, mas consigo mesmo. Quando o amor divino saía vitorioso da disputa com o amor humano, sempre ficava agravada a sua vitória. E agora que competirá consigo? Diz o orador: “Só hoje, se vencer, será vencedor glorioso, porque tem competidor igual, e se vencerá a si mesmo.” (VIEIRA, 1959, v. II, t. IV, p. 393).

Sendo perfeito o amor de Cristo, Ele amou-nos no dia da Encarnação, no dia de sua partida, e em todos os dias de sua vida, porque o seu amor é perfeito, não é como o dos homens, que cresce, diminui ou mesmo pára.

O Concílio Niceno, no Símbolo da Fé, ponderando o amor de Cristo na Encarnação, reduz os efeitos dele a dous extremos: descer do Céu, e fazer-se homem: *Qui propter nos homines, et propter nostram salutem descendit de coelis. Et Incarnatus est ex Maria Virgine, et homo factus est*. Isto diz o Espírito Santo no Concílio, falando do dia da Encarnação. E falando no dia de hoje, que é o que diz e pondera o mesmo Espírito Santo no Evangelho? Outros dous efeitos e outros dous extremos: lavar os pés aos homens, e deixar-se no Santíssimo Sacramento (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.395).

A encarnação de Cristo, ou seja, a sua natureza humana tem um papel relevante nos sermões que estamos estudando. Para os cristãos, a encarnação de Cristo é o vínculo que restabelece as relações entre os homens e Deus, o que só é plenamente alcançado na paixão. A encarnação é o centro de todo o cristianismo e o fulcro do amor cristão que nas escrituras é chamado de Ágape; podemos dizer também que é a união do infinito ao finito. O verdadeiro Deus se faz homem na pessoa de Jesus Cristo. O homem, ao tornar-se consciente desta verdade, sai das trevas e recebe a luz, conforme nos ensinam os evangelhos. Antes morto para o mundo e para si mesmo, o homem, agora conhecedor do Verbo divino, vê-se restituído a si mesmo e ao mundo, pois que o Espírito quer salvá-lo. Devemos

pensar na Encarnação como o ato maior do amor da divindade por suas criaturas a qual, ao elegê-las, dá-lhes um papel de destaque no vasto plano da Providência. Fruto da vontade divina, o homem é o escolhido, aquele que foi o eleito por Deus. Para Vieira, a união entre Deus e o homem é a marca expressa do desejo divino que elege os homens a fim de que se tornem depositários da Graça. O orador vê, nesta eleição da humanidade como objeto de escolha amorosa do Ser, um ato de amor de Deus que escolhe o homem e que não pede em troca senão o próprio amor que lhe pode ser devotado. Cabe ao homem unir-se à divindade, realizar a união que marcaria o início de uma relação amorosa.

Isto, quanto à encarnação. Mas para Vieira, encarnar-se Deus era fazer-se homem; lavar os pés dos homens era fazer-Se servo, era despir-Se de sua divindade<sup>59</sup>

[...] porque na alteza da Encarnação sendo Deus, nos amou fazendo-Se homem; e no profundo do lavatório dos pés, sendo já homem, nos amou pondo-Se aos pés dos homens.[...] porque mais pondera e mais encarece o amor de Cristo o profundo do lavatório, onde Se abateu aos pés dos homens, que o alto da Encarnação, donde desceu a ser homem. (VIEIRA, 1959, v. II, t. IV, p.407).

O que mais impressiona o orador, diante desta imagem de um Deus que se faz servo, que se humilha, que se põe a lavar os pés de seus discípulos, é que ele lave também os pés de Judas. Para Vieira, diante de tal ocorrência, somem todos os entendimentos, emudecem todas as línguas, não há mais o que dizer.

---

<sup>59</sup> Este tema da lavagem dos pés já foi tratado no sermão do Mandato de 1643, quando o orador, ao tratar da ingratidão, dá Judas e Pedro como exemplos. Ao lavar os pés de Pedro e Judas mostrou a fineza de seu amor, pois ambos iriam traí-lo. Pedro o nega três vezes, e Judas o entrega aos fariseus. No sermão de 1645, o orador irá abordar novamente o mesmo tema, a lavagem dos pés, usando novamente o mesmo tema da ingratidão, demonstrando o quanto Judas foi ingrato. Em seguida, o orador apresenta o remédio, a contraparte encontrada por Cristo para a ingratidão de Judas, que o vendia – o amor fino.

O amor fino não busca causa nem fruto. Se amo, porque me amam, tem o amor causa; se amo, para que me amem, tem fruto. O amor fino não há-de ter porquê, nem para quê. Se amo, porque me amam, é obrigação, faço o que devo: se amo, para que me amem, é negociação, busco o que desejo. Pois como há-de amar o amor para ser fino? *Amo, quia amo, amo, ut amem*; amo, porque amo, e amo para amar. Quem ama porque o amam, é agradecido, quem ama, para que o amem, é interesseiro: quem ama, não porque o amam, nem para que o amem, esse só é fino.(VIEIRA, 1959, v.II, tomo IV, p.336).

A traição de Judas será, não só neste sermão, como no de 1643, 1645 e no de 1650, a circunstância que acrescenta a fineza do amor de Cristo, que ama com desinteresse até mesmo os ingratos, com um amor que não tem causa nem deseja frutos. Para o padre Vieira, a fineza de Cristo, está mais no conhecimento, da falta de merecimento de Judas do que do desconhecimento do amor por parte de Judas. Cristo amou sem correspondência, pois amou quem sabia que não O amava, e sem esperança porque sabia o que Judas faria. Mesmo tendo razões para aborrecer, Cristo amou, deu o ensinamento máximo de que maior do que ter motivos para amar é amar, mesmo sem ter motivos.

Agora irá o orador defender o Sacramento. Para ele, como foi dito anteriormente, lavar os pés dos homens e sacramentar-se foi um ato maior do que Encarnar. É o que tenta provar o jesuíta, com as suas argumentações. Ouçamo-lo: o sacramentar-se é mais amor, porque Cristo não se satisfiz apenas em estar com os homens, mas em estar neles: *Et habitavit in nobis*. Depois que Deus se fez homem, através da encarnação, o seu corpo tornou-se um impedimento para estar entre os homens, porque dois corpos não podem estar no mesmo lugar. O remédio achado pelo amor para resolver esta dificuldade, foi que a mesma carne que tinha tomado na Encarnação, fosse agora manjar no Sacramento. “E deste modo uniram juntamente ambos os fins de um e outro amor: o de estar conosco, e mais em nós, que é o de hoje.” (VIEIRA, 1959, v. II, t. IV, p.416).

Temos aqui uma fineza sobre outra fineza. Porque não só quis o amor que Cristo estivesse conosco, como nós também estivéssemos nele, e este é o segundo efeito do sacramento, e mais amoroso do que o primeiro. “Quem come a minha carne, está em mim, e eu nele. Não só eu nele por uma união; mas eu nele e ele em mim por uma união dobrada, e modo de estar recíproco” (VIEIRA, 1959, v. II, t. IV, p. 417).

Vieira, para corroborar o seu argumento de que o Sacramento é um momento mais importante do que a Encarnação, afirma:

Na Encarnação foi Emanuel, e Deus conosco em uma só terra; no Sacramento em toda a parte; na Encarnação para poucos; no Sacramento para todos; na Encarnação para os presentes; no Sacramento para os presentes e para os futuros; na Encarnação por tempo limitado e breve; no Sacramento sem limite de duração enquanto durar o mundo e houver homens: *Usque ad consummationem saeculi*. Logo não se pode negar, ainda na precisa semelhança de estar conosco, que muito mais fino, muito mais extremado, muito mais amoroso, muito mais amável, muito mais amante, muito mais amigo, e muito mais amor se mostrou o de Cristo hoje, que no dia da sua Encarnação. (VIEIRA, 1959, v. II, t. IV, p. 422).

É através dos sacramentos (e, sobretudo, do Santíssimo Sacramento, o da Eucaristia) que se estabelece o canal direto entre o divino e o humano, e é também através dele que o homem e, conseqüentemente, o mundo recebem a presença real do Ser. Não há na hóstia uma simples representação de Deus, mas a sua presença integral nas espécies do pão que, consagradas pelo sacerdote, irão mediar o visível entre o divino e o humano. E é em estar encoberto, invisível debaixo das espécies de pão e vinho que, segundo Vieira, se revela a união entre o humano e o divino que ocorre no plano terreno em que o homem se encontra, pois é através do

sacramento que Deus desce até à terra para estar próximo aos homens, vindo a fortalecer o vínculo entre estes e a divindade. Estamos diante de uma tríplice mediação: o sacramento, o sacerdote e o sermão.

Para assegurar a união entre os seus amados, Cristo resolve este problema através da Ressurreição, dando como remédio para a sua ausência o Sacramento da Eucaristia.

A ressurreição era remédio da morte, o Sacramento era remédio da ausência: e como Cristo sentia mais o ausentar-Se que o morrer; o remédio da morte dilatou-O, o remédio da ausência preveniu-O. Como a ausência Lhe doía menos, deixou o remédio para depois. Mas Cristo ausentou-Se uma só vez, assim como uma só vez morreu; reparai que o ressuscitar foi uma só vez, e o sacramentar-Se infinitas vezes, todas as horas e em todas as partes do mundo. (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p. 362).

Cristo, que já era unidade com o Pai, agora permanece através da Eucaristia que, unindo Deus aos homens, determina uma união que, antes assegurada pela Encarnação, agora se faz permanente em uma só unidade, quando os homens, ao comerem a Sua carne, se tornam um só Deus.

É na possibilidade de união entre o homem e Deus oferecida pela Eucaristia, esta experiência amorosa, que o homem encontra resposta para as suas angústias, sua solidão, suas inseguranças que serão sanadas quando estiver reunido com o Absoluto.

O homem, pelo Sacramento, passa a participar da Trindade como um quarto membro. “Só o amor onipotente podia inventar um bocado, em que sendo um só o que O come, fossem quatro, e tais quatro, os que ficassem unidos”. (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p. 454, Sermão Segundo do Mandato).

Para Vieira, o sacramento corresponde a uma segunda encarnação, na qual está presente a universalidade:

Não só viu uma Encarnação do Filho de Deus, senão duas Encarnações em dois dias diferentes, uma no dia em que propriamente se chama da Encarnação e outra no dia de hoje. [...] a primeira particular, em que Se uniu Cristo a uma só humanidade; a segunda universal, em que Se uniu a todos os homens: a primeira, em que encarnou só em Si, tomando a nossa carne: a segunda em que encarnou em nós, dando-nos a sua. (VIEIRA, 1959, v.II t. IV p.426, 1655 Manhã).

Para o amor humano, ver o amado apazígua o desejo, pois sossega a necessidade que o homem tem da proximidade. O não possuir a imagem do amado ao alcance dos olhos desperta naturalmente nos homens a saudade. Ao encobrir-se no Sacramento, Cristo conta com as paixões humanas para que a sua

proximidade e presença seja buscada pelos amados. A Eucaristia acaba por trazer uma presença inserida na ausência, mantendo o desejo em sua natural inquietude. Cristo parte, mas encontra uma forma de estar presente entre aqueles que ama:

Cristo Senhor nosso no Sacramento do altar, ainda que está ali corporalmente, não tem uso, nem exercício dos sentidos. Assim como nós não vemos a Cristo debaixo daqueles acidentes, assim Cristo nos não vê a nós com os olhos corporais. Encobrimo-SE pois Cristo no Sacramento, ainda que está presente com os homens, a quem ama, está presente sem os ver; e a presença sem vida é maior do que a ausência. (VIEIRA, 1959, v.II, t. IV, p.364, 1650).

O amor divino é tão forte e verdadeiro que se entrega a si mesmo para a salvação do homem. Por este amor, Cristo deu a sua vida, e o dia da Paixão é a expressão máxima de seu amor pelos homens. E é no sacramento da Eucaristia que se confirma a permanência deste amor em todos os dias da história dos homens.

Segundo Vieira, Deus transforma-se em pão, no Sacramento Eucarístico, para prova de nossa fé, aumento da nossa caridade, e, sobretudo, para satisfazer a esperança. Para o orador a fineza de Deus não está apenas na Encarnação, mas em todos os dias no Sacramento – encarnando-se continuamente – para nos alimentar, remediar, enriquecer e divinizar. “O mistério do amor divino em sua liberdade decide permanecer junto ao homem para sempre, materializando-se no Corpo místico da Igreja e no Sacramento da Eucaristia”. (MASSIMI, p.228, 2005).

Podemos perceber, ao longo de vários de seus sermões, que a proximidade do amor divino e o respeito à sua lei estabelecem o diferencial das condições de vida cristã. Para Vieira, a própria união entre os homens através do desejo de Deus é efeito do sacramento. Os ritos sacramentais dão liga à comunidade cristã, tornando-a um corpo místico de vontades unificadas.

A comunhão do corpo e do sangue de Cristo enseja o controle racional das paixões e permite ao homem a sua integração à concórdia e à paz do bem comum. Sua presença encoberta na transubstanciação em pão é um disfarce do desejado, que por sua vez engendra o desejo de Ser na comunhão entre os homens. (SILVA, 2000,p.92).

Vieira pregará um novo sermão do Mandato no mesmo dia, às 3:00 horas da tarde. Novamente falará do amor de Deus. Se o amor de Cristo, no sermão da manhã, competiu consigo e venceu a si mesmo, que novo ou que outro competidor poderá haver maior, de maior competência e que traga maior vitória?

Desta vez competirá o amor do Eterno Padre no dia da Encarnação e o amor de Cristo no dia de hoje: estes serão os dois altíssimos competidores. O orador trará para o combate estas duas proposições:

No dia da Encarnação amou tanto o Padre aos homens, que parece amou mais aos homens que ao Filho; e no dia de hoje amou Cristo tanto aos homens, que parece amou mais aos homens que ao Padre. Se alguém cuidar, entretanto, que isto é igualar, e não vencer, depois verá que da parte do amor de Cristo foi vencer, e com a maior vitória. (VIEIRA, 1959, v. II, t. IV, p. 433)

Quando o Eterno Padre deu o seu único filho aos homens, deu-o com o preceito de morrer e padecer pelos mesmos homens. Para Vieira, no dia da Encarnação, amou tanto aos homens o Eterno Padre, que parece que os amou mais do que ao seu próprio Filho, pois sendo este seu único, e não tendo outro, o deu por amor aos homens. Vieira irá defender com muita propriedade este pensamento, argumentando:

Estava o homem cativo pelo pecado: qui-lo resgatar o Eterno Padre: o que fez o seu amor? Vendeu o filho para resgatar o servo. Hoje vereis o filho vendido: amanhã vereis o servo resgatado.[...] para nos livrar, tirou as nossas culpas de nós, e as pôs em seu filho: *Posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum*: a segunda, que para nos justificar, tirou os merecimentos do Filho, e os pôs em nós. (VIEIRA, 1959, v. II, t. IV, p. 435).

Diante de argumentos tão convincentes, Vieira quer levar o seu ouvinte a crer que é a mais absoluta verdade que o amor do Eterno Padre é maior pelos homens do que pelo próprio Filho, pois tirou a culpa do homem para a pôr no Filho, tirou a bênção do Filho para a pôr no homem.

O pregador nos faz recordar a história de Abraão e de seu filho Isaac. Na hora exata, no momento decisivo em que Abraão sacrificaria seu filho Isaac por amor a Deus, Este interfere, impedindo o sacrifício, e no lugar da oferenda é queimado um cordeiro. Vieira estabelece o seguinte paralelo: Isaac é a figura do homem que estava condenado à morte, e que foi devolvido à vida pelo desejo de Deus; e o cordeiro é o Filho de Deus, o que foi crucificado para que o homem não morresse. E Vieira indaga:

Pois se Isaac foi mais amado que o cordeiro, e o cordeiro era figura do Filho, e Isaac figura do homem, porque não entendemos nós, e se nos afigurará, quando menos, que quando o Padre matou o Filho, para que o homem vivesse, amou mais ao homem que ao filho? (VIEIRA, 1959, v. II, t. IV, p. 441).

Para o orador, no dia da Encarnação estava o homem morto, e o Filho de Deus vivo, e o Eterno Padre disse: ‘que morra o Filho, para que viva o homem’. Há maior prova de amor ao homem, há maior excesso de amor? indaga Vieira. E indo além chega a dizer que se Deus pudera ter ciúmes e o filho de Deus inveja, melhor ocasião não haveria do que esta, em que Cristo pudesse ter inveja dos homens e ciúmes do amor do seu Pai.

Agora Vieira irá trazer um novo argumento: o de que amou tanto o Filho aos homens, que parece que amou mais a estes que ao Pai.

Vieira nos traz como ilustração a parábola do filho pródigo e afirma: o único pródigo que houve no mundo foi o Filho do Eterno Padre. Pródigo porque tudo o que recebeu do Pai empregou em serviço e amor de quem não merecia. E excedeu ao pródigo, porque este foi buscar pão e abrigo na casa do pai, e Cristo não foi em busca de nada, mas desentranhou-se a Si mesmo, e fez-Se pão.

Vieira sai do mistério humilde do lavatório, e passa para o mistério altíssimo do Sacramento, onde Cristo declara o seu amor com muito mais intensidade e muito mais desejo por parte dos homens. Ouçamos o orador:

É tal a união que os homens contraem com Cristo no sacramento, que comparada com a mesma união, que o Filho tem com o Padre, se a não excede enquanto união, excede-a muito enquanto amorosa. Revelando Cristo a união altíssima que tem com seu Padre, diz: *Ego in Patre, et Pater in me est*. Eu estou no Padre, e o Padre está em mim. E declarando a união que tem com o homem no Sacramento, diz pelos mesmos termos: *In me manet, et ego in illo*. Ele está em mim, e eu n’Ele. E qual destas uniões tão parecidas é maior? A que o Filho tem com o Padre é maior em Gênero de união porque é unidade; porém a que Cristo tem com o homem no Sacramento, é maior em gênero de amorosa, porque a fez o amor. Pois a união que tem o Filho com o Padre, não a fez o amor? Não. Porque a união entre o Padre e o Filho funda-se na geração eterna antecedente a todo ato de vontade. A nossa é obra da vontade do Filho, a do Filho é obra do entendimento do Padre. O Filho está no Padre, e o Padre no Filho, porque o Padre Se conheceu, e nós estamos em Cristo, e Cristo em nós, porque o Filho nos amou. Logo ainda em comparação da união que o Filho tem com o Padre, vence sem controvérsia, nem batalha, o amor dos homens.(VIEIRA, 1959, v.II, t. IV, p. 453).

No sermão do Mandato de 1670, Vieira nos apresenta a hora da partida de Cristo. O Salvador sabia que era hora de ir ao encontro do Pai e deixar os homens a quem tanto amava e a quem amaria até ao fim.

Segundo o pregador, Cristo amou mais quando se ausentou dos homens. Esta idéia é no mínimo surpreendente, pois o pregador considera como premissa – repetimos – que a maior prova de amor de Cristo em relação aos homens foi

ausentar-se deles, que este foi o seu maior extremo de amor. Dissertará sobre este momento tão profundo e reflexivo que foi o tempo em que Jesus se despediu dos homens para ir ao Pai.

Criando novas imagens, Vieira parte de João – o discípulo amado, aquele que repousou no peito do mestre na Santa Ceia –, para produzir o sermão. De João, o autor segue a dialogar com outros textos bíblicos, mas sempre retornando ao texto do discípulo. O tema que o sermão abordará será o “amor que aparta”, um tema antitético em sua essência. Um amor tão grande, que é capaz de afastar quem ama; um extremo que gera o oposto, este é o paradoxo em que Vieira se fixa e que seguirá até ao final do sermão. A narrativa prossegue, partindo sempre do texto do Evangelista João. Cristo ama os homens, mas, mesmo assim, afasta-se deles. A maior prova de amor está em justamente deixar aqueles que ama, indo ao encontro do Pai. Estas imagens produzidas por Vieira são levadas aos ouvintes com tamanha eloquência, que fica impossível não convencê-los, pois o orador estabelece uma relação de causa e efeito para explicar tal afeto, afirmando: “as causas excessivas produzem efeitos contrários”, usando as antíteses – gritar/emudecer; ver/cegar; vivifica/mata. Vieira evocará passagens bíblicas ao longo da pregação, recorrendo a paradoxos e trazendo à tona novas leituras.

Este tema será retirado, como os demais, do capítulo 13 do evangelho de João, a quem Cristo, na cruz, apresenta Maria como Mãe, apresentando-o a esta como seu filho.

Encontramos no amor de Cristo por João o modelo do amor constante. Ao despedir-se dos homens, e de seus apóstolos mais amados, o Senhor traz em seu seio o *Ágape*, o verdadeiro amor divino, e é através da instituição do Sacramento que possibilita ficarem todos unidos em torno de seu amor. Vieira opera de acordo com a tradição exegética, segundo a qual o evangelho de João é considerado aquele em que fica mais evidente a união do amor de Deus, assim como a união dos fiéis entre si, através da comunhão.

Nele, Vieira defende o argumento de que a maior fineza do amor de Cristo ocorre quando ele se ausenta dos homens. Ouçamos o orador:

Mas que diga o Evangelista, constantemente, que não é desamor, senão amor, e que, quando Cristo se ausenta de nós, então obrou a maior fineza, então subiu ao maior extremo, então chegou ao último fim, aonde podia chegar amando: *cum dilexisset suos, in finem dilexit eos?* (VIEIRA, v.II, t.v, p.2, Mandato 1650).

Há uma circularidade neste sermão. Ao discorrer sobre o amor de Cristo há sempre um retorno ao texto do discípulo amado. O pregador anuncia o seu ponto de apoio, que estará presente ao longo de todo o texto. O próprio versículo, que é matéria do sermão, será inúmeras vezes repetido, na utilização de um eficiente recurso da arte de pregar.

A mesma circularidade que fará o leitor cair no texto bíblico já citado se relaciona com o que Vieira pregava no Sermão da Sexagésima. O sermão deve considerar um só assunto, uma só matéria. O texto deve apresentar uma só “unidade”. Esta *unidade* circula por entre os espaços para retornar posteriormente ao mesmo ponto.

Mas, como tudo na escrita do orador não pode vir sem uma oposição, o sacerdote nos apresentará três argumentos que dificultarão a sua conclusão:

O amor diz que não pode ser amor o apartar-se Cristo de nós: o sacramento diz que o deixar-se conosco foi a maior fineza: a morte diz que o morrer por nós, foi o maior extremo de todos. Estes são os assombros com que as acções mais heróicas do amor de Cristo hoje, e com que as mesmas leis do amor se opõem à novidade de nosso assunto. (VIEIRA, v.II, TV, p.3, 1959, Mandato 1670).

Neste sermão, Vieira irá defender que a maior fineza do amor de Cristo foi realizada quando ele se ausentou dos homens:

Mas que diga o evangelista constantemente, que não é desamor, senão amor, e que quando Cristo se ausenta de nós, então obrou a maior fineza, então subiu ao maior extremo, então chegou ao último fim, aonde podia chegar amando: *cum dilexisset suos, in finem dilexit eos?* (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.2).

Após dar a linha que irá fundamentar o seu argumento, Vieira prepara-se para conduzir o leitor aos seus contra-argumentos, que serão os três já citados acima: o amor, o Sacramento, e a morte. Nas palavras do orador: “O amor diz que não pode ser amor o apartar-se Cristo de nós: o sacramento diz que o deixar-se conosco foi a maior fineza: a morte diz que o morrer por nós, foi o maior extremo de todos”.(VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.3)

Vieira, no sermão de 1645, havia ressaltado a diferença entre o primeiro amor e o segundo. Agora, esta questão é retomada com a diferença entre “amor unitivo” e “amor forte”. Comparando o amor que une, e a morte que separa, o autor irá salientar que há o amor que une, e o amor que separa, de tão forte.

A dor faz gritar; mas se é excessiva, cega: a alegria alenta e vivifica; mas se é excessiva, mata. Assim o amor: naturalmente une; mas se é excessivo, divide [...] O amor é união de almas; a morte é separação da alma: pois se o efeito do amor é unir, e o efeito da morte é separar, como pode ser o amor semelhante à morte? O mesmo Salomão explicou. Não fala Salomão de qualquer amor, senão do amor forte: *fortis est ut mors dilectio*: e o amor forte, o amor intenso, o amor excessivo, produz efeitos contrários. É união, e produz apartamentos. Sabe-se o amor atar, e sabe-se desatar como Sansão: afectuoso, deixa-se atar: forte, rompe as ataduras. (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.4).

Este é o argumento de Vieira: o excesso provoca efeitos contrários. O orador argumentará: “Quais são os extremos mais distantes e mais unidos que há no mundo?” E ele mesmo dará a resposta: “O nosso corpo, a nossa alma. São os extremos mais distantes; porque um é carne, outro, espírito; são os extremos mais unidos, porque nunca jamais se apartam.” (VIEIRA, 1959, v. II, t. IV, p. 4). Vieira prossegue na sua argumentação dizendo que, antes da Encarnação do Verbo, os extremos mais distantes eram Deus e o homem. O amor unitivo trouxe Deus do céu à terra, unindo Deus com os homens. Depois da Encarnação, os extremos mais unidos eram Cristo e os homens; e o que faz o amor forte? Leva Cristo da terra ao céu, apartando-O dos homens.

E, reforçando os seus argumentos, diz:

Qual é a razão por que apartar-se Cristo de nós, e apartar-se quem ama de quem ama, é o amor extremo a que pode chegar o amor? A razão é esta. Porque o amor do que se ama, prova-se pelo amor do que se deixa; e não pode deixar mais o amor, que chegar a deixar pelo amado ao mesmo amado. A pedra de toque do amor é um amor com outro. (VIEIRA, 1959, v. II, t. V, p. 7).

Resolvida a questão do amor, lutam ainda o Sacramento e a morte<sup>60</sup> que são figuras retóricas das mais relevantes. Notamos que estas, ao contrário do que aconteceu no Sermão do Mandato de 1650, terão solução diferente, sofrendo uma inversão dos valores a elas atribuídos.

---

<sup>60</sup> Temos percebido, ao analisar os sermões do Mandato, que a idéia da morte tem sido muito confrontada com a consciência da brevidade da vida e da corruptibilidade do tempo que, como temos visto, estão muito presentes nestes sermões.

O primeiro efeito da morte é afastar aqueles que estão próximos, provocando a separação irrevogável entre os que se amam, a ausência total da pessoa amada. Este aspecto pode tornar frágil o amor, como já vimos – na discussão sobre os remédios do amor –, o que não acontece com o amor fino. Este não é capaz de abandono, ausência ou separação do ente querido, pois traz em seu cerne os aspectos imprescindíveis ao amor verdadeiro: a união, a proximidade, o desejo de felicidade para o amado.

Neste sermão, Vieira trata de outra forma a questão do Sacramento. Aqui, o haver vontade de ficar próximo aos homens, não é considerado amor fino.

Deixar-se Cristo com os homens no Sacramento, foi seguir o amor o seu afecto, e a sua inclinação; foi satisfazer ao desejo: *Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum*: foi gosto, foi alívio, foi satisfação, foi descanso, foi comodidade, sim, que fineza não. Obrou o amor, como amor; mas não obrou como fino. [...] Cair a pedra para o centro, correr a fonte para o mar, voar o fogo para a sua esfera, é natureza, é inclinação, é descanso, não é fineza: e isso foi deixar-se Cristo com os homens no Sacramento [...] Deixar-se Cristo no mundo com os homens, foi buscar o amor as suas delícias, e por isso não foi fineza: a fineza foi deixar o mundo e apartar-se dos homens: *Ut transeat ex hoc mundo*; porque foi violentar a inclinação, foi sacrificar o gosto, foi martirizar o desejo, foi vencer em si e contra si a maior repugnância. (VIEIRA, 1959, v.II, t.IV, p.13).

Nesta passagem percebemos a mudança de pensamento de Vieira. O Sacramento, que antes era enaltecido, passa a representar uma inclinação da vontade, não fineza, sendo este papel confiado à ausência. A fineza, neste caso, está definida no que é contra uma tendência natural. É o apartar-se Cristo que, sendo obra do “amor forte”, traduz-se em fineza, transformando o Sacramento em uma figura retórica, assim como foi o amor e como será a morte que veremos a seguir.

Ouçamos este belo exemplo, dado por Vieira, de três amigas: Noemi, Rute e Órfa. Esta história foi retirada do livro de Rute, Antigo Testamento, capítulo 1. Ouçamos as próprias palavras do orador:

Na terra de Moab houve três amigas muito celebradas na Escritura: Noemi, Rute e Órfa. Viveram muito tempo juntas estas amigas, como amigas e parentes que eram, até que veio uma hora (como esta hora) em que se houveram de ausentar. Abraçaram-se, choraram muito, fizeram as exéquias à sua despedida com todas as solenidades, que costuma o amor; mas tanto que chegou o ponto preciso, em que se haviam de apartar, sucedeu uma diferença notável. Órfa (diz o texto) que se apartou e se foi para a sua pátria e para o seu Deus: porém Rute enteneceu-se tanto que de nenhum modo se pôde apartar da companhia de Noemi e se deixou ficar com ela por toda a vida. Eis aqui quanto vai de amar a amar, e de ficar a partir-se. Quem ama pouco, aparta-se; quem ama muito não se pode apartar. (VIEIRA, v.II, t.V, p.11, 1959, Mandato 1670).

É amando como Rute, mas apartando-se como Órfã, que Cristo age com os homens. É neste agir contra a vontade que encontramos a sua maior fineza. Ser fino aqui não é agir de acordo com a sua inclinação, com o seu desejo, mas sim ir contra ele. Neste caso, nunca poderemos comparar as finezas de Cristo às dos homens. Qual seria aquele que abandonasse quem ama, justamente por amá-lo?

Este ato de maravilha única corrobora a fineza de Cristo. Ausentar-se de quem se ama, partir deixando o que mais se deseja; a nós, humanos por natureza, parecemos uma estranha vontade, um comportamento contraditório, difícil de ser entendido. Tais são as malhas do amor divino. Este amor que aparta amando, que se distancia com forte amor, que permanece presente mesmo distante, que cultiva a “presença ausente” naqueles que ama.

Vimos a que ponto chega a argumentação de Vieira. Aqui, há uma inversão de seu pensamento. Usando do jogo retórico, distorce o seu pensamento original e começa afirmando não haver fineza em Cristo ao estar presente no Sacramento, pois, para o orador, agir finamente é agir contra a inclinação, é vencer as leis da natureza. Este será o argumento usado pelo pregador Vieira que o utilizará para descrever a natureza única do amor de Cristo que, ao agir finamente, vai contra o esperado da natureza humana.

Deixar-se Cristo no mundo com os homens, foi buscar o amor as suas delícias, e por isso não foi fineza: a fineza foi deixar o mundo e apartar-se dos homens: *ut transeat ex hoc mundo*; porque foi violentar a inclinação, foi sacrificar o gosto, foi martirizar o desejo, foi vencer em si e contra si a maior repugnância. (VIEIRA, v.II, t.V, p.13, 1959, Mandato 1670).

O que o orador quer ressaltar é que a maior das finezas é contrariar justamente o maior dos amores. Ficar com os homens é prova de grande amor, é desejo fraterno, é Filia na sua essência verdadeira; mas afastar-se dos homens é fineza das finezas, é vencer a si mesmo, é abandonar-se a si indo ao encontro do Pai: mesmo amando, deixar aqueles que ama. Já diz Vieira: “Para Cristo se apartar de nós, e juntamente se deixar conosco, dividiu-se Cristo de si mesmo. Grande fineza! Grande maravilha!” (VIEIRA, v.II, t.V, p.13, 1959, Mandato 1670).

Maravilha que prosseguirá no próximo exemplo dado por Vieira, narrando o seguinte fato: para dar passo à arca do Testamento, o rio Jordão dividiu-se em duas partes: uma correu para o mar e a outra, indo contra a sua correnteza, tornou à fonte, de onde tinha saído. Pergunta Vieira: “Qual destas duas partes fez a maravilha? Qual destas duas partes obrou a fineza? A parte que correu para o mar, ou a que voltou para a fonte?” (VIEIRA, v.II, t.V, p.13, 1959, Mandato 1670). Vieira afirma com Santo Agostinho que a parte que voltou para a fonte foi a que obrou a maior fineza e maravilha, porque correr para o mar é seguir inclinação

natural, é buscar o que a atrai, é seguir o seu desejo, mas retornar à fonte, é ‘violentar a inclinação’. Vieira novamente define fineza como uma tendência que vai contra o natural.

Retomando a questão do Sacramento como imagem de sua ausência, percebemos a generosidade de Cristo em estar presente em todos os lugares, apesar da ausência. Seguindo o pensamento de que a ausência é fineza, o orador reconhece que “apartar-se dos homens” foi a ação fina entre todas no fim da vida de Cristo.

O ficar Cristo conosco no sacramento foi milagre da natureza; porque correu o rio para o mar, correu o amor para o centro; mas o apartar-se Cristo de nós: *Ut transeat ex hoc mundo*, esse foi o milagre sobre a natureza e contra a natureza; porque foi voltar o rio para a fonte donde nascera, foi romper contra o ímpeto da inclinação, foi não só vencer a corrente, senão quebrar as correntes do amor. Assim que a maravilha e a fineza, não foi sacramentar-se Cristo para ficar conosco, senão o apartar-se e ausentar-se de nós. (VIEIRA, V.II, T. V, p.14, 1959, Mandato 1650).

O orador irá agora comparar o Horto ao calvário. No teatro da despedida, vivido por Cristo no Horto, Ele se aparta dos homens, e com tal violência que o apartar-se Dele era arrancar-se. Para contrapor esta imagem, Vieira irá agora ao Calvário, onde Cristo na cruz, sofrendo pelos homens, apenas inclina a cabeça e morre. Os efeitos estão trocados: afasta-se como se fosse morrer, e morre como se se afastasse. Ouçamos o orador: “De sorte que, quando Cristo morre, despede a alma, e quando Cristo se despede, arranca-se dos homens” (VIEIRA, 1959, v. II, t. V, p. 16/17).

Vieira indaga por que Cristo agoniza no Horto, e não agoniza na cruz. E ele mesmo responde: ‘Porque Cristo no calvário morria, e no Horto ausentava-se, no Calvário dividia-se de si, no Horto dividia-se de nós, e esta era a sua agonia’ (VIEIRA, 1959, v. II, t. V, p. 20).

O orador, depois de desenvolver todo o sermão usando de argumentos teológico-retóricos para convencer os ouvintes, fecha-o com a vitória de seus argumentos:

Concluindo, temos logo (não a pesar, senão muito a prazer de Cristo morto, de Cristo Sacramentado, e de Cristo amante) que o chegar a apartar-se dos homens por amor dos homens foi o último e mais subido extremo com que os amou: *cum dilexisset suos, in finem dilexit eos*. (VIEIRA, 1959, v. II, t. V, p. 23).

### 3.7.

#### **Amai vossos inimigos – uma leitura dos sermões da Primeira Sexta-feira da Quaresma.**

Os tempos litúrgicos são estabelecidos pela Igreja Católica com o objetivo de proporcionar aos fiéis a lembrança do fato histórico da salvação da humanidade por Cristo, sendo, portanto, uma ocasião privilegiada para o conhecimento de si mesmos. Além do tempo comum, em que o homem é chamado a refletir sobre a sua vida cotidiana, existem tempos especiais que marcam a história da redenção do homem. São os tempos litúrgicos do Advento, do Natal e da Quaresma.

A Quaresma é um tempo de reflexão, de recolhimento, de meditação; tempo privilegiado, onde devemos pensar sobre o sentido e o destino de nossa existência; refletirmos no que é essencial e permanente em nossas vidas; no que é aparente e contingente na condição humana. Tempo do “cuidado da alma”, como pregava o grande orador Eusébio de Mattos, no sermão do terceiro domingo da Quaresma.

Os três sermões desse tempo escritos por Vieira foram pregados nos anos de 1644, 1649, 1651. O primeiro, no Convento de Odivellas, e os dois últimos, na Capela Real de Lisboa, trazem como tema o versículo de Mateus 5, 44<sup>61</sup> que prega o amor aos inimigos.

Vieira era um conhecedor da natureza humana, conhecendo profundamente suas imperfeições. Nesta série de sermões, trata de um tema delicado e de difícil aceitação por todos nós – o perdão dos inimigos –, utilizando nos três o mesmo recurso usado nos Sermões do Mandato: o *exemplum*. O orador traz à cena alguma característica cristã de personagens bíblicas, para, em seguida, superá-la em Cristo, como nos diz Diana Maziero, acrescentando que o *exemplum*<sup>62</sup> está presente em todo o discurso de Vieira. A fineza é utilizada como um mecanismo agudo de superação, tendo uma íntima relação com o *exemplum, que*, tem uma fonte externa à argumentação, cabe ao orador relacioná-lo com a causa defendida.

No Sermão pregado em 1644, a proposição que Vieira nos apresenta é a seguinte: “qual dos dois preceitos é o mais dificultoso: amar o inimigo ou aborrecer o amigo?” No desenvolvimento deste tema, Vieira cita as opiniões de São Bernardo, Marcial, Túlio, Hécaton, Sêneca, Santo Agostinho e Santo

<sup>61</sup> Esta citação está inserida no Sermão da Montanha: 43 – “Tendes ouvido o que foi dito: *Amarás o teu próximo* e poderás odiar teu inimigo. 44 – Eu, porém, vos digo: Amai vossos inimigos, fazei bem ao que vos odeiam, orai pelos que vos maltratam e perseguem.

<sup>62</sup> Temos como exemplo a história de Davi e Jônatas, a de Madalena e até mesmo o próprio Judas, como exemplo de traidor.

Ambrósio. E diz: dada a dificuldade do preceito, é verdade que ninguém sabe amar nem aborrecer, e o que pretende o orador é “ensinar, não às más, senão às boas vontades, como hão-de saber amar, e como hão-de saber aborrecer” (VIEIRA, 1959, v.I, t. II, p. 280).

No seu jogo retórico, Vieira nos irá apresentar as duas proposições. Primeiro, numa série de enumerações, nos mostrará que é mais difícil amar a quem me aborrece do que aborrecer a quem me ama; depois, usando a expressão “por outra parte” enumera as várias razões de ser mais difícil amar a quem nos ama, que amar a quem nos aborrece contradizendo, assim, o seu discurso. Feitas estas considerações, prossegue com o sermão, dirigindo-se às religiosas (é bom lembrar que este sermão é pregado no convento de freiras de Odivellas), e tomando para assunto o seguinte tema: é da natureza humana corresponder quando se é amado, ou mais, que se deva amar antes para ser correspondido. O orador acredita que para ser amado, basta amar. A correspondência amorosa surge como uma relação de causa e efeito: ama: serás amado. Diz o orador:

Se queres ser amado, ama. Não disse mais o filósofo; e nestas duas palavras compreendeu toda a filosofia do amor. Amar, e ser amado, são relações mútuas e recíprocas, que, posta ou suposta uma, logo naturalmente resulta a outra. E assim como o amor só com amor se conquista, assim não há amor tão forte, ou tão fortificado, que se não renda a outro amor. (VIEIRA, 1959, v.I, t II, p. 286).

Para o orador, basta amar para ser amado, “o amor é o preceito; a correspondência, a obrigação; o amar império; o ser amado, obediência”(VIEIRA, 1959, v.I, t II, p. 287) e diz mais: “A formosura entretém os olhos; as dádivas enchem as mãos; a descrição lisonjeia os ouvidos; os regalos saboreiam o gosto; o poder e a majestade fazem dobrar os joelhos; mas sujeitar e render o coração, só o amor” (VIEIRA, 1959, v. I t.II, p. 287). Mas, como já vimos, não basta só o amor para haver a reciprocidade, o ser humano composto de vários sentimentos que se entrecruzam e o compõem, é capaz de receber e não dar amor. Nos sermões do Mandato vimos a inconstância amorosa diminuir o amor, e vimos o quanto é frágil este sentimento no homem. A imagem dada pelo orador, de que basta amar para ser amado, soa-nos como uma idealização do amor, onde Eros daria mão à Filia concretizando a união. Percebemos, porém, pela leitura dos sermões de Vieira que isto raramente ocorre, e que do homem só se pode esperar inconstância. O próprio

Vieira nos diz “amar e não ser amado, é o maior tormento: ser amado e não mar, é a maior injustiça” (VIEIRA, 1959, v. I, t. II, p.290).

O orador nos traz a história de José como contraponto a este pensamento. José é amado, mas não ama. Acompanhemos a história que se encontra no *Gênesis* capítulo 39. José, filho de Jacó, foi vendido aos ismaelitas por seus irmãos. Agora governa a casa de Putifar, servidor do faraó do Egito. A esposa de Putifar cai de amores por José e o começa a assediar. Em um destes momentos, José foge, deixando a capa nas mãos da esposa que a usa como instrumento de acusação contra o rival. Putifar acredita nas acusações de sua esposa e manda prender José. O que Vieira pretende mostrar com esta história é que José, com a capa que o culpa, encobre o delito da senhora, revelando a sua fineza. Sobre esta passagem diz Vieira:

A egípcia, como vil, acusou a José, e o que começou amor, degenerou em vingança: José, pelo contrário, como honrado, estando inocente, não se desculpou, e o que parecia desamor, mostrou que era fineza. [...] Pagou-lhe o amor com lhe encobrir o delito. Ela cobriu-o com a capa, e ele com o silêncio. Tão impossível é que o amor ainda na terra mais dura e mais estéril, e ainda rejeitado e rebatido, não produza amor.(VIEIRA, 1959, v. I, t. II, p. 289)

Continuando seu desenvolvimento, o orador nos diz que há dois tipos de inimigos: os que nos fazem mal com ódio, e os outros que nos querem mal, e nos fazem mal com amor. Os que nos fazem mal com ódio, todos nós sabemos quem são, e é a estes que Cristo manda amar. E quem nos faz mal com amor? A quem se refere Vieira?

São todos aqueles, que, por sangue e parentesco, mais ou menos estreito, ou por inclinação natural, ou por trato, ou por benefícios, ou por esperanças e dependências, ou por graças e prendas pessoais, ou por qualquer outro motivo vos amam desordenadamente. (VIEIRA, 1959, V.1, tII, p. 291)

Aqui, vemos claramente que Vieira se posiciona a favor do pensamento aristotélico-tomista e do de Inácio de Loyola quando estes tratam da ordenação das paixões. Todo sentimento desordenado deve ser combatido, a paixão só é boa se regida pela razão. O orador concorda com esta premissa deixando-a clara em seus sermões. Vejamos alguns exemplos:

[...] mas perder, não digo já a alma, de que agora não falo, mas a liberdade, a quietação, o sossego, o descanso e a vida, e condenar o triste coração ao perpétuo

martírio de cuidados, confusões e tormentos, e a estar ou andar sempre pensando fora de si, por uma imaginação fantástica do que não há, nem é; nem o nome de loucura e cegueira basta a declarar o desvario de tão custoso engano. (VIEIRA, 1959, v. 1, t. II, p. 301).

Bem digo eu logo, que isto que no mundo se chama amor, é uma cousa que não há, nem é. É quimera, é mentira, é engano, é uma doença da imaginação, e por isso basta para ser tormento. Pode haver maior tormento que amar, quando menos, em perpétua dúvida, amar em perpétua suspeita de ser, ou não ser amado? Pois este é o Inferno sem redenção, a que se condenam todos os que amam humanamente, e tanto mais, quanto mais amarem. (VIEIRA, 1959, v. 1, t II, p. 303).

O paraíso do amor (se o houvera) havia de ser amar e ser amado, e amado com certeza de nunca ser aborrecido. Mas como não há, nem pode haver no mundo, nem este amor, nem esta certeza, senão as dúvidas, os escrúpulos, as desconfianças, os receios e as suspeitas de se me amam, ou não me amam, ou de que já me amam menos que dantes ou de que trocam o meu amor por outro, ou de que outrem pretende o que eu amo; em que consiste por vários modos o tormento cruelíssimo do ciúme, este ciúme sempre duvidoso, sempre crédulo, sempre fixo da imaginação, e nunca satisfeito; este é o inferno inevitável e sem redenção, a que todos os que amam, se condenam e em que são atormentados duramente sem fim, e sem remédio *Dura sicut Infernus aemulatio*. (VIEIRA, 1959, v, 1, t II, p. 304).

O amor desordenado! Pode haver maior loucura, que estimar mais a enfermidade que a saúde, e mais a morte que a vida? Se vós amais mal, ao menos não mateis a quem vos ama: *Animam suam*, na língua em que fala Cristo, quer dizer, a alma, a vida e a pessoa. (VIEIRA, 1959, v. I, t. II, p. 299).

O orador propõe duas formas de entender o “aborrecer” e o “amar”: aborrecer é amar mal e amar, aborrecer bem. Ele parte da seguinte premissa: quem ama mal, aborrece, portanto é inimigo, e se ao inimigo se deve amar como tal, isto é aborrecer bem, que é amar. É assim que Vieira demonstra como se deve amar a seus inimigos. Pois amá-los significa abandonar o egoísmo, abrir mão do desejo e da angústia, viver o nascimento do próximo. Ouçamos o orador “porque o amor, amando mal, aborrece como se fora ódio, e o ódio, aborrecendo bem, ama como se fora amor” (VIEIRA, 1959, v. I. t. II, p. 292) Para Vieira quem ama mal, não ama, são corações enganados, pois cuidam que amam, e são amados, mas na verdade aborrecem e são aborrecidos. E termina o seu pensamento com um jogo retórico muito instigante. Ouçamo-lo:

Amar mal, é aborrecer: *Si male amaveris, tunc odisti*: logo quem me ama mal, aborrece-me, e porque me aborrece, é meu inimigo. É meu inimigo? Logo tenho obrigação de o amar: *Diligite inimicos vestros*. Tenho obrigação de o amar como inimigo? Logo sou obrigado a o aborrecer bem, assim como ele me ama mal: e se eu o aborreço bem, já o amo, porque aborrecer bem, é amar: *Si bene oderis, tunc amasti* (VIEIRA, 1959, v. I, t. II, p. 293).

Um outro *exemplum* dado por Vieira é o primeiro homem da Bíblia: Adão; e a passagem localiza-se no livro do *Gênesis* cap. 3, 21. O pregador pergunta-se se houve entre os homens, algum amante mais perdido que Adão por Eva. Tão perdido diz, que pela metade da maçã, perdeu o Paraíso, perdeu a si e perdeu a nós. Quando viu que se enganou com seu próprio amor por Eva, e que pela metade da maçã dera o mundo e toda a sua vida, acusou-a:

Mas assim como Adão se enganou com o pomo, se enganou também com o seu próprio amor. Chegou a ocasião de mostrar qual ele era, e logo desfez a mesma fineza tão grosseiramente, que sendo o preceito sob pena de morte, para ele se livrar a si, acusou Eva: *Mulier, quam dedisti mihi.* (VIEIRA, 1959, v.I, t. II, p.301).

Vieira nos mostra a inversão do amor de Adão, o qual amava Eva enquanto não havia penalidades; quando se viu na iminência de se perder, entregou-a. O amor de Adão prova o engano dos amores humanos, que não são finezas, posto que apenas aparência:

Enquanto cuidou que a pena de lei era somente cominação, grandes aparências de fineza (que tudo o que dissemos foram só aparências), mas tanto que viu que a devassa ia deveras, livre-me eu uma vez, e padeça Eva embora. Pois estes eram, Adão, os vossos amores, estas as vossas finezas, estes os vossos extremos tão afectuosos? Estes eram. Estes eram os de Adão, e estas são as de todos os seus filhos: para que na primeira mulher aprendam as mulheres, e no primeiro homem se desenganem de todos. (VIEIRA, 1959, v.I, t.II, p.301).

“Difícil preceito! Difícil motivo! Difícil exemplo!” (VIEIRA, 1959, v. I,t. II, p. 307), assim se inicia o Sermão da Primeira Sexta-feira da Quaresma, de 1649, dizendo-nos o quanto a matéria será difícil e árdua. Amar os inimigos. Tarefa difícil proposta aos cristãos. Vieira a traz como tema e procura, através de sua eloquente oratória, argumentos que a confirmem. Orador perspicaz, sabe que, na arte de convencer, todos os artifícios são válidos e com este fim usa uma estratégia inteligente para captar o seu ouvinte. Sabedor ele da dificuldade de convencê-lo de que o amor aos inimigos é um preceito cristão que deve ser seguido, que faz? Primeiro apresenta várias razões, demonstrando a dificuldade do preceito “[...] é tão difícil preceito o de amar os inimigos, que em todas as leis o repugnaram os homens, e se armaram contra esta lei” (VIEIRA, 1959, v. I ,t.II, p. 308). O desejo do orador é que todos concordem com a sua afirmativa, confirmando a dificuldade do preceito. Sendo o tema aceito e concorde, que faz

ele? Acompanhemos o seu pensamento. Para Vieira, os maiores, os melhores são fatalmente os mais atingidos pelos inimigos. O orador acredita que, se cavarmos ao pé de todas as inimizades que há, veremos que no fundo está presente o sentimento da inveja quando o outro, o inimigo, olha para o seu oponente, e vê nele o que gostaria que estivesse em si. E afirma: como amar a quem nos quer mal, como dar amor a quem nos despreza? “Não é homem, quem aqui não pasme, ou não diga: Não posso” (VIEIRA, 1959, v. I, t. II, p. 311).

Apresentadas todas as dificuldades pelo orador, agora ele demonstrará que não é tão difícil, como foi apresentado, amar os inimigos. E por quê? É fácil e natural, diz o orador. Ter inimigos é uma bênção que Deus concede pelos dons dados ao homem. “A quem não tem bens, ninguém quer mal” (VIEIRA, 1959, v. I, TII, p.311) diz o orador. Porque o homem tem bens, tem inimigos que lhe querem mal.

Para Vieira, os bens concedidos aos homens, sejam ele de qualquer natureza, são benefícios de Deus. E nestes benefícios é que recai a cobiça dos inimigos. Sabedores de que o outro possui o que ele gostaria de ter, e não tem; cobiçam o bem e no possuidor despejam a sua ira. O orador, diante desta afirmativa, nos diz:

Todos os bens, ou sejam da natureza, ou da fortuna, ou da graça, são benefícios de Deus; e a ninguém concedeu Deus esses benefícios sem a pensão de ter inimigos. Mofino e miserável aquele que os não teve. Ter inimigos parece um gênero de desgraça; mas não os ter, é indício certo de outra muito maior. (VIEIRA, 1959, v. I, T. II, p. 314).

O orador traz como principal tema o amor e o ódio, mas acredito que, paralelo a estes dois sentimentos, caminha a inveja que, segundo o próprio orador, é a origem de todos os males. Daí a necessidade de falarmos um pouco sobre ela e de como o orador a retratou em alguns de seus sermões.

A inveja vem sempre imbuída do desejo de privar alguém de algo que ele possui. Tendo parentesco com o desejo, há algo nela que se relaciona com os olhos, pois são estes o sujeito que deseja. Renato Mejan no seu artigo sobre a inveja, pergunta: seria ela um impulso ou uma defesa? Não sabemos responder, mas acreditamos que ela oscila entre um e outra. Porque, se olharmos bem para a inveja, veremos que ela não lança o seu desejo sobre um objeto, senão seria fácil a resposta, mas sim sobre “o” objeto. Nenhum mais, além daquele, serve aos seus desejos. O outro, o invejado, tem algo que falta em quem inveja, e esta falta é

subitamente dolorosa. O desejo do invejoso é ter para si o que possui o invejado, é arrebatado do outro a coisa invejada é possuir o que o outro tem e cuja falta o faz sofrer. Mas o que se deseja é sempre uma fantasia, uma ilusão. Sobre isto, Vieira já dissertou longamente nos remédios do amor, mas é a esta fantasia que o invejoso se atém. O objeto invejado torna o outro feliz, segundo a imaginação de quem inveja; daí vem a necessidade de privar o outro da felicidade que acredita-se, ele possui. A idealização entra aqui como um forte componente, pois é ela que vai determinar o desejo do invejoso: ‘aquilo que o outro tem é o melhor, eu o quero para mim’, assim ele pensa, e com intensidade joga todo o seu *desejo* sobre o bem idealizado, que passa a ser verdadeiro e real. E neste jogo está contida toda uma agressividade, pois a finalidade primordial é privar alguém do que ele tem de mais precioso. Mas não nos enganemos: acompanha o invejoso um intenso sofrimento. Ele não passa impune pelo sentimento da inveja. Esta o castiga, o maltrata. E é através do olhar que ela se torna visível, pois permite o contato com o objeto ou pessoa invejada. Estamos aqui a falar do invejoso, que é mencionado nos sermões de Vieira e dado como “inimigo”. Já dizia o orador que, se olharmos bem a origem de todos os males e rivalidades, é na inveja que encontraremos resposta. Amar os inimigos quer dizer, para Vieira, amar aqueles que nos querem mal e isto se refere aos invejosos.

Se cavarmos bem ao pé de todas as inimizades e ódios do mundo, acharemos que estas são as raízes. Assim como o motivo de amar é o bem próprio, assim o de aborrecer são os bens alheios. Nem Saul havia de aborrecer a David se não fora mais valente; nem Abimelech a Isaac, se não fora mais rico; nem os Sátrapas a Daniel, se não fora mais sábio. (VIEIRA, 1959, v. I, t. II, p. 313).

Sabeis porque vos querem mal vossos inimigos? Ordinariamente é porque vêm em vós algum bem que eles quiseram ter, e lhes falta. A quem não tem bens, ninguém lhe quer mal. No mesmo texto o temos. Não só diz Cristo que amemos a nossos inimigos senão também que lhes façamos bem: *Diligite inimicos vestros, et benefacite his, qui oderunt vos* (VIEIRA, 1959, v. I, t. II, p. 311).

Vieira agora parte da seguinte proposição: ter inimigos é pensão dos benefícios que recebemos de Deus; e, partindo daí, pergunta a quem devemos pagar esta pensão e em que. Vindo a resposta: devemos pagar a pensão a Deus, senhor do benefício; e o pagamento há de ser em amor aos inimigos. O orador parte da seguinte premissa: amar os inimigos é pensão natural dos benefícios concedidos por Deus. E pergunta: estes bens, objeto de desejo e inveja, quem os

deu? Deus. O preceito de amar os inimigos veio de quem? De Deus. “Se estes bens são poderosos para causar ódio em quem os inveja; porque não serão poderosos para causar amor em quem os logra?” (VIEIRA v.I, T. II, p. 317). Segundo o orador, se o homem guardar a lei de amar os inimigos, não só Deus não tirará os seus bens, senão acrescentará novos à fortuna já possuída, o que causará dor e ódio ao invejoso.

Vieira deixa clara a lei divina de “amar os inimigos”. A lei antiga era bem específica: “ame os seus amigos, odeie o seu inimigo”. Cristo trouxe a boa nova que é o amor aos inimigos. O orador defende esta proposição com veemência, dando vários motivos e razões para que se deva amar os inimigos. São duas páginas da mais bela retórica onde, ao fim, ele termina com um pensamento Sêneca e Plutarco. Vale a pena ouvir: “Finalmente sem subir tão alto, ama a teu inimigo; porque ou ele é mais poderoso que tu, ou menos: se é menos poderoso, perdoa-lhe a ele, se é mais poderoso, perdoa-te a ti” (VIEIRA, 1959, v.I, t.II, p. 321).

Para o orador, a força da lei divina está no *Ego dico*. Porque *Deus disse*. É na palavra divina, no seu mandamento, que reside a confirmação da lei. O Verbo divino, traduzido em verbo encarnado, traz em seu seio o mandamento maior que é o de amar os seus inimigos. Deus disse e se fez o mundo, e se fez a lei, e se fez tudo o que há. E é porque Deus disse que o homem deve amar os seus inimigos. Vieira deixa isto muito claro quando diz:

E como do dizer ou não dizer de Deus, dependem as existências e as negações; o tudo e o nada; o ser e o não ser das cousas, para os homens amarem a seus inimigos, como Cristo lhe mandava: *Diligite inimicos vestros*; e para lhes não terem ódio, como dizia a tradição dos Antigos: *Ódio habebis inimicum tuum*: para o tudo deste amor, e para o nada daquele ódio, nenhuma razão ou motivo podia Cristo alegar nem mais eficaz, nem mais forte, nem mais irrefragável, que dizer: Eu o digo: *Ego autem dico vobis* (VIEIRA, 1959, v. I, t. II, p. 324)

Uma das maiores dificuldades que o homem tem em relação à fé, diz respeito à Santíssima Trindade, em que Deus se confessa trino e uno. Ensinam-lhe que o Padre é Deus, assim como o Filho, e o Espírito Santo, e, mesmo sabendo que estas pessoas são distintas, crê-se que não são três deuses e sim um único Deus. Este é o mistério da Santíssima Trindade. E por que se acredita em tal afirmativa, tão incompreensível ao entendimento humano? Porque Deus o disse, revela Vieira que nos dá outro exemplo da força da palavra de Deus:

[...] É o mistério ocultíssimo e patente do Santíssimo Sacramento do altar. A vista diz que vê pão, o olfacto que cheira a pão, o gosto que gosta pão, o tacto que apalpa pão, e até o ouvido, quando se parte a hóstia, que ouve pão; e eu rindo-me dos meus próprios sentidos e do testemunho conteste de todos cinco, creio que ali não há substâncias de pão, e que a substância que debaixo daqueles acidentes se oculta, inteira e perfeita em qualquer parte mínima deles, é todo o corpo de Cristo. E porque creio firmissimamente tudo isto, que não vejo, nem sinto, contra o que parece que estou sentindo e vendo? Porque o mesmo Cristo o disse: *Hoc est Corpus meum* (VIEIRA, 1959, v. I, t. II, p. 326).

Vieira irá tocar agora numa questão importante. O ódio de Deus, e nos traz o seguinte exemplo: libertados os filhos de Israel do Cativo do Egito, adoraram no deserto um bezerro de ouro. Deus, ofendido com tão grave ato, dirige-se a Moisés com tamanha ira, que se abalam os montes. Entre os dois há um acirrado debate: de um lado, Deus, querendo castigar o povo; do outro, Moisés, insistindo pelo seu perdão. Deus, excedendo-se em sua ira, Moisés obediente e submisso às suas leis. E como se deu esta história? Deu-se assim: Deus, com todo o ódio, perdoa aos homens e Moisés, com todo o seu amor, desce do monte, convoca os levitas e mata naquele mesmo dia vinte e três mil homens. Sobre esta passagem diz o orador:

[...] Que melhor é para os homens, e mais útil, Deus irado, que o homem propício; Deus com ódio, que o homem com amor? E como o ódio de Deus, quando mais empenhado, tem tanto melhores efeitos que o amor dos homens. Por isso a divina sabedoria de Cristo quando nos manda amar aos inimigos, nos põe por exemplo a Deus, quando não ama; porque quando chegarmos a ser inimigos como Deus, seremos mais que amigos como homens. (VIEIRA, 1959, v. I, t. II, p.333).

Vieira termina o sermão dando como exemplo a história de Lázaro. Queimava no inferno rico avarento e vendo Lázaro no céu, chama Abraão e pede que mande Lázaro refrigerar a sua língua, ao menos com um dedo molhado na água, porque o queima muito o fogo. Devemos lembrar que o rico avarento, quando vivo, vivia em grande abundância e que Lázaro era aquele pobre coberto de chagas que, morto de fome, vivia à sua porta à espera de sua generosidade. Mas o que recebia Lázaro? Ofensas todos os dias: Não lhe era permitido comer as migalhas caídas do prato. Por que então o rico avarento, dentre tantos, escolhe justamente Lázaro para pedir socorro? Ouçamos o orador:

Porque entendeu aquele homem posto no Inferno, e posto que condenado, que o amar e fazer bem aos inimigos, pertence aos que maiores ofensas têm recebido

deles: e como Lázaro entre todos era o mais ofendido, ele era o que na ocasião se havia de mostrar mais amigo. (VIEIRA, 1959, v. I, t. II, p. 341).

Vieira termina o sermão deixando-nos esta certeza: devemos amar os inimigos como Deus disse, perpetuando esta lei em nosso seio e acreditando na força da palavra divina como transformação da vida humana.

O que faz diferir o Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma de 1651 dos demais, é que ele se ocupa sobretudo dos reis, chegando a dirigir-se o orador ao Rei e com este dialogar. Vieira pergunta-lhe se os reis, sendo quem são, devem amar os seus inimigos. “*Ego autem dico vobis*. E a questão ou dúvida é: se debaixo deste *vós* se entendem também as altezas e as majestades?” (VIEIRA, 1959, v. I t. II, p. 343). À pergunta instigante não responde longo, deixando a resposta em suspenso, para depois começar o seu jogo retórico. Numa primeira resposta, diz que parece que não: os reis não são obrigados a amar seus inimigos. Depois de dar o exemplo da carroça de Salomão, em que a Caridade vinha debaixo dos pés do rei, Vieira nos apresenta o seguinte argumento: “Os reis não são obrigados a amar os amigos: logo muito menos a amar os inimigos. Quem não tem amor para o amor, como há-de ter amor para o ódio?” (VIEIRA, 1959, vI, t II, p. 345).

E prossegue, alegando que o amor recíproco tem o nome de Amizade. Aristóteles diz ser ele possível somente entre iguais. E, como entre os reis e os vassalos não há igualdade, não há, portanto, amor. Mas isto só se aplica em relação ao sentimento do Rei para com os vassalos.

Não seriam majestades majestades, se se sujeitassem a amar. Porquê? Por outras duas razões da sua parte. Amar é inclinar-se à vontade primeiro, e depois render-se; e o render-se é contra a potência da majestade; o inclinar-se contra a soberania. (VIEIRA, 1959, v. I, t.II p .346).

O mesmo não ocorre quando este movimento é inverso: aos vassalos é obrigação natural amar os Reis, a eles devotando fidelidade.

Vieira também nos dá como exemplo o rei Davi que, em suas orações, pedia a Deus que o mal que os seus inimigos lhe desejassem lhes fosse convertido em mal. E recorda que à hora da sua morte, momento em que até os mais duros corações se tornam ternos diante do fatal acontecimento, o rei Davi diz em seu

testamento que seu Filho Salomão deve matar a Joab e a Semei por agravos a ele cometidos.

Feitas estas alegações, o orador as refuta, dizendo

[...] que também as altezas e majestades, por mais altas e soberanas que sejam, se entendem e compreendem debaixo daquele *vobis*; e que todas igualmente, como os outros cristãos, sem nenhuma exceção, nem privilégio, estão sujeitas ao preceito de Cristo, e obrigadas a amar seus inimigos, e a lhes fazer bem: *Diligite inimicos vestros, et benefacite his, qui oderunt vos*. (VIEIRA, 1959, v. I, t. II, p. 347).

Para confirmar a sua proposição nos trará a história de Davi e Saul. Estava o Rei Saul a perseguir Davi quando entra em uma gruta. Dentro dela, encontrava-se Davi escondido com os poucos que o seguiam. Todos lhe disseram que devia matar o rei para que assim ficasse livre das perseguições. Que faz Davi? Corta um pedaço da capa do rei Saul e quando este sai da gruta mostra a ele o pedaço da túnica cortada, revelando assim que tivera a vida do inimigo em suas mãos e que não a quisera tirar. Davi, ao invés de matar o inimigo, o salva: segundo Vieira, este ato é uma prova de amor. E porque amou Davi a Saul, seu inimigo, foi feito rei. Assim argumenta o orador.

Mas é hora de perguntar: Quem são os inimigos do Rei? A quem deve este amar? Vieira inicia a sua argumentação, dizendo que os inimigos dos reis são os que vêm de longe, que impugnam o reino, os que atacam as cidades, os que lhes fazem guerra. O orador diz que os que fazem guerra não se chamam propriamente de inimigos e sim de *hostes*. “Inimigos são os inimigos por inimizade e ódio, como costumam ser os de dentro: *hostes* são os inimigos por hostilidade e por guerra, que só podem ser os estranhos, e os de fora”. (VIEIRA, 1959, v. I, t. II, p. 354).

Após distinguir os inimigos de fora e de dentro, Vieira fará a pergunta: quais destes são os inimigos do Rei? O orador irá tocar em um ponto fulcral da sociedade monárquica, dizendo que os maiores inimigos do rei são os adutores. Nessa sociedade uma figura muito comum era a do valido, posição que este conquistava adulando o rei.

O valido era aquele que, através de disputas dentro do universo da corte, conseguia adquirir posições e ocupar o centro da simpatia do rei, monopolizando a sua amizade, a sua proteção. “O caráter público dos gestos afetivos tinha implicações políticas”, pois era através do afeto demonstrado que o valido tornava

público o quanto amava a seu senhor e quanto gostaria de habitar o seu coração. Para tanto, tinha que demonstrar aos seus concorrentes que ele era o “preferido do rei”. Os validos não buscavam obter os benefícios através de mérito pessoal, mas através de seus amigos leais, e não de críticos imparciais. A tradição cristã acentuava estas convicções, pois vemos no *Antigo Testamento* vários casos de benevolência, fidelidade e afeto entre os reis e seus validos. O fenômeno do valimento relacionava-se de maneira crucial aos afetos. Gozar dos favores de alguém mais influente constituía-se num elemento estruturante na corrida pelas oportunidades. Ser valido era estabelecer um laço que se podia configurar informal, mas no qual se conjugavam elementos como amizade, fidelidade, lealdade, reciprocidade. Estes sentimentos remontavam à época medieval, através dos laços de suserania e de vassalagem. Em princípio, esta relação devia ser completamente desprovida de qualquer valor pecuniário; o que deveria existir era a abnegação, a devoção, a límpida expressão de confiança entre as partes. Ao rei cabia retribuir em afeto e demonstrações de agradecimento os favores prestados. Pedro Cardim nos diz que “o valido era um dignatário que o rei escolhia como o seu mais próximo servidor, uma figura que também foi por diversas vezes designada como o melhor amigo do monarca” (CARDIM, 2000, p.469). O valimento, como fenômeno da cultura política do antigo regime, inscrevia-se no universo simbólico da graça e da reciprocidade que deveria haver nesta sociedade.

O valimento, sob o aspecto político, é um exemplo privilegiado das “relações de afeto” que organizavam a vida social do antigo regime. Era um fenômeno envolvido em grande disputa pelo monopólio da amizade e do amor régios, pois eram estes o ápice para uma vida de sucesso, que levaria à ascensão social e política. Francisco Tomas y Valente, em sua obra sobre os validos, já afirmava: “El valido conquista com amabilidad y astucia – com servilismo si es preciso – la voluntad del rei (...). El valido es el amigo del rey, solo en él se apoya”.

O valido originava-se tanto da alta aristocracia como das classes inferiores da hierarquia social. Geralmente era alguém mais velho, um conselheiro, o próprio tutor responsável pela educação do príncipe, que se tornava a pessoa mais próxima e também a mais influente. Havia também aqueles que eram favorecidos por terem relações sexuais com os príncipes, mas era o afeto que tinha o principal papel, agindo como elemento de grande importância no processo de coesão social.

Vieira identifica os validos/aduladores com um animal: a aranha. A teia por ela tecida<sup>63</sup> é identificada como a “rede” armada pelos aduladores, que fazem questão de servir de perto ao Rei, para que este também lhes sirva:

Mas a aranha não tem pés, e tem pequena cabeça, e sabe muito bem o seu conto. Sobe-se mão ante mão a um canto dessas abóbadas douradas, e a primeira cousa que faz, é desentranhar-se toda em finezas. Com estes fios tão finos, que ao princípio mal se divisam, lança suas linhas, arma seus teares, e toda a fábrica se vem a rematar em uma rede para pescar e comer. Tais são (diz o rei que mais soube) as aranhas de palácio. Quem vir ao princípio as finezas com que todos se desfazem e desentranham em zelo do serviço do príncipe, parece que o amor do mesmo príncipe é o que unicamente os trouxe ali; mas depois que armam os teares como tecedeiras, e as redes como pescadores, logo se descobre que toda a teia por mais fina que parecesse, era urdida, e endereçada a pescar, e não a pescar moscas. (VIEIRA, 1959, v.I, t.II, p.364).

O orador identifica os aduladores como aqueles que vivem dentro do palácio, ou seja, os domésticos, os familiares, os que são admitidos a ouvir e a ser ouvidos, estes são os inimigos do rei, sendo a mais pernicioso pensão paga por estes.

Através de Vieira (1959, v. I, t. II, p.360). ficamos sabendo que Santo Agostinho ensina que há dois tipos de inimigos: os que perseguem e os que adulam, mas que se deve temer mais aquele que adula, do que aquele que persegue. Este virá armado de lanças, veneno, trará todos os instrumentos que ferem e matam, contudo, a língua do adulator é mais ferina do que todas estas armas, pois traz consigo o fel da discórdia, da má intenção, da má-querência, da dissimulação, da inveja, do despeito. E acrescenta: “A adulação é aquele perpétuo mal, ou achaque mortal dos reis, cuja grandeza, opulência e impérios muitas mais vezes destruiu a lisonja dos aduladores, que as armas do inimigo.” (VIEIRA, 1959, v. I, t. II, p. 361).

A quantos senhores serve o adulator? inquire Vieira. E ele mesmo responde: ao Rei e ao interesse próprio. Sendo assim, pensamos que amam a um e têm ódio a outro, sendo um deles seu amigo e outro seu inimigo. E quem será este inimigo? O orador diz que é o rei de quem os aduladores querem estar sempre próximos a servir. Mas servem com verdade o rei? “Servem ao rei porque lhes serve o servi-los”(VIEIRA, 1959, v. i, t. II, p. 363) e o orador dá como exemplo a hera que sobe à torre não por amor à torre, mas por amor de si, “mas porque a hera não pode

<sup>63</sup> O *exemplum* desta vez advém de Provérbios (Provérbios 30,28: “a saramântica, que trepa com suas mãos,/ e que habita no palácio dos reis”),

crescer sem arrimo, e ela quer crescer e subir. Por isso vemos tão subidos e tão crescidos, os que talvez antes de chegarem a este arrimo, mal se levantaram na terra” (VIEIRA, 1959, v. I, t. II, p. 364) O que norteia o pensamento do adulator é o seu interesse próprio. Comparados a uma aranha, com os seus longos fios tecem a rede e envolvem e enlaçam tantos quanto possam em suas teias. Através de galanteios, elogios e mesuras vão galgando lugares e posições que desejam alcançar. Movendo os seus “fios” criam situações sempre favoráveis a eles. A conveniência própria os move, e são guiados por ela, que determina as suas ações.

Vieira nos dá o exemplo de Diógenes, filósofo cínico que queria tão pouco das coisas do mundo, que se contentava em viver em uma cuba. Despertou em Alexandre o desejo de ver esta maravilha; ao deparar com tão inusitada figura, o rei lhe disse que poderia pedir o que quisesse, que seria realizado. Qual a surpresa de Alexandre, ao ouvir a resposta de Diógenes: “Peço-te que me não tires o que me não podes dar. E disse isto, porque era Inverno e Alexandre com a sombra do corpo lhe tirava o sol.” (VIEIRA, 1959, v. I, t. II, p. 372).

O orador, após dar múltiplos exemplos do caráter, da disposição, do agir dos adutores, chega ao final do discurso com uma pergunta: deve o rei amá-los? Recebemos uma resposta no mínimo inquietante:

Amar é querer bem àquele que se ama. E que maior bem posso eu querer a um adulator que fazer que não continue em tão vil exercício? E que maior benefício pode esperar de mim um amigo do seu interesse, e inimigo da verdade, que tirá-lo da ocasião de fazer traições à mesma verdade, e a vender infamemente pelo interesse? Se eles adulando-me são meus inimigos, maiores inimigos são de si mesmos; e eu quero que cessem deste ódio que se tem, tanto maior, quanto menos conhecido. E se adulando-me podem fazer mal ao meu governo e à minha coroa, muito maior é o mal que se fazem às suas consciências e às suas almas; e eu quero que desistam deste grande mal contra seu gosto, pois o não hão-de fazer por vontade. (VIEIRA, 1959, v. I, t. II, p. 376/377).

O jesuíta Pedro de Rivadeneira afirma que todo homem, mais especialmente os reis, está cercado de inimigos. Vem daí a necessidade da dissimulação, arma que os reis devem usar contra os simuladores, mas tendo o cuidado de não ultrapassar o limite que os tornaria discípulos de Maquiavel. Rivadeneira dá à dissimulação um papel defensivo que a justifica.

Segundo Edmir Míssio, a dissimulação adquire um papel importante na moral européia do século XVII, época em que a idéia de “teatro do mundo” era

muito difundida entre os letrados, sendo a dissimulação vista como um meio de ação político-civil. Os tratados político-morais e as obras poéticas procuravam desenvolver este tema, levando o leitor ou espectador a “presenciar” um jogo de aparências, nos quais as relações de afeto, forjadas ou não, estavam em cena e tinham a corte como o palco onde as intrigas eram fomentadas pelas paixões dos seus personagens. Esses tratados procuravam, principalmente, propor métodos de governo para os príncipes atuarem e dirigirem efetivamente o estado.

Alguns destes tratados sobre “razão de Estado”, que incorporavam a arte do engano, foram escritos pelos jesuítas da Contra-Reforma. É interessante pensar que estes mesmos jesuítas condenavam a simulação em Maquiavel, por sua finalidade não católica.

Preconizadas pelos jesuítas, a simulação e a dissimulação estavam compreendidas entre os dispositivos previstos na razão de Estado: recorria-se a estas práticas como se recorre a um remédio amargo, mas necessário para o bem do príncipe. Esta idéia marcava o discurso dos jesuítas: o governo secular devia reafirmar a sua submissão à diretriz católica, retomando antigas concepções seculares de governo.

Sendo assim, a dissimulação era diferenciada da mentira, e vista como um meio honesto e necessário para ocultar segredos do governo por meio do silêncio, ou mesmo de supostos jogos. Quanto à simulação, que antes fora fortemente condenada, agora é aceita como uma função de defesa do príncipe.

O príncipe é mais uma idéia de governante que de homem. Mais de todos que seu. Não há de obrar por inclinação, mas por razão de governo. Não por gênio próprio, mas por arte. Seus costumes hão de ser mais políticos que naturais. Seus desejos hão de nascer mais do coração da república que do seu. Os particulares governam-se ao próprio modo. Os príncipes, segundo a conveniência comum. Nos particulares é duplicidade dissimular suas paixões. Nos príncipes, razão de Estado. (RIVADENEIRA, 1595/1996, p. 121 apud Edmir Mísio).

Dentre os escritos que deram importância ao uso das artes do engano está o *Tratado de La Religión y virtudes que deve tener el Príncipe Christiano, para gobernar y conservar sus estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos deste tiempo enseñan (1595), de Pedro Rivadeneira*. Em linhas gerais podemos dizer que o autor parte de uma distinção entre uma má razão de estado que se origina de um pensamento maquiavélico e tacitista, a uma outra boa, ensinada por Deus e que “se apóia sobre o próprio Deus, e sobre os meios que por

sua santa e paternal providência Ele revela aos príncipes, dando-lhes igualmente a força para bem usá-la, como Aquele que é Senhor de todo estado e reino” (Rivadeneira, 1595/1996 , p. 17-18) apud Edmir Mísio).

Saavedra Fajardo(1640/1976 apud Edmir Missio), quarenta anos depois, escreve *Empresas políticas, Idea de um príncipe político-cristiano*. Um dos pontos abordados nesta obra diz respeito a como deve o príncipe lidar com as razões de estado, seguindo uma regra moral disciplinadora dos afetos, mas que ao mesmo tempo não o tolhe nem o reduz à inércia. A dissimulação, permitida ao príncipe por razão de estado, é vista como uma virtude, um ato de defesa frente à adulação dos ministros. Ao príncipe cabe o dever de disfarçar as suas inclinações naturais, ocultando os seus desejos.

“A obrigação de sinceridade, que é um dos preceitos católicos de âmbito moral, passa por um ajuste, para se adequar à política vigente. Compõe-se a máscara da sinceridade, e agora o cálculo do que se deve ou não fazer ou dizer é norma de governo, sendo a dissimulação plenamente aceita para fins lícitos”:

Deve-se evitar aquela dissimulação que com fins enganosos mente com as próprias coisas: a que visa que o outro entenda o que não é, não a que somente pretende que não entenda o que é. E assim, bem se pode usar palavras indiferentes e equívocas, e pôr uma coisa em lugar de outra com diversa significação, não para enganar, mas para acautelarse ou prevenir o engano, ou para outros fins lícitos (idem apud Edmir Mísio).

Entre as várias obras que foram escritas sobre a dissimulação, falaremos um pouco de um pequeno livro que, apesar da distância temporal, tem muito a nos oferecer. Um livro primoroso, rico em ensinamentos. Como nos diz Pécora em seu prefácio: “uma engenhosa construção de uma legitimação moral, e mesmo religiosa, de uma técnica ou cálculo prudente de viver em sociedade” (ACCETTO, 2001,p.VIII). Falo do livro *Da dissimulação honesta* de Torquato Accetto.

Por ser o homem imperfeito, estando distante da perfeição divina a que está destinado, composto de sentimentos nem sempre nobres, capaz de cometer erros contra si próprio e contra o próximo, a dissimulação tornou-se uma forma necessária, útil à convivência pacífica entre os homens. Dissimular torna-se uma necessidade da condição humana de sobreviver à vida em sociedade. O homem é um ser imperfeito, mas que pode, mesmo assim, chegar à perfeição. A ela o homem almeja, mas, enquanto não a alcança, estando fora do estado pleno de

bem-aventurado, e, por causa da queda, vivendo em pecado, precisa lançar mão de artifícios para melhor conviver entre os seus iguais. É isto que pretende explicar este pequeno livro. Accetto, como nos diz novamente Pécora, opõe “ostentação ou simulação (que finge o que não tem ser) à dissimulação honesta (que esconde o ser que tem de veras)” (ACCETTO, 2001 p.XVII).

A dissimulação é honesta, se está dentro das normas da Igreja, sendo o seu fim moral compatível com o pensamento católico; mas deixa de sê-lo se passa a agir com malícia, a fingir ser o que não é, a simular, trapacear, enganar.

Vieira tinha sobre a política idéias bem instigantes. Ele acreditava que os atos de Cristo, quando devidamente interpretados, eram fontes de uma política cristã, que devia ser conduzida não só pela Igreja como também pelo Estado. “Os atos de Cristo constituem-se, então, em verdadeiros documentos aos príncipes, isto é, como razões de estado” nos diz Pécora. Tanto para os teólogos como para os conselheiros católicos, a razão de estado está associada à *virtus* Cristã, que caminha em oposição ao maquiavelismo e à tirania. Os Sermões nos apresentam uma ética da concórdia, da amizade e da união, mas esta ética vem associada a um organismo de poder. A consolidação do estado cristão será regida por esta ética e organizada à semelhança da organização monárquica da Igreja.

### 3.8.

#### Nossa Senhora do Ó – o círculo infinito

Na “oficina miraculosa” do corpo de Maria será gerado, por obra de Deus, o corpo de seu único filho. O Pai desvenda o mistério eterno e realiza a vinda do Salvador, o que possibilitará o encontro do finito com o infinito. É na imagem do círculo que Vieira representa os desejos<sup>64</sup> da Virgem, defendendo a capacidade que esta tem de conter em si o Eterno.

O tema central deste sermão será esclarecido logo no exórdio: “O mistério do Evangelho é a Conceição do Verbo no ventre virginal de Maria Santíssima: o título da festa é a Expectação do parto, e os desejos da mesma Senhora debaixo do

---

<sup>64</sup> A palavra desejo tem uma bela origem. Deriva-se do verbo *desidero* que, por sua vez, deriva-se do substantivo *sidus* (mais usado no plural, *sidera*) significando a figura formada por um conjunto de estrelas, isto é, constelações. (CHAUI, 1990, p. 52).

nome do O". (VIEIRA, 1959, v. IV, t. X, p. 204). Vieira irá refletir sobre a expectativa do parto de Maria, cuja invocação: "Ó<sup>65</sup>" expressava o desejo do sagrado.

O sermão inicia-se com uma bela imagem:

A figura mais perfeita e mais capaz de quantas inventou a natureza, e conhece a geometria, é o círculo. Circular é o globo da Terra, circulares as esferas celestes, circular toda esta máquina do universo, que por isso se chama orbe, e até o mesmo Deus, se, sendo espírito, pudera ter figura, não havia de ter outra, senão a circular. O certo é, que as obras sempre se parecem com seu autor.(VIEIRA, 1959, v.IV, t. X, p.203).

O primeiro círculo é o mundo. O segundo é Deus que, sendo imenso, o conteria dentro de si. E para fechar a sucessão de imagens comoventes, o leitor se deparará com o ventre circular de Nossa Senhora, que contém dentro de si o mesmo Deus.

Nove meses teve dentro em este círculo a Deus; e quem pudera imaginar, que estando cheio todo de Deus, ainda achasse o desejo capacidade e lugar para formar outro círculo? Assim foi, e este novo círculo formado pelo desejo, debaixo da figura e nome de O, é o que hoje particularmente celebramos na expectativa do parto já concebido. (...). Assim como o círculo do ventre virginal na Conceição do Verbo foi um O que compreendeu o imenso, assim o O dos desejos da Senhora na expectativa do parto foi outro círculo que compreendeu o Eterno. (VIEIRA, 1959, v.IV, t. X, p. 204).

A maior maravilha deste mistério é o fato de Deus estar dentro do seio virginal de Maria, tornando o pequeno ventre imenso, porque abrigou a imensidade do Pai. Ao nos indagarmos qual seria o maior desejo de Maria, respondemos que era poder ver o esperado, o desejado:

Assim a presença, para ser presença, não há de passar a ser íntima, nem há de estar totalmente unida, senão, de algum modo distante. É a queixa de Narciso, com verdadeira razão, em história fabulosa: *quod cupio mecum est: inopem me copia fecit*: o desejo, tenho-o em mim; e porque o tenho em mim, careço do que tenho. (VIEIRA, 1959, v.IV, t. X, p. 224).

Vieira nos apresenta uma alegoria comovente: o ventre, círculo finito de Maria, contendo o infinito Deus. Esta relação finito/infinito será várias vezes referida. Não devemos esquecer que a repetição de conceitos, um dos processos

---

<sup>65</sup> Não utilizamos o O em itálico, como a edição que tomamos por base, quando o autor se refere à redondez da letra, que representa o mundo, o ventre da virgem.

de se elaborar um sermão, é utilizada à saciedade por Vieira. Através da repetição, educavam-se as almas, induzia-se o ouvinte a adequar-se às questões propostas. Já falamos anteriormente do alto valor pedagógico que um sermão assume e do valor do discurso alegórico que faz com que a doutrina católica seja aceita, não porque convence através da lógica, mas porque comove.

Através de Maria, Vieira nos revela um aspecto contrário ao desejo de um amante: o desejar que o amado se ausente:<sup>66</sup>

Oh! Quem me dera, irmão e filho meu – irmão porque tomastes de mim a natureza humana, e filho, porque eu vo-la dei – oh! Quem me dera ver-vos já fora de minhas entranhas, porque dentro delas, posto que vos tenho e possuo, não vos posso gozar. *Ut inveniam te*, diz ainda com maior energia: Oh! Quem me dera achar-vos! Como se dissesse a ansiosa Mãe, falando com o mesmo Filho: - No dia em que vos concebi, foi como se vos perdesse e vos escondêsseis de mim, porque vos não posso ver. Se me pergunta a fé, onde estais: *Ubi est Deus tuus?* Respondo, com toda a certeza que dentro em mim. Mas se mo perguntam os olhos, só lhes posso responder que ainda vos busco e suspiro por vos achar: *Ut inveniam te*. E sendo esta a presença do seu bem – ausente por muito presente – vede se tinha razão a Senhora de o desejar com ânsias e suspirar mais e mais por ele? (VIEIRA, 1959, v. IV, T. X, p. 225).

Vieira traz como representação do ventre de Maria a interjeição “Ó”, e diz: “O círculo do útero virginal foi um Ó, que compreendeu dentro em si o imenso” (VIEIRA, 1959, v. IV, t. X, p. 210) Apenas Deus é imensidão. O sol, a lua, as estrelas, tudo tem um limite. A imensidade é uma extensão sem limite, em que não há centro nem circunferência. O sol, o céu, por serem limitados, têm circunferência, têm início e fim, enquanto Deus, em sua onipotência, é eterno e indefinível como divindade.

O Ó alegoriza o louvor a Deus, pois Maria, na expectativa do parto, louvava a divindade com expressões iniciadas com Ó: “Ó Divino misericordioso! Ó divina providência!” Ao leitor é dada a seguinte imagem: Nossa Senhora grávida de Deus, louvando o Criador. Uma imagem que comove e deleita o ouvinte. A letra *o* também remete a outra imagem, a do útero. O que Vieira discute é como pode um corpo finito como o da Virgem conter em si o infinito; ao que dá a seguinte resposta: “quando um imenso cerca outro imenso, ambos são imensos; mas o que cerca, maior imenso que o cercado; e por isso, se Deus que foi o cercado, é imenso, o ventre que O cercou, não só há de ser imenso, senão imensíssimo”. (VIEIRA, 1959, v. IV, t. X, p. 209).

<sup>66</sup> O laço que prende o desejo à ausência tornou-se gradualmente a definição do próprio desejo. (CHAUÍ, 1990, p. 24).

A maravilha do sermão está justamente em Vieira nos dizer: “O círculo criado, que cerca o mundo, é o céu; o círculo incriado e imenso, que cerca o céu, é Deus, e o círculo imensíssimo que cercou a esse Deus imenso é Maria.” (VIEIRA, 1959, v.IV, t. X, p. 209/210). A imensidão da Virgem que, cercando o infinito, o indefinível, abrigando-o dentro de si, a torna maior que o próprio Deus. Vieira dá uma grande dimensão à Virgem Maria. Mãe do Criador, geradora do Salvador, é ela que traz na imensidão do seu ventre a salvação do mundo.<sup>67</sup> Ouçamos a explicação que o pregador dá da ampliação dos OO dos desejos da Senhora com o passar do tempo:

Eram os OO dos desejos da Senhora, na multiplicação do tempo como as cifras da aritmética, que também são OO. Ajunta-se a cifra ao número, e que faz? A primeira cifra multiplica dez, a segunda cento, a terceira mil, e se chegarem a vinte e quatro cifras, quantas são as horas do dia, multiplicam tantos milhares sobre milhares, e milhões sobre milhões. (VIEIRA, 1959, v. IV, t. X, p. 217).

Vieira nos trará uma nova imagem para confirmar esta circularidade presente em todo o sermão. Será a imagem da roda do tempo, utilizada por Ezequiel no *Antigo Testamento*: “A roda do tempo é pequena e breve, a roda da eternidade é grandíssima e amplíssima; e, contudo, a Roda do tempo encerra e revolve dentro em si a roda da eternidade; porque qual for a vida temporal de cada um, tal será a eterna”. (VIEIRA, 1959, v. IV, t. X, p. 215). Com certeza esta imagem nos remete a Maria e ao seu ventre que, sendo finito, contém o infinito, reforçando a pergunta: como pode um útero, finito e humano, conter o infinito, o divino?

Quando Cristo apareceu ao Evangelista São João, disse-lhe: “eu sou o Alfa e o Ômega, porque sou o princípio e o fim de tudo: o princípio, enquanto criador do mundo, e o fim, enquanto reparador dele”. (VIEIRA, 1959, v.IV, t. X, p. 210/211) Vieira novamente nos traz a imagem de um círculo que se fecha. O Alfa é a primeira letra do alfabeto grego e o Ômega, a última. Unindo-as, fecha-se um ciclo, conclui-se uma etapa, estabelece-se uma ligação circular entre o início e o fim .

Vieira nos diz que desde a antiguidade se utilizava a figura do “O” representando a eternidade e o desejo. “Os egípcios nos seus jeroglíficos, e antes

---

<sup>67</sup> Devemos lembrar que a repetição de conceitos era uma forma de educar as almas, um recurso pedagógico.

deles os caldeus, para representar a eternidade pintaram o O: porque a figura circular não tem princípio, nem fim, e isto é ser eterno.” (VIEIRA, 1959, v IV, T. X, p. 213).

Por serem tão parecidos, Vieira retrata a eternidade e o desejo com a mesma figura: “Não há desejo que na tardança e duração não tenha muito de eterno” (VIEIRA, 1959,v. IV, T. X, p. 214 )

Os que sentem o desejo soltam um O (oh exclamativo), tornando-o a voz do que sentem. “Os desejos de Maria iniciam-se na conceição e acabam no parto: se têm início e fim, como poderiam ser eternos?” pergunta Vieira. Isto ocorre por o ventre circular de Maria ser capaz de cercar o imenso, de encerrar o círculo da eternidade, podendo o seu coração encerrar o eterno.

O desejo fazia eternos aqueles dias de expectativa. “Os OO dos mesmos desejos ( que também são rodas) unidos e acrescentados à roda do tempo, posto que o tempo fosse finito, eles o multiplicavam infinitamente” (VIEIRA, 1959, v. IV, t. X, p. 216) .Os OO dos desejos da Virgem eram a multiplicação do tempo, e Vieira fará questão de transformar esta imagem do desejo em um infinito a ser multiplicado.Vejamos esta bela imagem, utilizada pelo orador, de quando, na superfície da água, provocados pela imersão de uma pedra, surgem ao mesmo tempo vários círculos concêntricos. Ouçamos:

Se acaso, ou de industria, lançastes uma pedra ao mar sereno e quieto, ao primeiro toque da água vistes alguma perturbação nela; mas tanto que esta perturbação se sossegou, e a pedra ficou dentro do mar, no mesmo ponto se formou nele um círculo perfeito, e logo outro maior, e após este outro, e outros, todos com a mesma proporção sucessiva, e todos mais estendidos sempre, e de mais dilatada esfera. (VIEIRA, 1959, v. IV, t. X, p. 218).

Mas é chegada a hora de perguntar. Qual o motivo pelo qual Maria, na expectativa do parto e contendo em si mesma o divino e eterno objeto de seu desejo, continua a desejar? Não estaria o desejo apaziguado pela presença do próprio objeto? A resposta de Vieira é engenhosa, original: refere-se à fábula de Narciso na qual o personagem mitológico se queixa: “O que desejo, tenho-o em mim; e porque o tenho em mim, careço do que tenho”. (VIEIRA, 1959, v. IV, t. X, p.224).

A experiência de Maria é reproduzida na recepção do sacramento. O que ela concebeu dentro de si, recebemo-lo dentro de nós. Neste sermão, Vieira afirma

que o Divino Sacramento é a segunda parte da Encarnação, sendo o desejo de todo cristão que recebe Deus em si pela comunhão tê-lo consigo. E aqui Vieira é quem explica a diferença:

Porque vai muita diferença de estar Cristo em mim, ou estar eu com ele. Estar Cristo em mim, é possuí-lo sem O ver; estar eu com Ele é vê-IO e gozá-IO(...) E esta é também a razão porque tendo a Cristo dentro em nós sacramentado e invisível, esta mesma felicidade nos deve excitar o desejo da outra maior e felicíssima, que é chegar a estar com Ele, onde O vejamos e gozemos por toda a eternidade.(VIEIRA, 1959, v. IV, t. X, p. 231).

O sacramento da Comunhão nos remete a uma série de argumentações: Deus estará sendo benevolente ao descer à terra e encarnar-se como homem para amar e doar-se àqueles que ama, mas o seu sacrifício o levará a morte na cruz para a redenção da humanidade.

Na figura de Maria, Vieira demonstrará a dimensão do humano, pois é no útero de uma Virgem que ocorrerão os nove meses de espera, é lá que habitará o desejo, lá que os sentidos do corpo, fazendo-se presentes, delimitarão as sensações. E se, para o orador, os sermões são os próprios *Exercícios Espirituais*, o ouvinte é convidado a reviver o mistério de Jesus. O próprio texto dos *Exercícios*, na parte em que se refere à contemplação da Encarnação, termina com um convite a pensar “o que devo falar às três pessoas divinas, ou ao Verbo eterno encarnado, ou à sua Mãe e Senhora Nossa”. As imagens sugeridas têm um forte cunho pedagógico/metodológico, pois se propõem a despertar a imaginação no homem, a fim de que ele possa interagir no mundo, como se o advento de Cristo lhe fosse atual. Os sermões de Vieira nos levam a esta dinâmica inaciana: através das imagens bíblicas, somos convidados a fixar o nosso olhar de forma a pôr em movimento a nossa imaginação que, segundo a tradição inaciana, tem por tarefa fazer presente o que está ausente. Quando, nos *Exercícios*, Inácio convida a contemplar o caminho de Nazaré até Belém “considerando La lunghezza, La larghezza, e se tale cammino sia piano o se per valli o pendii,” (FERNANDES, 2001, p.77) o que ele quer assegurar é que o Evangelho é um acontecimento atual, podendo ser vivido no presente. Se observarmos bem este processo de composição de imagens, e o compararmos à história da pregação evangélica, notaremos que há uma intrínseca relação que se vai estabelecendo entre a palavra e a imagem, como nos diz o autor agora citado. Para os pregadores tal ligação era

fundamental, porque não se trata apenas de aplicar a arte retórica, mas sim, de ter a consciência de que a mensagem por eles transmitida era de tão fecunda que seria capaz de influenciar as “diversas faculdades do homem: a vontade, a inteligência e a memória.” (BOLZONI, 2002, p.20)