



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Letras

Émili Feitosa de Freitas Olenchuk

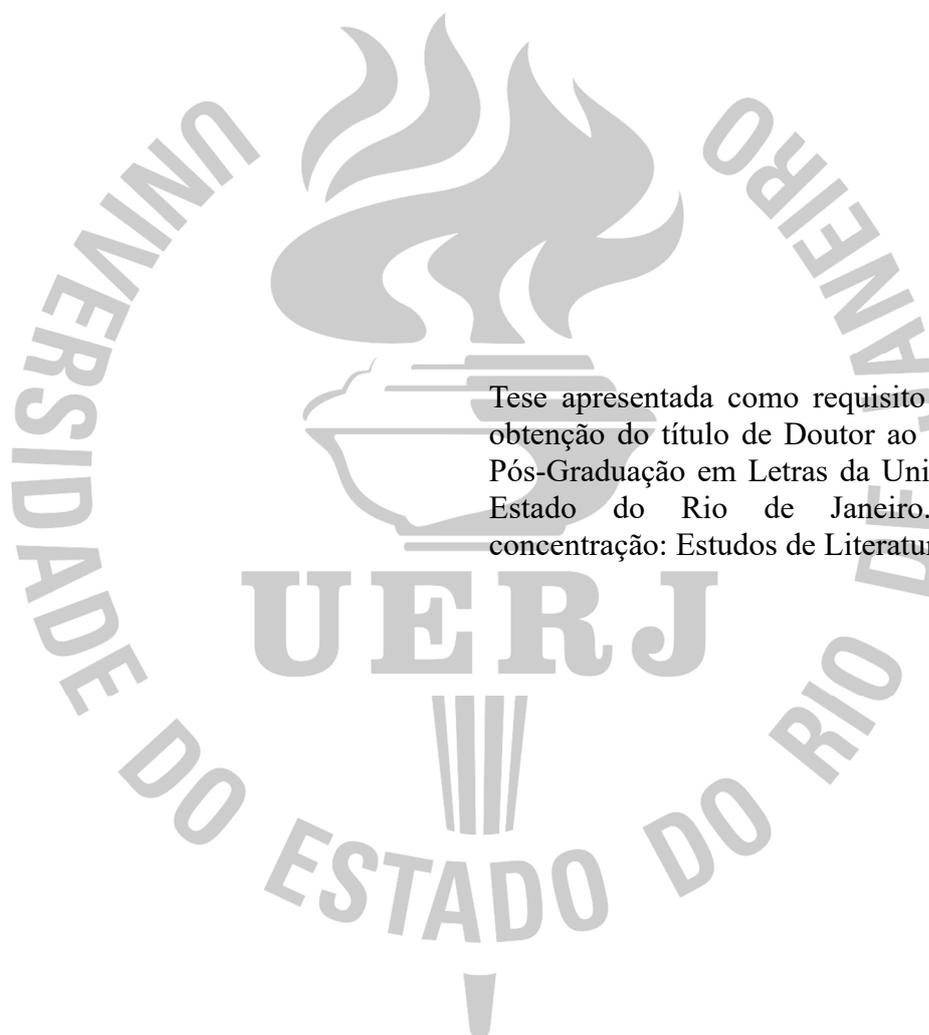
**“Hoje, a vida é imunda, a ciência cega e a eloquência muda”: *éthos*, *lógos* e *páthos* nos sermões de Antônio de Lisboa/Pádua**

Rio de Janeiro

2021

Émili Feitosa de Freitas Olenchuk

**“Hoje, a vida é imunda, a ciência cega e a eloquência muda”: *éthos*, *lógos* e *páthos*  
nos sermões de Antônio de Lisboa/Pádua**



Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Literatura.

Orientadores: Prof<sup>ª</sup>. Dra. Maria do Amparo Tavares Maleval (*in memoriam*)

Prof. Dr. Henrique Marques Samyn

Rio de Janeiro

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/B

O45 Olenchuk, Êmili Feitosa de Freitas.  
“Hoje, a vida é imunda, a ciência cega e a eloquência muda”: éthos,  
lógos e páthos nos sermões de Antônio de Lisboa/Pádua/ Êmili Feitosa de  
Freitas Olenchuk. – 2021.  
222 f.

Orientador: Henrique Marques Samyn.  
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro,  
Instituto de Letras.

1. Antonio, de Pádua, Santo, 1195–1231- Crítica e interpretação - Teses.  
2. Antonio, de Pádua, Santo, 1195–1231- Sermões - Teses. 3. Retórica  
medieval – Teses. 4. Sermões medievais - Teses. 5. Sermões – História e  
crítica – Teses. 6. Pregação – Teses. I. Samyn, Henrique Marques, 1980- . II.  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 869.0-95

Bibliotecária: Mirna Lindenbaum. CRB7 4916

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese,  
desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Émili Feitosa de Freitas Olenchuk

**“Hoje, a vida é imunda, a ciência cega e a eloquência muda”: *éthos*, *lógos* e *páthos* nos sermões de Antônio de Lisboa/Pádua**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Literatura.

Aprovada em 08 de dezembro de 2021

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Henrique Marques Samyn (Orientador)  
Instituto de Letras - UERJ

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Fernanda Lemos de Lima  
Instituto de Letras - UERJ

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Marta de Carvalho Silveira  
Instituto de História - UERJ

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Nina Barbieri Pacheco  
Universidade Católica de Petrópolis

Rio de Janeiro

2021

## DEDICATÓRIA

A Francisco Feitosa, pai e mestre: “tornei-me um exemplo para muitos, porque tu és o meu refúgio” (Salmos 71:7)

## AGRADECIMENTOS

A Deus.

A mim.

A pesquisa acadêmica é um processo árduo e solitário. Torna-se mais penoso, ao limite da exaustão física e emocional, quando é preciso conciliar estudos, trabalhos e tarefas domésticas. Por isso, por mais soberbo e narcisista que possa parecer, eu me acolho e agradeço a mim pela dedicação e perseverança.

É preciso empenho para a conquista, mas também é preciso apoio. Dessa forma, sou imensamente grata ao meu esposo Zeus Olenchuk Ganimi pela paciência e inabalável suporte emocional em momentos de angústia. Sem seu incentivo, eu não teria prosseguido. Você foi minha fortaleza e meu norte quando tudo parecia desmoronar.

À minha amada e saudosa professora Maria do Amparo Tavares Maleval (*in memoriam*). Perdê-la no meio do processo de produção desta tese gerou em mim uma dor que eu não imaginava ser possível sentir. Apesar do mundo acadêmico, por motivos diversos, evocar certa frieza e distanciamento nos relacionamentos interpessoais, esse não era o tipo de relacionamento que eu tinha com a professora Amparo, sempre afetuosa, acolhedora e aberta para que eu pudesse expressar opiniões livremente. Sou grata ao universo por ter conseguido demonstrar minha gratidão e amor a ela antes de seu regresso ao Lar. Desde 2008 para sempre em meu coração.

Ao queridíssimo professor Henrique Marques Samyn pelo acolhimento, por pegar em minha mão e me orientar ao fim do caminho. Sou muito grata. O universo retribuirá em amor a você e aos seus.

Aos meus familiares e amigos que compreenderam minha ausência e me apoiaram com palavras de incentivo e orações. Deus retribua na mesma medida.

Seria absurdo que a incapacidade de defesa física fosse desonrosa, e não o fosse a incapacidade de defesa verbal, uma vez que esta é mais própria do homem que o uso da força física.

*Aristóteles*

## RESUMO

OLENCHUK, Émili Feitosa de Freitas. “*Hoje, a vida é imunda, a ciência cega e a eloquência muda*”: *éthos, lógos e páthos* nos sermões de Antônio de Lisboa/Pádua. 2021. 222 f. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

O objetivo principal deste trabalho consiste no exame da retórica religiosa medieval com o fito de apreender o perfil do pregador ideal presente nos sermões antonianos. Fernando Martins, nome de batismo de santo Antônio de Lisboa/Pádua, viveu entre 1191 e 1231, período geralmente designado como Baixa Idade Média (séculos XIII e XIV), estudou nos centros de ensino mais proeminentes de Portugal em sua época, Mosteiro de São Vicente e Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, o que lhe possibilitou assimilar vasto conhecimento que seria usado posteriormente na pregação e no combate aos hereges, sobretudo os cátaros. Em uma época de efervescência religiosa, quando os fiéis exigiam maior participação na vida eclesiástica, os movimentos mendicantes puseram-se como um dos sustentáculos de Roma: os dominicanos com os estudos e com a pregação, e os franciscanos com a pregação por meio sobretudo da vida exemplar. É também nesse período que melhor se desenvolveu uma arte de pregar, estímulo proveniente da efervescência social, econômica, política, religiosa e cultural do período. Santo Antônio valeu-se de todo o conhecimento adquirido nos mosteiros pelos quais passou e da *ars praedicandi* do período, mostrando-se bastante familiarizado com as questões de seu tempo. Criticou severamente sacerdotes iníquos e se pôs como eco estrondoso dos cânones do IV Concílio de Latrão, sendo, por isso, considerado O Martelo da Igreja. Em seus sermões, é possível verificar a presença de vários elementos persuasivos que possuem como objetivo alcançar a benevolência do ouvinte e, assim, atingir o propósito máximo, no dizer de santo Agostinho: instruir para convencer e comover. Para alcançar tal propósito, construiu um *éthos* virtuoso, baseou-se em conhecimentos filosóficos e teológicos sólidos e utilizou amplamente métodos psicológicos de penetração no leitor, demonstrando ser profundo conhecedor da Retórica.

Palavras-chave: Sermão. Santo Antônio. Retórica. Idade Média.

## ABSTRACT

OLENCHUK, Émili Feitosa de Freitas. “*Today life is filthy, science is blind and eloquence is dumb*”: *ethos*, *logos* and *pathos* in the sermons of Anthony of Lisbon/Padua. 2021. 222 f. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021

The present work aims at examining the medieval religious rhetoric with the intention to surmise the profile of the ideal preacher present in the antonian sermons. Anthony of Lisbon / Padua, whose given name was Fernando Martins, lived in the period commonly designated as The Late Middle Ages (13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries) between the years 1191 and 1231. He attended the most prominent study centers in Portugal, such as the Monastery of Saint Vincent and the *Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*, which enabled him to assimilate the great knowledge that he would later use in his sermons and the fight against the heretics, especially the Cathars. In a time of religious turmoil, when the faithful demanded greater participation in ecclesiastical life, the mendicant movements became one of the main pillars of Rome: the Dominicans with their studies and preaching, and the Franciscans with their preaching especially through an exemplary life. It is also in this period that the art of preaching was best developed, stimulated by the social, economic, religious and cultural ferment of the time. Saint Anthony used all the knowledge acquired in the monasteries he attended, as well as the *ars praedicandi* of the period, showing himself to be quite familiar with the issues of his time. He severely criticized wicked priests and stood as a resounding echo of the canons of the Fourth Lateran Council being, therefore, considered The Hammer of the Church. In his sermons it is possible to verify the presence of many persuasive elements that aim at attaining the listener’s benevolence, thus, reaching the ultimate goal, which, according to Saint Augustine, is to instruct, convince and move. To achieve this purpose, Saint Anthony built a virtuous *éthos* based on solid philosophical and theological knowledge, using psychological methods widely to penetrate the reader hence proving to be an expert with a deep understanding of Rhetoric.

Keywords: Sermon. Saint Anthony. Rhetoric. Middle Ages.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
1	<b>BREVE HISTÓRIA DA RETÓRICA CLÁSSICA</b> .....	20
1.1	<b>Verossimilhança e psicagogia: as bases do discurso</b> .....	20
1.2	<b>A contribuição dos sofistas: Protágoras e Górgias</b> .....	29
1.2.1	<u>Protágoras e sua antilogia</u> .....	32
1.2.2	<u>Górgias e a Retórica</u> .....	36
1.3	<b>Aristóteles e a sistematização da Retórica</b> .....	40
1.3.1	<u>A natureza da Retórica, as partes, os gêneros e as qualidades do discurso</u> .....	43
1.3.1.1	<i>Inventio</i> .....	45
1.3.1.2	<i>Dispositio</i> .....	47
1.3.1.3	<i>Elocutio e Pronuntiatio</i> .....	49
1.4	<b>A cristianização da Retórica ou a história da pregação</b> .....	50
1.4.1	<u>Primeira fase</u> .....	51
1.4.2	<u>Segunda fase</u> .....	55
1.5	<b>Conclusões parciais</b> .....	61
2	<b>QUEM FOI ANTÔNIO DE LISBOA/PÁDUA</b> .....	63
2.1	<b>Hagiografia</b> .....	63
2.2	<b>As vidas de santo Antônio</b> .....	69
2.3	<b>Fernando entre os menores</b> .....	75
2.4	<b>Conclusões parciais</b> .....	83
3	<b>SERMÕES ANTONIANOS</b> .....	84
3.1	<b>Elementos contextuais</b> .....	84
3.1.1	<u>Antônio e o franciscanismo</u> .....	102
3.2	<b>Elementos retóricos e teológicos: características principais de <i>Sermões</i></b> .....	104
3.3	<b>Conclusões parciais</b> .....	118
4	<b>O PERFIL DO PREGADOR IDEAL</b> .....	120
4.1	<b>Primeira via: vida virtuosa</b> .....	122
4.1.1	<u>O cuidado de si</u> .....	124
4.1.2	<u>O cuidado de si: corpo e alma em <i>Sermões</i></u> .....	131
4.2	<b>Segunda via: o conhecimento</b> .....	142
4.2.1	<u>A Bíblia</u> .....	143
4.2.2	<u>Os padres da Igreja</u> .....	145

4.2.3	<u>Os compêndios de história natural</u> .....	147
4.2.4	<u>A retórica dos símbolos</u> .....	149
4.2.5	<u>A retórica da simbologia da Trindade</u> .....	154
4.2.6	<u>A ascese</u> .....	170
4.3	<b>Terceira via: a eloquência</b> .....	176
4.3.1	<u>O éthos em Sermões</u> .....	179
4.3.2	<u>O páthos em Sermões</u> .....	189
4.3.2.1	Sermão <i>Vícios do Prelado da Igreja</i> .....	193
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	209
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	211

## INTRODUÇÃO

A presente tese consiste em um desdobramento da dissertação intitulada *Os sermões de santo Antônio de Lisboa/ de Pádua: elementos retóricos, teológicos e contextuais*, elaborada sob a orientação da professora Maria do Amparo Tavares Maleval e apresentada à Universidade do Estado do Rio de Janeiro em 2015. Na ocasião, observamos o uso dos sermões como instrumento de defesa da fé cristã, combate aos grupos heréticos, sobretudo os cátaros, e como propagadores dos ideais dos cânones do IV Concílio de Latrão. Contudo, a pesquisa atual analisa os sermões antonianos com o fito de depreender o perfil do pregador ideal presente neles.

Toda pesquisa tem início em um questionamento que se desdobra em muitos outros. O nosso foi “O que faz o discurso religioso ser tão poderoso?”. A partir dessa pergunta, poderíamos fazer qualquer recorte temporal, escolher textos variados e de qualquer autor – inclusive os da atualidade – e nos basear em metodologias e dispositivos de análise diversos. Todavia, optamos por voltar o nosso olhar ao final do século XII e início do XIII e aos sermões de Antônio de Lisboa/ Pádua, analisados sob a perspectiva da Retórica clássica, principalmente a Retórica sistematizada por Aristóteles.

Por que a Retórica clássica do mundo grego? O primeiro ponto a ser destacado é em relação à visão grega sobre o que poderia ser considerado um conhecimento científico. Os primeiros filósofos – os naturalistas – ampararam-se na *phýsis*, na observação da natureza para engendrar suas concepções sobre o mundo. Eles possuíam a percepção de que existia uma ordem natural no universo que estabelecia relações de causa e consequência, o que gradualmente promoveu a ruptura epistemológica mítica. A construção e aquisição do conhecimento baseava-se na observação, o que, sem rigorosos métodos, promoveu o aparecimento de teorias que se mostravam inconsistentes e contraditórias quando incisivamente questionadas. Após esses, surge o movimento sofista, o qual deslocou o olhar, que antes centrava-se sobre a natureza, para o homem, desenvolvendo diversas questões, dentre elas a moralidade, a relatividade e a importância do discurso, conforme será desenvolvido no capítulo primeiro. Protágoras, um dos sofistas de maior expoente, desperta a atenção para a questão do *nómos*, isto é, cada sociedade constrói suas próprias referências sobre como se deve viver a vida e experimentar a morte. Não há uma verdade absoluta; há crenças. A verdade não nasce com a pessoa; ela é ensinada de

acordo com o *nómos*. Por esse viés, a construção e aquisição do conhecimento vinculam-se a fatores culturais.

Platão, contrariamente aos sofistas, defendia que a verdade nasce com a pessoa. Para provar sua tese, elaborou o que se considera a primeira teoria do conhecimento, que consiste na reminiscência, isto é, a realidade sensível são sombras, imitações das realidades primeiras que habitam o Mundo das Ideias, onde a alma do homem, antes de ser aprisionada a um corpo, passa um tempo contemplando a Verdade. Quanto mais tempo a alma lá permanece, mais aprende e melhor retorna ao mundo físico. Na incorporação, traz consigo a verdade, mas não é capaz dela se lembrar. Quando está diante de um objeto ou de uma situação, lembra-se vagamente da realidade primeira; processo denominado como reminiscência. Inicia-se, neste ponto, o processo da *episteme*, de buscar compreender e organizar, pela Dialética, a multiplicidade de sensações que o objeto provocou em seu interior até chegar à Verdade. Portanto, a percepção dos sentidos não é capaz de gerar um conhecimento; somente a razão o é.

Aristóteles rechaça a concepção platônica da reminiscência e desenvolve o método de conhecimento científico amparado na observação da realidade, onde os sentidos possuem seu valor como percepção da existência de algo que deve ser lançado à logicidade. A logicidade, neste contexto, refere-se à lógica discursiva. A ciência grega era a ciência do discurso; uma ciência teórica. A metodologia da experimentação era uma realidade, porém ainda incipiente. Assim sendo, até o século XVII, o método científico que dominou o Ocidente foi o aristotélico.

Posto isto, qual Retórica? Quando um estudioso iniciante se propõe a estudar Retórica, provavelmente, seu primeiro passo é o de buscar uma definição. E a definição comumente encontrada é a de que Retórica é um sistema de regras para a elaboração de discursos persuasivos, os quais são frequente e popularmente conhecidos como “discursos feitos para enganar”. Conforme o estudioso avança em suas pesquisas, sobretudo quando constrói, mesmo que de forma iniciante, relações entre o uso de discursos e seu contexto histórico, novas considerações, por vezes múltiplas e conflitantes, podem aparecer, levando-o a uma encruzilhada. É a escolha por qual cruzamento seguir que revela a ideologia do pesquisador.

Como nos aponta Edward Schiappa e Jim Hamm (2007), em *Rhetorical Questions*, o que é “‘retoricamente saliente’ sobre os textos gregos varia de estudioso para estudioso, de disciplina para disciplina, de período para período de tempo. As possibilidades interpretativas são limitadas apenas pela imaginação humana” (p. 3; traduzimos)<sup>1</sup>. E é por isso que

---

1 “Because what is ‘rhetorically salient’ about Greek texts varies from scholar to scholar, discipline to discipline, time period to time period, the interpretive possibilities are limited only by human imagination”.

encontramos uma variedade de definições sobre Retórica e de funções a ela atribuídas. Para Henrich Lausberg (1967), a Retórica é um sistema de regras que regulamenta a pureza linguística e idiomática; por isso o autor centra-se mais na análise dos *ornatus*, embora seja perceptível que ele busque uma reavaliação. Para Renato Barilli (1985), a Retórica deve ser utilizada quando a ocasião exigir um discurso mais pleno e total. Para Olivier Reboul (2004), a Retórica é aplicável somente aos discursos que visam persuadir. Para João Hansen (2013), a Retórica relaciona-se à fala inventada e ordenada segundo técnicas bem definidas. Em todos esses autores, a Retórica é definida, portanto, como a arte do bem dizer e restrita ao momento em que se impõe a necessidade de realizar um discurso, mas não de qualquer tipo.

Acreditamos que a diversidade de definições reside na natureza complexa da Retórica, a qual é, em muitas ocasiões, confundida com eloquência, com figuras de linguagem e, como já sinalizamos, como discurso enganador. Para manter a clareza do texto, precisamos antecipar que a visão negativa que comumente reside sobre a Retórica é inexoravelmente influência de interpretações equivocadas a respeito da visão platônica, a começar pelo próprio termo designador, *Rhetorike*. A maioria dos estudiosos possui o consenso de que a primeira aparição do termo é no diálogo *Górgias*. A construção de sua definição e propósito ocorre em um ambiente hostil à sua prática:

Quer parecer-me, Górgias, que explicaste suficientemente em que consiste para ti a arte da retórica. Se bem te compreendi, afirmaste ser a retórica a mestra da persuasão, e que todo o seu esforço e exclusiva finalidade visa apenas a esse objetivo [...] ao que parece, a retórica é obreira da persuasão que promove a crença, não o conhecimento relativo ao justo e ao injusto? (PLATÃO, 2019, sem paginação).

Precisamos esclarecer que Platão não era radicalmente contrário ao seu uso. Em *Górgias*, ele é severo; em *Fedro*, suas considerações aparecem mais brandas. Suas hesitação, seguindo o pensamento de seu mestre Sócrates, eram bem particulares. Para ele, Retórica é adulação, ou seja, uma prática para a promoção do prazer, alcançável por meio do hábito, tal como a culinária<sup>2</sup>. Neste ponto, Platão busca separar Filosofia e Retórica, colocando-as em lados opostos. A primeira, *episteme*, está vinculada ao discurso verdadeiro, alcançável pela Dialética; enquanto a segunda, *dóxa*, está vinculada à opinião, expressa por meio de exibições discursivas. Essa separação promoveu, em *Fedro*, a existência de uma retórica boa e uma retórica má, isto é, uma retórica à serviço da verdade filosófica e outra à serviço da política erística. Distinção

---

<sup>2</sup> Sócrates, em *Górgias*, faz comparação entre medicina e culinária. O cozinheiro é o que seduz. Pautado em uma rotina, pensa no prazer que o alimento pode dar ao homem. O médico, ao contrário, ao se basear em métodos científicos, pensa nos benefícios do alimento ao corpo.

que, ao nosso ver, possui raiz numa tendência natural de Platão à tirania, evidente em *A República*.

Essa visão negativa está intimamente ligada à teoria do Mundo das Ideias, sendo por isso que Platão se coloca contrário, em muitos diálogos, à Arte e à Retórica, por serem por ele consideradas imitação. Ora, se a Arte imita a realidade sensível, ela se distancia da realidade suprema, tornando-se, portanto, imitação da imitação. De forma semelhante, a Retórica é tratada. Para ele, ela não possui vínculo com a verdade e com a justiça. Sua função é a de criar fantasias e ilusões por meio de discursos persuasivos que limitam a alma ao mundo da crença.

Segundo Sócrates, a Dialética era o único meio para o homem alcançar a verdade, o conhecimento seguro, amparado pela lógica do raciocínio, visto que a forma dialógica permite a interação entre duas ou mais pessoas, que, de forma breve, se revezam para falar, para emitir suas considerações acerca de um determinado assunto e, assim, constroem o conhecimento. Já a exibição discursiva, que ele classifica como exibição retórica, exclui essa interação, visto que, em geral, as posições dos participantes são fixas, ou seja, uma única pessoa enuncia um discurso, que geralmente é longo, e os ouvintes ouvem passivamente, sem interferir.

A presente tese se alinha às considerações feitas por Aristóteles, o qual compreende a Retórica como a arte de descobrir os melhores meios de persuasão para cada caso. O filósofo de Estagira sistematiza o saber retórico, mas não o vê como método preceituário, ao qual o orador não pode se desvencilhar. Ele apresenta um sistema, cujo objetivo é a organização de saberes dispersos, mas não o fixa como se fossem cânones. Trata-se da arte de descobrir os meios. E para descobri-los, é necessário um empenho do orador, no sentido de refletir sobre a construção do discurso e não somente seguir mecanicamente um sistema pronto. Tanto é que o filósofo dedica-se muito mais à *inventio* (temática do discurso) e à *dispositio* (organização das partes do discurso) que à *elocutio* (recursos para enunciar o discurso). Essa visão parte de dois atributos intrínsecos ao ser humano: a comunicação é indispensável para a sobrevivência do homem e toda comunicação ocorre em circunstâncias contingentes. Os filósofos do mundo grego reconheceram esses atributos. A prova disso é o estudo sistemático que fizeram sobre a linguagem como meio primordial para persuadir outros. Assim sendo, consideramos a Retórica como uma técnica que analisa discursos, observa as ações que eles possuem sobre os auditórios com o fito de esclarecer o que gerou a persuasão e o porquê. Podemos, assim, dizer que se tratava de uma retórica filosófica ou uma filosofia da retórica. Por isso, Aristóteles coloca Dialética e Retórica como faces de uma mesma moeda. Uma não sobrevive sem a outra.

Além disso, a presente tese também se coloca contrária a uma corrente largamente disseminada de que a Retórica esteve presente desde o “início” da sociedade grega, vinculando-se a uma cultura oral, poética e mítica. Eric A. Havelock (1996), em *A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*, defende tal premissa ao colocar que os poemas homéricos não eram feitos de improviso, mas seguiam regras de composição oral. A obediência a essas regras já pressupunha a presença de uma arte retórica, mesmo que ainda não estivesse discriminada por escrito nem fosse considerada uma *techne*. Para o estudo que aqui se desenvolve, consideramos que a Retórica é vista como tal a partir do momento em que ocorre a autoconscientização de seu uso, ou seja, a partir dos sofistas, de Platão e de Aristóteles. Antes disso, consideramos os discursos persuasivos como eloquência. E a eloquência pode ser conquistada a partir da observação de discursos de grandes oradores. Não se tratando, pois, de uma construção discursiva consciente de seu fazer persuasivo. Apesar de ser a democracia o lugar onde a Retórica pode atuar de forma plena, em contextos autoritários ela permanece presente, mesmo que reduzida ao mínimo de seu potencial, mas lá está ela: enfraquecida, porém sempre pronta a readquirir forças. Por essa linha de pensamento, somos contrários também à ideia de uma morte da Retórica.

Por que os séculos XII e XIII? Por que Antônio de Lisboa? O recorte temporal deu-se pela importância que esses séculos representam para a história do Cristianismo e para a história da própria Retórica. Foi um período de efervescências que culminou com a quebra de muitas balizas solidificadas a fim de construir novas, mais “adequadas” às mudanças do tempo. Período que muitos historiadores classificam como “Renascimento do século XII”. E todo renascimento não se faz de forma tranquila e coesa. Ao contrário, é produto de uma liquefação – tomando de empréstimo o termo utilizado por Zygmunt Bauman em *Modernidade Líquida* (2001). Apesar de ser um termo elaborado na contemporaneidade e para a contemporaneidade, o processo descrito por esse filósofo encontra-se presente em diversos momentos da história da humanidade, guardadas as limitações históricas que geram suas especificidades. Não é uma tentativa de fazer caber à força uma filosofia do presente em análises sobre o passado. É perceber que existem pontos cruciais que foram esplendorosamente teorizados por Bauman e que nos trazem clareza quanto ao período estudado. Por isso consideramos o termo “liquidez” apropriado para ilustrar as características principais do contexto em que *Sermões* foi elaborado.

Bauman utiliza-se da metáfora da água para explicar que a contemporaneidade busca derreter os sólidos da tradição dos poderes sociais, econômicos e religiosos para erigir novos,

mais adequados à sua realidade e necessidades. Contudo, a construção de novos sólidos não é feita de forma rápida e unívoca; existe o período de liquidez, o período da efemeridade:

[...] os fluidos não se atêm muito a qualquer forma e estão constantemente prontos (e propensos) a mudá-la [...] Os fluidos se movem facilmente. Eles “fluem”, “escorrem”, “esvaem-se”, “respingam”, “transbordam”, “vazam”, “inundam”, “borrifam”, “pingam”; são “filtrados”, “destilados”; diferentemente dos sólidos, não são facilmente contidos – contornam certos obstáculos, dissolvem outros e invadem ou inundam seu caminho. Do encontro com sólidos emergem intactos, enquanto os sólidos que encontraram, se permanecem sólidos, são alterados – ficam molhados ou encharcados [...] (BAUMAN, 2001, p. 8-9).

Estamos cientes de que os elementos que ajudam a compor o quadro ainda incompleto da modernidade líquida – emancipação, individualidade, relação espaço/tempo, trabalho e comunidade – são muito específicos em relação à sociedade contemporânea, apesar de alguns traços serem semelhantes ao que observamos no século XIII, como a responsabilização do indivíduo, o “capitalismo medieval” tal como aparece teorizado por Hilário Franco Júnior (2001), a busca por liberdade em ser e pertencer ao sagrado por meio de uma experiência íntima e pessoal, mas que ainda se mantém arraigada a uma autoridade, e a cessão do autoritarismo à sedução, ao convencimento pelas palavras; por isso o uso da Retórica é retomado com força nesse período. Mas são isso: traços. O que muito nos interessa é o termo “liquefação”, pois ele consegue exprimir bem a transição pela qual essa sociedade passou.

Dentro dessa liquefação dos tempos, encontramos um grupo religioso cujo objetivo principal era o de avivar a vida apostólica, mas, por causa da própria característica de liquefação da sociedade em que vivia, esse ideal não alcançou a amplitude almejada por seu líder espiritual. Dessa forma, o Franciscanismo, que se apresentou como um contraponto ao sólido tradicional, passou também a sofrer as pressões efervescentes das mudanças, as quais tornaram imperiosa a atuação de Antônio como professor na Ordem. A atuação deste frade é a representação do silenciamento que comumente ocorre em discursos religiosos, ou seja, existe um objetivo explícito, que é o espiritual; porém, existe um outro, implícito, agarrado às teias do texto, o político.

Para sustentar nossa argumentação e evitar anacronismos, pois acreditamos que o sujeito enunciador é fruto de coerções sociais, fizemos uma leitura de *Sermões* estabelecendo relações com textos retóricos e teológicos nos quais o frade se baseou. Além disso, o século no qual está inserido Antônio é o século de retomada dos estudos aristotélicos. É notório que o platonismo agostiniano serviu, durante séculos, de forma quase inquestionável à Cristandade, mas a sociedade dos séculos XII e XIII, diante das mudanças profundas pelas quais passava,

necessitava, também, de novas respostas. Por conta disso, ocorreu uma redescoberta vívida dos escritos aristotélicos, sobretudo em ambiente universitário, confirmada pela vultuosa quantidade de traduções e comentários sobre suas obras. Luis Alberto De Boni (2010) nos apresenta a informação de que Aristóteles foi o pensador mais estudado, debatido e citado pelos medievais, ultrapassando até mesmo Agostinho em número de citações. São mais de dois mil comentários medievais conservados em bibliotecas europeias (p. 20, 27).

Ler Aristóteles não é tarefa fácil e torna-se mais penoso quando há conhecimento rudimentar da língua grega e de sua filosofia. Os tradutores medievais, apesar de possuírem agudo senso crítico, buscavam uma tradução sempre próxima ao texto original, palavra por palavra, relegando a um patamar inferior o contexto no qual a obra estava inserida e a filosofia na qual estava embasada, prejudicando, portanto, a clareza de suas ideias. Nessa empreitada, as traduções e estudos realizados pelos árabes contribuíram para que os cristãos ocidentais caminhassem por sendas mais seguras. Desde o século VIII, os árabes dedicaram-se mais focadamente à tradução e ao estudo das obras aristotélicas de forma mais contextualizada, o que possibilitou um entendimento mais profundo delas.

Foi na Faculdade de Artes, que, a partir de 1255, tornou-se em Faculdade de Filosofia, onde os estudos aristotélicos foram introduzidos e aceleradamente desenvolvidos. Recordemo-nos que essa faculdade constituía uma preparação de cultura geral para o estudante que desejasse ingressar nas três Faculdades Maiores: Direito, Medicina e Teologia. O currículo compreendia as Artes Liberais, assim chamadas porque, mediante o conhecimento metódico e sistemático, libertam a pessoa dos laços com a natureza animal do homem e a elevam a um nível superior. Eram compostas pelo *trivium* e pelo *quadrivium*. É àquele que os universitários darão mais atenção, pois, por meio da Dialética e da Retórica, seria possível realizar o “filosofar”.

Esse retorno enérgico preocupou as autoridades eclesiásticas, tanto que, no sínodo da província eclesiástica de Sens, realizado em Paris, em 1210, houve a proibição, sob pena de excomunhão, da leitura e de estudos públicos dos livros de Aristóteles. Em 1215, Roberto de Courçon, chanceler da Universidade de Paris, ao aprovar os estatutos desta universidade, relembrou a antiga proibição: “Não leiam os livros de *Metafísica* e de *Filosofia Natural* de Aristóteles, nem resumo deles, ou da doutrina de mestre David de Dinant ou do herege Amalrico, ou de Maurício, o espanhol” (*Chartularium*, I, p. 78-79, n. 20). Contudo, foi uma proibição local. Outras províncias seguiram com os estudos, inclusive a própria Universidade de Paris apesar da proibição.

É perceptível que leituras, traduções e estudos sobre as obras aristotélicas não apenas permaneceram, como também se desenvolveram de forma sistemática e ultrapassaram os muros da Faculdade de Artes, alcançando a Faculdade de Teologia. Foi preciso, em 1228, Papa Gregório IX se manifestar a respeito por meio da bula *Parens scientiarum Parisius* e oferecer uma orientação de unidade eclesiástica. Reconhecendo que era impossível proibir Aristóteles, o Papa fez um caminho alternativo: propôs uma releitura dos textos a fim de expurgar os assuntos contrários à fé cristã. Para isso nomeou uma comissão composta por três membros, a qual deveria fazer essa análise; porém, com o falecimento de seu membro mais ilustre, Guilherme de Auxerre, a comissão se dissolveu antes mesmo de iniciar a empreitada. Posteriormente, não houve nova tentativa semelhante a essa, mas dedicados e brilhantes pensadores cristãos seguiram com análises minuciosas, como, por exemplo, Tomás de Aquino.

A Igreja do século XIII chegou em uma encruzilhada, cuja escolha menos danosa seria a de traduzir e utilizar as obras aristotélicas em proveito da fé cristã. Decisão que não foi unívoca nem tranquila. Opositores permaneceram firmes à introdução de Aristóteles no ensino. Somente com a indelével contribuição de Tomás de Aquino é que os ânimos serenaram um pouco. É no cenário das universidades que um novo método de ensino foi desenvolvido: a escolástica. Recordemos com Ruy Afonso (1979) que a escolástica iniciou seus processos ainda na Alta Idade Média, com Boécio e o uso que este fazia da filosofia no estudo da doutrina cristã em *Opuscula sacra*. Entretanto, foi no século XI, com santo Anselmo que ocorreu uma elaboração mais estruturada e consciente com o uso de Aristóteles para a compreensão da Trindade e para empreender a investigação racional da existência de Deus. Por isso, santo Anselmo é considerado o Pai da Escolástica. No século XIII, Abelardo traz à roda uma nova contribuição: o confronto de diferentes opiniões dos Pais da Igreja a respeito de um mesmo assunto. Contudo, o representante máximo da escolástica é Tomás de Aquino, quem sistematiza de forma clara, profunda e especulativa os métodos racionais de busca pela verdade cristã a partir da fé.

Feita essa breve contextualização a respeito da escolástica, enfatizamos que nosso objetivo não é dissertar acerca desse método, mas observar como seus preceitos já se encontravam nos sermões antonianos. Muitos estudiosos afirmam que o frade toma as *Escrituras* como verdade absoluta e sua exegese é uma simples exposição do conteúdo recolhido. Afirmação que não está de todo equivocada. De fato, a Bíblia é vista como regra de fé inquestionável e não se busca convencer o leitor de que tudo quanto está exposto é a Verdade. Como Agostinho, mentor espiritual de Antônio, em *Doutrina Cristã*, a obra antoniana é direcionada àqueles que não possuem dúvidas quanto à verdade do Deus com letra maiúscula. Por outro lado, afirmar que a

obra é uma simples exposição de matéria recolhida em suportes diversos é retirar-lhe sua riqueza literária e reduzir o gênio de Antônio a mero copista – sem entrarmos, aqui, na questão da originalidade medieval. É possível observar a existência de um processo hermenêutico e exegético bem estabelecido, uma exposição doutrinária cuidadosamente pensada, cujo propósito não é a mera exposição de conteúdos, mas de uma verdadeira psicagogia.

Para que uma psicagogia se engendre, o uso da Retórica torna-se inevitável, funcionando como método de dizer e de interpretar presente até hoje, mas sob nomenclaturas diferentes: semiótica, linguística, análise do discurso etc. Como nos expõe Jean-Marie Klinkenberg:

As retóricas de hoje – pois é preciso utilizar o plural a esse respeito – permanecem fiéis ao programa de sua antecessora clássica: contribuir para constituir uma ciência do discurso dos homens em sociedade. Elas podem, portanto, desempenhar o papel de um horizonte em que se concretiza a necessária interdisciplinaridade das ciências humanas. Disciplina holística, a retórica contemporânea intenta bloquear todos os *ismos* redutores e colocar barreiras ao provincianismo metodológico (2001, p. 13).

Como ficará evidente ao longo do desenvolvimento desta tese, a Retórica é uma arte importante para persuadir e para interpretar. Interpretar no sentido de compreensão de um texto e também no sentido de defesa. Já nos apontava Agostinho que a verdade não podia encontrar defensores desarmados. Aristóteles também afirmava que era vergonhoso uma pessoa ter condições de se defender de ataques físicos, mas não o ter de ataques verbais. Portanto, a Retórica também funciona como mecanismo de proteção para o receptor. A partir do conhecimento sobre ela, o ouvinte é capaz de discernir as intenções do enunciador, as quais, em geral, estão escondidas em palavras de efeitos patemizantes. O “conhecimento das formas retóricas por parte do ouvinte pode até diminuir o efeito que por meio destas formas o orador pretende, visto que este efeito está, desde agora em diante, submetido ao 'controle' do ouvinte” (LAUSBERG, 2004, p. 77).

Assim sendo, nosso exame, sob o enfoque retórico, é observar o perfil do pregador ideal. Como o enunciador é um sujeito situado no tempo e espaço, sendo influenciado por uma multiplicidade de discursos, buscaremos explicitar algumas relações dialógicas entre os sermões antonianos e esses múltiplos discursos. Em busca do êxito, dividimos a tese em quatro capítulos. A fim de que o fluxo de pensamentos sobre a Retórica, iniciado nesta introdução, não seja interrompido, optamos por iniciar a tese com um resumo sobre a história da Retórica com a finalidade de observarmos como sua construção e atuação estão intimamente ligadas à evolução do homem em sociedade. No segundo, apresentamos algumas informações biográficas de Antônio com vistas a encontrar o homem por trás do epíteto de santo. No terceiro,

apresentamos as principais características retóricas, teológicas e contextuais de *Sermões*. E, no quarto capítulo, apresentamos as análises retóricas feitas do *corpus* selecionado com o fito de extrair, organizar e expor outras bases discursivas sobre as quais os sermões estão assentados, deflagando, assim, a concepção filosófica e epistemológica da doutrina antoniana que constrói o perfil do pregador ideal.

## 1 BREVE HISTÓRIA DA RETÓRICA CLÁSSICA

É recorrente o regresso ao mundo grego com o intuito de melhor compreender algumas demandas filosóficas e conceituais. Isso ocorre porque aquilo que podemos chamar de “cultura ocidental” possui sua origem assentada na Grécia. Não uma origem que se abaliza à linha do tempo, mas que nos remete à ideia de uma fonte espiritual, onde a cultura ocidental bebe. Assim sendo, regressar ao mundo grego torna-se percurso imprescindível. Com a Retórica não seria diferente, dado que nenhuma outra civilização se esforçou tanto em elaborar, analisar e sistematizar métodos, técnicas e discursos com a finalidade de possibilitar seu acesso e uso pelas gerações contemporâneas e futuras como a civilização grega<sup>3</sup>.

Pelo motivo supracitado, faz-se importante apresentar, mesmo que sinteticamente, os principais retores gregos e suas técnicas traduzidas em termos de valores sociais, políticos e linguísticos. Perceberemos que a Retórica vinculou-se à Filosofia e com ela evoluiu, visto que essa, por se pautar no *lógos*, necessita de uma *léxis*, ou seja, de uma maneira de transmitir a verdade alcançada. E é justamente as discussões em torno da *léxis* que causaram, a partir do século V a.C, atritos entre Sócrates, seus discípulos e os filósofos sofistas.

Posto isso, esclarecemos que, durante o processo de análise dos sermões antonianos, ficará evidente como toda essa complexa e vasta herança retórica sobreviveu e em como se traduziu, no século XIII, em *ars praedicandi*.

### 1.1 Verossimilhança e psicagogia: as bases do discurso

A prática de realizar discursos persuasivos constituía uma realidade no seio da sociedade grega antes mesmo do surgimento de uma *tékne retoriké*. Isso é perceptível já em *Iliada*, de Homero, onde existem vários episódios que podemos destacar. A título de exemplificação,

---

3 Para dar peso de autoridade à observação que chegamos, apontamos o livro *Introdução à Retórica*, de Oliver Rebaul. Esse pesquisador aponta que “entre os séculos V e I a.C, os gregos elaboraram A Retórica, que, em seguida, durante dois milênios e meio, de Górgias a Napoleão III, pode-se dizer que não foi superada. As diversas épocas enriqueceram alguma porção do sistema, mas sem mudar o sistema. Ainda hoje, quando se fala em ‘retórica’, a referência é sempre feita à retórica dos gregos. Assim sendo, a história da retórica termina quando começa” (2004, p. 2).

relembremos a discussão entre Aquiles e Agamenon sobre a devolução da filha de Crises, que era despojo de um saque realizado pelos aqueus à cidade de Tebas.

Crises, sacerdote de Apolo, em sinal de humilhação, vai até o acampamento dos aqueus e oferece riquezas como resgate de sua filha. Agamenon, dono do despojo requerido, rejeita a oferta e rudemente manda embora o velho sacerdote. Como consequência das ofensas ao seu sacerdote, o deus Apolo disparou setas contra os homens, causando rápidas e sucessivas mortes. Diante de calamitosa situação, Aquiles buscou entender o que poderia ter causado a ira do deus. Calchas, filho de Testo, o “melhor intérprete de todos os homens” (HOMERO, 1999, p. 10), diz saber os motivos, mas, antes de dizê-los, precisa que Aquiles prometa protegê-lo: “Falarei, portanto. Atenta para o que eu disser e jura-me lealmente proteger-me com o braço e com a palavra [...]” (HOMERO, 1999, p. 10; grifo nosso).

O episódio segue com Agamenon demonstrando ser conhecedor da persuasão das palavras: “Não busques em teu coração enganar-me, por mais bravo que sejas, Aquiles, semelhante a um deus, pois não terás artimanhas que me persuadam” (HOMERO, 1999, p. 11). A discussão prossegue e quase culmina em episódio de violência, evitado graças à descida da deusa Atenéia, a qual segurou os cabelos de Aquiles a fim de evitar que ele atacasse Agamenon. Apesar da intromissão divina, a discussão continuou. Foi necessária a intervenção de Nestor, “orador dos homens, de Pilos, de voz suave, cujos lábios as palavras saíam mais doces que o mel” (HOMERO, 1999, p. 13). Após o discurso, Agamenon responde que Nestor falou bem e com justeza.

Esse episódio nos mostra que, apesar de ainda não existir uma disciplina que tratasse especificamente sobre o discurso, já havia a compreensão de que a natureza da linguagem era portadora de uma força – “um deus poderosíssimo”, no dizer de Górgias em *Elogio a Helena* – ao ponto de iniciar e encerrar graves contendas, por isso Calchas pede para Aquiles protegê-lo não apenas com a força física, mas também com a força das palavras. E para tal, era preciso uma maneira de discursar, de uma *léxis*, tal qual Nestor com sua “voz suave” e “palavras mais doces que o mel”.

Apesar dessa realidade, para fins didáticos, impõe-se a origem da Retórica na Magna Grécia, especificamente na Sicília, por volta do final do século V a.C, quando o uso autoconsciente da linguagem, a partir de técnicas e métodos definidos, ganhou repercussão. Seu surgimento está ligado a objetivos práticos de defesa do direito de propriedade, o qual foi espoliado pelos tiranos Gelon e Hieron. Com a queda desses, milhares de processos foram instaurados a fim de reaver as antigas posses. O número de inquiridos era tão elevado que a

pressão sobre os nobres que administravam a justiça aumentou consideravelmente, o que nos faz observar que o movimento de reapropriação de terras abarcava, em seu âmago, uma luta mais profunda: a luta pela *diké*<sup>4</sup>.

Werner Jaeger, em *Paideia* (2003), se esmera para apresentar o que se conhecia, no mundo grego, por *diké*, já que, etimologicamente, não existe uma expressão que consiga traduzir a essência dessa palavra. O estudioso coloca que os reis e os nobres, que também atuavam como legisladores, recebiam a *themis* de Zeus; por conseguinte, julgavam segundo as leis provenientes do deus grego, cujas normas criavam livremente, de acordo com as tradições do direito consuetudinário e o saber subjetivo. Assim sendo, o movimento de reapropriação de posses deve também ser visto como um despertar dos populares em busca de direitos que não estivessem limitados à *themis* e ao campo da oralidade, mas que fosse assentados em leis escritas, não subordinadas aos temperamentos do legislador. Acreditava-se, dessa forma, que os legisladores se submeteriam às normas estabelecidas pela *diké*:

Enquanto *themis* refere-se principalmente à autoridade do direito, à sua legalidade e à sua validade, *diké* significa o cumprimento da justiça. Assim se compreende que a palavra *diké* se tenha convertido necessariamente em grito de combate de uma época em que se batia pela consecução do direito de uma classe que até então o recebera apenas como *themis*, quer dizer, como lei autoritária. O apelo à *diké* tornou-se de dia para dia mais frequente, mais apaixonado e mais permanente (JAEGER, 1995, p. 135).

Como os direitos de propriedade estavam obscurecidos ou até mesmo eram inexistentes devido à tirania, não era possível apresentar provas documentais que autenticassem a veracidade do pleito. Assim sendo, os interessados em reaver as terras deveriam contar com a eloquência. E devido à ausência de “advogados”, surgiram “profissionais” que desenvolviam discursos a serem enunciados diante de júris e/ou ensinavam técnicas para promover a persuasão. É dentro desse cenário que Córax e Tísias, com vistas a ajudar os cidadãos a defender suas demandas diante dos tribunais, apresentaram o método da verossimilhança.

Embora a tradição literária integre Empédocles<sup>5</sup> à origem da Retórica, dando-lhe um lugar de honra, é em Córax e Tísias, discípulos daquele, que a notabilidade se faz maior. Na esteira

---

4 “Assim, o significado fundamental de *diké* equivale aproximadamente a dar a cada um o que lhe é devido. Significa, ao mesmo tempo, concretamente, o processo, a decisão e a pena” (JAEGER, 1995, p. 135).

5 Nascido em Agrigento por volta de 484 a.C, foi filósofo, médico, político e também místico. Para ele, o princípio de todas as coisas tem suas raízes nos quatro elementos terra, ar, água e fogo, os quais não se originam da transformação uns dos outros, mas, sim, a partir de um agregar-se e desagregar-se desses elementos, sendo o Amor e Amizade, o Ódio e a Discórdia as forças místicas que atuam sobre os elementos para promover a agregação ou a desagregação (REALE, 1990, p. 59-62). Sobre a afirmação de que seria ele o “inventor” da Retórica, Plebe esclarece que seria “[...] uma retórica do irracional, mais ou menos aparentada com a magia” (1978, p. 5).

do mestre, como demonstrado acima, estiveram associados à renovação democrática de Siracusa, servindo-se do discurso persuasivo como sua principal arma. Cícero<sup>6</sup> observa que antes desses filósofos ninguém se submetia a uma teoria, embora a maior parte do povo se exprimisse com cuidado e ordem. Dessa forma, pode-se observar que por eles houve a elaboração de uma “técnica discursiva” calcada em preceitos científicos e probatórios, cujo objetivo principal era a elaboração de um discurso verossímil. “É no nível do conflito social que nasceu um primeiro esboço teórico da palavra fingida” (BARTHES, 1975, p. 152).

De forma concisa e simplificada, pode-se dizer que o método da verossimilhança consistia em se utilizar de recursos persuasivos com o objetivo prático de produzir argumentos que tivessem aparência de verdadeiros, mesmo que não o fossem, pois mais vale o que parece verdade do que a verdade difícil de ser crida. Na visão de Platão, esse método pressupõe um conhecimento que não precisa ser justo e verdadeiro, mas, sim, parecer tudo isso aos olhos do público, que é quem, ao final, decide<sup>7</sup>. Uma mirada célere nesse cenário nos traz certa inquietude; no entanto, se nos permitirmos conceber a ideia de que a Retórica se firma principalmente onde a verdade é posta em dúvida e onde há um confronto de ideias, compreenderemos que a técnica da verossimilhança faz jus ao seu lugar, ao lugar da probabilidade. Assim sendo, quanto mais difícil for a causa, melhores precisam ser os argumentos e maior o esforço empregado na elaboração do discurso, mesmo que para isso seja necessário, no dizer de Protágoras, “transformar o argumento mais fraco no mais forte” (PLATÃO, 2019, não paginado). Dado o contexto histórico, compreende-se o profícuo uso desse método.

Embora a técnica da verossimilhança coadune-se ao período histórico no qual surgiu e possua um viés prático, ela poderia voltar-se contra si mesma: “O mais maçante é que o *córax* pode ser voltado contra o seu autor, afirmando que ele cometeu o crime por achar que parecia

---

6 “Cícero nasceu em Arpino, no ano 106 a.C., e morreu executado, por razões políticas, em Fórumio, no ano 43 a.C.. Originário de família equestre, estudou direito, retórica e filosofia em Roma e na Grécia. Defendendo a causa dos sicilianos contra Caio Verres, que pilhara a ilha (anos 73 a 71), tornou-se famoso por seus argumentos, que podem ser conferidos em *As verrinas*, os quais levaram à condenação o acusado. Sua brilhante carreira de advogado granjeou-lhe sólida fortuna. Dedicando-se à política, defendendo a República, obteve sucessos, perseguições, condenações. Após o exílio de um ano em 58, regressando a Roma dedicou-se a atividades forenses e à escrita de seus grandes tratados; novas incursões na política, alternadas com períodos de dedicação aos estudos, terminaram por levá-lo à morte – apoiara Otávio, filho adotivo de Júlio César, contra Marco Antônio; com a reconciliação de ambos, foi perseguido e morto” (AMPARO, 2010, p. 91).

7 “Fedro - [...] ouvi dizer que, para quem deseja tornar-se um orador consumado, não se torna necessário um conhecimento perfeito do que é realmente justo, mas, sim, do que parece justo aos olhos da maioria, que é quem decide em última instância. Tão pouco precisa saber realmente o que é bom ou belo, bastando-lhe saber o que parece sê-lo, pois a persuasão se consegue não com a verdade, mas com o que aparenta ser verdade” (PLATÃO, 2000, p. 87).

suspeito demais para que dele suspeitassem, e que chegou a acumular propositalmente acusações contra si mesmo, para depois as refutar com facilidade” (REBOUL, 2004, p. 3). Apesar das críticas que possa suscitar, o método da verossimilhança é um método prático e demonstrativo de provas, que preza pela clareza, objetividade e linearidade da apresentação de argumentos, o que traz para o ouvinte certo conforto cognitivo, visto que ele consegue seguir mais facilmente a linha de raciocínio do orador, aumentando, conseqüentemente, sua credibilidade tanto no discurso proferido quanto em seus próprios julgamentos subjetivos<sup>8</sup>.

Contemporaneamente a Córax e Tísias e ao método da verossimilhança, a escola pitagórica<sup>9</sup> utilizou-se de um discurso vigoroso, pautado na sedução irracional das palavras, a psicagogia, a qual traz em seu seio a distinção parmenídica entre o mundo da verdade e o mundo da opinião. Parmênides foi um filósofo grego natural de Eléia, fundador da escola eleática, a qual teve grande influência sobre o pensamento grego e escreveu *Da Natureza*, obra que chegou à atualidade em fragmentos. A obra fala sobre um jovem levado por corcéis, que eram conduzidos pelas filhas do Sol, ao encontro de uma deusa que daria ao jovem instruções poderosas sobre o ser, o não ser e questões correlacionadas. Para o desenvolvimento do que seria futuramente chamado de Retórica, tal obra apresenta-se como um divisor de águas. Múltiplos são os temas que o fragmento suscita, porém abordaremos, por questão de limitação temporal, dois: o *lógos* reflexivo e a divisão do mundo em *alethéia* e *dóxa*.

Na poesia, na épica e na tragédia se encontravam as normas pelas quais os componentes de uma comunidade eram moldados. Os poetas, sobretudo Homero e Hesíodo, são os que, energicamente, por meio dos mitos, imprimiram as normas. Precisamos recordar que os poetas

---

8 Michael Gagarin (2007), em seu artigo *Background and Origins: Oratory and Rhetoric before the Sophists*, aponta que, provavelmente, a produção retórica de Tísias não era um conjunto analítico de preceitos, mas, sim, uma coleção de modelos de discursos. Esses modelos apresentavam alegações de prós e contras sobre tópicos mais comumente levantados em processos judiciais. “If he wrote a *Techne*, it probably consisted of ‘a collection of model pieces, analogous to the *Tetralogies* of Antiphon and based on the principle of *eikos*: pleadings pro and com (or, more likely, compressed summary versions of such pleadings) on topics likely to come up in court cases – not an analytic set of precepts” (p. 30-31).

9 Pitágoras nasceu em Samos, vivendo o apogeu de sua vida em torno de 530 a.C e morrendo no início do século V a.C. Existia uma áurea divina em torno desse filósofo a ponto de não ser possível distinguir o que são preceitos vindos diretamente dele e o que são preceitos a ele atribuídos, por isso costuma-se classificá-los como preceitos pertencentes à “escola pitagórica”. Essa escola possuía características de cunho religioso, filosófico e político. Diógenes Laércio, um dos mais antigos biógrafos sobre Pitágoras, relata que, enquanto jovem, o filósofo foi iniciado em todos os ritos de mistérios gregos e não gregos; esteve no Egito entre caldeus e magos; foi para Creta; e, quando retornou a Samos, encontrou a cidade dominada pelo tirano Polícrates. Por isso, fugiu para Crotona, na Itália, onde elaborou leis e construiu “[...] grande fama, juntamente com seus seguidores que, em número de cerca de trezentos, administravam tão bem a coisa pública que seu governo foi quase uma aristocracia [...] O ideal político pitagórico era uma forma de aristocracia baseada nas novas camadas dedicadas especialmente ao comércio, que havia alcançado um elevado nível nas colônias antes ainda do que na mãe-pátria. Conta-se que os crotonienses, temendo que Pitágoras quisesse tornar-se tirano da cidade, incendiaram o prédio em que ele havia se reunido com seus discípulos” (REALE, 1990, p. 39).

eram vistos como detentores de um privilégio divino incomparável, já que eram os que, por inspiração das moiras, entregavam a mensagem dos deuses aos homens. Contudo, com o avançar dos tempos e com as diversas e novas manifestações de formas de existências, pôs-se em questionamento o pensamento mítico. Presencia-se, portanto, um momento em que se evitam explicações sobrenaturais para fenômenos naturais. Embora os deuses ali permaneçam, a importância deles como fonte de explicação primária encontrava-se em vertiginosa redução. Foi com o surgimento da Filosofia, atribuído a Tales de Mileto<sup>10</sup>, sendo o termo “filo-sofia”<sup>11</sup> atribuído a Pitágoras, que o homem passou a construir uma nova forma de enxergar a realidade que o cercava e de enxergar a si próprio<sup>12</sup>. Mas como escapar ao engano das crenças?

Parmênides apresenta três caminhos possíveis<sup>13</sup>. O primeiro caminho é o da opinião – *dóxa* –, um conhecimento calcado na multiplicidade de sensações, não filtrado pelo viés racional e sujeito ao temperamento humano<sup>14</sup>. O segundo, é o do caminho verdadeiro – *alethéia* –, a verdade do ser, inabalável e única, alcançável pelo intelecto humano por meio do raciocínio estritamente lógico, pautado em um conhecimento racional e científico. O terceiro caminho é o das “aparências plausíveis”, uma forma de unir o discurso das aparências que as coisas demonstram sem, contudo, ir contrário ao discurso do grande princípio. Sabe-se que, na segunda parte do poema, a deusa apresenta ao jovem uma exposição sobre como aparece o ordenamento do mundo. Entretanto, essa parte do fragmento não chegou à atualidade.

---

10 Pensador que viveu em Mileto, na Jônia, por volta dos séculos VII e VI a.C. Foi filósofo, cientista e político. Sua filosofia mais conhecida foi a de colocar a água como o princípio originário, mas não a água que consumimos, que é um elemento derivado da primeira. Trata-se de uma *physis* líquida, cuja origem é Deus, a coisa mais antiga e incriada. Essa concepção possibilitou ainda mais o enfraquecimento dos deuses polimórficos, visto que os deuses gregos eram imortais, mas haviam nascido, enquanto que o Deus da filosofia de Mileto era incriado.

11 Amor à sabedoria.

12 Os primeiros filósofos, conhecidos por “naturalistas” ou “físicos”, possuíam o objetivo de compreender a existência e a realidade que os cercavam por meio do conhecimento sobre a *physis*, a natureza. Um dos problemas sobre os quais se debruçaram foi sobre a origem do cosmo. Multiplicidade e unicidade, ser e não ser, geração e não geração são algumas das teorias contraditórias e, por vezes, insuficientes, que foram elaboradas por eles e que também contribuíram, justamente por suas contradições, para o sucesso dos sofistas.

13 “[...] Tudo há de aprender: o estável, circular coração da Verdade, e a mortal opinião, sem a fé verdadeira; também isto saber: como as aparências devem ser aceitadas; por tudo estão, todas” (BARBIERI, 2020, p. 317).

14 Os filósofos naturalistas, ao buscarem explicar o ser e a realidade somente por meio da *physis*, se contradisseram e deixaram muitas questões sem respostas eficientes. Já com a metafísica platônica, foi possível encontrar respostas a questionamentos anteriormente irresolutos. Embora Parmênides seja recorrentemente classificado como um filósofo naturalista, sua teoria, dentro dessa visão filosófica, apresenta-se como inovadora, pois ele rechaça os sentidos, os quais geram, em sua visão, o engano. Platão, posteriormente, dá importância aos sentidos. No entanto, uma importância extremamente pequena, que funciona apenas como um ponto de partida para a mente, devendo rapidamente serem deixados para trás. Esse ponto de partida ocorre quando a alma, ao estar diante de um objeto semelhante ao do mundo das Ideias, o reconhece, despertando uma borbulha de sentimentos confuso: “eu já vi isto antes” ou “eu tenho a sensação de que sei algo sobre isso”, etc. Após esse passo inicial, o “eu” lógico toma conta e busca racionalizar aquilo que, primeiramente, era sensação.

É possível observar que a divindade, na obra parmenídica, não apresenta o conhecimento de forma passiva e mecânica, como comumente ocorria com os poetas; ao contrário, ela estimula o jovem a escutar e discernir o conhecimento apresentado por meio do “*lógos reflexivo*”. Esse mecanismo filosófico-literário trouxe um significativo alerta: a verdade de um enunciado só poder ser aceita se resistir às tentativas de refutação. As tentativas de refutação, por sua vez, perpassam pelo caminho do ser, pelo “eu” racional; um “eu” que julga ser verdade somente aquilo que possa ser explicado por razões concludentes. Assim sendo, rechaça por completo os sentidos: “Se fossem, em demasia, levados em consideração, a única coisa que poderiam fazer era atrapalhar a compreensão da realidade” (GUTHRIE, 1969, p. 18; traduzimos)<sup>15</sup>. Esse filósofo chamava a atenção para a importância de passar os conhecimentos ensinados, mesmo os antigos e já consagrados, pelo filtro do processo reflexivo, lógico e científico. Por isso, é considerado o pilar da lógica ocidental.

Após essa sucinta exposição, reiteramos que cada sociedade e época possui seu *modus operandi* de existir e de promover existências. Na Grécia, os poetas e filósofos assumiram o papel de guia durante a estrada terrena, sendo os poemas e as tragédias as principais responsáveis pelo processo que construía em seus ouvintes e espectadores o modo de enxergar o mundo, cunhando, dessa forma, o caráter do homem. Após a morte, o deus Hermes assumia a tarefa e guiava as almas ao submundo. Em ambas as realidades, há a condução da alma. Fica, assim, evidente que a forma prática de se viver a existência – e até mesmo de se experimentar a morte – passava, e ainda passa, pela esfera do discurso, de modo que o poder da palavra não pode ser desprezado em detrimento da demonstração técnica e fria dos argumentos. Conhecedora desse poder regulador do discurso, a escola pitagórica<sup>16</sup>, que exerceu influência sobre Parmênides e por ele foi influenciada, desejou os elementos pertencentes ao mundo da *alethéia*, porém pendeu mais fortemente para o mundo da *dóxa*, que é o âmbito mais natural para o desenvolvimento de discursos persuasivos.

Sabe-se que para os filósofos desse período, a vivência deveria estar alinhada às suas teorias. A leitura de *Vida Pitagórica*, de Jâmblico, revela que a escola pitagórica não era para todos. Os jovens que se alistavam passavam por um exame rigoroso. Em primeiro lugar, perguntavam como eles se relacionavam com os pais e com outros parentes, inqueriam sobre

---

15 “Si se los tenía demasiado en cuenta, lo único que podían hacer era obstaculizar la comprensión de la realidad”.

16 É preciso colocar que essa forma de enxergar os mitos será, com Pitágoras, irreversível. Ele aponta a necessidade do homem ser virtuoso e justo na vida terrena, visto que haverá uma vida além-túmulo, na qual o homem será cobrado ou recompensado. A libação a algum deus não trará o perdão imediato e eterno de ações injustas. Contudo, é uma visão que já se encontrava presente entre os órficos.

algumas paixões e amigos com os quais conviviam, com o que se ocupavam durante o dia, o que lhes causava tristeza e alegria; observavam também a maneira como os inscritos andavam e até mesmo suas fisionomias por acreditarem que as características naturais revelavam o caráter oculto da alma. Os jovens eram analisados pelo que se chama de “fisiognomia”. Depois de aprovados na análise, eram dispensados por três anos para, dessa forma, testar a constância e o autêntico desejo de aprender. Após esse período, os que se assomavam ao grupo recebiam os ensinamentos da escola, porém uma cortina de linho os separava de Pitágoras. Esse período de separação tinha a duração de aproximadamente cinco anos e o silêncio absoluto era exigência para a aprovação, a depender da conclusão a que chegavam a respeito de cada jovem a ser inserido como membro.

A dificuldade para entrar na escola pitagórica pode estar vinculada à filosofia de transmigração da alma<sup>17</sup>. Tal filosofia declara que a alma, antes de regressar ao mundo terreno, passa um período contemplando a Verdade que habita com os deuses. Platão, em *Fedro*, afirma que esse período dura, no mínimo, cerca de dez mil anos<sup>18</sup>. Todas as almas humanas já contemplaram a Verdade, pois, se assim não acontecesse, jamais poderiam insuflar-se num corpo humano. Em geral, as almas, quando estão no plano terreno, não são capazes de se recordar da verdade contemplada, visto que, ao experimentarem a corrupção do corpo humano, são impelidas à prática da injustiça e se esquecem dos mistérios que um dia contemplaram.

Entretanto, existem umas poucas almas que conseguem, mesmo que num deslumbre, se recordar de algum conhecimento divino – e aqui reside o papel das sensações como ponto de partida para o raciocínio filosófico platônico. As que conseguem destacam-se sobremaneira dentre os homens. Um exemplo disso é o próprio Pitágoras, que atribuía sua sabedoria de dimensões extraordinárias às memórias de suas vidas passadas, as quais ele era capaz de,

---

17 A teoria da transmigração da alma tem suas origens no orfismo, nome derivado do poeta trácio Orfeu, conhecido por sua habilidade de encantar elementos da natureza. Em contraposição à “religião pública”, cujos expoentes são Homero e Hesíodo, os quais tratavam todos os acontecimentos como sendo de origem mítica, Orfeu dá início ao que ficou conhecido como “mistérios”, cujo ponto principal é a transmigração da alma. Para ele e para a seita que dele se originou, a alma, devido à culpa original, caiu em um corpo, estando a ele presa para fazer expiação dessa culpa. Somente por meio da purificação do elemento divino – alma – é que se torna possível encerrar os infinitos ciclos de reencarnações. Com os pitagóricos, essa filosofia órfica adquire algumas diferenças. A principal delas é a forma de se alcançar a purificação. No orfismo, a purificação é alcançada por intermédio de ritos taumatúrgicos. Na escola pitagórica, a purificação é alcançada por intermédio de uma vida contemplativa, a qual possibilita uma dedicação maior na busca pelo conhecimento. Para eles, o conhecimento racional é o que conduz à purificação. “Uma coisa deve-se ter presente: sem o orfismo não se explicaria Pitágoras, nem Heráclito, nem Empédocles e, sobretudo, não se explicaria uma parte essencial de Platão, o que significa que não se explicaria uma grande parte da filosofia grega antiga [...]” (REALE, 1990, p. 19).

18 “A alma não voltará ao ponto de onde saiu senão passados dez mil anos, isto é, não receberá as asas antes que este tempo se cumpra, com exceção dos filósofos e dos que amam os jovens com amor filosófico” (PLATÃO, 2019, sem paginação).

conscientemente, recordar. Para Platão, o filósofo é uma alma de primeiro grau<sup>19</sup> capaz de se recordar das verdades eternas contempladas. Só que tal recordação não ocorre de forma consciente. O filósofo, ao ter contato com um objeto semelhante ao do reino superior, passa por um processo de perturbação na alma, o que gera uma multiplicidade de sensações. Por meio do “eu” lógico, busca ordenar essas sensações difusas em uma unidade racional, capaz de ser apreendida pelo intelecto humano.

As diversas regras da seita, muitas incompreensíveis aos de fora, carregavam em si simbolismos profundos que ajudavam os pitagóricos a detectarem as verdadeiras almas filosóficas e a promoverem nelas a psicagogia. A exemplo disso, tem-se: 1) a proibição de comer carne<sup>20</sup>, a qual estava ligada à filosofia da reencarnação da alma; 2) manter o iniciado por cinco anos em silêncio, apenas ouvindo os ensinamentos de Pitágoras sem poder vê-lo com o fito de promover a temperança e a longanimidade e, assim, habilitar a escuta; 3) o desligamento dos que eram considerados lentos para o aprendizado ou não se adaptavam aos rigores da seita. Esses recebiam em dobro tudo o que, inicialmente, tinham doado, demonstrando, dessa maneira, que o conhecimento verdadeiro e a preparação da alma eram mais importantes que qualquer riqueza, fama ou poder. Após iniciados, os alunos seguiam metódicas atividades diárias que ajudavam na condução da alma. Tais etapas foram resgatadas por Platão em *A República*.

O conceito de harmonia, desenvolvido por Pitágoras, o qual se ampara na harmonia existente na natureza, promoveu a construção de diversos outros, dentre eles o do *kairós*, que é melhor compreendido quando se tem em mente o conceito de *diké*. Esse último repensou também a proporcionalidade da justiça, ou seja, uma justiça que não fosse cegamente igual para todos, mas que atribuísse a cada um o seu próprio direito particular. Traduzido para o mundo do discurso, o *kairós*, o “momento oportuno”, compreendia que o direito particular de cada um deveria ser respeitado. Assim sendo, o discurso precisava levar em consideração o tipo de ouvinte e questões a ele correlacionadas, por isso defende que “existe uma forma de conversa

---

19 Platão hierarquiza as almas de acordo com o tempo em que permanecem no mundo das Ideias contemplando a Verdade. No total, são nove graus de hierarquia. Os filósofos são considerados almas de primeiro grau, isto é, aquelas que mais tempo passaram contemplando a Verdade eterna. Os sofistas, por outro lado, são considerados almas de oitavo grau e os tiranos de nono grau (PLATÃO, 2000, p. 63).

20 Convém colocar que, embora fosse proibido o consumo de carne, o sacrifício animal feito aos deuses era permitido no seio da escola, bem como o consumo da carne sacrificada; contudo não se consumia o cérebro e o coração por serem considerados a sede do pensamento e da vida. Pitágoras afirmava que “El alma humana únicamente no accede aquellos animales a los que es lícito sacrificar” (JÁMBLICO, 2003, p. 68).

que não parece ser inadequada quando entre um jovem e outro, mas o é quando ocorre com uma pessoa mais velha” (JÂMBLICO, 2003, p. 124; traduzimos)<sup>21</sup>.

Após tudo quanto foi exposto, podemos observar que, enquanto Córax e Tísias tratavam o discurso persuasivo como resultado de métodos e preceitos, a escola pitagórica o tratava como arte, visto que “até certo ponto, ela [Retórica] pode ser ensinada, é racional e suscetível a uma especulação teórica, mas, em geral, e sem mais delongas, nenhum desses aspectos diz respeito a ela” (JÂMBLICO, 2003, p. 119; traduzimos)<sup>22</sup>. Verossimilhança e psicagogia formam a base de todo discurso produzido até hoje.

## 1.2 A contribuição dos Sofistas: Protágoras e Górgias

Se houve um movimento<sup>23</sup> que, além do viés filosófico, contribuiu para uma Retórica prática, foi o complexo e rico movimento sofista. Para o homem contemporâneo e não habituado ao mundo grego, a palavra “sofista” é sinônimo de desvirtuosismo e falsidade. Julgamento, até certo ponto, compreensível, visto que a maior parte dos documentos que nos chegaram foram elaborados justamente por seus oponentes, como, por exemplo, Platão, que, embora se coloque como portador de uma imparcialidade intelectual em seus diálogos, impôs maior força retórica em suas argumentações, o que influencia o leitor desavisado a se portar, juntamente com ele, contrário aos sofistas.

Para fins didáticos, o termo *sophistés* é agente do verbo *sophídsesthai*, ato de praticar a *sophía*, a “sabedoria”. De acordo com William Keith Guthrie (1995), tais termos eram de uso corriqueiro nos tempos mais remotos do mundo grego e se referiam à qualidade intelectual e espiritual de possuir uma habilidade para determinada operação prática. Dessa forma, um carpinteiro, um construtor de barcos, um pintor, etc eram considerados *sophós*, “sábios”. A

---

21 “existe una forma de conversación que no parece ser inoportuna entre un joven y outro, pero si lo es con una persona mayor”.

22 “hasta cierto punto, la oportunidad se puede enseñar, es racional y susceptible de una especulación teórica, pero, en general, y sin más ninguno de estos aspectos le atañen”.

23 Durante nossas pesquisas, ficou claro que chamar os sofistas de “movimento sofista” ou “escola sofista” não é ponto unívoco entre os pesquisadores. Nesta tese, optamos por chamar de “movimento” por dois motivos: 1) viés didático, que facilita a leitura do texto; 2) existiam pontos não ordinários que uniam os sofistas, como o empirismo, a relatividade e, costurando todos eles, a Retórica. Giovanni Reale afirma que, com o movimento sofista, a problemática do cosmos (*physis*) entra em crise e a atenção passa a se concentrar no homem e em suas virtudes específicas, promovendo o nascimento da problemática moral (1990, p. 24).

primeira notícia que se tem do termo *sophistés* é em uma ode de Píndaro, onde claramente significa “poeta” (GUTHRIE, 1995, p. 41). Partindo das concepções pedagógicas da poesia, o sofista deveria ser, portanto, um mestre educador. Protágoras, seguindo essa linha, expõe para Sócrates que os grandes poetas do passado, como Homero e Hesíodo, na verdade, eram sofistas, mas escondiam-se por trás de suas artes com o intuito de não levantarem a ira de muitos. Ele, porém, demonstra publicamente seu orgulho em ser um<sup>24</sup>.

Devido à influência de Sócrates e Platão, o termo sofreu um processo de dicotomização, passando a significar “verdadeiro” e “falso”. Já no século V, o uso do termo *sophistés* é ampliado para os prosistas e recebe uma carga pejorativa mais forte, a qual se mantém até hoje, apesar dos esforços empregados por pesquisadores ao revisitar historicamente o movimento na tentativa de reabilitá-lo como expoente do seu tempo<sup>25</sup>.

O movimento sofista não precede sua realidade, mas é o seu reflexo. É a resposta às diversas transformações no espírito do homem grego, as quais ocorreram de forma paulatina, mas com tamanha energia que já não havia mais como recuar. Como comumente se percebe nas grandes mudanças no espírito de um povo, o crescimento econômico é o catalisador da transformação espiritual do mundo grego. A nobreza, portadora de um poder imposto por laços de sangue, transforma-se, a partir do século VI a.C, além de grande proprietária de terras, em “empresária” graças, principalmente, ao crescimento do comércio realizado na costa e nas colônias e à cunhagem de moedas, a qual possibilitou a circulação monetária no lugar de trocas, facilitando, assim, o comércio. Contudo, essa não foi a única camada social a se aproveitar do crescimento econômico. Cidadãos livres, alheios à nobreza, também enriqueceram. São esses que, pautados na força do poder econômico, fizeram forte oposição aos mandos e desmandos de uma casta que, amparada pela *physis* e pela *themis*, se impuseram como superior e autoritária. Estamos, aqui, diante de um poderoso processo de liquefação, que culminou na libertação de forças individuais.

---

24 “Eis a razão de eu tomar caminho diferente: declaro sem ambages que sou sofista e instruo os homens, convencido de que essa precaução é melhor do que a deles, e que mais vale confessar que negar” (PLATÃO, 2019, sem paginação).

25 William Keith Guthrie (1995) expõe que é comum a ideia de que Platão, em comparação aos sofistas, possua a razão; afinal ele é visto como um filósofo genuíno e amante da sabedoria. A “Grande Geração”, como era chamado o grupo de estudiosos que reacendeu o debate sobre os sofistas, é anterior ao nazismo, porém a inquietação desses estudiosos tornou-se maior durante a atuação de governos totalitários da Europa, principalmente do partido nazista alemão, o qual descreveu em seu programa oficial a promoção de “guardiões”, no mais alto sentido platônico. Assim, a “Grande Geração” dedicou-se com mais afinco aos estudos sobre a sofística. Outro tipo de ataque que Platão sofreu foi o da psicanálise, que via o filósofo como um homossexual com complexo de culpa e com irresistível impulso de domínio (p. 21).

Essas forças individuais somaram-se a outras na luta pela *diké*, acelerando a transição de uma estrutura estática para uma mais dinâmica, que culminou num Estado democrático, subordinado não apenas às leis escritas, mas às massas. Essas, conscientes de seu papel em relação às engrenagens da sociedade, promoveram o fortalecimento do Estado e esse, por meio da educação, influenciou os indivíduos, medindo-os de acordo com o bem e com o mal que acarretam à cidade e impondo limites, através de leis fixas, escritas e morais, até nos assuntos mais íntimos da vida privada, dando-os duas vidas: a privada e a coletiva.

Esse espírito coletivo, ao mesmo tempo que fortalecia o Estado, requeria a superação dos privilégios da antiga educação, acessível apenas a um número muito reduzido de cidadãos: “E se a moderna cidade-estado se apropriara da *areté* física da nobreza, por meio da instituição da ginástica, por que não seria possível alcançar, através de uma educação consciente pela via espiritual, as inegáveis qualidades diretivas, que eram patrimônio daquela classe?” (JAEGER, 1995, p. 337). É dentro desse cenário que o movimento sofista encontra sua razão de ser e publiciza uma *areté* baseada no saber, possível de ser ensinada. É nessa possibilidade que reside o irritamento de muitos filósofos, sobretudo o de Platão<sup>26</sup>, que o faz confrontar Protágoras e Górgias, sofistas de maior expoente de seu tempo.

Jeroen Bons (2007), de forma simples e didática, coloca que os sofistas eram intelectuais que observavam o modo de falar de ilustres oradores e compilavam os modos mais eficazes. Essas compilações eram disponibilizadas a jovens que pagavam para se tornarem “aprendizes” de algum sofista:

Eles [os sofistas] estavam fornecendo a base para análise e teorização, o que mais possibilitou o desenvolvimento da Retórica como “arte da persuasão”. Os sofistas estavam interessados em todos os aspectos do domínio do *lógos*, uma palavra que pode se referir à “palavra”, mas também a “argumento”, “raciocínio”, “discurso” ou “tratado”. Portanto, a Gramática, o estilo e as estruturas argumentativas interessam a eles (p. 29; traduzimos)<sup>27</sup>.

26 “Platão nasceu em Atenas, em 428/27 a.C. Seu verdadeiro nome era Aristócles. Platão é um apelido que derivou, como referem alguns, de seu vigor físico ou, como constam outros, da amplitude de seu estilo ou ainda da extensão de sua testa (em grego, *platos* significa precisamente ‘amplitude’, ‘largueza’, ‘extensão’). Seu pai contava orgulhosamente com o rei Codros entre seus antepassados, ao passo que sua mãe se orgulhava do parentesco com Sólon. Assim, é natural que, desde a juventude, Platão visse na vida política o seu próprio ideal: nascimento, inteligência, aptidões pessoais, tudo o levava para essa direção” (REALE, 1990, p. 125).

27 “They were providing the basis for analysis and theorizing, which would later develop in rhetoric as the ‘art of persuasion’. The sophists were interested in all aspects of the domain of *logos*, a word that can refer to ‘the word’, and also to collections of words in an ‘argument’, ‘reasoning’, ‘speech’ or ‘treatise’. Grammar, style and the argumentative structures in a text are of interest to them”.

Antes de prosseguirmos, convém uma observação: até aqui, utilizamos, para nos referir à produção discursiva, dos termos “discurso”, “eloquência”, “persuasão”. E a explicação para isso assenta-se em nossa compreensão sobre o que é Retórica, conforme demonstrado na introdução desta tese. Todavia, para que o esquecimento não limite a compreensão do que será exposto, relembremos que o termo “Retórica” apareceu<sup>28</sup> no diálogo platônico *Górgias*. Antes disso, a elaboração de discursos persuasivos não contava com uma *tékhnai*, com uma disciplina sistematizada que impusesse as regras. Por isso, Adriano Machado Ribeiro (2010) aponta que não é profícuo utilizar os termos “sofista” e “rétor” para designar Górgias e Protágoras, visto que são terminologias inexistentes no período desses filósofos – século IV a.C –, quando ainda não havia um conceito delimitado de retórica, retor ou sofista, nomenclaturas muito provavelmente cunhadas por Platão no século seguinte. Sobre elas, digno de nota é a observação feita por Carolina Araújo em seu artigo *Sobre o discurso no Górgias de Platão*:

Ofereço dois argumentos para sustentar a proposta de que Platão cunhou *rhetoriké*. O primeiro é que as ocorrências que nos chegaram da palavra *rhetoriké* demonstram que o seu uso no *Górgias* de Platão é uma novidade. O segundo é que a predileção platônica por cunhar termos terminados em *-iké* faz com que seja altamente provável que *rhetoriké*, assim como a maioria dos outros termos que denotam artes verbais específicas, tenha sido originalmente cunhada por Platão (ARAÚJO, 2010, p. 79).

### 1.2.1 Protágoras e sua antilogia

*Protágoras*, obra platônica, inicia já mostrando ao leitor o grande apreço que o sofista homônimo tinha dentro daquela sociedade. O personagem Hipócrates se mostra extremamente ansioso para encontrar Sócrates e avisá-lo da presença de Protágoras na cidade, tanto que não esperou amanhecer para encontrar o amigo; saiu de casa de madrugada e encontrou Sócrates ainda dormindo. Acordou-o e suplicou para que fossem ao encontro do sofista para tomar lições. Para Hipócrates, Protágoras é um dos maiores sábios de sua geração<sup>29</sup>.

28 Marcos Martinho (2010) se opõe à afirmação comumente aceita e replicada por estudiosos diversos de que o termo “retórica” tenha aparecido pela primeira vez em Platão. Ele expressa: “Na verdade, o termo *rhetoriké* ocorre, pela primeira vez, em dois textos contemporâneos, a saber: no *Acerca dos que escrevem discursos escritos* ou *Acerca dos sofistas*, de Alcidas e, justamente, no *Górgias* de Platão, respectivamente datados de ca. 390 a.C e ca. 387-386 a.C” (p. 15-16). Contudo, compreendemos que é por causa de Platão que o termo torna-se mais conhecido e discutido.

29 Dentro do movimento sofista, é possível distinguir três grupos. O primeiro grupo refere-se aos grandes e famosos mestres da primeira geração, como Protágoras e Górgias, cujo objetivo era o de promover a difusão do conhecimento, rejeitando, portanto, a tradicional visão a respeito da *areté*. O segundo refere-se ao grupo erístico,

Sua ansiedade era tamanha que, logo após contar a Sócrates sobre a presença de Protágoras na cidade, queria sair de imediato, sem o dia ainda ter clareado, e disse que, se possível fosse, daria todo o seu dinheiro e o dinheiro de seus amigos para tornar-se um discípulo do sofista. Tamanha euforia é contida por Sócrates, que pergunta ao jovem o que é, afinal, Protágoras e no que pretende se tornar ao tomar lições com ele. Ao reconhecer que pagaria um sofista para tornar-se também um, Hipócrates sente-se envergonhado. O sentimento de vergonha demonstrado pelo jovem nos revela que, embora os sofistas tivessem “má” fama, a atração da novidade de uma “cultura” elevada e prática residia no íntimo de muitos, mesmo que de forma conflituosa.

Diante desse conflito de sentimentos, Sócrates arruma para Hipócrates uma saída honrosa ao dizer que assim como o jovem tomou lições com professores de gramática, ginástica e cítara apenas para aprender a técnica e não para se tornar perito na arte ensinada, o mesmo ocorreria com Protágoras. Mas prossegue em seus questionamentos. Afinal, o que é um sofista? Hipócrates, de pronto, responde que é um indivíduo cheio de sabedoria. Uma resposta que não contenta Sócrates. O pintor é cheio de sabedoria na arte de pintar; um escultor, na arte de esculpir; e um sofista é cheio de sabedoria em quê? “Na arte de falar bem”, responde o jovem. “Qual é, então, a matéria de que o sofista entende e que transmite a seus discípulos?” Hipócrates não soube responder esse questionamento. Para Sócrates, um sofista é um mercador do conhecimento assim como os mercadores de alimentos, com a ressalva de que é possível comprar um alimento, levá-lo para casa para ser examinado e, atestado sua qualidade, consumido. Com o conhecimento, tal processo não é possível, visto que a alma, devido a passividade da audição, assimila de pronto o que lhe é entregue. Ao comparar os sofistas a um mercador ou traficante, Sócrates expõe uma das críticas subjacente ao movimento sofístico: o profissionalismo<sup>30</sup>.

É notório que receber dinheiro em troca de aulas e exposições públicas era algo que não sofria tamanha censura naquele período. Os motivos para a crítica socrática são bem

---

cujo objetivo primeiro era a vitória em um debate, o que, por vezes, transportava o foco sobre o conteúdo debatido para a forma de expressá-lo. E o terceiro grupo refere-se ao “político sofista”, que se utilizava das ideias sofistas com fito meramente político, no sentido de atuação política na administração pública da cidade. Tomando por base o objetivo desta tese, tratamos sobre dois principais sofistas do primeiro grupo.

30 Reoul relata que o salário de Górgias era de cem minas, isto é, ele recebia por um dia de trabalho o equivalente ao salário de dez mil empregados (2004, p. 6). Já Plínio, em *História natural*, expõe que Górgias teria sido o primeiro homem a ter erigida em sua honra uma estátua de ouro maciço e colocada no templo de Delfos; uma estátua, de acordo com Pausânias, encomendada e paga pelo próprio Górgias (BARBOSA; CASTRO, 1993, p. 17). Protágoras não ficava para trás. Sócrates, em *Górgias*, relata “Porém no que diz respeito à maneira de tornar-se alguém tão bom quanto possível, ou de dirigir a própria casa ou a cidade, é considerado vergonhoso condicionar seu conselho a determinado pagamento” (PLATÃO, 2019, sem paginação).

particulares. Para Sócrates, um profissional que vende o conhecimento como produto tem sua liberdade tolida, já que é obrigado a manter um diálogo, um vínculo mestre-discípulo com quem pudesse pagar seus honorários. Já ele, alma de primeiro nível, prezava por sua liberdade e, assim, diferentemente do que ele considerava “libertinagem” intelectual dos sofistas, mantinha vínculo com quem quisesse. A sabedoria, para ele, deveria ser compartilhada entre os amigos e entre aqueles que a estimassem. O discurso público deveria ter como fito a suscitação das virtudes nobres da alma e não uma exibição vaidosa. A Dialética, nesse sentido, contribui para tal objetivo. Em *Teeteto*, por exemplo, existe um ambiente harmônico e fraternal, onde os personagens, por meio do diálogo, caminham em busca da *alethéia*. Quando Teeteto se mostra incapaz de responder um questionamento de Sócrates, esse o incentiva a recuperar a confiança em si mesmo e perseguir o caminho da reflexão. É justamente esse academicismo socrático que levará muitos a recorrerem aos métodos dos sofistas. Sobre o método socrático, Cálicles expressa no diálogo *Górgias*:

[...] quem assim procede, por mais bem-dotado que seja, deixa de ser homem; foge do coração da cidade e das assembleias, onde, exclusivamente, no dizer do poeta, os homens se distinguem, para meter-se num canto o resto da vida, a cochichar com três ou quatro moços, sem jamais proferir um discurso livre, grande ou generoso (PLATÃO, 2019, sem paginação).

O segundo ponto que concentrou a maior parte das críticas foi o estrangeirismo dos mestres sofistas. Num período em que o fortalecimento do Estado e a fixação da *diké* se fazia urgente, ensinamentos de estrangeiros poderiam colocar tudo a perder. Protágoras é consciente quanto a isso e mostra uma compreensão irônica: “Um estrangeiro que procura as grandes cidades e nelas convence a fina flor da juventude a abandonar a companhia de parentes velhos ou moços para se ligar a ele e vir a lucrar com a sua convivência, precisa tomar algumas precauções [...], com isso faz nascer muita inveja, além de provocar inimizades e insídias de toda natureza” (PLATÃO, 2019, sem paginação).

Todavia, nenhuma outra característica do movimento sofístico provocou tanta confusão quanto o terceiro ponto: a matéria que propuseram ensinar, a *politiké areté*. Os sofistas consideravam que a realidade não é estável e as leis humanas não estão enraizadas numa ordem imutável; portanto tudo é relativo, inclusive a verdade. Como afirma no diálogo *Teeteto*: “As coisas são para mim conforme me aparecem, como serão para ti segundo te parecem” (PLATÃO, 2019, sem paginação). Eis o relativismo pragmático de Protágoras. Uma coisa pode parecer quente, bela e grande para uma pessoa; e fria, feia e pequena para outra. Em ambos os

casos, existe verdade, visto que cada um enxerga a realidade a partir de seu ponto de vista. Com essa tese, o sofista anula a oposição parmenídica e, conseqüentemente, a existência de uma verdade ontológica e universal. Se o homem é a medida de todas as coisas, logo a verdade está em cada um. As leis e costumes da sociedade não passam de construções puramente humanas. Nesse panorama, até mesmo a existência ou inexistência dos deuses é irrelevante. A *dóxa* é o campo fértil.

Assim sendo, a *areté* não nasce com a pessoa, ela é ensinada e se baseia no *nómos*, na convenção de cada comunidade. Os que procuravam os ensinamentos de Protágoras, como Hipócrates, o faziam porque queriam apreender, de forma prática e rápida, os conhecimentos necessários para dirigir melhor seus negócios e a cidade<sup>31</sup>. Enquanto os conceitos de Pitágoras são, conforme demonstrado no subcapítulo anterior, vinculados ao campo moral e religioso, os de Protágoras vinculam-se ao campo semântico-expressivo. A erística<sup>32</sup> (*éris*: ‘controvérsia’) – fundada por Protágoras, filosofia cujo fundamento é a oposição simultânea de ideias, isto é, todo argumento pode ser sustentado e, ao mesmo tempo, refutado – é uma boa representação desse campo, visto que apresenta afinidade com a retórica da antítese pitagórica. Tal percepção intelectual, embora pareça ambígua, mostra-se benéfica no seguinte ponto: para defender ou reprovar um argumento é preciso conhecer os dois lados do problema. Dessa forma, Protágoras ensina a criticar, discutir e se antecipar em relação ao argumento do adversário.

Sendo o campo semântico-expressivo o foco de Protágoras, sua dedicação ao estudo sobre os substantivos, etimologias e verbos mostra-se coerente. A Gramática, ao lado da boa dicção, é uma preocupação de grande relevo para esse filósofo. O *kairós* retórico também é influenciado por esses estudos e, deixando o campo moral dos pitagóricos que buscam discursos diferentes para cada tipo de ouvinte, passa ao campo expressivo ao modelar os discursos de forma que se tornassem longos quando havia necessidade de prolixidade e muito breves quando havia necessidade de concisão. A *orthoépeia* – propriedade de encontrar palavras convenientes à expressão e de enunciar bem o discurso por intermédio de uma boa dicção – é produto direto da reelaboração protagórica do *kairós* retórico. Nesse caso, o sucesso oratório é o objetivo.

Após tudo quanto foi exposto, podemos dizer que Protágoras contribuiu de forma impactante para o movimento sofista ao abranger pontos essenciais como a antilogia, o *métron* e o discurso forte a partir do argumento mais fraco, desdobrando-os em seu relativismo

---

31 A julgar pelo conteúdo que ensinavam e pelo alto valor que cobravam, percebe-se que o público-alvo dos ensinamentos sofistas era sobretudo os dirigentes políticos da cidade.

32 Não se trata, aqui, da erística desenvolvida pela segunda geração do movimento sofista, a qual prezava o debate pelo debate.

pragmático, técnica da contradição (baseada na antítese pitagórica), reelaboração do *kairós*, preocupação com a gramática e com a boa dicção, e sobretudo por trazer, juntamente com o saber enciclopédico e formal, uma terceira via para a educação: uma formação espiritual, levando-se em consideração as condições sociais do homem.

### 1.2.2 Górgias e a Retórica

A análise feita a respeito de Protágoras teve como base as obras de Platão, já que quase nada nos chegou escrito por aquele, a não ser fragmentos de *Antilogias*. Com Górgias<sup>33</sup>, o cenário é um pouco diferente. Chegaram-nos completos *Defesa de Palamedes* e *Elogio a Helena*. Chegaram-nos em fragmentos *Tratado sobre o não-ser* e *Oração fúnebre*. Apesar dessa benesse, somos tentados a ler esses escritos pela ótica de Platão, como se, em todo momento, tentássemos justificar ou reprovar os apontamentos gorgianos a partir da “verdade” platônica. Esse vício nos impede de acessar as riquezas profundas do texto. Ao nos afastarmos dessa via, nos deparamos a ela regressando inconscientemente. Analisar as obras de Górgias é, portanto, também um exercício de livrar-se dos (pré) conceitos fixados.

É comum buscarmos nas obras do filósofo de Leontino assuntos já trabalhados em seus predecessores ou contemporâneos a fim de analisar os pontos de contato e/ou as reelaborações de conceitos preexistentes, como, por exemplo, o conceito de verdade. Em Parmênides, existe uma verdade absoluta, universal e imutável; Pitágoras bebe da mesma fonte e nos apresenta um *kairós* ético e moral; para Platão, existe uma verdade absoluta e ontologicamente alcançável pelo caminho da Dialética; para Protágoras, o homem é o *métron*, é a medida da verdade. E nessa linha de pensamento, procuramos o conceito de verdade em Górgias. Para nossa surpresa, esse filósofo não se preocupa em apresentar um conceito filosófico do que venha a ser a verdade nem uma forma de alcançá-la. Para Górgias, a verdade é discursivamente elaborada e depende da situação em que se encontra. Ela está aqui e agora e depende exclusivamente do *lógos* para

---

33 Nasceu em Leontino, Sicília, por volta de 485 e 480 a.C. Foi discípulo de Empédocles. “Tinha chegado a uma idade tão avançada (cento e nove anos), porque soubera dominar todas as paixões físicas e espirituais. Ele explicara a longa duração de sua existência, que consistia em ‘não ter feito nada para agradar a outrem’. Nota-se aqui uma afirmação da forte personalidade de Górgias, que não só não se deixou levar por algo que pudesse prejudicar sua saúde (convites a banquetes, festas, etc), como nunca se preocupou nem com o louvor, nem com a crítica dos outros, nem com a ocorrência de um fato que pudesse perturbar seu pensamento” (UNTERSTEINER, 2012, p. 153).

fazer-se, já que provas podem ser manipuladamente construídas. Aqui, reside sua impactante contribuição à Retórica.

Para o filósofo, a verdade não está vinculada aos fatos, visto que esses podem ser manipulados ou construídos, mas, sim, à capacidade deles serem discursivamente demonstrados. Em *Górgias*, diálogo de Platão, o filósofo homônimo explicita que o objetivo principal da Retórica<sup>34</sup> é o discurso, porém não diz respeito a todo tipo de discurso. Por exemplo, os discursos referentes à ginástica, medicina e culinária não praticam a Retórica, porque essas artes representam trabalhos manuais, representam a si próprias. O discurso que diz respeito à Retórica é aquele que depende unicamente de seus próprios atos e realizações discursivas.

Essa fala é colocada por Platão na boca do personagem Górgias de forma a definir a Retórica como um discurso previamente calculado e delimitado a certas circunstâncias. Por exemplo, em *Defesa de Palamedes*, o filósofo desmistifica a existência de uma *alethéia* absoluta, imutável e universal, o que não significa crer num mundo onde nada faça sentido e onde reine uma desordem, já que a verdade é discursivamente construída e, portanto, qualquer pessoa pode apresentar sua verdade. Não é isso. Estamos falando de uma realidade, onde impera a ausência de fatos estáveis e conhecidos por todos<sup>35</sup>, o que possibilitaria elaborações de “verdades”. Em situações assim, apela-se à probabilidade e à verossimilhança – dissertado por Córax e Tísias –; o *lógos* eleva-se sobre a *dóxa*, e a verdade existe enquanto discursivamente demonstrável. Portanto, todo discurso depende da eficiência da palavra racional, possibilitando que *alethéia* e *dóxa* se coincidam. Como expressa o próprio Górgias em *Elogio a Helena*: “É possível, pois, pelas palavras, impor tanto o medo de acalmar e a dor de afastar quanto a alegria engendrar e a compaixão intensificar” (DINUCCI, 2009, p. 205).

Maria Cecília Coelho, em *Retórica, filosofia e lógica* (2010), nos esclarece que o termo *alethéia* possui um prefixo de negação *a*, sendo que a continuidade da palavra – *lethéia* – tem origem no verbo *lantháno*, que significa “estar escondido”. Tal explicação é importante, pois retira sobre esse termo o peso que carregou ao longo da História da Filosofia: verdade ontológica inabalável e absoluta, alcançável pelo processo reflexivo lógico-mítico. Nesse sentido, um discurso verdadeiro é aquele que não oculta, é aquele que demonstra o *lógos* de forma clara e evidente. Na mesma linha de raciocínio, Adriano Machado Ribeiro (2010) expõe que “a verdade de que fala Górgias, ao contrário, não diz o ser, mas se apresenta como a melhor

---

34 É nesta obra que aparece pela primeira vez, em Platão, o termo *rhetoriké*.

35 Os próprios fatos estão sujeitos ao *lógos*.

*dóxa* entre as que se opõem sobre uma determinada questão dentro dos limites em que se forja um possível conhecimento humano” (p. 60).

Em *Elogio a Helena*, segue-se a mesma via. Helena recebe um elogio laudatório de Górgias ou uma defesa, como muitos estudiosos preferem afirmar. No exórdio, Górgias faz uma breve apresentação de sua personagem, ressaltando suas origens divinas, mas suprime os dados “históricos” de seu rapto, porque “se obtém a confiança [dos ouvintes] ao falar-se de coisas de aspectos conhecidos, mas isso não leva ao prazer” (DINUCCI, 2009, p. 204)<sup>36</sup>. O objetivo é fazer cessar a acusação que pesa contra Helena, dando lógica ao discurso, ou seja, tornar evidente e claro, por meio do *lógos*, aquilo que esteve oculto por todo esse tempo:

Eu anseio, oferecendo com o discurso uma explicação, e revelando a verdade, suprimir a responsabilidade dela, que tem erradamente uma má reputação, e suprimir a ignorância, denunciando os que, enganados, a criticam (DINUCCI, 2009, p. 203).

Para demonstrar que Helena é inocente, trabalha três eixos<sup>37</sup>: vontade divina, rapto por meio de violência física ou rapto por meio de violência discursiva. Se pela vontade divina, ela é inocente, porque “é impossível opôr-se, pela diligência humana, ao desejo divino. Pois é por natureza não o mais forte ser detido pelo mais fraco, mas o mais fraco pelo mais forte ser comandado e conduzido [...]” (DINUCCI, 2009, p. 204). Se pelo segundo eixo, “[...] é evidente que agiu ilegalmente quem tanto a arrebatou quanto a tratou com insolência, [enquanto] ela, sendo tanto raptada como ultrajada, teve má fortuna” (DINUCCI, 2009, p. 204). Se pelo terceiro – e aqui reside nosso interesse e também todo esforço discursivo de Górgias: “Na verdade, o modo de ser da Persuasão<sup>38</sup> de maneira alguma se parece à necessidade, mas tem o mesmo poder. Pois o discurso persuasivo persuade a alma, constringendo-a tanto a crer nas coisas ditas quanto a concordar com as coisas feitas” (DINUCCI, 2009, p. 205-206). Após elaborar esses três eixos, o filósofo apresenta ainda um quarto, que possui vínculo direto com o primeiro: o amor. Ainda assim, Helena seria inocente, pois “se, com efeito, o olhar de Helena foi atingido pelo desejo do corpo de Alexandre e transmitiu o combate de Éros à alma, que há de

---

36 Em *Górgias*, diálogo platônico, fica evidente a benesse do senso comum: “Todos gostam dos discursos acomodados a seus hábitos e se aborrecem dos que lhes são contrários” (PLATÃO, 2019, sem paginação).

37 Pretendemos, com isso, dizer que Helena, no texto gorgiano, é uma personagem passiva, isto é, os dissabores que ela sofre não são consequências de suas atitudes, mas, sim, das atitudes de outros que, de forma animalésca, utilizam-se do que é intrínseco a ela para designios particulares: “Pois é o bárbaro que lançou mão ao bárbaro empreendimento quem merece [a pena] tanto pelo discurso e pela lei, quanto pela ação. Pelo discurso, encontrar-se-á [condenado] pela responsabilidade; pela lei, à perda de direitos; pela ação, ao pagamento de uma multa” (DINUCCI, 2009, p. 204).

38 Para Górgias, o discurso é um deus poderoso. Assim sendo, “Persuasão”, aqui, refere-se à *Peitho*, deusa da persuasão.

extraordinário? Se ele, sendo um deus, tem o poder divino dos Deuses, como seria possível o mais fraco afastá-lo de si?” (DINUCCI, 2009, p. 207).

Górgias traz para o discurso um peso divino. O *lógos* é portador, tal como defendia Empédocles, de uma força mágica intrínseca à sua natureza. Sendo o homem o único ser que compartilha da mesma raiz divina, conforme o mito apresentado por Protágoras<sup>39</sup>, sua alma liga-se ao divino. Ao ser enunciado, o *lógos* enfeitiça a alma humana e a submete ao seu poder mágico, trazendo a tona os sentimentos mais profundos que a habitam, sem que o receptor seja capaz de barrar seu encanto. Isso acontece porque “o discurso é um grande e soberano senhor, o qual, com um corpo pequeníssimo e invisibilíssimo, diviníssimas ações opera” (DINUCCI, 2009, p. 204-205). Dessa forma, o *lógos* não compartilha com um ser divino o seu poder; ele é o próprio ser divino. É um deus capaz de guiar a alma para onde desejar, de promover a psicagogia. E como um deus, é livre e autônomo.

Como, na prática, esse encanto se constrói? Górgias nos responde por meio do que foi considerado a primeira definição de poesia: “[...] considero e designo toda poesia como discurso metrificado” (DINUCCI, 2009, p. 205). Dessa forma, o poder do discurso reside em sua “medida”. Pensar, elaborar e expor com medida, com cadência e encadeamento lógico e ritmo produz na alma “um estremecimento de medo repleto de espanto, uma compaixão que provoca lágrimas abundantes, um sentimento de nostalgia entra no espírito dos que a ouvem” (DINUCCI, 2009, p. 205). O enfeitiçamento e a magia que se dão por meio do *lógos* são, para Górgias, *apate*, um “desencaminhamento”, ou seja, o pensamento do ouvinte é desviado pela

---

39 O mito que Protágoras apresenta no diálogo platônico insere-se no contexto em que ele defende o ensinamento da *areté*, proposição com a qual Sócrates discorda. Para esclarecer seu ponto de vista, o sofista apresenta um mito. Os mortais foram criados. Epimeteu e Prometeu ficaram responsáveis de dotá-los com tudo o que fosse necessário para a sobrevivência. O primeiro distribuiu as qualidades de que dispunha aos animais conforme as necessidades que apresentavam, com o objetivo de gerar um equilíbrio na natureza: já que os maiores possuíam mais força, porém eram mais lentos, deu aos mais fracos velocidade, e assim por diante. Ao chegar na vez de dotar o homem, já não dispunha de qualidades. Prometeu, então, roubou de Hefesto e de Atenas a sabedoria das artes juntamente com o fogo e os deu aos homens. Assim, foram esses dotados com o conhecimento necessário para a vida, mas ficaram sem a sabedoria política. Essa se encontrava com Zeus, e a Prometeu não era permitido penetrar na morada do deus. Dotado desse lote divino, os homens foram os únicos seres a acreditarem na existência dos deuses, já que partilhavam da mesma raiz. Conforme se organizavam, Zeus viu que os homens, ao se reunirem, causavam-se danos recíprocos, com o que voltavam a se dispersarem e a serem destruídos como antes. Preocupado com o futuro da humanidade, mandou Hermes levar aos homens o Pudor e a Justiça como princípio ordenador das cidades e como laço de aproximação entre eles. Tais virtudes foram distribuídas igualmente a todos porque “se fossem privilégios de poucos, como se dá com as demais artes, as cidades não poderiam subsistir”. Todavia, nem o próprio Zeus poderia garantir que a *diké* e a *areté* fossem universal, já que não fazem parte da natureza original do homem por terem sido entregues posteriormente, por isso estabelece uma lei: “todo homem incapaz de pudor e justiça deve sofrer a pena capital, por ser considerado flagelo da sociedade”.

persuasão graças às ilusões da alma – *psýches hamartémata* – e aos erros ou enganos da opinião e do julgamento – *dóxes hamartémata* (SANTOS, 2008, p. 65).

*Elogio a Helena* é um exemplo de discurso com medida, visto que apresenta uma estrutura bem marcada: introdução, delimitação clara do tema, apresentação de argumentos, os quais são trabalhados em subseções, e o epílogo. Tanto a introdução quanto a conclusão são momentos em que Górgias trabalha as palavras a fim de atingir as emoções dos ouvintes e convencê-los de que a matéria a ser exposta merece atenção e, após exposta, merece credibilidade. Como já ficou bem claro durante o percurso que fizemos, a Retórica é autônoma. Ela não possui um pacto com o discurso verdadeiro nem com o falso. Ela é ferramenta para ambos. Essa força do discurso reside no fato de o ser humano, segundo Górgias, não ser capaz de guardar na memória o passado, de examinar com cuidado o presente, nem de prever o futuro. A *dóxa*, nesse cenário, tal como a escola pitagórica salientou, é mais eficaz em promover encantamento, comoção e, conseqüentemente, a psicagogia, o que demonstra a potência maleável do *lógos*. A opinião é uma conselheira acolhedora, que promove na alma também uma necessidade de ser persuadida. Talvez isso também explique porque, em alguns discursos, o receptor, mesmo esforçando-se por ficar atento a fim de analisar criticamente o que lhe é entregue, deixa-se levar, sem perceber, pela suspensão da descrença. “De modo que os muitos, sobre muitas coisas, buscam com a alma a opinião conselheira. A opinião, sendo incerta e inconstante, lança a incertos e inconstantes sucessos os que a ela se confiam” (DINUCCI, 2009, p. 205).

A culpabilidade de Helena ainda resiste ao tempo por causa das limitações da mente humana em armazenar o passado, examinar o presente e prever o futuro. Também porque a (*a*)*lethéia*, isto é, aquilo que não foi evidenciado de forma clara no discurso, alimentou a alma humana e nela fez morada. Górgias, por meio de *Tratado sobre o não-ser*, nos apresenta um *lógos* autônomo para comunicar o ser; maleável e abalizador de verdades discursivamente demonstráveis em *Defesa de Palamedes*; um deus soberano para suscitar diversas emoção na alma em *Elogio a Helena*, transformando as limitações da linguagem num agente poderoso. Com apenas essas três obras, percebemos que Górgias abalou as “verdades” estruturais de seu tempo e contribuiu de forma indelével para a cultura ocidental e para a arte retórica.

### 1.3 Aristóteles e a sistematização da Retórica

Tudo o que expusemos resumidamente no subcapítulo anterior forma a base da Retórica, a qual não se limita às figuras de linguagem ou técnicas práticas de elocução. Retórica e Filosofia mutuamente se influenciam e solidificam os processos da evolução do ser humano enquanto animal político.

Quando se pensa em Retórica, imediatamente vem à mente o baluarte Aristóteles. O interessante nessa observação é que nem sempre o filósofo de Estagira foi favorável à tal arte. Em sua juventude, devido à forte influência de seu mestre Platão, escreveu *Gryllos*, diálogo que faz críticas contundentes aos elogios retóricos elaborados por ocasião da morte de Gryllos, filho de Xenofante. Nele, “Aristóteles polemiza contra os ‘inumeráveis’ encômios e epitáfios que os retores escreviam com o objetivo de agradar ao pai” (PLEBE, 1978, p. 37). Contudo, esse é um pensamento transitório.

Lembremo-nos de que Aristóteles conviveu por vinte anos na Academia de Platão e dela saiu por causa de divergências filosóficas com os discípulos sucessores; inaugurou o Liceu, academia concorrente. A obra *Retórica* é o resultado do processo de amadurecimento de Aristóteles e reúne diversas questões que ainda não estavam superadas. Não foi escrita de um fôlego só<sup>40</sup>, mas em momentos diferentes para alunados distintos, o que explica certas incongruências internas.

Em Platão, existe o que poderíamos chamar de “retórica boa” – apresentada em *Fedro* –, que deve estar ao serviço da Filosofia em sua busca pela verdade ontologicamente alcançável através da Dialética; e a “retórica má” – apresentada em *Górgias* – que tem como objetivo principal a persuasão por si só. Ou seja, a Retórica precisa estar ética e moralmente comprometida. Em *Górgias*, esse comprometimento não existe. A Retórica é um deus poderosíssimo, capaz de subjugar à sua vontade causas diversas. Com uma visão alinhada ao viés gorgiano, Aristóteles trata a Retórica como uma técnica que oferece um serviço. Apesar de se posicionar em prol da persuasão do que é moralmente bom e justo, compreende que ela não

---

40 As obras de Aristóteles enquadram-se dentro de dois grandes grupos: obras exotéricas e obras esotéricas. As primeiras foram escritas em forma dialógica e eram destinadas ao público “de fora” do Liceu; perderam-se todas. As segundas eram destinadas aos discípulos; constituem, pois, a base didática do filósofo, visto que eram anotações que seriam compartilhadas com os discípulos nos momentos de encontros e contariam com a explicação direta de Aristóteles. Após a morte desse, Neleu ficou responsável pelos escritos. Levou os livros para sua cidade natal, mas não houve um cuidado de preservação, muito menos de divulgação. Assim, esses escritos foram se perdendo e cópias não seguras começaram a aparecer. Houve tentativas de resgate mais próximo possível dos originais com Teofrasto, mas foi com Andrônico de Rodes que a contribuição fez-se maior. Ele organizou, sistematizou e nomeou as obras, além de escrever comentários sobre elas, fazendo o papel de mediador, chegando ao ponto de explicar frase por frase. Sobre a obra *Retórica*, “[...] consiste de três livros, mas o leitor deve entender que os números dos capítulos foram introduzidos por George Trebizond no século XV. Originalmente, o texto de cada livro (cada rolo de papiro) era contínuo” (KENNEDY, 2003, p. 124).

está presa a esse princípio, como bem expressa em uma passagem de *Ética a Nicômaco*: “Evidentemente, não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico” (1991, p. 5). Dessa forma, a apreciação em boa ou má não tem lugar de ser; sua utilização depende exclusivamente da moral do orador, e o seu compromisso não é somente com a verdade, mas também com o provável (entre o científico e o verossímil) e com o verossímil, podendo até mesmo ser usada para defender o falso e o imoral.

Ainda que parta do *córax*, dele se afasta no seguinte ponto: a verossimilhança possuía o objetivo da persuasão e para isso se utilizava de argumentos que melhor representassem a defesa. Os argumentos podiam ser verdadeiros, falsos e até mesmo absurdos. Não era incomum manipular argumentos verdadeiros, transformando-os em outros, não-verdadeiros, só porque sua veracidade era difícil de ser digerida pelo público ouvinte. Não importava. O que estava em foco era o convencimento. Em Aristóteles, a verossimilhança parte de uma lógica racional, de uma premissa provável e comumente conhecida, os *endoxas*. Parte-se do provável, porque sobre alguns assuntos é impossível saber a exatidão de sua essência, não por traquinice do orador, mas pela natureza própria do assunto. E parte-se de questões comumente conhecidas, porque ainda que soubéssemos com exatidão a natureza de uma questão, alguns auditórios não são capazes de digeri-la, visto que esse tipo de conhecimento é próprio do ensino e não da comunicação voltada a multidões. E ainda, como afirmava Górgias, o conhecimento do senso comum traz credibilidade, embora não traga prazer.

Como a Retórica é capaz de persuadir também o que é imoral e falso, é preciso que as leis sejam mais exatas, rigorosas e claras o possível, de forma que se deixe pouca coisa para decisão do juiz, o qual pode ter facilmente seu juízo obscurecido pelas emoções que o discurso promove. E é preciso obter o conhecimento sobre a essência das coisas e seus contrários, tal como aparece em Protágoras, porém não com o propósito erístico dos sofistas da terceira geração, mas com o propósito de armar o orador com todos os argumentos possíveis que sejam capazes de refutar o adversário. Além disso, é preciso ensinar os ouvintes sobre tais técnicas, porque “seria absurdo que a incapacidade de defesa física fosse desonrosa, e não o fosse a incapacidade de defesa verbal, uma vez que esta é mais própria do homem do que o uso da força física” (ARISTÓTELES, 2012, p. 10). Partindo desse princípio, a Retórica torna-se não somente arte do discurso, mas também da defesa e da interpretação.

Em suma, como a formação retórica, estimulada pelos sofistas, insistia em permanecer, o melhor a se fazer era estabelecer suas regras e refletir sobre a natureza delas em vez de

permanecer em um conflito na tentativa de excluí-la dos conteúdos pedagógicos. A importância de Aristóteles reside justamente na coleta, análise, reflexão e sistematização teórica de todo esse saber disperso e diluído em diversos ramos do conhecimento. É preciso deixar claro, mais uma vez, que o sistema apresentado por Aristóteles não se altera. Ele permanece como base de toda a produção discursiva até hoje. Acrescenta-se um ponto; retira-se outro; mudam-se as nomenclaturas, mas a estrutura do sistema permanece a mesma.

### 1.3.1 A natureza da Retórica, as partes, os gêneros e as qualidades do discurso

Aristóteles inicia sua obra afirmando que a Retórica é a outra face da Dialética, porque elas não dizem respeito a um conhecimento específico, a uma ciência particular, mas, sim, ao conhecimento comum, sendo capazes de elaborar provas de persuasão verossímeis:

Esta não é seguramente a função de nenhuma outra arte; pois cada uma das outras é apenas instrutiva e persuasiva nas áreas da sua competência; como, por exemplo, a medicina sobre a saúde e a doença, a geometria sobre as variações que afetam as grandezas, e a aritmética sobre os números; o mesmo se passando com todas as outras artes e ciências. Mas a Retórica parece ter, por assim dizer, a faculdade de descobrir os meios de persuasão sobre qualquer questão dada (ARISTÓTELES, 2012, p. 12-13).

E segue suas consideração afirmando que a Dialética e a Retórica são meios utilizados por todas as pessoas, mesmo que inconscientemente, seja para se defender, acusar, sustentar ou derrubar argumentos. Sua função é tratar de questões que precisam de deliberação diante de um auditório incapaz de ver muitas coisas ao mesmo tempo. Portanto, o objetivo da Retórica é “[...] estudar a razão pela qual são bem-sucedidos tanto os que agem por hábito como os que agem espontaneamente, e todos facilmente concordarão que tal estudo é tarefa de uma arte” (ARISTÓTELES, 2012, p. 6).

Logo em seguida, faz uma crítica aos seus antecessores e contemporâneos por não se dedicaram aos argumentos retóricos, mas, sim, ao que ele chama de “acessório”, isto é, às paixões; dedicaram-se em estudar meios de criar no juiz uma certa disposição: “[...] porque o ataque verbal, a compaixão, a ira e outras paixões da alma semelhantes a estas não afetam o assunto, mas sim o juiz” (ARISTÓTELES, 2012, p. 6-7). Para ele, suscitar paixões equivale a fugir do assunto. Por isso, defende que a legislação deve ser clara a fim de deixar o menos possível à decisão dos juízes, visto que eles buscam seus próprios interesses, escutam com

parcialidade e sentenciam com base em morais subjetivas. Em se tratando de discursos deliberativos e epidícticos, Aristóteles coloca que cabe ao ouvinte perceber e não aceitar a fuga do tema. Situação que ele reconhece ser complexa a depender da natureza do auditório.

Dessa forma, a Retórica torna-se importante e útil “[...] porque a verdade e a justiça são por natureza mais fortes que os seus contrários. De sorte que, se os juízos não se fizerem como convém, a verdade e a justiça serão necessariamente vencidas pelos seus contrários, e isso é digno de censura” (ARISTÓTELES, 2012, p. 10). Além disso, mesmo que se conhecesse a verdade tal como é e não no sentido relativista dos sofistas, ainda assim alguns auditórios teriam dificuldades em compreender e assimilar. A Retórica forneceria uma maneira de demonstrar a verdade. E, caso alguém questionasse o caráter dualista da Retórica, bastava lembrá-lo de que a força, a saúde, a riqueza e o talento militar, se usados justamente, podem ser muito úteis, mas, sendo usados injustamente, podem causar grande dano.

Sendo a Retórica a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir, as provas de persuasão fornecidas pelo discurso são três: o *éthos*, o *páthos* e o *lógos*: “[...] umas residem no caráter moral do orador; outras, no modo como se dispõe o ouvinte; e outras, no próprio discurso, pelo que este demonstra ou parece demonstrar” (ARISTÓTELES, 2012, p. 13). Trataremos de cada uma dessas provas quando emprendermos a análise de nosso *corpus*.

Todo o discurso gira em função de seu terceiro elemento, o ouvinte. A função da Retórica é, portanto, “tratar das questões sobre as quais deliberamos e para as quais não dispomos de artes específicas” (ARISTÓTELES, 2012, p. 16). Quatro são as “tarefas”<sup>41</sup> na elaboração de um discurso: 1) *inventio*: é a escolha dos conteúdos do discurso; é o momento em que o orador busca os diversos elementos necessários para promover a persuasão sobre um determinado tema; 2) *dispositio*: é a disposição desses argumentos numa estrutura organizada e encadeada, porque “não basta possuir o que é preciso dizer, mas tornar-se forçoso expor o assunto de forma conveniente” (ARISTÓTELES, 2012, p. 173); 3) *elocutio*: é a busca por expressões adequadas aos argumentos que serão apresentados. Ainda não é a enunciação oral. É mais um momento

---

41 Baseamo-nos na pertinente análise de Reboul e a julgamos procedente. O estudioso utiliza o termo “tarefas” em vez de “partes”, porque a elaboração de um discurso não segue, de forma encadeada e rígida, todas essas partes. Às vezes, o orador profere algumas palavras, depois vai em busca dos argumentos; ou primeiro ele escreve um plano para, depois, pensar na disposição dos argumentos. Enfim, “As quatro partes na realidade são ‘tarefas’ que devem ser cumpridas pelo orador. Se este deixar de cumprir alguma delas, seu discurso será vazio, ou desordenado, ou mal escrito, ou inaudível” (2004, p. 44). Já Barthes (1975) opta pelo termo “operações”, visto que configuram partes da arte retórica e não, como comumente se pensa, em partes do discurso. Essas sofrem variações ao longo dos tempos, porém as “partes” permanecem.

em que o orador elabora uma redação; 4) *pronuntiatio*: é a declamação efetiva do discurso, com todos os elementos necessários a ele, como gestos, entonação de voz, etc.

#### 1.3.1.1 *Inventio*

A *inventio* é o momento em que o orador, após delimitar o tema que será enunciado, escolhe o gênero que melhor se enquadra ao assunto, raciocina a respeito dos argumentos que promovem a persuasão e escolhe as provas que usará. Ou seja, é a tarefa de pensar a melhor organização para o discurso e de coletar os elementos discursivos que já existem e se encontram disponíveis. Não é, portanto, uma tarefa *ex nihilo*. Roland Barthes expõe que a Retórica aristotélica possui dois polos: o sintagmático, que é a estrutura do discurso, cuja origem remonta ao método preceptivo de Córax e Tísias; e o polo paradigmático, que trata da estilística do discurso e seus efeitos no público, cuja origem remota a Górgias (BARTHES, 1975, p.153).

Ao polo sintagmático vinculam-se os gêneros e os tipos de provas. Sobre os primeiros, deve-se produzir discursos levando-se em consideração a causa que será tratada e o fim que se deseja alcançar. Assim sendo, Aristóteles sistematiza em três os gêneros, porque três são também os fins e seus auditórios: judicial, deliberativo e epidíctico. O discurso judicial possui o fito de acusar ou defender a respeito de um feito passado, objetivando o justo ou o injusto. Como seu auditório é formado por pessoas especializadas, a preferência é pelo uso de entimemas próprios a esclarecer a causa. O discurso do gênero deliberativo possui o fito de aconselhar ou dissuadir sobre coisas presentes ou futuras, possíveis de acontecer, objetivando o bom e o conveniente. Como o fim da deliberação é a felicidade, os oradores jamais confessarão que recomendam coisas prejudiciais ou que dissuadem de algo que é proveitoso; por isso Aristóteles, nos capítulos quinto e sexto do livro primeiro, faz uma exposição sobre a felicidade alcançável por meio do viver bem combinado com a virtude. Em geral, o público desse gênero é menos culto e mais heterogêneo se compararmos com o do judicial; portanto, um método argumentativo eficaz é o de exemplos, porque permite conjecturar o futuro a partir de fatos passados ou presentes. O discurso epidíctico possui o fito de elogiar ou censurar, objetivando a virtude ou o vício, o belo ou o feio. Por ser em si já bastante persuasivo, convém o uso de amplificações, pois leva em consideração ações por todos aceitas, de sorte que apenas resta revesti-las de grandeza e de beleza. Importa, neste caso, ao orador “ter em conta as pessoas

ante as quais se faz o elogio; pois, como Sócrates dizia, não é difícil elogiar atenienses na presença de atenienses. Convém ainda falar do que é realmente honroso em cada auditório” (ARISTÓTELES, 2012, p. 49).

Sobre as provas que compõe a *inventio*, podem ser de dois tipos: inartísticas e artísticas<sup>42</sup>. As primeiras referem-se a todas as que são usadas pelo orador no discurso, mas não são produzidas por ele; já existem antes: documentos escritos, provas como testemunhos, confissões, etc. As segundas são todas as provas persuasivas que brotam do próprio discurso e dependem exclusivamente da arte do orador.

Ao polo paradigmático, vinculam-se os argumentos de persuasão, que são provas subjetivas e morais. Trata-se, neste caso, não de argumentos que servirão como prova, os chamados argumentos externos, mas, sim, argumentos fornecidos pelo próprio discurso, que são de três tipos: *éthos*, *páthos* – argumentos mais psicologizantes, de ordem afetiva – e *lógos* – de ordem mais racional. O *éthos* é o caráter moral do orador. “Persuade-se pelo caráter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé. Pois acreditamos mais e bem depressa em pessoas honestas” (ARISTÓTELES, 2012, p. 13). Salienta-se que a confiança no orador deva emergir do próprio ato enunciativo, não de uma opinião prévia sobre ele. Como é possível fazer isso? Para construir o *éthos* do orador, é preciso, primeiramente, como já salientava Pitágoras, levar em consideração o tipo de auditório a que se dirige e, assim, se apresentar, principalmente, como uma pessoa sincera, sensata e honesta.

O *páthos* provém da disposição emotiva que se deseja despertar nos ouvintes. Apesar de Aristóteles criticar o uso excessivo das emoções para convencimento do público, compreende que o ouvinte é imperfeito<sup>43</sup> e por isso faz-se necessário o uso de tais artimanhas: “persuade-se pela disposição dos ouvintes, quando estes são levados a sentir emoções por meio do discurso, pois os juízos que emitimos variam conforme sentimos tristeza ou alegria, amor ou ódio” (ARISTÓTELES, 2012, p. 13). No entanto, as emoções não possuem, em Aristóteles, o mesmo critério que em retores anteriores, como Pitágoras, Górgias e Empédocles, os quais acreditavam que as emoções eram suscitadas porque as palavras possuíam uma espécie de magia. Para o filósofo estagirista, as emoções geradas possuem uma explicação inteligível, relacionada ao cognitivo do ouvinte. Por isso, no livro segundo de *Retórica*, ele expõe os pontos de partida que suscitam determinadas emoções e geram prazer/dor no ouvinte; lugares-comuns do *páthos*. Em

42 Também nomenclaturadas como provas extrínsecas/técnicas ou intrínsecas/não técnicas.

43 “Justo é competir com os fatos por si só, de forma que todos os elementos exteriores à demonstração são supérfluos. Em todo o caso, ela é extremamente importante, como foi dito, por causa do baixo nível do auditório” (ARISTÓTELES, 2012, p. 175).

resumo, Aristóteles faz um levantamento psicologizante das emoções, mas não uma psicologia pautada no que, de fato, acontece dentro da cabeça do ouvinte, mas, sim, no que o orador julga que os outros têm dentro da cabeça (BARTHES, 1975, p. 203).

Por fim, o último dos três argumentos persuasivos apresentados por Aristóteles: o *lógos*. A persuasão provem do próprio discurso “quando mostramos a verdade ou o que parece verdade, a partir do que é persuasivo em cada caso particular” (ARISTÓTELES, 2012, p. 14). O *lógos* diz respeito à argumentação propriamente dita; é o aspecto dialético da Retórica: “A retórica é a outra face da dialética” (ARISTÓTELES, 2012, p. 5) e pode-se fazer uso de entimemas ou de exemplos. Esse possui caráter indutivo e visa concluir o futuro a partir de fatos passados ou presentes; aquele possui caráter dedutivo e é uma espécie de silogismo baseado em premissas prováveis. Em um discurso retórico, o silogismo exige muito do ouvinte/leitor, porque possui três premissas que precisam ser adequadamente lincadas, o que, caso não ocorra, pode prejudicar a atenção e a compreensão sobre a matéria que está sendo exposta. Já o entimema, por partir de premissas comumente conhecidas e por ser conciso, é mais adequado. Em *Sermões*, como esperado, há mais o uso de entimemas, porém encontramos um silogismo em *Hereges e o Antigo Testamento*:

É, pois, o Pai quem me glorifica, o qual vós dizeis ser o vosso Deus. Aqui está abertamente um testemunho contra os hereges, que afirmam ter sido dada a Lei a Moisés pelo deus das trevas. Mas o Deus dos judeus, que deu a Lei a Moisés, é o Pai de Jesus Cristo; portanto, o Pai de Jesus Cristo deu a Lei a Moisés (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 152).

A partir do que foi exposto, percebe-se que a *inventio* traz em sua essência uma ambiguidade, visto que se refere tanto à “tarefa” de pesquisar “o que dizer”, levando-se em consideração “para quem”, quanto à criação artística em si, proveniente da veia artística do orador, baseando-se, para isso, num método:

A *inventio* é um caminho (*via argumentorum*). Essa ideia da *inventio* implica dois sentimentos: por um lado, uma confiança inabalável no poder de um método, de um caminho: se lançarmos as redes das formas argumentativas sobre o material com uma boa técnica, teremos certeza de colher o conteúdo de um excelente discurso; e por outro lado, a convicção de que o espontâneo, o ametódico não conduz a nada: ao poder da palavra final corresponde um nada da palavra original. O homem não pode falar se não concebeu sua palavra, e, para gerá-la, há uma *techne* especial, a *inventio* (BARTHES, 1975, p. 183).

### 1.3.1.2 *Dispositio*

É a segunda “tarefa” aristotélica a ser desempenhada pelo orador no processo de elaboração do discurso. Refere-se ao tipo de plano ao qual se recorre para construir/compor o discurso. Para Aristóteles, o discurso precisa apenas de duas partes: a exposição e a demonstração de provas; entretanto, aceita-se quatro partes, conforme o costume: exórdio, demonstração, provas e epílogo. O foco precisa ser a mensagem em si, eliminando tudo o que for extrínseco a ela, porém o ouvinte não é capaz de prestar atenção em todos os detalhes e tende a se fatigar diante de matéria extensa.

O exórdio é o início do discurso; é o momento em que se buscam a benevolência e a docilidade do ouvinte, alcançáveis por meio dos polos sintagmático e paradigmático. Esse refere-se à elaboração dos argumentos persuasivos morais observados anteriormente, o *éthos* e o *páthos*. Aquele refere-se ao momento em que o orador busca tornar o ouvinte atento, isto é, em situação de aprender, alcançável por meio da exposição do assunto que será tratado e da forma como será abordado. Procedimento bastante profícuo, visto que “o indefinido causa dispersão” (ARISTÓTELES, 2012, p. 217).

A demonstração ou narração é o momento da *dispositio* em que se faz a exposição dos argumentos. Expô-los de forma ordenada, em sequenciamento lógico e harmônico entre as partes já é, em si, um argumento persuasivo. Por isso Aristóteles evidencia a clareza, a brevidade e a credibilidade como qualidades discursivas imprescindíveis à narração. Caminhando junto com a narração, segue-se a confirmação, que é o momento mais longo do gênero epidíctico, porque funciona como provas da narração. A clareza é a “virtude suprema da expressão enunciativa” (ARISTÓTELES, 2012, p. 176) e pode ser alcançada por meio da escolha vocabular, dando preferência por palavras familiares. É bem verdade que a linguagem não familiar torna o discurso solene, porém, se não houver naturalidade em seu uso, transmite a ideia de artificialidade e “as pessoas enchem-se de indignação como contra alguém que contra elas conspirasse” (ARISTÓTELES, 2012, p. 178). Para esses casos, o ideal é se utilizar de metáforas. A clareza também se alcança por meio da esterilidade do discurso, isto é, evitar o uso demasiadamente poético na prosa, porque os que assim o fazem “introduzem o ridículo e o frívolo” (ARISTÓTELES, 2012, p. 184). Deve-se manter a analogia com os assuntos estabelecidos, pois “se não se falar grosseiramente acerca de assuntos importantes, nem solenemente de assuntos de pouca monta, nem se colocarem ornamentos numa palavra vulgar” (ARISTÓTELES, 2012, p. 191). A brevidade é a eliminação de tudo o que é inútil num discurso; deve-se ir direto ao ponto: “[...] pois, se for prolixo, não será claro, nem se for demasiado

conciso” (ARISTÓTELES, 2012, p. 213). E a credibilidade diz respeito não somente ao caráter do orador, mas à harmonia discursiva, no sentido de se enunciar um fato com a exposição lógica de suas causas. Percebemos, aqui, a forte influência de Górgias, que defendia a justa medida de um discurso, com demonstração clara e coesa de suas partes e construção ritmada de forma a ser agradável aos ouvidos.

O epílogo é o fim do discurso e possui o objetivo de: 1) tornar o ouvinte favorável à causa do orador, colocando-se, diante daquele, como um homem honrado; 2) amplificar ou minimizar o que foi demonstrado; 3) dispor o ouvinte a um comportamento emocional; e 4) recapitular resumidamente o assunto exposto; não tudo, mas bastam os pontos principais do que foi demonstrado e do que o orador deseja que fique vivo na memória do ouvinte. É o momento mais adequado à explosão de emotividade do orador e do público, visto que, após uma demonstração bem encadeada e harmônica, o epílogo funciona como uma espécie de clímax do eixo paradigmático.

### 1.3.1.3 *Elocutio e Pronuntiatio*

“Uma vez encontrados e repartidos os argumentos maciçamente nas partes dos discursos, eles precisam ‘ser traduzidos em palavras’” (BARTHES, 1975, p. 212). Assim sendo, a *elocutio* é a tarefa que constrói, dentro do plano retórico escolhido, todos os componentes recolhidos durante a *inventio* e a *dispositio*. É a redação em si, ponto de encontro entre a Retórica e a Literatura” (REBOUL, 2004, p. 61). Roland Barthes salienta que tal tarefa retórica surgiu com Górgias e sua tentativa de aplicação de critérios estéticos à prosa (1975, p. 212). Recordemos que, em *Tratado sobre o não-ser*, o filósofo sofista desvela a autonomia do *lógos* em relação aos objetos exteriores. A partir desse raciocínio, o *lógos* é incapaz de exteriorizar uma verdade, mas é capaz de criar a sua.

Um dos pontos caros à *elocutio* é a questão da linguagem. À maneira do sofista Protágoras, é preciso um discurso gramaticalmente correto, com uso de um vocabulário belo e diversificado e, ao mesmo tempo, acessível em clareza. À maneira do sofista Górgias, o discurso depende unicamente de seus próprios atos e realizações discursivas e, por isso, aqui, se encaixa a busca pelos “ornamentos”, cuja importância reside no fato de dar cor à linguagem. Essa, quando apresentada de forma nua e crua, perde seu atrativo e, conseqüentemente, seu poder persuasivo.

Recordemos que os discursos possuem, em sua base, uma dupla função: convencer e comover. Para isso é preciso fazer uso de uma série de recursos linguísticos, dentre eles, o que comumente chamamos de “figuras”.

Por fim, *pronuntiatio* é o discurso em ação. É o momento em que o orador enuncia tudo o que foi minuciosamente planejado, devendo-se prestar atenção especial aos gestos, à entonação da voz, ao ritmo da fala; características necessárias que atingem o psicológico do ouvinte, fomentando, dessa forma, o segundo item da função discursiva: o comover.

#### 1.4 A cristianização da Retórica ou a história da pregação

No subcapítulo anterior, afirmamos que o sistema aristotélico não sofre alterações substanciais; por isso, não apresentaremos comentários a respeito de obras retóricas elaboradas durante o período romano, como, por exemplo, as obras de Cícero, que são, em conformidade com Hugo de São Vitor<sup>44</sup>, a latinização de conteúdos clássicos e algumas amplificações<sup>45</sup>. Contudo, consideramos produtivo, mesmo que sinteticamente, analisar como o Cristianismo – ora recusando a Retórica grega, ora se apropriando dela – incorporou às suas bases aquilo que era considerado pagão. De certa forma, estudar sobre Cristianismo e Retórica implica em compreender a história da Pregação e da Filosofia. São caminhos que se cruzam.

É com a junção do legado greco-romano e do substrato judaico-cristão que tem origem a *ars praedicandi*, que norteará toda a prédica durante a Idade Média. Para fins didáticos, nos apoiaremos na divisão estabelecida por James Murphy (1986). Ele divide o desenvolvimento das teorias sobre a pregação em três grandes fases. A primeira fase compreende os quatrocentos anos que se seguem após o nascimento de Jesus. A segunda fase compreende a Alta Idade

---

44 Hugo de São Vitor nasceu na Saxônia no ano 1096 e faleceu em 1141. Escreveu diversas obras, dentre elas *Didascalicon*, cuja importância é a sistematização enciclopédica do saber, antecedendo as *Summae*. Sua atuação na abadia agostiniana de São Vitor, importante centro de atividade cultural, foi impactante, visto que unia misticismo, filosofia e aspectos científicos, ressaltando a importância da razão e da História para a interpretação bíblica a fim de evitar a predominância de subjetivismos interpretativos. Foi grande entusiasta também de artes mecânicas, considerando-as igualmente importante ao *trivium* e ao *quadrivium* por oferecer conhecimentos e meios de facilitar a vida cotidiana. Esse apreço está em consonância com as novas atividades desempenhadas pela ainda mal compreendida “burguesia”, como atividade têxtil, agrícola, fabricação de armas e de instrumentos com o propósito de melhorar a navegação.

45 “Embora sistematizada por Aristóteles e, portanto, escrita em grego, a retórica disseminou-se pelo medievo em latim, através principalmente de Cícero. Daí utilizamos seus termos na língua do mestre romano da eloquência” (AMPARO, 2010, p. 78).

Média, entre os séculos V e X, e a Idade Média Central, séculos XI e XII. A terceira e última fase inicia-se em começos do século XIII e se estende até à Reforma Protestante, período de atuação de Antônio. As características sobre essa fase serão manifestas no subcapítulo “3. 2 – Elementos teológicos e retóricos: características principais de *Sermões*”, onde poderemos, pela análise de sermões, compreender melhor como se deu as transformações na prédica religiosa.

#### 1.4.1 Primeira Fase

Jesus e Paulo são as figuras centrais dessa fase. Jesus baseia-se na cultura judaica, cuja forma de liturgia, há muito, estava cristalizada. O culto na sinagoga era composto basicamente de três elementos: oração, leitura do *Testamento* e sua exegese. O *Testamento* era considerado pelos judeus como a mensagem divina entregue somente a eles, povo eleito; sendo assim, era preciso estudá-lo de forma minuciosa a fim de encontrar os preceitos divinos ocultos e difundi-los aos fiéis. O Nazareno vai além e apresenta uma ordem inovadora: sua mensagem deveria ser entregue a todos os povos – judeus e gentios – por meio da pregação de seus discípulos. Em uma sociedade que partia do pressuposto de que a mensagem divina pertencia somente a ela, a ideia de difusão para outros povos era certamente visionária<sup>46</sup>. Para tanto, a realização de tal tarefa exigia um grande e contínuo esforço oratório dos discípulos, o que os tornavam desbravadores de uma nova mentalidade.

Apesar dos discursos atribuídos a Jesus serem considerados inovadores e, por vezes, inquietantes, seus métodos de comunicação não o era. Como membro da comunidade judaica, herdou um grande instrumento retórico e gramatical e dele se utilizou. Sua técnica retórica mais eficaz foi o uso de parábolas, utilizadas quando expunha sua doutrina em público – para os discípulos, suas ideias eram transmitidas de forma direta e mais profunda, demonstrando a adequação de seu discurso ao público ouvinte. Tal técnica coadunava duas concepções distintas

---

46 É evidente que grupos filosóficos tinham a intenção de disseminar seus conceitos, julgados como os verdadeiros em detrimento de outros. E isso é perceptível pelos debates que ocorriam entre os grupos. Porém, a força empregada para que as suas ideias prevalecessem era menor que a força empregada pelos cristãos, os quais se viam como detentores não de ideias filosóficas consideradas verdadeiras porque existe uma lógica racional e discursiva que as atesta, mas, sim, da Verdade e, portanto, se viam no dever de conquistar outros, principalmente pelo discurso. “Se se pensasse em fazer Crisipo profetizar que um dia o mundo inteiro seria estoico, ele levaria um susto. Consequência disso é que, à falta de proselitismo, essas sabedorias restringiam-se a apanágio dos eruditos, enquanto a Igreja queria se impor a todos os homens, aos pequenos e aos grandes, e ter o monopólio religioso; assim, Crisipo deixará para São Paulo a glória de ser o primeiro universalista” (VEYNE, 2010, p. 67).

para os judeus: pregação e ensino. A pregação está associada à difusão de ideias novas e segue certas regras de exposição do conteúdo, enquanto que o ensino está relacionado à prática de interpretação e análise mais profunda do *Testamento*:

A palavra grega que equivale à “pregar” se deriva de um termo que significa “proclamar”, ou seja, anunciar como arauto uma notícia [...] A interpretação oral das *Escrituras* feita pelos judeus era principalmente a de ensino, dirigida a uma comunidade já convencida da verdade do *Testamento* (MURPHY, 1986, p. 283; traduzimos)<sup>47</sup>.

Outro ponto foi a valorização das coisas visíveis. Método já comumente conhecido entre os gregos, porém reconfigurador de conhecimentos abalizados entre os judeus. Os elementos visíveis serviriam de paradigma para os invisíveis. Dessa forma, os homens poderiam aprender algo sobre Deus por meio de uma compreensão das coisas terrenas, sobretudo por meio da natureza. Metodologia que esteve presente em toda a Idade Média, mas que foi retomada com mais vigor em finais do século XII, tornando-se elemento persuasivo contra os diversos grupos heréticos que surgiram, sobretudo contra os cátaros, que menosprezavam tudo o que fosse material.

Em um segundo plano desta primeira fase, temos o apóstolo Paulo, detentor de uma extraordinária habilidade retórica, apesar de, em alguns momentos, retoricamente negar seu uso. Graças às suas contribuições, o *Testamento* e os *Evangelhos* tornaram-se prova apodítica e se difundiram entre os pregadores cristãos. Sua contribuição mais inovadora foi o conceito da “teologia da pregação”. Com esse conceito, todo o esforço retórico do orador não tinha lugar de ser, visto que Deus transmite sua mensagem diretamente aos ouvintes. O pregador, nesse contexto, não passa de um veículo de transmissão.

No cenário poético grego, aparecia situação semelhante: os poetas eram instrumentos de transmissão da mensagem das Musas, o que conferia a eles grande autoridade, visto que não eram todos os que possuíam tal privilégio, sendo Homero e Hesíodo os maiores representantes desse poder. No cenário cristão, tal essência se mantém, tanto que, no século XIII, Tomás de Salisbury resgata a relação entre pregação e poesia e pregação e retórica. A concepção paulina influenciou na visão de que somente os vocacionados podiam pregar. Nos séculos seguintes, diversos exegetas mantiveram essa linha de raciocínio, entendendo que Deus, deliberadamente, esconde suas verdades nas *Escrituras* e as revela somente aos escolhidos. No início da Igreja,

---

47 “La palabra griega que equivale a predicar se deriva de un término que significa proclamar, esto es, anunciar como un heraldo alguna noticia [...] La interpretación judía oral de las Escrituras era, desde luego, principalmente enseñanza, dirigida a una comunidad ya convencida de la verdad del Testamento”.

o número de “eleitos” – os bispos – era bem reduzido; já no século IV, quando o Cristianismo ganhava contornos mais políticos, a pregação já estava definida como parte da vida sacerdotal e esse direito estendeu-se aos padres. Na ausência de um desses dois sacerdotes, uma homilia<sup>48</sup> de algum bispo ou padre, já pronta, poderia ser lida por um diácono. Esse conceito paulino não é, pois, um conceito novo; trata-se de um resgate e reformulação com fins de aplicabilidade dentro de uma sociedade cuja compreensão filosófica passava por uma transformação.

Contudo, para fins de esclarecimento, colocamos que, na sociedade grega, com o empreendimento da busca pela *diké*, essa visão de privilégio divino que recaía sobre os poetas esfacelou-se. Foi com o desenvolvimento da sofística que ocorreu a concepção de que um bom discurso era fruto direto da habilidade do orador; dessa forma, ele era tido em alta consideração. Embora o peso da essência divina, tal como encontrada no mundo primitivo grego, permaneça na retórica paulina, diferencia-se dela na alta consideração prestada ao orador. Em Paulo, foca-se, primordialmente, a alma do receptor para fins salvíficos.

A visão de que o homem, possuído pela verdade, pode transmiti-la *ipso facto* a outra alma encontra-se plenamente desenvolvida em Platão. E a visão de que a mensagem, em um discurso, – sem todos os elementos adjacentes – é suficiente, encontrava-se já estabelecida em Aristóteles, embora sem o peso divino da visão platônica. A graça divina do Cristianismo, que usa o orador como transmissor de uma mensagem por si só suficiente – devido à autoridade enunciativa do próprio Deus – encontra suas bases na própria estruturação retórica da Antiguidade e do povo judeu. A título de exemplificação, recordemo-nos do chamamento de Moisés para libertar o povo de Israel do cativeiro do Egito. O profeta argumentou com Deus, evocando sua falta de eloquência. Como seria, então, possível convencer Faraó a deixar o povo ir? A resposta de Deus é bastante significativa e torna-se atributo inerente a todo modelo de pregação cristã: “Quem fez a boca do homem? [...] Vai, pois, agora; eu serei com a tua boca e te ensinarei o que hás de falar” (Êxodo, 4:11-12).

Percebe-se, portanto, que existe o resgate da Retórica clássica e a manutenção da liturgia judaica por Paulo para fins cristãos. Dessa forma, a leitura bíblica, seguida da exegese, foi um princípio norteador do apóstolo. Suas cartas deveriam ser lidas em voz alta nas igrejas a fim de

---

48 A produção de homilias era robusta. Tal gênero, em inícios do Cristianismo, compreendia sermões de estrutura e vocabulário simples, em tom mais de conversa. Era o resultado da negação de uma teoria retórica para a pregação. Conforme a Igreja lutava por se estabelecer como instituição, técnicas oratórias mais elaboradas foram sendo acrescentadas a esse gênero, com vistas a atingir um público mais culto e, assim, essa estrutura simples foi ganhando um aspecto mais formal, transformando as homilias em *topos*, onde “pregadores buscavam conteúdo patrístico, extratos de comentários das *Escrituras*, sermões, algumas lendas hagiográficas e alguns apócrifos, sobretudo para as festas da Virgem” (BEAULIEU, 1999, p. 368).

que o conteúdo presente nelas fosse disseminado entre os fiéis, que provavelmente debatiam sobre. “Tal atitude estimulava a palavra falada e a interligação das igrejas cristãs primitivas” (CAMPOS, 2010, p. 41). A “teologia da pregação” implicava numa maior preocupação com “o quê” era pregado em vez de “como” era pregado.

Dentro de uma sociedade onde o Cristianismo, visto com desconfiança<sup>49</sup>, sofria perseguições, surgiram, principalmente a partir do século segundo, os apologistas, homens eruditos que buscaram defender a nova religião por meio de escritos. Os primeiros apologistas gregos, como Aristides<sup>50</sup>, Justino<sup>51</sup>, e Taciano<sup>52</sup>, escreveram apologias de cunho mais jurídico-retórico, endereçadas, principalmente, aos imperadores em prol do reconhecimento da iniciante religião no seio da sociedade romana. Atitude de muito acréscimo aos desenvolvimentos sobre as principais doutrinas cristãs, mas que não teve fôlego suficiente, porque a maioria utilizou profecias e revelações bíblicas como suporte argumentativo, renegando grande parte do conhecimento filosófico e até mesmo, em alguns casos, do viés racional em detrimento de alguns absurdos que só poderiam ser sustentados pela fé, o que era inadmissível para muitos intelectuais daquela época e sociedade. Podemos perceber que o empreendimento dos apologistas não se propunha em descobrir a verdade, mas, sim, em exprimir, de passar ao próximo a verdade já descoberta. Foi, por conseguinte, um empreendimento de grande importância, porque selecionou pontos que necessitavam de esclarecimento urgente, sobre os quais os Padres da Igreja se debruçaram nos séculos seguintes, como, por exemplo, Deus, a criação, a Trindade e o homem.

---

49 Desconfiança, pois o Cristianismo se apresentava como a verdadeira religião, excluindo, portanto, as outras. Apresentava-se também como uma crença, uma espiritualidade, uma moral, uma metafísica, uma religião e uma filosofia, tudo sob controle de uma autoridade eclesial, o que não havia no paganismo e, conseqüentemente, era estranho aos homens daquele período e sociedade (VEYNE, 2010, p. 64).

50 As primeiras Apologias de que temos conhecimento foram escritas por volta de 125 por Quadrado – não chegaram à atualidade – e por Aristides, que defendia a existência de um único Deus, inominável, criador do universo *ex nihilo* – termo técnico que foi empregado por todos os escritores posteriores ao falarem sobre a criação.

51 É a figura de maior destaque entre os apologistas. Escreveu *Apologias e Diálogo com Trifão*. Platonista, converteu-se ao Cristianismo graças ao testemunho dos mártires e afirmou que a doutrina platônica não era inteiramente oposta à doutrina de Cristo, embora o encaixe entre as duas não fosse perfeito. Famoso por elaborar a concepção de que tudo pertence aos cristãos, inclusive todo o conhecimento verdadeiro empreendido pelos filósofos, visto que o Verbo estava presente no momento da criação do mundo e, portanto, todo homem possui algo de divino em si. Os que viveram antes de Jesus foram salvos caso tenham vivido em virtude. Se viveram em vícios, foram condenados. Justino considerava Sócrates um verdadeiro cristão (GILSON, 2001, p. 8).

52 Discípulo de Justino. Porém, de forma oposta ao mestre, é radicalmente contrário ao posicionamento dos filósofos gregos. Portou-se violentamente sobretudo contra o helenismo a ponto de escapar à justa medida e enveredar pelo enclausuramento, seita cristã ascética que proibia o casamento, o consumo de carne e de vinho. Era de tamanha rigidez que a seita viu a mulher como obra de Satã e exigiu a substituição do vinho da Santa Ceia por água. Ao fim, foi considerado herético.

Muitos padres latinos foram duros em relação à Filosofia, como podemos observar por meio da fala de Minúcio Félix, que escreveu *Otávio*, considerado o primeiro escrito apologético latino em favor dos cristãos: “Que se vire, por sua conta, um Sócrates, o palhaço de Antenas, com sua confissão de não saber nada, e vanglorie-se com o atestado de um mentiroso demônio [...]” (REALE, 1990, p. 425). Dedicaram-se mais a assuntos morais e pastorais. No âmbito latino, Agostinho de Hipona fez robustas e necessárias contribuições sobre técnicas retóricas e filosóficas, na intenção de dar uma orientação mais unívoca a respeito de importantes pontos como a concepção da alma, a divindade de Jesus, o mistério da Trindade, o uso da Filosofia e da Retórica pelos cristãos, dentre outros.

Conforme o Império Romano caminhava para o seu fim, crises no campo social e político surgiam de forma cada vez mais intensa. Diante de tais circunstâncias, apesar de ser uma religião menor, desprovida de influência política, a natureza do Cristianismo possuía uma força inovadora por trazer respostas às inquietudes da alma, e pôde passar de religião perseguida à privilegiada graças, principalmente, à conversão de Constantino e aos atos que dela se seguiram. Em 392, Teodósio transformou o Cristianismo em religião oficial. Dentro desse cenário e paralelamente aos apologistas, havia a produção de diversos tipos de pregação: missionária, profética, homilia e panegírica.

#### 1.4.2 Segunda Fase

Nesta fase há dois momentos distintos: o primeiro, dos séculos V ao X, cuja pregação era essencialmente destinada aos clérigos – *ad clericos*; o segundo, dos séculos XI a inícios do XIII, cuja pregação se expandiu para além dos limites da Igreja, popularizando-se e atingindo contornos mais determinados – *ad populum* –, período referente à atuação de Antônio. É notável que, apesar de a produção teórica sobre Retórica na Idade Média ser reduzida, não é inexistente. Notáveis homens de saber dedicaram-se ao tema, embora suas obras fossem, em maioria, traduções e/ou comentários de teorias predecessoras e estivessem mais vinculadas à interpretação de textos do que à arte de elaboração de discursos persuasivos. O grande nome da Retórica medieval é Agostinho, com sua obra *Doutrina Cristã (De Doctrina Christiana)*. Ele também caminha por senda conhecida, mas seu gênio elevava-no sobre os demais. Apesar dos esforços empreendidos por ele, ficará bastante evidente, no decorrer deste subcapítulo, que a

Igreja, deliberadamente, assumiu uma postura não retórica em relação ao ministério da pregação. Postura essa que foi alterada a partir de finais do século XI, quando a necessidade de produção de discursos persuasivos tornou-se imperiosa por causa do avanço de grupos heréticos.

Como explicar essa lacuna dentro de uma religião cuja principal missão é converter o mundo por meio da palavra? O Cristianismo funcionou à sombra da religião oficial do Império Romano por séculos, vivendo numa sociedade dominada pela cultura pagã, sofrendo perseguições pontuais. George Kennedy (2003) afirma que os romanos eram tolerantes no convívio com religiões diferentes da oficial, desde que a respeitassem. Entretanto, a pregação sistemática dos cristãos contra a religião do império e a recusa em cultuar o imperador tornaram-se intoleráveis. Além disso, os cultos e ensinamentos realizados de forma clandestina suscitaram a criação de fantasias diversas, como a de que os cristãos bebiam sangue de bebês ao nascer do sol.

Apesar disso, com o vertiginoso declínio do Império Romano, a religião cristã, conforme nos confirma Jacques Le Goff (2011), foi favorecida graças ao interesse crescente em torno de cultos salvadores por volta dos séculos II e III. Uma religião monoteísta rigorosa vivendo numa sociedade dominada por religiões consideradas pagãs, que se torna oficial embora não o fosse em maioria, possui preocupações grandiosas demais. Enquanto religião iniciante, o Cristianismo lutava para se estabelecer a partir de um corpo coeso e robusto de doutrinas em uma sociedade cuja atmosfera ainda respirava o politeísmo. Assim sendo, sua preocupação principal não foi com o estudo teórico da pregação, mas em pontos doutrinários e filosóficos mais urgentes, como a divindade de Cristo e a conceptualização da Trindade.

Outro ponto bastante pertinente é em relação à “pureza” que a nova religião exalava. É bastante comum que novos convertidos, numa tentativa de agradar ao máximo a Deus e de buscar a purificação de suas vidas, abandonem tudo o que diz respeito à sua vida anterior. O mesmo, respeitadas as proporções, ocorreu com o Cristianismo em seu início. Muitos intelectuais, ao se converterem, negaram o que antes lhes era de grande estima, até por que a literatura grega e romana era repleta de deuses antropomórficos, cujas atitudes eram consideradas pecaminosas pela iniciante Igreja. A célebre frase de Tertuliano exemplifica o embate da questão: “O que tem a ver Atenas com Jerusalém? Que concórdia pode haver entre

a Academia e a Igreja? Que concórdia há entre hereges e cristãos?” (MURPHY, 1986, p. 62; traduzimos)<sup>53</sup>.

A cristianização da sociedade foi demorada e exigiu grande empenho dos chamados Pais da Igreja<sup>54</sup>. Agostinho é o Pai da Igreja que teve forte influência sobre a elaboração das doutrinas cristãs, tornando-se grande autoridade a todos os que o sucederam. A vivacidade de seus ensinamentos permanecia plena no século XII, o século da reforma do pensamento católico, de onde bebe o intelecto de Antônio. Falar em doutrina antoniana é também falar em doutrina agostiniana, visto ser Agostinho o mentor espiritual e intelectual do frade franciscano.

*Doutrina Cristã*, considerada por muitos estudiosos como o fundamento da teoria medieval sobre pregação, foi iniciada em 396 e terminada em 426. Composta por quatro livros, tal obra evidencia que existe uma diferença clara entre os métodos de se buscar um conhecimento nas *Escrituras* e os métodos de expô-lo. Aqui, a Retórica funciona como método de interpretação e como método de exposição. Reduz-se, portanto, à *inventio* e *pronuntiatio*. Assim sendo, os três primeiros livros são destinados a formar o caráter do orador e a ensinar onde e como buscar o conhecimento bíblico; e o quarto livro é destinado à maneira como o orador deve expor todo esse conhecimento recolhido. Utilizando as normas de retórica aprendidas em Cícero, grande divulgador da retórica aristotélica, *Doutrina Cristã* é fruto do amadurecimento da atuação de Agostinho enquanto bispo e vem para orientar uma importante discussão: o que fazer com todo o conhecimento pagão produzido até aquele período? Os cristãos deveriam fazer uso dele ou deveriam se limitar apenas aos conhecimentos bíblicos?

Conforme já apontado, a opinião manifesta do bispo de Hipona não é original, mas possui peso de autoridade devido ao importante papel desempenhado por ele no seio eclesiástico. Na esteira de São Basílio, que recomendava colher as rosas entre os espinhos da literatura pagã, Agostinho defendeu o uso da *sapientia mundi*, declarando inclusive que a Retórica não deve ser rechaçada por estar manchada de paganismo, mas, baseando-se em Aristóteles, afirma que essa *techne* pode servir para defender tanto a verdade quanto a falsidade. Partindo desse pressuposto, o orador cristão tem um objetivo moral definido e deve conhecer e utilizar a Retórica para ser o mais eficaz possível em prol da defesa da fé. Afirmação essa que partiu de alguém com autoridade, visto que a conversão de Agostinho deu-se a partir da própria Retórica.

---

53 “¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué concordia puede haber entre la Academia y la Iglesia? ¿Cuál entre hereges y cristianos?”.

54 “Desde o século XVI, a historiografia chama de Padres ou Pais da Igreja os autores eclesiásticos cujos escritos, atos e exemplo moral contribuíram para estabelecer e defender a doutrina cristã. Aos seus escritos dá-se o nome de ‘patrística’ (análise teológica) ou ‘patrologia’ (análise histórica)” (LE GOFF, 2013, p. 60).

Ele, que atuava como professor dessa disciplina antes de sua conversão, voltou-se de maneira séria aos estudos das *Escrituras*, mas sentiu-se desmotivado porque não encontrou a mesma dignidade literária que havia em obras filosóficas, como as de Cícero. Em busca de explicações racionais a respeito do mundo, tornou-se maniqueísta.

Em Roma, atuou como professor de Retórica, recebendo um alto honorário e a fama que o cargo lhe impusera. Devido ao contato com a filosofia acadêmica dos céticos, o maniqueísmo já não lhe era suficiente por causa do excesso de materialismo. Contudo, o ceticismo também não foi suficiente justamente por negar uma verdade. Ambas as filosofias foram por ele rejeitadas por causa da ausência de Cristo nelas, influência direta do ensino materno. Foi sua amizade com Ambrósio, com o qual aprendeu o método de descobrir o sentido espiritual escondido no literal, que lhe permitiu voltar-se ao estudo sério e sistemático das *Escrituras*. Foi nesse ambiente que teve contato com os escritos neoplatônicos. Pode-se dizer que “Agostinho viverá do patrimônio neoplatônico. Nunca o aumentará; toda sua técnica filosófica provirá dele” (GILSON, 2006, p. 144).

Sua concepção a respeito do uso de conhecimento pagão está centrada na ideia de que o homem não produz a verdade; ele a encontra, utilizando-se de meios racionais, dialéticos e lógicos. O conhecimento é produzido pela divina providência e se encontra disponível em todos os lugares, sobretudo no homem interior. Pela iluminação dessa mesma providência é que o homem consegue, ao caminhar pela vereda correta, encontrá-lo. Dessa forma, os conhecimentos pagãos não devem ser “[...] temidos nem evitados, mas antes reivindicamos essas verdades para nosso uso, como alguém que retoma seus bens a possuidores injustos” (AGOSTINHO, 2007, p. 145). Neste ponto, devido à influência da graça divina sobre orador e sobre o ouvinte, é que o eixo filosófico-retórico da Antiguidade se desvia.

Com *Doutrina Cristã*, obra na qual demonstra pleno domínio do que apresenta, Agostinho pretende atuar como um orientador daquilo que ele mesmo descobriu, com seus métodos de estudos, aos “que desejam e são capazes de aprender” (AGOSTINHO, 2007, p. 31). É preciso, portanto, primeiro, aprender; depois, expor. Esse método pedagógico tem origem na concepção educativa pregada por Cícero, que defendia que um bom orador é o orador erudito, isto é, possui as técnicas de expressão, mas, antes, possui aprofundado conhecimento sobre o que fala. Somando a isso, tem-se a concepção pedagógica de Quintiliano, que defendia a mesma visão de Cícero, porém com fins morais, ou seja, formar um homem de bem que saiba se expressar. Esses dois ideários formam a concepção agostiniana de um cristão virtuoso, sendo, entretanto, a Filosofia substituída pela Ciência Sagrada, que é a união da Filosofia – resumida à Dialética

– com a Fé, amparada na Razão, de onde provém a máxima agostiniana *intellectus merces est fidei*: a inteligência é a recompensa da fé. Os sermões antonianos seguem esse mesmo esquema ao estimular seus leitores a “crer sem hesitação” – concepção trabalhada na análise do *corpus*.

Tudo o que se produziu, no âmbito da tradição cristã, até o ano 1200, é uma reinterpretação de fontes platônicas, aristotélicas, helenísticas e, posteriormente, agostinianas. Por exemplo, Cassidoro<sup>55</sup> (cerca de 480-575), grande funcionário público, humanista, gênio da arte epistolar, escreveu um tratado que reunia conhecimentos para estudos divinos e seculares, cujas fontes eram, principalmente, Aristóteles e Agostinho: *As instituições das leituras divinas (Institutiones divinarum lectionum)* e *As instituições das leituras profanas (Institutiones secularium lectionum)*. Boécio<sup>56</sup> (cerca de 480-524) traduziu *Organom*, de Aristóteles; principal tradução, sendo superada somente pelos trabalhos empreendidos pelos árabes. Isidoro de Sevilha<sup>57</sup> (cerca de 560 – 636) escreveu *Orígenes*, popularmente conhecido como *Etymologiae*; obra importante, pois conservou, em um único tratado, conhecimentos antigos. Suas fontes principais foram Donato<sup>58</sup> e Cassidoro, os quais, por sua vez, basearam-se em Aristóteles e Agostinho. Alcuíno<sup>59</sup>

---

55 Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus possuiu o objetivo de adaptar o ensino cristão às novas condições históricas, elevando seu nível. Por pertencer a uma família rica, conseguiu abrir e manter com recursos próprios um monastério, cujo fito era o aperfeiçoamento intelectual de seus monges. Mantendo-se fiel a esse propósito, escreveu algumas obras: *Da ortografia (De orthographia)*, a qual oferece um ensino básico de correção para copistas e leitores pouco seguros, ensinando como devem usar os sinais de pontuação; um erudito *Comentário sobre os salmos (Expositio psalmorum)*, cuja importância reside no fato da salmodia ser um dos fundamentos da prece monástica. Além de importantes obras de cunho teológico, Cassidoro seguiu os passos de Agostinho e se tornou uma notável autoridade ao ressaltar a importância da herança “profana”, principalmente da Retórica, indispensável, segundo ele, para compreender as figuras e os tropos das *Escrituras* (LE GOFF, 2013, p. 43-47).

56 Anicius Manlius Severinus Boetius descende de uma das mais poderosas linhagens romanas, os Anicii. Recebeu uma excelente formação escolar na esteira da tradição antiga das Artes Liberais. Foi uma das raras pessoas dotadas de um bilinguismo perfeito, conforme os ideais antigos de especialistas em latim e grego. Graças a esse raro conhecimento sobre línguas, trabalhou em traduções de obras aristotélicas, como *Primeiros analíticos* e *Segundos analíticos*; ofereceu um comentário sobre elas, *Introdução às categorias de Aristóteles*; estabeleceu comentários sobre *Tópicos*, de Cícero; compôs manuais de lógica, dois livros *Sobre o silogismo categórico*, dois *Sobre silogismo hipotético*; e, por fim, escreveu quatro livros *Sobre as diferenças tópicas*. Durante sua prisão, escreveu um tratado dividido em cinco livros, *Consolação da filosofia*, escrito em latim rebuscado. É considerada sua obra mais célebre até hoje (LE GOFF, 2013, p. 41-44).

57 Exegeta, gramático, enciclopedista e historiador, escreveu *Etimologias*, obra considerada como a primeira enciclopédia do mundo medieval, tornando-o, por isso, o pai fundador do gênero. Pode ser considerada uma obra científica, visto que obedece a uma metodologia e exposições rígidas. Foi também conselheiro do rei e do bispo. Figura eminente da reorganização do poder e da Igreja Católica da Espanha, cuja manifestação mais brilhante foi o IV Concílio de Toledo, que ele presidiu em 633 e que sancionou a elegibilidade dos soberanos visigodos (LE GOFF, 2013, p. 63-65).

58 Provavelmente de origem africana, dedicou-se ao estudo da Retórica e da Gramática, tendo são Jerônimo como um de seus alunos. Escreveu *Ars Grammatica*, obra que trata sobre as partes do discurso, fonética, métrica e estilística.

59 Famoso anglo-saxão, mentor de Carlos Magno, exímio exegeta, escreveu diversas obras, dentre elas *Questões e respostas sobre Gênesis* e *Discurso sobre o Evangelho de São João*. Trabalhou, a pedido do imperador, na correção do texto bíblico, visto que as versões antigas apresentavam-se misturadas à Vulgata de São Jerônimo. A ideia para tal empreitada era fornecer a cada igreja uma versão atualizada das *Escrituras*. Na corte carolíngia, ajudou a restabelecer o ensino nas escolas catedrais. Interessou-se mais detidamente pela educação de condes e duques. Utilizava-se do diálogo como meio de instrução. Reabilitou a importância da

(cerca de 735 - 804) escreveu uma obra literária cujo conteúdo era um diálogo com Carlos Magno. Na verdade, tratava-se de uma explicação da obra ciceroniana ao imperador. Rabano Mauro (776 – 856) baseou-se explicitamente em Agostinho e em Gregório Magno, mas foi além de seus predecessores por causa da liberdade metodológica adotada. Não possuía sobre seus ombros o peso das pressões externas que havia sobre Agostinho nem a reverência excessiva à cultura antiga. Dessa forma, ele recolhe seus conteúdos e conceitos de fontes diversas, mistura-os e adapta às novas exigências da comunidade cristã, produzindo, assim, um manual destinado aos sacerdotes: *Instituições clericais (De institutione clericorum)*. Para dar peso de autoridade ao que constatamos, citamos Murphy:

Efetivamente, como a história da retórica e da gramática medieval já revelou com especial clareza, todas as importantes obras sobre o discurso, que apareceram na Europa depois de Rabano Mauro, são meras adaptações, muito seletivas, de antigos corpos de doutrina. Os textos clássicos seguem sendo copiados, mas novos tratados procuram se apropriar, para seus fins, somente das partes de coleções antigas que sirvam para alguma arte (1986, p. 99; traduzimos)<sup>60</sup>.

Gregório Magno<sup>61</sup> foi outro grande nome dessa fase. Escreveu *Cuidado Pastoral (Cura pastoralis)*, obra cujo conteúdo era mais sobre administração eclesiástica. Apesar do enfoque não ser a respeito de conteúdos retóricos, salientou traços importantes a respeito do *éthos* do pregador, o qual deveria ser, primeiramente, amado pelo público ouvinte, pois falar bem sem ser amado era como falar nada para o nada. Outro ponto notório foi a respeito da heterogeneidade do público. É bem verdade que a escola pitagórica já salientava a necessidade de se construir um discurso levando em consideração o tipo de ouvinte – traços retóricos que predecessores ao Papa já seguiam –, porém o público era visto como uma grande massa homogênea. Gregório, ao contrário, chama a atenção para a diversidade interna.

---

razão e da reflexão teológica. É visto como o ancestral distante da Universidade de Paris, que tomou impulso no século XIII (LE GOFF, 2013, p. 78-80).

60 “Efectivamente, como lo revela con especial claridad la historia de la retórica y la gramática medievales, todas las obras originales importantes sobre el discurso que aparecen en Europa después de Rabano Mauro, son meras adaptaciones, muy selectivas, de antiguos cuerpos de doctrina. Se siguen copiando los textos clásicos, pero los nuevos tratados procuran apropiarse, para sus propósitos, solo de las partes del acervo antiguo que sirvan para algún arte”.

61 Gregório Magno ou Papa Gregório I, o Grande, nasceu por volta do ano 540 e pertenceu a uma família aristocrática, proprietária de extensas terras na Sicília, local onde provavelmente passou a infância. Recebeu excelente formação escolar, tornando-se prefeito de Roma. Com a morte de seu pai, por volta de 573, abandonou a carreira civil e se tornou monge. Nesse contexto monástico, dedicou-se aos estudos sobre o livro de Jó, resultando na obra *Magna Moralia*. Em 3 de setembro de 590, tornou-se o novo bispo de Roma. O ano em que se tornou Papa foi marcado por uma série de acontecimentos dramáticos, como a guerra entre lombardos e imperiais, que arrasou os campos e prejudicou as colheitas; uma inundação catastrófica do rio Tibre, que levou à destruição dos celeiros e à escassez de alimentos, o que, por sua vez, favoreceram uma terrível epidemia de peste, da qual o próprio papa Pelágio II tornou-se vítima (LE GOFF, 2013, p. 57).

Outros nomes de grande importância são Rabano Mauro (século IX), sobre quem já fizemos breves apontamentos; Guibert de Nogent (1053-1124) com a obra *Livro sobre a ordem que se deve seguir para fazer um sermão* (*Liber quo ordine sermo fieri debeat*), com importantes considerações a respeito das múltiplas interpretações que um texto bíblico pode sofrer; senda já percorrida pelos judeus na Antiguidade, por Orígenes, por São Gregório, São Jerônimo e Santo Agostinho, mas que, durante a Idade Média, ainda necessitava de uma sistematização teórica clara. E é isso que torna a obra de Nogent tão importante para a história da prédica medieval.

E, por fim, Alain de Lille (falecido em 1202), que fez considerações preciosas a respeito da pregação e do pregador. Apresentou o que se pode considerar como a primeira definição de pregação em 1200 anos de história da Igreja: “instrução manifesta e pública de fé e moralidade que serve zelosamente à informação dos homens e percorre o caminho da razão e tem como fonte a autoridade” (MURPHY, 1986, p. 313; traduzimos)<sup>62</sup>. Utilizou a *Escritura* como fonte apodítica que oferece tanto assuntos a serem desenvolvidos, como citações literárias que servem de aporte autoritário a fim de confirmar uma ideia própria do pregador. Apesar dessa visão sobre o texto sagrado, defendia a análise racional da matéria que seria exposta ao público ouvinte. Sua maior contribuição foi o espírito analítico e crítico sobre suas práticas oratórias, antecipando as novas estruturas predicatórias que viriam com o advento das universidades, como *divisio*, *auctoritas* e *correspondentia*. Foi um dos mais empenhados em estabelecer uma retórica da pregação, unindo fontes clássicas e eclesiásticas, resultando na obra *Sobre a arte da pregação* (*De arte praedicatoria*) (MALEVAL, 2010, p. 106).

## 1.5 Conclusões Parciais

Apesar de extenso, esse resumo sobre a história da Retórica faz-se importante para nos ajudar a compreender as bases discursivas sobre as quais os sermões antonianos estão assentados, inclusive as bases do que, modernamente, chamamos de Análise do Discurso. A Retórica atual ou, como comumente chamamos, a Nova Retórica, Neo Retóricas ou Retóricas são desdobramentos da clássica. Evidenciou-se também que o discurso retórico,

---

62 “Instrucción manifesta y pública en la fé y la moral que con celo sirve a la información de los hombres y transita por la via de la razón y tiene como fuente la autoridad”.

impreterivelmente, evoca outras áreas do conhecimento, mesmo que se tente negar tal constatação, tornando-o, portanto, uma ciência teórica e prática, caráter resgatado no século XIII, que promoveu a multiplicação de manuais sobre pregação.

Mais uma vez, frisamos que tudo quanto expusemos até aqui, embora extenso, não poderia ser esquecido em detrimento de entrar diretamente nas transformações pelas quais a Retórica passou no século XIII, visto que neste século ocorre o resgate da Retórica clássica. Como, então, compreender os sermões antonianos e a própria história da Retórica cristã se a base de sua construção fosse deixada de lado? Nos próximos capítulos, nos dedicaremos a analisar o *corpus* selecionado, quando tudo o que, aqui, expusemos tornar-se-á mais claro.

## 2 QUEM FOI ANTÔNIO DE LISBOA/PÁDUA?

O culto a homens considerados santos não é prerrogativa cristã, porém foi na Idade Média que centros de veneração se difundiram e textos hagiográficos foram produzidos em maior escala na Europa Ocidental, principalmente nas penínsulas Ibérica e Itálica, as mais romanizadas e urbanizadas, o que favorecia o desenvolvimento intelectual e cultural, bem como uma maior produção de textos hagiográficos<sup>63</sup>. Por meio de tais textos é possível depreender um elevado valor histórico que vai além de fenômenos religiosos ou teológicos, pois refletem aspectos da sociedade em que foram produzidos. Nesse sentido, a hagiografia medieval é a manifestação histórica de um gênero literário<sup>64</sup>.

Sobre a vida de Antônio, conhecemo-la a partir de cinco textos hagiográficos, a saber: *Legenda Assídua (Vita Prima Sancti Antonii)*, *Vida Segunda* ou *Vida de Santo Antônio Confessor (Vita Sancti Antonii Confessoris)*, *Legenda Benignitas (Sancti Antonii Presbyteri et Confessori)*, *Legenda Raimondina (Vita Sancti Patris Antonii de Padua)* e *Legenda Rigaldina (Vita Beati Antonii de Ordine Fratrum Minorum)*. As quatro últimas legendas basearam-se de modo evidente na primeira. Assim sendo, faremos breve menção a todas, mas nela nos deteremos mais enfaticamente<sup>65</sup>.

### 2.1 Hagiografia

A produção hagiográfica está diretamente ligada à construção do conceito de santidade. Conforme esse conceito se modifica, o exemplo humano-cristão também se altera. Fernando Baños Vallejo (1989) afirma em seu livro, *La hagiografia como género literario en la Edad*

---

63 Sobre as penínsulas Ibérica e Itálica, Andréia Frazão aponta que “[...] mesmo possuindo características próprias, tratavam-se das regiões do Ocidente mais urbanizadas e romanizadas; mantiveram constantes contatos de caráter intelectual; foram centros de recepção de textos provenientes dos mundos bizantino e muçulmano; ponto de encontro entre a Europa Ocidental e as culturas orientais; e, tal como aponta Vauchez, foram as regiões nas quais as transformações nas concepções de santidade foram mais perceptíveis” (2008, p. 9).

64 BAÑOS VALLEJO, 1980, p. 32.

65 Além dessas, destacamos a coletânea *Dyalogus Sanctorum Fratrum Minorum*, obra que reúne textos hagiográficos que narram a vida de santos vinculados à ordem minorítica. Sua produção, por volta de 1245 e 1246, foi uma ordem do então ministro geral Crescêncio de Jesi e possuía a finalidade de manter viva a memória dos primeiros anos da ordem. *Dyalogus de gestis Beati Antonii* é o texto da coletânea referente a Antônio. Destacamos ainda a obra *Flos Sanctorum*, coletânea hagiográfica produzida em Portugal por volta de 1385.

*Media*, que definir o que é hagiografia é tarefa árdua devido à grande quantidade e tipos de textos hagiográficos que nos chegaram. Contudo, de forma geral, pode-se dizer que hagiografia, do grego *hagios* ('santos') *graphein* ('escrita'), significa "escrita dos santos" e compreende os registros textuais cuja temática envolve os santos e seus cultos. Esses textos incluem os calendários litúrgicos, os martirólogos, as *Actas*, *Paixões*, *Vitas*, *Flos sanctorum*, *Liber Pontificalis*, *Legendários*, *Passionários*, *Gesta episcoporum*, hinos e até mesmo poesias, desde que tenham como foco central a exaltação dos feitos de algum santo, levando o leitor/ouvinte a uma edificação espiritual.

Deve-se, antes de mais nada, colocar que a hagiografia compreende o gênero mais lido – mais do que a própria Bíblia<sup>66</sup> – e produzido em toda a Idade Média, visto que por meio dele se representava e influenciava, de forma mais tácita, tanto os espíritos cultos quanto os populares. A primeira impressão de uma pessoa que não está acostumada ao sermão medieval é a de que a hagiografia trata-se de uma biografia de santo. Tal pensamento não está de todo equivocado, porém o primeiro gênero literário vai muito além da descrição da vida de alguém, embora mantenha com o segundo uma estreita relação.

Pode-se dizer que o que comumente chamamos de "vida de santo" – as *Vitas* – bebeu nas fontes do gênero biográfico, mas as modificações que sofreu ao longo dos séculos foram tão intensas que acabaram se afastando definitivamente dele. As biografias clássicas apresentavam dados de vida que serviam tanto para satisfazer a curiosidade do leitor a respeito de uma determinada personalidade como serviam de exemplo de vida a ser seguido. Contudo, distinguem-se das hagiografias porque essas possuíam parâmetros de comportamento diferentes daquelas. Além do caráter moralizante intrínseco, os textos hagiográficos possuíam a finalidade de catequese e, para atingirem tal objetivo, era necessário a apresentação das virtudes, excluindo-se definitivamente os vícios. Esses, quando apareciam, tinham como objetivo apenas ilustrar uma vida anterior à conversão definitiva.

Em suma, Isabel Velázquez Soriano (1987), em seu livro *Hagiografía y culto a los santos en la hispania visigoda*, reconhece que tratar a hagiografia como uma biografia de santo, no sentido estrito do que significa biografia, não é uma decisão acertada, embora compreenda que alguns estudiosos seguem na busca por estabelecer os pontos de semelhança entre os dois

---

66 A Bíblia é a autoridade máxima dos textos hagiográficos e seus conceitos estão inseridos neles. "Pero lo cierto es que la Biblia es usada por los hagiógrafos, muchas veces transformando los sentidos originarios de algunos términos y adaptándolos a los santos, a fin de que el libro sagrado sirviera de *auctoritas* en la que basar sus relatos. Y lo que es cierto es que son esas leyendas las que hicieron sobrevivir el Cristianismo em ciertas épocas medievales más conflictivas u oscuras, porque ellas constituían una 'énorme échappatoire religieuse' para casi todos los fieles" (VELÁZQUEZ SORIANO, 1987, p. 14).

gêneros. Tarefa que a autora julga complexa e árdua, chegando a conclusão de que não é profícuo ao estudioso se lançar sobre uma pesquisa exaustiva na tentativa de comprovar qual gênero/obra alimentou o gênero hagiográfico.

Ao recuar no tempo, observa-se que as possíveis primeiras obras hagiográficas são as *Acta Martyrum*, documentos baseados, por sua vez, nas atas pagãs, as *Atas dos Alexandrinos (Acta Alexandrinorum)*, comumente conhecidas como *Atas dos mártires pagãos* (VELÁZQUEZ SORIANO, 2002, p. 42). Aquelas constituíam documentos oficiais ou parte deles e reproduziam os diálogos dos juízes, a tortura e morte do cristão que não negou sua fé. São de dois tipos: as Atas Oficiais e as Não Oficiais. As primeiras foram redigidas por empregados ou testemunhas presentes no interrogatório dos mártires e não chegaram completas à atualidade<sup>67</sup>. As segundas são baseadas em testemunhos de contemporâneos aos santos e o caráter subjetivo, não tão presente nas primeiras, é bem marcante. Sua transformação possibilitou o aparecimento das “Paixões”, obras de caráter mais narrativo e piedoso que as Atas.

A transformação da sociedade promoveu a transformação do próprio conceito de santidade, que impactou, por sua vez, na produção hagiográfica. De acordo com Sofia Boesch Gajano, santidade é

[...] uma construção: a percepção e o reconhecimento do caráter excepcional de um homem ou de uma mulher – quer dizer, a santidade como existe para os outros e através dos outros – repousam sobre o processo durante o qual este homem ou esta mulher constroem eles mesmos sua santidade operando certas escolhas de vida, praticando certos exercícios espirituais, e inspirando-se em modelos gerais (Cristo) ou específicos (formas de vida religiosas já praticadas e codificadas). A escolha religiosa deve ser visível e reconhecida (2006, p. 449).

Na mesma linha de raciocínio, André Vauchez (1995), na introdução de seu livro *A Espiritualidade na Idade Média*, apresenta que santidade “exprime a dimensão religiosa da vida interior e implica uma ciência da ascese, que conduz, pela mística, à instauração de relações pessoais com Deus” (p. 7). Na busca por uma santidade que promovesse uma aproximação maior com o divino, os anjos foram os primeiros intermediários entre Deus e os homens. Todavia, por serem angélicos, o distanciamento permaneceu. Posteriormente, os homens santos assumiram essa função.

---

67 Uma das possíveis explicações para a escassez desse tipo de documento é a destruição deles pelos pagãos a fim de evitar sua difusão, visto que as histórias piedosas atraíam mais adeptos ao Cristianismo.

Os primeiros santos foram os mártires. Valtair Afonso Miranda (2016) faz um interessante percurso etimológico da palavra “mártir”<sup>68</sup>. Ele aponta que, inicialmente, tal palavra, derivada do grego, teria a ideia de “ser uma testemunha”, “de testemunhar sobre algo”, mas a partir da hagiografia *Martírio de Policarpo* (*Martyrium Polycarpi*), considerado o mais antigo escrito que descreve a morte de um cristão, tal termo se amplia e ganha significados de “padecer” e “morrer” em prol de Cristo. Ainda coloca que os mártires macabeus e a própria morte de Jesus tiveram papel essencial na construção do mártir cristão devido à sua luta e coragem diante da morte em prol da defesa da fé.

As principais características de um mártir são a coragem diante de poderes terrenos que visavam sabotar o Cristianismo puro e a ausência de medo diante da morte. Em alguns documentos aparecem relatos de santos que zombaram da morte e desejaram uma tortura mais severa antes de finalmente abandonarem a vida terrena:

[...] em *Actas*, os mártires aparecem um tanto desumanizados, são extraordinariamente fortes e impassíveis diante de sua própria dor [...] Não só enfrentam o martírio com coragem e equilíbrio, mas até parecem desejar seus próprios tormentos, que eles reinterpretem como doces acontecimentos: os alicantes e as correntes lhes parecem joias, os ruídos produzidos pelos instrumentos de tortura como música agradável aos ouvidos, as carnes queimadas, cheiros de bálsamo (VELÁZQUEZ SORIANO, 2005, p. 82; traduzimos)<sup>69</sup>.

Ainda na esteira de pensamento de Valtair Afonso, a morte em prol de algo ou de uma ideia não era nova para a sociedade na qual o cristianismo estava inserido. A “boa morte” era uma realidade já experimentada e usufruída de grande consideração no centro da sociedade grega e romana, como, por exemplo, a busca por morte em campos de batalha. Tal estilo, traduzido para um ambiente cristão, tornou-se um “eficiente instrumento de propaganda para o cristianismo numa sociedade que aprendera a respeitar quem sabia morrer” (2016, p. 42).

Até o século V, tanto a santidade quanto a produção hagiográfica estavam pautadas sobretudo no modelo martirial. Mesmo após a oficialização do Cristianismo, em fins do século IV, tal modelo ainda era uma realidade próxima. O mártir se mostrava um cristão de ânimo forte, dobrada resistência física diante das torturas, não se sujeitava aos poderes terrenos nem

---

68 “[...] as formas básicas mais antigas são os nominativos gregos *martys*, *martyros* e *martyr*, que parecem ter origem na raiz grega *smere*, cuja tradução seria ‘ter em mente’, ‘lembrar’” (2016, p. 26).

69 “en las *Actas*, los mártires aparecen un tanto deshumanizados, son extraordinariamente fuertes e impasibles ante su propio dolor [...] No sólo se enfrentan con valentía y aplomo al martírio, sino que, incluso, parecen desear los propios tormentos, que reinterpreten como dulces sucesos: la tenazas y cadenas les parecen alhajas, los ruidos que producen los instrumentos de tortura, agradables músicas para los oídos, las carnes quemadas, olores a bálsamo”.

temia a morte. Embora fosse esse o modelo de excelência cristã, era extremamente difícil segui-lo, o que tornou o mártir não apenas o *exemplum*, mas também o portador de um poder divino que o fiel desejava verter em seu favor por meio, primeiramente, das preces e, posteriormente, das relíquias. Por esse conjunto de fatores, os dados de vida desses primeiros santos eram características dispensáveis na produção hagiográfica. Sua morte, a forma como a encaravam e os prodígios que se seguiam a partir disso eram o mais valioso<sup>70</sup>.

O mártir vai, aos poucos, cedendo espaço para um novo modelo de santidade: os santos da vontade. Por volta dos séculos III e IV, no Oriente, religiosos eremitas assumem tal função. Por viverem uma vida de isolamento e de ascese espiritual, atraíam crescente número de fiéis que buscavam acolhimento espiritual. A fama de tal estilo de vida difundiu-se rapidamente e, na Europa Ocidental, surgiu outro tipo de homem santo da vontade: os bispos. Também baseado numa vida de isolamento, contemplação e oração, esses religiosos, ao contrário dos eremitas, viviam com outros companheiros em mosteiros. A vida eremítica provocava receios na Igreja, visto que escapava ao seu controle. Já a vida nos mosteiros era mais facilmente controlável:

A época dos mártires passou; a dos eremitas de tipo oriental não será, no Ocidente, mais do que uma moda literária e os penitentes solitários e pobres passarão, muito em breve, a ser mal vistos por uma Igreja hierárquica que já não concebe a prática do ascetismo a não ser no quadro do monaquismo cenobita (VAUCHEZ, 1995, p. 215).

Dentro desse cenário de transformação, novos textos hagiográficos vão surgindo. A partir do século V, as *Actas* e as Paixões cedem lugar às *Vitas*. O padrão desloca-se do martírio para a vida austera<sup>71</sup>. Por conta disso, os dados de vida tornam-se mais frequentes e necessários na escrita hagiográfica. O poder taumaturgo também se apresentou como uma condicionante para a coroação de santidade. Há, com isso, uma multiplicação de milagres e o aparecimento de santos especialistas: “Assim São Lázaro se converte no patrono dos leprosos, São Roque no protetor contra a peste, Santa Lúcia para a vista” (BAÑOS VALLEJO, 1989, p. 47; traduzimos)<sup>72</sup>.

70 Isabel Velázquez Soriano (1987, p. 83) traz a informação de que é possível encontrar relatos de “justiça divina” contra os torturadores do cristão condenado. A descrição da tortura e o sofrimento do futuro mártir, nas *Actas*, é bem detalhada, gerando no leitor/ouvinte um senso de injustiça e lástima. Instantaneamente à execução do mártir, segue, em alguns relatos, a morte do(s) torturador(es). Isso promove uma sensação de reordenamento no mundo e o sentimento de que há uma justiça divina que cobra e não falha.

71 É interessante aqui colocar que embora o martírio não fosse uma realidade tão próxima e possível quanto no período do Império Romano, ele ainda era um modelo tido em alta conta. Percebe-se isso ao ler a hagiografia de santo Antônio de Lisboa (século XIII), a qual revela o desejo do frade por ir, após seu contato com restos mortais de homens decapitados por pregarem o Evangelho, a Marrocos e ser morto pela espada dos “infieis”. O martírio ainda constituía grande glória.

72 “Así San Lázaro se convierte en el patrono de los leprosos, San Roque en el protector contra la peste, Santa Lucía para la vista”.

Os santos deixaram de ser apenas os mártires e passaram a ser os eremitas, bispos, abades e qualquer religioso com destacado papel social, com sinais de vida piedosa, sábia e justa. O novo modelo religioso de santidade permanecia difícil de se imitar, mas, ainda assim, servia de exemplo sumo para uma vida eclesiástica e cotidiana piedosa. As *Vitas* transformaram-se no elemento mais importante na santificação de um santo. Além de fixarem por escrito suas histórias, promovendo uma vida prolongada no imaginário popular, serviram para sancionar sua santidade. Em uma época em que não havia um processo oficial de canonização pela Igreja, as *Vitas* constituíam a principal via para a confirmação de santidade.

Embora não houvesse uma *ars hagiographica* cristalizada, as hagiografias baseavam-se em modelos, os quais, a depender dos objetivos de criação, alteravam-se, criando novos. Como será melhor abordado mais à frente, o século XIII é o período de “renascimento”<sup>73</sup> da Retórica, e o gênero hagiográfico não está alheio a tal constatação. André Luís Miatello (2010), em sua tese de doutorado *Retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII*, faz um levantamento de como as Ordens Mendicantes e, especificamente, a canonização das *Vitas* de Francisco de Assis, Antônio de Pádua e Domingos de Gusmão serviram para o propósito de efetivação dos cânones do IV Concílio de Latrão e para a promoção da paz em cidades italianas.

O pesquisador aponta que, para Gregório IX, a paz urbana e o equilíbrio da ordem social dependiam da extirpação de heresias e da reafirmação dos preceitos cristãos. Para tal, o Papa promoveu uma série de mudanças, algumas começadas por Inocêncio III: exigiu de forma enfática a implementação das decisões do IV Concílio de Latrão na região da Lombardia, principalmente no que tange à preparação intelectual do clero – a atuação de Antônio como mestre é também uma resposta a essa exigência –; centralizou o processo de canonização com o objetivo de fomentar a construção de modelos capazes de responder às novas exigências religiosas da sociedade e, assim, evitar os particularismos regionais; ratificou um modelo de santidade baseado na retidão de costumes e de obras virtuosas, cujos sinais taumatúrgicos deveriam se referir, majoritariamente, ao período *post-mortem* do santo; tornou a veneração de relíquias uma exclusividade papal, buscando, com isso, combater a simonia. Todas as mudanças supracitadas encontraram apoio no modo de vida das Ordens Menores e passaram a fazer parte do *topos* de santidade na produção hagiográfica.

---

73 Usamos tal palavra apenas para indicar o uso vívido, mas reconhecemos que nunca houve uma morte, mas, sim, uma redução do uso, conforme expusemos na introdução desta tese.

## 2.2 As vidas de santo Antônio

A *Legenda Prima* ou *Assídua*<sup>74</sup>, principal hagiografia sobre Antônio, foi escrita em 1232, logo após sua morte, por um autor desconhecido. Foi produto de pedidos de irmãos e de provinciais da Ordem, prontamente atendidos pelas autoridades políticas e eclesiásticas, como Papa Gregório IX. Tal obra segue os preceitos hagiográficos institucionalizados e relatados no subcapítulo anterior.

No Prólogo da *Legenda*, o hagiógrafo segue os critérios aristotélicos: apresenta o tema, o local de onde são retirados as provas e o estilo da linguagem. O tema é a vida e atos de Antônio com o objetivo de “sempre e em tudo se ministre uma regra de emenda e simultaneamente se afervore a devoção aos fiéis” (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 35); tal frase carrega em si o objetivo geral da literatura hagiográfica. Como fonte de informação, utilizou sua própria memória sobre alguns fatos que parece ter testemunhado. Também baseou-se em testemunhos de pessoas consideradas dignas e ilustres, o que traz para o texto maior confiabilidade e autoridade, já que o próprio autor não é uma testemunha ocular de alguns pontos que narra. Uma dessas pessoas é D. Soeiro II, bispo de Lisboa<sup>75</sup>. A linguagem utilizada é simples e sucinta, embora finamente elaborada. Expõe ainda a forma como a obra se organiza, o que facilitaria o manuseio por parte do leitor, permitindo-lhe encontrar mais rapidamente o que procura. Tal método ajudava na hora da leitura pública de uma *Vida*, além de, já em seu início, deixar o leitor ciente do que encontrará, o que é cognitivamente confortável para ele, visto que “todos desejam ter à vista o final” (ARISTÓTELES, 2012, p. 196).

A obra é dividida em duas partes. Na primeira, trata da vida de Antônio, desde seu nascimento até a predição de sua morte. É uma parte resumida se compararmos com a segunda, talvez porque, devido a necessidade de se escrever com rapidez a *Vita*, o autor não tivesse tempo suficiente para coletar mais dados sobre a vida do frade em Portugal. Contudo, o próprio hagiógrafo justifica que o resumo deve-se à seleção que ele fez dos dados que possuía: “[...] distribuí e selecionei, dentre muitos, os factos mais assinalados da sua existência [...]. A segunda parte trata do período compreendido entre o momento de sua morte, o processo de canonização

---

74 A *Legenda Assídua* foi assim chamada devido à primeira palavra que inicia seu texto: *Assidua fractrum postulatione deductus*.

75 “Por último, escrevo algumas coisas que eu próprio não vi com os meus olhos, muito embora delas tenha conhecimento, porque D. Soeiro II, Bispo de Lisboa, e outros varões católicos as relataram” (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 35).

e os milagres *post-mortem* ao santo atribuídos. É uma parte maior e mais detalhada, o que demonstra maior proximidade temporal e espacial do autor com os dados narrados, além de demonstrar um alinhamento ao novo perfil hagiográfico que vai, aos poucos, se instaurando<sup>76</sup>: o foco na vida virtuosa, que promove, após a morte, o poder taumatúrgico.

É possível, desde já, perceber a instauração de um novo *topos* na produção hagiográfica: o processo de canonização torna-se parte da *Vita*. Era habitual a elaboração de uma *Vita* – além de outras características gerais – com o intuito de provar a santidade e popularidade de uma personagem e, assim, pressionar a cúpula da Igreja a levar em consideração os feitos virtuosos ali escritos e a oficializar o *status* de santo. A primeira *Vita* antoniana apresentou o percurso inverso: foi produto do processo de canonização. Assim sendo, o processo jurídico de canonização tornou-se recurso retórico dentro dessa hagiografia, promovendo maior credibilidade. Recurso retórico que revela o veio político, como nos sinaliza Victor Mariano Camacho em seu artigo *Anti-heresia e centralização política na canonização pontifícia de Antônio de Lisboa/Pádua*:

[...] no início do século XIII o movimento mendicante, atendendo as novas diretrizes da Igreja, inauguraria uma espécie de “modelo” de vida cristã e de santidade, no qual se destaca não apenas o cultivo de virtudes, mas também a colaboração com os projetos políticos da Igreja Romana. Neste sentido, a canonização de Francisco, Antônio e Domingos de Gusmão por parte de Gregório IX em 1228, 1232 e 1234, respectivamente, representariam esta institucionalização da santidade mendicante como uma estratégia de afirmação da autoridade pontifícia (2016, p. 675).

Cristina Sobral (2005), em seu artigo *O modelo discursivo hagiográfico*, elabora um quadro representativo do discurso hagiográfico, cujos blocos seriam comuns à maioria das Vidas: Infância, Maturidade, Morte e Culto. No bloco “Infância”, se desenvolve o nascimento prodigioso, numa família nobre e poderosa. Em “Maturidade”, se desenvolve a santidade sancionada por Deus. Em “Morte”, apresenta-se uma passagem gloriosa seguida de ritos fúnebres e luta pelo corpo santo. Em “Culto”, apresentação de milagres póstumos, transladação e aparecimento de relíquias. A *Legenda Assídua* segue todos os passos descritos pela pesquisadora.

---

76 Conforme expusemos no subcapítulo anterior, a santidade deslocou-se, na Alta Idade Média, do martírio para a vida virtuosa, porém o foco eram os feitos sobrenaturais e miraculosos. Houve, portanto, uma desordenada multiplicação desses feitos, de lugares onde ocorriam e de relíquias. A Igreja Romana precisou exercer maior controle. Os critérios de santidade institucionalizados a partir do século XII visavam deslocar o foco dos poderes taumatúrgicos para o estilo de vida virtuoso, colocando aquele como consequência desse.

No bloco “Infância”, Antônio é apresentado como sendo de origem abastada e predestinado à santidade desde o seu nascimento<sup>77</sup>. No bloco “Maturidade”, temos a decisão de se manter afastado da vida mundana<sup>78</sup>. Conforme os anos de vida passam e o desenvolvimento ministerial se solidifica, essa decisão primeira se aprofundava mais em santidade. No bloco “Morte”, existe o aviso prévio de seu passamento, o qual, no momento em que ocorre, é transvestido de áurea mística, seguindo-se a luta por seu corpo e os milagres por ele operados durante o processo de transladação. No bloco “Culto”, além de contar com a narrativa de transladação, tem-se a narração dos milagres realizados após a morte devido ao contato direto com o corpo, com o local de sepultamento ou apenas por meio de preces, essas independentemente do local onde tivessem sido realizadas, demonstrando alinhamento a um ponto caro do franciscanismo: a volta do espírito ao espírito.

O nome de batismo de Antônio era Fernando Martins, nascido por volta de 1190<sup>79</sup>, na cidade de Lisboa. Iniciou seus estudos provavelmente na escola criada junto à catedral da Sé de Lisboa, permanecendo ali por mais ou menos sete anos. A *Legenda Prima* omite dados sobre esse período, mas muito provavelmente foi o lugar onde aprendeu a ler e a escrever em latim e onde recebeu sua primeira instrução religiosa. Como são poucos os documentos sobre essa escola, o método comparativista é o que nos permite delinear as estruturas de ensino ali implementadas. Antes de vir à existência, outras escolas de referência já funcionavam em Portugal, como a de Braga e a de Coimbra, as quais muito provavelmente serviram de modelo à incipiente escola de Lisboa.

Em 1147, a tomada de Lisboa aos mouros exigiu grande empenho do rei D. Afonso Henriques em assuntos políticos. Foi preciso conceder muitos privilégios à Igreja a fim de que o poder do rei se estabelecesse e fortificasse. A Igreja, por sua vez, empregava também grande apoio, principalmente ao estimular a mobilidade de homens que lutariam pela libertação de uma cidade dominada pelos “infiéis”. A carta de um cruzado inglês que participou dessa empreitada

---

77 “Na zona ocidental desta, possuíam os venturosos pais de Santo Antônio uma residência digna do seu estado e condição social, que era sobranceira à porta da entrada para o templo. Havendo eles, no desabrochar da sua juventude, gerado este prendado menino, impõe-lhe o nome de Fernando já desde a fonte sagrada do batismo” (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 35).

78 “Entrando, pois, na idade núbil, e sentindo-se tumultuosamente agitar por concupiscências ilícitas, não largou rédeas aos prazeres das adolescências; mas sobrepondo-se à frágil condição humana, refreou com ímpeto as ousadias da carne” (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 35- 36).

79 A data de nascimento de Antônio é imprecisa. Muitos estudiosos defendem o ano de 1195; no entanto, segundo exames médicos dos restos mortais do santo, realizados em 1981, afirmam que o mesmo morreu com aproximadamente quarenta anos, o que muda sua data de nascimento para 1190. Alguns estudiosos afirmam ser ele Fernando de Bulhões, porque descenderia de Geraldo de Bulhões, chefe na primeira cruzada; portanto, pertencente à família com notável prestígio social. Outros afirmam ser ele Fernando Martins, sobrenome que aparece, pela primeira vez, na *Legenda Benignitas* no século XVI.

relata que os cruzados vieram em pouco mais de cento e sessenta navios. E em cada navio tinha um clérigo para realizar os serviços religiosos (CAEIRO, 1966, p. 25). Dentre eles, havia o inglês Gilberto de Hastings, homem escolhido dentre os cruzados para exercer, após a Reconquista, as funções de bispo da Sé de Lisboa. Tal escolha deu-se porque ele reunia em si virtudes morais e intelectuais, sendo considerado um homem de notável saber. À essa época, as escolas episcopais da Inglaterra já gozavam de grande prestígio por causa do elevado ensino nelas praticado. Ao colocar um inglês conhecedor de um sistema educacional já bem solidificado, esperava-se que a escola episcopal de Lisboa ascendesse ao mesmo nível. E para isso Gilberto trabalhou.

A fundação da escola exigiu uma expressiva quantidade de mestres, dos quais Lisboa carecia. Foi preciso trazer do estrangeiro. D. Afonso Henriques logo proveu as doações necessárias, estimulando também os nobres a fazerem o mesmo. Temos, portanto, uma escola com altos investimentos financeiros e intelectuais, visto que as doações eram de dinheiro, livros e mestres de ensino. Era comum ocorrer transferências de mestres de suas respectivas escolas de atuação para Lisboa<sup>80</sup>. Percebe-se, portanto, que as escolas catedrais atendiam à necessidade de valorização espiritual do clero através do preparo intelectual, já estimulado por decisões conciliares como as do I Concílio de Latrão (1123), que determinou a presença de um mestre escola para ensinar gratuitamente não somente ao clero, mas também aos alunos pobres. Obrigação que foi, posteriormente, confirmada pelo IV Concílio de Latrão (1215).

Sem nos alongarmos mais a respeito dessa escola, Francisco da Gama Caeiro (1995) nos relata as possíveis diretrizes pedagógicas, como as disciplinas ensinadas, a organização dos programas de ensino, os livros utilizados e os possíveis mestres de Antônio. As disciplinas eram as que compunham o *trivium* – Retórica, Dialética e Gramática, sendo essa última considerada a mais importante –, e o *quadrivium* – Música, Aritmética, Geometria e Astronomia. O ensino era em latim e, devido à raridade dos livros, oral, o que demandava outra atividade: os exercícios de memória. Por isso, considera-se Antônio portador de prodigiosa memória. Os autores religiosos mais ensinados eram os Padres da Igreja e outros de grande destaque como *Didascalio*, de Hugo de São Vitor; *Metalogicon*, de João de Salisbury; e *Eptateucon*, de Thierry de Chartres. Utilizava-se também, principalmente para atividades de Gramática, poetas e prosadores clássicos latinos. Os possíveis mestres foram Mestre Mendo Gonçalves, jurista; Mestre Vicente, que esteve em Roma para defender a célebre causa de D. Afonso II contra suas

---

80 Caeiro faz o levantamento dessas transferências no capítulo terceiro de *As escolas capitulares no primeiro século da nacionalidade portuguesa*.

irmãs; Mestre Paio, conselheiro régio; Mestre Fernando Pires, alto funcionário régio da corte de Afonso II. Caeiro extrai esses dados de extensos inventários que chegaram à atualidade.

Os rudimentos básicos de conhecimento foram assimilados por Antônio em um centro de ensino que entregava muito mais que um ensino basilar, e que, por meio de sua estrutura pedagógica, criava um ambiente cultural tão elevado que influenciava fortemente a decisão dos estudantes por uma vida religiosa. Caeiro confirma tal hipótese e ainda sublinha que, por falta de maiores opções para darem continuidade aos estudos, os jovens interessavam-se mais pela vida nos mosteiros. Por conta disso, e por não haver, nesse período, universidades em Portugal, Fernando decidiu continuar seus estudos no Mosteiro de São Vicente de Fora. A escolha por tal local deveu-se à proximidade de sua residência, à proteção real, aos pesados investimentos régios e nobres, à reputação dos priores e à fama dos milagres ali obtidos.

É interessante recordar que D. Afonso Henriques, durante o cerco de Lisboa, prometeu, caso saísse vitorioso, construir um mosteiro em homenagem a São Vicente e nele colocar os restos mortais do santo, que se encontravam em Sagres. Conquistada a vitória, o mosteiro foi erigido no local onde, à época, estava o acampamento dos cruzados e foi realizada a transladação do que acreditavam ser os restos mortais do santo. Tal promessa e o cumprimento dela demonstra também uma atitude política de trazer para a cidade de Lisboa a honra de ter um corpo santo e, assim, elevá-la ao mesmo patamar de outras cidades política e economicamente importantes, bem como constituir mais uma ação que corroborava para o fortalecimento da incipiente monarquia portuguesa. Afonso VII – primo de Afonso Henriques e rei de Galiza, Leão e Castela – possuía o corpo de São Tiago. Agora, Afonso Henriques possuía o de São Vicente.

Sendo um mosteiro com reconhecida importância política, não é estranho que tenha recebido pesados investimentos financeiros que possibilitaram a contratação de mestres de excelência, como D. Pedro – visitador geral de todos os mosteiros dos cônegos regentes em Portugal e também procurador do mosteiro de São Vicente e de Santa Cruz de Coimbra – e D. Pedro Peres – considerado grande autoridade em Gramática, Medicina, Lógica e Teologia –, bem como a aquisição de notáveis obras. Caeiro (1995) apresenta um inventário dos livros pertencentes ao mosteiro de São Vicente e a relação de uma espécie de empréstimo de livros entre esse mosteiro e o de Santa Cruz de Coimbra, revelando os esforços empreendidos para oferecer aos estudantes a melhor base possível:

É inegavelmente impressionante a abundância de obras de natureza jurídica, mas temos dúvidas sobre o seu destino. Possivelmente serviram, se não para uma expressa

atividade docente, pelo menos dos mestres canonistas do mosteiro para boa condução dos frequentes pleitos a que a gestão do avultado patrimônio da comunidade obrigava (CAEIRO, 1995, p. 34).

Após um ano dentro dessa instituição, Fernando fez sua profissão como religioso. Agora, vinculado à Regra dos Cônegos de Santo Agostinho, deveria respeitar os três pontos mais relevantes a ela: obediência, humildade e caridade. Deveria atentar também para as três atividades recomendadas: tempo para oração, tempo para os estudos e tempo para o trabalho em comum. Ao terminar uma dessas atividades, deveria emendar imediatamente em outra. Essa orientação impactou a personalidade do futuro Antônio, que se mostra uma pessoa ativa e energética, desempenhando diversas e constantes atividades. Ficou nesse mosteiro por quase dois anos e, devido à importunação de amigos e familiares, solicitou sua mudança para o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, onde poderia encontrar “[...] porto mais sossegado e seguro, onde sem empecilhos pudesse entregar-se a Deus e em paz cultivar a perfeição” (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 36).

Santa Cruz de Coimbra foi fundado em 1131 e também pertencia à Ordem de Santo Agostinho, e era um dos mais notáveis centros de ensino em Portugal. Contava com renomados mestres, dos quais muitos se formaram na Universidade de Paris, cujo ensino, apesar de manter o currículo tradicional de exegese bíblica, já estava aberto às influências aristotélicas. Assim sendo, foi nesse mosteiro onde Fernando permaneceu por dez anos e aprofundou seus estudos sobre a Bíblia, as obras dos Pais da Igreja e do que poderia ser considerado, à época, conhecimento científico. Foi também lá onde teve contato com a forma de vida franciscana.

Em 1218, não muito longe de Coimbra, o eremitério Santo Antão foi cedido pela monarquia para servir de moradia aos frades menores. No mesmo ano, ocorreu o episódio que marcou decisivamente o cônego Fernando, fazendo-o tomar novos rumos no percurso religioso: o martírio de cinco frades menores. Esses foram degolados em Marrocos e seus corpos foram trazidos pelo infante D. Pedro, irmão do então rei português, D. Afonso II, para serem enterrados no mosteiro de Santa Cruz. Esse episódio foi tão emblemático que impulsionou a decisão de Fernando em torna-se também um franciscano desde que a Ordem o enviasse, imediatamente, à terra dos mouros. Percebe-se que o martírio ainda contava com grande glória: “Oh! Se o Altíssimo se dignasse fazer-me participante da coroa destes mártires! Oh! Se a espada do verdugo me encontrasse de joelhos, e já em ação de estender o pescoço, em nome de Jesus! Acaso chegarei a ver o que mais desejo? Acaso terei essa ventura?” (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 37-38).

### 2.3 Fernando entre os menores

Após tomar o hábito franciscano, Fernando adotou o nome de Antônio. Segundo a *Legenda Benignitas e Segunda Vida*, tal mudança ocorreu porque o frade desejava manter-se anônimo, evitando, assim, a importunação de familiares e antigos amigos. Contudo, consideramos o nome do eremitério franciscano e também a herança de costumes, presente desde o judaísmo: crença no poder das palavras e a representação de uma nova vida. A escolha de tal nome dizia muito a respeito do que se revelaria futuramente Fernando:

13. Assim foi o próprio Antônio em pessoa, que, substituindo o vocábulo, se impôs o nome e com ele, por um feliz presságio, designou qual havia de ser o arauto da Palavra de Deus. 14. Antônio, pois, significa por assim dizer aquele que atoa os ares. E na realidade a sua voz, qual trombeta portentosa, quando expressava entre os doutos a Sabedoria oculta no mistério de Deus, proclamava com ênfase tais e tão profundas verdades das Escrituras, que mesmo, e nem sempre, o exegeta poderia compreender a eloquência da sua pregação (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 39).

Assim que foi dada a autorização para mudança de ordem e após ter permanecido junto aos irmãos franciscanos por um tempo para, assim, melhor compreender seu modo de vida, Antônio embarcou para Marrocos, mas, durante a viagem, adoeceu gravemente e precisou retornar a Coimbra. Na tentativa de retorno, o barco em que estava enfrentou uma tempestade, obrigando-o a aportar no litoral da Sicília, Itália, onde ocorria o que ficou conhecido como Capítulo das Esteiras, reunião de vários frades vindos de diferentes regiões da Europa com o fito de comunhão e de resolução de questões administrativas da ordem. Percebe-se nesse episódio o recurso retórico de que até mesmo a natureza serve aos desígnios divinos:

5. Enquanto navegava, quando se dispunha a demandar os territórios da Espanha, impelido pelos ventos, foi-se encontrar nas costas da Sicília. 6. Ora, por aquele tempo, ficara estabelecido que o Capítulo Geral se celebraria em Assis. Como a notícia chegou ao conhecimento de Antônio pelos frades da cidade de Messina, ele, retirando forças da própria fraqueza, chegou, fosse como fosse, por último, ao local do capítulo (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 39- 40).

Terminado o Capítulo, os frades seguiram para o acampamento de seus respectivos ministros, porém Antônio, um novo minorita, ainda desconhecido, não foi requisitado por ninguém e ficou sob os cuidados do ministro geral, Frei Graciano, o qual levou-o a Romagna, local onde o frade dedicou-se à vida contemplativa:

Quando ele já morava no referido lugar ermo, construíra um frade uma cela para si, numa gruta apropriada para a oração, para aí se entregar mais à vontade ao Senhor. Um dia, tendo o varão de Deus visto e avaliado a sua aptidão para a devoção, pela justeza do lugar, abeirou-se do frade e pediu lhe concedesse a referida cela. Obtido o lugar de repouso, todos os dias, terminado o primeiro ato comunitário da manhã, Antônio, o servo de Deus, retirava-se para a dita cela e com um cibo de pão levava consigo uma bilha de água. E assim, obrigando a carne a servir o espírito, passava o dia na solidão; todavia, conforme aos princípios da sagrada observância, regressava sempre à hora da colação (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 41).

Antônio encontra os irmãos franciscanos em Itália no ano de 1221. Durante todo esse ano, dedicou-se à vida contemplativa. No ano de 1222, ocorreu o Capítulo geral de Romagna, quando o dom da ciência em Antônio tornou-se conhecido. Quando foi incitado a pregar, estava na companhia de frades da Ordem dos Pregadores. Embora já tivessem tido mostras da elegância do falar de Antônio, não sabiam a profundidade de seu conhecimento. Durante a pregação, percebeu-se a construção retórica do frade: iniciou com simplicidade e cresceu no degrau do discurso. Esse avançar de nível retórico prendeu a atenção dos ouvintes, consequência cara e rara de um orador que domina as técnicas e sabe usá-las, e mostrou que o frade minorita possuía, inclusive, profundo conhecimento da matéria abordada. Destaca-se que Antônio pôde chegar ao nível de “eloquência rara” (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 42), dissertando muito em pouco, porque seu público era capaz de acompanhar seu discurso; não era, portanto, um público leigo. Dessa forma, reconheceram em Antônio as características necessárias para atuar no ramo da pregação. Frei Elias deu autorização para que o frade desempenhasse esse ministério por toda a província. Depois de um ano nesse trabalho, sua fama percorreu toda a Ordem e recebeu autorização de Francisco de Assis para iniciar o ministério do ensino:

Eu, Francisco, saúdo a Frei Antônio, meu bispo. Gostaria muito que ensinasses aos irmãos a sagrada teologia, contanto que nesse estudo não se extingam o espírito da santa oração e devoção, segundo está escrito na Regra. Passar Bem (TEIXEIRA, 2008, p. 107)<sup>81</sup>.

A pregação atraía todos os que a ele se achegavam, não somente cristãos, mas também hereges. Destaca-se o seu bom desempenho na cidade de Rimini e o famoso caso apresentado pela Legenda *Assídua* do heresiarca de nome Bononillo, um herege que se converteu graças à

---

81 Tal carta, durante muito tempo, atraiu para si dúvidas a respeito de sua autenticidade devido as variantes literárias que nos chegaram; entretanto, em 1949, padre K. Esser cuidou de sua edição crítica, aplacando o debate sobre sua autenticidade (ZANAVOLLI, 1995, p. 205).

pregação de Antônio. A narrativa de tal episódio revela a força argumentativa do frade e nos leva a crer que Bononillo não era um simples herege. Era, provavelmente, um importante homem dentro de sua comunidade, visto que o autor abriu espaço, dentro da narrativa, para tal acontecimento. O episódio de sua conversão certamente estimularia muitas outras e serviria de *topos* para a produção de Vidas.

Além dessa dedução, claramente está em cena a urgência de se defender e expandir a consecução dos dogmas da Igreja e a exaltação dos milagres espirituais ou, no dizer de Cristina Sobral, milagres subjetivos. Tirar alguém do erro dogmático é um milagre de maior relevância que o milagre material/objetivo, e o frade minorita foi, por excelência, esse tipo de santo, ainda mais no período de Reforma Papal. Ter um homem da envergadura de Bononillo era uma pedra-chave para o combate às heresias, pois “em alguns casos, cidades introduziram leis de cunho anti-herético, estreitando vínculos com a Santa Sé e permanecendo obedientes à Roma” (CAMACHO, 2016, p. 677).

Não é incomum encontrar estudiosos que alegam não existir, na *Assídua*, milagres realizados por Antônio em vida ou alegam que ocorreu apenas o milagre subjetivo de Bononillo, se assim o considerarmos. Equivocadamente o afirmam. Há um único milagre presente nessa Legenda realizado por Antônio em vida: a cura de uma menina que sofria de epilepsia e não conseguia fazer uso dos pés, “caminhava com as mãos, serpeando à maneira dos répteis” (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 81). Os milagres, principalmente os relacionados à cura, exerciam um forte peso sobre as almas: “A ideia de que Deus continuava a se revelar aos homens por meio de prodígios estava presente em todos os espíritos. Assim, os cristãos da Idade Média estavam perpetuamente à procura de milagres e dispostos a vê-los em qualquer fenômeno extraordinário” (VAUCHEZ, 1995, p. 161). Segue o relato da conversão de Bononillo:

4. Durante este seu peregrinar e, porque rejeitava para si descanso por causa do zelo das almas, aconteceu que ele se dirigiu, por inspiração divina, à cidade de Rimini. Aqui, tendo visto muita gente levada pelo erro da heresia, convocada de imediato toda a população da cidade, começou de pregar com fervor de espírito; e aquele que não conhecia a argúcia dos filósofos, refutou de um modo mais brilhante que o sol os retorcidos dogmas dos heréticos. 5. Assim, enraizou de tal modo a palavra da virtude e a salutar doutrina nos corações dos ouvintes que, eliminada a impureza do erro, grande multidão de crentes aderiu fielmente ao Senhor. 6. Dentre estes converteu o Senhor ao caminho da verdade, pelo seu servo Antônio, o heresiarca, de nome Bononillo, desorientado pelo erro da infidelidade, havia já trinta anos. Este, havendo recebido a penitência, obedeceu devotamente e até o fim, às recomendações da Santa Igreja Romana (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 43; grifo nosso).

Sobre tal episódio, a *Legenda Flos Sanctorum*<sup>82</sup>, talvez baseada numa necessidade de milagres visíveis e mais floreios retóricos, acrescenta um dado presente apenas da *Legenda Rigaldina*: o milagre dos peixes. A força retórica desse milagre é tão poderosa que Antônio Vieira, quatro séculos depois, utilizou-se dela para compor “sermão de santo Antônio aos peixes”. Tal *Legenda* coloca que a atuação de Antônio em Rimini foi custosa. Sendo ele desprezado pelos hereges presentes, dirigiu sua pregação aos peixes. Os animais se comportavam de forma que pareciam compreender a mensagem do pregador:

[...] assim como aconteceu naquele dia, por causa dos mesmos hereges que proibiram a entrada do homem santo à cidade, ele se pôs sobre a ponte a pregar aos peixes, dizendo-lhes duas verdades, isto é, no dilúvio todas as coisas foram mortas, mas a eles foi dada vida e a liberdade de andar por todo o mundo. E como se lê, Nosso Senhor sempre comeu peixes e nunca carne. E a multidão de peixes se ajuntou para ouvir a pregação com as cabeças para fora da água, ficando os menores mais perto e os maiores mais longe e, dando a eles sua benção, partiram em paz. Os hereges, ao verem tal acontecimento, tornaram-se para Deus (*FLOS SANCTORUM*, 1869, p. 653; traduzimos)<sup>83</sup>.

A atividade de professor desempenhada por Antônio não era fixada em uma única localidade por longo tempo. Ele chegava em um determinado convento franciscano, nele passava alguns meses ensinando aos frades e concomitantemente pregando à população local. Terminado o período, partia para outra localidade e outro convento, conforme a demanda e a autorização de seus superiores. Era uma vida bastante ativa, revelando que, em pouco tempo, ele fez muito. Observemos: em 1223, iniciou suas atividades em Bolonha. Em 1224, foi enviado a Languedoque. Em 1225, foi enviado para as escolas conventuais de Toulouse e Montpellier, onde atuou até 1227. Ainda no ano de 1225, foi nomeado guardião do convento de Puy-em-Velay. Em 1226, foi nomeado custódio no convento de Limoges, atividade que durou pouco tempo, pois, em 1227, foi nomeado Ministro da Província Franciscana de Emília e Lombardia. Seu trabalho nessa nova função era o de visitar os conventos dessa região, que eram muitos, a fim de supervisionar o trabalho que vinha sendo desempenhado, corrigir os erros e estimular os frades.

O trabalho desempenhado na província de Emília e Lombardia, proporcionou ao frade

82 *Flos Sanctorum* é uma coletânea de vida de santos, datada do século XVI. Encontra-se nele a vida de santo Antônio.

83 “assi como se aconteceo seendo elle huu dia, por causa dos mesmo gereges que privavã a entrada da cidade ao santo home, elle se pos sobre a ponte a pregar aos peyxes, dizendo-lhes duas liberdades, scilicet, como no diluvio todallas cousas forõ mortas mas a elles fora dada vida e andar per todo o mundo. E outrosy, como sempre se lee, Noso Senhor comer sempre peyxes e nunca carne. E a multidõ dos peyxes se ajuntou a ouvir a pregaça cõ as cabeças sobre a agua, estando os pequenos mais perto e dos grãdes mais lõge e, dando-lhes sua bençã, se forã em paz. O qual veendo-o os hereges tornarõ-se a Deos”.

[...] o conhecimento da situação social e religiosa da região, principalmente dos paduanos, que se mantinham afastados das ideias contestadoras dos cátaros. Seu trabalho resultou na multiplicação de residências franciscanas, no reforço e reorganização da presença da Ordem na região, tendo como maior resultado a divisão desta província em três (MACHADO, 2016, p. 42).

Por ocasião do Capítulo Geral, em que as relíquias de São Francisco foram transladadas, por volta do ano 1228, Antônio recebeu autorização oficial da parte do Ministro Geral para dirigir-se a Pádua, onde escreveu seus sermões e se dedicou intensamente à pregação, permanecendo ali até à sua morte. O número de pessoas que se reuniam para lhe ouvir os sermões era tão grande que as igrejas já não mais comportavam esses fiéis; era necessário lugares abertos e espaçosos. Havia grande devoção durante as mensagens:

7. Todos e cada um escutavam com tão grande desejo o que dizia que, não obstante muitas vezes, como consta, assistiram à pregação trinta mil homens, nem sequer se ouvia um sinal de clamor ou murmúrio de tão grande multidão; pelo contrário, um silêncio prolongado, como se fora um só homem, todos escutavam o orador com os ouvidos da mente e do corpo atentos. [...] 9. No final, no calor da devoção, as mulheres de tesouras em punho, cortavam-lhe a túnica na ponta da franja e, quem pudesse ao menos tocar-lhe na franja do hábito, tinha a convicção de que haveria de ser feliz (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 47).

Percebe-se, até o momento, a exaltação das virtudes morais e a omissão ou rebaixamento de problemas físicos. Em geral, a literatura hagiográfica ressaltava as “vantagens” do corpo santo; contudo, aparece, em *Assídua*, um dado curioso: a obesidade natural de Antônio, que, às vezes, o limitava<sup>84</sup>. Certamente tal dado não foi colocado ao acaso na narrativa; serviu para transformar o personagem num ser duplamente santo: no desejo e na agonia do corpo:

Efetivamente tão grande fervor de pregar se apossou dele, que se disporia a pregar durante quarenta dias. E é indubitável que o fez. E coisa admirável! Sendo ele um homem atormentado por uma certa obesidade natural, e com achaques contínuos, todavia, por causa do ardoroso zelo das almas, permanecia muitas vezes em jejum, pregando, ensinando e ouvindo confissões, até ao pôr do sol (VIDA PRIMEIRA, 1998, p. 45).

Aproximadamente quinze dias antes da sua morte, Antônio recebeu a revelação divina da mesma, mas a ocultou a fim de que não desestimulasse os frades. Dizia apenas que a cidade de Pádua seria honrada, muito em breve, com um notável acontecimento. Essa fala ressalta o localismo, cuja motivação é, além de marcar a especificidade de um lugar, dar-lhe prestígio. Em treze de junho de 1231, após o agravamento de uma doença, Antônio faleceu. Iniciou-se,

---

84 Acredita-se que Antônio sofria de hidropisia.

assim, uma luta por seu corpo. Sua hagiografia relata que a transladação de seu corpo até o local de sepultamento foi marcada por milagres. Os que se aproximavam de sua tumba ficavam curados, mas os que não conseguiam se aproximar por causa da multidão, jogavam cintos, pedaços de pano, objetos variados e recebiam milagres de igual forma. Mesmo após cinco dias de morto, seu corpo não entrou em decomposição e não exalou mau cheiro. Isso atesta que o corpo santo se torna mais poderoso após a morte. Como coloca Sofia Gajano: “Desde a origem, a importância central do corpo durante a vida e após a morte constitui [...] o aspecto primordial do culto dos santos” (2006, p. 451).

São relatados cinquenta e um milagres na *Legenda Assídua*. Desse total, vinte e sete possuíam mulheres como beneficiárias. Desses vinte e sete, vinte e três milagres foram realizados diante do túmulo de Antônio e quatro realizados longe; apenas um milagre teve um pai como intercessor; e dois milagres só foram alcançados após a confissão. Do total de milagres (cinquenta e um), vinte e três possuíam homens como beneficiários, sendo que sete tiveram as mães como intercessoras. Dezenove milagres foram realizados diante do túmulo de Antônio e quatro realizados longe. Um milagre só foi alcançado após confissão e um milagre levou à confissão<sup>85</sup>.

A segunda *Legenda antoniana* é *Vida Segunda* ou *Vida de Santo Antônio Confessor (Vita Sancti Antonii Confessoris)*, escrita por Freio Juliano de Espira em 1235. Trata-se de uma obra que resume a *Legenda Assídua*. Há apenas um dado inédito: a aparição de Francisco durante uma pregação de Antônio<sup>86</sup>.

A terceira *legenda antoniana* é *Benignitas*<sup>87</sup> (*Sancti Antonii Presbyteri et Confessoris*), escrita por João Peckham em 1280. Sua fonte também é a *Assídua*, mas há alguns acréscimos interessantes. No bloco “Infância”, *Benignitas* expõe a importância do santo ser de linhagem nobre. Embora seja um lugar-comum na hagiografia, essa é a única *Legenda* que expõe claramente para o leitor o motivo: “Pelo contrário, imitando o exemplo dos seus virtuosos progenitores, comprazia-se em estender a mão aos pobres com esmolas generosas para lhes aliviar as necessidades materiais: desde a infância crescera nele esse gosto de fazer bem” (1996,

---

85 Sem entrar em questionamentos mais aprofundados, os milagres realizados por intermédio de Antônio mostram ao leitor a consonância com os temas pertinentes à sua época: o despontar da figura materna, da mulher, da importância física do túmulo santoral e dos sacramentos da Igreja.

86 “Mas não podemos omitir, nesta altura, um episódio que redonda em seu louvor. Uma vez, estando os irmãos reunidos em Capítulo na Provença, o nosso santo pregou docemente sobre o tema da cruz e sobre os tormentos infligidos a Jesus durante a Paixão. E eis que aparece, suspenso no ar, por estupendo e incrível milagre, o glorioso Pai S. Francisco, ainda vivo naquela altura mas habitando noutra longínqua região” (p. 130).

87 Possui esse nome graças à primeira palavra que inicia a *Legenda: Benignitas et humanitas salvatoris nostri Dei apparuit*.

p. 14). A legenda também traz o dado de que Antônio teria sido reitor da Universidade de Bolonha. Sua escolha como mestre da Ordem encontra-se claramente no excerto: “[...] a tudo o estimulava [Antônio] o desejo ardente de honrar a família religiosa a que pertencia, e que nessa altura se encontrava bastante desacreditada por falta de preparação cultural”.

A escolha por Pádua, para além de uma predestinação divina, baseava-se num interesse pessoal por ser uma cidade que muito bem acolhera ao frade durante as vezes em que ele esteve nela. Contudo, sabe-se que Pádua fazia parte da Itália setentrional e, à época, era uma região altamente urbanizada e foco de intensas atividades heréticas, o que preocupava Inocêncio III e, posteriormente, Gregório IX. A ida de Antônio para lá reforçou os esforços do Papado na luta contra a heresia e a implementação das decisões do IV Concílio de Latrão, principalmente no que diz respeito aos sacramentos. Eis um episódio que confirma tão interpretação:

Na região de Toulouse travava o nosso Santo acalorada discussão com um pérfido herege acerca do sacramento salvífico da Eucaristia. Já quase o tinha convencido e atraído à fé católica, quando o renegado, depois de muitos e variados argumentos aduzidos para tentar esquivar-se, rematou: «Mas deixemo-nos de palavreado e vamos a argumentos concretos. Se tu, Antônio, conseguires provar-me por meio dum milagre que no sacramento da comunhão dos fiéis está presente, embora oculto, o Corpo de Cristo, eu prometo abjurar por completo de toda a minha descrença, dar-me-ei por vencido e submeter-me-ei imediatamente à fé católica».

[...] Pedindo silêncio com um gesto de mão, [o herege] apresentou a seguinte proposta: «Durante três dias vou ter preso um jumento e aguçar-lhe o apetite não lhe dando nada que comer. Passados esses três dias soltá-lo-ei na presença do povo e apresentar-lhe-ei uma boa ração, enquanto tu te pões do outro lado com isso que dizes ser o Corpo de Cristo. Se o animal esfomeado não fizer caso do alimento e começar por adorar o seu Deus, eu prometo acreditar sinceramente na fé da Igreja».[...] Chegou o dia previamente fixado para o desafio. [...] o animal, sem ligar importância à ração, se aproximou do sacramento vivificante do Corpo de Cristo, e diante dele se inclinou, baixando a cabeça até aos joelhos, e genuflectiu (1996, p. 23-24).

Diferentemente da *Assídua, Benignitas* narra milagres realizados em vida. Percebe-se toda a espetacularização do episódio acima, promovendo no leitor um crescimento de expectativa que culmina em alívio e gozo. O milagre, nesse tempo, é visto como uma necessidade para a conversão de hereges e descrentes. Os fiéis católicos, embora recebessem e buscassem milagres, deles não dependiam para ratificar sua fé: “Assim Deus é bendito e louvado; a fé católica é enaltecida e honrada; a malvadez herética é confundida e condenada a opróbrio eterno” (1996, p. 24). Os milagres testificavam as virtudes.

A morte de Antônio foi narrada brevemente. O narrador não detalhou, como na *Assídua*, a luta por seu corpo nem seu passamento. Acrescentou apenas que Antônio morreu com trinta e seis anos, o que permitiu a datação de seu nascimento. Sobre detalhes da transladação, acrescentou que, após trinta e dois anos de morto, sua língua “ainda se conservava fresca, rubra

e bela, como se o santo tivesse expirado naquele momento” (1996, p. 40). *Benignitas* trata-se, portanto, de uma legenda mais resumida, baseada na *Assídua*, mas que apresenta alguns dados inéditos baseados em testemunhos orais e escritos. Possui linguagem mais direta e didática. Ao final de cada bloco, o narrador faz um resumo do que até ali foi exposto, seguido de um comentário conclusivo ou de exaltações, escritas em versos, ao santo. Não raro, também faz comentários pessoais a respeito do que narra. Há uma quebra na narrativa para se ouvir a interpretação do narrador sobre algum momento específico da vida de Antônio.

A Legenda *Raimondina*, escrita em 1293, por Pedro Raymond de Saint Romain, professor em Pádua e devoto de Antônio, apresenta uma escrita mais poética, embora, no prólogo, o autor tenha demonstrado sua preocupação com o rigor histórico. Nessa parte, ele traz, para despertamento do leitor e atratividade da obra, o questionamento sobre a fragilidade de se narrar feitos há muito acontecidos. Coloca que “quer pela fragilidade da memória, quer pela carência de informações, quer pela negligência da devida investigação, o historiador cai em erro” (1996, p. 59). Após tais apontamentos, garante ao leitor que a matéria ali apresentada é baseada em investigação segura e testemunhos idôneos. Além desses dados, Pedro Raymond segue as práticas comuns da *captatio benevolentiae*: obediência, humildade e fragilidade diante da matéria narrada.

Os dados de vida de Antônio não se diferem dos dados apresentados na *Assídua*; apenas algumas leves mudanças, como, por exemplo, o dado de que Pedro, filho do rei, havia sido liberto do cárcere graças aos cinco mártires franciscanos degolados em Marrocos; o nome “Antônio” foi dado pelos frades porque o local onde estavam se chamava “Santo Antônio” (1996, p. 68), não sendo, portanto, uma escolha particular do santo; a língua, no período da transladação das relíquias, encontrava-se incorrupta, viva; a pregação, em Monte Paolo, foi feita para meia dúzia de irmãos leigos e não para uma multidão; Antônio havia recebido a ordenação sacerdotal quando ainda era cônego regrante; e ratifica a informação de que o frade faleceu aos trinta e seis anos. São relatados apenas seis milagres; todos com mais riqueza de detalhes e diferentes dos que aparecem na *Assídua*. Segundo Frei Henrique Rema, Pedro Raymond foi testemunha ocular de milagres acontecidos em 1293, que tinham o santo em questão como intermediário.

A Legenda *Rigaldina*, escrita em 1298 por Frei João Rigauld, apresenta um estilo mais fluido, com leitura mais dinâmica. Assim como as demais, baseou-se fortemente na *Assídua*, na *Legenda de Antônio Confessor* e em testemunhos de pessoas que viveram no mesmo período de Antônio. A novidade da obra está na tentativa de preencher uma importante lacuna: a atuação

do minorita no sul da França. Foca o maravilhoso. Assim sendo, a narração de dados históricos mescla-se com a de feitos taumatúrgicos. Percebe-se a preocupação do autor quanto à estrutura da obra, visto que a organiza como um índice, facilitando o manuseio do leitor.

## 2.4 Conclusões Parciais

Com tais análises, fica evidente que as Legendas seguem normas estéticas e retóricas comuns às Vidas, além de corresponderem a um modelo cíclico de santidade: a construção literária se baseia num santo real e faz acréscimos estéticos à sua vida; por sua vez, o santo real baseia-se na construção literária de santos já conhecidos com o propósito de imitá-los ou superá-los.

O processo de canonização de Antônio teve início um mês após seu falecimento, sendo concluído em apenas onze meses, o mais rápido processo de canonização da história da Igreja Católica até hoje. Essa rapidez tem como causa a importância de sua atuação e por apresentá-lo como modelo de santidade aos leigos e aos frades que compunham a Ordem. Em 1946, foi proclamado Doutor da Igreja, honraria designada a proeminentes teólogos cuja contribuição tenha sido de extrema relevância, pela bula papal *Exulta Lusitania Felix*, promulgada pelo Papa Pio XII.

### 3 SERMÕES ANTONIANOS

Sendo o objetivo principal de nossa pesquisa observar as características que compõem o modelo de pregador ideal, alguns pontos precisam ser abordados, por mais simples que possam parecer. Pela metodologia escolhida para a produção desta tese, compreendemos o texto como sendo a materialidade do discurso e o discurso como sendo a materialidade da ideologia manifesta na linguagem. Portanto, para evitar que a pesquisa resuma-se a uma interpretação textual e paráfrases de sermões, é preciso situar o texto antoniano em seu contexto sócio-histórico a fim de alcançar os efeitos de sentido produzidos pelo pregador franciscano.

Assim sendo, o presente capítulo busca desvelar, de forma resumida, as principais características contextuais, teológicas e retóricas presentes em *Sermões*. A partir disso, nos capítulos que se seguem, haverá um aprofundamento dos pontos aqui expostos.

#### 3.1 Elementos contextuais

É comum encontrar estudiosos que utilizam termos como “reformas” e “renascimentos” para representar as diversas transformações pelas quais passava a sociedade do século XII. Termos que muito bem se aplicam, pois significam mudanças ocorridas com vistas a uma melhoria. Contudo, conforme expusemos na introdução desta tese, utilizamos o termo “liquefação”, porque cremos que ele consegue melhor exprimir as transições constantes e fluidas desse período. São mudanças que se fazem, mas não se mantêm por longo tempo. Estão sempre sofrendo novas.

Reconhecemos, de imediato, que é tarefa árdua escrever sobre elas, visto que são acontecimentos diversos e complexos que se realizam simultaneamente a outros igualmente diversos e complexos, formando uma teia de eventos que se influenciam, se liquefazem e se refazem em novos moldes, mas com as mesmas características para, assim, recomeçarem o processo. Para tornar o texto mais claro, simples e didático possível, fizemos um breve recuo no tempo, especificamente a meados do século XI, período que a historiadora Brenda Bolton (1983), em *Reforma na Idade Média*, considera como sendo a raiz da crise religiosa do século XII.

A historiadora supracitada expõe que a crise religiosa do século XII possui raízes nas ações empreendidas pelo papa Gregório VII (1073-1085). Ela recorda que o período carolíngio foi marcado por uma estreita aproximação entre a Igreja e os poderes seculares. Esses se viam como o braço forte que imporiam à sociedade os dogmas cristãos. Contudo, na prática, sobretudo no período feudal, a Igreja tornou-se, no dizer de André Vauchez, também em secular (1995, p. 31). E uma das maiores insatisfações era o domínio monárquico e senhorial sobre o campo religioso, o aparecimento de “igrejas próprias”<sup>88</sup> e a forma como os bispos, que possuíam autoridade sobre os monges no interior de suas dioceses, administravam as questões religiosas, porque “[...] eles se deixavam dominar pelas tarefas de gestão das suas questões temporais e pelas responsabilidades políticas que os soberanos e nobres lhes confiavam” (VAUCHEZ, 1995, p. 32).

Diante desse quadro, o papa Gregório VII objetivou restringir as constantes interferências leigas em assuntos religiosos<sup>89</sup>. Para tal, implementou diversas reformas e aprofundou outras, como, por exemplo, a imposição do celibato ao clero, a proibição da intromissão de poderes leigos na gestão financeira e na gestão administrativa – como em nomeações para cargos eclesiásticos. Foram atitudes para buscar a independência da Igreja em relação ao poder monárquico e senhorial, destacando o caráter universalista do pontificado romano. Assim sendo, para fins de comparação, se voltarmos nosso olhar ao século IV, observaremos que, com Constantino, a Igreja passou a fazer parte das engrenagens do poder secular. Já no século XI, buscou-se a sobreposição do poder religioso ao secular.

A visão comumente partilhada em livros didáticos é que Gregório VII concentra em si uma virada papal, no sentido de que ele é quem propõe, formula e impõe as reformas; por isso comumente chamada de “reforma gregoriana”. Outros, com o fito de manterem o uso do termo, argumentam que, apesar de conscientes de que Gregório não concentra em si todas as reformas, foi ele quem deu propulsão histórica a elas e que, portanto, o termo permanece legítimo. Não é nosso propósito aprofundar esse tema, sobre o qual Leandro Duarte Rust (2013) fez sólidas análises em *A Reforma Papal*, obra que faz um percurso historiográfico com o objetivo de ajudar o leitor a refletir sobre a pertinência da ideia de uma Reforma Papal e não de uma reforma gregoriana. Sem abordarmos todos os veios historiográficos percorridos por Rust a respeito da expressão “reforma gregoriana”, é interessante expor que ela foi cunhada por Augustine Fliche

---

88 Termo usado por Hilário Franco Júnior (2001, p. 98) para designar as igrejas que estavam dentro do território de um senhor feudal e por isso se adaptavam ao estilo e exigências desse senhor.

89 “[...] o papado ou se cingia estreitamente ao modo de vida de certas famílias ricas romanas ou se encontrava sob o controle apertado do imperador” (BOLTON, 1983, p. 20).

em sua trilogia *Études sur la polémique religieuse à l'époque de Grégoire VII* (1916), *Les pré-grégoriens* (1920) e *La Réforme Grégorienne* (1924). Esse autor é quem dita o tom da historiografia papal até 1970, apesar de, ao longo do percurso, ter recebido críticas, como as do alemão Gerd Tellenbach (1903-1999)<sup>90</sup>.

Produzidas no período entre guerras, sendo o autor católico, essas obras refletem as relações de forças do período no qual foram concebidas; por isso o autor compreendeu as ações de Gregório como ações coletivas e unívocas, vistas, do presente para o passado, como um modelo que exemplifica a importância de um poder estatal que controle e domine as forças anárquicas. Mas não de um poder qualquer: “[...] essa ação será mais eficaz e duradoura se decorrer de um poder verdadeiramente moral, fundado por regras universais cuja verdade está acima das contingências e das circunstâncias, ou seja, a Igreja católica [...]” (RUST, 2013, p. 51), o que delimita os sujeitos históricos aos centros religiosos e compromete o olhar sobre a diversidade existente naquela sociedade.

Essa diversidade é reduzida a um bloco único, cujo discurso é que a Igreja buscou, por intermédio de Gregório, ocupar o vácuo deixado pelo poder monárquico e, a partir daí, moralizar a sociedade decadente, começando, primeiramente, pelos clérigos. Para tal, atacou a simonia e o nicolaísmo e restringiu as interferências leigas na designação de religiosos. Não damos conta de precisar a sinceridade espiritual desse papa. É possível que ele tivesse, sim, um desejo sincero de reordenamento do mundo e acreditasse piamente que a Igreja era a única capaz de promover isso. De forma semelhante, também não nos é possível afirmar categoricamente, tal como Tellenbach, que as ações dele eram puramente políticas, mas com espectro religioso, na tentativa de se elevar, como indivíduo, ao posto mais poderoso da sociedade. Contudo, torna-se evidente que é no sagrado que se encontra a crítica ao contexto que vivem e também se encontra a promessa de superação, estratégia crucial para os

---

90 Gerd Tellenbach ampliou as críticas do autor alemão Eric Gaspar, o qual denunciou que Fliche ignorou “o modelo feudal de igrejas próprias e o episcopal de igrejas autônoma” (RUST, 2013, p. 40). Tellenbach, em 1935, publicou *Registrum*, no qual aponta que as ações gregorianas eram questões puramente políticas. Para fins de comprovação, o autor trabalha com a vertente de que não havia um vácuo de poder produzido por uma crise no sistema feudal. Ao contrário, no período estudado, a dinastia sália fortalecia ainda mais a autoridade imperial como um regime teocrático. O que Gregório tentou fazer foi impor uma nova visão acerca da “correta ordem do mundo” (RUST; SILVA, 2009, p. 141). Em 1947, houve uma guinada revisionista com a publicação de *Studi Gregoriani*, cujo objetivo era, por meio de uma série de publicações, aprofundar a investigação sobre as realidades sociais da Reforma. O resultado desses estudos revelou uma complexa e diversa realidade social, que influenciou e acelerou o revisionismo da expressão “reforma gregoriana”. Essa expressão foi criticada pelos estudiosos J. Gilchrist e O. Capitani, que a consideravam como um meio equivocado de representar o período, pois passava uma imagem de movimento reformador homogêneo, deixando à margem, ou até mesmo de fora, as divergências internas (RUST; SILVA, 2009, p. 143).

reformadores, pois “o homem deixa de reconhecer-se como coautor da vida coletiva” (RUST, 2013, p. 112).

Nessa perspectiva, não é conveniente falar em “reforma” – no singular –, nem em “reforma gregoriana”, mas em “reformas”, “ações”, “respostas” – no plural – para demonstrar que eram múltiplas e realizadas por uma rede de poderes anteriores, síncronas e posteriores a Gregório VII, demonstrando que o termo mais apropriado a esse caso é “reforma papal”. Outro ponto revisitado por Rust é a univocidade e homogeneidade papal, concebida por Fliche com o fito de produzir grandes sínteses cronológicas encerradas em si, descartando a instabilidade e heterogeneidade da instituição e as formas individuais de espiritualidade, como se as reformas empreendidas partissem da Igreja para o povo em geral. O que se observa é que as reformas eram consequências de exigências que emanavam da sociedade para a Igreja, a qual buscava responder a partir e para dentro de seu círculo ideológico, produzindo ainda mais descontentamento entre os leigos e entre religiosos que também viam a necessidade de mudanças.

Muitos religiosos se recolheram em comunidades a fim de, baseados na espera escatológica, viverem uma vida de santidade, vivida de forma cada vez mais rigorosa, e para se fortalecerem a fim de resistirem às pressões seculares. Esse recolhimento trouxe outras consequências, como o surgimento de uma casta considerada superior, considerada como o único canal entre Deus e os homens simples. Diante desse cenário, a incompatibilidade entre vida religiosa e preocupações cotidianas era crescente, pois via-se como única forma de salvação a renúncia total da vida mundana e o apego exclusivo à vida religiosa. A consequência mais grave da difusão desse pensamento foi a inferiorização dos leigos:

Uns rezando para afastar as forças do Mal e trazer os favores divinos para o homem: os clérigos ou *oratores* na linguagem da época. Outros lutando para proteger a sociedade cristã dos infiéis (muçulmanos) e dos pagãos (vikings, húngaros, eslavos): os guerreiros ou *bellatores*. Outros ainda produzindo para o sustento de todos: os trabalhadores ou *laboratores*, termo que expressava não só o trabalho em si, mas também o esforço, a fadiga, o sofrimento como forma de penitência [...] (FRANCO JÚNIOR, 1986, p. 36; grifo nosso).

No campo econômico e social, o clero, assim como os senhores feudais, recebia a *dízima* e donativos dos fiéis a fim de intercederem, diante de Deus, por eles. O celibato imposto garantiu que o patrimônio da Igreja não fosse espoliado, resultando, assim, num acúmulo crescente de terras e riquezas, bem como na diminuição de interferências familiares em questões eclesiásticas. Os *oratores* estavam muito mais próximos à aristocracia laica. E sendo o mundo visto como o palco onde o Bem e o Mal estavam em constante confronto, estando o Diabo

constantemente presente na vida dos fiéis, o monasticismo era visto como uma “ilha” para onde se podia fugir para alcançar a salvação. Nesse panorama, Deus era visto como senhor e o homem como seu súdito – vassalo. O Deus Pai, senhor protetor e abençoador, era a quem deveriam clamar em busca de bênçãos e proteção, que eram conseguidas por meio de doações à Igreja, de peregrinações e de ritos religiosos tanto populares<sup>91</sup> como institucionalizados – incluindo os sacramentos<sup>92</sup>. “E como a Igreja é a única a distribuir os sacramentos, o homem não pode se salvar a não ser pela Igreja e graças à Igreja” (LE GOFF, 2010, p. 88). Até mesmo sobre o tempo tinha-se o domínio:

Tempo histórico: intervalo entre a Criação e o Juízo Final, tendo como grande linha divisória a encarnação de Cristo, a partir da qual se passa a contar os anos. Tempo natural: os ciclos das estações e os fenômenos meteorológicos, tão importantes numa sociedade agrária, lembravam a onipotência de Deus e deixavam aos homens uma única possibilidade de intervenção, realizada através do clero: as orações. Tempo social: festas litúrgicas, determinando para certos momentos certas formas de agir e de pensar, de trabalhar ou repousar, de se alimentar ou de jejuar. Tempo político: a Paz de Deus, fixando onde e quando se poderia combater. Tempo pessoal: o cristão nascia com o batismo, reproduzia no casamento (desde que fora dos momentos de abstinência), morria após a extrema-unção e era enterrado no espaço sagrado do cemitério da Igreja de sua localidade (FRANCO JÚNIOR, 1986, p. 57).

A soberania da Igreja, desejada por Gregório, sobre o poder secular, sendo o papa o único autorizado a julgar a sociedade cristianizada, resultou em conflitos entre o poder religioso e os poderes imperial e senhorial, contra os quais buscava-se retirar o peso divino que anteriormente possuíam. As vinte e sete proposições em *Dictatus Papae*, documento que lista as competências e poderes papal, comumente atribuído a Gregório VII, nos dão uma visão sobre como o poder papal visava se estabelecer sobre o secular. A título de exemplificação, eis as proposições de número doze, dezoito e vinte e sete, respectivamente: que é lícito ao papa depor o imperador;

---

91 A título de exemplificação: apego aos anjos e aos santos, a amuletos como a hóstia, a qual era vista como elemento sagrado, ocorrendo até mesmo o roubo dela para ser plantada na terra a fim de garantir boa colheita; prática de sortilégios, como orações em época de lua cheia, orações realizadas em locais considerados sagrados porque ali havia elementos considerados também sagrados, como árvores, rios, pedras, etc. Esses ritos demonstram a forma como os homens do período medieval concebiam Deus: como uma força poderosa que poderia se manifestar em qualquer lugar e momento. Demonstram também a necessidade de práticas palpáveis e concretas no cotidiano. A crescente importância dada à liturgia, bem como o enriquecimento de seu ato, mostra que a Igreja buscava concentrar a presença de Deus no templo cristão, sendo manifesta por meio de homens santos. Os castigos físicos, cada vez mais rigorosos, também se apresentam como uma forma de atrair a atenção de Deus: “era como se os leigos quisessem compensar a sua incapacidade de ler ou meditar a palavra de Deus por um excesso de violência contra o seu próprio corpo” (VAUCHEZ, 1995, p. 52).

92 Vauchez explica que isso ocorreu por causa da conversão de outros povos e, “[...] no contato com eles, e à medida que penetravam em profundidade nos campos, a fé cristã corria o risco de degradar-se em práticas supersticiosas. Nessa perspectiva, obrigar os povos batizados a viver de novo sob a Lei, restabelecendo as observâncias veterotestamentárias, pode parecer, paradoxalmente, um progresso espiritual” (1995, p. 13). Como não era possível impor um retorno ao Antigo Testamento somente a esses povos, impôs-se sobre todos, incluindo os já cristãos.

que ninguém pode revogar a sua palavra, somente ele pode fazê-lo; e que o pontífice pode libertar súditos da autoridade de um monarca iníquo (SERRANO PÉREZ, 1956, p. 305-306; traduzimos)<sup>93</sup>. Nessa busca pela autonomia total para a Igreja, Gregório excomungou o rei Henrique IV, que não aceitou passivamente o feito e iniciou um longo e dramático conflito armado contra o papa: “A paz com Henrique IV seguiu improvável, os campos continuaram a ser tragados pelo fogo e a cidade consumida pelo anseio de rendição, que, poucos meses depois, prevaleceu [...]. O pontificado de Gregório terminou em desastre, uma trágica e prolongada derrota política (RUST, 2013, p. 88). O papa foi exilado em Salerno, onde morreu. Mas os feitos foram sentidos até 1122, quando houve um acordo entre governo imperial e papal por meio da Concordata de Worms.

Essa raiz da qual fala Brenda Bolton eram crises acompanhadas por outras crises. Se Gregório pôde contar com uma rede de apoio de clérigos e de leigos que o ajudou na confecção de leis escritas, na propagação e imposição delas, bem como na propaganda de suas reformas, encontrou também muitos críticos e opositores, como o próprio imperador Henrique IV e bispos imperiais que, em 1080, o acusaram de heresia por não ter se posicionado, quando ainda era o diácono Hildebrando, em 1050, firmemente contra a compreensão defendida por Berengário de Tours a respeito da eucaristia. Este defendia que Cristo não estava fisicamente presente na hóstia consagrada<sup>94</sup>. Dessa forma, desconstrói-se a visão promulgada por Fliche de que havia uma homogeneidade interna na Igreja, de que as reformas partiram do ápice da pirâmide institucional a fim de alcançar os da base sem serem corrompidas ao longo do caminho e, principalmente, a ideia de que as reformas possuíam unicamente caráter espiritual e moral. O que observamos foi um emaranhado de acontecimentos sociais, sobre os quais o poder religioso desejava exercer o controle a partir do sagrado e isso só seria possível quando houvesse uma separação total entre clérigos e leigos, com a subordinação dos segundos aos primeiros:

[...] para restaurar a Igreja, era necessário reformar os costumes e restabelecer a separação entre os membros de seu corpo institucional e os que professavam seus ensinamentos. Tal divisão era apontada como a base ética que a sociedade teria perdido. Eis o que isso queria dizer: apenas quando reconhecessem os padres como seus juízes morais, os laicos respeitariam a exclusividade eclesiástica sobre os ofícios e os bens que integravam o sacerdócio. Somente desse modo, a fronteira entre os dois grupos seria restabelecida e a ordem restaurada (RUST, 2013, p. 29-30).

---

93 “Que le es lícito deponer a los Emperadores; Que su sentencia no debe ser anulada por nadie y él sólo, entre todos, puede anular las de los demás; Que él puede absolver a los súbditos del iuramento de fidelidad hecho a los soberanos perversos”.

94 Para maior aprofundamento, Leandro Duarte Rust expõe, em *A Reforma Papal*, as fragilidades internas da instituição no capítulo terceiro, intitulado *As pegadas do sagrado*.

As questões gregorianas foram profundamente impactadas pelas transformações experimentadas pela sociedade. A partir de meados do século XI, a sociedade medieval passou por um crescimento demográfico, que demandou o aumento na produção de alimentos e manufaturas, o que desencadeou na busca por melhores técnicas agrícolas, as quais, conquistadas, promoveram o aumento da produção. Os excessos passaram a ser comercializados nas cidades, promovendo uma grande corrida em busca do lucro. As cidades apresentaram um grande crescimento, numa explosão de migrações e mobilidades. Paralelamente, houve o aumento das desigualdades sociais, de exploração de trabalhadores e um afrouxamento moral tanto pela sociedade civil quanto pela eclesiástica. Essas mudanças promoveram também uma transformação de pensamento, colocando o homem como um indivíduo consciente de seu lugar no mundo, como um microcosmo; e o aparecimento de novas necessidades espirituais, que, por sua vez, exigiram respostas da Igreja, a qual não foi capaz de entregá-las na velocidade das mudanças, ampliando, assim, a crise religiosa. Dentro desse panorama, podemos observar que são os leigos que pressionam por reformas, por “[...] implantação de novos repertórios de regras comportamentais que incluíam desde a gestão da riqueza material à sexual; da inserção espacial do sagrado e dos critérios de santidades; à preservação da seguridade social” (RUST; SILVA, 2009, p. 144).

A igreja responde a partir de uma *dóxa* religiosa, que, em muitos casos, não corresponde à *dóxa* de muitos religiosos e de leigos, os quais reagem pressionando ainda mais ou buscando respostas por conta própria. E uma das respostas a essa crise foi a busca pelo retorno à *vita apostolica*, que, conseqüentemente, exigiu um estudo dos Evangelhos a fim de depreender o modo de vida de Jesus e dos apóstolos. Neste ponto, reside um problema: as diversas interpretações. E são exatamente elas que produziram uma multiplicidade de formas de se viver a *vita apostolica*, pois o olhar sobre essa fazia-se a partir do local social de seu leitor.

Se fizermos um breve retrocesso, recordaremos que a vida monástica compreendia uma diversidade, sendo o eremitismo um dos seus primeiros exemplos de espiritualidade, tendo Santo Antônio do Egito (296-373) – ou Santo Antão – como o símbolo máximo. Esse estilo implicava em rigorosa solidão e era mais amplamente cultuado pelos cristãos do Oriente. Por outro lado, temos o cenobismo, que compreendia também uma espiritualidade solitária, porém vivida em comunidade. Não significa, contudo, que havia apenas esses dois estilos. É comum encontrar misturas de estilos como, por exemplo, semiermitérios, isto é, eremitérios ao redor de mosteiros, e até mesmo um entremear de períodos eremíticos, cenobíticos e de vida ativa.

Esses estilos não eram orientados por uma regra definida, o que causava inquietação à Igreja. Assim sendo, para maior controle, a vida comunitária e a Regra de São Bento<sup>95</sup> foram as mais estimuladas no que chamamos de Europa Ocidental.

Em busca por se viver a *vita apostolica*, muitos interpretavam as palavras de Jesus como um estímulo para o retorno ao modo de vida eremítico. Na ausência de desertos na Europa Ocidental, as montanhas, os lugares ermos e afastados e as florestas fizeram-se “deserto”. Mas a forma como viviam diferenciava-se do modo de vivência praticado durante a Alta Idade Média: os eremitas dos séculos XI e XII, apesar do ascetismo rigoroso, levavam uma vida relativamente ativa, no sentido de que se recolhiam à solidão, mas estavam abertos aos homens sempre que esses necessitassem de acolhimento, fosse em forma de conselho, de assistência aos viajantes que passavam pelos locais onde estavam recolhidos ou até mesmo em receber pessoas que desejavam passar um pequeno período de tempo com eles para recarregar as energias espirituais. É uma forma de espiritualidade que reflete as mudanças de pensamento da época, pois os eremitas buscavam a salvação individual, mas não somente. Várias ordens de estilo de vida eremítico surgiram por esse período e gozaram de ampla aceitação entre o povo, como a Camaldula (1012), a Cartuxa (1084), Grandmont (1099), Valumbrosa (1028) e Fontevrault (1101):

A concepção da vida religiosa que se afirmava através do eremitismo pode ser qualificada de moderna na medida em que, ignorando a hierarquia dos estados de vida, que situava o leigo no nível mais baixo da escala, na perspectiva da salvação, enfatizava principalmente a prioridade da experiência espiritual, em relação a todas as estruturas institucionais (VAUCHEZ, 1995, p. 82).

Simultaneamente, também amparadas nas palavras de Jesus, comunidades monásticas resistiam e cresciam. Vistas como o melhor ou mesmo o único caminho para a salvação eterna, muitos dos que abandonavam a vida no mundo para se refugiarem nos claustros – principalmente a elite – sentiam que a entrada nos céus estava garantida. Era uma vida religiosa amparada na prevenção do pecado e não na ação de ir ao mundo para nele viver em santidade a fim de salvar a sua própria alma e a do próximo. Essa visão não ficou restrita a grupos religiosos, mas era partilhada também por muitos leigos, que, não podendo abandonar suas

---

95 “A própria Regra era muito concisa e estabelecia, em cerca de 12 000 palavras, uma exposição notavelmente clara, facilmente compreensível, sobre a necessidade de ordem e disciplina na vida diária dos monges [...] A Regra destinava-se a comunidades autônomas de monges, mas também era um instrumento de controle por parte da Igreja e continha preceitos específicos quanto à intervenção do bispo local nos assuntos internos do mosteiro [...] Todavia, Bento exigia aos seus monges uma obediência consideravelmente maior do que a Igreja exigia ao seu clero ou aos seus membros laicos” (BOLTON, 1983, p. 44-45).

formas de vida e sendo necessários à sobrevivência dos que nos claustros se refugiavam, encontraram maneiras de contornar essa situação a fim de sentirem que conseguiriam a salvação de suas almas. Muitos associaram-se a abadias e entregaram donativos a fim de terem seus nomes escritos nos livros de oração e, assim, garantirem que, tanto em vida como após a morte, teriam intercessores. Outros reivindicavam uma vida religiosa que se adequasse ao estilo de vida secular, com vistas a dela participarem ativamente, sem, contudo, abandonarem suas vidas e famílias. Muitos outros recorreram a grupos heréticos.

É um período de diversas reformas que se liquefazem, necessitando de outras mais. A título de exemplificação, recordemos das reformas empreendidas pela abadia de Cluny<sup>96</sup> em princípios do século X. Tal ordem, assim como outras, buscava um retorno à regra primitiva de São Bento e lutava para se manter livre de interferências externas. Para alcançar essa liberdade e evitar pressões de poderes locais, a abadia colocou-se sob a autoridade direta do papado, adotou o estilo de *communitas*, recolheu-se para o interior do mosteiro, vivendo uma vida angélica rigorosa e supervalorizou a liturgia, tornando-a cada vez mais pomposa com o objetivo de reservar somente aos clérigos o direito de exercê-la e concentrar sobre o templo cristão a ação divina. Conseguiu resgatar o prestígio moral e manter, mesmo que minimamente, as reformas empreendidas. Todavia, no século XII, houve a necessidade de novas reformas, porque as que foram feitas anteriormente já não se mantinham em sua pureza original e o estilo de vida extremamente luxuoso já não se adequava à realidade daquela sociedade que clamava por uma Igreja semelhante a Cristo, o pobre que não tinha onde repousar. Pedro, o Venerável, foi quem encabeçou a reforma cluniacense, resgatando os longos períodos de jejum, oração e silêncio, o ascetismo, a valorização do trabalho litúrgico e relegando a segundo plano o trabalho manual; ou seja, ele deu maior peso às questões penitencias em vez das sacerdotais, sendo essas últimas o propósito original do monaquismo. Apesar da empreitada realizada por Pedro, o monasticismo de Cluny estava desgastado. E, aqui, vemos uma característica marcante da liquefação: as reformas já nascem desatualizadas, porque o líquido não para de escorrer e de ocupar novos espaços. A sociedade não estava estática.

Por conta disso, os cistercienses apresentam-se como um contraponto aos cluniacenses. Cister foi fundada por Roberto de Molesme, em 1098, na cidade de Cîteaux. Ele e outros companheiros saíram da então poderosa instituição de Molesme em busca de recuperar a rigidez

---

96 Fundada, em 910, em Borgonha, era considerada a “[...] congregação religiosa mais importante da cristandade, e graças a uma série de abades notáveis, sua repercussão foi considerável em todos os meios da sociedade” (VAUCHEZ, 1995, p. 36).

primitiva da ordem beneditina. Inicialmente, era uma comunidade pequena, isolada e pobre, com a finalidade de viver a simplicidade de Cristo. Trocou o hábito negro pelo branco como representação de reformar aquilo que era velho. Retiraram-se dos locais urbanizados; rejeitaram o recebimento das dízimas como ato obrigatório, passando a dedicarem, aproximadamente, seis horas diárias ao trabalho no campo; comiam apenas uma refeição ao dia, evitando carnes; impuseram-se longos jejuns; a liturgia foi simplificada ao máximo, tornando-se também reduzida em seu tempo de duração; a igreja era esteticamente simples, sem adornos; ampliaram os lugares destinados à prece individual, bem como às práticas de mortificação. Aqui, vemos sendo respeitados pontos considerados importantes para a consecução da *vita apostolica* e que serão resgatados, posteriormente, pelos movimentos mendicantes. A Ordem ganhou impulso ao receber Bernardo de Clairvaux e seus vinte e nove companheiros, os quais foram importantes propagandistas. A partir disso, vivenciou um crescimento exponencial, chegando a quinhentas casas em finais do século XII<sup>97</sup>.

Nos anos seguintes, estando a ordem mais estabilizada, outras reformas foram implementadas, como a permissão para participação de leigos na vida monástica, mesmo que de forma limitada. Como funcionava essa participação? Os irmãos leigos eram abrigados a uma distância dos mosteiros, servindo como força de trabalho gratuita. Deviam respeitar às rigorosas regras de vida estipuladas especialmente para eles, como, por exemplo, manterem-se iletrados e não esperarem uma regra monástica completa. Embora não fossem as mesmas regras impostas aos monges, é possível perceber o quão rígidas eram ao observar o estado físico em que se encontravam. Os excessos de jejum, de orações e de trabalho físico pesado fizeram com que os “[...] irmãos leigos, extenuados de trabalho e subalimentados, começassem a manifestar divergências [...]” (BOLTON, 1983, p. 56)<sup>98</sup>.

O desejo dos leigos de estarem próximos à vida religiosa sempre existiu e foi traduzido de diferentes formas conforme a sociedade ia se transformando. Por quase toda a Idade Média, eram a doação de bens, os sacramentos e uma série de rituais simbólicos que os faziam se sentir

---

97 “É importante compreender que os Cistercienses foram a primeira verdadeira ordem monástica da Igreja, e nessa qualidade imprimiram um sentido considerável à respectiva história. O monasticismo nas suas formas beneditinas primitivas não contemplara as relações entre mosteiros, que eram de fato autônomos. Na Ordem Cisterciense havia uma única corrente direta de autoridade a partir de Cîteaux para outras casas-mães, à medida que estas se iam estabelecendo” (BOLTON, 1983, p. 54).

98 O fato dos irmãos leigos se manifestarem contra a situação em que se encontravam já nos mostra a mudança de pensamento daquela sociedade. Em épocas anteriores, quanto mais mortificado fosse o corpo, melhor seria. Era uma forma de expressão espiritual. Vauchez até observa que a penitência parecia, em muitos lugares e casos, a busca do sofrimento pelo sofrimento. E o sofrimento corporal vinha não apenas por um ato temporalmente individual, mas principalmente pelo trabalho físico, o que, na sociedade de finais do século XI, já não era passivamente aceito.

mais próximos do divino. Todavia, a vontade desses fiéis não era de se sentirem próximos, mas pertencentes. As Cruzadas, de certa forma e até um determinado tempo, buscaram alimentar esse desejo, pois adquiriram também uma feição de movimento espiritual popular de ação. Era a forma mais imediata dos leigos “elevarem-se” até ao nível dos clérigos sem abandonarem seu estado. Definitivamente, dentro dessa perspectiva, o reino de Deus é tomado à força. E os cistercienses foram os principais agentes de cruzada do papado devido à característica rígida da regra e à belicosidade de estarem sempre prontos e aguerridos para o combate em favor da fé<sup>99</sup>.

Os leigos lutaram pela libertação de locais sagrados e em troca receberam indulgência plena. Porém, por mais importante que as Cruzadas tenham sido para o sentimento religioso, foram acontecimentos raros e não suficientes para satisfazer o desejo de pertencimento dos leigos, visto que, ao retornarem desse grande empreendimento, retornavam também ao *status* anterior. E a vida monástica de Cister também não dava as respostas necessárias, pois seus ideais iniciais de zelo pastoral, de uma vida simples e moralmente severa transformaram-se em um estilo de vida pomposo. A insatisfação permanecia e crescia, reflexo de uma “[...] religião um tanto tensa e sempre insatisfeita consigo própria, que caracteriza tanto os cristãos e até santos do século XII e XIII” (VAUCHEZ, 1995, p. 90).

Após esse singelo resumo, podemos observar que Cluny e Cister representam bem as características de liquefação – a qual ganha velocidade a partir do século XII –, porque ambas as ordens buscavam um sólido para se firmarem. E o sólido mais sólido ali presente – com permissão para o jogo de palavras – era a regra beneditina, ora resgatada em seu rigor primitivo, ora reformada para se adaptar ao local e ao momento. E o retorno a esses sólidos não se mantinha; ao contrário, desgastava-se com muita rapidez, necessitando, assim, de novos. Sempre novas e maiores reformas faziam-se necessárias.

Uma nova tentativa foi realizada pelos Cônegos de Santo Agostinho, que tiveram expressão semelhante a dos cistercienses, chegando até mesmo a ultrapassá-los em número em alguns locais, como em Inglaterra. O objetivo primeiro desse movimento foi o rompimento com a estaticidade monástica. Em geral, uma das principais características da liquefação é a busca por um sólido, que pode ser a construção de um novo, o resgate de algum do passado, adaptando-o às necessidades presentes ou até mesmo a sua destruição. Seria essa a ideia dos agostinianos? De forma simples e resumida, esses cônegos visavam combinar aspectos da vida secular e

---

99 Bolton observa que os cistercienses só aceitavam em sua ordem adultos altamente motivados a viverem uma vida em rigorosa simplicidade e pobreza, castigando os seus corpos e tornando-se servidores inquestionáveis (1983, p. 54).

regular, focando na atividade pastoral. E para isso regressaram a um sólido, à *Carta 211*, escrita por Agostinho, na qual continha orientações sobre como melhor viver a vida cristã. Essa carta é de grande importância, pois não tratava de uma regra rígida, mas eram orientações, por vezes, vagas, o que permitia sua adaptação a momentos, locais e costumes. Muitas ordens religiosas e grupos eremíticos, como o Premonstratenses, aderiram a essa regra. Foi uma tentativa válida, de grande importância e alcance, que firmou o caminho para as futuras ordens mendicantes. Contudo, “da tentativa de fazer com que os clérigos adotassem a vida apostólica, restaram apenas o celibato eclesiástico – que durante muito tempo ainda seria mais um ideal do que uma realidade [...]” (VAUCHEZ, 1995, p. 86).

Percebe-se, até aqui, que as reformas empreendidas visavam um resgate da essência apostólica mais no campo moral que no campo prático de se viver a vida cristã. Percebe-se também que os leigos foram os que mais pressionaram por mudanças, mas pouco foram inseridos como participantes ativos das reformas. Comumente as recebiam prontas e acabadas, devendo apenas obedecê-las. Buscavam-se mudanças a partir dos sólidos, numa tentativa de manter a ordem do *statu quo*. E isso era uma grande brecha deixada pela Igreja, que fez aparecer diversos movimentos religiosos laicos, como os Valdenses e os Humiliati, os quais não se colocavam como movimentos inimigos da Igreja; ao contrário, se posicionavam obedientemente aos dogmas e à hierarquia. O que eles exigiam era maior participação na vida religiosa, e isso incluía acesso direto às *Escrituras*<sup>100</sup> e autorização para pregar e ensinar tanto em suas comunidades como entre os hereges. E, aqui, reside uma questão delicadíssima para a Igreja. Ela apoiava e concordava com o modo de vida apostólico desses grupos, mas não queria ceder tanto, principalmente em um campo tão perigoso como o do discurso. A Igreja se justificava dizendo que essas pessoas leigas não possuíam conhecimento adequado das *Escrituras* para, assim, exercerem o ministério da pregação, como bem exemplifica a fala de Inocêncio III ao grupo de leigos de Metz, de que eles deveriam se contentar com a simplicidade da mensagem de Jesus e sua crucificação e deixar as profundidades das *Escrituras* aos doutores, fazendo a distinção entre *opertas* e *profunda*<sup>101</sup>. Também é digno de nota a resposta dada por Bernard de Tiron, pregador itinerante sem autorização, que, no oeste da França, atraía uma

---

100 Testificado pela solicitação que Valdo fez a um escriba e a um tradutor de uma versão em vernáculo dos Evangelhos, de outros livros da Bíblia e de livros dos primeiros Pais da Igreja. Testificado também pelo grupo valdense conhecido como “Os leigos de Metz”, o qual possuía uma tradução francesa das *Escrituras* e do livro *Moralia in Job*, do papa Gregório Magno. Além disso, o grupo valdense “Católicos Pobres” e “Vaudos” justificavam que eram homens cultos, que conheciam bem as *Escrituras* e que, portanto, podiam pregar.

101 *Opertas* são narrativas bíblicas simples e facilmente compreendidas por todos. Qualquer pessoa poderia falar sobre elas. Já *profunda* são textos bíblicos mais complexos, que demandam aprofundamento dogmático. Somente os clérigos eram autorizados a falarem sobre.

multidão de camponeses com seus sermões. Um padre contestou seu direito de pregar, para o qual respondeu que sua autorização residia em sua mortificação de vida (VAUCHEZ, 1995, p. 79). Observa-se, portanto, que os fiéis eram atraídos pelas palavras de homens que demonstrassem uma santidade pessoal. Se tinham ou não autorização para pregar, isso era indiferente.

Em retorno às palavras dos Evangelhos, muitos leigos defendiam o direito de pregar independentemente da autorização da Igreja, visto que a ordem do próprio Jesus era ir por todo o mundo e pregar o evangelho a toda a criatura; e quem irá se não há quem pregue? Os leigos diziam “Eis me aqui!”. Sendo a pregação a forma de ditar e até mesmo de impor a religião, seu uso exclusivo por alguns da Igreja reflete a luta pela manutenção da Ordem do Discurso. E o desejo dos leigos era o de entrar nessa Ordem, não apenas para ter o direito de fala, mas para, a partir da fala, existirem.

E havia uma certa urgência para o ingresso, pois como Brenda Bolton acertadamente observa, a *imitatio Christi* representava, mais que as reformas monásticas, uma solução individualista para uma crise de consciência moral (1983, p. 63). E nada mais difícil de relegar a segundo plano que uma crise de consciência. As soluções para lidar com ela também eram, devido às características de liquidez do período, fluidas:

O que todas essas características dos fluidos mostram, em linguagem simples, é que os líquidos, diferentemente dos sólidos, não mantêm sua forma com facilidade [...] os fluidos não se atêm muito a qualquer forma e estão constantemente prontos (e propensos) a mudá-la; assim, para eles, o que conta é o tempo, mais do que o espaço que lhes toca ocupar; espaço que, afinal, preenchem apenas por um momento (BAUMAN, 2001, p. 8; grifo nosso).

Por que fluidas? Observemos os valdenses. Valdes, rico comerciante de Lyon, se converteu em 1173, vendeu tudo o que tinha, colocou sua esposa e suas duas filhas em um convento e foi para uma escola de teologia a fim de aprender mais sobre as *Escrituras*. Saiu pelo mundo como pregador itinerante. Em 1177, já havia ao redor dele uma pequena comunidade. Em 1179 – apenas seis anos após sua conversão –, o número de seguidores já era grande o suficiente para que se enviasse ao Papa Alexandre III uma delegação a fim de conseguir autorização papal para o modo de vida da comunidade e para o ensino e a pregação. Percebe-se, aqui, que o desejo dos leigos em ter acesso direto às *Escrituras* e de participar ativamente da vida religiosa era urgente e a *imitatio Christi* possibilitava essa realização, afinal, quem ousaria dizer que viver, na prática, a pobreza e a simplicidade de Jesus era um modo incorreto de vivência? A Igreja concordava e aceitava esse modo de vida. Os problemas começaram quando o movimento dos valdenses

criticou os clérigos e os sacramentos, utilizando a pregação como veículo. Para eles, todo cristão que observasse as *Escrituras* era um sacerdote, e todas as ações de um sacerdote considerado iníquo deveriam ser invalidadas.

E, como característica própria da fluidez, a dificuldade em manter uma forma pode ser observada dentro dos próprios movimentos leigos, que apresentam subgrupos. Por exemplo, entre os anos 1200 e 1205, já havia cisões internas entre os valdenses, as quais resultaram na expulsão, feita pelo próprio Valdes, de grupos localizados em Languedoque e Lombardia. Em 1218, uniram-se aos lombardos, grupo que possuía uma boa aceitação entre as corporações de artesões e que ficaram conhecidos pela reação violenta contra os religiosos iníquos. Os grupos valdenses Católicos Pobres, liderados por Durand de Huesca; Vaudois, por Bernard Prim; e os leigos de Metz, pequena nobreza ao serviço do império – sendo os dois primeiros reintegrados à Igreja graças ao habilidoso trabalho de Inocência III e o último, a partir de 1199, não se ouviu mais falar dele – representam, dentro de um cenário de liquidez, a fluidez e a necessidade por exemplos de vida.

Bauman, em *Individualidade*, expõe que a liquidez na contemporaneidade clama por pessoas que se apresentem como exemplos de vida, que ele ironicamente chama de “receitas de vida”, visto que:

[...] o que as pessoas em busca de conselhos precisam (ou acreditam precisar) é um exemplo de como outros homens e mulheres, diante de problemas semelhantes, se desincumbem deles. [...] Olhando para a experiência de outras pessoas, tendo uma ideia de suas dificuldades e atribulações, esperamos descobrir e localizar os problemas que causaram nossa própria infelicidade, dar-lhes um nome e, portanto, saber para onde olhar para encontrar meios de resistir a eles ou resolvê-los (2001, p. 86).

Obviamente, como já sinalizamos na introdução desta tese, usamos Bauman não como uma tentativa de fazer caber à força teorias do presente em acontecimentos do passado, como o fez Fliche – apesar de reconhecermos que todo estudioso possui uma visão contaminada pelo contexto em que vive, para mais ou para menos –, mas, sim, porque o termo “liquefação” é bastante expressivo para momentos históricos que passam por mudanças intensas que desembocam em rupturas irreconciliáveis, como as que vimos no século V a.C entre os gregos e no período helenístico. Zygmunt Bauman estuda a Contemporaneidade e as análises que ele faz são para ela, mas alguns traços – e, aqui, reforçamos a palavra “traços” – são comuns aos momentos de liquidez, respeitadas às particularidades de cada era. Mais uma vez reforçamos que é o termo “liquefação” o que muito nos interessa.

Os movimentos leigos dos séculos XII e XIII são fortes representantes da necessidade de exemplos de vida. Sendo que cada movimento inicia com um padrão, que se deteriora

rapidamente a ponto de surgir um novo ou de surgirem vários – aqui está a fluidez –, como, por exemplo, os próprios Valdenses e os Humiliati, sendo esse um movimento leigo, de trabalhadores humildes – provavelmente, tecelões –, originado por volta de 1175 na Lombardia. Eram três grupos: a Primeira Ordem – grupo de clérigos e leigos, constituindo uma ordem religiosa; Segunda Ordem – grupo formado por homens e mulheres leigos, separados entre si, que viviam em comunidade sob a disciplina de uma regra; e Terceira Ordem – grupo de homens e mulheres que viviam uma vida de pobreza e simplicidade dentro do seu grupo familiar, trabalhando em seus ofícios seculares, sem, contudo, perderem o vínculo religioso com o movimento. Essa última ordem também podia pregar, desde que a atividade fosse realizada aos domingos, em lugares apropriados e não abordasse questões teológicas, mas se limitasse a questões morais da vida cristã, às *opertas*.

Os Humiliati, embora, posteriormente, tenham enriquecido e abandonado os princípios originais do movimento, à essa época, representaram o desejo dos leigos por uma espiritualidade própria de sua condição, sem haver necessidade de que eles abandonassem suas atividades para se sentirem cristãos o suficiente – sobretudo a Terceira Ordem. Esse desejo, experimentado por muitos, pressionou a forma como o trabalho era concebido pela Igreja. Amparado na visão de Gênesis, o trabalho era comumente visto, sobretudo durante a Alta Idade Média, como uma punição dada ao homem por causa da Queda; por isso, era comum que as hagiografias adotassem pessoas provenientes da nobreza como exemplos de santidade. O novo monaquismo contribuiu, de certa forma, para a reformulação da visão que se tinha a respeito do trabalho. A Regra de São Bento já insistia em sua fundamentalidade, porém alguns monges, como os de Cluny, aos poucos, suplantaram o trabalho físico pelo intelectual; e os monges cistercienses praticavam um trabalho mais penitencial e simbólico que físico. O *surge de otio ad laborem* não possuía ligação com a realidade dos leigos, responsáveis pela própria subsistência. Portanto, a forma como encaravam o trabalho era diferente: “[...] preocupados em encontrar no plano religioso a justificação de sua atividade, de sua vocação, não apesar de suas profissões, mas por causa delas” (VAUCHEZ, 1995, p. 107).

E, nesse aspecto, a divisão tripartida da sociedade desempenhou um certo papel positivo, pois relegou a segundo plano as hierarquias espirituais, visto que as funções desempenhadas por cada “parte”, à altura do século XII, encontravam-se permeáveis. Muitos *oratores* e *bellatores* possuíam negócios nas cidades e muitos *laboratores* começaram a desempenhar tarefas antes designadas estritamente àqueles. Percebe-se que “o ideal de fuga do mundo se interiorizou: deixou de ser uma recusa da matéria e da carne para tornar-se uma luta contra o

pecado sob todas as suas formas, nais quais nenhuma categoria de cristão estava desqualificada por causa do seu estado de vida” (VAUCHEZ, 1995, p. 109). Esses movimentos – Cister, Valdenses e Humiliati – abriram caminho para os Frades Menores. Com aqueles dois últimos, a Igreja teve uma experiência sobre como lidar com grupos de leigos que pressionavam e faziam exigências a ela e pôde, assim, melhor encaminhar as questões dos Dominicanos e Franciscanos.

Domingos de Calahorra (1172-1221), cônego agostiniano, atuou, em 1203, em parceria com os cistercienses, contra os cátaros na região de Lanquedoque, grupo herético que vivia uma espiritualidade rigorosa, mas a vivia dentro do século. Esses hereges trabalhavam em busca do próprio sustento e também para ajudar outros; não queriam ser pesados a ninguém. Por conta disso, criticavam asperamente o dízimo, pois “[...] transfere bens de quem produz para quem não produz” (FRANCO JÚNIOR, 2018, p. 17). A missão cisterciense contra eles não obteve o êxito esperado, pois os monges não possuíam, na visão dos cátaros, o exemplo moral necessário para a atividade que desempenhavam, visto que eles eram pregadores que esbanjavam luxo em seu modo de viver: andavam a cavalo, usavam roupas ostentosas, detinham coletivamente muitas posses e desprezavam os iletrados. Todavia, como eram os mais preparados teologicamente para pregar, foram utilizados pelo papa Inocêncio III em algumas missões, como a de 1206, feita em parceria com Diogo de Osma – bispo de Languedoque – e Domingos. Missão na qual o papa solicitou que, dessa vez, se apresentassem como pobres de Cristo.

Diante dessa situação e vendo que o trabalho dos cistercienses não surtiria o efeito esperado, Domingos se concentrou em elaborar uma estrutura mais sólida e duradoura. Abriu, em Prouille – região de domínio cátaro –, por volta de 1206, uma casa religiosa, onde, inicialmente, funcionou como um lugar de descanso para pregadores em missão, mas logo tornou-se um importante e vital centro de esforço missionário, tanto que, em 1215, Foulques – bispo de Tolosa, diocese sob a qual Prouille estava subordinada – deu a Domingos a tarefa de organizar e dirigir um grupo de pregadores da diocese. Essa tarefa trazia para a casa de Prouille uma responsabilidade nova. Antes, essa casa vivia uma vida de pobreza. Após a obtenção da atividade de pregação, novos privilégios foram adquiridos, como, por exemplo, uma parcela de rendimentos proveniente da dízima das igrejas paroquiais, visto que era melhor que os irmãos gastassem seu tempo na preparação da pregação e na atividade de pregar em si do que em trabalhar e percorrer as cidades atrás de donativos.

Ainda em 1215, Foulques e Domingos foram a Roma com o objetivo de obter autorização para a atividade de pregação e para o recebimento dos rendimentos. À época, realizava-se,

também em Roma, o IV Concílio de Latrão. Como o cânone XIII proibia o surgimento de novas regras, Domingos precisou se filiar a uma já existente. Escolheu a Regra de Santo Agostinho, da qual já era membro. Obtida as autorizações, Domingos concentrou seus esforços na preparação intelectual dos pregadores, de forma que “no século XIII, os Dominicanos tornaram-se nos administradores da Inquisição e nos dirigentes dos estudos teológicos das universidades. Paris e Bolonha, mais do que Tolosa, tornaram-se os seus quartéis-generais e o mundo todo transformou-se no seu campo de conversão” (BOLTON, 1983, p. 89).

Em atuação simultânea aos Dominicanos, temos os Franciscanos. Apesar de ambos possuírem em sua raiz o mesmo problema – tanto Domingos como Francisco circulam por regiões dominadas pelos cátaros –, a forma como atuaram foi diferente. Como ficou evidente, os Dominicanos eram extremamente zelosos nas questões relacionadas aos estudos porque havia urgência na atuação de pregadores eficazes. Os Franciscanos também eram cuidadosos com a preparação intelectual, porém a intensidade em dedicação era menor. O interesse maior estava no modo de vida. Diante de uma sociedade que exigia para si uma Igreja mais aberta às mudanças que estavam ocorrendo e aos conflitos internos de seus fiéis, possibilitando que eles pudessem viver o Cristianismo em suas vidas “normais”, o franciscanismo obteve grande sucesso.

O primeiro ponto de sucesso foi a inserção dos leigos na vida religiosa. Para os Frades Menores não havia distinção entre clérigos e leigos; todos estavam em igualdade. O segundo ponto foi a exaltação da pobreza como modo de vida religioso. A Igreja do século XII possuía uma postura incoerente em relação ao dinheiro: seus membros enriqueciam graças às atividades de produção e de comércio e, ao mesmo tempo, criticavam os indivíduos que a elas se dedicavam<sup>102</sup>. Francisco de Assis enxergava na pobreza o reflexo da vida de Cristo e única forma de não se pecar por avareza e orgulho. Era uma pobreza individual, coletiva e do espírito, no sentido de que, por meio dela, os franciscanos criticavam os religiosos que enriqueciam às custas dos fiéis e, ao mesmo tempo, atraíam os olhares para os pobres da cidade, necessitados da compaixão e da caridade dos mais afortunados.

É bem verdade que a caridade sempre existiu na vida da Igreja, porém foi muito intensa em fins do século XII e XIII, pois, com o desenvolvimento econômico, o número de necessitados paralelamente aumentou. E a presença de homens à margem da sociedade trazia sentimentos também divergentes do experimentado durante a Alta Idade Média, pois o espírito

---

102 VAUCHEZ, 1995, p. 97-98.

com que faziam caridade também passou por transformações: tratava-se mais de um ato de justiça para com o pobre e menos um ato de purificação pessoal do doador. Atraídos também para esse cenário foram os leprosos. Na Alta Idade Média, a lepra era considerada “a” doença, pois era vista como consequência da vida de pecados; a exclusão dos doentes fazia-se, portanto, necessária. A partir do século XII, o olhar sobre os leprosos também foi modificado. A multiplicação de leprosários atesta isso. Mantinham-se os leprosos distantes o suficiente a fim de evitar o contágio, mas próximos o suficiente a fim de prestar-lhes o cuidado necessário. O gesto que marca o cuidado com esses doentes é o “beijo do leproso”, de Francisco de Assis.

O terceiro ponto de grande sucesso dos franciscanos foi o trabalho como meio de subsistência. A mendicância não era uma regra da ordem. Os frades deveriam trabalhar para alcançarem o sustento. Nesse caso, ao entrarem na fraternidade, os homens não deveriam abandonar seus ofícios, mas, por meio deles, exercer o serviço menórico, cobrando o necessário para a sobrevivência, de preferência em produtos e não em dinheiro. A mendicância só era permitida quando havia real necessidade.

E o último ponto de grande sucesso foi a pregação com fins populares. Francisco, ao contrário do que popularmente se pensa, era um homem culto e a favor dos estudos, mas extremamente cauteloso com eles, pois via na aquisição de conhecimento uma porta para o orgulho. E nada era mais extremado por ele do que a humildade. Dessa forma, pedia aos frades que não se dedicassem exaustivamente aos estudos, mas, sim, à caridade, a uma vida santa e humilde. Todavia, dedicou grandes esforços à pregação. Os frades menores viam na união entre vida santa e conhecimento dos Evangelhos o único caminho para combater os hereges, tornando-se, assim, os maiores pregadores da Idade Média. Unir os conhecimentos bíblicos e patrísticos a uma pregação em língua românica atraía para a Ordem um maior número de fiéis, assim como fazia uma poderosa frente ao avanço herético dos cátaros.

Todo movimento franciscano trouxe uma grande conquista: a vida interior. Não eram apenas os ritos, as mutilações e o enclausuramento que traziam a santificação e a salvação da alma, mas uma vida de humildade, caridade, obediência, castidade, pobreza, serenidade, trabalho, paciência, espírito de oração, desprezo de si, paz, honestidade e, principalmente, de alegria vivida no seio do mundo. Os flagelos corporais deram lugar à volta do espírito ao espírito, consciente de seu erro e sabedor de que Cristo já fizera a expiação pelos pecados do homem. Assim sendo, dentro desse novo cenário religioso, a liberdade e a responsabilidade dos cristãos são muito maiores. Eles deixam de ver seu futuro como um jogo entre o Bem e o Mal e se colocam como responsáveis centrais pela salvação.

### 3.1.1 Antônio e o Franciscanismo

A vida monástica, embora mantivesse sua aura, já não oferecia respostas e suportes necessários na velocidade das mudanças pelas quais a sociedade daquele período passava. Dentro desse contexto, surgem Domingos e Francisco, os quais, apesar das dificuldades que enfrentaram para serem vistos como pessoas honestas, com ideal puro de pregar o Evangelho de Jesus Cristo, e de se estabelecerem como um grupo não-herético<sup>103</sup> – principalmente Francisco de Assis –, foram aproveitados pela cúria da Santa Sé em favor também de interesses políticos<sup>104</sup>. Apesar de a política não ser o foco primeiro e talvez consciente de Francisco, o Franciscanismo foi amplamente utilizado para tal. Merlo destaca que a pregação de Francisco assume um *modus concionantis*, pois “compartilha modalidades de oratória política com o propósito comum de fortalecer a *res publica*, a fim de extinguir inimizades e lançar as bases de novos pactos. [...] A pacificação dos indivíduos se determina pelo perdão, pelo amor de Deus, apesar dos custos pessoais que isso possa acarretar” (2017, p. 16; traduzimos)<sup>105</sup>.

O ideal de Francisco baseava-se na simplicidade de vida e de pregação, na igualdade entre os homens, recusando, assim, os privilégios civis e religiosos. No início de seu ministério, foi possível, devido ao pequeno número de frades, viver esse ideal de forma plena. À medida que novas pessoas avolumavam-se ao grupo, havia uma diluição dos propósitos primitivos, a ponto de haver duas tendências distintas dentro da Ordem: a dos rigoristas e a dos moderados. Tal

---

103 Por causa da forma de vida que levavam, semelhante em alguns pontos a dos grupos heréticos, os minoritas eram frequentemente confundidos com eles. Sobre Francisco de Assis, Le Goff comenta: “Inocência III vê a Igreja assaltada por bandos de inimigos, os príncipes que se dizem cristãos e sobre os quais ele lança sucessivamente (sobre o Imperador, sobre o rei da França, sobre o rei da Inglaterra) a excomunhão e o anátema, aqueles hereges que pululam – os Pobres de Lyon, transformados em valdenses, e aqueles *Umiliati*, submetidos à obediência apenas parcialmente, até aqueles cátaros, aqueles albigenses contra os quais ele pregou a cruzada e prepara a Inquisição. Ora, esse leigo em andrajos que se apresenta diante da cúria gorda, luxuosa e arrogante, preconizando esse escândalo, a aplicação integral do Evangelho, a realização do Evangelho total, não estará, aos olhos do Papa, no caminho da heresia, ou não será visto já como um herege?” (2011, p. 73).

104 O sonho de Inocência III é bastante revelador. Ao sonhar com a basílica da Santa Sé inclinada como se estivesse a cair, e um homem de aparência grotesca sustentando-a, reconheceu na Ordem dos Frades Menores uma possibilidade de evitar a ruína. Francisco acumulava em si as exigências mais urgentes da sociedade: participação na vida religiosa sem distinção de classe social, vida simples e pobre, acesso aos conhecimentos bíblicos por meio da língua falada pelo povo e não somente em latim e a possibilidade de se viver, na Terra, uma vida alegre, sem o peso de contrição da vida monástica. Era uma nova forma de militância da Palavra. Numa sociedade que clamava urgentemente pela pacificação, os minoritas foram tomados como uma via.

105 “Il Francesco che non segue il *modus predicantis*, mas opta per ‘uno stile quasi concionatorio (*modus quasi concionantis*)’, condivide modalitá dell’ oratoria política com la comune finalitá di rafforzare la res publica, mirando ‘a spegnere le inimicizie e a gettare le fundamenta di nuovi patti’ [...] La pacificazione degli individui si determina attraverso il perdon o ‘per amore di Dio’, nonostane i costi personal che esso può comportare”.

situação entristeceu Francisco, que se retirou, em 29 de setembro de 1220, da administração da fraternidade, permanecendo, contudo, como seu mentor e guia espiritual.

Nem mesmo o franciscanismo escapou à fluidez, como bem demonstra os sucessivos acontecimentos internos, como, por exemplo, no período em que Francisco encontrava-se em Marrocos, por volta de 1219, em missão entre os “infieis”, cujo fruto foi a fundação da custódia na Terra Santa, graças à simpatia que o sultão do Egito nutriu por Francisco. Nesse período, o frade deixou Mateus de Narni e Gregório de Nápoles como responsáveis por orientarem a Ordem durante sua ausência. Os dois convocaram um capítulo especial, que instaurou estatutos muito próximos aos monásticos<sup>106</sup>. Além desse acontecimento, João de Capella pretendia fundar uma ordem de leprosos. Ao ter notícias desses acontecimentos, Francisco imediatamente regressou à Itália.

Dentre os vários motivos para conflitos internos estava a questão da preparação ministerial. A admissão de novos frades era feita de forma indiscriminada. Assim que entravam eram enviados em suas respectivas missões sem o devido preparo. Por conta disso, muitos eram confundidos com hereges e recebidos de forma violenta nas cidades onde chegavam; eram humilhados por causa da ausência de conhecimentos básicos sobre a Bíblia; e também houve o afrouxamento do ascetismo espiritual. Nem mesmo a bula *Cum dilecti filii*<sup>107</sup>, de 1218, foi capaz de reduzir os danos. Por causa dessas demandas, os *frates sapientes* viam uma necessidade de organização estrutural da Ordem, incluindo nela a formação teológica dos frades menores. Buscava-se o retorno ao sólido. Buscava-se o “direito à palavra”.

Apesar de não ser essa a vontade de Francisco, alguns grupos de estudos foram instaurados à revelia, como é o caso de Frei Giovanni di Staccia, que estabeleceu uma casa de estudos no convento de Bolonha, que foi encerrada pelo próprio santo de Assis: “Expulsou a todos, até os doentes, e amaldiçoou Giovanni di Staccia” (LE GOFF, 2011, p. 84). Apesar dos esforços, precisou ceder às pressões e às necessidades práticas e colocou-se favorável à implantação de um programa de ensino nesse mesmo convento, só que, dessa vez, sob a orientação e responsabilidade de Antônio de Lisboa, que trouxe consigo todo o vasto conhecimento teológico, filosófico e cultural apreendido em Portugal. Antônio, nesse contexto, é o

---

106 “Estabelecia-se, em princípio, a abstinência perpétua, exceto quando os fiéis oferecessem, espontaneamente, carne aos frades; o jejum se estendia para três dias da semana: segundas, quartas e sextas-feiras, além das quaresmas da Regra; não se deviam procurar laticínios, abstendo-se totalmente deles nas segundas-feiras e sábados” (IRIARTE, 1985, p. 55).

107 “[...] documento expedido pela cúria romana em favor da nova ordem. Era dirigida a todos os prelados da Igreja Universal, recomendando-lhes os frades menores e exortando-os a acolhê-los como católicos e fiéis” (IRIARTE, 1985, p. 53).

representante das regras fixadas para a ordem do discurso; afinal “ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo” (FOUCAULT, 1996, p. 37). Antônio simboliza essa relação de forças:

No contexto do século XIII, como já destacado, um dos meios pelos quais o papado procurou exercer sua influência política e doutrinal foi a ação pastoral de religiosos mendicantes. Investindo nas audiências em língua vulgar, os frades menores e pregadores, procuraram se fazer presentes em vários momentos da vida social urbana. Além da missa, pregavam em outras ocasiões como casamentos, funerais e festas. Estas ações demonstravam uma preocupação da Igreja Romana em contemplar de forma satisfatória o ambiente laico e urbano, a partir da presença franciscana e dominicana, visto que nestes locais, sobretudo no Sul da França e no Norte da Itália, havia uma maior incidência e adesão aos movimentos ditos heréticos (CAMACHO, 2016, p. 677).

Da atuação de Antônio como professor, surgiu, a pedido dos próprios frades, a necessidade de compilar os ensinamentos para o suporte escrito. Portanto, entre os anos 1227 a 1231 – quando retirou-se para Pádua a fim de continuar sua tarefa de pregador e escritor após ter-lhe sido retirado, por causa do cansaço provocado pelo avançar da idade, a função de Provincial –, compôs *Sermões Dominicais* e *Sermões Festivos*, além de quatro sermões destinados às festas de Nossa Senhora, que obedecem ao plano de liturgia do ano. Os propósitos principais dessa obra eram: fortalecer os frades no conhecimento teológico; oferecer modelos de sermões que servissem como ponto de partida para a elaboração de outros; e, principalmente, o de firmar a Ordem dos Frades Menores como uma regra religiosa assentada em saberes teológicos. Um desenvolvimento gradual e progressivo necessário, dadas às circunstâncias contextuais do estabelecimento da Ordem. Um novo sólido em construção.

### 3.2 Elementos retóricos e teológicos: características principais de *Sermões*

Dentre os pesquisadores da obra antoniana, é consenso que os sermões escritos não são os que Antônio, de fato, pregou. Devemos recordar de alguns dados apresentados no capítulo segundo a respeito da atividade de professor do frade. Ele não se fixava por muito tempo em um único lugar. Sua atividade principal era a de pregador. A atividade especificamente de professor era exercida em curtos períodos. Por conta disso, seus alunos solicitaram que ele passasse para o suporte escrito tudo quanto ensinava. “Não se poderia perder tão preciosa

doutrina, tendo em conta sobretudo a excepcional autoridade de sábio e de santo de quem provinha” (REMA, 2000, v. I, p. LI)<sup>108</sup>.

É uma construção teórica cuidadosamente elaborada com matéria teológica, filosófica e científica sólida, bem esquematizada, com escrita enfática. Antônio entrega um livro de estudos a *modus praedicandi*<sup>109</sup>. Sua persuasão está voltada à moralidade dos costumes. Podemos, então, chamá-lo de “sermões”? A pregação, no sentido aristotélico de *pronuntiatio*, é uma encenação que exige do orador um empenho não somente na construção textual e escolha vocabular, mas principalmente em sua presença de público, fazendo-se necessários gestos, expressões faciais, entonações de voz e deslocamentos no palco capazes de “fisgar” o ouvinte que também é, guardadas as exceções, espectador. O texto escrito é, nesse sentido, um reflexo impreciso da pregação (SERVENTI, 2010, p. 282); é a manifestação material da encenação do ato de comunicação (CHARAUDEAU, 2014, p. 75), colocando-o no limiar de outros gêneros literários, os quais não existem isoladamente, mas representam as diferentes funções do sistema literário do momento e do local de trabalho individual (VALLEJO, 1998, p. 19)<sup>110</sup>. Os índices orais nos ajudam a classificar um determinado texto como sermão. Observemos uns trechos do sermão *O mau e o bom pastor*:

O pastor que abandona o rebanho não ouve o clamor dos pobres; tem narinas para os perfumes, como a mulher; e não percebe o perfume do céu ou o fedor do inferno; tem mãos para reunir dinheiro, e não apalpa as cicatrizes das chagas de Cristo; tem pés para fortificar castelos e exigir tributos, e não vai ouvir a palavra do Senhor; nem o grito do louvor ou da confissão existe na sua goela. Que tem a ver a Igreja de Cristo com este ídolo pútrido? Que comparação, na frase de Jeremias, entre a palha e o trigo? E que há de comum, diz o Apóstolo, entre Cristo e Belial?  
[...] Não só carecem da virtude das boas obras, mas também não possuem o lume da ciência. E por isso, ai! O lobo, o diabo, põe-nos em debandada, e o ladrão e o herege, arrebatam-os (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 75; grifos nosso).

Os grifos realizados nos trechos do sermão são índices orais. Isso ocorre porque durante o processo de escrita, por mais que o escritor possua consciência de seu fazer literário e do suporte que utiliza, se imagina diante de um leitor ideal. No caso de um pregador, ele se imagina diante

108 Na presente tese utilizamos os sermões traduzidos pelo frade Henrique Pinto Rema.

109 *Modus praedicandi* é um estilo solene, bem esquematizado, com vocabulário robusto, destinado a um público culto. Em contraposição, tem-se o *modus concionandi*, de estilo simples, exortativo e moralizante, destinado a um público não culto. O primeiro estilo é o de Antônio. O segundo é o de Francisco de Assis.

110 “Le changement des fonctions ou l’adoption des fonctions d’autres genres révèle la dimension synchronique dans le système littéraire d’une époque. Les genres littéraires n’existent pas isolément, ils constituent les différentes fonctions du système littéraire de l’époque et mettent l’oeuvre individuelle en relation avec ce système [...] Il serait particulièrement intéressant d’étudier la répartition des fonctions dans les genres mineurs didactiques et dans les narrations brèves”.

de um público idealizado. Portanto, ao escrever seus sermões, (in)conscientemente, emprega neles características orais, como se estivesse, naquele exato momento, a falar para seus ouvintes. Reparemos que existe uma construção antitética representada pelas oposições “tem/e não”, característica da informalidade do discurso oral. A antítese, que é uma figura de linguagem de oposição de segmentos linguísticos – afirmação x negação –, permite ao leitor uma análise das sutilezas da realidade, onde residem as incoerências, promovendo uma intensificação daquilo que o orador enuncia. A oposição “tem/e não” também representa uma figura de acumulação: o polissíndeto. A repetição de conectivos intensifica a construção antitética e é uma característica comum da oralidade.

Já a figura de troca, a interrogação, comumente chamada de pergunta retórica, permite maior proximidade com o leitor, como se falasse diretamente a ele, além de acelerar o discurso. O uso dessa figura de linguagem não significa que o orador não saiba a resposta. Ele sabe. O que ele faz é ativar o cognitivo do leitor/ouvinte com o fito de tornar mais forte o sentido: “troca-se a afirmação por uma questão [...], expondo um ponto de vista por meio de perguntas” (FIORIN, 2016, p. 184). E, por último, o uso da interjeição “ai”, que é um recurso da linguagem afetiva. Neste caso, representa o lamento do frade porque bons pregadores, além de não possuírem virtudes, não possuem conhecimento da ciência divina, tornando a si próprios e a outros presas fáceis de hereges.

Outro índice de oralidade comum na obra é a exclamação, a qual consiste em apresentar em tom enérgico um ponto de vista que poderia ser apenas afirmado, reforçando o peso afetivo tal como ocorre com a interjeição. Todos os índices, aqui, apresentados são amplamente utilizados por Antônio<sup>111</sup>. A título de exemplificação do uso da exclamação, segue um trecho de *Paixão de Jesus Cristo*:

É entregue por um discípulo: Que me quereis dar, exclama, e eu vo-lo entregarei? Que horror! Põe-se em leilão um objeto sem preço! Ai! Ai! Deus é entregue, vendido por pouco dinheiro! Que me quereis dar? Ó Judas, pretendes vender o Senhor, o Filho de Deus, como se fora vil escravo, cão morto [...] (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 94).

---

111 E, por isso, discordamos do pesquisador José Francisco Meirinhos quando afirma, em *S. Antônio de Lisboa, escritor*, que os sermões passaram por uma cuidadosa revisão que retirou todos os elementos de oralidade e de improvisação: “Quer os sermões antonianos sejam a *reportatio* de lições ou o resultado de ditado feito pelo autor, ou o desenvolvimento de esboços do próprio autor, eles foram sem dúvida objeto de uma cuidada revisão que lhes retirou todos os elementos de oralidade ou improvisação, de que não há traço regular ao longo do texto” (MEIRINHO, 1997, p. 150).

Além dos índices orais, a pregação também deve ser diferenciada da doutrina e da profecia. A doutrina refere-se à erudição da ciência divina. A profecia refere-se a acontecimentos futuros, acoplados de admoestações morais. Existe um perfil doutrinário na obra antoniana, até por que pregação implica também em exposição de doutrinas; contudo, a diferença está no peso que emprega a um e não ao outro. Em geral, a pregação possui o viés racional da doutrina acrescido do viés moral, cujo objetivo é inculcar a fé nos costumes, objetivo principal de *Sermões*. Doutrina e profecia, pode-se dizer, são os aspectos jurídicos do discurso religioso. Por conta disso é que a presente obra analisada, a despeito das múltiplas formas de interpretação – literal, moral, anagógica, e alegórica, na linha teorizada por Guiberto de Nogent – impõe maior peso sobre a interpretação moral, porque virtudes e vícios são as principais preocupações dos homens, sobretudo os vícios, porque “quando a natureza do pecado é claramente conhecida, seu oposto, a natureza da virtudes, se conhece com igual claridade, assim como os grãos se distinguem do joio” (MURPHY, 1986, p. 309; traduzimos)<sup>112</sup>. Além dessa constatação, recordemos da preocupação de Gregório Magno com a heterogeneidade do público. Em um mesmo sermão, é preciso que os incultos encontrem um ensinamento claro e acessível e, ao mesmo tempo, que os cultos encontrem matéria mais profunda a fim de evitar o tédio. Como Antônio consegue atender a esses requisitos?

Em primeiro lugar, é possível encontrar na obra vários sermões que tratam de um mesmo assunto, porém de forma diferente. Entende-se que, se um leitor não compreendeu algo com um sermão específico, poderá compreendê-lo em outro. Atendo-nos à questão da interpretação, Antônio expõe, no “Prólogo Geral”, que utilizou da interpretação moral, anagógica e alegórica, o que pode levar o leitor a crer que a interpretação literal/histórica é rechaçada em detrimentos das demais. Agostinho, em *Doutrina Cristã*, apresenta a definição de sinal: “Sinal é, portanto, toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outras ideias distintas” (2002, p. 85). Partindo desse princípio, pode-se entender que os três sentidos supracitados partem do literal/histórico, visto que Antônio recolhe da história bíblica material a ser desenvolvido em seus sermões, fazendo a distinção entre o que é um simples relato bíblico e o que são preceitos divinos ocultos, conforme mostra o sermão *Penitentes, Pobres e Humildes*, o qual parte de um versículo que relata um ocorrido com o povo de Israel. Existe, portanto, a apreensão de um dado histórico, retirando dele outros sentidos. Dessa forma, o sentido literal e as analogias superficiais seriam suficientes para os incultos, e

---

112 “Cuando se reconoce con claridad la naturaleza del pecado, su opuesto, la naturaleza de la virtud, se conoce con igual claridad, como el grano se distingue a las claras de la paja”.

as analogias mais profundas para os cultos. Aqui, busca-se dar conta da heterogeneidade do público.

É recorrente em alguns sermões a apresentação de um fato histórico, cuja interpretação literal é suficiente para o entendimento da matéria ali exposta. Mesmo assim, Antônio busca outras interpretações, como que na tentativa de esgotar o texto, como ocorre em *Aparições de Jesus e dotes do corpo glorioso*, onde ocorre o relato das aparições de Jesus ressurreto. O objetivo desse sermão é informar quantas foram as vezes e a quais pessoas Jesus apareceu após sua ressurreição. É um sermão que pretende ser informativo. Não bastou apenas expor os dados, foi preciso fazer interpretações de sentidos variáveis com concordâncias bíblicas complexas como ocorre neste trecho. E, mais uma vez, é possível perceber que Antônio preocupou-se com a heterogeneidade:

Em segundo lugar, apareceu às mulheres que regressavam do túmulo. O Senhor, de fato, aparece àqueles que voltam ao túmulo, ou seja, da miserável saída da sua morte, para refletir na frágil entrada do seu nascimento. Daí a afirmação no Gênesis: O Senhor apareceu a Abraão no vale de Mambré, quando ele estava assentado à porta da sua tenda, no maior calor do dia. Abraão é o varão justo; o vale, a dupla humildade; Mambré interpreta-se perspicácia; a tenda é o corpo; a porta, o ingresso na vida e a sua saída; o calor do dia, a compunção do ânimo. O Senhor, pois, aparece ao justo que vive na dupla humildade do coração e do corpo. Ela o conduz à perspicácia da glória celeste. Aparece ainda ao que está sentado à porta da tenda, ou seja, ao que reflete no nascimento do seu corpo e na morte. E tudo isto deve considerar com o fervor da compunção (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 104).

É difícil fazer a separação do que é exegese e do que é exposição em *Sermões*. De forma mais simples e didática, compreendemos que a exegese se faz quando o santo parte de um dado histórico e busca dele retirar outros preceitos; quando se encontra diante de textos obscuros, de símbolos e quando o sentido literal mostra-se insuficiente, ou seja, é o processo de descoberta do conhecimento. Já a exposição se caracteriza por utilizar processos psicológicos de penetração nos ouvintes/leitores a fim de comunicar os dados resultantes do processo exegetico, como o uso de alegorias, analogias, etimologias, concordâncias, comparações pelo método da semelhança e dissemelhança, dentre outros. Exposição e exegese caminham juntas. A título de exemplificação, segue o sermão *Penitentes, Pobres e Humildes*, o qual se refere aos três dias que o povo judeu passou no deserto com o intuito de prover sacrifícios a Deus. Os três dias configuram um sinal, visto que invocam uma ideia diferente, a penitência:

Os três dias são a penitência, a qual consiste na contrição, na confissão e na satisfação. Acerca deste tríduo diz Moisés no Êxodo: Nós faremos viagem de três dias no deserto, para sacrificarmos ao Senhor nosso Deus. Depois desse tríduo, José e Maria, isto é, os penitentes de espírito e os humildes, encontrarão Jesus no templo da Jerusalém

celeste. Isto é o que se diz no Gênesis: o copeiro-mor, depois de três dias, foi restituído ao seu antigo lugar (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 226).

As observações que fizemos sobre os dois últimos sermões nos revelam um dado que transpassa o sentido do próprio texto. Quando Antônio se utiliza de um dado literal claro, mas mesmo assim busca outros sentidos não aparentes no dado do qual se utiliza, o que ele faz é interpretar e descrever. Descrever não o que estava no texto sagrado, mas, sim, a sua interpretação particular do objeto, a qual está impregnada por uma ideologia. Eni Orlandi (1987) observa que o discurso religioso é o lugar do onipotente silêncio de Deus. O homem precisa desse lugar para preenchê-lo com suas próprias palavras e, assim, delinear o que chamamos de “vida espiritual”. Antônio, ao delimitar uma interpretação, coloca-se como um indivíduo que determina o que deve ser dito e, ao mesmo tempo, é determinado pela exterioridade de seu discurso, corroborando, assim, com nossa conclusão de que a atuação de Antônio na ordem franciscana foi a busca pelo direito à palavra.

Sobre a circulação de *Sermões*, José Francisco Meirinhos (1997) afirma que o alcance foi limitado à rede de conventos franciscanos<sup>113</sup>. Uma difusão maior só foi possível a partir da criação da imprensa no século XV. A situação da confecção de livros na Idade Média corrobora para tal afirmação. Jacques Verger (1999), em *Homens e saber na Idade Média*, expõe que o material utilizado, o pergaminho, era muito caro e rendia pouco. A confecção de livros tomava tempo, pois os bons copistas eram uma mão de obra escassa e escreviam, em média, duas páginas por dia devido à preferência por letras cuidadosamente desenhadas. Apesar de Antônio estar inserido num período de despontamento das universidades<sup>114</sup>, quando houve uma reformulação na confecção desse material – letras mais cursivas, com menos detalhes, linhas mais apertadas, formato pequeno e abreviação de palavras que permitiam a economia de pergaminho –, as dificuldades se mantinham, sobretudo numa Ordem religiosa que prezava pela pobreza, visto que, devido ao seu alto valor de confecção, a posse de um livro trazia um *status* social ao portador. Dessa forma, é possível depreender que o número de cópias dos sermões antonianos foi o suficiente para atender, pelo menos, os principais conventos franciscanos.

---

113 “Não podemos dizer que a dispersão geográfica dos manuscritos tenha sido reduzida, mas a maioria dos manuscritos são do centro da Itália e, em menor número, do sudoeste da Alemanha, ou do norte da Áustria. A distância maior que foram parar, apenas dois manuscritos, hoje perdidos, um à Bélgica e outro na Rússia” (MEIRINHOS, 1997, p. 27). Existem dezoito manuscritos dos sermões antonianos entre os séculos XIII e XV, sendo que não foi encontrado manuscrito em Portugal dentro desse período.

114 Havia, inclusive, um mercado de livros de segunda mão. Estudantes que estavam deixando a universidade ou possuíam problemas financeiros, vendiam seus livros ou os penhoravam para pagar dívidas.

A Retórica desse período também passou por transições. Quando abordamos o desenvolvimento da Retórica na sociedade grega, no capítulo primeiro, ficou evidente que ela possui destaque em lugares que permitem e valorizam o livre pensamento e a livre expressão de ideias de diversas camadas da sociedade em busca de uma verdade, mesmo que essa se restrinja ao âmbito do discurso, como defendido por Górgias. Ficou também evidente que seu desenvolvimento ganhava corpo e velocidade à medida que as estruturas sociais eram sacudidas e se tornavam mais democráticas. O mesmo percurso encontramos ao analisar seu uso pela Igreja enquanto instituição política e socialmente reconhecida. Apesar de colocá-la sob constante suspeita, a Retórica foi massivamente utilizada, sobretudo em momentos de necessidade: por exemplo, no século IV, com a organização dogmática da incipiente religião; e nos séculos XII e XIII, período de transformações e derrubada de muitas balizas tradicionalmente conhecidas e aceitas tanto pela sociedade civil como pela religiosa.

O método paulino foi o mais largamente utilizado pela Igreja em suas pregações, porém sofreu expressivo desgaste, revelando a necessidade de uma renovação nesse campo. Até 1200, poucos foram os nomes que se dedicaram à retórica da pregação. Contudo, no curto espaço de vinte anos, ou seja, de 1200 a 1220, explodiu a aparição de manuais – atesta-nos os que chegaram à atualidade e estão arquivados em bibliotecas europeias. O maior motivo para essa explosão foram os elementos contextuais apresentados no subcapítulo anterior. No século XII, todos queriam o direito à palavra. A Igreja precisou intervir e viu a necessidade de preparação de pregadores. Foi preciso deixar de lado a característica a-teórica da pregação paulina para focar também na forma do sermão, desenvolvendo-se, assim, o que ficou conhecido como “sermão temático”, isto é, sermões, cuja divisão de suas partes e uso de correspondências e de autoridades precisam estar estreitamente vinculadas ao tema proposto. Percebe-se, portanto, uma preocupação maior com o público receptor.

Acredita-se que tal estilo tenha se originado no seio das universidades, por isso é também conhecido como “sermão de estilo universitário”. Em realidade, muitos aspectos desse estilo já se encontravam em uso antes do surgimento desses centros de ensino. Se considerarmos que esses centros acadêmicos, antes mesmo de serem considerados como tais<sup>115</sup>, possuíam, em seu âmago, uma vontade que visava vencer as resistências religiosas em prol da aquisição de

---

115 Hilário Franco Júnior (2001) aponta três possíveis origens para as universidades: 1) universidades espontâneas, que seriam o resultado da união de escolas urbanas, como é o caso de Bolonha e Paris; 2) universidades criadas por secessão, formadas pela união de mestres insatisfeitos que abandonaram as universidades que frequentavam e fundaram outras, como é o caso de Cambridge, surgida a partir de Oxford, e a de Pádua, surgida a partir de Bolonha; e 3) as principescas, surgidas a partir de bulas imperiais ou papais.

conhecimentos que ultrapassassem as margens estipuladas pela Igreja, compreenderemos que a universidade coletou e construiu uma estrutura teórica ao que se encontrava usualmente diluído, fomentando o que se chamou de *ars praedicandi*, cuja duração estendeu-se até o período da Reforma Protestante. A universidade também ajudou na solidificação desse estilo, porque, para conseguir o título de teólogo, o estudante deveria, em fase final dos estudos, enunciar sermões que seguissem os moldes *praedicandi*. Os autores-chave desse movimento e que compreendem o mesmo período de atuação de Antônio são Alexandre de Ashby, Tomás de Salisbury e Ricardo de Thetford.

Alexandre, prior do convento agostiniano de Ashby, escreveu, por volta de 1200, *Sobre o modo de pregar (De modo praedicandi)*, obra que nos lembra e muito *Retórica* de Aristóteles, porque resgata a necessidade do orador em tornar seu público dócil e benevolente para consigo e, assim, mais receptível à mensagem por meio da apresentação de um *éthos* virtuoso e também por meio de um sermão bem estruturado, cujas partes deveriam referir-se ao tema: prólogo, divisão, prova e conclusão. A principal ideia de um sermão temático era evitar que a pregação fosse um aglomerado de dados desconexos, o que prejudicaria a clareza. E como nos afirmou Aristóteles: o elemento principal de um discurso é sua clareza.

Tomás Chabham, mais conhecido como Tomás de Salisbury, escreveu *A arte da pregação (Summa de arte praedicandi)*, provavelmente no início dos anos 1200, obra relevante, pois demonstra que o novo estilo de pregação, que já aparece no tratado de Alexandre de Ashby, encontra-se firmado e recebe profícuos incrementos, como por exemplo, a explicação da nova nomenclatura retórica – *thema, antethema* e *divisio* – e o resgate das tarefas dos oradores clássicos, ressaltando a importância dos pregadores serem pastores doutores. Esse ponto nos mostra que Salisbury tinha agudo conhecimento da retórica clássica, o que nos é confirmado na segunda parte de seu tratado.

Na segunda parte, ele faz uma comparação entre a pregação e os discursos retóricos e poéticos. Parte que nos lembra muito de Górgias. Ao comparar a pregação com a poesia, ele busca depreender elementos psicológicos de penetração no receptor. Para tal, demonstra que os poetas dividem seu poema em três partes a fim de facilitar a compreensão do ouvinte: propõem o tema, invocam a ajuda divina e seguem com a narração. De forma semelhante, o pregador deve agir. No entanto, ele compreende que a pregação possui temas variados, logo é mais fácil realizar uma comparação entre pregação e retórica do que entre pregação e poesia. Sua obra possui elevada importância, pois resgata a importância dada por Agostinho à Retórica, mas que, em vias do século IV, não encontrou o eco necessário:

A retórica, declara, é a arte de falar para persuadir. Por conseguinte, o propósito do pregador é persuadir os homens a ter uma boa conduta e dissuadi-los do mau comportamento. Logo coincidem o fim do orador ao do retor. Por fim, a doutrina do orador é absolutamente necessária para se realizar o ofício de pregador (MURPHY, 1986, p. 329; traduzimos)<sup>116</sup>.

Outro importante teórico é Ricardo de Thetford, cujo apogeu foi por volta do ano 1245, escreveu *A arte de amplificar os sermões* (*Ars dilatandi sermones*), que indica oito modos de amplificação. Modos que não são novidade em si. A novidade reside no resgate e em sua forma de apresentação: uma lista reguladora concisa: 1) colocar uma locução no lugar de um nome; 2) dividir; 3) raciocinar, valendo-se do silogismo, da indução, do exemplo e do entimema; 4) acudir a autoridades concordantes; 5) basear-se no que é conhecido; 6) propor metáforas e mostrar que são apropriadas para a instrução; 7) expor o tema de diversos modos, a saber, nos sentidos literal, alegórico, tropológico ou moral e anagógico; 8) demarcar a causa e o efeito<sup>117</sup>.

Observemos as características principais dos sermões antonianos a partir de *Anunciação de Maria Santíssima*. Por ser tratar de um sermão extenso, trabalharemos por trechos. Segue o primeiro parágrafo:

[1] Foi enviado o Anjo Gabriel, [2] que se interpreta Deus é o meu conforto, do qual escreve [3] Isaías: Dizei: Pulsilâmines, confortai-vos e não temais! Eis que Deus mesmo virá e vos salvará. [4] Costumamos confortar sobretudo três espécies de pessoas: o enfermo, o desolado e o tímido. Tal era o gênero humano. Há cinco mil anos padecia de enfermidade e não encontrava remédio algum; estava desolado pela falta das delícias do paraíso; temia continuamente o diabo, que o flagelava com uma das mãos e com a outra o arrastava ao inferno. Mas, graças a Deus, foi enviado conforto que sarou o enfermo, deliciou o desolado e deu segurança ao tímido. [5] Foi, portanto, enviado o Anjo Gabriel, bom mensageiro duma terra longínqua, água fresca para a alma sedenta. Eis o conforto para a alma sedente, enfraquecida pela sede e desfalecida pela languidez: água fresca, água de salutar sabedoria (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 39; destaque nosso).

Recordemos que Górgias chamou a atenção para a necessidade de um discurso com métrica. Recordemos também que Aristóteles dedica-se longamente a falar sobre a *dispositio* do discurso, pois ela promove clareza e apaziguamento no cognitivo do ouvinte, o qual, por sentir-se mais confortável com a demonstração encadeada e lógica dos argumentos, torna-se mais suscetível à psicagogia. Dessa forma, a credibilidade também se faz pela harmonia do

---

116 “La retórica, declara, es el arte de hablar para persuadir. Por conseguiente, todo el propósito del predicador es persuadir a los hombres a llevar una bucan conducta y disuadirlos del mal comportamiento. Luego, coinciden en el fin del orador y el de predicador. Por ende, la doctrina del orador es absolutamente necesaria para realizar el oficio de predicador”.

117 MURPHY, 1986, p. 334.

discurso. Observemos a *dispositio* da sermonária antoniana, que segue a divisão medieval proposta por Tomás de Salisbry, a saber: oração inicial; tema, que é a passagem escriturística, geralmente o começo do Evangelho de domingo; protema, versículo geralmente retirado do Antigo Testamento e que serve de apoio ao tema; a divisão do tema em cláusulas; o desenvolvimento da divisão e a conclusão. Essa é considerada a estrutura básica dos sermões temáticos, podendo, entretanto, sofrer alterações a depender do orador e de seus objetivos imediatos. Um sermão deve levar em consideração a divisão, que permite maior clareza à exposição; as distinções, que, devido à brevidade, tornam-se mais agradáveis; e as amplificações, que permitem trazer mais detalhes.

Agora, observemos mais de perto o sermão trabalhado: 1) parte de um versículo do Novo Testamento – Lucas 1:26; 2) um breve comentário a respeito do versículo. Neste sermão, uma definição; existem sermões com comentários de maior extensão; 3) versículo do Antigo Testamento que confirma o versículo do tema a fim de afirmar a coesão e coerência existente entre ambos os Testamentos<sup>118</sup>; 4) comentário sobre o versículo do Antigo Testamento a fim de situar o leitor e tornar mais clara a relação entre os versículos escolhidos. Neste comentário temos a divisão em três. Cada parte que compõe a divisão é explicada em períodos posteriores; 5) retomada do tema: “Foi, portanto, enviado o Anjo Gabriel”. Observe-se que cada parte está estritamente vinculada ao tema. Segue-se o desenvolvimento.

Neste sermão, o frade analisa cada versículo do capítulo primeiro de Lucas. Cada versículo, por sua vez, é dividido em partes – cláusulas –, sendo cada parte explicada em parágrafos distintos. A título de exemplificação, vejamos o versículo primeiro: “E, no sexto mês, foi o anjo Gabriel enviado por Deus a uma cidade da Galiléia, chamada Nazaré”. Esse versículo é dividido em mais duas partes. Segue o segundo parágrafo:

E aonde é enviado? **[Cláusula 2]** A uma cidade da Galileia, que se interpreta roda ou transmigração. Os que laboram nestas duas coisas precisam de conforto. Chama-se roda, por precipitar. Precipitava o gênero humano em pecado, e depois transmigrava para o inferno [...]

**[Cláusula 3]** O seu nome era Nazaré, que se interpreta flor, ou unção, ou consagração, porque onde há flor da virgindade, aí há a unção da graça septiforme, e a consagração da Virgem gloriosa (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 40; destaque nosso)<sup>119</sup>.

O mesmo é feito com o restante dos versículos do capítulo. Cada divisão do versículo funciona, ao longo do sermão, como um micro sermão independente, mas que mantém uma

118 Grupos heréticos tendiam a rejeitar um dos Testamentos, como é o caso dos cátaros que rejeitavam o Antigo.

119 As marcações “Cláusula 2” e “Cláusula 3” não constam em *Sermões*. São marcações próprias desta tese a fim de tornar a exposição mais clara.

relação com o todo. Essa estrutura revela uma preocupação com a recepção didática do sermão, com uma vontade de que a mensagem seja compreendida e se baseie numa ordem crescente de conhecimento. É o professor Antônio em ação. Além disso, esses micro sermões, por serem independentes, funcionam como blocos temáticos prontos que podem ser repetidos ou parafraseados em outros sermões, como comumente acontece ao longo da obra, com uma ou outra diferenciação. Aqui, torna-se importante recordar dos ensinamentos de Protágoras, que ensinava métodos de tornar o discurso breve em longo ou longo em breve quando houvesse a necessidade. Lísias, por seguir esse método, foi duramente criticado por Platão, o qual entendia ser o texto um organismo vivo e não um aglomerado de blocos anteriormente memorizados e montados ao gosto do enunciador<sup>120</sup>.

É compreensível, aos que não possuem familiaridade com o *corpus*, pensar que todos os sermões da obra funcionam como um bloco temático fechado, organizado, encerrado em si e estruturado dessa forma. Em verdade, poucos são os sermões que apresentam essa estrutura completa, seguindo esse passo a passo. Como sabemos, o modo de enunciar parte de uma intencionalidade do enunciador, por isso é comum encontrar sermões que são trechos breves, apenas com intuito informativo ou admoestativo, como o sermão *Os livros do Pentateuco e seu significado* (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 57); afinal, o objetivo principal da obra é fornecer conhecimento teológico sólido, funcionando, portanto, como *topos*, material teórico consultivo. E, nesse sentido, recordemos o argumento exposto por Francisco da Gama Caeiro (1995) de que os conventos franciscanos, mesmo os mais modestos, precisavam ter em mãos algumas obras literárias, principalmente códices com excertos bíblicos. Por isso, a escolha de Antônio em trabalhar sermões que obedeciam a liturgia do ano foi prática, porque conseguia trabalhar uma tradição da Igreja e, ao mesmo tempo, aproveitar a base de leituras comuns dos discípulos, promovendo o devido aprofundamento (p. 185).

O próximo ponto de observação diz respeito à conclusão. Nesse sermão, Antônio a utiliza como forma de admoestação:

Acautelemo-nos, portanto, caríssimos, do espírito de soberba, do abalo da avareza e da ira, do fogo da gula e da luxúria, em que não está o Senhor, e humilhemo-nos no sopro da nossa confissão e acusação, mansidão e paz, porque aí está o Senhor, a fim

---

120 “[...] é que ele repete duas ou três vezes a mesma coisa, assim como se não tivesse mais nada para dizer, ou como se o tema não tivesse especial interesse. Parece-me que se comportou como um jovem vaidoso que se compraz em fazer gala do talento que possui, dizendo as mesmas coisas, ora de um modo, ora de outro, sempre com a mesma perfeição, apesar da diversidade do modo” (PLATÃO, 2019, sem paginação). Muitos cursos de preparação para o ENEM baseiam-se no método protagórico para preparar seus alunos para a redação.

de no dia do juízo merecermos ouvir: Vinde, benditos. Auxilie-nos aquele que é bendito pelos séculos. Assim seja (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 54).

É preciso observar que, dentro da estrutura dos sermões temáticos, a oração aparece no início, funcionando como um instrumento de evocação da ajuda divina para condução do discurso que se inicia, tal como os poetas gregos evocavam as Moiras, conforme Salisbury recorda. Na maioria dos sermões antonianos, quando há oração, essa é deslocada para o fim. Isso ocorre, talvez, porque se trate de um suporte escrito, logo as condições de elaboração são diferentes. Contudo, fica bastante evidente que não há sermões com conclusão, no sentido de se alcançar a resposta para uma proposição enunciada no exórdio e desenvolvida, com exceção do sermão *Questão de revivescência dos pecados*, cujo assunto é trabalhado por meio da Dialética – método não usual em *Sermões*. O frade apresenta a opinião de diversas *auctoritas* a fim de chegar a uma resposta para uma dúvida expressa na introdução. Esse sermão será trabalhado no capítulo quarto.

Observamos que o método usual na obra antoniana é a conclusão por síntese, por admoestações ou por uma oração de natureza admoestativa, pedindo a Deus que o ajude a realizar tudo quanto acabou de ser exposto, conforme advertiu Ricardo de Thetford, que expressou que a pregação possui um fim moralizador e expositor de conhecimentos sobre Deus; portanto, não é uma forma de *disputatio*, onde o pregador apresenta uma proposição e a desenvolve a fim de chegar a uma conclusão. Antônio segue esses termos.

É de conhecimento geral que a Bíblia é, para os cristãos, um código de leis inquestionáveis, cuja influência extravasa a vida religiosa. Durante a maior parte da Idade Média, esteve sob o domínio de homens de saber que a viam mais como uma riqueza que deveriam proteger do que divulgar. Guy Lobrichon (2006) aponta que não é consenso entre os historiadores que, antes do século XII, todas as paróquias tivessem os textos completos da Bíblia. O que a maioria possuía eram alguns livros bíblicos e até mesmo parte deles. Contudo, em fins do século XII e início do XIII, ocorreu maior difusão dos textos bíblicos, e, no primeiro terço do século XIII, ocorreu um ordenamento das partes bíblicas em capítulos e versículos<sup>121</sup> e a elaboração de índices, facilitando ainda mais seu manuseio. Paralelamente, houve o aumento da produção de glossas, que funcionavam como suporte interpretativo ao texto bíblico, de forma a se evitar interpretações delirantes e equivocadas que fugissem do que a Igreja havia estabelecido como dogma. Mesmo

---

121 “No decorrer do primeiro terço do século XIII, estabilizou-se o ordenamento das partes da Bíblia. Surgiram outros instrumentos mais práticos, que se juntaram aos índices: o moderno sistema de capítulos (Estevão Langton, em torno de 1200?), que se impôs por volta de meados do século sobre as divisões precedente [...]” (LOBRICHON, 2006, p. 107).

com esses avanços, o acesso ao texto Sagrado ainda era restrito, embora menos do que fora em outros períodos da Idade Média.

Para o gênero literário sermão, a Bíblia se apresenta com dupla função: é o *topos* de onde se recolhem proposições teológicas a serem desenvolvidas e também de onde se recolhem citações literárias que funcionam como argumentos de autoridade para explicar e provar proposições. São os termos jurídicos do processo. Os sermões antonianos seguem o mesmo parecer, porém a lógica usada pelo frade é a da concordância explícita ou implícita entre versículos do Novo Testamento com os do Antigo Testamento, fazendo com que esse fosse explicado por aquele; por isso, faz afirmações preceptivas. Contudo, essa forma de concordância não é uma regra inquebrável. Ocorrem concordâncias com trechos retirados de Glossas, de Bestiários Medievais, entre versículos de um mesmo testamento e de *Etimologias*, de Isidoro de Sevilha. Essa liberdade está alinhada ao objetivo principal da obra. A título de exemplificação, segue mais um trecho do sermão *Anunciação de Maria Santíssima*, no qual a concordância, em um primeiro momento, se estabelece entre um trecho do Novo Testamento e o comentário da Glossa e, em um segundo momento, entre versículos do Antigo Testamento:

Desposada com um homem, cujo nome era José. A Glossa de Beda: Quis nascer duma desposada, para que José estabelecesse a ordem da geração e não fosse apedrejada como adúltera, e para que a Virgem tivesse a consolação do marido e uma testemunha da integridade e para que o diabo ignorasse o mistério. José, o salvador que salvou o Egito da fome, é figura deste, que livrou a Santíssima Virgem da infâmia. O Senhor preferiu que alguns duvidassem antes do seu nascimento do que do pudor da Mãe. Sabia, de fato, que é lúbrica a fama do pudor.

Da casa de Davi. Isto deve-se referir não só a José mas também à Virgem, pois que um e outra eram da casa de David. O Senhor diz no livro de Números: Todos os varões tomarão mulheres da sua tribo e parentela; e todas as mulheres recebam maridos da mesma tribo (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 40-41).

Outra característica de interesse em *Sermões* é a língua utilizada: o latim. A população medieval era bilíngue, marcada pelo latim e por uma ou até mais línguas romança. Com o “desaparecimento” do Império Romano, com a degradação da cultura considerada erudita e com as invasões, o latim foi sofrendo transformações ao ponto de se tornar outros idiomas; todavia, sobreviveu como língua eclesiástica. Usada nos cultos e sacramentos, fazia parte da base cultural elitista. Um dos aspectos pioneiros do Franciscanismo foi a amplitude da pregação em estilo popular, valorizando a língua do povo. Contudo, a obra antoniana se mantém dentro de uma cultura elitista e linguisticamente latina, ponto que corrobora para o entendimento de que seu público-alvo era homens de saber. Seus sermões eram de estilo douto, portanto, não visavam atingir, de forma igualitária e ausente de privilégios, todos os frades e, aqui,

compreendemos que Antônio se afasta de um princípio extremamente caro a Francisco. Antônio monástico ainda se faz presente.

Para encerrar nossa exposição a respeito das principais características de *Sermões*, falta-nos apontar o uso de argumentos de autoridade. “O pregador é o que interpreta e ensina a divina Escritura” (AGOSTINHO, 2007, p. 211), por isso deve buscar compreender diligentemente a matéria que expõe e escolher os elementos retóricos necessários a cada caso. Os argumentos de autoridade, depois dos símbolos e das etimologias, são os elementos mais usados por Antônio. Agostinho é o mais citado, seguido de Gregório Magno, Isidoro de Sevilha, das Glossas e autores considerados pagãos, como Aristóteles – o autor grego mais citado na obra de forma direta. Percebe-se que, na esteira de Alain de Lille, Antônio não utiliza autoridades desconcertantes ou depreciadas pelos ouvintes; utiliza obviamente apenas as amplamente aceitas. A forma como as utiliza também é de grande interesse. O frade não faz exposição prolongada da posição tomada pela autoridade, isto é, não é detalhista. Em geral ele apenas cita “como Agostinho”, “de acordo com Gregório Magno” ou simplesmente coloca “Glossa”. Tal postura foi fortemente recomendada por Tomás de Salisbry, revelando, mais uma vez, que a obra antoniana está alinhada aos tratados retóricos mais relevantes de sua época:

Além disso, enfatiza que seria uma grave falta se o pregador deixasse de citar, pelo menos, uma autoridade bíblica a fim de provar cada um dos membros da divisão. [...] Tomás se mostra interessado na resposta do auditório, quando adverte ao pregador que ele deve evitar os excessos de detalhes das citações de autoridade, pois basta dizer “como em Agostinho”, sem precisar especificar autor, livro ou capítulo (MURPHY, 1986, p. 331; traduzimos)<sup>122</sup>.

Como será demonstrado adiante, apesar de utilizar autoridades em seus sermões, Antônio as cita de forma rápida e direta, evitando excessivos detalhes, mas a forma como expõe seus argumentos revela que ele não faz uma mera citação com o intuito único de elevar seu discurso ou de encerrar a doutrina na própria citação, como se dissesse “Assim o é porque Agostinho disse”. Ao contrário, a citação funciona como um carimbo de aprovação aos processos de construção de conhecimento do frade.

---

122 “Además, subraya, sería una falta grave que el predicador dejara de presentar, por lo menos, una autoridad bíblica para probar cada uno de los miembros de la división [...] Tomás se interesa por la entidad de la respuesta del auditorio, cuando advierte al predicador que no sea demasiado detallista al dar las citas de sus autoridades, pues basta con decir: como en Agustín, sin especificar autor, libro ni capítulo”.

### 3.3 Conclusões Parciais

De forma resumida, os sermões apresentam uma finalidade eminentemente docente, sem prejuízo, entretanto, de outras. Constituem um guia prático e teórico, onde tanto pregadores quanto leigos cultos poderiam instruir-se para regozijo de sua própria alma ou para ensinamentos/pregações futuros. Embora apresente conteúdos caros ao movimento Minorita, percebe-se que seu alinhamento ao Franciscanismo não foi total.

Sobre a Retórica, apesar da negação de seu uso constituir em si um argumento retórico, Antônio não envereda por esse caminho e, em conformidade com seu mentor espiritual, Agostinho, reafirma a importância de tal técnica, colocando sua obra em estreita consonância com os tratados retóricos mais proeminentes de seu tempo, inclusive abarcando ensinamentos de Aristóteles, o qual, apesar da ampla disseminação que teve no século XIII, ainda era visto com muita cautela e desconfiança.

Dentro desse contexto social e político de afirmação da Ordem Franciscana, Antônio representou o que Michel Foucault descreveu em *A Ordem do discurso*: o direito privilegiado, o qual estabelece uma relação de poder sobre quem possui o direito de fala, sobre o que se pode falar e a quem se pode falar. Esse fortalecimento da sociedade do discurso é o ponto mais contraditório em relação aos princípios disseminados e defendidos por Francisco de Assis, pois, embora se posicionasse obedientemente sujeito à Roma, o discurso produzido por ele colocava-se em estado superior a si mesmo enquanto sujeito enunciador; e, acima de seu próprio discurso, estava o grupo político que o chancelava. Portanto, apesar de parecer que o Franciscanismo buscava uma certa igualdade entre os homens, houve a manutenção das hierarquias. Obviamente, essa é uma visão que se tem a partir da atualidade, mas teria sido também essa a percepção de Francisco e Antônio? O fato do primeiro se retirar da administração da Ordem é uma hipótese robusta para tal questionamento? Hipóteses cujo desenvolvimento nos demandariam mais que algumas linhas ou páginas e desvirtuariam o propósito desta tese.

Após termos traçado as principais características dos sermões antonianos, o próximo capítulo possui o propósito de aprofundar os pontos aqui expostos, alinhando-os a bases teóricas, de forma a observar que as escolhas literárias/linguísticas de Antônio não foram feitas ao acaso, mas são frutos de um processo intelectual complexo e assentado em saberes que não se encontravam facilmente disponíveis. Saberes elaborados durante sua estada em Portugal, pela passagem que fez pelos Mosteiros de São Vicente de Fora e Santa Cruz de Coimbra, centros

de estudos que, graças aos pesados investimentos régios e de famílias nobres, reuniram os melhores mestres em Teologia, Direito e Artes Liberais, além das vastas e riquíssimas bibliotecas que dispunham. Tudo isso, aliado à sua prodigiosa memória e intelecto, corroborou para o título de Doutor da Igreja, recebido em 1946 por meio da bula papal *Exulta Lusitania Felix*, promulgada pelo Papa Pio XII.

#### 4 O PERFIL DO PREGADOR IDEAL

No capítulo anterior, expusemos os elementos contextuais de produção de *Sermões* e alguns elementos retóricos e teológicos. Ficou evidente que a atuação de Antônio foi por uma necessidade prática, mas também e sobretudo por uma necessidade de direito à palavra. Muito já escrevemos sobre a retórica da pregação no capítulo primeiro desta tese, porém, como fio condutor de nossas análises, observemos a definição empregada por Marie-Anne Polo de Beaulieu (2006) sobre o que é pregação: “Pregar é, de fato, definir os contornos da verdadeira religião diante da heresia e da superstição, e propor (até mesmo impor) um modelo de cristianismo, uma visão de mundo cujos componentes políticos, sociais e religiosos encontram-se estreitamente entrelaçados” (p. 367). Tal definição resume a função social e política da obra do franciscano Antônio.

Recordemos que o ministério de pregação de Antônio foi direcionado aos cátaros localizados em Itália e no sul da França, sendo esses últimos corriqueiramente chamados de albigenses por atuarem na região Albi-Carcassone-Toulouse. Do grego, *katharos*, “puros”, foi usado por Eusébio de Cesareia, no século IV, para qualificar os hereges novacianos. No século XI, o termo foi retomado para designar pejorativamente o grupo herético mais radical e influente, cujo crescimento exponencial deu-se por volta de 1140, contra o qual a Igreja precisou fazer ampla frente. Não nos é possível afirmar obstinadamente como eram esses grupos, visto que as fontes que nos chegaram e sobre as quais os historiadores se debruçam são os processos inquisitórios, os escritos polemistas e manuais que alguns inquisidores escreveram para servir de orientação aos iniciados no combate à heresia. Possuem, portanto, uma visão contaminada. Contudo, deles podemos delinear algumas estruturas, as quais serão apresentadas a medida que nosso texto avançar.

O público-alvo de *Sermões* é composto por homens cultos, pregadores que encontrariam em sua obra conhecimento bíblico, filosófico e teológico sólido. Por trás desse público ideal existem outros: os hereges cátaros. Antônio prepara os primeiros para também atuarem contra os segundos. E, dentro do contexto de transformações do século XIII, os franciscanos criam que o embate violento por parte da Igreja, apesar de ter existido, não era o que traria bons e duradouros resultados. Melhor era ensinar, convencer e comover os espíritos que forçá-los a ações exteriores contrárias às interiores, porque aquilo que é imposto não se mantém.

*Sermões* reúne conhecimentos diversos a fim de dotar seu público-alvo de meios suficientemente capazes para o fim que se propuser: edificação espiritual de si, aquisição de conhecimentos, podendo também servir como ponto de partida para a elaboração de outros sermões. Apesar desses objetivos práticos, coadunado com sua função social e política, existe um outro: construir o pregador ideal. Vimos com Platão e Aristóteles que a Retórica é importantíssima para a persuasão, sendo que um dos seus elementos essenciais é o *éthos* do orador, isto é, a forma como ele se apresenta para o seu público. Apesar dos sofistas falarem sobre um *éthos* construído discursivamente, a escola platônica e a escola peripatética evocam um *éthos* construído a partir da moral interior. Agostinho segue tais preceito e, em *Doutrina Cristã*, antes de abordar a forma sobre como se deve expor a doutrina, julga extremamente necessário trabalhar o homem interior do pregador por meio do conhecimento intelectual e espiritual da doutrina. Sendo ele o mentor de Antônio, esse percorre semelhante caminho e nos proporciona um tripé sobre o qual o orador deve estar fixado: a vida virtuosa, a ciência e a eloquência da língua. Esses três “pés” estão dispersos e diluídos pela obra, mas podemos tangenciá-los mais facilmente por meio da análise de sete sermões, a saber: *A Igreja e seus membros, O mau e o bom pastor, O pregador, Pregadores e obras, A pregação do Prelado, Qualidades do pregador, Vida do Prelado e O martelo do pregador*. Certamente, não nos limitaremos a esses; evocaremos, sempre que a necessidade imperar, outros.

Selecionamos para cada via tópicos relevantes à Igreja que sofreram pressões por reformas e por parte dos hereges cátaros, um dos públicos centrais da *pronuntiatio* de Antônio. Observaremos como esses tópicos foram teológica e filosoficamente trabalhados pelo frade franciscano através de uma *léxis* aprazível, pois, como sabemos, a Retórica não é uma área do saber isolada e não se resume ao pobre papel que, geralmente, a ela é atribuído: o de ornamentar discursos. Sendo a linguagem o que torna possível as relações entre os seres humanos, a Retórica é, portanto, a coroa desse reino linguístico, sobre o qual criamos, raciocinamos e existimos. Reduzi-la a simples proposta de tornar o discurso bonito é não compreender seu papel. Agostinho nos lembrava que a verdade não pode encontrar expositores desarmados<sup>123</sup>. Aristóteles já nos afirmava que o ouvinte é imperfeito e que nem todos os homens estão preparados para a aquisição crua e nua da verdade<sup>124</sup>. É preciso prepará-la para ser digerida.

123 “É um fato que pela arte retórica é possível persuadir o que é verdadeiro como o que é falso. Quem ousará, pois, afirmar que a verdade deve enfrentar a mentira com defensores desarmadores? Seria assim? Então, esses oradores, que se esforçam para persuadir o erro, saberiam desde o proêmio conquistar o auditório e torná-lo benévolo e dócil, ao passo que os defensores da verdade não o conseguiriam?” (AGOSTINHO, 2007, p. 208).

124 “Todavia, uma vez que toda a matéria concernente à retórica está relacionada com a opinião pública, devemos prestar atenção à pronúncia, não porque ela em si é justa, mas porque é necessária. Pois o que é

Por essa linha de raciocínio, faremos uma análise de cada “pé” apontado. A Retórica atravessa todos eles; portanto, a análise retórica dos sermões ocorrerá ao longo da exposição e não somente no espaço reservado ao tratamento do assunto.

Para finalizar, cumpre ressaltar mais um ponto que será trabalhado: a multiplicidade<sup>125</sup> de discursos. Quando voltamos nosso olhar a *Sermões*, de imediato, sobreleva-se o conteúdo da mensagem, sua estrutura e suas principais figuras retóricas, pontos extremamente importantes e que compõem a superfície da linguagem, mas que não devem ser resumidos ao seu caráter hermenêutico. Dessa forma, e sabedores de que um discurso é o produto de uma multiplicidade de outros discursos que se entrecruzam para a “reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos” (FOUCAULT, 1996, p. 49) a partir de uma construção social e coletiva, também analisaremos, a fim de extrair, organizar e expor, outras bases discursivas sobre as quais os sermões estão assentados, deflagando, assim, a concepção filosófica e epistemológica da doutrina antoniana.

#### 4.1 Primeira via: vida virtuosa

No capítulo primeiro, ficou claro que a Retórica, por acompanhar a Filosofia, clamava por um orador virtuoso a fim de que o Bem e o Justo prosperassem. Em Aristóteles, o fim permanece esse, mas o filósofo de Estagira compreende que, na prática, a Retórica se presta também aos contrários. O Cristianismo manteve a relação entre prática retórica e vida virtuosa, porém, o peso maior era dado à pregação a-teórica. Recordemos de Alain de Lilla (1200), que, em *De arte praedicatoria*, se preocupou mais com o pregador do que com a pregação em si, no

---

justo é que deve ser almejado num discurso, mais do que não desagradar ou agradar. Justo é competir com os fatos por si só, de forma que todos os elementos exteriores à demonstração são supérfluos. Em todo o caso, ela é extremamente importante, como foi dito, por causa do baixo nível do auditório” (ARISTÓTELES, 2012, p. 175).  
 125 A Retórica clássica constituía a mensagem, o orador e o ouvinte como os principais elementos da troca discursiva. A Retórica romana acrescenta a memória. Memória no sentido de memorizar o discurso, de praticar a fala a fim de que, na hora de sua enunciação, o orador não titubeie em palavras, mas seja firme em suas colocações, visto que falar e pensar ao mesmo tempo sobre o que vai falar e sobre as regras de persuasão é extremamente difícil e pode atrapalhar o bom desempenho do orador. Quando tratamos sobre a multiplicidade de discursos, a memória é convocada. Memória, agora, no sentido de interdiscurso, no sentido de que o nosso discurso não é totalmente nosso. Ele é o resultado de uma série de outros discursos que foram sendo internalizados em nós ao longo de nossa existência e que, no momento em que discursamos, essa memória, mesmo que inconscientemente, é ativada. “O dizer não é propriedade particular. As palavras não são só nossas. Elas significam pela história e pela língua. O que é dito em outro lugar também significa ‘nossas’ palavras. O sujeito diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele” (ORLANDI, 2020, p. 30).

sentido de que o discurso deveria ser mais pessoalizado. Para isso, ele ressaltou a importância do pregador compreender e viver o que prega. A partir do momento que se compreende a matéria, o orador a expõe conforme compreendeu, trazendo para o texto o seu “eu”. Parece-nos elementar, mas o que ele buscou com esses preceitos foi uma pregação menos teatralizada. E como diz o ditado popular: onde há fumaça, há fogo.

A importância do orador apresentar um *éthos* virtuoso, que não brotasse unicamente do discurso, também está nas severas críticas que a Igreja recebeu dos grupos leigos e heréticos, conforme expusemos no capítulo terceiro. Antônio é taxativo sobre isso. Em vários sermões, ele fala sobre esse assunto, mas destacamos o sermão *Vida do Prelado*, onde expõe que o homem religioso deve ser santo em seus costumes; misericordioso para com os fiéis – ou seja, deve ter um espírito pacífico e buscar reconciliá-los com Deus, não aplicando penitências severas e desestimulantes –; modesto – uma modéstia não fingida –; e persuasivo – hábil em persuadir, primeiramente, pelo exemplo de vida; depois, pelo discurso. E encerra o parágrafo com uma frase de efeito patemizante: “Mas ai, hoje a vida é imunda, a ciência cega e a eloquência muda!” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 70).

Antônio expressa que “o egresso da virtude opera o ingresso do vício” (2000, v. II, p. 21). Por meio de tal declaração, é de se supor que as virtudes dominarão o desenvolvimento discursivo. Ocorre justamente o contrário. Apesar do frade produzir sermões com foco específico em virtudes, são os vícios que ocupam a primazia. É a técnica das paixões explorada por Aristóteles no livro segundo de *Retórica*, que abordaremos mais adiante. É também a orientação de Guiberto de Nogent, o qual afirma que o homem aproveita mais ao saber sobre os vícios que escutar a exaltação de virtudes. Fazendo dessa forma, o frade franciscano chama a atenção para as consequências diretas do vício, gera maior temor no coração do leitor e evoca seus contrários.

Parece meio óbvio um pregador cristão falar sobre virtudes. Porém, o óbvio, em muitas circunstâncias, precisa ser dito. Como nos afirma Paul Veyne (2010), o amor de Deus, a Deus e ao próximo ocupava o subconsciente dos cristãos, mas era com a moral que eles deveriam ser preocupar, visto que o amor está em foro íntimo, enquanto a moral é a via visível da santidade interior. E os movimentos leigos e heréticos criticavam exatamente esse ponto. Se, na Igreja institucionalizada, a condição sacerdotal imperava sob a santidade pessoal, naqueles movimentos era única e exclusivamente a moral individual que dizia se o oficiante era puro ou não. Assim sendo, o estímulo à vida virtuosa deve estar presente na pregação, pois o “pregador deve glorificar a Deus, proteger o próximo e ferir o diabo” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 229),

trabalhando, primeiramente, a construção de um *éthos* coadunado ao princípio filosófico da espiritualidade cristã, expresso em *A Igreja e seus membros: fiéis, prelados, pregadores, teólogos, contemplativos*:

Éfeso interpreta-se minha vontade ou meu conselho. Esta é a pureza de vida, de que fala o Apóstolo: Esta é a vontade de Deus, a vossa santificação, para que saiba cada um possuir o seu corpo em honra e santidade. E Isaías: Toma conselho, convoca uma assembleia. Toma conselho, para que vivas puro quanto à alma; convoca, isto é, refreia a assembleia dos cinco sentidos, a fim de que vivas casto quanto ao corpo (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 56; grifo nosso).

Por essa linha de raciocínio, observa-se que a ação de pregar está, em primeiro plano, vinculada ao princípio do cuidado de si.

#### 4.1.1 O cuidado de si

Michael Foucault (2006), em *A hermenêutica do sujeito*, se propõe a fazer reflexões, a partir de marcos históricos, a respeito das relações existentes entre sujeito e verdade. Para tal, inicia por uma extensa e complexa análise sobre o que se compreende por *epimelêia heautoû*, termo que pode ser traduzido como “cuidado de si” e que está intimamente relacionado a outro conceito, o *gnôthi seautón*, consagrado pela fala “Conhece-te a ti mesmo”, do filósofo Sócrates. Esses dois princípios, em conjunto, geram o que se denomina “prática de si”. O primeiro ponto que precisa estar evidente é que a prática de si não foi uma invenção filosófica. Inicialmente, esteve vinculada ao privilégio social do ócio. Digno de nota é a resposta dada por Alexândrides ao ser questionado sobre o porquê de os espartanos não trabalharem suas terras, mas as deixarem aos cuidados dos escravos: “Porque preferimos nos ocupar conosco mesmos” (FOUCAULT, 2006, p. 599)<sup>126</sup>.

O “conhece-te a ti mesmo”, que muitas vezes se sobrepõe ao “cuidado de si”, esteve relacionado, inicialmente, no mundo grego, ao oráculo de Delfos, para onde os homens recorriam a fim de consultarem a divindade. Era uma consulta mais pragmática, no sentido de que o homem, no momento em que se colocava ante ao oráculo, deveria se auto examinar nas questões que inquiriria, não podendo fazer excessivas e diversas perguntas; era necessário ter precisão sobre o que perguntar, além de não prometer aquilo que não teria condições de cumprir.

---

126 Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, também resgata a importância do “tempo livre” para a realização de uma vida virtuosa.

Esses preceitos délficos não tratavam de um conhecimento filosófico de si; funcionavam mais como imperativos morais de prudência diante do divino.

Com os primeiros filósofos, a noção da prática de si evoluiu e esteve relacionada à *phýsis*. A partir de Sócrates, relacionou-se mais fortemente à ação *therapeúein*, termo de múltiplos significados, mas que, de forma geral, nos remete aos cuidados médicos para com a alma. Contudo, já com os pitagóricos, essa formulação encontrava-se presente, tanto que a organização das tarefas diárias, principalmente com o tempo da manhã e da noite reservados à contemplação a fim de se preparar para o dia que se inicia e para se refletir sobre o dia que se encerra, reverbera essa terapia da alma, que deságua num desenvolvimento complexo de conotação entre os preceitos *gnôthi seautón* e *epimelêia heautoû*, no sentido em que o conhecimento sobre si, além de engendrar o cuidado de si, se amplia ao cuidado com o próximo. Ou seja, não se trata de um cuidado egoísta, tanto que Sócrates, em *Apologia*, se coloca como um homem que possui a incumbência divina de promover esse estímulo, renegando as riquezas e honrarias que pudesse conquistar com seu fazer filosófico, já que foi considerado pelo oráculo como o homem mais sábio que existia:

Por toda parte eu vou persuadindo a todos, jovens e velhos, a não se preocuparem exclusivamente, e nem tão ardentemente, com o corpo e com as riquezas, como devem preocupar-se com a alma, para que ela seja quanto possível melhor, e vou dizendo que a virtude não nasce da riqueza, mas da virtude vem, aos homens, as riquezas e todos os outros bens, tanto públicos como privados (PLATÃO, 2019, sem paginação; grifo nosso).

Como analisamos no capítulo primeiro, o abalar das estruturas sociais, no mundo grego, requereu a formação de um Estado amparado no indivíduo, dando-lhe duas vidas: a pública e a privada. A rejeição, portanto, da *themis* fazia-se imperiosa e a *diké* isonômica exigia uma legislação para essas duas vidas. Por isso, a multiplicação de escolas e de grupos filosóficos com o fito de preparação do homem para atuar no mundo exterior, conquista da nova classe alheia à nobreza, que exigia, também, acesso a uma formação intelectual de boa qualidade. Podemos, então, resumir que, dentro dessa sociedade, temos um cidadão<sup>127</sup> que busca a prática de si como fomentador de sua própria individualidade, na percepção de que é um ser

---

127 Referimo-nos à ideia de cidadania descrita por Aristóteles. Para ele, cidadão eram somente os indivíduos que participavam ativamente da administração pública, que falavam nas assembleias sobre assuntos necessários à organização e ao bom desenvolvimento da Cidade. O homem deveria ser aperfeiçoado em função da Cidade e não o contrário. Por isso, a importância do “tempo livre” para a realização do cuidado de si, o que influenciou decisivamente a visão do filósofo a respeito da “melhor” forma de organização política do Estado: a *politía*, constituição entre aristocracia e democracia.

independente e responsável por si e por suas escolhas, as quais afetam o coletivo. Nesse sentido, o cuidado e conhecimento de si são uma prática social.

Portanto, a prática de si compreendia uma filosofia de vida e um conjunto complexo de regras de vivência civil que o homem deveria seguir. É no diálogo platônico *Alcibiades* que encontramos uma teorização filosófica mais esquemática sobre o cuidado de si. O diálogo inicia com a apresentação do personagem homônimo à obra: homem recém-saído da adolescência que adentra às portas da vida adulta, portador de excepcional beleza, atraindo incontável número de amantes e pertencente à poderosa e abastada família da cidade. Contudo, sua beleza, devido ao passar dos anos, já não era a mesma de sua adolescência, e é nesse momento que Sócrates retorna à vida do personagem. Esse retorno, em momento no qual todos os amantes o abandonam, demonstra que a preocupação central de Sócrates não era com o corpo de Alcibiades nem com os prazeres que dele pudessem advir, mas com a alma.

Agora que a vida enérgica da adolescência havia declinado, Alcibiades decidiu lançar-se à vida política da cidade a fim de governá-la. Ele acreditava que, por pertencer à poderosa família, sua imersão seria facilitada. Sócrates reaparece para mostrar que a fama não é suficiente. É preciso conhecimento. Por meio da conhecida forma de interrogação socrática, Alcibiades chega à conclusão, ao não conseguir responder o que é justiça – conceito que deveria ser facilmente respondido por quem tem pretensões de governar –, que ignora que ignora: “Pelos deuses, Sócrates, já não sei o que falo. É bem possível que esteja há muito tempo nesse estado de ignorância sem aperceber-me disso” (PLATÃO, 2019, sem paginação).

Nesse momento, Sócrates inicia as análises a respeito do cuidado de si. Faz os apontamentos de que, antes de governar, o homem precisa conhecer a si próprio. E no que consiste esse conhecimento de si? Consiste no conhecimento sobre a alma: “Por conseguinte, uma coisa é o homem e outra coisa, o seu próprio corpo [...] quando Sócrates conversa com Alcibiades e troca ideias com ele, não é a teu rosto, por assim dizer que ele se dirige, mas ao Alcibiades real, que é, antes de tudo, sua alma” (PLATÃO, 2019, sem paginação).

Convém evidenciar, antes de prosseguirmos, como o cuidado de si está estruturado nesse diálogo: deve-se conhecer o “eu” e cuidar dele, mas a finalidade não é o “eu” por si mesmo; é a cidade, apesar de o “eu” ser um elemento vinculado a ela. E por ser a cidade sua finalidade, todo o conhecimento necessário para governá-la e todo o aparato para a realização do cuidado de si eram destinados a jovens aristocratas como Alcibiades<sup>128</sup>. De forma resumida, o modelo

---

128 Convém destacar que Platão delimita a fase da adolescência como o momento ideal para dedicar-se aos estudos e ao cuidado de si. Ao entrar na fase adulta, o homem encontra-se preparado para governar a cidade. Na

platônico possui três pontos principais. O primeiro ponto refere-se à ignorância. É preciso cuidar de si porque se é ignorante; trata-se de reconhecer que ignora que se ignora. Aqui, o cuidado de si é uma ação pedagógica, que precisa ocorrer justamente porque houve falhas durante o processo de formação da alma. O segundo refere-se, essencialmente, ao conhecer a si mesmo, na caracterização de apreender a alma como objeto que, no acesso ao inteligível, se reconhece. O terceiro ponto é o da reminiscência. A alma, à medida que se perscruta e corresponde às condições espirituais exigidas para acesso ao inteligível, se lembra do que é, produzindo o conhecimento de si e o conhecimento da verdade, o cuidado de si e o retorno à Ideia.

Aristóteles percorre caminho semelhante. Para ele, existem dois tipos de virtude: intelectual e moral. A virtude intelectual é alcançável por meio de estudos, o que requer o ócio, isto é, tempo livre necessário para dedicação aos estudos e para aquisição e amadurecimento do conhecimento. A virtude moral é uma consequência da virtude intelectual acrescida do hábito. Portanto, virtude é uma atividade da alma. Ela não nasce com o indivíduo; é adquirida. Dessa forma, difere de Platão ao tratar a virtude como opinião, numa busca incansável pela justa medida, e não como ciência alcançável pela reminiscência:

Por outro lado, de todas as coisas que nos vêm por natureza, primeiro adquirimos a potência e mais tarde exteriorizamos os atos. Isso é evidente no caso dos sentidos, pois não foi por ver ou ouvir frequentemente que adquirimos a visão e a audição, mas, pelo contrário, nós as possuíamos antes de usá-las, e não entramos na posse delas pelo uso. Com as virtudes dá-se exatamente o oposto: adquirimo-las pelo exercício, como também sucede com as artes. Com efeito, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo esse instrumento. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura, etc (ARISTÓTELES, 1991, p. 25).

O *epimelêia heautoû* não se realizou sempre da mesma forma; apresentou variações e evoluções ao longo dos séculos. A partir dos séculos III e II a.C, com o helenismo<sup>129</sup>, esse

---

cultura helenística, o cuidado de si não está circunscrito a uma fase da vida, mas se torna uma regra coextensiva à vida. Torna-se um estilo de vida, sendo a velhice o ápice da sabedoria. Em *Doutrina Cristã*, de Agostinho, existe o resgate da adolescência como a melhor fase da vida para dedicar-se a si, numa espécie de preparação para a atividade do ministério pastoral.

129 Comumente observamos que o declínio das escolas filosóficas ocorre após a morte de seus fundadores ou exímios representantes. Não seria diferente com as escolas socrática, platônica e aristotélica. Com a substancial redução de forças dessas e o desmoronamento de seus referenciais sólidos, outros tentaram se impor, como é o caso de Alexandre Magno, rei Macedônio, que buscou a unificação de diversas regiões sob seu poder, construindo um verdadeiro Império a partir de 336 a.C, quando, ainda adolescente, após a morte de seu pai, assumiu o trono. A busca pela unificação gerou consequências diversas, dentre as quais destaca-se o desmoronamento da importância sociopolítica da Pólis grega, o que promoveu o aparecimento de monarquias helenísticas instáveis, ou seja, que não funcionavam como ponto de referência de vida e de moral. Dentro desse

princípio se universalizou e retornou ao “eu”, sendo os epicuristas<sup>130</sup> e os estoicos<sup>131</sup> os que mais contribuíram para sua reformulação. Cuida-se de si, por si e para si mesmo. Independentemente da condição social, o cuidado de si era para todos, mas a forma como se efetuava era distinta de acordo com a condição social do sujeito. Foucault é taxativo ao afirmar que não se pode cuidar de si da forma e na ordem do universal, justamente por causa das diversas barreiras que separam, classificam e delimitam os indivíduos dentro de uma sociedade. Dessa forma, o cuidado de si foi praticado por intermédio e dentro de grupos, sobretudo de grupos religiosos, cuja formulação de práticas rituais facilitou e até mesmo dispensou o trabalho de investigação, análise e crítica de si para consigo.

---

contexto, há o enfraquecimento do Estado e, por conseguinte, o do cidadão, que passa a ser “súdito”. Se no Estado eram necessárias virtudes civis; nas monarquias, eram necessárias virtudes técnicas, no sentido de habilidade profissional. Essa “liquefação” exigiu um redirecionamento do homem. “Em 146 a.C, a Grécia perde a sua liberdade e se torna uma província romana. O homem vai em busca de uma nova identidade [...], que é a identidade do ‘indivíduo’. Na idade helenística, o homem começa a descobrir-se nessa nova dimensão” (REALE, 1990, p. 228). De forma simples e resumida, a fim de evitar obscuridade, podemos dizer que o período helenístico compreendeu os séculos de domínio macedônio sobre os gregos, II e III a.C.

130 A escola epicurista, fundada por Epicuro em Atenas por volta do ano 307, rejeitava as concepções de transcendência platônica e aristotélica. Para ela, havia apenas a realidade material, sobre a qual o homem é totalmente capaz de manipular em prol de sua felicidade, traduzida como ausência de dor no corpo e de perturbações na alma. Para essa escola, o homem é um ser autárquico que deve viver a vida de forma a atingir a aponia e a ataraxia, alcançáveis apenas a partir do abandono da vida na cidade e na satisfação dos desejos naturais e necessários, no comedimento dos naturais e não necessários e no afastamento dos não naturais e não necessários. Aqui, o “cuidado de si” atinge seu grau máximo porque, de fato, busca-se cuidar apenas de si, isto é, a sensação sobreleva-se à razão. Não há preocupações críticas sobre dogmas filosóficos, como a morte ou com uma vida no além; nem com a vida política, a qual é considerada por Epicuro como não natural porque promove perturbações na alma. Vive-se vivendo sem pensar criticamente sobre o porquê se vive.

131 Escola fundada por Zenão de Cítio, nascido por volta de 333/332 na ilha de Chipre. Como não era cidadão ateniense, não lhe foi permitido comprar imóveis na cidade. Por isso, se reunia com seus discípulos embaixo de um pórtico, o qual, em grego, chama-se *stoá*. Daí, deriva o nome de sua escola como “escola de Estoá” e os membros de seu grupo de “estoicos”. Assim como os epicuristas, viver é buscar a felicidade, a qual se encontra no viver “segundo a natureza”. Os estoicos elaboraram a *oikeiosis* (atração), cujo significado remete à necessidade natural do ser vivente em buscar conciliação consigo mesmo, em buscar o apaziguamento de seu próprio ser. Nas plantas, a *oikeiosis* é inconsciente; nos animais, é instinto; no homem, é razão, é *lógos*. Portanto, “viver segundo a natureza” é viver segundo a razão. Dentro desse princípio, o “bem” é tudo o que é útil ao *lógos*; o “mal” é tudo o que é nocivo. Essa distinção leva em consideração as questões morais, que são questões relativas ao *lógos*. As questões relativas ao corpo são consideradas “indiferentes”. “Com efeito, com esta radical cisão, os estoicos podiam colocar o homem ao abrigo dos males da época em que viviam: todos os males derivados do desmoronamento da antiga pólis e todos os perigos, inseguranças e adversidades provenientes das convulsões políticas e sociais que se seguiram a tal desmoronamento eram simplesmente negados como males e confinados entre os indiferentes” (REALE, 1990, p. 262). Daí, resulta a filosofia de que a felicidade encontra-se no interior do ser e independe de causas exteriores. Diferentemente dos epicuristas, para os quais a felicidade era a ausência de dor, os estoicos da antiga escola viam a felicidade na apatia. Ser apático é ser livre de paixões e isso inclui aquelas paixões que comumente consideramos positivas, como piedade, misericórdia e compaixão. Somente no neo estoicismo é que o tema do Amor tomará outro caminho. Outro ponto importante do estoicismo é que não podemos deixar de considerar é o *kathékon*, os “deveres”. Zenão considerava extremamente difícil à maioria dos homens torna-se moralmente perfeito, porque a virtude implica em ciência e em sua internalização; por isso a importância de se estabelecer deveres, mandamentos a serem seguidos. Nem todos eram capazes de chegar à perfeição, mas todos eram capazes de cumprir deveres.

No helenismo, o cuidado de si esteve também atrelado ao conhecimento de si, porém, diferentemente do modelo platônico e do futuro modelo cristão, foi um conhecimento relacional, ou seja, um conhecimento sobre o mundo exterior que funcionava como um chão firme para o conhecimento sobre si, capazes de produzir no *éthos* uma mudança no modo de ser. Tratava-se de dotar o indivíduo de princípios suficientemente fortes para o apaziguamento da alma. Está relacionado mais à ação terapêutica que pedagógica. Por isso Foucault considera esse período como a idade de ouro do cuidado de si. É um princípio de conduta moral, que visa o outro, mas que, primeiramente, visa um respeito maior ao “eu” por si mesmo e não por determinação de um poder superior.

O Cristianismo, por sua vez, retoma esses modelos, acrescentando-lhe os movimentos da gnose. A prática de si cristã aparece de forma ambígua. No mundo grego e helenístico, era visto como um aspecto positivo. No mundo cristão ocidental, apresenta-se no paradoxo filosófico do conhecer-se, cuidar-se a fim de se renunciar, traduzido pela virtude da humildade, visto que o cuidado de si implica num egoísmo, embora, através do “ame ao próximo como a ti mesmo”, tenha reformulado a pretensão de egoísmo em caridade. Contudo, o paradoxo permanece até o presente.

O ponto comum entre todas essas teorias é que o acesso à verdade não está disponível a todos. O acesso implica em condições necessárias de espiritualidade que o sujeito deve possuir a fim de alcançar a verdade. É preciso uma conversão, uma transformação do sujeito, que se torna até mesmo um outro. “Um ato de conhecimento por si mesmo jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito” (FOUCAULT, 2006, p. 20). Com Platão e Aristóteles, a purificação da alma ocorre à medida em que se adquire conhecimento seguro e verdadeiro, alcançável por meio da Dialética. Na cultura helenística, a conversão a si transforma o sujeito em soberano de si. No Cristianismo da Europa ocidental, a conversão de si eleva o olhar do homem para uma realidade superior, onde

[...] essa vida recebia a unidade de um campo magnético no qual cada ação, cada movimento interior adquiria um sentido, bom ou mau – sentido que o próprio homem não se dava por si próprio, diferentemente dos filósofos, mas o orientava na direção de um ser absoluto e eterno, que não era um príncipe, mas um ser vivo. Para citar Etienne Gilson, a alma cristã busca se solidificar no ser para se libertar da angústia do futuro. Essa segurança interior era acessível a todos, eruditos e analfabetos (VEYNE, 2010, p. 37).

Portanto, a conversão a si está relacionada à alma, o que pressupõe a elaboração de um conhecimento sobre ela e seus movimentos. Desde a Grécia antiga, busca-se responder às perguntas sobre o que é o ser, de onde viemos e para onde vamos. O Cristianismo torna-se também aqui inovador, pois responde essas perguntas, retirando do homem a angústia com a qual convivia por se ver em um percurso terrestre que se origina no nada e se finda no nada. Sendo alma, existe uma origem e um final para si.

Falar sobre a alma em *Sermões* é imprescindível por causa também dos receptores cátaros. Eles eram maniqueístas, ou seja, acreditavam que havia dois mundos: o mundo espiritual, criado pelo Bem, que é Deus; e o mundo material, criado pelo Mal, que é o Diabo. Esse transfigurou-se em serpente no paraíso, coabitou com Eva e gerou Caim. Dessa experiência, a mulher aprendeu a pecar e levou Adão ao mesmo caminho. Da relação sexual entre a mulher e o homem nasceu Abel. Na concepção cátara, a reprodução humana foi necessária para que houvesse receptáculos para os anjos caídos. O corpo humano é *opus satanicum* e a alma humana compreende fragmentos de espíritos caídos aprisionados no corpo. Se a alma são os anjos decaídos, logo não houve criação do homem à imagem e semelhança de Deus, logo a Queda do homem não existiu, logo a Encarnação não faz sentido, logo Jesus não é Deus, logo a Igreja não o representa, logo os sacramentos são desnecessários. O importante para eles era um estilo de vida rigoroso, vivido no mundo entre seus pares, a fim de se purificar, se libertar e de voltar ao mundo espiritual, encerrando o ciclo de reencarnações.

Percebe-se que a metafísica cátara destrói dogmas basilares do Cristianismo. E a forma de vida rigorosa adotada por esse grupo permitia, por uma via palpável, sentir a purificação. Metafísica essa que obteve enorme sucesso, foi amplamente difundida e obrigou a Igreja a enviar pregadores bem preparados ao campo missionário. Antônio somou-se a essa frente de luta, por isso existe um espírito filosófico e metafísico refinado em seus sermões. O tema da alma não vem ao acaso, mas trata-se de uma viga importantíssima no combate às heresias, não podendo ser relegada ou pomenorizada. Ainda era preciso esclarecer, por uma via racional, o que é alma.

Além disso, recordemos que, no século XII, ocorreu o movimento de retorno do espírito ao espírito. Isso significa que o homem começa a se compreender como criação individualizada de Deus, mantendo com Ele uma ligação direta e inquebrável. Apesar dos ritos exteriores se manterem com forte carga emocional, já existe uma compreensão de que Deus está dentro do homem, sendo necessário, assim, analisar a si mesmo por uma via mais racional. E, aqui, a confissão torna-se o sacramento de excelência, visto que objetiva o “eu”. Portanto, falar sobre

a alma e os movimentos dela ajudam a racionalizar o que era puramente instinto, diminuindo a forte carga emocional à qual estavam sujeitos os espíritos, e se compreendendo como ser dotado de razão, escolhas e individualidade, gerado em amor pelo próprio Ser.

No subcapítulo a seguir, observaremos o que significa esse conhecimento sobre a alma, o que ele implica no cuidado de si e como aparece nos sermões antonianos. Veremos que o frade trata do assunto de forma séria e com robustez de conhecimento teológico e filosófico, pois não adianta simplesmente dizer que somos almas criadas por Deus; é preciso, por meio da construção discursiva, demonstrar porque somos, como somos e para quê somos.

#### 4.1.2 O cuidado de si: corpo e alma em *Sermões*

Teorias diversas apresentaram caminhos necessários a serem percorridos a fim de diferenciar o verdadeiro do falso. Em Platão, a reminiscência por meio da Dialética. Em Aristóteles, o ponto fora da curva na Antiguidade, a verdade era alcançável pela indução do conhecimento a partir da observação racional do homem e em suas relações com o mundo exterior – sem haver uma necessidade de mudança no sujeito. No Cristianismo, existe uma circularidade: a verdade é apresentada pelo Texto Sagrado, mas o acesso a ela só é possível por meio de uma relação íntima do sujeito com o Texto, cujo resultado é a conversão a si para, então, ocorrer o acesso à verdade nele contida; é a Revelação. Uma das engrenagens desse sistema de circularidade é o conhecimento sobre a alma, o corpo e as relações entre eles, de forma a raciocinar os processos e não mais ser levado emotivamente por eles.

O homem é a sua alma, já nos apontou Sócrates, a qual vive eternamente, sempre em movimento de regresso ao mundo<sup>132</sup>. Nas palavras de Aristóteles, “o conhecimento sobre a alma parece contribuir também largamente para o da verdade no seu todo [...]” (2001, p. 20). Para ambos os filósofos, alma é a razão operante, invisível, de origem desconhecida, sem mistura alguma de terreno. Para o Cristianismo, criada *per si*:

chama-se alma (*anima*), quase *anemos*, palavra grega que significa movimento, por estar sempre em movimento próprio e mover as coisas corpóreas [...] A alma toma

---

132 Conforme expõe em *Fédon*: “[...] de tudo o que vive só nasce do que é morto. Porque as almas existem antes do nascimento e se, necessariamente, para começarem a vida e existirem, não poderão provir de outra parte a não ser da morte do que está morto. Não será forçoso que continuemos a existir depois da morte para renascermos?” (2019, sem paginação).

nomes diversos segundo os efeitos que produz. Enquanto vivifica o corpo, é alma; enquanto comanda, é vontade; enquanto sabe, é entendimento; enquanto julga o que é reto, é razão; enquanto espira, é espírito; enquanto sente alguma coisa, é sentido (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 273-274).

Ao dotar a alma com uma origem individualizada e com movimento, o Cristianismo defende que ela é ato do corpo, ou seja, ela é o ser que sabe e que gera saberes, característica única dos seres humanos. A cada união reprodutiva, Deus cria uma nova alma composta por três faculdades: “[...] racional, concupiscível e irascível. Com a racional distinguimos o bem do mal; com a concupiscível desejamos o bem; com a irascível detestamos o mal” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 273). Faculdades expressas por Aristóteles, que, em *De Anima*, subdivide a alma em três partes: vegetativa, sensitiva e racional. A alma vegetativa é o princípio basilar de todos os seres vivos; refere-se à nutrição e à reprodução. A alma sensitiva parte do princípio de que os seres não somente se alimentam e se reproduzem de forma automatizada; eles possuem potências sensitivas. E a alma racional é a parte dotada de intelecto que compreende as percepções sensoriais, as julga e gera um saber sobre elas. Essa é a metafísica sobre a qual Antônio se ampara, está diluída ao longo de sua obra e não se encontra na superficialidade do texto. O nosso maior trabalho foi o de juntar as peças.

Como observamos anteriormente, a metafísica cátera sobre a criação e a origem do homem era bastante atraente, embora inferiorizasse por completo o corpo humano. O corpo era visto como um nada, tanto que era enterrado nu ou coberto por um lençol, em sepulturas sem identificação, jogados em rios ou poços, sem nenhuma cerimônia. Sentia-se com a morte do corpo a libertação, tanto que ocorreram em alguns lugares a *endura*, isto é, “[...] suicídio religioso não obrigatório para os doentes terminais que já haviam recebido o *consolament*. Esse gesto era geralmente de abstenção total de alimento, mas podia se dar também por sangramento ou envenenamento voluntários” (FRANCO JÚNIOR, 2018, p. 23).

O método retórico de Antônio coaduna-se com a metafísica cristã de valorização do homem, visto como um microcosmo. Olhar para o mundo para se encontrar. Olhar para si para encontrar Deus, que criou o mundo para servir de habitação ao homem, colocando-o como ser dominante, como coroa da criação: “Então disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra, e sobre todos os répteis que se arrastam sobre a terra” (Gênesis, 1: 26). Sendo, portanto, a imagem de Deus, deve buscar incansavelmente assemelhar-se a Ele não mais por uma moral instituída pela *physis*, mas, sim, por uma vontade de ânimo, cujo eixo norteador é a Bíblia, enunciada pelo próprio Deus. O próprio Jesus se sacrifica não

para salvar o mundo, mas o homem. O mundo terá fim, mas o homem irá para o paraíso celeste. Sem a alma, não haveria o homem. Sem o corpo, a existência da alma seria desnecessária. A alma não torna o homem; o corpo também não. Mas é a união dos dois que traz à existência o que, um por si só, seria inexistente. A esses dois elementos é acrescido um terceiro: o espírito, que é a parte divina no homem, que o permite ser considerado imagem de Deus. Aqui, resgata-se a importância do corpo, renegada pelos cátaros.

Essa é a concepção de alma para Antônio. Mas quais são os movimentos que ela realiza no homem e por que é importante falar sobre eles? A importância reside na necessidade de um espírito religioso mais consciente de si, conforme expusemos no final do subcapítulo anterior. Sobre os movimentos que a alma realiza, para fins de clareza, vamos denominar de “circuito”. Em um circuito elétrico, a força sai de um ponto e a ele retorna, formando um caminho fechado; de forma semelhante, o estímulo provocado no corpo ascende à alma e dela retorna ao corpo. É por meio do estímulo corporal, dos afetos, que se dá a sugestão no pensamento. Segue um trecho do sermão *Mau pensamento (tentação) e pecado*:

Quando alguém cai em pecado, acontece-lhe o que aconteceu à serpente, à mulher e ao homem. Em primeiro lugar, dá-se a sugestão quer pelo pensamento, quer pelos sentidos corporais; feita a sugestão, se a nossa sensualidade não se move ao pecado, é excluída a astúcia da serpente. Se, porém, se mover, a mulher ficará já quase persuadida. Mas algumas vezes, a razão, virilmente refreia e domina ainda a exaltação da concupiscência. Qual tal acontece, não caímos em pecado, antes somos coroados pelo esforço feito (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 7; grifo nosso).

Essas potências sensitivas estão intrinsecamente vinculadas à alma sensitiva, visto que é através dos sentidos corpóreos que há a sugestão. Platão expõe, em *Fédon*, que a alma é arrastada pelos sentidos corporais, ficando como que embriagada e em vertigem. Esse estado de divagação só se encerra quando a alma lança para a razão os estímulos sensoriais, pois é nela que ocorre a volta “ao que é puro, sempiterno e imutável [...] a esse estado, justamente, damos o nome de pensamento” (PLATÃO, 2019, sem paginação). Aristóteles, em *De Anima*, expõe algo semelhante: “O entendimento parece ser, na origem, uma certa substância que existe e não está sujeita à corrupção [...], o entendimento é, sem dúvida, algo mais divino e impassível” (2010, p. 37).

Retornando ao circuito antoniano, o estímulo sensorial ascende à alma, lugar onde habita “a memória, a vontade e a razão. O fruto da memória é o deleite<sup>133</sup>; o fruto da vontade<sup>134</sup>, a boa obra; o fruto da razão, a distinção do bem e do mal” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 267). O intelecto do homem observa – *contemplatur* –, examina – *cogitat* –, lança o exame à razão – *consiliatur* –, onde “inquiri racionalmente os diversos conteúdos do espírito, de forma a poder chegar a determinada verdade” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 267), ou seja, debate consigo mesmo – *animo tractat*. Vejamos que, nesse trecho, Antônio expõe os processos de movimentos da alma: uma investigação dos meios para alcançar um fim. Os meios compreendem um conjunto de práticas de purificação realizadas pelo sujeito a fim de ser digno de ter acesso à verdade, ao conhecimento divino.

O homem é um agente de ações sobre os meios e não sobre os fins. Ele deseja um fim, mas delibera sobre os meios a alcançar esse fim, o qual pode se concretizar de forma oposta ao inicialmente imaginado. A memória, nesse momento do processamento do estímulo, possui papel fundamental, pois o conhecimento que o homem obtém a respeito de Deus, da natureza, da alma, dentre outros vai sendo armazenado a fim de, em momento oportuno, ser resgatado pela razão. Assim, o homem, ao se deparar com uma situação coagente, busca na memória conhecimentos a fim de pesar os prós e contras de uma tomada de decisão. Não se trata, contudo, de uma simples lembrança, mas, sim, de uma memória crítica, que, por meio de exercícios de memorização, se internalizou no ser. Por isso, Antônio é tão crítico aos pregadores que apenas reproduzem textos de outros: “Há, de fato, alguns que não falam do seu espírito; roubam as palavras dos outros e propõem-nas como próprias e atribuem-nas a si” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 105).

Portanto, pelo viés do circuito, cada sentido corporal possui sua parcela de influência no ato pecaminoso e, em contrapartida, representa uma virtude cristã que deve ser incessantemente perseguida. Antônio constrói uma relação entre os sentidos corporais, os vícios que neles se instalam quando uma determinada virtude os abandona e o sacramento que funciona como elixir

---

133 “Acresce que o agradável e o doloroso cresceram conosco desde a nossa infância, e por isso é difícil conter essas paixões, enraizadas como estão na nossa vida. E, alguns mais e outros menos, medimos nossas próprias ações pelo estalão do prazer e da dor. Por esse motivo, toda a nossa inquirição girará em torno deles, já que, pelo fato de serem legítimos ou ilegítimos, o prazer e a dor que sentimos têm efeito não pequeno sobre as nossas ações” (ARISTÓTELES, 1991, p. 31).

134 “Já mostramos que o desejo tem por objeto o fim; alguns pensam que esse fim é o bem, e outros que é o bem aparente. Ora, os primeiros terão de admitir, como consequência de sua premissa, que a coisa desejada pelo homem que não escolhe bem não é realmente um objeto de desejo (porque, se o fosse, deveria ser boa também; mas no caso que consideramos é má). Por outro lado, os que afirmam ser objeto de desejo o bem aparente devem admitir que não existe objeto natural de desejo, mas apenas o que parece bom a cada homem é desejado por ele. Ora, coisas diferentes e até contrárias parecem boas a diferentes pessoas” (ARISTÓTELES, 1991, p. 52).

de cura. Em casos assim, é bastante recorrente a ligação com a medicina: “O nosso corpo, diz S. Bernardo, devemos tê-lo como um doente que nos confiaram. É preciso negar-lhe muitas coisas inúteis que ele deseja. É preciso, em contrapartida, fazer-lhe tomar remédios úteis, mesmo que não queira” (ANTÔNIO, 2000, p. 202). Por exemplo, a língua, órgão que serve de porta de entrada para pecados diversos como o da gula, da lisonja e da fofoca, também se presta à confissão dos pecados e, assim, torna límpido o corpo. Por esse sentido, o sacramento da confissão, sobreleva-se em importância na obra do frade. O pregador, que também é confessor, é o médico que administra o remédio através da pregação moralizante.

Recordemos que os cátaros rechaçavam os sacramentos. Para eles havia apenas um: a imposição das mãos, realizada na ordenação dos *perfectus* – uma espécie de elite espiritual cátara – e na extrema-unção. Contudo, uma vez ao mês, reuniam-se para realizar a “preparação”, isto é, a confissão pública coletiva através da recitação da fórmula “numerosos são os nossos pecados, através dos quais ofendemos a Deus todo dia por palavras, ações e pensamentos, com intenção e sem intenção” (FRANCO JÚNIOR, 2018, p. 19). A absolvição também era coletiva: três dias de jejum e genuflexões para todos os presentes, mas sem valor sacramental. Esse ato ampara-se na visão cátara de igualdade entre seus membros. Uma das ações empreendidas pela Igreja contra essa visão considerada herética foi o destaque dado aos sacramentos nos cânones do IV Concílio de Latrão. Os sermões antonianos também funcionaram como veículo de propagação das deliberações lateranense. Sobre a importância da confissão, Antônio se utiliza de uma lógica prática: a confissão deve ser feita sempre que houver oportunidade e não somente uma vez ao ano como sugeria os cânones, pois a memória é limitada e ao homem está vedado o conhecimento sobre o dia de sua morte. É preciso, portanto, estar sempre preparado. E “para limitar as ações de pregação desses grupos [grupos leigos e heréticos], a Igreja estabeleceu uma ligação entre pregação e pessoa autorizada a receber confissão e a dar penitência” (BOLTON, 1983, p. 32), presente no décimo cânone do IV Concílio de Latrão: “[...] Nós ordenamos, portanto, que serão nomeados em ambos, catedral e outras igrejas conventuais, homens adequados a quem os bispos podem ter como coadjutores e colaboradores, não só no ofício da pregação, mas também em ouvir confissões e penitências, prescrevendo e em outros assuntos que são favoráveis à salvação das almas [...]”. Tal instituição não impedia, contudo, que os fiéis se confessassem com homens considerados santos, mas não autorizados pela Igreja.

O que faz Antônio diante desse cenário? Ele fala sobre a importância do sacramento da confissão e prepara seus irmãos para sua realização. Na esteira da praticidade pastoral dos

sacramentos, expõe, em *O Sacramento da Confissão*, os princípios bíblicos que compõem a confissão e encerra com um manual prático sobre como o confessor deve proceder, que tipos de perguntas deve fazer e como avaliar a situação relatada. É um sermão que se inicia com uma introdução afirmativa, modo não usual em *Sermões*, mas cuja vantagem é a simplicidade, clareza e foco direto na apresentação e objetivo do assunto, o que atrai mais facilmente a atenção do leitor, pois o assunto, de imediato, já está definido: “Porque nos chegaram os dias da penitência para remir os pecados e para salvar as almas, pra glória de Deus e utilidade da nossa alma trataremos da penitência, que consta de três atos: a contrição do coração, a confissão de boca e a satisfação de obra [...]” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 151).

Os três pilares da confissão apresentados por ele são filosófica e teologicamente importantes porque a contrição do coração preceitua uma análise de si, uma retomada do sujeito a si. A confissão da boca transforma o sujeito em objeto e, ao fazê-lo de modo indispensável à salvação, subjetiva o discurso. A satisfação da obra permitiu “[...] a partir do século XIII, uma relação individual entre o padre e o fiel [...]” (SCHMITT, 2006. p. 243):

Assim a confissão deve ser inabitável, porque privada, secreta, escondida do conhecimento de todo o homem e só confiada, sob inviolável sigilo, ao tesouro da memória do confessor, e oculta de toda a consciência humana, de tal modo que se todos os homens existentes no mundo soubessem o pecado do pecador que se confessou a ti, mesmo assim deves escondê-lo e fechá-lo à chave do perpétuo silêncio (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 153).

Nesse sermão, assim como na maioria dos que compõe a obra, Antônio utiliza-se do raciocínio demonstrativo, que é uma forma mais coercitiva de buscar a adesão do leitor, visto que se baseia em premissas primeiras, que são aquelas aceitas por todos os cristãos, já consideradas verdadeiras, trazendo em si a certeza. E prossegue com a apresentação de uma espécie de roteiro da confissão. Percebe-se a preocupação do frade em demonstrar ao público-alvo de seus sermões que não basta ouvir uma confissão, é preciso saber ouvir.

De volta ao circuito antoniano, os estímulos sensoriais são mandados à razão, onde serão julgados: “Se, porém, a razão consente e resolve executar as excitações da sensualidade, o homem é expulso de toda a vida feliz, como do paraíso. De fato, imputa-se o pecado, mesmo que não se siga o efeito, quando a consciência é ré no consentimento” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 7; grifo nosso). Observa-se, portanto, que os sentidos não estão sujeitos a uma passividade; ao contrário, eles concorrem ativamente para a intelecção, visto que é a faculdade desiderativa da alma que move e a racional que julga, como expõe Agostinho em *A verdadeira religião (De vera religione)*:

Aliás, se considerarmos com mais diligência, vemos que os sentidos não mentem. Mentir é querer passar pelo que não se é [...] Nem mesmo os olhos se enganam, pois só podem transmitir à alma (racional) a sua impressão. Ora, se não somente os olhos, mas todos os sentidos corporais transmitem a própria impressão, tal qual, pergunto-me o que devemos exigir a mais deles. Suprimamos assim os criadores de ilusões e não haverá ilusão. Se alguém pensa que o ramo se parte na água e fica inteiro ao ser retirado de lá, não decorre daí que os sentidos anunciaram erroneamente. Esse alguém é que foi mau juiz. Sendo o que é, a vista não podia nem mesmo devia, por sua natureza, sentir outra sensação de um fenômeno verificado dentro da água. Visto que o ar é um meio ambiente diferente do da água, é normal que a sensação seja uma através do ar, e outra através da água. A vista, portanto, está certa. Foi feita somente para ver. A alma (racional) é que está no erro. O espírito é que recebeu o dom de contemplar a suma Beleza, não foi a vista (1987, p. 60).

Percebe-se que a faculdade sensitiva recebe os estímulos; e a faculdade desiderativa, ou seja, a vontade/desejo, por ser diferente da faculdade racional, possui autonomia de escolha. É ela quem move. A razão pode julgar, mas se a vontade não quiser, ela pode escolher inclusive o irracional. Por isso a importância dada à memória aguçada – consequência da internalização de conhecimentos advindos da prática constante de rememoração –, a qual evita que a alma se prolongue nos processos inquisidores, o que pode promover algum tipo de deleite. Assim sendo, quando a necessidade imperar, o indivíduo saberá como agir de imediato, sem precisar gastar longo tempo em processos de cogitação. A importância dada pelo frade à duração do que podemos chamar de “cogitação” resgata a diferenciação entre pecados veniais e pecados mortais:

Se não se mantiver muito tempo o deleite do pensamento, mas, logo que o movimento sensual tocou a mulher, isto é, a parte inferior da razão, se repele com a autoridade do homem, isto é, da razão, é venial. [...] Mas se durante muito tempo o pensamento se apascenta de bom grado em prazeres ilícitos, e não se resolve a praticar o mal, mas apenas suavemente se deixa na recordação, é pecado mortal, e, se dele não fizer penitência, será condenado (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 7-8; grifo nosso).

Reparemos que o pecado venial e o mortal estão relacionados à intrínseca vontade da natureza humana, ou seja, à sua intenção. Mesmo que não haja o ato exterior, a intenção já é considerada pecado. Tal filosofia sobre a moralidade cristã já nos é tão comum que não percebemos a novidade de sua construção para o Cristianismo. Como já apontamos, a prática de si não possui caráter reducionista, mas compõe uma verdadeira prática social e política. Cuidar de si é cuidar do próximo. Se assim não o fosse, a coletividade sofreria e a individualidade seria dissimulada. Por essa razão, tal concepção resultou na elaboração de um saber que deveria ser compartilhado.

É digna de nota a comparação que Platão faz de si a um inseto, em *Apologia*, que está sempre inquieto e vive para picar os homens. Ele se coloca como o homem que o divino, por amor aos atenienses, enviou para sempre estimular as pessoas à busca da verdade. Nesse sentido, o bem e a virtude são ciência e suas formas de compartilhamento geraram, no mundo grego, sobretudo à época dos sofistas, um intenso debate. Os métodos sofistas se confrontavam com a maiêutica socrática, mas tornaram-se extremamente populares devido a possibilidade da *areté* ser ensinada de forma mais objetiva e menos dialética. No mundo cristão, é a pregação que desempenha o labor de difundir e impor as virtudes da moral cristã. E virtude “[...] é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio termo” (ARISTÓTELES, 1991, p. 35). Aqui está a justa medida.

A concepção da intenção do coração procede de outros conhecimentos metafísicos do Cristianismo que precisaram ser resgatados e bem trabalhados a fim de combater os cátaros. Antônio assim o fez. O fato de ser o Deus cristão o criador de tudo, mantendo com o homem uma ligação íntima, como se houvesse um fio invisível que ligasse todas as almas ao Criador, tal como o cordão umbilical, traz a concepção de sua onipotência até mesmo nos recônditos mais íntimos da alma humana. Ele conhece todos os pensamentos que habitam o homem e, por isso mesmo, pode julgar não apenas os atos exteriores, mas também a intenção do coração. Visão que também traz certo conforto aos que sofrem injustiça.

É com o cristianismo que a teoria da intenção torna-se inovadora. Desejar a impureza é torna-se impuro. Por isso, Antônio expõe: “Mas se durante muito tempo o pensamento se apascenta de bom grado em prazeres ilícitos, e não se resolve a praticar o mal, mas apenas suavemente se deixa na recordação, é pecado mortal” (2000, v. II, p. 8). O que se depreende desse trecho é o que Aristóteles apontou em *De Anima*: o desejo não envolve a faculdade deliberativa, porém, por vezes, ele se sobrepõe a ela, e isso ocorre quando não há moderação: “E é sempre, por natureza, o desejo mais elevado que possui supremacia e move” (ARISTÓTELES, 2010, p. 130). A pregação moralizante possui o fito de instigar a justa medida da alma. A título de exemplificação, vejamos como Antônio concebe essa ideia de pecado pela via do pensamento através do sermão *A justiça dos Apóstolos, dos Prelados e dos Fariseus*:

A justiça dos fariseus consistiu em coibirem-se de más ações, deixando livre curso ao pensamento. Os judeus não criam que houvesse pecado no pensamento, mas somente nas obras. A justiça dos Apóstolos abunda em espírito de conselho, e na graça da misericórdia de Deus, não só para impedir as mãos das más ações, mas ainda para deter o ânimo do pensamento perverso (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 210).

O pensamento aparece como um espaço onde o pecado pode habitar; por isso a razão, à semelhança de um príncipe<sup>135</sup>, deve dominar esse espaço por meio de pensamentos dignos de tal posição, para dizer aos afetos “vai e vem”. Percebe-se, por meio do trecho do sermão a seguir, a presença do cuidado de si, que compreende uma série de ações exercidas pelo sujeito de si para consigo, como, por exemplo, a análise de consciência:

[...] O príncipe, assim chamado por ter o primeiro lugar ou dignidade, é o espírito do homem, cuja possessão é o corpo, em que deve tomar o primeiro lugar e a dignidade. Escreve Isaías: O príncipe terá pensamentos dignos dum príncipe, e ele mesmo estará vigilante sobre os chefes. [...] Os chefes são os afetos e os pensamentos. Cada qual deve estar vigilante sobre eles, para que possa dominar os afetos e imperar aos pensamentos, a fim de afastar aqueles da ilícita concupiscência, e estes da inútil divagação. Foi, portanto, para as partes, que designam os sentidos do corpo, para os quais vai ou entra o espírito do homem quando diz a este: Vai, e ele vai; vem, e ele vem; e ao seu servo, o corpo: faze isto, e ele faz (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 262).

Ficou evidente que o corpo atua como veículo de transmissão, de um estímulo externo à razão, agente ativa, que, amparada na memória, “disputará” a respeito das sensações recebidas. Ora, a possibilidade de cogitar sobre uma tomada de decisão parte do princípio criador de um ser dotado não apenas de individualidade, mas também de liberdade. Por conseguinte, a virtude é uma escolha de disposição de caráter<sup>136</sup>. Sendo a razão a responsável por ceder ou não à tentação, a responsabilidade que, antes, recaía em parte esmagadora sobre o diabo, é, agora, compartilhada também com o indivíduo, ou seja, existe um retorno do espírito ao espírito, um reposicionamento do indivíduo entre as relações de causalidade, tornando-o responsável por si, característica veemente do movimento Franciscano. No entanto, não é uma individualidade autônoma, mas está intrinsecamente ligada à criação do homem, à Bíblia como regra de vivência e ao destino final da humanidade:

De fato, frequentemente o homem peca mais do que o diabo sugere, pois o homem frequentemente precede o diabo, quando ele não é precedido pelo diabo. Onde Ezequiel: Eu te abandonarei às filhas da Palestina, que se envergonham do teu infame procedimento. Grande vergonha é ruborizar-se o diabo do pecado do homem, por não lho ter sugerido, quando o miserável homem não se ruboriza do próprio pecado (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 267; grifo nosso).

---

135 “O príncipe é qualquer homem que deve ser senhor de si próprio” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 265). Só é senhor de si próprio aquele que possui autodomínio.

136 Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, disserta sobre as três espécies que existem na alma, a saber: paixões, faculdades e disposição de caráter. A paixões movem o homem, as faculdades julgam essas paixões e a disposição de caráter delibera. O que o filósofo de Estagira esboça, mas não nomeia, é o livre-arbítrio.

Por que é importante falar sobre os movimentos da alma? Para mostrar sua individualidade, sua responsabilidade e para ter o conhecimento sobre como uma virtude sai e um vício entra. “Classificar os pecados significa conhecê-los, isto é, determinar-lhes a natureza, a gravidade, as relações recíprocas, mas significa também reconhecê-los a cada vez que se apresentam no cotidiano da experiência pessoal ou da prática pastoral” (CASAGRANDE; VECCHIO, 2006, p. 345). Antônio segue esse método “científico” de explicar a natureza de cada pecado, buscando, com isso, apresentar uma moral prática para a reta virtude por meio do conhecimento da matéria exposta.

A razão é um movimento da alma que torna o homem senhor de si próprio. E toda essa elucubração em busca de um conhecimento sobre si e sobre Deus só é possível porque o próprio Deus se permite conhecer e porque, no ato criador, dotou o homem de uma iluminação natural: “[...] a noção impressa em nosso espírito dessa lei eterna, direi que ela é aquela lei em virtude da qual é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas” (AGOSTINHO, 1995, p. 41). Essa iluminação foi perdida no ato da Queda, mas a Redenção a reparou. Desses dois conceitos surge um terceiro, o da Graça que religa o homem ao seu Criador:

O espírito é uma parte da alma por meio da qual se percebe toda a razão e toda a inteligência. No étimo latino, significa o que é eminente na alma ou o que lembra. De fato, o espírito não é a alma, mas o que há de melhor na alma, a parte mais importante da alma, de que procede a inteligência. É segundo o espírito que o homem se diz imagem de Deus. Apesar destas diversas funções, a alma é uma só substância (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 274).

Apesar de se reconhecer o papel da iluminação divina sobre a razão, uma dúvida de viés prático nos é colocada: a razão não é infalível. Como, então, é possível saber se os processos racionais engendrados não são enganosos? Antônio responde, em *Amor total a Deus*, que é a reta intenção que constrói as virtudes. E esta reta intenção está em conformidade com o julgamento da consciência, que é uma espécie de bem nato que acusa ou inocenta o julgamento da razão. Contudo, a consciência do homem pode ser embaçada, principalmente por causa da ignorância. Etienne Gilson, em *O espírito da filosofia medieval*, nos apresenta uma explicação bastante elucidativa: “Era evidentemente um mal perseguir Cristo, e nada pode fazer com que tal ação tenha sido boa; no entanto, se os que perseguiram assim agiram porque sua consciência lhes ordenava, pecaram então por ignorância apenas. A falta deles teria sido muito mais grave se, contrariamente às prescrições da sua consciência, eles o houvesse poupado” (2006, p. 431). Entende-se que a tomada de decisão precisa estar assentada numa deliberação racional, num retorno do homem a si para perscrutar e se fixar em uma verdade que, amparada na circularidade

que expusemos, nasça do interior do indivíduo. Como nem sempre esse processo é infalível, tornou-se tão importante teorizar sobre a natureza do pecado, estabelecer padrões de virtudes e estimular o uso de métodos racionais para análise das *Escrituras* e de conduta.

O pensamento do ser cognoscente é iluminado pela Divindade para que chegue à Verdade, a qual está impressa no espírito de todos os homens, mas não é perceptível por todos. É preciso, como já foi longamente exposto, um trabalho de si para consigo. Aqui, temos repatriada – para utilizar o termo empregado por Foucault – a doutrina platônica. As Ideias são traduzidas para “pensamentos de Deus”, aos quais o homem busca encontrar ao iniciar os processos racionais a partir da Bíblia, mantendo a contrição do espírito. A Verdade, portanto, não é construída à medida que o raciocínio avança. Ela já existe no pensamento de Deus. O homem, pelo cuidado e conhecimento de si, busca alcançá-la por meio da reminiscência, teoria que se transforma, no Cristianismo, em doutrina da iluminação divina, exposta, em *Sermões*, de forma alegórica, como o raio de sol: “Antes de entrar o raio de sol em casa, o pó não aparece dentro no ar; se, porém, entrar um raio de sol, parece cheio de pó. O raio é o conhecimento que mostra ao homem a falta da própria consciência e revela sutilmente o que antes estava escondido” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 266).

A busca por conhecer-se a si mesmo deflagra a própria ignorância do homem: “quem sabe é apenas o deus, e ele quer dizer, por intermédio de seu oráculo, que muito pouco ou nada vale a sabedoria do homem” (PLATÃO, 2019, sem paginação). Quanto mais conhecimento tiver, mais livre se torna. Por isso, o Espírito Santo está estreitamente vinculado à aquisição do saber, que gera, por sua vez, o ânimo de pôr em prática o que se conheceu: “De fato, a graça do Espírito Santo dá o saber e o querer. Por isso, canta-se hoje na missa: Vem, Espírito Santo, enche os corações dos teus fiéis, para que possuam ciência, e acende neles o fogo do teu amor, para que queiram realizar o que tiverem aprendido (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 63; grifo nosso).

Porém, essa iluminação pela graça ocorre mediante a entrega que se faz. O retorno a si, conceito tão ambíguo no Cristianismo, pressupõe uma purificação interior. A Verdade, por meio da razão, só pode ser encontrada por homens justos: “Também o olho da razão do pregador perverso está fechado” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 110), isto é, por homens que, ao utilizarem bem o seu livre-arbítrio, desejam receber a Verdade. E como alcançá-la? Por meio de uma vida virtuosa. Essa virtuosidade nos impulsiona a percorrer caminhos sinuosos. Se o pecado é o mal moral introduzido no universo por causa da individualidade e liberdade das quais é dotado o homem, a virtude é um bem intrínseco à alma ou é adquirida?

Tal questionamento vem, desde o mundo grego, causando grande alvoroço. Platão, em *Górgias*, suscita diversas perguntas sobre a origem das virtudes, mas chega ao limite da impossibilidade de formulação de respostas. Os sofistas são mais taxativos: a *arete* não nasce com a pessoa, mas ela é ensinada de acordo com o *nómos* de cada cidade. Aristóteles defende que a virtude é uma escolha de caráter, um hábito. Para os cristãos, existe uma moral inata, fruto da presença do espírito divino em cada ser humano. Porém, como o corpo arrasta a alma pra seus desígnios, ela precisa realizar a prática de si a fim de prosseguir na moral traçada e alcançar a salvação.

Para Antônio, as virtudes são inatas ao homem; afinal, a divindade impressa no espírito do homem é o próprio Bem; nada de mal pode partir de Deus. Porém, elas precisam ser desenvolvidas para que se chegue à perfeição. São como sementes que precisam ser ativadas para germinar. E é nesse ponto que a pregação de sentido moral possui sobrelevada importância: “Mas porventura já é completamente perfeita logo ao nascer? Nasce para se aperfeiçoar; quando nascida, nutre-se; nutrida, fortalece-se; fortalecida, aperfeiçoa-se; quando, porém, chegar à perfeição, diz: Desejo morrer e estar com Cristo” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 202). Esse desejo de morrer para estar com Cristo é fruto não de uma tristeza provocada por uma desilusão terrena, mas é fruto da contemplação da Verdade, da aquisição de conhecimento de valor mais elevado que o sujeito passa a vida a buscar e tangencia durante a atividade de contemplação. Sócrates, antes de morrer, explicou, em longa conversa com seus discípulos, que o filósofo busca, durante toda a vida, o conhecimento da Verdade, chegando à conclusão de que sua apropriação só será possível quando retornar ao Mundo das Ideias; portanto, ele se prepara para o encontro com a morte, pois tem esperança de que “alguma coisa há para os mortos” (PLATÃO, 2019, sem paginação). De forma semelhante, o apóstolo Paulo afirmou que somente com o retorno do espírito humano ao seio de Deus será possível conhecer como se é.

#### 4.2 Segunda via: o conhecimento

Expusemos que a teoria dos pecados e das virtudes necessárias ao pregador é o resultado de um longo processo de desenvolvimento da prática de si. Observamos também que as virtudes são condições de espiritualidade necessárias para o acesso à Verdade e, ao mesmo tempo, é a reabsorção dessa verdade dentro do sujeito. Além da vida virtuosa, que compõe o *éthos* do

pregador, ele “[...] deve ser filho da ciência e do conhecimento. Deve, de fato, saber primeiro o quê, a quem e quando prega” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 110).

Dito de outra forma, o acesso à verdade e a prática da espiritualidade são duas questões que estão relacionadas e não podem se excluir. Antônio é consciente a esse respeito, por isso exclama que a expansão de grupos heréticos ocorre por culpa total da ausência dessas duas condições precípuas por parte dos religiosos de seu tempo: “Estas duas coisas acontecem hoje aos pastores da Igreja, por exigência dos pecados. Não só carecem da virtude das boas obras, mas também não possuem o lume da ciência. E por isso, ai! O lobo, o diabo põe-no em debandada, e o ladrão, o herege, arrebatam-os” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p.75).

As principais vertentes de conhecimento sobre as quais os sermões antonianos se amparam são: a Bíblia, o pensamento dos Padres da Igreja e os compêndios de história natural.

#### 4.2.1 A Bíblia

A Bíblia é o livro sagrado do Cristianismo e como tal é tratado como monumento. Do grego, *biblia*, significa “livros” por reunir uma multiplicidade de livros com conteúdos e objetivos específicos, mas que, em conjunto, formam uma regra de fé e de vida. Os *Testamentos*, assim chamados por se referirem à “aliança” de Deus para com o homem, num ato de amor total e gratuito do Ser, transformam-se, por antonomásia, em *Biblia*, livro, cuja difusão da mensagem “mudou de modo irreversível a fisionomia espiritual do Ocidente” (REALE, 1990, p. 377) devido à inspiração divina e à reelaboração de questões filosóficas – ainda não resolvidas –, como, por exemplo, a unicidade de Deus, o criacionismo, o antropocentrismo, dentre outras. Por mais que se busque uma leitura científica de seu conteúdo, estamos diante não de um livro, mas do que se considera a palavra enunciada pelo próprio Deus.

Escrita em grego, aramaico e hebraico, passou por duas traduções importantes. A primeira delas foi iniciada em Alexandria, sob o reinado de Ptolomeu Filadelfo, por volta do século III a.C e ficou conhecida como a tradução dos “Setenta”. A segunda foi uma tradução em latim, iniciada a partir do século II d.C. Porém, a tradução oficializada pela Igreja foi a de São Jerônimo, empreendida entre 390 e 406, conhecida como “Vulgata” devido à excelência de sua tradução, mas cujo acesso era privilégio de uma minoria que a via mais como uma riqueza a ser protegida que disseminada.

A conversão de seu texto em lâminas, já em início do século III d.C, reverbera a necessidade prática de seu manuseio, mais fácil que o desenrolar de cilindros de pergaminhos. Associada às transformações do material, outras também ocorreram, como a elaboração de prólogos que visavam ambientar o leitor no plano da obra, a divisão em capítulos e versículos – esta ocorrida no século XIII d.C –, por Estevão Langton e o surgimento de índice. A letra carolíngia, desenvolvida e disseminada por intelectuais do período Carolíngio, é uma forma de letras mais redondas, regulares e com espaçamento entre si, denominadas “minúscula carolina”. Associada à *Capitalis quadrata* e à *Capitalis rustica*, letras dos romanos, promoveu uma uniformização do texto, maior clareza para o leitor e harmoniosos contrastes gráficos.

O Antigo Testamento aborda a história do povo judeu desde 1300 a.C. O Novo Testamento é o cumprimento do Antigo e traz a mensagem inovadora de Jesus Cristo, sendo escrito nos primeiros anos do primeiro século de nossa era. Contudo, a forma como Deus se apresenta em um e em outro gerou controvérsias sérias no início do Cristianismo enquanto instituição religiosa. Seria impossível abandonar o Antigo Testamento, pois o próprio Jesus foi incisivo ao dizer que ele não veio para revogar a Lei, mas para cumpri-la e o homem que retirasse um “í” das palavras da lei encontraria castigo eterno; por isso a importância em concordar os dois durante a pregação, a qual deveria estar sujeita ao cânone e às regras de interpretação elaboradas pelos comentadores. Antônio procede de acordo com a tradição eclesiástica, e, em seu período de atuação, torna-se ainda mais relevante o uso das concordâncias devido ao avanço herético, sobretudo de grupos que rejeitavam o Antigo Testamento, como os cátaros.

Como expusemos no capítulo terceiro, a Bíblia possui dupla função em *Sermões*: é *topos* e *auctoritas*. E a relevância que Antônio dá a esse monumento sagrado é revelado pela comparação que ele faz entre as *Escrituras* e a terra fecunda, que produz a erva, a espiga e o grão maduro da espiga. A erva representa o sentido alegórico das *Escrituras*, que edifica a fé. A espiga representa o sentido moral, que informa os costumes. E o grão maduro representa o sentido anagógico, que somente homens de elevada espiritualidade conseguem alcançar. Comparação que está em íntima relação com a forma como o homem medieval concebe a natureza.

Ademais, mesmo com os avanços ocorridos a partir do século XII em relação à organização do texto sagrado, de sua circulação e de traduções diversas em língua romã, o acesso à Bíblia ainda era pequeno. Nem mesmo as universidades, as quais impulsionaram a confecção de livros e bíblias de bolso, foram capazes de promover uma mudança sólida no cenário, embora tenham contribuído fortemente para as mudanças que seriam melhor sentidas com o advento da

imprensa. Ocorre o contrário. Guy Lobrichon expõe que as traduções e adaptações da Bíblia, ocorridas a partir da segunda metade do século XII, seguiram a história do gosto aristocrático (2006, p. 114); com isso, houve um grande empenho em confecções de bíblias de luxo, com iluminuras, recheadas de glosas e letras cuidadosamente desenhadas, como, por exemplo, a “Bíblia moralizada”, a qual era estruturada da seguinte forma: uma coluna com um texto bíblico selecionado, possuindo ao seu lado, em outra coluna, os comentários a respeito desse texto e ricas imagens que ilustravam o seu conteúdo.

Dentro desse contexto, *Sermões* torna-se ainda mais relevante. Por conter cerca de seis mil citações explícitas e incontáveis citações implícitas de passagens bíblicas, torna-se também um *topos* seguro aos leitores e à Igreja, que demonstrava grande preocupação com a qualidade das traduções em língua romance.

#### 4.2.2 Os Padres da Igreja

Após a morte de Jesus, cujos ensinamentos eram essencialmente orais, suportes escritos apareceram. Houve, então, a necessidade de separar os fidedignos aos seus ensinamentos e os não fidedignos. Tarefa árdua e complexa que durou até o século III, quando se fixou, em definitivo, o cânone do Novo Testamento. Além disso, a incipiente religião precisava se organizar a fim de criar sua identidade e se defender ante os adversários. É possível demarcar três principais momentos dessa empreitada. O primeiro momento é o dos “Padres apostólicos”, período em que os esforços concentraram-se na difusão da mensagem de Cristo e na temática da moral e da ascese. O segundo momento é o dos “Padres apologistas”, os quais, principalmente durante o século II, buscaram defender a religião, assentando-a em saberes sistemáticos num discurso mais jurídico-retórico que filosófico. Não alcançaram sempre o objetivo, visto que, em geral, baseavam-se na Revelação, mas foi um empreendimento de extrema importância por mostrar pontos dogmáticos que precisavam de mais esclarecimentos. O terceiro, é o dos “Padres da Igreja”, momento em que se realizou esforços para elaboração de uma base filosófica robusta, cujo auge ocorreu pelos séculos IV e V, sendo Agostinho um de seus maiores expoentes.

Os Padres da Igreja – ou, como comumente é conhecido esse período, Patrística – são “todos aqueles homens que contribuíram de modo determinante para construir o edifício doutrinário do Cristianismo, que a Igreja acolheu e sancionou” (REALE, 1990, p. 400). Os

Padres que mais relevância tiveram para a construção de *Sermões* foram santo Agostinho e Gregório Magno, cujo acesso por Antônio deu-se também por meio de *Glosas*, gênero literário que reúne comentários feitos pelos Padres da Igreja sobre passagens das *Escrituras* e registrados nas margens e/ou entrelinhas do texto sagrado. É bem provável que o frade tenha tido acesso aos textos originais no tempo em que frequentou o Mosteiro de São Vicente de Fora e o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. A título de recordação, esses mosteiros recebiam altas somas do poder régio e de famílias nobres por constituírem os mais importantes centros de ensino em Portugal do século XII, o que permitia a compra de importantes livros e a contratação de mestres de excelência. Além disso, inventários testificam a presença de muitas obras tidas como clássicas para a época.

Apontamos, no capítulo primeiro, que falar em doutrina antoniana é falar em doutrina agostiniana, tanto pela via filosófica quanto pela via retórica. Afirmação perceptível ao longo de nossas análises. Agostinho influenciou indelevelmente o pensamento da Igreja. É com ele que fé e filosofia se entrecruzam de forma vívida, porque ele unia “a energia criadora de Tertuliano e a amplitude de espírito de Orígenes com o sentido eclesiástico de Cipriano, a agudeza dialética de Aristóteles com o idealismo elevado e a especulação de Platão, o sentido prático dos latinos com a flexibilidade espiritual dos gregos” (REALE, 1990, p. 434).

Com Gregório Magno, houve a confecção do tratado *Cura pastoralis*, o qual aborda o ofício pastoral, dando grande destaque à pregação, obrigação essencial a ser desempenhada por um pregador de vida virtuosa. É uma obra composta por quatro partes. A primeira parte, formada por onze capítulos, trata das condições necessárias para se assumir o ministério pastoral; dentre elas destaca-se o capítulo segundo, cujo tema resume toda a parte primeira do livro: “Não assumam a responsabilidade do governo das almas aqueles que não colocam em prática na própria vida o que aprenderam com o estudo” (2010, p. 37). A segunda parte, composta por onze capítulos, refere-se ao modo de vida do pastor, destacando, em quase todos os capítulos, a forma de vida exemplar que deve ter diante dos fiéis, preferindo o bom exemplo à boa retórica. A terceira parte, composta por quarenta capítulos, refere-se à forma como o pastor deve exortar os seus fiéis. Trata-se de distinguir cada tipo de pessoa e pecado cometido e aplicar uma exortação adequada a cada caso. São enumerados trinta e seis pares de caracteres opostos e segue a cada par um pequeno sermão que pode ser desenvolvido. Os pares não são colocados de forma sistemática, pois os elementos não apresentam uma relação discernível entre si; alguns falam sobre hábitos pessoais, outros, posições sociais, níveis de conhecimento, idade e gênero. Parece servir tanto para a confissão pessoal como para o sermão público

(MURPHY, 1986, p. 302). A quarta e última parte aborda a forma como o pregador, após ter observado toda a regra proposta, deve reentrar em si mesmo de modo que nem a sua vida, nem a sua pregação o induzam ao orgulho. É feito, nesse capítulo, um importante apelo à humildade.

#### 4.2.3 Os compêndios de história natural

O simbolismo animal foi um dos grandes instrumentos retóricos utilizados por Antônio, visto que *Bestiário* ou *Livro das Bestas* havia alcançado grande repercussão dentro da sociedade medieval do século XIII, mesmo período de produção dos sermões antonianos, por associar aos animais características relacionadas aos vícios e às virtudes humanas. Como acentua Maurice van Woensel, os bestiários são:

[...] os textos alusivos que tomam os bichos como imagens, metáforas, representações deformadas dos seres humanos. Como tais, permitem ao homem um distanciamento em relação a si mesmo que o torna desarmado para absorver, sem maiores defesas narcísicas, as intenções críticas moralizantes que neles se expressam (2001, p. 13).

Tratava-se de um compêndio de histórias de animais reais ou imaginários que possuíam um intuito moral e didático. As narrações possuíam duas partes distintas: uma descritiva e sua moralização e interpretação teológica de sentido simbólico alegórico. Embora se baseassem nos livros de ciências naturais, sobretudo em *História dos Animais*, de Aristóteles, e *História Natural*, de Plínio, deles se distinguiam por possuírem propósitos diferentes. Estes objetivavam veicular conhecimentos práticos e medicinais; aqueles, didáticos e moralistas, condizentes com a fé cristã.

Os tratados de história natural remontam à Antiguidade grega. Aristóteles viveu em um período em que a Grécia representava o centro intelectual do Ocidente. Dedicou-se a quase todas as ciências de seu tempo – química, física, geologia, astronomia e biologia. Em *História dos Animais*, produzida por volta do século IV a.C, são classificados os animais de acordo com sua anatomia e seus aspectos comportamentais, acrescidos também de características imaginárias atribuídas a alguns deles.

No século primeiro de nossa era, a obra de Aristóteles foi retomada pelo cientista, militar e diplomata Plínio, o Velho, em seu tratado *Historia naturalis*, única obra do autor que não se perdeu. A obra é composta por trinta e sete livros, dos quais quatro são dedicados aos animais:

O Livro VIII trata dos animais terrestres, o Livro IX dos aquáticos, o Livro X e o início do XI dos animais que vivem no ar. É interessante observar que os livros se iniciam com os animais de maior porte; assim sendo, o elefante abre a seção dos animais terrestres; a baleia, dos aquáticos.

Por volta do século II d.C, surgiu *Fisiólogo*, o primeiro bestiário elaborado – especula-se –, dentro dos círculos cristãos de Alexandria, centro de atração de ilustres homens de saber. Esse bestiário serviu como modelo para a confecção de outros ao longo da Idade Média, sendo o período entre fins do século XII e início do século XIII o momento de pleno desenvolvimento desse gênero literário.

O bispo ou o prelado era considerado o Anjo da Igreja por se acreditar que os fiéis aprendiam as Palavras de Deus por meio de sua boca, de onde deveria sair a ciência da pregação frutuosa (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 71). Partindo de tal princípio, era de interesse da Igreja formar sacerdotes capazes de instruir os fiéis na fé a fim de também fazerem frente ao avanço de grupos heréticos, como nos aponta o décimo primeiro cânone do IV Concílio de Latrão:

[...] não só em cada igreja catedral, mas também em outras igrejas onde os meios são suficientes, um mestre competente seja nomeado pelo prelado ou eleito pela parte maior e mais exigente do capítulo, que deverá instruir gratuitamente e com o melhor de sua habilidade os clérigos dessa e de outras igrejas na arte da gramática e em outros ramos do conhecimento. Além de um mestre, deixe a igreja metropolitana também um teólogo, que deverá instruir os sacerdotes e outros nas Sagradas Escrituras e em especial aquelas coisas que dizem respeito à cura de almas.

O modelo de estudioso ideal da Palavra é moldado segundo os predicados da abelha, isto é, de homens que não se dedicam a diversas ciências, mas principalmente – embora não exclusivamente – à Bíblia, visto que muitos, por procurarem em diversas literaturas, acabam, ao final, se perdendo em tantos conteúdos e por isso não produzem sólida sabedoria:

Ó curioso, que te ocupas em muitas coisas, vai ter, não digo com a formiga, mas com a abelha, e dela aprende a sabedoria. A abelha não se dirige a flores diversas, etc. Semelhantemente, não te dirijas às diversas flores das palavras, aos diversos opúsculos de livros, nem deixes uma flor e vás a outra, como fazem os enfatiados, que andam sempre a resolver livros, a examinar sermões, a pesar muito as palavras e não chegam nunca à ciência; antes apanha dum só o que precisas, e coloca-o no cortiço da tua memória (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 175).

Os sermões que empregam a alegoria animal como recurso retórico constituíam um eficaz instrumento de combate aos hereges cátaros por ressaltarem a natureza como obra perfeita de Deus. Esse grupo herético julgava a criação material como obra do próprio Satanás, e a procriação como algo impuro – tanto a procriação humana quanto a animal –, logo só se

alimentavam de vegetais e, raras vezes, de peixes. Era uma crença tão forte que até o contato da mão com carnes era proibido; levavam, para onde iam, panelas próprias a fim de evitar contaminação cruzada. Caso fosse necessário utilizar utensílios de terceiros, deveriam lavá-los cinco vezes antes do uso. Portanto, os Bestiários também traziam à roda das discussões a importância dos animais como criaturas perfeitas e da natureza como espelho de verdades divinas a serem decodificadas.

#### 4.2.4 A retórica dos símbolos

Fizemos uma breve exposição a respeito das três principais vertentes que orientam a elaboração dos sermões antonianos. Cumpre-nos, a partir deste ponto, observar como essas vertentes foram trabalhadas por Antônio. Iniciaremos pela característica de maior relevo: os símbolos.

O universo dos símbolos, durante a Idade Média, apresentou-se em elevado patamar. Seu fundamento está assentado em elementos da Bíblia e da cultura greco-romana, mesclando-se e, por vezes, sobrepondo-se uns em relação aos outros. Levando em conta esse fator, o símbolo adquire feição ambivalente, e sua análise deve, portanto, respeitar um recorte metodológico específico: a sociedade em que está inserido, a região, o período e o contexto.

O uso do símbolo não se limita a questões de estética textual; ele abarca em sua essência a forma de pensar e enxergar realidades, sobretudo realidades abstratas de difícil compreensão. Nesse sentido, cada elemento aparente é reflexo de um plano superior. Concepção pautada no platonismo, resgatada pela teologia paulina, dogmatizada por santo Agostinho, o qual define sinal como “toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra ideia distinta: “[...] Advirto que não se dê atenção ao que as coisas são em si, mas unicamente ao que significam, isto é, que elas manifestam sinais de algo diferente” (AGOSTINHO, 2007, p. 85). Por consequência, uma pedra, uma árvore, um número, um objeto, o homem e até mesmo a letra que compõe uma palavra é um sinal de significado múltiplo e profundo.

Pesquisas diversas já explanaram a simbologia animal presente nos sermões antonianos. Não retornaremos ao que já foi brilhantemente desenvolvido em estudos de excepcionais

pesquisadores<sup>137</sup> e que, aqui, constituiria resumo simplório. A temática do simbolismo nos é importante como ponto de partida para observarmos as concepções epistemológicas e filosóficas sobre as quais Antônio se assenta, visto que esse processo é o que orienta toda a obra do frade minorita; afinal, “no mundo dos símbolos, sugerir é frequentemente mais importante que dizer, sentir que compreender, evocar que provar” (PASTOUREAU, 2006, p. 508).

Iniciemos nossa análise pelos conceitos que Antônio faz de Deus, Jesus e Espírito Santo, observando que o uso de símbolos invoca imperiosamente, na maioria dos casos, a Dialética. Constatação importante, porque o método adotado pelo frade e exposto no Prólogo Geral é o de concordância entre os *Testamentos* e entre autoridades eclesiásticas, com ênfase no uso de analogias, buscando, dessa forma, tornar acessível a verdade cristã e respeitar a heterogeneidade do público. Contudo, faz amplo uso de processos racionais metódicos, visto que as especulações figurativas estavam sujeitas a malabarismos fantasiosos e, por vezes, absurdos. Essa deliberação não é estável, mas é marcadamente presente e está perfeitamente alinhada aos calorosos debates em torno da harmonia entre fé e razão e aos princípios franciscanos.

Expusemos que o Cristianismo baseia-se na Revelação, sendo a fé elemento imprescindível para a aceitação das verdades nela contidas. Contudo, sempre houve esforços para aplicar a razão à fé – em uns momentos mais; em outros, menos. Sendo o homem um ser racional, é preciso, portanto, utilizar-se daquilo que é intrínseco à sua natureza. É com o resgate da filosofia de Aristóteles, no século XIII, principalmente por meio dos grandiosos trabalhos desenvolvidos pelos árabes Avicena e Averróis, que os debates tornaram-se mais profundos e intensos. O primeiro foi melhor acolhido no seio cristão, pois seus comentários estavam, em grande parte, alinhados aos principais pontos do Cristianismo, sobretudo na subserviência da razão à fé. O segundo, contudo, estremeceu as bases científicas ao afirmar que, até aquele momento, os pensadores fizeram uso secundário de Aristóteles e não apresentaram em sinceridade a filosofia dele. Defendeu a sobreposição da razão e da filosofia à fé e à teologia.

Procedeu-se grande preocupação por parte da Igreja ao que era ensinado e debatido dentro das universidades, chegando ao ponto de se proibir, na universidade de Paris, o estudo de Aristóteles. Proibição que não teve o êxito esperado. Seguiram-se os estudos sobre o filósofo. Dentro desse cenário, é possível encontrar dois vieses de orientação. O primeiro era de maior adesão ao aristotelismo, o que estimulou uma análise minuciosa de suas obras a fim “cristianizá-

---

137 Citamos os trabalhos de Maria C. P. Monteiro, José Acácio de Castro e Paulo H. C de Souza. No Brasil, temos as excelentes contribuições de José Antônio de C. R. de Souza, Glícia Silva Campos e Jefferson Eduardo dos Santos Machado.

las” o máximo possível. Tem-se Tomás de Aquino como seu exemplo. O segundo viés relaciona-se aos conceitos agostinianos, que são, por sua vez, platônicos acrescidos de elementos aristotélicos. Tem-se Boaventura como seu representante. Antônio segue o segundo caminho, conforme ficará evidente.

Os sermões que compõem o bloco *Teologia Antoniana* será nosso aporte textual, porque explicar um conceito tão complexo e abstrato como a Trindade exige proficiente destreza linguística. O sermão *Trindade numa só substância* nos servirá como ponto de partida. Entretanto, durante o percurso, outros sermões serão invocados a título de complementação:

Das criaturas nos elevamos à inteligência da Trindade numa só substância, a saber: um só Deus Pai, de que tiramos o ser; um Filho, por meio do qual existimos; um Espírito Santo, no qual estamos; princípio a que recorreremos, modelo a que seguimos, graça que nos reconcilia. Porém, para que o nosso espírito se eleve à contemplação do Criador e creia sem hesitação a Unidade na Trindade e a Trindade na Unidade, vejamos que vestígio da Trindade aparece no mesmo espírito (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 66; grifo nosso).

O primeiro ponto que nos salta aos olhos, ao longo da obra, é a crença de Antônio na *Escritura* enquanto regra de fé essencial, mas que não se limita em si mesma. A busca por diversos aportes considerados científicos para a época ratifica essa afirmação, pois, para o frade franciscano, todo conhecimento deve partir de uma base sólida. A base cristã é a Fé. A Filosofia e os conhecimentos de ciências particulares são convocados para seu fortalecimento. À medida que a Fé é explicada, torna-se mais resistente aos ataques. Essa opinião desenvolve-se a partir da concepção cristã do *Lógos*, o qual pode ser entendido como princípio criador do mundo, como princípio de toda forma de sabedoria que inspira profetas e filósofos e como princípio de salvação. Todos os seres dele participam; portanto todo conhecimento produzido possui *Lógos*. Mas é a Fé cristã que discerne o conhecimento verdadeiro do falso.

Seguindo essa linha, para Antônio, é por meio do intelectual que se torna possível alargar a compreensão a fim de que nosso espírito “creia sem hesitação”. Aqui, reside uma característica manifesta nos sermões: a diferenciação entre *intelligere* e *comprehendere* – entender e compreender. O entender está relacionado a um conhecimento superficial, retirado de alguma *autorictas*, cuja serventia é a sua reprodução e o peso de autoridade ao argumento utilizado pelo pregador. Sua importância reside no fato de que a confiança em testemunhos ou em autoridades era indispensável para suprir a falta de evidência imediata (PERELMAN, 2004, p. 153). Por outro lado, o compreender, apesar de também estar relacionado a uma *autorictas*, possui o viés de conhecimento profundo da matéria exposta pela autoridade. Dessa forma, o

leitor, ao compreender a razão da afirmação feita pela autoridade, a apreende de forma consciente, visto que conhecer implica em ter uma experiência sobre aquilo que prega<sup>138</sup> ou ensina. É clássica a indagação que Agostinho faz a Evódio em *O livre arbítrio*: “[...] compreendes com evidência este ponto ou, levado pelo argumento da autoridade, crês de bom grado, ainda que sem claro entendimento?” (1995, p. 73). Em uma sociedade avultada por grupos heréticos, o compreender dificulta a instabilidade intelectual e conseqüentemente a inconstância espiritual. O que Antônio propõe em seus sermões é que seus irmãos percorram o caminho da construção do conhecimento e não se limitem a repetir os dados. Recordemos que os *perfectus* frequentavam uma escola cátera e possuíam elevado conhecimento teológico. Daí, a necessidade dos pregadores cristãos saberem o que pregam, para não serem envergonhados por hereges.

A organização e exposição feita acima, do que se encontra diluído ao longo de *Sermões*, é um exemplo claro de interdiscurso, ou seja, o discurso de Antônio aponta para outros. O que isso significa? Significa que o sujeito tem acesso, ao longo de sua existência, a uma série de discursos que ele assimila e reconstrói em seu interior. O processo é o de recolhimento do *lógos* e de confronto da verdade recebida com a verdade que está dentro dele a fim de se persuadir. Persuadido, ele produz um novo discurso. Novo não no sentido de originalidade, mas na forma de enunciação. E, por fim, ele escreve ou prega a fim de persuadir a outros. O ciclo se reinicia.

Segue o sermão:

Escreve Santo Agostinho no livro *Da Trindade*: Embora o espírito humano não seja da mesma maneira que o de Deus, é todavia imagem daquele. Acima dele não há nada de melhor. No espírito deve procurar-se e encontrar-se o que a nossa natureza tem de melhor. Eis que o espírito se lembra de si mesmo, se compreende e se ama. Se vemos isto, vemos a Trindade, não certo a Deus, mas a Sua imagem (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 66; grifo nosso).

O compreender promove o crer sem hesitação, que, por sua vez, eleva o indivíduo à contemplação; maneira de proceder que já se encontrava presente à roda dos saberes da cultura greco-romana e helenística, mas que, no período medieval, encontra-se mais alinhada à *ratio* escolástica. O método platônico expõe que o que vemos são sombras, isto é, são formas imperfeitas das perfeitas que estão no Mundo das Ideias<sup>139</sup>. Há um resgaste, inicialmente, desse

---

138 “Também o olho da razão do pregador perverso está fechado. Conquanto veja pela ciência a doutrina do Altíssimo e as visões do Onipotente, todavia, não a conhece por experiência” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 110).

139 Em seus princípios, a filosofia grega era do tipo naturalista. Com o orfismo, nasce a concepção dualista do homem, em que a alma torna-se imortal, reencarnando diversas vezes até que expie suas faltas. Acreditava-se que somente com uma vida de estilo órfico é que se poderia pôr fim às reencarnações. Já a concepção

método por Paulo, ao qual segue todo o Cristianismo: as coisas visíveis permanecem sendo reflexos das invisíveis, porém não é defendido a concepção do mundo das Ideias. De qualquer forma, é uma concepção altamente abstrata, que desvaloriza o mundo sensível. Em Aristóteles, ocorre o contrário: há uma valorização do mundo sensível, pois é a partir dele que se chega ao conhecimento. Dessa forma, parte-se da observação para a construção do saber<sup>140</sup>.

Como nem tudo é passível de definição e claramente demonstrável, a busca por certos saberes se dá de forma intuitiva mediante analogias. Nesse sentido, Antônio busca enxergar, por meio da simbologia do homem enquanto microcosmo, qual “vestígio da Trindade aparece no mesmo espírito”. É o socratismo cristão do “Conhece-te a ti mesmo”, num esforço de conceber a natureza de Deus por analogia com a imagem de si. Reparemos que o frade chama a atenção para o fato de o homem ser reflexo do divino apenas naquilo “que nossa natureza tem de melhor”, rechaçando o conhecimento maniqueísta de que de Deus procede tanto o Bem quanto o Mal, e de que somos reflexo reminescente de Deus, não mantendo com Ele relação de igualdade.

Segue o sermão:

Aqui, de fato, aparece uma certa trindade: memória, inteligência e amor ou vontade. E estas três faculdades não são três vidas, mas uma só vida; e não são três espíritos, mas um só espírito; e não são três essências, mas uma só essência. A memória, na verdade, a inteligência e a vontade ou o amor implicam relações. A vida, porém, tal como o espírito e a essência existem por si mesmas. Estas três faculdades, portanto, são uma só coisa, enquanto formem uma só vida, um só espírito, uma só essência (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 66).

O homem é um ser formado por corpo, alma e espírito. O Cristianismo se pauta na vertente platônica e aristotélica para elaborar a sua própria concepção filosófica a respeito dos elementos formadores do ser humano. Em Platão, a alma vive *ad infinitum*; concepção que transforma a existência corporal e terrena em algo desprezível. Em Aristóteles, alma é a forma do corpo, dando-lhe valor. Por essas duas vertentes temos a concepção cristã de que o corpo, enquanto produto do pó da terra e mortal, é desprezível; mas, enquanto receptáculo da alma, feita à imagem de Deus e imortal, que a ajudará a chegar em seu destino final, possui seu valor: “[...]”

---

epistemológica de Platão parte do princípio de que a alma humana habitava o Mundo das Ideias. Por cometer um erro, foi expulsa pelo Demiurgo e aprisionada ao corpo material. Na incorporação, trouxe consigo a racionalidade, mas não é capaz de lembrar claramente da verdade que um dia contemplara. Quando está diante de um objeto e a alma possui uma lembrança vaga, denominada como reminiscência, inicia-se, neste ponto, o processo de episteme, de buscar compreender e entender, pela Dialética, a verdade que habita o objeto.

140 Já em Aristóteles, ocorre o contrário: a verdade está nas coisas e não no Mundo das Ideias. É preciso, portanto, ter uma postura crítica e analítica sobre os objetos disponíveis a observação para, a partir da análise física, chegar à metafísica. Nesse aspecto, Aristóteles une a teoria de Heráclito, que defende que tudo se transforma, com a teoria de Parmênides, o qual defende que o ser é imutável, não há transformações, tudo é resultado de nossos sentidos enganosos.

devemos amar o corpo, não como causa da nossa vida, mas como meio indispensável para viver” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 202). A memória, a inteligência e o amor são características psicológicas que provêm da alma, cuja simbologia busca explicar o seguinte esquema: o espírito humano representa Deus-Pai, de onde provém a Verdade, a qual está impressa no homem; a alma, composta pela razão que gera o conhecimento intelectual, representa o Filho; e a relação entre a Verdade e a Inteligência gera o amor, que representa o Espírito Santo.

Analisaremos, adiante, de forma mais detalhada, essa simbologia mística. O que nos importa, por ora, é a conclusão de que memória, inteligência e vontade não compreendem três vidas distintas, mas, sim, uma única. De forma semelhante, concebe-se a Trindade. Essa análise, que parte do inferior para o superior, em movimento ascendente, é a simbólica que domina os sermões, condizente com as principais correntes filosóficas que impactaram a escolástica. A união dessas três “vidas” reconduz o sujeito à via da salvação.

#### 4.2.5 A retórica da simbologia da Trindade

Recordemos com Jean-Luc Pouthier (2010) que a imagem de Deus é indissociável da sociedade da qual emerge. Dessa forma, temos, durante a Alta Idade Média, o simbolismo de um Deus ancião, todo poderoso, que se mantém nos céus, longe do homem, controlando todas as coisas a partir de seu olhar; características coerentes com uma sociedade mais estagnada, cujas transformações davam-se de forma vagarosa. Durante a Alta Idade Média, prevaleceram as imagens de um Deus Senhor, de mão forte, majestoso, assentado sobre um trono, pronto para julgar, cujo poder era manifesto principalmente nos lugares sagrados; claro reflexo da reforma carolíngia, mas que se estende até o feudalismo. Essa sociedade estava marcada por uma espera escatológica, cuja salvação só era alcançável a partir do abandono das preocupações terrenas, dentro dos mosteiros, os quais funcionavam como os locais onde o cuidado de si, por meio da ascese, poderia se realizar. Não havia, portanto, amplo espaço para religião de cunho popular, onde o fiel pudesse se sentir, de fato, pertencente a ela. “Fazer-se monge era simultaneamente voltar ao estado original de perfeição e antecipar a vida futura; era também refutar o mundo, para edificar o homem novo, chamado a tomar lugar junto a Deus” (VAUCHEZ, 1995, p. 41).

A espiritualidade monástica depreciava o estado leigo e sua incompatibilidade entre teoria e prática promoveu uma série de duras críticas, que as reformas papais, de certa forma,

buscaram reparar, sobretudo a respeito da castidade dos religiosos. Os fiéis também compartilhavam da visão de que o monasticismo era o único caminho e isso gerava frustração. Os rituais e sacramentos, que tentavam trazer uma sensação de participação para o fiel, não conseguiram saciar a necessidade de uma relação direta com Deus, o que promoveu a multiplicação do misticismo, dos flagelos corporais, dos excessivos gestos durante a realização da missa, como bater no peito, abrir os braços, colocar-se de joelhos durante todo o tempo de celebração, e, inclusive, o surgimento de grupos heréticos diversos, os quais podem ser classificados como “crentes”, porque estavam em busca de uma prática de si para a possibilidade de uma relação pessoa com o divino.

Em finais do século XI e início do XII, a sociedade medieval passou por uma grande transformação, motivada pelo crescimento econômico, que promoveu o aparecimento de pessoas alheias à nobreza com grande poder aquisitivo, o que pressionou a Igreja desses novos tempos a se adaptar. Embora inevitável, não foi uma adaptação fácil e imediata. Houve muita resistência, principalmente de monásticos que viam essas mudanças como uma contaminação da perfeição cristã pelo mundo diabólico, mas que, em realidade, sem descartar a existência de uma preocupação sincera gerada no interior de muitos, era, para os que não possuíam tal sinceridade, um temor em ver ruírem as balizas sólidas que promoviam uma vida confortável e segura. A transformação mais imediata foi a dessacralização do mundo, reconfiguradora das relações entre homem e natureza e, paralelamente, o aumento das desigualdades sociais. Dentro desse cenário, houve um desejo intenso, recorrente dentro da história do Cristianismo, de se regressar à forma de vida apostólica. O Filho de Deus, aos poucos, vai assumindo proeminência. Ao lado do Pai Senhor, torna-se o Cristo pobre que não tinha onde repousar a cabeça. Na sociedade em que Antônio viveu, essa imagem de Jesus já se encontrava plenamente desenvolvida, o que não excluiu, entretanto, a presença de Deus Pai. Qual é, então, o Deus de Antônio?

Antes de expormos o Deus de Antônio, convém relembramos uma filosofia desenvolvida por Górgias, sofista que contribuiu de forma indelével para o desenvolvimento da Retórica e da Filosofia. Acreditamos que, dessa forma, tornaremos a explicação mais sintética e clara. Em seu tratado *Sobre o não-ser*, aborda os limites do *lógos*. Para esse filósofo, se é possível pensar em algo que não existe em concretude, então esse algo existe. Por meio dessa linha de raciocínio, é possível observar que o ser é um efeito de linguagem, que estabelece uma relação entre ser e pensar. O homem, ao tentar comunicar a outrem o não-ser que passou a ser pela via do pensamento, o transforma novamente em não-ser devido ao limite do *lógos*. Expliquemos

de forma mais didática: quando criamos, no pensamento, algo que não existe, ele vem à existência. Quando tentamos comunicar a outro nossa criação mental, ela se torna novamente em algo não existente, porque nossos sentidos nos limitam. Por exemplo: criamos uma imagem que possui uma determinada cor. A cor dessa imagem com seus tons é preponderante para sua total compreensão. O outro, ao receber nosso relato, por meio da linguagem escrita ou oral, não vê a cor; ele a ouve ou a lê. Dessa forma, aquilo que existia em nosso pensamento torna-se uma outra coisa, diferente da primeira, no pensamento do receptor. Isso ocorre porque o ser interior é incomunicável à exterioridade da linguagem.

A dificuldade de se pautar na linguagem para trazer à existência o Ser, a encontra santo Agostinho em *Doutrina Cristã*. Ele, ao tentar conceber uma resposta sobre o Deus cristão, entra em conflito, pois é preciso sempre falar de Deus, mas tudo quanto se diz não faz jus à divindade, porque Deus é inefável. Mas sendo ele inefável, como se poderia falar sobre Ele? Dessa forma, não é inefável, porque ao classificá-lo como tal, já se produz uma concepção. É nessa tentativa de explicar o Ser que Agostinho se pauta no *lógos*, mas reconhece sua limitação:

Não obstante, ainda que não se possa dizer coisa alguma digna de Deus, ele admite o obséquio da voz humana [...] Na realidade, não o conhecemos pela vibração dessas duas sílabas: De-us. Contudo, quando esse som toca os ouvidos de todos os que conhecem o latim, ele leva a pensar em certa natureza soberana e imortal (AGOSTINHO, 2000, p. 47).

Antônio reconhece a mesma dificuldade que é conceber o Ser a partir de uma ideia e expressá-lo de modo inteligível a outro por meio da linguagem verbal, por isso utiliza outro tipo de linguagem, a simbologia do Ancião para representar Deus. Todavia, é uma representação que se limita às características que lhe são atribuídas: eterno, criador de tudo, juiz severo. Faz, também, amplo uso de especulações etimológicas, recurso extremamente caro ao frade e que, na esteira da simbologia medieval, evoca a verdade dos seres e das coisas, porque “[...] encontrando a origem e a história de cada palavra, pode-se então chegar à verdade ontológica do ser ou do objeto que ela designa” (PASTOUREAU, 2006, v. II, p. 499), viés universalista<sup>141</sup>, cujo estudo da linguagem é também o estudo da realidade. Aristóteles, em *Metafísica*, chega ao termo de que só existe definição quando há um nome único para designar, quando uma noção exprime algo que é primeiro; e só é primeiro aquilo que não implica a predicação de alguma coisa a outra coisa, visto que “definição é a noção da essência” (2002, p. 305). Por isso, busca-

---

141 “O que é então o universal? [...] É um conceito ou discurso mental que brota de um processo de abstração e gera a ‘intelecção (*intellectum*) das coisas, às quais *ex institutione* (por convenção humana) foi vinculado, com a função de significar o *status* comum de uma pluralidade de sujeitos” (REALE, 2007, p. 524).

se uma compreensão de Deus a partir dos nomes que possui, os quais estão restritos a Ele, ou seja, não podem ser empregados a nenhum outro ente. A essência está contida na definição, mas essa não é capaz de exprimir aquela em si, porque toda denominação é limitação. E, por causa de tal dificuldade, é que os judeus o chamam de o “Eu Sou”:

Por outras palavras: Deus em grego é *Théos*, isto é, vidente, porque *theoró* significa ver todas as coisas. *Théo* também significa correr, por percorrer todas as coisas. O penitente chama-se Deus, isto é, vidente ou o que corre. Vê as coisas superiores na contemplação, e por isso corre às anteriores no combate da penitência (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 60).

Reparemos que existe, aqui, a insuficiência da linguagem para expressar a realidade – no caso presente, Deus –, mas que, ao mesmo tempo, é somente por meio dela que se alcança a verdade – pela via gorgiana, constrói-se a verdade pelo discurso; pela via aristotélica, demonstra-se<sup>142</sup>. Sendo o discurso retórico aquele que permite demonstrar uma verdade de formas diferentes, a persuasão do discurso se faz principalmente através do alinhamento aos ouvintes por meio de estratégias psicológicas e estéticas. Vejamos que Antônio descreve o significado da palavra “Deus”, mas não consegue, de fato, dizer o que/quem é Deus. Em outro momento, ele constrói um discurso repleto de elementos patemizantes, para atrair, pela via das emoções, o ouvinte e levá-lo a crer. Se o receptor do discurso não consegue enxergar a existência de Deus, a culpa recai sobre o próprio receptor, que não possui fé o suficiente para ver:

Ó palavra mais doce que o mel e que o favo de mel: Tem a Deus sempre no coração!  
Ó coração, mais ditoso do que todo o bem-aventurado, mais feliz do que todo o mais feliz, tu que possuis a Deus! Que te falta? Que se te pode acrescentar? Tens tudo, porque só te enche aquele que tudo fez, sem o qual tudo o que existe nada é. Tem, portanto, sempre a Deus no coração [...]  
Ó Deus, que posso eu dar para te possuir? Acaso julgas que se te der tudo te poderei possuir? E por que preço te poderei possuir? És mais excelso do que o céu, mais profundo do que o inferno, mais comprido do que a terra e mais largo do que o mar. Como, portanto, te poderá possuir um verme, um cão morto, uma pulga, um filho de homem? (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 60).

O processo de conhecer a Deus por meio de etimologias não se limita em si mesmo. O próprio significante que compõe o signo linguístico acumula forte carga expressiva. No trecho abaixo, retirado do sermão *A imposição do nome de Jesus*, temos a exemplificação dessa

---

142 “Although Aristotle believed in the possibility of attainig truth through speech, in his opinion, the aim of a rhetorical discourse would only be ‘to prove or seem to prove’ or ‘to point out truth or something resembling truth’, in opposition to scientific discourse, wich is exact and is the basic matter of learning” (LÓPEZ EIRE, 2007, p. 343).

especulação etimológica a partir do significante. Contudo, são predicados que não definem a essência do Ser, mas que pertencem exclusivamente a ele:

O nome de Jesus tem duas sílabas e cinco letras, três vogais e duas consoantes. Duas sílabas, porque Jesus tem duas naturezas, a divina e a humana: a divina, do Pai, do qual nasceu sem mãe; a humana, da mãe, da qual nasceu sem pai. Eis que há duas sílabas neste único nome, porque há duas naturezas nesta única Pessoa. Deve-se notar, porém, que a vogal soa só por si; a consoante soa justamente com outra. Portanto, as três vogais simbolizam a Divindade, que, sendo una por si, soa em três pessoas: São três os que dão testemunho no céu: o Pai, o Verbo e o Espírito Santo. E estes três são uma só coisa. As duas consoantes significam a humanidade, a qual, por ter duas substâncias, a carne e a alma, não soa por si, mas mais com outra, a que está junta na unidade da pessoa (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 77).

O frade baseou-se também, no sermão transcrito acima, na quantidade de sílabas, vogais e consoantes do nome. Além da especulação etimológica, existe outro procedimento caro a Antônio que, embora seu uso seja em quantidade reduzida se comparado às etimologias, não se esvazia de importância: é a aritmética especulativa. Sem entrarmos pela senda da história da matemática, recordemos que, já na escola pitagórica, existe uma matemática filosófica, que abrange diversas áreas da vida, buscando, com ela, compreender o sentido de harmonia que há no universo, como abordamos no capítulo primeiro. Esse proceder é assimilado pelo Cristianismo, porém com forte carga simbólica e mística. Agostinho iguala o conhecimento dos números à sabedoria, pois “[...] o que é evidente, em qualquer caso, é que a sabedoria, como o número, é verdadeira e imutavelmente verdadeira” (1995, p. 116). Dessa forma, existe uma simbólica do número cujo objetivo é encontrar a partir dele um significado ontológico, como claramente demonstrado no sermão que nos serve de exemplo. É a função simbólica da linguagem, que busca relacionar os elementos presentes no mundo em dados da nossa consciência, em assunto de nossos discursos (AZEREDO, 2002, p. 17).

É evidente que a formação dogmática do Cristianismo deu-se de forma coligada com diversos ramos da filosofia grega; ora rechaçando uma teoria, ora resgatando-a. Ao nosso ver, Aristóteles é talvez o filósofo que mais resgate e abandono sofreu durante toda a Idade Média. Seu vigoroso resgate ocorreu com o advento da escolástica enquanto método sistematizado, ou seja, por volta da segunda metade do século XIII, mas, antes dela, já se encontrava à roda dos saberes. Exemplo disso são os saberes agostinianos e os próprios sermões antonianos, elaborados em época anterior, mas que já apresentavam as características primordiais desse movimento. Posto isso, observamos que a forma como Antônio concebe e compreende o mundo, sobretudo a Divindade, pauta-se na junção do modelo platônico e aristotélico, o que nos permite afirmar que sua obra é uma doutrina aristotélica neoplatonizada. Ele busca

apresentar “o quê” das coisas, mas sempre ocorre um retorno às *Escrituras* e à mística ao falar do “porquê” delas. O ponto de partida não são os seres, mas a Revelação. É, no dizer do profeta Isaías, reproduzido por santo Anselmo: “Como hemos de crer no que não vemos? É verdadeira justiça, isto é, fé justificante, crer no que se não vê” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 211).

Em *Timeu*, Platão nos mostra uma “criação” que é projetada pelo pensamento do Demiurgo e está abandonada às leis físicas. Sendo tudo o que é reflexo da Ideia, não há, portanto, criação nem existência. Em *Metafísica*, Aristóteles nos expõe o Motor Imóvel, teoria que parte do fundamento de que, no mundo, existem os “efeitos”; é preciso, portanto, buscar as “causas”, ou seja, os princípios, as origens dos efeitos. Existem quatro “causas”: material, formal, final e eficiente. Contudo, se houver um retrocesso *ad infinitum* chegará à ideia de uma causa primeira, de um Motor que gera todo o movimento de vida no universo. Em Aristóteles, não há a ideia de criação. O cosmos é eterno. O Motor Imóvel não cria; ele apenas move e todo movimento implica ser. Mas o ser que se movimenta experimenta o devir e, portanto, adquire e perde ser. Somente o Ser é capaz de gerar movimento sem nada perder de sua essência.

Dentro desse constructo, Deus, para Antônio, é o Ato Primeiro, a causa geradora de tudo: “Tens tudo, porque só te enche aquele que tudo fez, sem o qual tudo o que existe nada é” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 60). O resgate dessa concepção aristotélica de ato e potência funciona como uma prova robusta contra o maniqueísmo, porque “os seres eternos são anteriores aos corruptíveis quanto à substância, e nada do que é em potência é eterno. A razão disso é a seguinte: toda potência é, ao mesmo tempo, potência de ambos os contrários [...]” (ARISTÓTELES, 2002, p. 423), o que invalida o Ser primordial como potência, visto que carrega em si os contrários bem e mal. Assim sendo, “nos seres primordiais e eternos não pode haver mal, nem falta nem corrupção” (ARISTÓTELES, 2002, p. 471). Deus é o Ato, pois é o Ser Absoluto que a tudo gera. Ele não pode ser considerado Potência, visto que essa trata do devir, ou seja, da mudança que o Ato sofre. Ora, Deus é o mesmo ontem, hoje e eternamente. Não se submete ao devir.

Deus, enquanto ato primeiro e causa eficiente, criou o mundo *ex nihilo* no tempo e no espaço. Enquanto motor imóvel, nele não há movimento; há atividade. Movimentos são ações imperfeitas que conduzem a um fim. Atividades são ações perfeitas que já carregam em si um fim. Com base nessa explicação, observamos que a ideia de movimento que aparece nos sermões parte de uma atividade divina que promove um movimento da parte do ser humano. Em *Deus criador*, temos um bom exemplo sobre como funciona essa atividade: “Criar é fazer alguma coisa do nada. Deus cria as almas do nada, porque, no dizer de santo Agostinho,

infundindo cria, e criando infunde” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 61; grifo nosso). O uso do quiasmo denota que o ato criador de Deus já carrega em si o fim da criação. Por meio desse princípio, ocorre o movimento por parte do homem: “Ó Senhor Deus, não tenho estas coisas. Que devo, logo, dar-te para te possuir? Dá-me a ti, e eu dar-te-ei a mim. Dá-me o coração, e termine-ás no coração” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 60). Esse movimento de entregar-se a Deus por uma ação dEle não carrega o fim em si, mas conduz o homem a ele: é o retorno do homem à Causa Eficiente, atraído pelo amor do Ser.

Essa entrega do homem a Deus parte do princípio do “Eu sou”. Deus enquanto Ser e Ato puro de existir – diferentemente de Aristóteles, onde existem outros motores imóveis –, não é apenas o Ser total; ele é o Ser verdadeiro; ele é o único. Aristóteles e Platão explicam a origem, mas não são capazes de explicar o porquê dela. O filósofo de Estagira expõe que a criação se move e é atraída pelo amor do Ser. Mas é um amor que se ama e se basta em si, e todo o resto orbita em volta. Já o Cristianismo propõe uma visão inovadora: tudo existe por causa do amor divino. Não um amor egoísta, mas um amor que se doa, que ama, que se faz homem para morrer pelo homem. Nesse sentido, criou-se a percepção de que tudo o que existe depende, o tempo inteiro, da intervenção divina, pois, como salienta Agostinho, a criação inclina-se incessantemente para o nada. E desse princípio, podemos compreender os motivos da natureza funcionar como simbolismo do mundo espiritual.

A crença nas pessoas da Trindade parte de um dogma de fé, mas não se limita a ele. Retomando ao sermão que nos serviu como ponto de partida deste capítulo, *Trindade numa só substância*, observemos que Deus é a Sabedoria, apreensível, em lampejos da alma, pelo intelecto a partir de elementos visíveis, visto que Deus é o fim a que se quer chegar; ele é, no campo metafísico, o primeiro, mas, no campo psicológico, não. O homem possui a necessidade de raciocinar a partir de elementos reais e visíveis a fim de chegar à abstração. O processo intelectual gera o amor, que, em outros sermões, o frade traduz como “vontade do ânimo”, termo que julgamos mais apropriado porque concentra a psicagogia engendrada por Antônio. Para ele, “não se poderia amar se não se conhecesse” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 67). É, portanto, a partir do conhecimento sobre as pessoas da Trindade que o amor por elas brota, que a vontade de ânimo para as servir vem à tona, que o “crer sem hesitação” se concretiza. Isto posto, observa-se que a existência da Trindade é, a partir de um base intuitiva, racionalmente demonstrável. E a demonstração de sua existência é importante, pois “[...] a prova de persuasão é uma espécie de demonstração, porque somos persuadidos sobretudo quando entendemos que

algo está demonstrado” (ARISTÓTELES, 2012, p. 9). E a prova de persuasão, neste caso, é uma construção discursiva.

Apesar do mundo exterior refletir a essência divina, o que o homem apreende são apenas lampejos; somente na vida eterna é que “de fato, então conheceremos aquele que sabe tudo, porque o veremos face a face e seremos como ele próprio é” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 70). Isso vale sobretudo para o mistério da Encarnação, “geração oculta da Divindade, que ninguém pode descrever” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 70). Reside, aqui, a negação da concepção platônica do Mundo das Ideias. Tudo foi criado pelo poder da palavra enunciada, a qual, em versão escrita, possui o papel de rememoração a fim de corrigir a consciência do pecador. Deus, enquanto primeira pessoa da Trindade, aparece bem pouco nos sermões. São Jesus e Maria que dominam a cena.

Conforme dito anteriormente, na sociedade de fins do século XI e início do século XII, Cristo emerge com grande força. Sua imagem enquanto Deus que estará no juízo final para julgar juntamente com o Pai permanece; porém, em paralelo, emerge uma outra imagem, mais humanizada: o Cristo pobre que compreende o sofrimento humano porque possui autoridade para tal, já que “desceu para gemer e chorar, para nos ensinar a gemer e chorar” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 69). Sua função de mediador se cristaliza e ganha força: “Cristo, sacerdote segundo a ordem de Melquisedech, mediador entre Deus e os homens, roga por nós ao Pai” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 79). Não basta, todavia, dizer, é preciso torná-lo claro aos sentidos e ao intelecto; por isso o uso massivo de analogias, que não são sempre claras. As analogias mais fáceis de serem compreendidas serviriam aos leitores menos cultos, e as mais complexas serviriam para alimentar a necessidade de profundidade dos leitores cultos.

No sermão *Cristo Mediador*, Antônio utiliza o raciocínio demonstrativo. Ele parte de uma premissa verdadeira e primeira<sup>143</sup> e desenvolve sua demonstração: “Cristo, sacerdote segundo a ordem de Melquisedech, mediador entre Deus e os homens, roga por nós ao Pai”. Segue-se a demonstrabilidade da verdade nela contida, utilizando-se o método da semelhança e dissemelhança, cuja utilidade reside na exposição de uma verdade a partir da análise de pontos em comuns. Nesse sentido, o frade busca estabelecer uma relação de semelhança entre a atuação de Arão, que se colocou no meio do povo judeu para rogar a Deus o fim de Sua ira, e de Jesus, enviado para aplacar a ira de Deus contra a humanidade. São analogias emaranhadas uma por

---

143 Utilizamos a nomenclatura aristotélica presente em *Tópicos*. Verdadeiras e primeiras são “aquelas coisas nas quais acreditamos em virtude de nenhuma outra coisa que não seja elas próprias” (ARISTÓTELES, 2005, sem paginação).

dentro de outras: Moisés representa Deus Pai que envia Arão – Deus Filho –, com um turíbulo – representa o sacrifício – para se pôr no meio do povo no arraial – a humanidade – com o turíbulo aceso – fogo divino que purifica a humanidade por meio do sacrifício de Cristo na cruz. O turíbulo foi fabricado por Beseleel, que representa o Espírito Santo, no qual a humanidade foi criada e que cobriu Maria, tirando-lhe o desejo de pecar a fim de que seu ventre se tornasse santo. Sendo o objetivo principal do orador a clareza, ele deve se utilizar ao máximo de técnicas que elucidem o conteúdo; por isso, Antônio encerra o sermão com uma ilustração menos turva ao intelecto mais modesto, a qual funciona como uma conclusão com efeito. Afinal, “o que é habitual é mais facilmente cognoscível” (ARISTÓTELES, 2000, p. 79):

Façamos, pois, como a mulher que tem um filho pequenino. Quando o seu marido irado lhe quer bater, ela, segurando a criança nos braços, opõe-se ao irado marido, dizendo: bate nesta, verbera esta! A criança, lacrimosa, compadece-se da mãe. E o pai, cujas entranhas se comoveram com as lágrimas do filho, que ama ternissimamente, por causa dele perdoa à mãe. Também a Deus Pai, irado conosco por nossos pecados, oferecemos o seu Filho Jesus Cristo por aliança da nossa reconciliação no Sacramento do Altar (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 80).

Como já está evidente, todo enunciado diz algo, mas o diz de uma determinada forma. O método de demonstração da verdade cristã exposto anteriormente é recorrente em assuntos diversos tratados pelo frade. Existe, todavia, um outro método, que, embora seja menos recorrente, exemplifica a epistemologia presente nos sermões: é o raciocínio dialético, presente no sermão *Questão da revivescência dos pecados*. Parte-se de um problema dialético, de um tema de investigação sobre o qual os homens não possuem certeza, que contribuirá para a escolha ou rejeição de algum ponto de vista. Antônio inicia com um versículo, que funciona como uma narração problematizadora; em seguida, apresenta uma frase de modalização epistêmica. A junção dessas duas categorias forma uma introdução que já carrega o ponto de vista do enunciador a respeito da matéria que será exposta. Todavia, é preciso deixar uma margem de dúvida a fim de que o receptor note que a causa não está, em absoluto, solucionada e se sinta convidado a percorrer o caminho que será traçado pelo enunciador; por isso o uso do verbo modalizador quase-asseverativo “parece”, que denota o grau de comprometimento do frade com a verdade da proposição. Essa estratégia argumentativa permite que o locutor afirme algo para o interlocutor sem se comprometer com o que foi dito. Segue a introdução do sermão:

Então o Senhor chamou-o e disse-lhe: Servo mau, eu perdoei-te a dívida toda, porque me suplicaste. Não devias tu, por isso, compadecer-te do teu companheiro, como eu me compadeci de ti? E o seu senhor, irado, entregou-o aos algózes, até que pagasse

toda a dívida. Da lição deste Evangelho parece claro que os pecados perdoados revivem (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 32; grifo nosso).

Após as observações das proposições, busca-se chegar a um juízo. Para isso, durante a *inventio*, que é encarregada de fornecer conteúdos ao raciocínio, o enunciador recolhe em lugares-comuns matéria necessária para o desenvolvimento bem embasado dos argumentos. É, pois, o livro *Sentenças*, de Pedro Lombardo, o lugar comum de Antônio para esse assunto. Tal livro, escrito no século XII, foi de extrema importância, pois compreendia um “lugar” de sistematização da teologia, funcionando como uma enciclopédia sobre diversos assuntos a respeito da fé cristã. Nele, o frade recolhe opiniões de diversos sábios a respeito da tese lançada: “Portanto, aqui vou referir o que encontrei nas *Sentenças* a este respeito” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 32). A forma como Antônio constrói a introdução do sermão deixa em evidência para o leitor a *inventio* e a *dispositio*, revelando que o discurso a ser enunciado se amparará no método da probabilidade, visto em Córax e Tísias. Segue a continuação da introdução: “Pergunta-se: os pecados perdoados revivem? A solução deste assunto é obscura e embaraçosa. Uns afirmam e outros negam que os pecados, depois de perdoados, não são de novo imputados para castigo” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 32).

São apresentadas seis opiniões com as quais o frade concorda, revelado pelo verbo modalizador: “os pecados perdoados podem ser novamente cobrados” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 32; grifo nosso). As opiniões selecionadas por Antônio são de autoridades máximas dentro do meio eclesiástico – Ambrósio, Agostinho, Beda, Rabano e Gregório –, contra as quais somente autoridade de mesmo porte poderia se impor. Essas provas de autoridade são *atechnoi*, ou seja, provas classificadas por Aristóteles de “inartísticas”, isto é, que não dependem do gênio do orador; já existem. A função primária do enunciador é valorizá-las ou desvalorizá-las por meio da ordenação/disposição metódica no discurso

Para manter sua honestidade intelectual, Antônio faz a exposição dos argumentos contrários; entretanto a forma como o faz é diferente: não nomeia as autoridades. Ele simplesmente apresenta, no uso do discurso indireto, o que pensam aqueles que acreditam que o pecado perdoado não pode ser novamente requerido:

A estes opõe-se: se alguém é punido de novo por um pecado de que fez penitência e recebeu o perdão, não parece justo. Se é castigado por uma falta de que se não corrigiu, a justiça é evidente. Mas se deve prestar contas ainda do que lhe fora perdoado, há injustiça ou uma justiça que não compreendemos. Deus parece ainda julgar duas vezes a mesma causa e impor duplo castigo, o que a *Escritura* nega. Pode objectar-se que não há aqui nem duplo castigo, nem Deus julga segunda vez o mesmo. Isto, de fato, sucederia se Deus punisse de novo, depois de condigna satisfação e de pena suficiente.

Porém, não satisfaz digna e suficientemente quem não perseverou. Com efeito, deveria guardar uma constante lembrança do pecado, não para o praticar, mas para o evitar; não deve esquecer-se de todos os benefícios de Deus, que são tantos quanto os perdões dos pecados. Deveria pensar nos dons de Deus, que são tantos quanto os seus pecados, e por eles dar graças até à morte. Mas o ingrato voltou ao vômito, como o cão, deu a morte aos benefícios recebidos e chamou de novo o pecado perdoado (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 33; grifo nosso).

Podemos, neste ponto, resgatar as contribuições de Górgias, o qual afirma que a palavra é um deus poderosíssimo. Neste sentido, o *lógos* persuasivo é *apate*, é um “desencaminho”, é uma força capaz de alterar o pensamento do ouvinte/leitor. E isso só é possível porque, na maioria dos casos, o ser humano recorre apenas à *dóxa*, que é escorregadia, para decidir sobre um questionamento que apresenta resoluções diversas. O trabalho do enunciador é, portanto, o de saber ativar uma determinada emoção em seu público. No sermão trabalhado, a forma utilizada por Antônio foi o da probabilidade, verossimilhança e de apagamento de opiniões com as quais ele não concordava.

Com esse modo de proceder, o frade eleva as autoridades que dão suporte à sua crença pessoal e promove um apagamento daquelas que não lhe são alinhadas. Apesar de dizer que se baseou em “aprovados Doutores”, sem, contudo, nomeá-los, esse apagamento traz ao leitor a sensação de que estes homens são comuns, e, portanto, suas ideias também o são e não merecem tamanho crédito. Aristóteles, em *Tópica*, afirma categoricamente que “[...] ocupar-nos com uma pessoa comum quando expressa pontos de vista contrários às opiniões usuais dos homens ilustres seria tolice” (ARISTÓTELES, 2000, sem paginação).

Essa fala do filósofo de Estagira ocorre no contexto em que ele exemplifica um conflito de opiniões, situação semelhante à do sermão em questão, cujos argumentos são providos por autoridades diversas. Sendo de difícil resolução a tese proposta, ele fortemente aconselha que a discussão circunscreva-se ao pensamento de homens ilustres, pois os homens estão predispostos a dar seu assentimento aos pontos de vista daqueles que estudaram essas coisas. Com visão semelhante, Antônio conclui seu sermão, deixando a cargo do leitor a escolha por um dos lados. Escolha simulada, visto que o sermão é todo elaborado de forma a conduzir a alma do leitor ao ponto que deseja o frade: concordar com as autoridades enunciadas:

A ambas as partes da questão favorecem aprovados Doutores. Por isso, não julgando antecipadamente qualquer das partes, deixo a decisão ao estudioso leitor, acrescentando que seria para mim seguro e próximo da salvação comer as migalhas debaixo da mesa dos senhores (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 32; grifo nosso).

Em *Nascimento de Maria*, cujo objetivo é desfazer dúvidas a respeito de ter sido Maria isenta ou não de pecado, o frade se vale de mecanismos mais usuais à sua personalidade: parte

de uma narração ilustrativa para explicar por que se comemora o nascimento de Maria naquele dia; busca versículos bíblicos que deem suporte à ilustração; divide-os em cláusulas e seguem-se, em cada cláusula, as devidas explicações. Antônio ainda se pauta no processo dialético, porém, diferentemente do que ocorre no sermão *Questão da revivência dos pecados*, as características da *disputatio* não se fazem presentes. Aqui, a opinião do frade está envolta em uma névoa; é preciso destrinchar as estruturas metafóricas para chegar nela, e, ainda assim, pode-se dizer, não é um conhecimento seguro: “Assim como uma estrela difere doutra estrela em claridade, assim a natividade da Virgem Maria difere da natividade de todos os santos [...] Maria Santíssima chama-se lua cheia, porque é perfeita de toda a parte” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 114). O mesmo assunto é revivido no sermão seguinte, *A Bem-Aventurada Virgem Maria*, onde a opinião dele fica mais aparente:

Bem-aventurado, portanto, o ventre da gloriosa Virgem, da qual escreve Santo Agostinho no livro *De Natura et Gratia*: Quando se trata de pecados, exceptuo a Santíssima Virgem, da qual, por honra do Senhor, não quero absolutamente se faça questão alguma. De fato, sabemos que lhe foi conferida mais graça para vencer o pecado, em todos os aspectos, de maneira que mereceu conceber e dar à luz aquele que seguramente não teve pecado algum. Exceptuada, portanto, esta Virgem, se todos os santos e santas pudessem reunir-se e lhes fosse perguntado se tinham pecado, que responderiam senão o que diz S. João: Se dissermos que não temos pecados, a nós mesmos nos enganamos, e não está em nós a verdade? Porém, aquela Virgem gloriosa foi prevenida e cheia de graça singular, para que tivesse como fruto do seu ventre aquele mesmo que de início o universo teve como Senhor (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 116 – 117).

Processo semelhante encontramos no sermão *Natal previsto e os Magos*, no qual ocorre a racionalização e demonstração do milagre da Virgem Maria, confirmados por acontecimentos históricos e astronômicos. Nesse sermão, Antônio narra a preocupação dos romanos com a profecia de que um Rei dos reis nasceria; preocupação que teve curta duração, porque o sinal do nascimento desse rei era o de nascer de uma virgem: “Ficaram satisfeitos, e julgaram-no eterno, porque nunca uma virgem daria a luz” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 75). É o cosmo que confere as evidências do nascimento virginal de Jesus e de sua divindade, pois os magos viram a estrela no Oriente e a seguiram até o lugar onde estava o menino. Reparemos como esse evento astronômico é primordial como elemento persuasivo, visto que atua como aparelho cognitivo visual e, enquanto elemento da natureza, regido por leis próprias, não pode ser manipulado pelo homem. Observemos, também, o importante detalhe de que a estrela que guia os magos é capaz de realizar um movimento síncrono e estável a eles durante os treze dias em que percorreram extensos países.

Tal forma de demonstrabilidade está assentada na certeza que tem a mente que a elabora. É um processo retórico e lógico a fim de promover a adesão do intelecto, o qual só é fortalecido à medida em que a inteligibilidade do objeto se evidencia. Aqui, o evento astronômico funciona como um *semeion*, ou seja, um sinal que, ao perder sua polissemia dentro de um contexto, funciona como prova real. Apesar de tais elucubrações necessitarem da fé, ainda constituem uma nítida preocupação lógica e racional, o que nos faz observar que, dentro dos debates estabelecidos no século XIII a respeito de Fé e Razão, Antônio alinha-se a Agostinho no sentido de que a razão é necessária para intelecção e compreensão de Deus, de forma a evitar os erros dogmáticos gerados pela efusão dos sentimentos, mas a fé permite transpassar os limites da mente racional e chegar à contemplação. Podemos dizer que, em *Sermões*, temos uma mística especulativa.

Segue um trecho do sermão *Natal previsto e os Magos*:

[...] eis que uns Magos chegaram do Oriente a Jerusalém, dizendo: Onde está o rei dos Judeus, que nasceu? Porque nós vimos a sua estrela. Chamaram-se magos pela grandeza da ciência. Os gregos chamam Filósofos aos que os persas chamam Magos. Vieram, efetivamente, dos confins da Pérsia e da Caldeia. Pode muito bem ter acontecido que em treze dias tivessem percorrido, montados em dromedários, extensos países. Uma estrela, porém, distinguia-se das restantes no esplendor, no lugar e no movimento (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 116; grifo nosso).

Falar sobre Jesus, nesse contexto, evoca quase que automaticamente sua mãe Maria, a qual, parece-nos, ocupar o quarto lugar da Trindade, porque, em *Sermões*, aparece como elemento fixo da tríade Jesus – Espírito Santo – Maria, assumindo também a função de mediadora entre Deus e os homens: “E a sua glória será como a oliveira. Oliveira significa paz e misericórdia, pois a Virgem Santa Maria, nossa medianeira, reformou a paz entre Deus e o pecador” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 127). Apesar de não ser o nosso propósito ampliar tal discussão neste momento, visto que não é o objetivo principal de nosso trabalho, compreendemos que não podemos fugir de algumas observações, mesmo que resumidas a poucas linhas.

As mulheres, desde o Cristianismo primitivo, representam uma força essencial, mas limitada, como nos revela a quantidade reduzida de mosteiros que as abrigavam e o perfil social delas – viúvas e filhas da nobreza em sua maioria. No século XII, viveu-se um despontamento da espiritualidade e santidade feminina no seio do Cristianismo. As mulheres, como elementos constituintes da sociedade, foram também influenciadas pela liquefação. A título de exemplificação, entre os cátaros, mulheres e homens, por causa da teoria da reencarnação, viam-se como iguais. Na doutrina clássica cátara, as mulheres podiam exercer profissões e

chefiar a família no caso de falecimento do homem. Podiam inclusive, dentro da enxuta hierarquia cátara, chegar ao nível de *perfectas*, cargo alcançado após concluir a escola de formação e que permitia que elas pregassem e ministrassem o *consolamentum*. Apesar de tal avanço, a igualdade não deve ser superestimada:

[...] a igualdade de gênero era relativa. A repulsa cátara pelo sexo fazia com que as mulheres fossem vistas com certo receio. As *perfectae* eram quase sempre velhas e viúvas [...] Quando o rito da imposição da mão era dirigido a uma mulher, os *perfecti* evitavam tocar-lhe a cabeça. Um simples toque sobre uma mulher provocava um jejum de nove dias a pão e água. A mesma desconfiança em relação ao feminino levou o já citado Guilherme Béliaste a explicar que o ciclo de reencarnações só pode ser interrompido para uma mulher quando sua alma estiver em corpo masculino [...] (FRANCO JÚNIOR, 2018, p. 19-20).

No seio do Cristianismo também encontramos um cenário de melhoria para a mulher, mas que também não deve ser superestimado. Tomemos o exemplo de Cluny, que possuía apenas um mosteiro destinado a elas, construído em 1055 e regido pela regra de São Bento. As mulheres, inteiramente reclusas, viviam um ascetismo rigoroso. Ao lado, um mosteiro masculino foi construído para oferecer às monjas proteção e para zelar por suas necessidades espirituais. Por outro lado, Cister chegou aos anos de 1240 com quase cinquenta casas dedicadas às mulheres. Número expressivo, cuja causa não foi por atitudes próprias de Cîteaux, mas, sim, de uma quantidade numerosa de mulheres que se reuniram em grupos e se intitularam cistecienses, obrigando a ala masculina dar-lhes abrigo e uma regra, a qual era extremamente rigorosa. A relutância em aceitar mulheres baseava-se no viés biológico de que elas eram demasiado frágeis para aspirar à severidade e perfeição do modo de vida da ordem (BOLTON, 1983, p. 101).

Em outra ponta, temos as clarissas. Clara foi convertida por Francisco de Assis e, em 1210, recebeu autorização verbal dele para seguir a *vita paupere* franciscana. Mas não foi uma autorização para constituição de uma comunidade feminina. Contudo, reuniu um grupo de mulheres na Igreja de São Damião, onde compartilhavam uma vida simples, pobre e com certa liberdade, visto que cuidavam de pessoas nos hospícios, viviam de trabalhos manuais e esmolas. Em 1215, o Concílio de Latrão ordenou que os agrupamentos estivessem vinculados a uma ordem. Clara tornou-se abadessa e recebeu de Inocêncio III o privilégio de viver uma pobreza sem rendimentos certos, o *privilegium paupertatis*, cuja importância reside no fato de que todas as ordens deveriam possuir rendimentos suficientes para se manterem. Esses rendimentos provinham de bens comunitários. Por não ser obrigada a seguir tais termos, as clarissas constituíram uma comunidade conventual inovadora. Em 1219, o cardeal Hugolino entregou a

primeira regra de São Damião, que se perdeu. Em 1239, escreveu uma nova versão que seguia os preceitos beneditinos e dava grande ênfase à clausura.

Se nas origens, Francisco pareceu aberto e favorável às atividades das mulheres, posteriormente, mostrou-se contrário. “Era essencial para a Ordem Franciscana evitar qualquer suspeita de familiaridade com mulheres de modo a poder estabelecer a sua respeitabilidade perante a hierarquia em geral nos anos 1220” (BOLTON, 1983, p. 106). Antônio segue esses termos e faz uso do ser feminino como simbologia para características negativas. A título de exemplificação, tomemos o sermão *Maus e falsos cristãos, hereges*, que consegue resumir de forma plena como a figura da mulher emerge:

Na Igreja há muitas mulheres, isto é, muitos cristãos moles, efeminados; mas ai! Nela não abundam os homens, isto é, os virtuosos. As mulheres, isto é, os prelados moles, diz o Senhor por Isaías, dominaram o meu povo. E Salomão nas Parábolas: Ó homens, a vós grito! A sabedoria clama aos homens, não às mulheres [...] De fato, assemelham-se todos as mulheres, de espírito efeminado na preciosidade dos vestidos, nos alimentos esquisitos, no luxo dos laçaios, nas construções das casas, nas fâleras dos cavalos. Por isso mostra abertamente se são mulheres ou homens (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 153).

No sermão citado aparecem características psicológicas da mulher; contudo, Antônio não se limita a esse plano. Sermões que se utilizam de conhecimento científico como embasamento racional para demonstrabilidade de uma verdade moral e espiritual, pautam-se largamente na anatomia feminina para comprovar sua debilidade. Se, portanto, os elementos visíveis representam os invisíveis, a mulher, enquanto portadora de um corpo débil, possui uma fraca vontade de ânimo, tornando-se presa fácil aos estímulos diabólicos e, conseqüentemente, aliciadora de vida pecaminosa. Eva se faz presente. “Se vamos ter um homem, as grávidas tomam melhor cor e o seu parto é mais fácil. [...] e a mulher grávida de uma menina torna-se pálida e caminha com dificuldade e languidez” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 240). Por isso, concordamos com Pouthier quando afirma que a evocação da figura de Maria não promoveu a ascensão da mulher naquela sociedade, já que as características exaltadas naquela são de ordem estritamente espiritual, difíceis de serem encontradas em um ser feminino (LE GOFF, 2010, p. 59).

Creemos que tenha ficado claro, até aqui, que os cristãos da Idade Média possuíam dificuldades com o conceito abstrato da Trindade, por isso a urgência em antropomorfizar as pessoas que a compõem ou de se utilizar símbolos que as representem. Por essa via, a materialização da terceira pessoa da Trindade é ainda mais complicada. Como antropomorfizar aquilo que é espírito? Regressa-se o olhar novamente à natureza. A pomba que pousou sobre

Jesus em seu batismo torna-se, então, símbolo do Espírito Santo. Simbologia ainda distante e pouca acolhedora, o que torna Maria, com seu manto protetor, e a figura do Anjo da Guarda ainda mais presentes e necessários. A função do anjo da guarda, de acordo com os sermões – criado por Deus assim como o homem, e, portanto, não deve ser adorado –, é o de admoestar o homem quando erra. É a guarda da alma durante a viagem terrena.

Antônio não discorre em profundidade sobre os anjos, mas, devido ao caráter didático-pedagógico de sua obra, disserta sobre os pontos principais desses seres angélicos: a natureza e função deles para o aperfeiçoamento pessoal do indivíduo; a divisão perpetrada por Gregório Magno dos nove coros de anjos, mas, em *Sermões*, já aparece hierarquizada; e o livre-arbítrio deles. Esses seres possuem um tom mais pessoalizado e aproximado em afeto para com o homem, visto que se entristecem quando o indivíduo a quem guardam não atende às admoestações:

De igual modo, se fazes a oferta da esmola aos pobres, e aí te recordares de que o teu irmão, o Anjo, por graça, por criação com que também tu foste criado, a ti confiado por Deus para levar ao céu as tuas orações e esmolas, tem alguma coisa contra ti, se queixa de ti, porque, quando te sugere o bem, te fazes surdo à voz da obediência, deixa aí a tua oferta, isto é, não confies na tua esmola seca, mas antes vai com os passos do amor reconciliar-te, por meio da obediência, com o Anjo da admoestação, que te foi dado para guarda; e vem então fazer, por suas mãos, a oferta, aceitável a Deus (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 134).

O Espírito Santo esteve vinculado ao acolhimento. Com o desenfreado crescimento urbano, diversas atividades profissionais tornaram-se urgentes, aumentando o número de profissionais, que se organizaram coletivamente a fim de adquirirem proteção mútua. O Espírito Santo, inicialmente, esteve vinculado ao acolhimento desses profissionais e em outros espaços que apresentassem a mesma demanda, como os hospitais. Pouthier (2010) coloca que, no século XIII, a atuação da terceira pessoa da Trindade é objeto de muitos conflitos entre teólogos, sobretudo na questão dos dons e das virtudes: as virtudes são consequência dos dons ou os dons são consequências das virtudes?

Em Antônio, as características primordiais e universais do Espírito Santo são: consolar, santificar e fortalecer o homem. Além dessas, a terceira pessoa da Trindade está intrinsecamente vinculada à aquisição do saber, respeitadas as capacidades intelectuais de cada um: “E vos lembrará tudo, vos subministrará, far-vos-á lembrados de tudo o que vos tenho dito. Ensinar-vos-á para que fiqueis sabendo; lembrar-vos-á para que queiras. Eis que o Espírito Santo dá o saber e o querer: apresentemos o nosso poder segundo as nossas posses, e assim seremos o templo do próprio Espírito Santo” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 66).

Retomando à colocação de Pouthier, observamos que, nos sermões antonianos, as virtudes são as geradoras dos dons e não o contrário. Em *Frutos do Espírito Santo*: “Mas não poderás obter esses frutos se não voltares atrás como o samaritano e estrangeiro, se não te prostrares com o rosto em terra e agradeceres” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 113). Em *Dons do Espírito Santo*: “Estes dons chamam-se vacas bonitas e gordas, por causa da beleza de costumes e fecundidade de virtudes, que eles conferem àquele sobre quem repousam” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 113). Teoria que mantém estreita consonância com a prédica moralizante de Antônio, sendo Jesus e Maria a *imago virtutis*.

#### 4.2.6 A ascese

Somente quando a alma retornar aos céus é que será possível conhecer a verdade tal como ela é. Contudo, enquanto habita o mundo físico, é possibilitado à alma uma espécie de “amostra”. À conjugação de Texto Sagrado, Revelação, vida virtuosa e processos racionais está uma outra: a ascese, que nos confirma a especulação mística presente em *Sermões*. Daremos a palavra ao próprio Alcibíades: “Acho muito razoável o que me dizes, Sócrates. Porém, desejo que me expliques de que maneira podemos cuidar de nós mesmos” (PLATÃO, 2019, sem paginação).

Na segunda parte do diálogo platônico, Sócrates, para responder ao questionamento do personagem, se utilizou da metáfora do olho. Ele expôs que o homem só consegue ver o seu corpo se estiver diante de um espelho ou diante de qualquer objeto que promova o reflexo. Contudo, o homem também consegue se ver nos olhos do próximo. Ao olhar nos olhos de uma pessoa, encontra o reflexo de seu próprio olhar. De forma semelhante, a alma só consegue enxergar por meio do pensamento, da intelecção, local onde habita a divindade: “Haverá, porventura, na alma alguma parte divina do que a relaciona com o conhecimento e a reflexão?” (PLATÃO, 2019, sem paginação). Portanto, o conhecimento de si só se concretiza quando obtemos, por vias racionais, conhecimento sobre Deus e as coisas por Ele criadas. Em contato com o divino, o homem se enche de sapiência. Cheio de sabedoria, a alma retorna ao mundo e sabe distinguir entre o bem e o mal, entre o falso e o verdadeiro:

Para ocupar-se consigo é preciso conhecer-se a si mesmo. Para conhecer-se, é preciso olhar-se em um elemento que seja igual a si. É preciso olhar-se em um elemento que seja o próprio princípio do saber e do conhecimento. E este princípio do saber e do

conhecimento é o elemento divino. Portanto, é preciso olhar-se no elemento divino para reconhecer-se; é preciso conhecer o divino para reconhecer a si mesmo (PLATÃO, 2019, sem paginação).

Em *Sermões*, a vida virtuosa e o conhecimento sobre a Bíblia, sobre as teorias desenvolvidas pelos Padres da Igreja e sobre a natureza são as matérias para o cuidado de si, porém o método de flexão dá-se pela ascese. Diferentemente do que concebemos atualmente, no mundo grego, helenístico e romano, a ascese compreendia uma prática operatória que levava ao conhecimento de si, colocando o sujeito, de forma obstinada, como o fim de sua própria existência. Para os helenos, a ascese compreendia dois pontos principais: uma série de normas de conduta e a construção do eu como objetivo final de todo o empreendimento. A construção do eu para a subjetivação do discurso verdadeiro a fim de produzir um sujeito ético, por sua vez, pautava-se em uma série de processos, a saber: escuta, leitura, escrita e atos de fala. Recordemos que subjetivação do discurso verdadeiro é fazer sua a verdade, ou seja, o sujeito recebe diversos discursos tidos como verdadeiros, analisa, reflete criticamente, choca-os com a verdade que há dentro de si e os reconstrói, tornando-os não mais do outro, mas seus.

O primeiro ato do processo é a escuta, momento em que o eu recolhe o *lógos* a fim de se persuadir e promover a subjetivação, o “crer sem hesitação” de Antônio. É o momento em que a *alethéia* se transforma em *éthos*. Os helenos consideravam o ouvido o sentido mais passivo do corpo humano, visto que é possível decidir não olhar, não tocar, não comer, mas é extremamente difícil decidir não ouvir. De forma semelhante, Platão, em épocas bem anteriores, já expressava essa preocupação em *Protágoras*, conforme expusemos no capítulo primeiro. Por isso, não basta ouvir; é preciso saber ouvir. É preciso desenvolver uma habilidade de escuta, a qual, parte do silêncio. Recordemos que, na escola pitagórica, os discípulos ficavam por volta de cinco anos sem falar. Falar no sentido de expressar opiniões. É preciso silêncio para ouvir, para aprender.

Assim como para a escuta é preciso uma habilidade, para a leitura também. Existe o estímulo à leitura em voz alta, pois as palavras, na gramática grega, não apresentavam uma separação entre si, o que tornava o processo de leitura visual muito difícil. O ler oralizado facilitava o ato e possibilitava que o leitor pudesse também se escutar. Os helenos são taxativos ao afirmarem que o corpo precisa estar bem inclinado ao recolhimento do *lógos*, por isso defendem que, antes do início de qualquer ensino-aprendizagem, o sujeito precisa encontrar a posição mais confortável para o corpo. É a busca pela passivação dos sentidos corporais a fim de evitar que a alma vagueie.

A escrita está intimamente ligada a esses atos, pois, após ouvir, o sujeito deve escrever, em forma de resumo, tudo o que escutou. Ao escrever, o sujeito não reproduz exatamente como o *lógos* foi enunciado; ele faz uma rememoração e escreve como o compreendeu, elaborando, assim, a sua própria verdade. A escrita, portanto, é a materialização da subjetivação do discurso, para qual o sujeito recorre a fim de refazer os exercícios de memorização. E, para finalizar, o ato de fala compreendia em passar ao próximo a verdade subjetivada, a qual penetrará em seu ouvido, dando início novamente a todo o processo. A importância concedida a essa etapa do processo reside na *léxis*, isto é, na maneira como a verdade subjetivada precisa ser enunciada, sobre a qual falaremos no próximo subcapítulo.

Em resumo, a prática de si, no mundo grego e helenístico, compreende em relacionar o conhecimento que se tem sobre o mundo, a verdade que recebe, subjetivá-la, observar o que falta dentro si a fim de dotar o eu com algo que lhe é ausente por natureza, equipando-o para se defender dos acontecimentos da vida. Não se trata, portanto, de uma crença de que a verdade reside na alma e que seja preciso a ela retornar para encontrar. Como já pontuamos em outro momento, trata-se de exercícios reais e exercícios de pensamento. Os exercícios reais estavam vinculados às práticas de abstinência, como os longos jejuns, e às de resistência, como, por exemplo, o ato dos pitagóricos de, no momento da refeição, encarar um apetitoso e variado banquete sem poder comê-lo. As pessoas escravizadas sentavam-se à mesa para desfrutar do banquete enquanto os pitagóricos comiam a comida destinada aos servos.

Já os exercícios de pensamento, que denominamos *meditatio*, ocorriam de formas diferentes a depender da cultura em que estavam inseridos. O exercício mais corrente era o *praemeditatio malorum*, isto é, pensar nos males possíveis de acontecer. Trata-se de pensar, de forma sistemática, numa situação trágica, por mais difícil que possa parecer seu acontecimento. Os epicuristas consideravam esse tipo de exercício desnecessário, visto que pensar em possíveis futuras tragédias não as impediria de acontecer, mas só anteciparia o sofrimento. Era melhor pensar nos prazeres a fim de suportar os males do presente. Já os estoicos criam que pensar nessas tragédias não seria antecipar um sofrimento desnecessário, mas, sim, tornar claro à consciência de que tais acontecimentos são reais e possíveis de acontecer a qualquer um, tornando-se, necessário, portanto, uma preparação da alma. Para evitar um circunlóquio, mas, ao mesmo tempo, para deixar claro, tomemos o famoso exemplo da morte.

Pensar na morte não se trata de teorizar, pela via racional, no que ela consiste, mas de se imaginar morrendo a fim de perceber como a alma se comportaria nessa situação. Ao se imaginar morrendo, a alma imobiliza o instante e faz um balanço sobre a vida que levou até

aquele momento, a fim de perceber se existe algo que precisa ser colocado no eixo ou modificado. Ou seja, trata-se de se imaginar numa dada situação, diferente do que consideramos no mundo ocidental, onde a *meditatio* é o momento de fixação da mente em um determinado assunto a fim de permitir que a psique se eleve em afetos.

O Cristianismo adere a si esses princípios da ascese, por isso o alto valor dado à pregação. O *lógos* recolhido pelo ouvinte foi, anteriormente à enunciação, selecionado, rememorado pelo pregador com o fito de subordinar o sujeito que ouve à palavra divina, que, neste caso, é a palavra do outro e não a sua própria. Por causa disso, é que a operação da ascese cristã possui como fim a renúncia de si, que é, em essência, pequenas e diversas renúncias que o homem faz ao longo de sua vida. É um sacrifício regrado, estipulado e fiscalizado. O ato de fala não se resume, entretanto, à pregação. Ele está presente na vida cotidiana por intermédio da oração vocalizada, dos louvores a Deus, mas principalmente pela confissão, momento em que o sujeito objetiva o seu eu a fim de alinhá-lo, mais uma vez, não a sua própria verdade, mas à verdade do Texto e da Revelação, padronizada em atos de virtude. Por isso, a penitência, a partir do século XII, começa a apresentar um modelo mais jurídico, refletido em *Sermões* pelo conceito que o frade tem de justiça: “A justiça é dar a cada um o que lhe pertence, depois de feito um juízo reto. Justiça é como que o estado de direito. Justiça é hábito do ânimo de, guardado o bem comum, atribuir a cada um aquilo que merece” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 209). Diferentemente de Alcibíades, Antônio sabe o que é justiça porque praticou o cuidado de si.

Antônio é um homem que viveu a maior parte de sua vida dentro de um ambiente de elevado ascetismo. Possui, portanto, um gosto por esse estilo de vida, mas reconheceu a importância da vida ativa como meio de alcançar o próximo em caridade, um dos pontos mais caros do franciscanismo. Os diversos sermões sobre esse tema e sua própria vida como pregador nos confirmam essa observação. Contudo, o excesso de atividade afasta a alma do homem daquilo que é mais importante: a prática de si. Por isso, ele é um ferrenho defensor da ascese espiritual, a qual reconhece como primordial para a internalização dos saberes recebidos e do exame de consciência. Vejamos o sermão *Elevação e alienação do espírito na contemplação*:

Advirta-se que a doçura da contemplação é dupla: uma no afeto, e esta é da vida, e outra na inteligência, e esta é da ciência. Uma realiza-se na elevação do espírito, a outra na sua alienação. Há elevação do espírito quando a vivacidade da inteligência, divinamente iluminada, transcende as metas do esforço humano, sem, todavia, atingir a sua alienação, a ponto de ficar acima de si aquilo que vê. No entanto, não se afasta completamente do habitual. Há alienação da mente quando a memória das coisas presentes desaparece do espírito e atinge, através da transfiguração do divino obrar, certo estado estranho de ânimo, fora do esforço humano (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 225; grifo nosso).

Por meio da análise do sermão transcrito acima e de outros que compõem o bloco intitulado *Vida contemplativa*, é possível perceber umas três etapas ou degraus do que ele chama de alienação. A primeira etapa do momento é, logicamente, a fé. E a fé vem pelo ouvir e ouvir a palavra de Deus. É preciso, antes de tudo, crer no Ser e em sua palavra revelada. Porém, como ficou demonstrado, o crer sem hesitação só é possível por meio de processos racionais. Portanto, a fé, embora imprescindível, sozinha, não promove a ascensão do espírito do homem à contemplação. Nesse processo místico, a razão, enquanto intelecto iluminado pela Graça e a que tudo perscruta, possui papel extremamente relevante.

Após recolher o *lógos*, o sujeito, para promover os processos de rememoração, deve prestar-se ao silêncio, à reflexão, deve “sair do mundo e entrar no túmulo” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 219), isto é, abandonar a vida ativa e abraçar um ascetismo. Não ascetismo como estilo de vida, mas momentos de ascese espiritual; momentos para se afastar dos turbilhões do cotidiano a fim de, no túmulo, isto é, na solidão, aplacar os afetos corporais que desestabilizam a alma: “Leva-o do estrépito dos vícios e do tumulto dos pensamentos para a solidão, para o repouso do espírito. Ali, sim, já a caminho do estado perfeito, [Deus] fala ao seu coração” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 221). É o momento do dia ou são os momentos do dia em que se busca uma harmonia do espírito, tal como indicado pelos pitagóricos e estimulado pela escola platônica:

Ora, a alma pensa melhor quando não tem nada disso a perturbá-la, nem a vista nem o ouvido, nem a dor nem prazer de espécie alguma, e concentrada ao máximo em si mesma, dispensa a companhia do corpo, evitando tanto quanto possível qualquer comércio com ele, e esforçando-se por apreender a verdade (PLATÃO, 2019, sem paginação; grifo nosso).

Estando a mente aquietada, inicia-se a segunda etapa do processo de contemplação: a razão rememora e perscruta o *lógos* recolhido. Aqui, novamente, ressaltamos a importância da memória. O pensamento examina o conhecimento armazenado, o organiza dentro de uma lógica, na qual os sentimentos vão, aos poucos, sobrepondo-se. Esse examinar minucioso da razão humana é acompanhado, todo o tempo, por um pré-determinado padrão de sentimentos, que o espírito humano se lança a desenvolver – o espírito da contrição –, que, pela análise de si próprio, busca o perdão pelas faltas cometidas: “os olhos dos peixes, porém, são úmidos, e precisam de muita visão por causa da grossura da água [...] Os olhos úmidos são as especulações do ânimo devoto” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 230). Isso revela que só alcança a

contemplação o penitente que reúne características de virtude e uma condição de espírito. A transposição do segundo degrau para o terceiro é emotivo, catártico.

O elemento racional é importante nesse processo porque é mais palpável. Vimos que a antropomorfização da Trindade fazia-se necessária para sua compreensão. E nas etapas da contemplação, o homem efetua um exercício de fixação da mente na elaboração de representações mentais a fim de promover a contemplação. Lembremos com Aristóteles que o homem só é capaz de pensar por meio de imagens, sejam elas representações de coisas ou o desenho do signo linguístico. Antônio possui total compreensão dessa necessidade humana; por isso, faz a indicação ao ouvinte/leitor para apegar-se à imagem de Jesus materializado e da reconstrução imagética de todo o sofrimento que ele passou para, aos poucos, ir ascendendo ao encontro de Deus. Aqui, o sujeito reflete sobre si para se renunciar em prol de um outro:

Todavia, a um homem que ora ou medita a imagem da humanidade do Senhor, do seu Natal, da sua Paixão e Ressurreição apresenta-se melhor, com mais nitidez, para que o seu ânimo débil, que não sabe pensar senão em corpos e em coisas corporais, tenha alguma coisa a que se afeiçoe, a que fixe, a seu modo, um olhar de piedade (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 220; grifo nosso).

O indivíduo, após perscrutar racionalmente o conhecimento acerca do divino, se reconhece como um nada, como um ignorante e se põe em renúncia. Essa contrição promove um sentimento de angústia, de necessidade de ser aceito, amado e resgatado. A mente humana, portanto, vai rememorando, analisando, se penitenciado cada vez mais até “ultrapassar os limites da possibilidade natural” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 222). Ela opera, a partir da razão, com os afetos que se intensificam até promover um gozo mental, uma espécie de catarse, de alívio dos sentimentos expurgados pelo choro, de êxtase. Neste ponto, atingiu-se a contemplação, mas não a visão de Deus como Ele é. Chegou-se, podemos dizer, às portas dos céus, mas não na câmara divina. Aqui, o homem tangenciou o divino. É o neoplatonismo presente. Ao chegar nessa etapa, ele é incapaz, embora queira, de lá permanecer. A proibição de permanência reside no fato de o homem, enquanto ser corporal, ser impedido, por questões fisiológicas, de viver uma vida contemplativa: “O cavalo, que não tinha lugar, é o corpo. O seu peso precipita o homem do alto da contemplação, porque o corpo, que se corrompe, agrava a alma. E, por isso, tem de voltar à porta do Vale, porque se deve preservar na humildade” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 225)<sup>144</sup>.

---

144 Esse exemplo do cavalo nos lembra do mito do carro alado de Platão, o qual relata que a alma se assemelha ao carro alado, puxada por dois cavalos e guiada pelo auriga. Os cavalos representam as partes alógicas da alma

De Deus deve-se gozar; do conhecimento deve-se usar; dos homens deve-se amar. Nesse sentido, o “voltar-se ao corpo”, após o realinhamento do eu, tem o fito de ajudar o próximo em questões particulares e espalhar o lume celeste: “[...] desta forma, os animais, os santos, vão para a contemplação e voltam para a ação, porque aí não conseguem estar muito tempo por causa de fazerem fruto no próximo” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 231). É dever, portanto, do sujeito, principalmente do pregador, movimentar-se para a ascese espiritual. Porém, ao chegar lá, o controle racional se perde, “pois a contemplação não se encontra ao arbítrio do contemplativo, mas está na disposição do Criador, o qual infunde a doçura da contemplação a quem quer, quando quer e como quer” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 227). Assim sendo, a terceira etapa ou degrau da contemplação é totalmente alheia ao controle racional; o único momento em que o homem perde seu livre-arbítrio. O sentimento experimentado pelo indivíduo ao atingir esse patamar é classificado pelo frade como um “certo estado estranho de ânimo, fora do esforço humano” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 225).

Após o exposto, podemos dizer que a contemplação, para Antônio, pauta-se no aquietamento do corpo para iniciar a rememoração e a análise de si a fim de internalizar o conhecimento com fins à renúncia, colocando sua alma em estado de suspensão para chegar ao reconhecimento, por meio de um processo racional e também emotivo, como um ser totalmente dependente do Ser: “É um arrebatamento do espírito e não do corpo. Ouvem coisas que não conseguem expressar em palavras nem compreender no pensamento” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 55). Dos três degraus, apenas os dois primeiros possuem a possibilidade de serem apreendidos pelo pensamento do interlocutor; o terceiro, todavia, é transmitido, devido ao limite do *lógos*, de forma implícita e fragmentada, ficando a cargo do receptor o trabalho de unir os fragmentos a fim de (re)construir o discurso, que pode ser, naturalmente, um outro, diferente do que o enunciador buscou exprimir.

### 4.3 Terceira via: a eloquência

Após tudo quanto foi exposto nos capítulos anteriores, ficou evidente que a preocupação de Antônio em firmar o caráter do pregador na prática de si, representada principalmente pelas

---

– irascível e concupiscível –, o auriga representa a razão. A alma tenta, todo o tempo, manter-se elevada. Porém, um dos cavalos sempre pende pra baixo e, se não for dominada pela razão, a alma cai no corpo.

duas primeiras vias – virtude e conhecimento –, tem como objetivo alertar o leitor de sua obra sobre a importância da internalização do discurso verdadeiro; por isso ele exclama recorrentemente que muitos são brilhantes em palavras, mas não em obras. Essa preocupação do frade nos remete ao conceito de *parrhesía*.

No mundo antigo, o discurso verdadeiro estava com o mestre. Ao discípulo impunha-se o silêncio, a prática do saber ouvir. Seus atos de fala, quando ocorriam, serviam como instrumentos para se verificar o tanto de verdade que assimilou e como a subjetivou, como ocorre na dialética platônica, onde os diálogos se prestam principalmente para revelar ao discípulo que ele sabe o que acreditava ignorar e que ignora o que acreditava saber. É uma escuta crítica. Somente a experiência promove essa habilidade.

Já que a verdade se encontrava com o mestre, tornava-se, então, necessário um pacto ético, no sentido de que ele deveria dizer a verdade, enquanto verdade crida em seu subjetivo, ao discípulo. Dizê-la toda e da forma mais franca possível. E, aqui, reside o longo atrito existente entre o discurso filosófico e o retórico, visto que aquele não deveria ser resumido a uma técnica com fins de persuasão patética, mas também não deveria ser transmitido de forma não-técnica por causa da imperfeição do ouvinte. Dessa forma, a *parrhesía* compreende a união entre uma ética e uma maneira de transmitir a verdade:

Para que o silêncio do discípulo seja um silêncio fecundo, para que, no fundo deste silêncio, se depositem como convém as palavras de verdade que são as do mestre, e para que o discípulo possa fazer destas palavras algo de seu, que o habilitará, no futuro, a torna-se ele próprio sujeito de veridicção, é preciso que, do lado do mestre, o discurso apresentado não seja um discurso artificial, fingido, um discurso que obedeça às leis da retórica [...] É preciso que não seja um discurso de sedução. É preciso que seja um discurso tal que a subjetividade do discípulo possa dele apropriar-se e que, apropriando-se dele, o discípulo possa alcançar o objetivo que é o seu, a saber, ele próprio (FOUCAULT, 2006, p. 442).

No mundo cristão ocidental, a pregação é o meio pelo qual se dita e até mesmo se impõe o modo de ser e de se estar na religião. Por isso, é imprescindível que o pregador firme o pacto moral e ético, representado pelas vias da virtude e do conhecimento, a fim de que o discurso verdadeiro brote de seu eu e atinja o próximo. Por isso, Antônio é tão incisivo ao criticar pregadores que não realizam o “crer sem hesitação”, mas que buscam apenas as honras derivadas da ação de pregar.

Apesar de a audição ser considerada um sentido passivo, nem sempre o *lógos* recolhido promove o efeito desejado pelo enunciador na alma do ouvinte. Isso ocorre porque a verdade precisa de uma *léxis*, isto é, de uma maneira de dizer, que permita que o discurso verdadeiro

seja assimilado. A negação retórica da Retórica foi ampla e duradouramente utilizada por pregadores cristãos medievais como uma característica do *étos*, para se colocar como um instrumento usado por Deus para transmitir sincronamente a verdade divina. Nesta perspectiva, o pregador “some” do discurso, ficando sua mensagem. Os erros que comente são, na maioria dos casos, pormenorizados, e o receptor assume a tarefa de decifrar “o que Deus gostaria de dizer com isso?”.

Como vimos anteriormente, finais do século XII e início do XIII representam um momento de resgate da Retórica clássica e uso vívido dela. Recordemo-nos que Aristóteles julga absurdo o homem não ter conhecimento retórico suficiente para se defender dos discursos, compreendendo que eles são, portanto, ações violentas<sup>145</sup>. Recordemo-nos também da distinção que Platão fez em Retórica boa e má. Antônio segue esses caminhos, tanto que afirma usar a Retórica e estimula os religiosos a fazerem o mesmo em prol de um discurso acessível, pois acredita que a falta dela gera o avanço das heresias: “E foi-lhe dado poder sobre as quatro partes da terra, ou seja, sobre todos os maus onde quer que morem, para matar com a espada da má persuasão [...]” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 78). O frade franciscano faz uso consciente da Retórica em sua obra.

Em *Retórica*, Aristóteles expõe que o discurso compreende três elementos: o orador, o assunto e o ouvinte. O fim do discurso é o ouvinte, que atua como juiz. Para o filósofo, os que discursam deveriam dedicar-se apenas ao *lógos*, isto é, aos argumentos, mas compreende que alguns auditórios não são facilmente persuadidos pela demonstração da verdade e por isso torna-se necessário o apelo ao lado emocional do discurso. Apesar de ser crítico a essa forma de atuar, visto que “os juízos se emitem de modo imprevisto, sendo por conseguinte difícil aos juízes pronunciar-se retamente de acordo com o que é justo e conveniente” (ARISTÓTELES, 2012, p. 7), desenvolve, no livro segundo, o que comumente conhecemos como Retórica das Paixões, cujo objetivo principal é apresentar ao orador os meios pelos quais uma determinada paixão é despertada no ouvinte por meio do discurso.

Antecessores de Aristóteles já haviam sinalizado o lado emotivo do discurso, mas esse era visto, pela maioria, como uma excitação irracional dos sentidos sobre a alma; portanto, estimulavam seu abandono por parte do orador. Platão assim procedeu, de forma que colocou a Dialética em oposição à Retórica, rechaçando o lado afetivo do *lógos*, embora dele se utilizasse. Em contrapartida, Aristóteles colocou Dialética e Retórica como faces de uma

---

145 “seria absurdo que a incapacidade de defesa física fosse desonrosa, e não o fosse a incapacidade de defesa verbal, uma vez que esta é mais própria do homem do que o uso da força física” (ARISTÓTELES, 2012, p. 10).

mesma moeda, porque a função dessas artes “não é persuadir, mas discernir os meios de persuasão mais pertinentes a cada caso”<sup>146</sup> (ARISTÓTELES, 2012, p. 11). Além de pontuar essa questão, ressaltou a importância do viés emotivo do discurso como ferramenta racional do cognitivo capaz de promover o convencer e o comover.

A fim de que o espírito do leitor não se disperse, recordemos que, no capítulo terceiro, apresentamos as características principais de *Sermões* e trabalhamos mais detidamente o polo sintagmático da Retórica, ao qual está associada à *inventio* e à *dispositio*. Neste subcapítulo, trabalharemos mais detidamente o polo paradigmático, associado à *elocutio*, a qual impreterivelmente invoca as provas morais e subjetivas, a saber o *éthos* e o *páthos*.

#### 4.3.1 O éthos em Sermões

Aristóteles foi um filósofo amplamente consultado durante a Idade Média e serviu de base para teorias cristãs filosóficas diversas. Contudo, parece-nos que foi um uso clandestino, limitado e implícito sobretudo durante a Alta Idade Média. Mas lá estava ele servindo de base às produções literárias. Os sermões antonianos, portanto, não estão alheios a essa constatação. É evidente, em vários pontos da obra do frade, a presença de técnicas aristotélicas, facilmente reconhecidas por qualquer leitor de *Retórica*. É um uso inconsciente, relacionado ao corriqueiro que se internalizou, mas também é consciente, tanto que, em diversos momentos, Antônio deixa claro que um determinado pensamento provém do filósofo grego. Em geral, é um Aristóteles que serve ao Cristianismo.

Conforme já observado, o discurso retórico possui duas funções primordiais: a de convencer e a de comover. O convencimento pauta-se na apresentação de provas argumentativas; é o viés dialético da Retórica, o eixo sintagmático, e está relacionado às partes da demonstração (*narratio* e *confirmatio*). Já o comover pauta-se em provas subjetivas; é o eixo paradigmático, e está mais fortemente relacionado ao exórdio e ao epílogo, embora suscitar paixões seja uma ação presente em todo o discurso. Como o Prólogo de *Sermões* faz a vez do exórdio da obra que se inicia, julgamos procedente sua análise. O exórdio é uma das ações da

---

146 “[...] de fato, não é função da medicina dar saúde ao doente, mas avançar o mais possível na direção da cura, pois também se pode cuidar bem dos que já não estão em condições de recuperar a saúde” (ARISTÓTELES, 2012, p. 11).

tarefa *dispositio*; trata-se do início do discurso. Por ser o momento em que o público está mais atento, é a melhor ocasião para a *captatio benevolentiae*, ou seja, para torná-lo dócil e benevolente e para apresentar a *partitio*, o assunto que será desenvolvido.

A docilidade refere-se à disposição do público em estar aberto e atento para absorver a matéria que será exposta. Trata-se, portanto, de um estímulo inicial ao *páthos*, que juntamente com o *éthos*, formam as provas subjetivas do discurso. Alguns oradores atraem a atenção do público ao dizerem que nada, até aquele momento, foi visto ou ouvido; que se trata de assunto extremamente surpreendente em novidade<sup>147</sup>, etc. Como o início do discurso é o momento em que o ouvinte está mais atento, sendo, portanto, desnecessário artifício retórico mais elaborado, é bastante expressivo que Antônio inicie o Prólogo com a exposição de um fato histórico do Antigo Testamento, cujo sentido literal não é suficientemente claro para depreender dele uma mensagem com significado. Tal artifício promove uma suspensão no cognitivo do receptor, que se põe em redobrada atenção com vistas a esclarecer aquilo que está obscuro, visto que, como nos apontou Górgias em *Elogio a Helena*, o comum traz credibilidade, mas não traz encantamento. Eis o primeiro parágrafo do “Prólogo Geral”: “Narra-se no livro dos Paralipómenos, que Davi deu ouro puríssimo, a fim de com ele se fazer a representação dum carro de querubins, que estendessem as asas e cobrissem a arca da aliança do Senhor” (ANTÔNIO, v. I, 2000, p. 5).

Cada palavra ou expressão-chave do fato histórico possui um preceito divino oculto. Antônio, então, faz uma hermenêutica desses preceitos e a exposição dos significados espirituais que eles evocam a partir de construções alegóricas, que é uma forma menos violenta e mais prazerosa para o espírito do receptor. Recordemos que um texto é alegórico quando ele constitui, em sua integralidade, uma metáfora. A exposição antoniana é uma sucessão de construções metafóricas e metonímicas que se multiplicam ao limite do quase improvável. É uma grande teia de predicação impertinente na qual um único signo evoca significados múltiplos, mas que são abalizados pelo frade, na maioria das vezes, por meio de sentenças explicativas. Essas servem para isolar a doutrina que está sendo exposta num sermão específico, de forma que a condução psicagógica do receptor seja feita para um único enunciado interpretativo.

---

147 A depender do objetivo do discurso. Caso o objetivo seja o de evitar a atenção do público, o orador pode alegar que se trata de matéria de pouco valor, que está ali somente para cumprir com algum compromisso, dentre outros.

A exposição dos argumentos alegóricos segue um encadeamento lógico: parte-se de um versículo que possui vínculo com o fato histórico, divide-o em partículas, concentra sobre cada partícula uma construção metafórica e metonímica, abalizando o teor interpretativo por meio de sentenças explicativas. Esse esquema se repetirá pelos cinco primeiros parágrafos da primeira parte do Prólogo. Em cada parágrafo existe um micro discurso, cujo ponto de apoio é uma palavra ou expressão do fato histórico, seguido da apresentação de outro versículo bíblico que funciona como uma *confirmatio*.

2. Está escrito no Gênesis: Na terra de Hevilat nasce ouro e o ouro daquela região é ótimo. Hevilat interpreta-se parturiente e significa a Sagrada Escritura, a qual é como a terra, que primeiramente produz a erva, depois a espiga e, finalmente, o grão maduro na espiga. A erva constitui a alegoria, que edifica a fé, segundo o dito: Produza a terra erva verdejante; na espiga, chamada assim de *spiculus* (ponta), entende-se a moralidade, que informa os costumes e com a sua doçura traspassa e fere o ânimo; no grão maduro, figura-se a anagogia, que trata da plenitude do gozo e da felicidade angélica. Na terra de Hevilat nasce, portanto, ouro ótimo, pois que do texto das páginas divinas emana a ciência sagrada; e como o ouro está acima de todos os metais, assim a ciência sagrada sobressai a toda a ciência: Não conhece as letras quem ignora a Escritura sagrada. Daí, portanto, o dizer-se: Davi deu ouro puríssimo (ANTÔNIO, v. I, 2000, p. 5).

Em caráter exemplificativo, observemos o parágrafo segundo. Ele mantém uma ligação com o fato histórico a partir da intersecção de sentidos evocados pelos signos linguísticos “ouro” e “Escritura”, concluindo que “[...] como o ouro está acima de todos os metais, assim a ciência sagrada sobressai a toda a ciência” (ANTÔNIO, 2000, p. 5). Parte-se da terra para a erva, depois para a espiga e, finalmente, para o grão maduro; tal encadeamento remonta aos degraus de assimilação da ciência divina – etapas dos saberes –, que o cristão deve escalar: parte-se do nível literal (primeiro degrau, de mais fácil compreensão) até chegar ao nível anagógico (último degrau, de nível espiritual). Depreende-se, também, os três sentidos da interpretação bíblica que dominarão a obra que se inicia, a saber: alegórico, moral e anagógico. Encerra-se o parágrafo com uma sentença conclusiva: “Daí, portanto, o dizer-se: David deu ouro puríssimo” (ANTÔNIO, v. I, 2000, p. 5).

O parágrafo terceiro, em termos de estrutura, segue o mesmo esquema supracitado. O ponto de costura que o mantém ajustado aos demais é a retomada da palavra “Davi”, que funciona como elemento coesivo com o parágrafo anterior e permite dar prosseguimento ao desenvolvimento da divisão em cláusulas do fato histórico. Em seguida, Antônio cita um versículo recolhido da *Glossa* e o divide em partículas. Queremos apenas ressaltar a concentração metonímica em cada partícula. Davi é uma figura de Cristo; ele é uma *umbra*

*futurarum*<sup>148</sup>, isto é, uma sombra das coisas futuras; método corriqueiro de interpretação alegórica dos teólogos que observam o Novo Testamento como concretização do Antigo, sendo os personagens desse prefigurações dos personagens que se encontram naquele. As características morais de Davi estabelecem um paralelo com as características espirituais de Jesus, sendo que cada partícula remete ao leitor um episódio da vida de Jesus, como em “foi misericordioso na Encarnação”. Essa partícula exemplifica o espalhamento sêmico, característica principal da metonímia, ao representar uma outra ideia: à bondade de Jesus que, sendo Filho de Deus, se despiu de sua divindade para tornar-se humano e, assim, salvar as almas dos homens. Com uma sentença de construção metonímica é possível evocar uma série de outros detalhes, que, se fossem expostos, tornaria o discurso mais longo, fazendo-o perder sua beleza e força argumentativa. Esse tipo de construção promove maior velocidade ao discurso, porque anuncia a causa, mas suprime as etapas enunciativas e são direcionados a receptores que compartilham de saberes semelhantes ao do enunciador ou a interpretação do enunciado não seria possível. Antônio é um orador eficiente quando, recordando Protágoras, se trata em tornar forte o argumento mais fraco e vice-versa.

Segue o terceiro parágrafo:

3. Davi interpreta-se misericordioso, forte de mão, ou desejável de aspecto, e significa Jesus Cristo, Filho de Deus, que foi misericordioso na Encarnação, forte de mão no sofrimento e ser-nos-á desejável de aspecto na bem-aventurança eterna (ANTÔNIO, v. I, 2000, p. 5).

A alegoria é uma ferramenta extremamente importante para a promoção do *páthos*, porque “Se a alegoria é didática não é por tornar as coisas mais claras ou mais concretas; ao contrário, é por intrigar” (REBOUL, 2004, p. 131). Ao intrigar o ouvinte, que busca no texto aquilo que não é facilmente apreendido pelo pensamento, o orador consegue, enfim, captar sua atenção e curiosidade. Ao partir de um versículo cuja *dóxa* obscura envereda para uma sucessão de alegorias, Antônio obriga o receptor a, juntamente com ele, percorrer o caminho metodicamente traçado. Ou seja, um processo psicagógico que deságua no segundo momento do exórdio: a *partitio*, cuja função é dizer o assunto que será tratado e a forma como será exposto, porque, conforme vimos em Aristóteles, o indefinido causa desinteresse. Dessa forma, “três são as questões relativas ao discurso: a primeira, donde se tirarão as provas; a segunda, o estilo que se deve empregar; a terceira, a maneira de dispor diferentes partes do discurso” (ARISTÓTELES, 2012, p. 172).

---

148 HANSEN, 2006, p. 8.

A primeira questão relativa ao discurso corresponde à *inventio*, tarefa de fornecer conteúdos ao discurso, os quais não são produzidos do nada. Existem “lugares” aos quais o orador recorre para buscar seus argumentos. Reafirmemos que esses “lugares-comuns” não são os argumentos em si; são repositórios de autoridade de matérias e de assuntos de onde parte o orador. Esse faz a seleção e, com sua veia artística, constrói o discurso utilizando-se dos elementos selecionados. A originalidade não era uma característica cultuada na Idade Média; um bom “autor”, portanto, era aquele cujo conhecimento estava assentado em modelos consagrados e cujo discurso, seja o falado ou escrito, reproduzia esse saber. Lugares-comuns são, portanto, “meios rápidos e fáceis para encontrar a matéria a ser explanada, mesmo tratando-se de assuntos inteiramente desconhecidos” (BARTHES, 1975, p. 196). Dessa forma, os sermões antonianos partem, principalmente, de quatro lugares: “E como na quadriga há quatro rodas, assim nesta obra se versam quatro matérias, a saber, os Evangelhos dos domingos, fatos históricos do Velho Testamento, tais quais se leem na Igreja, os Introitos e as Epístolas da missa dominical” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 7).

A segunda questão é o estilo empregado. Estilo é o processo de fundição entre sujeito e linguagem. É a forma como o orador se utiliza das provas inartísticas e as alinha às provas artísticas, as quais se referem à forma como o orador molda as provas inartísticas, como observamos quando analisamos o texto bíblico utilizado por Antônio no prólogo da obra. São as escolhas linguísticas que ele faz que revelam seu estilo, o qual deve transparecer naturalidade, pois nada causa mais revolta do que sentir que está sendo enganado. Além da forma escolhida, que deflagra esse estilo, existe um outro viés das provas subjetivas, que se relaciona ao *éthos*, isto é, à qualidade moral do enunciador a fim de captar a benevolência do público, de dispô-lo em afeto para consigo, porque “muito conta para a persuasão [...] a forma como orador se apresenta e como dá a entender as suas disposições aos ouvintes, fazendo com que, da parte destes, também haja um determinado estado de espírito em relação ao orador” (ARISTÓTELES, 2012, p. 83). Aristóteles considera o *éthos* o mais importante meio de persuasão em um discurso: “[...] não se deve considerar sem importância para a persuasão a probidade do que fala, como aliás alguns autores desta arte propõem, mas quase se poderia dizer que o caráter é o principal meio de persuasão” (ARISTÓTELES, 2012, p. 13).

Recordemos que o discurso retórico está relacionado à *dóxa*, à opinião. Por mais que Antônio possua a crença de que a matéria por ele enunciada seja a verdade, a *alethéia*, seus ouvintes podem não possuir semelhante anuência, sobretudo os hereges. Diante dessa constatação, percebemos que a prova do *éthos* é importante porque, independentemente da

clareza que o ouvinte tenha sobre o assunto, o fato dele ser enunciado por um orador confiável facilita a formação da *pistis* (crença) no ouvinte. Portanto, o exercício da função persuasiva exige um discurso ético, um *éthos* confiável; é uma necessidade que se impõe ao orador para que ele seja reconhecido como uma pessoa digna de ser ouvida, promovendo o *delectare*, uma ativação mais suave das paixões e uma adesão às teses enunciadas pelo orador. Aristóteles ressalta que essa dignidade do *éthos* deve brotar do próprio ato discursivo e não de um conhecimento prévio sobre o caráter do orador; isto significa que o *éthos* realiza-se no *lógos*, não sendo uma prova extrínseca ao discurso. O orador não deve dizer o que é; ele deve demonstrar.

A demonstração é feita através das escolhas verbais e discursivas, as quais também revelam a imagem que o orador possui de seu receptor: “Persuade-se pelo caráter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé” (ARISTÓTELES, 2012, p. 13). Aristóteles nos apresenta três qualidades que o orador deve demonstrar ter ao enunciar um discurso: prudência (*phrónesis*), virtude (*areté*) e benevolência (*eúnoia*)<sup>149</sup> (ARISTÓTELES, 2012, p. 84). Por meio da análise do “Prólogo Geral”, observamos que o *éthos* antoniano é construído com base nessas três características aristotélicas.

Continuemos a analisar o Prólogo:

Coligi esta matéria e concordei entre si, segundo o que me concedeu a graça divina e consentiu a frágil veia da minha ciência pequenina e pobrezinha, recolhendo com a moabita Rute, no campo de Booz, por detrás dos ceifeiros, as espigas deixadas. Fi-lo com medo e pudor, porque me sentia insuficiente para tamanha e inoportuna responsabilidade; venceram-se, porém, os pedidos e o amor dos confrades, que a tal empresa me impeliram (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 8).

No trecho supracitado está em destaque *areté*, ou seja, o frade se apresenta como um homem simples e humilde. Reparemos que Antônio segue o princípio retórico do Apóstolo Paulo, o de se colocar como um simples transmissor da verdade divina: “o que me concedeu a graça divina”; extremamente dependente de matéria produzida por autoridades superiores a ele: “recolhendo com a moabita Rute, no campo de Booz, por detrás dos ceifeiros, as espigas deixadas”, visto que seu conhecimento é ínfimo diante do conhecimento dos “ceifeiros”. É significativo o uso do diminutivo nas palavras “pequenina” e “pobrezinha”. Por serem palavras que, em si, já denotam inferioridade, ao serem colocadas no diminutivo, o orador reduz a si

---

149 “[...] mas o contexto permitiria também uma tradução explicativa mais moderna: os oradores inspiram confiança, (a) se seus argumentos e conselhos são sábios e razoáveis; (b) se argumentam honesta e sinceramente; (c) se são solidários e amáveis com seus ouvintes” (EGGS, 2016, p. 32).

mesmo ao nível mais baixo de humilhação. A honestidade caminha com a humildade. O frade posiciona-se como humilde, honesto e ponderado ao enunciar que a elaboração da matéria que será exposta foi feita com “medo e pudor, porque me sentia insuficiente para tamanha e inoportável responsabilidade”, mas que seguiu com a empreitada por causa de seu amor aos confrades. Aqui, percebemos uma das consequências da prática de si cristã, que renuncia o seu próprio querer em detrimento de um benefício para o próximo.

Já abordamos, em ocasiões anteriores, a questão da humildade. Contudo, convém fazermos mais uns poucos apontamentos. A honestidade e a humildade são características imprescindíveis à *parrhesía*, para a concretização do franco falar do mestre aos discípulos, porque rejeitam dois problemas que são um a essência do outro: um problema moral, a lisonja; e um problema técnico, a erística. Leiamos o sermão *O súdito humildade abrandando a ira do prelado soberbo* para, a partir dele, desenvolvermos nossas considerações:

Ana é a que responde. Responde justamente com Samuel: Fala, Senhor, que o teu servo escuta, e com Isaías: Aqui estou, envia-me a mim; e com Saulo: Senhor, que queres que eu faça? Refere o Eclesiástico: A resposta branda aquietando a ira, e a língua amável no homem bom produzirá abundantes frutos. A resposta branda do súdito humilde abrandando a ira do prelado soberbo. Onde a palavra nas Parábolas: O príncipe aplacar-se-á pela paciência do súdito. Não te oponhas, como diz o Eclesiástico, à corrente do rio, à vontade do prelado, mas humilha-lhe a tua cabeça. E a língua amável da boa graça frutificará no bom súdito, de modo que diga com Jó: Chama-me e eu te responderei. Responde ao que chama quem obedece de ânimo pronto às ordens recebidas (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 87; grifo nosso).

O primeiro ponto de observação é a escolha pela personagem Ana, mulher estéril que, em certa vez, encontrou-se no templo para clamar a Deus por um filho. A forma como se colocou a orar, balançando seu corpo e mexendo apenas os lábios sem que voz alguma saísse deles, levou o sacerdote Eli a concluir que ela se encontrava bêbada dentro de um templo sagrado. O sacerdote reagiu violentamente contra aquilo que ele acreditava ser uma blasfêmia. Contudo, a forma como Ana respondeu abrandou-lhe a ira.

A cólera é um arrebatamento violento e incontrolável de alguém em relação ao outro. Parte, mais comumente, de um superior ao seu inferior, sendo que este possui apenas um instrumento de defesa: o *lógos*. Somente pela fala é que o inferior, ao se sentir acuado, consegue reverter a situação em seu favor. E somente com o uso de uma técnica retórica é que se pode produzir um discurso capaz de comover aquele que lhe deseja fazer mal. Ana, para se livrar da ira de Eli, responde que não se encontra embriagada. Resposta fraca e que poderia ser facilmente desacreditada pelo sacerdote, mas que é complementada ao expor a amargura que há dentro si,

encerrando com “Ache tua serva graça aos seus olhos” (I Samuel 1:18). Ao explicar a situação de sua alma e ao se colocar como dependente da benevolência de quem lhe é superior, Ana lisonjeia Eli, o qual, agora, precisa devolver com graça a mesma graça que lhe foi imposta; por isso ele responde: “Vá em paz; e o Deus de Israel te conceda a petição que fizeste”.

Nessa narrativa, temos o uso do *lógos* como defesa para um inocente, que desvela seu eu sem nada esconder. Não se trata de um uso dissimulado a fim de esconder o verdadeiro eu; por isso Antônio frisa que é a língua amável no homem bom que gera bons frutos. Deus é o que garante os bons frutos, pois Ele é o único capaz de enxergar a intenção do coração. Por outro lado, a lisonja pode ser usada dissimuladamente pelo inferior a fim de verter o poder do superior em benefício próprio e vice-versa. Vejamos alguns trechos do sermão *A adulação e a detração*:

[...] Sobre isto ainda se ajunta: Pagarão em serpentes. Designam estas a adulação e a detração, que serpenteiam e injetam veneno. O adulator serpenteia, o detrator injeta veneno. Aqueles que falam novas línguas tiram estas serpentes de si. A saliva do homem em jejum mata a serpente; a língua em jejum é uma espécie de língua nova, cuja triaga tira o veneno. Mas a atinga serpente como que adulava Eva, quando dizia: De forma alguma morrereis de morte. Como que detraía de Deus, quando acrescenta: Deus saber que, na hora em que comerdes dela, se vos abrirão os olhos e sereis como deuses, conhecendo o bem e o mal. Como se dissesse: Deus, cheio de inveja, proibiu-vos, não querendo que vos assemelhásseis a ele na ciência. Eis como o adulator se insinua e o detrator injeta o veneno. Aquele, porém, que está em jejum, cospe na boca da serpente, mata-a, e assim se livra dela (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 39).

Nesse sermão, fica evidente o alerta que o frade dá ao seu público-alvo quanto à lisonja. O lisonjeador dissimulado é aquele que se esconde por detrás das palavras e também é aquele que impede o lisonjeado de se reconhecer, de ocupar-se consigo como convém. Ele age como a serpente que enganou Eva ao dizer que ela se tornaria como deuses ao comer do fruto proibido. Agindo dessa forma, o superior torna-se dependente do inferior devido ao uso violento do *lógos*, o qual cria uma imagem falsa e abusiva do lisonjeado, vertendo-o em graça para com o lisonjeador. Somente aquele que cuida de si – aqui representado pelo jejum, que é uma prática que visa o domínio próprio – é capaz de detectar as artimanhas da serpente, revelar o plano maléfico e pôr fim à dissimulação. Esse é o objetivo final do franco falar: tornar o eu que escuta livre e autônomo do próprio discurso do enunciador, efeito totalmente contrário ao da lisonja.

Portanto, ao se colocar como portador de uma veia frágil, pequenina e pobrezinha, Antônio, pelo uso de uma técnica, se coloca como honesto e humilde, mas também reforça a necessidade de interiorização dessa técnica, no sentido de ser humilde e não de parecer humilde. Atribuir a Deus o que se prega constitui forte argumento retórico, visto que ocorre um distanciamento entre orador e discurso. O orador é envolto numa aura divina e desaparece de diante do ouvinte,

ficando apenas a mensagem, a qual é recebida como vinda diretamente de Deus. Ponto sempre recobrado no bloco de sermões *A igreja e a sociedade medieval*, como podemos ver em *Deveres do Pregador*:

Todas as vezes que lancei sobre a minha palavra, nada apanhei. Ai, quantas vezes a lancei sobre a minha palavra, o atribuí a mim, não a ti; preguei-me a mim, não a ti; preguei as minhas palavras, não as tuas. E, por isso, nada apanhei; e se apanhei, não foi peixe, mas rã loquaz que me louvasse, o mesmo que nada. Lança a rede sobre a palavra de Jesus Cristo quem não atribui nada a si, mas tudo a Ele; quem vive segundo o que prega (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 111).

Como já ficou claro, a Retórica não tem contrato nem com o discurso falso nem com o verdadeiro. É a moral do orador que transformará o discurso em uma coisa ou em outra, o que não implica que a *techne* precisa ser rechaçada, visto que a verdade precisa de uma *léxis* para pleitear contra a mentira. Ao construir o *éthos* dessa forma, Antônio estabelece com o leitor uma relação que lhe assegura o lugar de fala, uma legitimidade do discurso. Se consideramos que a *pronuntiatio* de Antônio possuía o fito moral de lutar contra os grupos heréticos de seu tempo, compreenderemos que o *éthos* torna-se elemento indispensável. Ora, tais grupos promoveram um movimento colossal da Igreja, o que indica que eram extremamente persuasivos. Quando existem argumentos opostos, mas igualmente fortes, a escolha do ouvinte fica reduzida. Assim, ele tende a escolher o lado do orador que se apresentou de forma mais virtuosa.

A terceira e última questão relativa ao discurso: a maneira de dispor suas diferentes partes. Sobre isso, já fizemos, no capítulo terceiro, a demonstração prática e, no subcapítulo 4. 2. 4, a demonstração da importância da argumentação lógica. No que se refere ao uso das provas subjetivas durante essa terceira questão, Antônio, em seu metadiscorso, demonstra a sensatez do *éthos* ao revelar preocupação com a recepção da matéria, ao demonstrar preocupação com a *dispositio* do discurso:

E para que a vastidão do assunto e a variedade das concordâncias não gerassem a confusão e o esquecimento no espírito do leitor, dividimos os Evangelhos em cláusulas conforme Deus nos inspirou, e com cada uma delas fizemos concordar as partes do facto histórico e as da Epístola. Expusemos algumas vezes mais difusamente os Evangelhos e os factos históricos; fomos sumário, mais breve e resumido no Introito e na Epístola, a fim de que o excesso das palavras não causasse estrago e fastio; de facto, é tarefa sumamente difícil recolher matéria muito vasta em discurso breve e útil (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 8).

Sendo o objetivo primeiro de Antônio entregar um material vasto e rico em conteúdo à “pessoa competente”, poderia, então, limitar-se à nudez da linguagem. Contudo, não é isso o que ocorre. Não ocorre, porque Antônio possui a consciência de que é preciso uma *techne* para falar, mas é preciso também experiência em ouvir ou, neste caso, ler. A verdade não pode, portanto, ser exposta em sua nudez. É preciso uma preparação para entregá-la. Nem todos os ouvintes conseguem compreender a verdade exposta pelo discurso. Alguns são atraídos pelos ornamentos, esquecendo-se de seu conteúdo. Outros apenas vagueiam e esperam seu encerramento. Por isso que na obra antoniana existe uma quantidade expressiva de sermões que repetem um mesmo assunto, apesar de dar-lhes tratamento diferente. É um processo de ensino-aprendizagem que conta com ferramentas diversas, o que nos permite observar a preocupação de um atento professor com a assimilação do conteúdo: parte de um nível introdutório, mais acessível, e caminha até chegar ao nível mais elevado, perpassando pelas diferentes formas de interpretação. São etapas intelectuais que refletem os degraus de elevação espiritual. Existe também, com o fito de persuadir o receptor da “verdade” de seu discurso, o uso de figuras de linguagem e etimologias.

Também nos revela certa preocupação com a recepção de sua obra e, aqui, encontramos o caráter benevolente de Antônio, no sentido de adotar uma atitude respeitosa para com o leitor. Recordemos que um autor, durante o processo de elaboração, cria um leitor ideal e isso estabelece suas escolhas linguísticas. Ou seja, o autor se coloca no lugar do seu receptor, numa situação virtual que visa antecipar uma reação deste, o qual pode ser cúmplice ou adversário. É preciso fazer um constante trabalho rememorativo de trazer à consciência que o leitor ideal diferencia-se, em muitas vezes e por diversos aspectos, do leitor real. Na esteira de São Gregório, Antônio se preocupa com a heterogeneidade do público receptor, apesar de seu enfoque ser esse leitor ideal culto, capaz de ler em latim rebuscado e compreender as analogias místicas profundas. Preocupação que fica evidente no “Prólogo Geral”. Apesar de demonstrar tal preocupação, volta-se ao que foi previamente idealizado, afinal seria um grande empreendimento e excessivo esforço pensar em uma multiplicidade de receptores. Esse retorno é imposto pela própria natureza do discurso, a qual não é uma simples transmissão de mensagem, mas abarca em si uma ideologia. Portanto, a criação de um leitor ideal pressupõe, para o enunciador, um acordo entre pares.

Contudo, uma interpretação basilar e mais prática pode ser evocada: os sermões foram elaborados também para servirem de modelo retórico e estilístico; portanto, era imprescindível

conter os ornamentos necessários à *elocutio*. Por conta de tudo quanto foi exposto é que, ao fim do “Prólogo Geral”, em demonstração de consciência, o frade coloca:

Em nosso tempo, a estulta sabedoria dos leitores e dos ouvintes degradou-se a tal ponto que, se não encontram e não ouvem palavras elegantes, rebuscadas e altissonantes de novidade, enfastiam-se da leitura e recusam-se a ouvir. E, por isso, para que a palavra de Deus, com dano das suas almas, não lhes merecesse desprezo e enfado, no princípio de cada Evangelho pusemos um Prólogo correspondente ao mesmo Evangelho, e inserimos no mesmo trabalho uma exposição moral sobre a natureza das coisas e de animais e etimologias de vocábulos (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 9).

#### 4.3.2 O *páthos* em *Sermões*

Para que o fluxo da leitura não seja interrompido por dúvidas ou esquecimentos, relembremos o conceito que Aristóteles elaborou sobre as provas. Existem as provas não técnicas – inartísticas –, isto é, provas que não são elaboradas pelo orador: elas são pré-existentes ao ato discursivo, como, por exemplo, as leis e os testemunhos; e as provas técnicas – artísticas –, que não existem: são elaboradas pelo orador e seguem métodos e regras próprios da arte retórica; “de sorte que é necessário utilizar as primeiras, mas inventar as segundas” (ARISTÓTELES, 2012, p. 13). A respeito das provas artísticas, três são os fatores que a contemplam e mantêm uma constante relação entre si: a maneira de elaboração e ordenamento do *lógos*, o *éthos* (caráter) do orador e o *páthos* (emoção) do ouvinte. O *éthos*, como ficou demonstrado no subcapítulo anterior, é um estímulo inicial ao *páthos*, visto que são provas selecionadas pelo orador com o intuito de atuar sobre o psicológico do ouvinte e, assim, dispô-lo em afeto para consigo. Mas, afinal, o que é o *páthos*?

Como já deve ter ficado minimamente evidente, *páthos* é a emoção ativada no ouvinte. Aristóteles é bem direto e claro ao afirmar que o importante no discurso são os argumentos. Todo o resto é acessório<sup>150</sup>. Ele é bastante crítico aos retores de sua época, visto que se dedicavam muito mais em estudar meios para atingir a emoção do receptor do que em melhor desenvolver a argumentação. Método de proceder extremamente perigoso, pois “[...] os juízos

---

150 “Ora, os que até hoje compuseram tratados de retórica ocuparam-se apenas de uma parte dessa arte; pois só os argumentos retóricos são próprios dela, e todo o resto é acessório. Eles, porém, nada dizem dos entimemas, que são afinal o corpo da prova, antes dedicam a maior parte dos seus tratados a questões exteriores ao assunto; porque o ataque verbal, a compaixão, a ira e outras paixões da alma semelhantes a estas não afetam o assunto, mas sim o juiz” (ARISTÓTELES, 2012, p. 6-7).

se emitem de modo imprevisto, sendo por conseguinte difícil aos juízes pronunciar-se retamente de acordo com o que é justo e conveniente” (ARISTÓTELES, 2012, p. 7). Apesar de ser essa a sua posição, ele compreende que o homem está inclinado a ser persuadido pela emoção: “Persuade-se pela disposição dos ouvintes, quando estes são levados a sentir emoção por meio do discurso, pois os juízos que emitimos variam conforme sentimos tristeza ou alegria, amor ou ódio” (ARISTÓTELES, 2012, p. 13). Por isso, no livro segundo de *Retórica*, expõe que os fatos devem ser apresentados de acordo com o estado de alma do receptor<sup>151</sup>, porque somente a demonstração lógica do *lógos* não é suficiente para mover o ouvinte em favor do juízo enunciado pelo orador: “Justo é competir com os fatos por si só, de forma que todos os elementos exteriores à demonstração são supérfluos. Em todo caso, ela é extremamente importante por causa do baixo nível do auditório” (ARISTÓTELES, 2012, p. 175). Logo, é preciso uma atuação sobre os afetos da alma, visto que, a depender de como ela se encontre, o discurso fará ou não o efeito desejado. Dessa feita, compreendemos que a razão partilha com a emoção o protagonismo. Vejamos essa noção apresentada em *Metafísica*:

Afeção [*páthos*] significa uma qualidade segundo a qual uma coisa pode ser alterada, como o branco, o preto, o doce e o amargo, o peso e a leveza, e todas as qualidades desta espécie. Em outro sentido, afeção significa atualização de tudo isso, as alterações que estão em ato. Especialmente, chamam-se afeções as alterações e mudanças danosas e, acima de tudo, os danos dolorosos. Por fim, afeções se dizem também das grandes calamidades e dos grandes infortúnios (ARISTÓTELES, 2002, p. 247).

Trata-se de uma atuação mais violenta se comparada ao *éthos*. O orador escolhe os elementos retóricos a fim de atuar sobre o ouvinte, trazendo para fora um afeto já existente em sua alma, com o fito de mover-lhe em favor de sua tese. É evidente que a alma humana está repleta de paixões diversas; o que cabe ao orador é a perícia de saber atingir a paixão específica que deseja suscitar. Por esse sentido, o discurso é todo organizado com base na imagem que o orador possui a respeito de seu ouvinte. Para que fique claro, o que Aristóteles propõe não é a geração de uma paixão. Ela já existe. O que se precisa fazer é ativá-la. As emoções no sujeito se manifestam em função de alguma coisa; elas não são o resultado de um impulso momentâneo, mas, sim, de crenças que o sujeito receptor possui a respeito desse algo para o qual é direcionado pelo orador. Aristóteles coloca que a matéria concernente à Retórica está relacionada com a opinião pública (2012, p. 175), ou seja, os indivíduos elaboram seus juízos

---

151 “Os fatos não se apresentam sob o mesmo prisma a quem ama e a quem odeia, nem são iguais para o homem que está indignado ou para o calmo, mas, ou são completamente diferentes ou diferem segundo critérios de grandeza” (ARISTÓTELES, 2012, p. 84).

de valor de acordo com normas de referência, as quais são construídas com base no *nómos*<sup>152</sup> de cada sociedade e indivíduo. A depender do que o ouvinte creia, o orador, mediante as escolhas patemizantes que faz, conseguirá ou não despertar os afetos. Portanto, Aristóteles resgata e reafirma o que Córax e Tísias já haviam enunciado: a retórica da verossimilhança, isto é, uma representação da verdade que brota do senso comum.

O filósofo de Estagira trabalha, no livro segundo de *Retórica*, dez sentimentos e seus contrários, a saber: a cólera e a calma, a amizade e inimizade, temor e confiança, vergonha e desvergonha, amabilidade, piedade, indignação, inveja e emulação. A título de exemplificação, façamos um resumo da primeira paixão trabalhada por ele: a ira.

A ira é um desejo acompanhado de dor. A pessoa que sofreu um ato de maldade sente a dor desse ato, mas existe nela um desejo, porque “[...] toda ira é acompanhada de certo prazer, resultante da esperança que se tem de uma futura vingança” (ARISTÓTELES, 2012, p. 85). Portanto, o iracundo se volta sempre contra um determinado indivíduo, mas não contra o homem em geral, e por certo agravo realizado contra ele ou contra os seus. Aristóteles segue sua explanação, apontando o desdém como uma das causas que produz a ira no sujeito. O desdém abarca três espécies: o desprezo, o vexame e o ultraje. Despreza-se tudo o que não inspira valor. A pessoa que comete vexame é desprezada, visto que não se pode obter dela bem algum. E o ultraje consiste em fazer e em dizer coisas que possam fazer o ultrajado sentir vergonha, porém o interesse do ultraje vai além do fato em si; trata-se do sentimento de prazer e “aquilo que causa prazer aos que ultrajam é o fato de eles pensarem que o exercício do mal os torna superiores” (ARISTÓTELES, 2012, p. 87). Em seguida, Aristóteles trabalha o sentimento contrário à ira, a calma, mostrando porque uma pessoa se encoleriza, para, assim, fazendo o contrário, apaziguá-la.

Como já nos é evidente, a Retórica tem a função de formar um juízo, e sendo “as emoções as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos” (ARISTÓTELES, 2012, p. 85), é importante que o orador saiba o tipo de emoção que deseja despertar, de acordo com a circunstância enunciativa, e apresente seu discurso alinhado à emoção escolhida, visto que “o ouvinte compartilha sempre as mesmas emoções que o orador” (ARISTÓTELES, 2012, p. 85). Como ele não sabe ao certo qual a disposição emotiva do

---

152 Utilizo-me desse termo bastante explorado pelos sofistas, cuja significação nos remete aos valores de virtudes e vícios que cada sociedade estabelece como tais. A fim de que tal afirmativa torne-se clara, tomemos os exemplos atuais de invasões policiais às favelas do Rio de Janeiro, que corroboram para o aumento desenfreado de mortes, principalmente de corpos negros. A depender das crenças do indivíduo, tal situação pode parecer justa ou injusta.

público no momento do ato discursivo – se a alma do ouvinte está calma, inquieta ou raivosa – deve, então, primeiramente, pacificar os sentidos do público para, depois, suscitar o afeto desejado. E como é possível fazer isso? Por meio do *éthos* propulsor da *captatio benevolentiae*. Caso seja a ira a emoção escolhida, o orador pode apresentar uma narrativa, um *exemplum*, na qual o desprezo tenha partido de uma indiferença, do esquecimento do nome de alguém importante, de um olhar altivo para com uma pessoa que só realizou ações boas, dentre outros. A narrativa cria, em seu início, uma atmosfera de apaziguamento dos sentidos, pois o ouvinte/leitor encontra-se em estado de “neutralidade”, “passividade”, sem julgamentos a respeito dos dados inicialmente narrados. O enredo evolui, construindo pouco a pouco a emoção desejada pelo orador, até atingir o clímax.

O que podemos concluir das colocações de Aristóteles é que ele propõe um novo olhar sobre as paixões, desvelando que existe um princípio racional sobre cada afeto, diferentemente do que pensavam seus antecessores, sobretudo Platão, o qual compreendia as paixões como um elemento irracional e, portanto, incontrolável, que deveria ser rejeitado em detrimento da razão. Por isso, Aristóteles afirma que a Retórica e a Dialética são faculdades mentais, e quanto mais almejam tratá-las como ciências particulares, mais a natureza real delas se obscurece<sup>153</sup>. O que o filósofo de Estagira propõe é uma Retórica amparada na reflexão, na habilidade reflexiva do orador em descobrir qual é o melhor meio de persuasão para seu auditório e, para isso, é preciso que ele tenha conhecimento sobre diversas áreas do saber humano, ponto de influência dos sofistas. A Retórica constituiria, nesse sentido, a coroa do reino, a enunciação da sabedoria que habita no orador. Não se resume, portanto, a um manual de métodos e procedimentos.

Esclarecidas algumas questões teóricas, adentremos à análise do sermão *Vícios do Prelado da Igreja*. Sermão grande em extensão e que reúne a maioria dos argumentos patemizantes presentes ao longo da obra. Contudo, só mais um esclarecimento nos é imposto: a análise retórica não é capaz de examinar as emoções efetivamente presentes no leitor; ela só é capaz de observar qual emoção o discurso “tentou” suscitar. As emoções, de fato, produzidas no receptor fogem de nossa alçada.

---

153 “Com efeito, é certo o que atrás dissemos, que a retórica se compõe, por um lado, da ciência analítica e, por outro, do saber político relativo aos caracteres; além disso, ela é semelhante, por um lado, à dialética, e por outro, aos discursos sofisticos. E, quanto mais se tentarem imaginar a dialética ou a retórica não apenas como faculdades mentais mas como ciências, tanto mais se estará inadvertidamente obscurecendo a sua real natureza, passando-se com isso a construir ciências relativas a determinadas matérias estabelecidas e não só a discursos” (ARISTÓTELES, 2012, p. 25).

#### 4.3.2.1 Sermão *Vícios do Prelado da Igreja*

Sabemos que Aristóteles classifica em três os gêneros discursivos, a saber: deliberativo, judiciário e epidítico. Não descreveremos as características de cada um, pois já o fizemos no capítulo primeiro. Esse resgate se faz apenas com o intuito, utilizando-se da classificação aristotélica, de colocar o gênero sermão dentro do universo do epidítico, cujo objetivo é a censura ou o elogio. Elogia-se a virtude e o belo. Censura-se o vício e o feio<sup>154</sup>.

Sabemos que o sermão em ação é um ato dramatizado, que conta com fortes elementos patemizantes, como o tom de voz, os gestos e a posição corporal do orador. Sabemos também que não nos é possível, logicamente, analisar a *pronuntiatio* do frade que atraía multidões e prendia a atenção delas por longo período de tempo. Contudo, isso não nos impede de perceber os efeitos de sentido em seus escritos, em sua *elocutio*, a qual compreende a expressão linguística dos pensamentos encontrados pela *inventio* (LAUSBERG, 1967, p. 116). O sermão *Vícios do Prelado da Igreja* foi escolhido para análise porque possui a estrutura de um sermão temático e por reunir em um único local elementos massivamente utilizados por Antônio ao longo de sua obra.

Com esse sermão, Antônio busca persuadir o público de que os vícios dos prelados são prejudiciais para a vida espiritual dos fiéis e contribuem para o avanço de hereges, evidenciando que sua pregação prestava-se também a ensinar, convencer e comover não somente homens considerados ímpios, mas, primeiramente, os próprios cristãos. No discurso filosófico busca-se uma verdade atemporal e universal, mas que pode ser contestada por auditórios diversos. Já o discurso religioso parte do princípio de que a verdade existe, está em Deus, provém dele e o homem precisa, por meio da prática de si, encontrá-la. Sendo o público-alvo de Antônio homens de fé e de saber, não há a necessidade primeira de se provar a veracidade bíblica nem dogmática, mas ainda existe a necessidade de estimular os homens a praticar os preceitos bíblicos. Por mais que o homem tenha conhecimento da verdade, ele pode decidir por não acatá-la. É a faculdade desiderativa da alma se sobrepondo à racional. Em situações particulares, a decisão é tomada após uma deliberação. Como a deliberação depende exclusivamente do sujeito, é preciso que o

---

154 “[...] para o gênero epidítico o tempo principal é o presente, visto que todos louvam ou censuram eventos atuais, embora também muitas vezes argumentem evocando o passado e conjecturando sobre o futuro” (ARISTÓTELES, 2012, p. 22).

orador eficazmente demonstre as provas a fim de persuadir o receptor. Por esse sentido, a retórica cristã funciona como meio formal de demonstração da verdade.

A apresentação lógica dos argumentos ensina e convence, mas somente a movimentação dos afetos comove: “A pregação deve ser sólida [...], propondo palavras verdadeiras e não falsas, não ridículas ou frívolas, ou adornadas de fálera, mas que levem ao pranto” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 107). Por isso utilizou-se de artifícios variados, os quais serão expostos a partir deste ponto. Nossas análises serão feitas argumento por argumento. Digno de observação é o início do sermão: “Se vigiares bem pela guarda do rebanho, ser-te-á entregue uma coroa eterna. Eis o modo como o feitor deve guardar a quinta do seu patrão” (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 78).

Como apontamos no subcapítulo anterior, o orador busca neutralizar as emoções do receptor a fim de ativar a emoção específica que deseja. Antônio abre o seu discurso com uma ilustração de fácil compreensão a qualquer tipo de leitor, diferentemente do que ocorreu no “Prólogo Geral”. O uso de elementos comuns e corriqueiros é importante porque o receptor tende a ficar cognitivamente mais confortável e aberto quando o discurso é enunciado a partir de elementos que lhe são familiares, pois, dessa forma, os argumentos vão ao encontro de suas crenças pessoais, fazendo-o acreditar ser capaz de julgar e, portanto, de não ser enganado, visto que nada causa mais repulsa do que a sensação de estar sendo ludibriado. Por isso, Aristóteles afirma que, em geral, oradores incultos são mais persuasivos, pois se baseiam no que sabem e no que está próximo de seu auditório. Portanto, ao escolher tal ilustração, já se pode deduzir que, neste sermão, Antônio prezará pelo universal, por ações aceitas por todos, bastando revesti-las de grandeza e beleza. Afirmativa que nos é confirmada conforme a leitura avança.

Outra medida que visa captar a atenção do leitor é a organização dos elementos que compõem os períodos do primeiro parágrafo. Percebe-se que Antônio destaca a ação, valorando, assim, o modo pelo qual o sujeito deve agir: “se vigiares bem pela guarda do rebanho”, enfatizando a relação condicional por meio do operador de coordenação semântica “se”, o qual abre a oração, e aquilo que está no início chama mais atenção, embora o que se coloca ao fim se prolongue na memória. Depois, de forma anafórica, resgata o modo de ação a fim de ressaltar a injunção nela presente por meio do termo “eis”. Se a ordem fosse direta, ficaria, mais ou menos, dessa forma: Eis o modo como o feitor deve guardar a quinta do seu patrão: vigiando bem pela guarda do rebanho a fim de receber uma coroa eterna como prêmio. Percebe-se que a beleza seria menor e, conseqüentemente, menos atrativa. Relembremos que Górgias já apontava que os elementos comuns trazem credibilidade, mas não trazem beleza, e essa é importante para a afetação dos sentidos. Nesse parágrafo, a atratividade deu-se pela veia artística do frade em

saber dispor os elementos da oração, a qual está relacionada à *dispositio* interna do discurso. Lausberg aponta que a *dispositio* externa refere-se à estrutura do discurso, geralmente consagrada em uma determinada época. Contudo, se seguida à risca, apesar de gerar um discurso uniforme, gera também um discurso tedioso. Desfazer o tédio é, pois, tarefa da *dispositio* interna, a qual corresponde à liberdade<sup>155</sup> artística do orador em dispor os argumentos e, em nível micro, as frases e as palavras de forma a promover um discurso mais belo e atrativo.

Conforme vimos, Aristóteles trata a Retórica como um método crítico e reflexivo para encontrar os melhores meios de persuasão para cada caso; e isso inclui a própria linguagem. A correção gramatical é defendida por ele para que haja clareza no discurso e nisto inclui não somente o falar corretamente, mas também a escolha vocabular, que deve prezar, na maioria das vezes, por palavras familiares, e a organização do texto em períodos nem muito curtos nem muito extensos, obedecendo, preferencialmente, a ordem direta. Ao realizar uma ação simples como a inversão da ordem, percebemos que, embora os elementos semânticos sejam os mesmos, obtemos resultados diferentes, e isso ocorre porque não existe distinção entre o que é linguístico e o que é retórico, o que existe são níveis distintos de significação. Enquanto a Gramática possui o fito de expor as regras de funcionamento interno da língua, a Retórica se apropria desse funcionamento e “cataloga as várias possibilidades de pôr em movimento aquela funcionalidade para obter uma expressão tão eficaz quanto possível” (GUIMARÃES, 2001, p. 149), resultando em uma manobra discursiva<sup>156</sup>.

Mais um ponto queremos destacar a respeito da ilustração. Ela é um método bastante atrativo e sabendo, nas amplificações, dela se utilizar, o orador mais facilmente promove a persuasão, pois ele cria uma cena imaginária e dela se retira. O receptor julga, na maior parte do tempo, a descrição, a qual, por sua natureza, evoca um sujeito descritivo-observador, e não um discurso dissertativo-argumentativo enunciado diretamente por um sujeito subjetivo. O que fica fixo na memória do ouvinte são os elementos visuais, reconstruídos pela imaginação, a qual media a sensação e o intelecto. O ser humano só é capaz de imaginar o que foi experienciável. E a experiência resgata múltiplas e complexas sensações, porque a mente, principalmente a imagem de um campo, recria uma imagem não estática. Ela até pode, num

---

155 Lausberg enfatiza que o orador trabalha sua liberdade artística em tensão, porque “[...] não ordena a sua obra com plena liberdade, mas sim em contínuo conflito entre a sua liberdade e a coerção mais ou menos forte das normas sociais” (1967, p. 97).

156 “Existem os mecanismos retóricos presentes ao nível linguístico fundamental, inscritos na própria significação dos enunciados; existem os mecanismos retóricos que se manifestam em outros níveis que não são propriamente linguísticos, mas que constituem manobra discursiva, como a ironia, a sátira e a insinuação” (GUIMARÃES, 2001, p. 149).

primeiro momento, recriar a estaticidade, mas logo acrescenta elementos dinâmicos que possuem relação com nossa memória afetiva; por isso Aristóteles chama o exemplo de “indução retórica”. Indução porque diz e sugestiona sem dizer diretamente, presentificando o ausente. Nesse sentido, a imaginação funciona também como mecanismo de interpretação de situações que abarcam em si uma complexidade de sentimentos.

Segue o segundo parágrafo:

Mas, ai, ai, não digo um feitor, mas um ladrão e lobo dissipa a quinta do seu senhor e devora os bens que lhe foram confiados. De que maneira a Igreja se dissipa com a malícia dos prelados, di-lo Salomão nas Parábolas: A terra estremece com três coisas, e uma quarta não a pode suportar: com um escravo que chega a reinar; com um insensato que chega à abundância; com uma mulher odiosa que um homem desposou, e como uma escrava que ficou a herdeira de sua senhora. A terra abençoada pelo Senhor é a santa Igreja, sobre a qual ele mesmo diz no Gênesis: No princípio criou Deus o céu e a terra. Esta terra, a saber, o conjunto ou a assembleia dos fiéis, estremece da estabilidade da fé e da santidade da vida com o exemplo da malícia dos Prelado (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 78).

Digno de nota é o início desse parágrafo. Antônio, logo após expor o modo como se deve guardar o rebanho, emite uma dupla interjeição sintomática<sup>157</sup> – “Mas, ai, ai” –, conhecida como *exclamatio*; escolha patemizante de interação com o receptor, que visa estender a ele a intensidade da emoção de lamento do *éthos*, funcionando também como um elemento adversativo à ação ideal de um bem feitor, apresentada no primeiro parágrafo, e também permite que o leitor reproduza na imaginação o tom, volume e entonação da interjeição, movendo seu afeto ao afeto de lamento existente no orador. Trata-se de uma *transitio*, isto é, de uma transição mais suave, não abrupta, do exórdio para o centro do discurso. Aloca, em lugar do feitor, um ladrão e um lobo, estabelecendo uma ligação analógica entre eles e os prelados. Já declaramos, diversas vezes, a predileção de Antônio por alegorias; contudo, convém ainda fazer uma distinção pertinente a respeito do tipo de alegoria por ele utilizada. Para tal, nos basearemos nas substanciais análises feitas por João Adolfo Hansen (2006), o qual esclarece a distinção existente entre “alegoria dos poetas” e “alegoria dos teólogos”.

Alegoria (do grego, *allós* = outro; *agourein* = falar) “é uma metáfora continuada como tropo de pensamento, e consiste na substituição do pensamento em causa por outro pensamento, que está ligado, numa relação de semelhança, a esse mesmo pensamento” (HANSEN, 2006, p. 7). Em miúdos, a alegoria consiste em falar Y para entender X; consiste em se utilizar

---

157 Interjeições sintomáticas são aquelas que traduzem estados emocionais como admiração, surpresa, desalento, etc. Diferenciam-se das interjeições apelativas, as quais servem para alertar ou chamar o interlocutor, e das interjeições onomatopáicas, as quais reproduzem sons não linguísticos (AZEREDO, 20004, p. 149).

mimeticamente de um signo linguístico ou pensamento presente no texto para evocar um ausente. O que Hansen denomina por “alegoria dos poetas” é a alegoria como ornamento, ou seja, é a troca de uma palavra por outra, como ocorre no sermão em que a palavra “ladroão” é alegoria para a palavra “prelado”; forma bastante utilizada pelos poetas greco-romanos. Já a “alegoria dos teólogos” não se resume à palavra, mas se estende ao pensamento, operando, assim, como hermenêutica, isto é, operando como uma maneira de se interpretar o mundo através dos signos, tal como longamente analisamos no subcapítulo 4. 2. 4, o qual demonstrou que, para os cristãos da Idade Média, as “coisas” representavam realidades espirituais ocultas que precisavam ser decifradas. “Para os greco-latinos, a alegoria é apenas uma técnica verbal. Já para a hermenêutica cristã, a alegoria é uma ‘semântica’ de realidades reveladas pelas coisas representadas pelas palavras, não importam se sejam palavras de sentido próprio ou figurado” (2006, p. 92). O que podemos perceber é que Antônio caminha pela senda tradicional medieval e faz uso corriqueiro da alegoria dos teólogos.

Diferentemente do que ocorreu no primeiro parágrafo, no segundo, o comando é dado antes da divisão dos elementos: “De que maneira a igreja se dissipa com a malícia dos prelados, dillo Salomão nas parábolas [...]”, pois o orador anuncia que dirá algo antes de dizê-lo, preparando o ouvinte para a recepção. Antônio brinca com as formas de alocar os elementos frasais; ora segue uma ordem direta, ora uma indireta; ora preza pela simplicidade da enunciação, ora pelo rebuscamento. Isso tem a ver com a solenidade do discurso, o qual precisa ser claro, mas não rasteiro – preocupação demonstrada no “Prólogo Geral”<sup>158</sup>. Diante de público heterogêneo, é imprescindível essa mistura. O simples ensina, mas o belo comove.

Os quatro argumentos agenciados pelo frade compõem em si um argumento patemizante, porque, através da dicotomia justiça/injustiça, desperta imaginários sociodiscursivos fortemente vinculados ao domínio do ético, da primeira via. O uso da gradação crescente ajuda nesse despertar, no encaminhar do leitor a um clímax de indignação, tanto que sobre o quarto argumento, o frade expressa “e uma quarta não a pode suportar”. E também porque tais argumentos permitem ao receptor, mesmo que de maneira incerta, antecipar a conclusão, e os ouvintes sentem-se mais satisfeitos pelo fato de terem pressentido, desde o início, a conclusão (ARISTÓTELES, 2012, p. 161).

---

158 “Em nosso tempo, a estulta sabedoria dos leitores e dos ouvintes degradou-se a tal ponto, que, se não encontram e não ouvem palavras elegantes, rebuscadas e altissonantes de novidade, enfastiam-se da leitura e recusam-se a ouvir” (ANTÔNIO, 2000, v. I, p. 8).

Ainda sobre a organização do discurso, Antônio apresenta quais argumentos irá tratar. Como já ficou demonstrado, a *partitio* é importante para evitar a indefinição, a qual promove a dispersão do ouvinte. Ao apresentar os argumentos, o orador limita seu número; e o ouvinte, de antemão, sabe sobre o que versará o discurso; situação mais agradável e mais atrativa do que um discurso que se revela a medida que é enunciado, porque, assim, o ouvinte sabe para onde irá. O ilimitado é desagradável, pois “todos desejam ter à vista o final” (ARISTÓTELES, 2012, p. 196).

A alegoria estabelece ligações entre pontos semelhantes. Antônio trabalha cada um dos quatro argumentos em parágrafos distintos de forma a evocar o macrotexto a partir do microtexto. Para alcançar seu objetivo, o frade se utiliza de exemplos antitéticos que funcionam para mostrar o absurdo da situação na qual os prelados se encontram: o escravo que chegou a reinar; um insensato que chega à abundância; uma mulher odiosa que se torna esposa de um bom homem; e uma escrava que se torna a senhora de sua senhora. A partir de cada exemplo, o frade trabalha uma característica moral específica, em consonância com o que já nos apontava Aristóteles ao afirmar que o exemplo não é a relação da parte para o todo, nem do todo para a parte, mas, sim, da parte para a parte, trabalhado a partir do elemento mais conhecido.

Segue o primeiro argumento:

Com um escravo que chegou a reinar, etc. O escravo que reina figura o prelado, escravo da malícia, ensoberbecido, macaco no telhado, a presidir o povo de Deus. Dele escreve Salomão nas Parábolas: Como o leão que ruge e o urso faminto, assim é o príncipe ímpio sobre um povo humilde. O prelado da Igreja é o escravo que reina, é o príncipe iníquo, é o leão que ruge pela soberba, urso faminto de rapina, espoliando o povo pobre. E este infeliz manifesta-se mais cruel do que o urso. De fato, consta em Ciências Naturais que a natureza da águia e do urso é tal, que nunca roubam naquela região onde escolheram ninho ou antro. Servo mau, perdoa pelo menos aos teus, onde escolheste o ninho do teu esterco e o antro da tua cegueira.

Este servo faz aos súditos o que o abutre faz aos filhos pequenos. Contam as Ciências Naturais que o abutre põe os filhos fora do ninho antes de poderem voar. Fá-lo por inveja para com os filhos, por ser naturalmente invejoso. E por ser de fome devoradora, quando começa a senti-la, apodera-se de muito e tem inveja de que os filhos engordem. O abutre tira o nome o seu voo lento. Por causa da grandeza do corpo, na verdade, não tem voo rápido. Significa o prelado da Igreja, que, impedido pelos bens temporais, não pode voar das coisas terrenas à celestes. Com o mau exemplo da sua vida, põe fora os súditos antes de poderem voar. Quer dizer, antes de poderem desprezar o mundo e amar os bens celestes, expulsa-os do ninho da fé e do bom propósito. Ai! Quantos pelo mau exemplo dos prelados se converteram aos hereges, abandonando o ninho da fé, de que fala Jó: Morrerei no meu ninhozinho. E porque a morte entrou na terra por inveja do diabo, tem inveja dos seus súditos, dos seus paroquianos, quando os vê em abundância e a correrem-lhes prosperamente os negócios. O invejoso definha no meio de coisas opimas de outrem. Se se atormenta com a felicidade dos seus, a quem deve desejar a felicidade? Que feliz acontecimento poderá alegrá-lo? Quem é mau para os seus, como pode ser bom para os outros? Portanto, com tal escravo se dissipa a Igreja de Jesus Cristo (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 79).

A base da alegoria é a analogia. Observemos que Antônio faz uso da analogia de atribuição, isto é, utiliza vários análogos que são remetidos a um só termo. Temos, então, os termos “escravo”, “macaco no telhado”, “leão”, “urso”, “príncipe iníquo”, “águia” e “abutre”, relacionados todos ao termo principal, “prelados”. Cada termo sozinho é vazio de sentido e incongruente quando se pensa no análogo principal. A congruência dos sentidos ocorre por indicação do próprio enunciador: “O escravo que reina figura o prelado, escravo da malícia, ensoberbecido, macaco no telhado [...]” (grifo nosso) e “O prelado da Igreja é o escravo que reina, é o príncipe iníquo, é o leão que ruga pela soberba, urso faminto de rapina, espoliando o povo pobre” (grifo nosso), cujo desenvolvimento ocorre na amplificação.

Recordemos que amplificar é desenvolver, ampliar um ponto do discurso considerado simples, acabado ou mesmo incerto. Aristóteles orienta a se utilizar da amplificação para fazer comparações entre homens de renome; porém, como o próprio filósofo já apontara em diversos momentos de sua obra, as indicações positivas também servem para seus contrários. Nesse sentido, ao comparar os prelados a animais, principalmente a animais tidos como vis, Antônio manifesta a baixeza da natureza dos religiosos iníquos. E pior, o frade coloca esses prelados em nível inferior ao dos animais ao desvelar não um ponto de semelhança, mas de dissemelhança entre os análogos, visto que até mesmo a “águia e o urso não roubam na região onde fazem o ninho”. E o juízo de valor do *éthos* transparece por meio das escolhas vocabulares que faz: “este infeliz”, “servo mau”, “teu esterco” e “tua cegueira”. Esses termos, por serem mais agressivos, ajuda no despertar do sentimento de indignação.

Destaquemos a frase declarativa que abre o quarto parágrafo, lembrando que frases declarativas são aquelas que enunciam um fato: “Este servo faz aos súditos o que o abutre faz aos filhos pequenos”. É também comum nos sermões antonianos frases declarativas e exclamativas com intuito afetivo, mas também e, principalmente, com intuito de efeitos lógico-argumentativos. Antônio possui o costume de fazer uma afirmação e, em seguida, iniciar uma demonstração minuciosa sobre ela, de forma a deixar claro ao leitor como chegou àquela conclusão. O fato dele primeiro declarar, para, depois, demonstrar possui um efeito patemizante, porque a informação é recebida no cognitivo do receptor de forma pronta e acabada, o que promove uma certa perturbação mental. A alma deseja permanecer em seu estado natural, que é o de apaziguamento dos sentidos; por isso, o receptor terá redobrada atenção à demonstração dos argumentos a fim de sentir que chegou a uma conclusão e, assim, retornar ao

seu estado natural<sup>159</sup>, porque “[...] somos persuadidos sobretudo quando entendemos que algo está demonstrado” (ARISTÓTELES, 2012, p. 9).

Antônio segue analisando os pontos semelhantes. Diversos poderiam ser os pontos em análise, mas o frade seleciona o que diz respeito à natureza do animal e, analogicamente, à natureza do prelado, destacando as razões pelas quais se comete a injustiça, a disposição dos que a cometem e a disposição dos que a sofrem. Esse destaque não se faz ao acaso. Aristóteles já sugestionava que destacar esses elementos é importante para demonstrar ao público, que é juiz, que tais ações são frutos de uma escolha deliberada pela razão, visto que vontade é o desejo direcionado a um objeto e “faz-se pelo desejo tudo o que parece agradável” (ARISTÓTELES, 2012, p. 55). Sendo a prática de si cristã a promoção da renúncia, o assentimento positivo da razão ao desejo pecaminoso é ir contra um princípio divino; é rejeitar a primeira via que compõe o perfil do pregador ideal.

Portanto, quando o frade expõe que a natureza do vício do prelado é a inveja, ele desvela o abandono da prática de si, que deveria se estender ao próximo em caridade, por ser o vício um hábito de caráter. Aqui, está presente a distinção entre erros, desgraças e delitos<sup>160</sup>. Naquilo que são viciosos são também injustos. Ao classificar a natureza dos súditos como “povo pobre”, revela-se a injustiça por provocar voluntariamente danos a pessoas incapazes de se defender. “Cometer injustiça é causar dano voluntariamente em violação da lei [...] As pessoas agem voluntariamente quando sabem o que fazem, e não são forçadas” (ARISTÓTELES, 2012, p. 52), ou seja, agem de forma deliberada em prol do desejo e só é desejável aquilo que não provém da necessidade ou da coação; por isso Antônio ressalta os excessos, a fuga da justa medida, ao chamar esses prelados de gulosos e luxuriosos.

E encerra o parágrafo com uma sequência de figuras de interrogação: “Se se atormenta com a felicidade dos seus, a quem deve desejar a felicidade? Que feliz acontecimento poderá alegrá-lo? Quem é mau para os seus, como pode ser bom para os outros?”. Como já sinalizamos em momento anterior, esse tipo de figura de troca acelera o discurso e intensifica o sentido, porque suprime as etapas enunciativas. A conclusão consta na própria pergunta, mas o receptor sente que é dada por ele. O efeito patemizante desse tipo de figura, neste contexto, está em comover o leitor em relação ao assunto tratado, em fustigar “[...] os afetos, por meio da evidência de que

---

159 “[...] o prazer é um certo movimento da alma e um regresso total e sensível ao seu estado natural, e que a dor é o contrário [...] é, portanto, em geral, necessariamente agradável tender ao nosso estado natural” (ARISTÓTELES, 2012, p. 56).

160 “[...] ora, as desgraças são ações inesperadas e feitas sem perversidade; os erros são ações não inesperadas e feitas sem maldade, mas os delitos não são inesperados e fazem-se com maldade; pois o que é provocado pelo desejo faz-se por maldade” (ARISTÓTELES, 2012, p. 70).

é desnecessária uma formulação interrogativa. Por isso, não se espera uma resposta a essa pergunta, pois que ela é, já por si, a formulação [...]” (LAUSBERG, 1967, p. 190)

Reparemos que Antônio utiliza muitas interjeições e exclamações, porque, como nos informa José Carlos de Azeredo, as “interjeições ocupam o ponto mais alto” da escala discursiva, porque “é aderência máxima à situação de comunicação” (2004, p. 39); é a forma mais direta e clara de demonstrar o estado de alma do *éthos*. A forma como o faz é sempre da mesma maneira: após a demonstração, acrescenta uma interjeição e, em seguida, um versículo bíblico que funciona como confirmação de seu lamento. Sobre o primeiro argumento, temos: “Ai, quantos pelo mau exemplo dos prelados se converteram aos hereges, abandonando o ninho da fé”. Sobre o segundo, “Ó prelado, não lhes dê vinho, que designa a gula e a luxúria!”. Sobre o terceiro, “Ai, portanto, daqueles que de bom grado recebem presentes, que cegam os olhos dos sábios”. Sobre o quarto e último argumento, “Ó quão miserável é quem se preocupa com a lei pela qual são julgadas as coisas temporais, e não atende à lei pela qual ele mesmo será julgado!”. Reparemos que essas escolhas estão condizentes com o tipo de emoção que o orador deseja ativar: indignação e lamento. Dessa forma,

O estilo apropriado torna o assunto convincente, pois, por paralogismo, o espírito do ouvinte é levado a pensar que aquele que está falando diz a verdade. Com efeito, neste tipo de circunstância, os ouvintes ficam num determinado estado emocional que pensam que as coisas são assim, mesmo que não sejam como o orador diz; e o ouvinte compartilha sempre as mesmas emoções que o orador (ARISTÓTELES, 2012, p. 191).

Segue o segundo argumento:

A terra estremece com um insensato que chega à abundância. O insensato, saturado de alimento, figura o prelado da Igreja guloso e luxurioso, de quem se escreve nas Parábolas: O que ama a mesa lauta e o vinho não enriquecerá, a saber, com bens espirituais. A este fala Salomão nas mesmas Parábolas: Não dê aos reis, ó Lemuel, não dê vinho aos reis, porque não há segredo onde reina a embriaguez, e para que não suceda que bebem e se esqueçam da justiça e atraíam a causa dos filhos pobres. Lamuel interpreta-se aquele em que está Deus, e significa o prelado em que está Deus pela dignidade do ofício e, oxalá, pela santidade de vida. Fala-se-lhe duas vezes, para que fixe mais fortemente na memória o que se manda: Não dê, não Dê vinho aos reis. Os reis são todos os fiéis, membros do sumo Rei. Ó prelado, não lhes dê vinho, que designa a gula e a luxúria, isto é, não os corrompas com o mau exemplo da tua vida. Não dê, digo, vinho, porque onde reina tal embriaguez, quer no prelado quer no súdito, não há o segredo da castidade e da pureza. Não dê vinho, digo, para que, inebriados com o exemplo da tua má vida, se não esqueçam dos juízos de Deus e atraíam, julgando injustamente a causa dos filhos pobres, que pedem se lhes faça justiça. Quando a cabeça enlanguece, todos os membros doem. Secando a raiz, secam também os ramos. Lê-se nas Parábolas: Quando faltar a profecia (da vida e da doutrina no prelado), dissipar-se-á o povo, pois esquecem os juízos de Deus e julgam injustamente a causa dos pobres. Eis quanta ruína provém da má vida do prelado, que, ao saturar-se de alimento, esquece Deus e o povo que lhe foi confiado. Como se refere nas Parábolas, procede como a mulher adúltera, a qual come, e, limpando a boca, diz:

Eu não fiz mal nenhum. Também o prelado depois de ter cometido muitos males, deseja aparecer santo e justo na presença dos homens (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 78-79).

A partir desse segundo argumento, é possível perceber uma repetição estrutural na forma como os argumentos são apresentados: 1) exposição do argumento; 2) explicitação das relações analógicas, para que não haja dúvidas a respeito dos termos análogos; 3) confirmação com um versículo do Antigo Testamento; 4) desenvolvimento mais extenso da analogia; e 5) a confirmação com um versículo. Após essa estrutura, que é fixa, segue a amplificação. Essa disposição dita a cadência do discurso. Importante recurso, pois é mais fácil de acompanhar e de reter na memória.

Outra forma de promoção da emotividade, neste segundo argumento, é o uso do apóstrofe em “Ó Lamuel” e “Ó prelado!”. Apóstrofe é uma figura cujo princípio é o distanciamento da situação de enunciação para trazer à cena quem, em princípio, não era o interlocutor (FIORIN, 2016, p. 55). Neste argumento, Antônio, primeiramente, reproduz uma ordem bíblica; depois, explicita o termo análogo por meio da significação do nome, recurso bastante comum nos sermões, cuja importância reside no fato de ser agradável ao receptor ter contato com palavras que proporcionam também conhecimento: “Lamuel interpreta-se aquele que está em Deus”. Para que um discurso seja claro, é preciso que seja construído, em sua maior parte, com palavras familiares ao receptor, pois facilita a compreensão e não se torna pedante. Discursos excessivamente solenes provocam repúdio, pois o público interpreta como algo pelo qual se esforça para soar natural aquilo que não é; portanto, sente-se enganado. Contudo, a utilização, em momentos propícios e em quantidade limitada, de palavras desconhecidas, seguidas de uma explicação sobre seu significado tem um efeito patemizante, porque é tendência do ser humano agradecer-se em conhecer o desconhecido<sup>161</sup>. O mesmo ocorre no desenvolvimento do terceiro argumento, quando Antônio expõe a etimologia da palavra cidade: “Cidade ou urbe vem de orbe, isto é, redondo, porque os antigos construíram cidades circulares. A cidade figura a Igreja, que deve ser redonda, isto é, perfeita”. Além disso, por intermédio das etimologias, o orador impõe implicitamente o seu ponto de vista para o auditório.

Em retorno ao uso do apóstrofe, Fiorin explica que, nessa figura de linguagem, existe uma concentração sêmica com o fito de expressar uma emoção viva e profunda, mas para isso é preciso afastar o interlocutor da situação enunciativa e isso se faz por meio da singularização

---

161 “[...] uma aprendizagem fácil é, por natureza, agradável a todos; por seu turno, as palavras têm determinado significado, de tal forma que as mais agradáveis são todas as palavras que nos proporcionam também conhecimento” (ARISTÓTELES, 2012, p. 200).

ou da ampliação dos interlocutores através da pluralização. Importante recurso, pois, a depender da paixão que o orador deseja ativar, pode-se ter o efeito contrário, ou seja, se o orador deseja ativar a angústia, mas, ao se dirigir a um receptor específico, esse pode sentir-se chateado, e a paixão ativada pode ser outra, como a ira, por exemplo; dessa forma, o *páthos* não se concretiza. Aqui, ocorre a singularização em “Ó prelado”, mas que, por não ter um receptor específico, se amplia para todos os prelados que se reconhecem em situação semelhante.

Portanto, nesta frase “Lamuel interpreta-se aquele em que está Deus, e significa o prelado em que está Deus pela dignidade do ofício e, oxalá, pela santidade de vida”, temos a etimologia, a analogia explícita e a interjeição da palavra “oxalá”, cujo significado é “queira Deus”, e que funciona como expressão viva e intensa do desejo profundo do *éthos*. Digno de nota é a repetição da repetição. Antônio apresenta um versículo composto por uma repetição e a destaca novamente para o receptor, tornando-a em quatro, mas, dessa vez, destaca os motivos dela assim aparecer, tornando-a evidente ao leitor: “Fala-se-lhe duas vezes, para que fixe mais fortemente na memória o que se manda: Não dê, não dê vinho aos reis”.

Neste sermão, Antônio busca deixar clara a natureza e a intenção dos prelados iníquos. Entretanto, Aristóteles já sinalizava que, quando a intenção não for suficientemente crível, é preciso acrescentar as causas. Por isso, o frade franciscano, no primeiro argumento, apresenta a natureza de caráter de uma pessoa invejosa; entretanto, uma natureza difícil de ser provada. A partir do segundo argumento, apresenta as causas da intenção. Por motivo semelhante é que encerra a exposição do segundo argumento com um símile, que é uma espécie de metáfora, mas, devido ao uso da conjunção “como”, deixa aparente a comparação que deseja estabelecer: “Como se refere nas Parábolas, procede como a mulher adúltera, a qual come, e, limpando a boca, diz: Eu não fiz mal nenhum” (grifo nosso). Dessa forma, constrói-se uma crítica aberta à hipocrisia dos prelados, enquanto que na metáfora a crítica não seria tão clara.

O desenvolvimento do terceiro argumento deu-se em cinco parágrafos. É maior do que o desenvolvimento do quarto, considerado por Antônio como o pior. Por ser longo, ressaltaremos os pontos mais importantes. Segue o primeiro parágrafo do desenvolvimento do terceiro argumento:

De igual modo, a Igreja dissipa-se com a mulher odiosa que um homem desposou. A mulher figura a simonia dos prelados, a qual quando se promete é odiosa, quando se recebe, é desposada. Acerca desta mulher escreve Salomão das Parábolas: A mulher insensata e clamorosa, cheia de atrativos e que nada sabe, assentou-se à porta de sua casa, numa cadeira, num lugar alto da cidade, para chamar os transeuntes da estrada, e os que seguiam seu caminho: O que é simples dirija-se a mim. E ao insensato disse: As águas furtivas são mais doces e o pão tomado às escondidas é mais gostoso. E

ignorou que os gigantes estão com ela e que os seus convidados caem nas profundezas do inferno. De fato, quem se lhe juntar, descerá às profundezas, e quem se afastar dela salvar-se-á (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 80).

Reparemos no uso do elemento coesivo que inicia o desenvolvimento do terceiro argumento: “De igual modo”. O sermão em análise é todo concatenado, tanto em relação ao seu nível maior, o texto, quanto ao nível menor, a oração. O uso de diversos elementos coesivos nos revela que houve uma dedicação à construção do sermão e uma possível revisão do mesmo, o que corrobora com a análise de pesquisadores diversos de que muitos sermões passaram por uma revisão, feita pelo próprio frade ou por terceiros. Os que não passaram deu-se pelo motivo de falecimento de Antônio.

A apresentação da analogia segue o esquema já detectado. O versículo funciona como uma descrição narrativa, trabalhada parte por parte, de forma a ressaltar as qualificações negativas da mulher com fins argumentativos. Trabalhada em partes, pois o receptor é incapaz de reter na memória muitos detalhes<sup>162</sup>. A mulher desempenha o papel de sujeito actante, situado em um espaço – “lugar alto da cidade”. As características ressaltadas da mulher funcionam como uma conglobação, recurso retórico de enumeração que visa a acumulação de provas.

No parágrafo segundo do argumento terceiro, Antônio trabalha por meio do aposto enumerativo e por meio do aposto explicativo, ou seja, enumera as qualidades e as explica:

Observa que a simonia se chama mulher insensata, cheia de atrativos e que nada sabe: mulher, porque já quase todos se corromperam por meio dela; insensata, porque vende o ouro por chumbo, o espiritual pelo temporal; clamorosa, porque ladra impudente nos tribunais e nas cúrias; cheia de atrativos, que ela compra, para sua confusão, em troca da alma, nada sabendo nem entendendo, já que Deus não permite que fique impune tamanho crime, pois a pecúnia do simoníaco ser-lhe-á motivo de perdição, desde que vendeu o dom de Deus, gratuito, por pecúnia.

Segue: Assentou-se à porta da sua casa, etc. A casa da simonia é a má vontade do simoníaco, cujas portas são as mãos e a língua, em que se assenta a simonia. Todo aquele, pois, que vender ou der o espiritual ou o anexo ao espiritual por oração ou dinheiro, por palavra ou dom, por promessa ou oferta, por temor ou amor terreno e carnal, é simoníaco, e não pode salvar-se, a não ser que renuncie e faça verdadeira penitência. Também a má vontade de comprar ou vender o espiritual torna o homem simoníaco (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 80).

No parágrafo terceiro, Antônio trabalha com uma série de conjunções alternativas, cuja semântica incide sobre a componente ética. Recurso importante, pois deflagra o caráter, e todo caráter corresponde a um tipo de intenção moral, de deliberação racional: “A casa da simonia é

---

162 “É por esta razão que, por vezes, é conveniente não narrar tudo de forma seguida, porque este tipo de demonstração é difícil de reter na memória” (ARISTÓTELES, 2012, p. 223).

a má vontade do simoníaco [...] Também a má vontade de comprar ou vender o espiritual torna o homem simoníaco”. O parágrafo quarto é a continuação do terceiro, expresso, de forma metafórica e metonímica, a identificar os prelados de maior autoridade como os simoníacos e, aqui, temos o uso da perífrase<sup>163</sup>, ou seja, de um circunlóquio, que é um meio indireto e mais estendido de dizer alguma coisa: “A simonia, pois, assenta-se na cadeira, num lugar elevado da cidade, isto é, naqueles que ocupam as cátedras da dignidade eclesiástica”, ressaltando a imoralidade da situação através de uma figura de pensamento hiperbólica<sup>164</sup>: “E ignoram os infelizes que há ali gigantes, que são os demônios” (grifo nosso).

Eis o último argumento:

Estremece ainda com uma escrava que ficou a herdeira da sua senhora. A senhora é a teologia, a escrava é a lei justiniana e a ciência lucrativa. Hoje a escrava está à frente da senhora; Agar, à frente de Sara; a lei justiniana, à frente da lei divina. Os prelados do nosso templo, discípulos não de Cristo mas do Anticristo, abandonada a legítima esposa, não se envergonham de se aproximar da concubina, que depois de ter concebido despreza a sua senhora; nas cúrias episcopais fazem grande barulho com a lei de Justiniano e não com a lei de Cristo; os iníquos contam fábulas, mas bem diferentes, Senhor, da tua lei, já abandonada e votada ao ódio. Por isso, precisa de clamar e dizer com Sara a Abraão: Procedes iniquamente contra mim; eu dei-te a minha escrava para tua mulher, e ela, vendo que concebeu, despreza-me. Abrão, entretanto, dissimula-o, mas virá o tempo, sem dúvida, em que dirá: Ó quão miserável é quem se preocupa com a lei pela qual são julgadas as coisas temporais, e não atende à lei pela qual será julgado” Esta matéria encontra-se exposta mais desenvolvidamente no Evangelho: Eu sou o bom Pastor, etc (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 81).

Os elementos patemizantes mais facilmente reconhecidos neste argumento são os mesmo que encontramos nos demais, porém faremos destaque de alguns importantes elementos, como a tipologia presente na relação estabelecida entre Sara e Teologia, representantes da primeira aliança, Agar e Lei Justiniana, representantes da segunda aliança. Essa tipologia remete o leitor a uma interpretação vertical<sup>165</sup>, que se repete incansavelmente dentro do Cristianismo. Incansavelmente, visto que tudo no mundo possui relação direta com acontecimentos bíblicos

---

163 “A perífrase resulta de uma propriedade da linguagem verbal denominada elasticidade, que permite expandir ou condensar a expressão verbal, ou seja, que admite que expressões de diferentes dimensões sejam reconhecidas como semanticamente equivalentes” (FIORIN, 2016, p. 81).

164 “A hipérbole é o tropo em que há um aumento da intensidade semântica [...] diz-se mais para significar menos, mas, por isso mesmo, enfatiza-se o que está sendo expresso. Trata-se, portanto, de uma difusão semântica: o menos projeta-se sobre o mais; em outras palavras, a expressão mais intensa também engloba e menos intensa” (FIORIN, 2016, p. 75).

165 “A interpretação não se ocupa de meras classificações verbais, mas da estrutura mesma do universo e da sua ordem. Como a regra pela qual as coisas se ordenam está inscrita na Lei eterna segundo a qual foram criadas, a metafísica da natureza conduz ao fundamento da moralidade. Assim, a interpretação é repetição incansável de um significado que precede e preforma a história humana com sua Providência [...] Por isso, a hermenêutica lê os signos do texto bíblico, segundo uma referência vertical, anafórica, cujo sentido é a Significação de todas as significações: Deus, a Graça, a Salvação” (HANSEN, 2006, p. 93-94).

e possui sempre o mesmo fim: o juízo final. Por isso, quando Antônio coloca a causa “[...] as cúrias episcopais fazem grande barulho com a lei de Justiniano e não com a lei de Cristo”, cuja consequência é “[...] Ó qual miserável é quem se preocupa com a lei pela qual são julgadas as coisas temporais, e não atende à lei pela qual ele mesmo será julgado!”, o efeito patemizante extrapola o sentido de indignação e se transforma em ameaça.

Após a exposição dos elementos patemizantes em cada um dos quatro argumentos, ficou evidente a importância do uso das figuras como ornamentos discursivos, mas não somente, visto que elas exerceram uma importante função construtiva na medida em que se utilizou do jogo de ocultamento, mas passou ao receptor uma certa naturalidade de sua construção, possibilitando que um único discurso fosse, ao mesmo tempo, simples, temperado e sublime, isto é, conseguiu, por meio de um conhecimento transmitido, ensinar; por meio do prazer gerado pelo discurso, deleitar; e por meio da ativação de emoções, comover. Como nos afirma Lausberg: o *ornatus* é um luxo da linguagem; ele “corresponde à necessidade que todo homem sente de que haja beleza nas expressões humanas da vida e na apresentação do próprio homem em geral” (1967, p. 138). E ainda Agostinho:

O pregador é o que interpreta e ensina as divinas Escrituras. Como defensor da fé verdadeira e adversário do erro, deve mediante o discurso ensinar o bem e refutar o mal. Nesta tarefa, o mestre deve tratar de conquistar o hostil, motivar o indiferente e informar o ignorante sobre o que deve ser feito ou esperado (2007, p. 211).

E o parágrafo conclusivo, referente à *peroratio* da Retórica clássica:

Eis que já sabes de que modo o feitor dissipa os bens do Senhor, de que modo a Igreja se destrói com a malícia dos prelados. Oprimida pela sua iniquidade, diz no Introito da missa de hoje ao seu esposo: Quando chamei ao Senhor, ouviu a minha voz. Restituirá a paz à minha alma, livrando-a dos que me assaltam; e humilhou-os, ele que existe antes dos séculos e permanece eternamente. Descarrega sobre o Senhor os teus cuidados e ele te sustentará. Aqui observam-se três coisas: a audição do clamor da Igreja, a expulsão dos falsos ministros, a consolação da mesma Igreja. A Igreja, marcada com a pobreza do seu Esposo, no meio duma nação má e perversa, que se lhe aproxima com o nome não com o nome, com o corpo não com a mente, clama ao Senhor pedindo que a liberte da opressão duma nação má. E o misericordioso Senhor, quando limpar a eira e reunir o trigo no celeiro e queimar as palhas em fogo inextinguível, isto é, aqueles que agora se dispersam a procurar as palhas das riquezas, liberta-la-á e humilhará até aos infernos a nação perversa e pecadora, que se diz Igreja e é Sinagoga de Satanás. Portanto, ó Igreja pobrezinha, batida por tempestade, sem consolação alguma, descarrega sobre o Senhor os teus cuidados, porque ele te sustentará. E tu será criada ao peito dos reis, diz Isaías. Os reis são os Apóstolos; os dois peitos são a doutrina de Cristo e a graça do Espírito Santo, de que foram aleitados os Apóstolos. Com eles será aleitado até quando, crescendo de virtude em virtude, o Deus dos deuses for visto em Sião. A ele seja dada honra e glória pelos séculos dos séculos. Assim seja (ANTÔNIO, 2000, v. II, p. 82).

O início e o fim de um discurso são os momentos mais pertinentes à *captatio benevolentiae*. O início por estabelecer o contato com o receptor. O fim por ser o momento em que o orador busca assegurar o efeito de sentido sobre o público; portanto, é no fim que os elementos patemizantes mais intensos devem ser empregados, porque é a última chance do orador; por isso é comum o uso de elementos patéticos e chorosos, desnecessários no exórdio (MALEVAL, 2010, p. 80). Antônio inicia o parágrafo da conclusão de forma a tornar o ouvinte favorável à sua causa, mostrando que ele cumpriu tudo quanto expusera no exórdio<sup>166</sup>: “Eis que já sabes de que modo a Igreja se destrói com a malícia dos prelados” (grifo nosso). Pelo verbo conjugado na segunda pessoa do presente do indicativo, percebemos o uso da figura de presença, cuja importância reside no fato de fazer com que o receptor se sinta participante da mensagem do discurso, ao mesmo tempo que coloca sobre ele a responsabilidade de agir em conformidade com o discurso, visto que, agora, “já sabes”.

Faz ainda algumas amplificações, “pois é necessário que haja acordo quanto aos fatos, se se tenciona referir a sua ordem de grandeza” (ARISTÓTELES, 2012, p. 235) e busca dispor o ouvinte a um comportamento emocional<sup>167</sup>. Ao longo do sermão, tratou de demonstrar como os prelados agem. Na conclusão, tratou de dar ênfase ao quanto a Igreja sofre com as ações deles. O efeito patemizante encontra-se na classificação de “igreja pobrezinha”, a qual demonstra o excesso de injustiça sofrida por meio da união de um adjetivo que, por si só, já denota inferioridade, acrescido de seu diminutivo. Salienta-se as características de injustiçada por meio do aposto: “A Igreja, marcada com a pobreza do seu Esposo, no meio duma nação má e perversa, que se lhe aproxima com o nome não com o nune, com o corpo não com a mente [...]”. Dessa forma, Antônio cria uma situação de acumamento à Igreja. Somente Deus pode salvá-la.

Observemos que o sermão foi a formulação de um cenário penoso, que despertava sentimentos aflitivos, como indignação, angústia e desesperança. Em contraste a esse efeito, na conclusão, tem-se um reordenamento do mundo que visa ativar o sentimento de esperança no leitor, visto que se a situação fosse dada como acabada e incorrigível, não haveria motivos para a Igreja persistir: “E o misericordioso Senhor, quando limpar a eira e reunir o trigo no celeiro e queimas as palhas da riqueza [...] liberta-la-á e humilhará até aos infernos a nação perversa e pecadora”. Em tom de lamento, Antônio faz um pedido à Igreja para manter-se persistente, pois

---

166 “O início do epílogo, por isso, enuncia que se cumpriu o que se prometera” (ARISTÓTELES, 2012, p. 235).

167 “Depois, estando em evidência tanto as qualidades como as dimensões dos fatos, convém provocar no ouvinte comportamentos emocionais” (ARISTÓTELES, 2012, p. 235).

Deus viria fazer justiça, e destaca, novamente, os epítetos da igreja militante: “Portanto, ó Igreja pobrezinha, batida por tempestade, sem consolação alguma, descarrega sobre o Senhor os teus cuidados, porque ele te sustentará”. É a profecia bíblica que dá essa certeza, funcionando, portanto, como um elemento jurídico dentro do sermão.

Ao organizar o sermão dessa forma, o frade provoca um choque nas emoções, que desemboca em um efeito catártico, em uma liberação de sentimentos penosos, que se aliviam e promovem um novo, o da esperança. A condução do sermão foi engenhosa, porque Antônio tratou o assunto de maneiras diferentes para o mesmo propósito, “pois para que a apreensão das ideais seja efetiva, prescrevem que se proceda de muitas repetições” (ARISTÓTELES, 2012, p. 135). Isso criou um acúmulo de sentimentos no leitor que o levou ao clímax da promoção do efeito catártico.

Aristóteles, ao tratar das emoções temor/confiança, expõe que a confiança é ativada quando se tem o entendimento de que a “esperança é acompanhada pela representação de que as coisas que estão próximas podem salvar-nos” (2012, p. 99). Seguindo essa linha, o frade franciscano relembra, por meio da construção de uma imagem bela aos sentidos, a promessa bíblica de que a Igreja reinará com Cristo na eternidade: “E tu serás criada ao peito dos reis [...] até quando, crescendo de virtude em virtude, o Deus dos deuses for visto em Sião”. E encerra o sermão com uma doxologia: “A ele seja dada honra e glória pelos séculos dos séculos. Assim seja”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sociedade de fins do século XII e início do XIII exigiu para si, por causa do processo de liquefação sobre o qual tanto discorreremos ao longo da tese, uma Igreja mais aberta às mudanças e que atendesse às necessidades espirituais dos fiéis e os fizessem se sentir mais pertencentes ao divino no seio de suas vidas “normais”. É dentro desse contexto que os franciscanos obtiveram grande sucesso, graças à conciliação entre vida ativa e contemplativa. Devido ao crescimento da Ordem e de sua principal função como pregadores, surgiu a necessidade de maior preparação para o ofício. Antônio foi quem reuniu as qualidades essenciais para ser mestre de pregadores, pois possuía vasto conhecimento, mas se mantinha fiel a um dos princípios mais caros aos Frades Menores: a simplicidade.

Antônio, para alcançar os objetivos traçados inicialmente em sua obra, utilizou exaustivamente os elementos retóricos da *ars praedicandi* e buscou se manter firme aos ideais franciscanos. Por meio dos três pilares da segunda fase da prédica medieval – a Bíblia, os pensamentos dos Padres da Igreja e os compêndios de história natural – demonstrou ser profundo conhecedor que questões filosóficas do Cristianismo; conhecimento que o possibilitou atuar contra o avanço herético dos cátaros. A Bíblia, seguindo a oratória judaica, continuou sendo usada no culto cristão, sendo que o Novo Testamento ganhou peso de prova apodítica. Os pensamentos dos Padres da Igreja não apenas forneceram justificativas para o uso de elementos persuasivos como também ofereceram os subsídios teóricos, exegéticos e éticos para a composição dos sermões. Santo Agostinho e Gregório Magno foram os mentores do frade franciscano.

Agostinho, em *Doutrina Cristã*, resgatou à roda das discussões os conhecimentos taxados como pagãos e afirmou que todo conhecimento provém de Deus, logo todo homem deve fazer pleno uso dele. Utilizando as normas retóricas aprendidas em Cícero, que inclusive cita, Agostinho classificou a Retórica como útil a fim de não deixar os pregadores cristãos, considerados homens defensores da verdade, despreparados diante de homens maus. Contudo, afirmou categoricamente que o conhecimento retórico deve caminhar sempre ao lado da sabedoria, alcançada pela circularidade da prática de si. Nessa obra, além de trazer questões teológicas, apresentou técnicas retóricas e exemplos para o bom desempenho do pregador. Gregório Magno, em *Cura pastoralis*, não abordou teoricamente assuntos retóricos, mas apresentou vários modelos de sermões que tratam sobre o ofício eclesiástico de uma forma

geral, que servem de exemplo para os sacerdotes. Cumpre observar que os sermões antonianos também desempenham o mesmo papel: servem de modelo para os pregadores.

Já o terceiro pilar, o uso das ciências naturais, mostra que Antônio caminhou juntamente com seu tempo e utilizou do mundo animal para dele retirar interpretações de sentido moral, provocando no ouvinte o desejo pela busca de significados subjacentes. O uso dos Bestiários também foi de extrema importância por ser um eficaz meio retórico de combate à heresia cátara, por elevar a natureza e colocá-la como espelho das verdadeiras mensagens de Deus a serem decodificadas.

Além de ser um homem de vasto conhecimento, Antônio foi um homem extremamente zeloso das questões espirituais. A Igreja soube utilizar isto muito bem ao envolvê-lo no trabalho missionário e docente, visto que seus sermões, além de servirem como fonte de aprendizado, funcionaram como propagadores dos ideais da Sé Romana, sobretudo dos cânones do IV Concílio de Latrão. Também se observa em seus escritos críticas à sociedade em que viveu – principalmente aos hábitos do clero – e apontamentos de questões filosóficas, demonstrando que o frade foi um homem preocupado e comprometido com os rumos da cristandade, por isso não poupou aos hereges, muito menos aos sacerdotes iníquos, aos quais culpava pela situação da Igreja. Seu tom ora é o de um professor que ensina dedicadamente a um estudante; ora o de um pai que instrui amorosamente um filho; ora o de um martelo que lateja sobre a cabeça de ímpios.

Percebe-se também que *Sermões* vão muito além de um tratado teológico ou compêndio retórico. Eles são uma verdadeira fonte de conhecimento místico, filosófico e principalmente histórico, o que o torna de grande importância não somente para a Teologia, mas também para a História e para a Literatura, visto que “[...] através de sua feição topológica, possibilita o conhecimento dos costumes condenáveis e reprováveis de cada época – e, portanto, do seu cotidiano e dos seus valores” (MALEVAL, 2010, p. 121).

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. [397-400].
- AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. p. [387-395].
- AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. p. [396-426].
- AGOSTINHO, Santo. *A verdadeira religião/ Cuidado devido aos mortos*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2017. p. [390-421].
- ANTÔNIO, Santo. *Obras completas*. Edição organizada por Henrique Pinto Rema. Porto: Lello e Irmão, 2000. 2 v.
- AMARAL, Ronaldo. *Santos imaginários, santos reais: literatura hagiográfica como fonte histórica*. São Paulo: Intermeios Editora, [20--].
- ARAÚJO, Carolina. Sobre o discurso no Górgias de Platão. In: ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó; FLORES-JÚNIOR, Olimar; MARTINHO, Marcos (org.). *Ensaio de retórica antiga*. Belo Horizonte: Tessituras, 2010. p. 79-90.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perini. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. Tópicos. In: MESQUITA, António Pedro (coord.). *Obras completas de Aristóteles*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005. v. 1, t. 5.
- ARISTÓTELES. *História dos animais*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Casa da Moeda, 2006.
- ARISTÓTELES. Sobre a alma. In: MESQUITA, António Pedro (coord.). *Obras completas de Aristóteles*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010. v. 3, t. 1.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- AZEREDO, José Carlos de. *Fundamentos de gramática do português*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando. *La hagiografía como género literario en la edad media*. [S.l.]: Departamento de Filología Española, 1989.

BARBIERI, Pedro. Sobre a Natureza, de Parmênides de Eléia. *Classica*, v. 33, n.1, p. 311-325, 2020.

BARBOSA, Manuel; ORNELLAS E CASTRO, Inês (org.). *Górgias. Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa: Colibri, 1993.

BARILLI, Renato. *Retórica*. Lisboa: Editorial Presença, 1985.

BARROS, Kellen Dias. *Fiat Lux: análise do sujeito na sermonística vieiriana*. 2010. 153f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

BARTHES, Roland. A retórica antiga. In: COHEN, Jean *et al.* *Pesquisa de retórica*. Tradução de Leda Pinto Mafra Iruzun. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 147- 224.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BASCHET, Jérôme. Diabo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru, SP: Edusc, 2006. p. 319-331.

BEAULIEU, Marie-Anne. Pregação. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean Claude (org.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Editora EDUSC, 2006. p. 367-376.

BERBARDI, Orlando. *Francisco de Assis: um caminho para a educação*. Bragança Paulista: EDUSF, 2003.

BONS, Jeroen A. E. Gorgias the sophist and early rhetoric. In: WORTHING, Ian (org.). *A Companion to Greek Rhetoric*. Londres: Yale University Press, 1999. p. 37-46.

BRANDÃO, Helena H. N. *Analisando o discurso*. Disponível em: <https://museudalinguaportuguesa.org.br/wp-content/uploads/2017/09/Analisando-o-discurso.pdf>. Acesso em: 29 ago. 2020.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. As musas ensinam a mentir. *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*. Vitória, v. 2, p.7-20, 2000.

CAEIRO, F. Da Gama. *Santo Antônio de Lisboa*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1995.

CALVO, Tomás. Mundos y Cosmos en Anaximandro. *Hypnos*. São Paulo, v. 41, p. 109- 238, 2018.

CAMACHO, Victor Mariano; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão. “[...] Que o estudo não extinga o espírito da santa oração e devoção”: reflexões sobre a educação na Ordem dos Frades Menores a partir das primeiras hagiografias em prosa sobre Antônio de Pádua. *Antíteses*. Londrina, v. 12, n. 24, p. 17-46, 2019.

CAMACHO, Victor Mariano. A pregação de Antônio de Pádua como afirmação da doutrina eclesiástica nas primeiras lendas sobre o santo no século XIII. *In: ENCONTRO INTERNACIONAL HISTÓRIA E PARCERIAS*, 2., 2019, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: ANPUH, 2019. v. 1, p. 1-15.

CAMPOS, Glícia Silva. *Simbolismo animal: os sermões de santo Antônio de Lisboa*. 2010. 81f. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. *In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean Claude (org.) Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Editora EDUSC, 2006. v. 2, p. 337-350.

CASSIN, Bárbara. *O efeito sofisticado: sofística, filosofia, retórica e literatura*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

CHARAUDEAU, Patrick. *Linguagem e discurso: modos de organização*. Tradução de Ângela M. S. Corrêa e Ida Lúcia Machado. São Paulo: Contexto, 2014.

COELHO, Maria Cecília de Miranda Nogueira. Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva em Górgias. *In: ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó; FLORES-JÚNIOR, Olimar; MARTINHO, Marcos (org.). Ensaio de Retórica Antiga*. Belo Horizonte: Tessituras, 2010. p. 27-55.

COELHO, Maria Cecília de Miranda Nogueira; KNOLL, Victor. *Górgias: verdade e construção discursiva*. Universidade de São Paulo, 1997.

COLLI, Giorgio. *Gorgia e Parmenide*. Milão: Adelphi Edizione, 2003.

CUNHA, Maria Helena Lisboa. A estética da ilusão de Górgias de Leontinos. *Synthesis*. Rio de Janeiro, v.6, n.1, p. 39-46, [20--].

CONTE, Bruno Loureiro. *Mythos e logos no poema de Parmênides*. 2010. 141f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

DA SILVA, Tatiane. Paideia sofista: a retórica na formação do cidadão democrático. *Revista Educação e Filosofia*, São Paulo, v. 30, n. esp., p. 191-212, 2016.

DE BONI, Luiz Alberto. *A entrada de Aristóteles no ocidente medieval*. Porto Alegre: Editora Ulysses, 2010.

DENIFLE, H; CHATELAIN, A (ed.). *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Paris: Delalain, 1889-1897. 4 v.

DINUCCI, Aldo. Paráfrase do MXG do tratado do não-se de Górgias de Leontinos. *Trans/Form/Ação: revista de filosofia*, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 197-203, 2008.

DINUCCI, Aldo. Apresentação e tradução do Elogio de Helena de Górgias de Leotinos. *Ethica*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 201-212, 2009.

FAURE, Philippe. Anjos. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean Claude (org.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Editora EDUSC, 2006. p. 69-80.

FIORIN, José Luiz. *Figuras de retórica*. São Paulo: Contexto, 2016.

FLOS SANCTORUM. Edição de José António da Conceição Vieira. Lisboa: Tipografia universal de Thomaz Quintino Antunes, 1869.

FONTES FRANCISCANAS III – SANTO ANTÓNIO DE LISBOA. Braga: Editorial Franciscana, 1996. V.1. Disponível em: <https://alexandriacatolica.blogspot.com/2017/08/fontes-franciscana-iii-volume-i.html>. Acesso em: 10 mar. 2018.

FOREVILLE, Raimunda (ed.). *Lateranense IV*. Vitória: ESET, 1973.

FORTES, Carolina. As ordens mendicantes e a santidade na Idade Média. In: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; SILVA, Leila Rodrigues da (org.). *Mártires, confessores e virgens: o culto aos santos no Ocidente medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. p. 115-146.

FORTES, Carolina. *Ordenando a Ordem: a organização do governo dos frades pregadores no século XIII*. In: CONGRESSO INTERNACIONAL ORDENS RELIGIOSAS NA IDADE MÉDIA, 2014. Minas Gerais. *Anais...* [S.l.]: Universidade Federal de Minas Gerais, 2014.

FORTES, Carolina. *O uso da memória como instrumento de identidade entre a Ordem dos Frades Pregadores no século XIII*. In: CONGRESSO INTERNACIONAL VERBA VOLANT: ORALIDADE, ESCRITA E MEMÓRIA, 2014, Braga. *Anais...* Braga: Faculdade de Filosofia de Braga, 2014.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FRANCISCO DE ASSIS. Carta a Santo Antônio. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord.). *Fontes franciscanas e clarianas*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008. p.107.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. Caráter, emoção e julgamento na Retórica de Aristóteles. *Letras Clássicas*, São Paulo, n. 4, p. 91-108, 2000.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do ocidente*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Catarismo, uma manifestação utópica medieval. *Topoi*. Rio de Janeiro, v. 19, n. 38, p. 6-34, maio/ago.2018.

GAGARIN, Michael. Background and origins: oratory and rhetoric before the sophists. In: WORTHING, Ian (org.). *A Companion to Greek Rhetoric*. Londres: Yale University Press, 1999. p. 27-36.

GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc, 2006. p. 449-462.

GALGANO, Nicola Stefano. Os limites da palavra: Parmênides e o indizível. *Revista Ética e Filosofia Política*, Minas Gerais, v. 2, n.19, dez. 2016.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GILSON, Etienne. *O espírito da filosofia medieval*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GIOVANNI, Miccoli. Os monges. In: LE GOFF, Jacques (org.). *O homem medieval*. Porto: Editora Presença, 1989. p. 33-56.

GOBERNO DE ESPAÑA. Gregorio VII, sus *Dictatus Papae* y cartas a Príncipes. *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca*. Tradução de Agapita Serrano Pérez. Salamanca, 1956. p. 305-310. Disponível em: [https://www.boe.es/biblioteca\\_juridica/anuarios\\_derecho/articulo.php?id=ANU-S-1956-20030500310](https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/articulo.php?id=ANU-S-1956-20030500310) Acesso em: 1 ago. 2021.

GOUREVITCH, Aaron. Indivíduo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc, 2006. p. 621-631.

GREGÓRIO MAGNO, Bento, Santo, Papa. *Regra Pastoral*. São Paulo: Paulus, 2010.

GUIMARAES, Elisa. Figuras de retórica e argumentação. In: MOSCA, Lineide do Lago Salvador (org.). *Retóricas de ontem e de hoje*. 2. ed. São Paulo: Humanitas, 2001. p. 145-160.

GUTHRIE, William Keith Chambers. *Historia de la filosofia griega*. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

GUTHRIE, William Keith Chambers. *Os sofistas*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HANSEN, João A. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Hedra, 2006.

HAYERLOCK. *A revolução escrita na Grécia e suas consequências culturais*. Tradução de Ordejo José Serra. São Paulo: Editora da UNESP, 1996.

HESSEN, Johannes. *Teoria do Conhecimento*. Tradução de António Correia. 7. ed. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1980.

- HOMERO. *A Ilíada* (em forma de narrativa). Tradução de Fernando C. de Araújo Gomes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.
- HUE, Sheila. *20 Sonetos de Luís de Camões*. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.
- IRIARTE, Lázaro. *História franciscana*. Tradução de Adelar Rigo e Marcelino Carlos Dezen. Petrópolis: Vozes, 1985.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- JÂMBLICO. *Vida Pitagórica. Protréptico*. Madrid: Gredos, 2018.
- KAHN, Charles H. *Pitágoras e os pitagóricos: uma breve história*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- KENNEDY, George. *The art of persuasion in Greece*. New Jersey: Princeton University Press, 1963.
- KENNEDY, George. *A new history of classical rhetoric*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- KENNEDY, George. *Classical Rhetoric and its christian an secular tradition from ancient to modern times*. North Carolina: University of North Carolina Press, 2003.
- KERFERD, George Briscoe. *O movimento sofista*. São Paulo: Loyola, 2003.
- KLINLENBERG, Jean-Marie. Prefácio. In: MOSCA, Lineide do Lago Salvador (org.). *Retóricas de ontem e de hoje*. 2. ed. São Paulo: Humanitas, 2001, p. 11-16.
- KONSTAN, David. A raiva e as emoções em Aristóteles: as estratégias do status. *Letras Clássicas*, São Paulo, n. 4, p. 77-90, 2000.
- LAUSBERG, Henrich. *Elementos de retórica literária*. Tradução de R. M. Rosado Fernandes. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967.
- LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais da Idade Média*. Lisboa: Gradiva, 1984.
- LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Porto: Editorial Presença, 1989. p. 9-32.
- LE GOFF, Jacques. *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- LE GOFF, Jacques. *Homens e mulheres da Idade Média*. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

- LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 2020.
- LOBRICHON, Guy. Bíblia. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2006. p. 105-117.
- LÓPEZ EIRE, A. Rhetoric and language. In: WORTHING, Ian (org.). *A companion to Greek rhetoric*. Londres, Yale University Press, 1999, p. 336-349.
- MACEDO, José Rivair. *A mulher na idade média*. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2002.
- MACHADO, Jefferson Eduardo dos Santos. *Antônio de Lisboa/Pádua e Roberto de Lecce: um estudo comparativo sobre a produção sermônaria franciscana no medievo*. 2016. 123f. Tese (Doutorado em História Comparada) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. *Atualizações da idade média*. Rio de Janeiro: UERJ, 2000
- MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. A retórica antiga e a prédica medieval. Um exemplo jacobeu. In: BASTOS, Mário Jorge da Motta *et al* (org.). *Atas do I Encontro Regional da Associação Brasileira de Estudos Medievais*. Rio de Janeiro: H. P. Comunicação, 2007. p. 248-255.
- MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. Da retórica medieval. In: *Idade Média: abordagens interdisciplinares*. Rio de Janeiro: PEM, 2009.
- MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. *Fernão Lopes e a retórica medieval*. Niterói: EDUFF, 2010.
- MALEXECHEVERRÍA, Ignacio (org.). *Bestiário Medieval*. Madrid: Ediciones Siruela, 2008.
- MARCHIONNI, Antônio. As artes liberais e a educação na Idade Média. *Teologia e educação: educar para a caridade e solidariedade*. São Paulo: Paulinas, p. 46-65, 2012.
- MARTINEZ, Josiane Teixeira. *A defesa de Palamedes e sua articulação com o Tratado sobre o não-ser de Górgias*. 2008. 153f. Dissertação. (Tese de Doutorado em Linguística). Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2008.
- MARTINHO, Marcos. Prefácio. In: ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó; FLORES-JÚNIOR, Olimar; MARTINHO, Marcos. (org.). *Ensaio de Retórica Antiga*. Belo Horizonte: Tessituras, 2007. p. 7-21.
- MEIRINHO, José Francisco. Santo António de Lisboa, escritor. A tradição dos *Sermones*: manuscritos, edições e textos espúrios. *Mediaevalia*. Textos e Estudos, Porto, 11-12, p. 139-182, 1997.

MENEZES E SILVA, Christiani Margareth de. A dimensão cognitiva da paixão em Aristóteles. *EID&A – Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, Ilhéus, n. 4, p. 13-23, jun. 2013.

MENEZES, Márcia Regina. Ethos: uma desconstrução possível pelo pathos. In: GOUVÊA, Lúcia Helena Martins (org.). *Argumentação pela emoção: um caminho para persuadir*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de São Francisco: história dos frades menores e do franciscanismo até inícios do século XVI*. Petrópolis: Vozes, 2005.

MERLO, Grado Giovanni. Francescanesimo, minoritismo e política. In: SANFILIPPO, Isa Lori; LAMBERTINI, Roberto. *Francescani e politica nelle autonomie cittadine dell'Italia basso-medioevale*. Roma: Instituto storico italiano per il medio evo, 2017.

MIATELLO, André Luís Pereira. *Retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII: a composição e os usos das hagiografias mendicantes nas políticas de paz*. 2010. 217f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MIATELLO, André Luís Pereira. A política dos sermões ou os sermões na política: a pregação nas cidades comunais da Baixa Idade Média. *Diálogos*, Paraná, v.21, n.1, p. 96-113, 2017.

MICCOLI, Giovanni. Os monges. In: LE GOFF, Jacques (org.). *O homem medieval*. Lisboa: Editora Presença, 1989, p. 33-54.

MIRANDA, Valtair Afonso. Mártires na Antiguidade e na Idade Média. In: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; SILVA, Leila Rodrigues da (org.). *Mártires, confessores e virgens: o culto aos santos no Ocidente medieval*. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 25-54.

MONGELLI, Lênia Márcia de Medeiros. *A literatura portuguesa em perspectiva*. São Paulo: Atlas, 1992.

MONGELLI, Lênia Márcia de Medeiros. Retórica: a virtuosa elegância do bem dizer. In: MONGELLI, Lênia Márcia (org.). *Trivium e quadrivium: as artes liberais na Idade Média*. Cotia: Íbis, 1999, p. 71-112.

MORGAN, Teresa. Rhetoric and education. In: WORTHING, Ian (org.). *A companion to Greek rhetoric*. Londres: Yale University Press, 1999. p. 303-319.

MOSCA, Lineide do Lago Salvador. Velhas e novas retóricas: convergências e desdobramentos. In: MOSCA, Lineide do Lago Salvador (org.). *Retóricas de ontem e de hoje*. 2. ed. São Paulo: Humanitas, 2001. p. 17-54.

MUMFORD, Lewis. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. Tradução de Neil R. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MURPHY, James J. *La retórica en la edad media: historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

NUNES, Rui Afonso da Costa. *História da educação na idade média*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Palavra, fé, poder*. Campinas: Pontes, 1987.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. 13. ed. Campinas, São Paulo: Pontes Editores, 2020.

OIRIARTE, Lázaro. *História Franciscana*. Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1985.

PASTOUREAU, Michel. Símbolo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc, 2006. p. 495-510.

PARMENIDES. *Da Natureza*. Tradução, notas e comentários de José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PERINE, Marcelo. Retórica e/é filosofia. Leituras do Fedro. *Hypnos*. São Paulo, v.8, n.11, p. 34-48, 2003.

PERNOUD, Régine. *Luz sobre a Idade Média*. Tradução de António Manuel de Almeida Gonçalves. [S.l.]: Europa-América, 1996.

PINHO, Frei Antônio de Almeida (org.). *Vida primeira de Santo Antônio*, também denominada “Legenda Assídua”. Fontes franciscanas II: Santo Antônio de Lisboa, biografias, sermões. Braga: Editorial Franciscana, 1998. v. 1.

PLATÃO. Apologia. In: *Platão: as grandes obras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Maria Lacerdade de Souza, A. M. Santos. [S.l.]: Mimética, 2019. E-book.

PLATÃO. A República. In: *Platão: as grandes obras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Maria Lacerdade de Souza, A. M. Santos. [S.l.]: Mimética, 2019. E-book.

PLATÃO. Fédon. In: *Platão: as grandes obras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Maria Lacerdade de Souza, A. M. Santos. [S.l.]: Mimética, 2019. E-book.

PLATÃO. Fedro. In: *Platão: as grandes obras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Maria Lacerdade de Souza, A. M. Santos. [S.l.]: Mimética, 2019. E-book.

PLATÃO. Górgias. In: *Platão: as grandes obras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Maria Lacerdade de Souza, A. M. Santos. [S.l.]: Mimética, 2019. E-book.

PLATÃO. Parmênides. *In: Platão: as grandes obras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Maria Lacerdade de Souza, A. M. Santos. [S.l.]: Mimética, 2019. E-book.

PLATÃO. Protágoras. *In: Platão: as grandes obras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Maria Lacerdade de Souza, A. M. Santos. [S.l.]: Mimética, 2019. E-book.

PLATÃO. Teeto. *In: Platão: as grandes obras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Maria Lacerdade de Souza, A. M. Santos. [S.l.]: Mimética, 2019. E-book.

PLATÃO. Timeu. *In: Platão: as grandes obras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Maria Lacerdade de Souza, A. M. Santos. [S.l.]: Mimética, 2019. E-book.

PACHECO, Maria Cândida Monteiro. O sentido de microcosmos no século XII. *Mediaevalia*. Textos e estudos, Porto, 17-18, p. 9-19, 2000.

PLEBE, Armando. *Breve história da retórica antiga*. Tradução de Gilda Naécia de Barros. São Paulo: EDU; EDUSP, 1978.

PLÍNIO. *História Natural*. Livros VII-XI. Madrid: Editorial Gredos, 2003.

POULAKOS, Takis. Modern interpretation of classical greek rhetoric. *In: WORTHING, Ian (org.). A companion to Greek rhetoric*. Londres, Yale University Press, 1999. p. 16-24.

REALE, Giovanni; DARIO, Antiseri. *História da Filosofia: antiguidade e idade média*. São Paulo: Paulus, 1990.

REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. Tradução de Ivone Castillo Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

REMA, Henrique Pinto (org.). *Introdução a Santo António de Lisboa: obras completas*. Porto: Lello e Irmão, 2000. 2 v.

RIBEIRO, Adriano Machado. A verdade como ordenação do lógos no proêmio do Elogio de Helena. *In: ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó; FLORES-JÚNIOR, Olimar; MARTINHO, Marcos. (org.). Ensaio de Retórica Antiga*. Belo Horizonte: Tessituras, 2010, p. 57-77.

ROSTAGNI, A. Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica. *Studi italiani di filologia clássica*, [S.l.], p. 148-201, 1992.

RUST, L. D.; FRAZÃO DA SILVA, A. C. L. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *História da Historiografia*. International Journal of Theory and History of Historiography, Ouro Preto, v. 2, n. 3, p. 135-152, 2009.

RUST, Leandro Duarte. *A Reforma Papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história*. Cuiabá: EdUFMT, 2013.

SANTOS, Claudiano Avelino. *O Górgias retórico e o Górgias de Platão*. 2008. 124f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2008.

SCHIAPPA, Edward. Did Plato coin Rhetoriké? *The American Journal of Philology*. Baltimore, v. 3, n. 4, p. 457-470, 1990.

SCHIAPPA, Edward. *The beginning of rhetorical theory in classical greece*. Londres: Yale University Press, 1999.

SCHIAPPA, Edward. Rhetorical questions. In: WORTHING, Ian (org.). *A companion to Greek rhetoric*. Londres, Yale University Press, 1999, p. 3-15.

SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e alma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc, 2006. p. 253-266.

SCHMITT, Jean-Claude. Clérigos e Leigos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc, 2006, p. 237-252.

SCHMITT, Jean-Claude. Deus. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: Edusc, 2006, p. 301-317.

SERVENTI, Silvia. La parole des prédicateurs. Indices d'oralité dans le reportations dominicaines (XIV – XV siècle). *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, v. 20, p. 281-299, 2010.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão. O IV Concílio de Latrão: heresia, disciplina e exclusão. In: SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 3., 1995, Rio de Janeiro. *Anais*. Rio de Janeiro: PEM UFRJ, 1995. p. 95-101.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. *Cronos: Revista de História*, n. 6, p. 194-223, 2002.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão. *Hagiografia e história: reflexões sobre a igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio de Janeiro: HP Comunicação e Editora, 2008.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão. Reflexões sobre a produção literária franciscana no século XIII. *Revista do CESP*, v. 29, n. 42, p.107-137, 2009.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão. Reflexões sobre a produção literária franciscana no século XIII. *Revista do Centro de Estudos Portugueses (UFMG)*, Belo Horizonte, v. 29, p. 107-137, 2009.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão; SILVA, Leila Rodrigues (org.). *Mártires, confessores e virgens: o culto aos santos no ocidente medieval*. Petrópolis: Vozes, 2016.

SOBRAL, Cristina. O modelo discursivo hagiográfico. In: LARANJINHA, Ana Sofia; MIRANDA, José Carlos Ribeiro (org.). In: COLÓQUIO DA SECÇÃO PORTUGUESA DA ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA DE LITERATURA MEDIEVAL, 5., 2005, Porto. *Actas...* Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005.

SOUZA, Roberto Acízelo Quelha de. *Teoria da literatura*. São Paulo: Ática, 2004.

SOUZA, José Antônio de Camargo R. *O pensamento social de Santo Antônio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

SOUZA, José Antônio de Camargo R. Santo Antônio: os governantes e a política. *REB*, n. 255, p. 616-637, 2004.

TEIXEIRA, Igor Salomão (org.) *História e historiografia sobre a hagiografia medieval*. Paraná: Okos Editora, 2014.

TODOROV, Tzvetan. *Introdução à literatura fantástica*. Tradução de Maria Clara Correa Castello. São Paulo: Editora Perspectiva, 1981.

TOMÁS DE CELANO. *Vita Secunda*. Petrópolis: Vozes, 1975.

DIB, Simone Faury et al. *Roteiro para apresentação das teses e dissertações da Universidade do Estado do Rio de Janeiro*. 2. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Rede Sirius, 2012.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. Da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (org.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na idade média ocidental: séculos VIII a XIII*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. *Hagiografia e culto a los santos em la hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 1987.

VERGER, Jacques. *Homens e saber na idade média*. São Paulo: EDUSC, 1999.

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

UNTERSTEINER, Mário. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

WOENSEL, Maurice Van. *Simbolismo animal medieval: os bestiários*. João Pessoa: FPB Editora Universitária, 2001.

YUNIS, Harvey. Plato's rhetoric. In: WORTHING, Ian (org.). *A companion to Greek rhetoric*. Londres: Yale University Press, 1999. p. 75-89.

ZAVANOLLI, Roberto. *Pedagogia Franciscana*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.