

# UMA LEITURA DO TEXTO «LÁGRIMAS DE HERACLITO DEFENDIDAS EM ROMA PELO PADRE ANTONIO VIEIRA CONTRA O RISO DE DEMOCRITO»

(in *Sermões*, Lello e Irmão Edits., Porto, 1959, vol.XV, pp.429-442).

JOÃO CARLOS DE CARVALHO\*

## 1- INTRODUÇÃO

A rematar a colecção completa dos *Sermões* do Padre António Vieira, publicada pela Lello e Irmão, deparamos com o texto acima indicado, o qual é precedido, como que a reforçar a sua autonomia em relação à série em que surge (e mesmo ao sermão em geral), por duas *Cartas* do Rev.<sup>mo</sup>. P.<sup>o</sup>. João Paulo Oliva.<sup>(1)</sup> Na segunda *Carta*, o Padre Geral da Companhia elogia o panegírico das Lágrimas do seguinte modo: «[...] V. Reverência venceu não só a todos seus companheiros, mas também a si mesmo, impossibilitando-se a sair à luz com outro parto igual», (pp.427-428). Parece pois que o panegírico de Vieira teve bastante sucesso junto do auditório de elite (academia real), constituído, segundo o texto introdutório contextualizador, pela rainha da Suécia (Cristina Alexandra), muitos cardeais e monsenhores. Mas estas palavras de louvor interessam-nos também por serem *palavras de cautela* em relação a um texto que possui uma natureza específica.

Como se depreende das palavras do Padre Geral e nos é explicitamente afirmado no referido texto de introdução, o texto de Vieira teve origem numa *disputa* travada (em 1674) em língua italiana,<sup>(2)</sup> entre o jesuíta português e o jesuíta italiano, Jerónimo Catâneo,<sup>(3)</sup> em torno da questão de

saber «[...] se o mundo era mais digno de riso, ou de lágrimas: e qual dos dous gentios andara mais prudente se Demócrito, que ria sempre; ou Heraclito, que sempre chorava», tendo Vieira ficado incumbido de defender o partido de Heraclito.

Uma questão que se pode pôr, desde já, é a de saber em que medida é que esta «incumbência da sorte» não teria tido um peso decisivo no assegurar da «vitória» de Vieira. Ou seja: apesar dos dotes oratórios de Vieira, é necessário ter também em conta a relação entre a causa defendida, o público a que se destina e o contexto epocal. Ora é precisamente tendo presente esta tripla relação que nos parece que Vieira parte com um trunfo forte para a disputa. Numa época em que o peso da religião não pode deixar de se reflectir nas estruturas mentais dos indivíduos, determinando-lhes certos códigos ético-comportamentais e, mais a mais, perante um auditório sancionador desses mesmos códigos, veremos que a argumentação de Vieira se saberá aproveitar disso, na defesa de uma «ética das lágrimas». Em termos jurídicos, a causa de Vieira é uma *causa forte*, isto é, com fortes probabilidades de sucesso. Interessante seria se pudéssemos comparar o texto de Vieira com o de Jerónimo Catâneo.<sup>(4)</sup>

Tal género de disputas enquadra-se perfeitamente no gosto da época, sendo sabido que era prática corrente na própria

\* Docente da ESE de Beja

formação jesuítica.<sup>(5)</sup> Porém, no quadro da produção oratória de Vieira, este texto surge, na verdade, como «parto único». Assim, é de notar que, na edição Lello, é o único texto que não traz indicação de género. Tratar-se-á de um sermão? De um discurso panegírico, como lhe chama o P. João Paulo Oliva? Importa aqui lembrar que o texto não fora incluído por Vieira na edição primitiva dos *Sermões* de 1685. Ao incluí-lo na edição dos *Sermões*, com um título fabricado, a edição Lello coloca-nos um desafio: o da relação deste texto diferente com o sermão de Vieira.

Digamos então, quanto à questão genológica, que se trata, a nosso ver, de um *exercício de engenho* que participa, ao mesmo tempo, de características de um sermão (na intenção subjacente de construção e defesa de uma moral e de uma ética cristãs) e de um discurso panegírico (na defesa e elogio da «posição de Heraclito»). Mas é em termos de *inovação temática e argumentativo-confirmativa* que tal texto assume uma configuração e importância específicas. Deste modo, saliente-se que o habitual tema bíblico do sermão de Vieira é aqui substituído por um tema de natureza *laica*, enunciador de um *topos* herdado da tradição ético-filosófica<sup>(6)</sup> (O RISO DE DEMÓCRITO VERSUS O CHORO DE HERACLITO), de uma oposição temática muito em voga na época<sup>(7)</sup> (a oposição RISO-PRANTO) e de uma tomada de posição (ainda que resultante de uma escolha alheia) a favor do PRANTO DE HERACLITO contra o RISO DE DEMÓCRITO.

A oposição entre as atitudes éticas dos dois pré-socráticos, quer corresponda ou não à verdade (i.e. se Demócrito cultivava o riso e Heraclito, o pranto), interessa-nos particularmente, na medida em que pressupõe também uma oposição entre duas concepções do conhecimento. O texto de Vieira, enquanto texto filosófico, implica igualmente uma tomada de posição em termos filosóficos. Toda a argumentação procura assentar na chamada *filosofia natural* (menos no fim, como frisa Vieira), muito embora esteja sempre subordinada a uma moral e a uma ética cristãs, construí-

das a partir da posição de Heraclito. Com a leitura deste texto procuraremos assim indagar a dimensão filosófica do jesuíta português, tendo em conta a sua leitura dos dois pré-socráticos e dos outros «filósofos e filosofias» que atravessam ou povoam o seu texto.

Procuraremos ainda atentar no modo de utilização da *antítese*, não apenas como figura, mas como método de análise (conforme sugestão de Claude-Gilbert Dubois<sup>(8)</sup>).

Do que ficou dito até aqui, compreende-se que se trata de um *texto culto, elaborado* (relembramos que é dirigido a um auditório culto) que ostenta *três ordens de saberes*: um *saber engenhoso*; um *saber greco-latino* (servindo-se - para confirmação - de citações latinas que podem ser longas e não traduzidas ou de curtas histórias exemplares, retiradas de obras de autores determinados) e um *saber a que denominaremos «senso comum»*.

2 - Passemos então a uma análise-interpretação do texto escolhido. Distinguiremos três partes/sequências fundamentais na estruturação textual. A segunda parte/sequência foi seccionada, para facilitar a análise, em três sub-partes/sequências:

I - EXÓRDIO [desde «Em seu lugar...» (p.429) até «...magnânicos» (p.430)];

II - DESENVOLVIMENTO [desde «Entrando pois...» (p.430) até «...seipsum?» (p.441)];

A. [desde «Entrando pois...» (p.430) até «...chorado» (p.434)];

B. [desde «Mas porque...» (p.434) até «...sentença» (p.440)];

C. [desde «Mas deixando...» (p.440) até «...seipsum» (p.441)];

III - PERORAÇÃO [desde «E se tudo isto...» (p.441) até ao fim].

## I. EXÓRDIO: DELINEAMENTO DE UMA ESTRATÉGIA ASSENTE EM TRÊS NÍVEIS DE RELAÇÕES ANTITÉTICAS.

**Iº NÍVEL: DISCURSO, TEMPO E CONHECIMENTO: OPOSIÇÃO ANTES-DEPOIS: «EM SEU LUGAR APARECEU O PRANTO PORQUE SEGUE E VEM DEPOIS DO RISO».**

Não nos admiraria que a frase que abre o exórdio, para além do sentido de que iremos dar conta de seguida, fosse portadora de um sentido meta-discursivo, na medida em que assinalaria a diferença e valorizaria o momento discursivo correspondente a este texto em relação ao momento discursivo anterior, o qual corresponderia à defesa do RISO DE DEMÓCRITO.<sup>(9)</sup> Sendo assim, tratar-se-ia de um hábil aproveitamento da situação discursiva em que o outro (o adversário) já nada mais pode dizer; o seu discurso pertence irremediavelmente ao passado (à ordem do «já dito») enquanto que o de Vieira é do presente-futuro (pertence à ordem do «a dizer»), podendo-se então afirmar, neste caso, que «quem fala por último, chora melhor». Haveria também aqui uma vantagem que releva da ordem do saber/conhecimento: o discurso do pranto de Vieira, enquanto discurso do depois, *conhece* o discurso do riso de Catáneo, enquanto discurso do antes, mas o contrário não seria possível, porque o antes não possuiria capacidade conhecedora em relação ao depois.

Seja como fôr, as duas ideias fundamentais em que assenta a hipótese do sentido metadiscursivo - a ideia de TEMPO (pela introdução da dicotomia ANTES-DEPOIS e valorização do segundo termo em relação ao primeiro) e a ideia de CONHECIMENTO (pela introdução da dicotomia CONHECER-NÃO-CONHECER) - são as mesmas que vão dar corpo ao outro sentido da frase que o texto valida e desenvolve.

Segundo nos é dito, o lugar próprio/adequado do pranto é depois do riso. Há aqui, portanto, não só *uma certa relação de ordem temporal* entre o riso e o

pranto, mas também *uma razão* para que assim seja. Procuraremos demonstrar que tal decorre de uma engenhosa correlação entre dois momentos/tempos da Criação Divina (antes e depois da criação do Homem) e a questão do Conhecimento (o antes como irracional e o depois como racional).

**IIº NÍVEL: A MATÉRIA: OPOSIÇÃO RISO-PRANTO: «NATUREZA E FORTUNA DESTES DOUS CONTRÁRIOS».**

Aquela ideia de que o depois permite o conhecimento do antes vai ser agora explorada noutra direcção, para caracterizar a dicotomia RISO-PRANTO. Assim, não passará despercebida, na segunda frase, a referência a JANO<sup>(10)</sup>, o deus das duas cabeças opostas, ao qual se comparam o RISO (explicitamente) e o PRANTO (implicitamente). Dessa comparação resultam as seguintes proposições, por nós fabricadas:

- a) O RISO NÃO É COMO JANO PORQUE NÃO VÊ AS SUAS COSTAS<sup>(11)</sup> [= CAUSA = ANTES];
- b) O PRANTO É COMO JANO PORQUE VÊ AS SUAS COSTAS [= CAUSA<sup>(12)</sup> = ANTES].

Esta identificação implícita do PRANTO com o deus JANO (modelo referencial da perfeição e do conhecimento) é, antes de mais, uma identificação com a própria ideia de conhecimento,<sup>(13)</sup> mas também com uma certa concepção de conhecimento. Note-se o relevo dado aos primeiros termos das micro-dicotomias «COSTAS-FRENTE», «CAUSA-EFEITO», «ANTERIOR-POSTERIOR», ou seja, ao que está velado, invisível, ao que é primordial, profundo - numa palavra - *verdadeiro*, por oposição ao RISO que pertence à ordem do manifesto, do visível, do elaborado, do superficial - numa palavra - do *aparente*. *Conhecer* consiste, portanto, no *acto de desvendamento da verdade*; mas, para isso, torna-se necessário passar de um nível/estádio (do depois/do aparente) a outro

nível/estádio (o do antes/verdadeiro); é necessário um movimento de *recuo para dentro*. O PRANTO equivaleria ao CONHECIMENTO, porquanto se apresenta como um depois com antes (i.e. um JANO); o RISO equivaleria ao NAO-CONHECIMENTO, porquanto se apresenta como um depois sem antes (i.e. um NAO-JANO).<sup>(14)</sup> É de sublinhar ainda que o primeiro paradoxo a surgir no texto («(...)choraria o mesmo riso»), pelo facto de jogar com a ideia de dissemelhança entre RISO e JANO, inviabiliza a conciliação de contrários na relação RISO-PRANTO (abertura textual dicotomizante).

Todas estas micro-dicotomias parecem pois estar subordinadas à grande dicotomia VERDADE-APARÊNCIA (de influência platónica) que determina a natureza, respectivamente, do PRANTO e do RISO, através do confronto com a figura de JANO. Desta forma se vai construindo uma estratégia gnoseológica que levará, no desenvolvimento (II.A), a uma *explicitação* do que é e não é conhecimento.

Ligada à questão da natureza do RISO e do PRANTO vem a questão da fortuna de ambos.<sup>(15)</sup> Vieira, no seu ideal «teatro da verdade» (conjunção do cenário cristão do paraíso com o cenário platónico da verdade?), afirma que aí «[...] sem dúvida seria a vitória do pranto» (p.430). Mas o RISO pertence a um outro «teatro» - ao «teatro das aparências» (conjunção do cenário cristão da expulsão do paraíso/queda no pecado com o cenário platónico do mundo das sombras?). Surgem então novas micro-dicotomias significativas: «NUDEZ-ORNAMENTO/ROUPAGEM/ARMAMENTO»; «MUDEZ-ÉLOQUÊNCIA»; «OLHOS[CEGOS] - BOCA». A personagem PRANTO surge «NUA» (o que remete para a ideia de pureza e verdade paradisíacos/originals), «MUDA» (valorização de um outro tipo de comunicação - a comunicação interior, silenciosa, para dentro; comunicação divina) e de «OLHOS CEGOS» (o que, em primeiro lugar, releva a importância do órgão da VISÃO em contraposição com a BOCA, órgão corrupto, pecaminoso e agressivo; depois, na medida em que se trata de uma VISÃO CEGA, chama a aten-

ção para a ideia de que aquele que vê/conhece não é aquele que vê para fora, mas aquele que vê para dentro)<sup>(16)</sup> enquanto que a personagem RISO surge «PALAVROSA/ELOQUENTE/ORNAMENTADA/VES TIDA/ARMADA» (tudo aqui remete para a ideia de pecado, de exterior, artificial e mesmo do bélico; não será despropositado ver aqui ressonâncias da famosa crítica de Vieira a um certo tipo de eloquência que cultiva o *estilo culto e agudo*,<sup>(17)</sup> ao qual, apesar de tudo, nem sempre o próprio escapava).

Dada esta desigualdade, Vieira chama a atenção dos ouvintes para a *injustiça da sorte* com que tem de se defrontar: «[...] que o riso se ria do pranto, não é merecimento, foi sorte», (subl.nosso). Deste modo, o discurso de Vieira procura impôr-se como *reposição da justiça devida*.<sup>(18)</sup> Para demonstrar aquela Injustiça, serve-se de exemplos de certas manifestações naturais: «[...] riem-se os prados e saiu vestido de flores: ri-se a aurora, e saiu ornada de luzes; e [...] aos relâmpagos e raios chamou a Antiguidade 'Risus Vestae, et Vulcani' [...]', (p.430). Ora não é por acaso que estes exemplos vêm da Natureza<sup>(19)</sup>, pois tal estratagemma está relacionado com uma outra importante dicotomia estruturante deste texto que surgirá no desenvolvimento (II A) e que ajuda a elucidar a frase inicial do exórdio: trata-se da dicotomia Racional-Irracional. Deus criou primeiro o IR-RACIONAL e só depois o RACIONAL; logo, na perspectiva de Vieira (filósofo natural e cristão), se a NATUREZA (enquanto irracional) RI, o HOMEM (enquanto racional) CHORA (ou deve chorar, na perspectiva do filósofo moral): «Em seu lugar apareceu o pranto, porque segue e vem depois do riso.».

### IIIº NÍVEL: A MATÉRIA E O AUDITÓRIO: O CENÁRIO E A OPOSIÇÃO ENTRE OBJECTIVOS E ENTRE EFEITOS DE RECEPÇÃO

Vieira é exímio na construção e na rotação de cenários ao serviço de uma estra-

tégia persuasiva: depois do cenário teatral a que nos referimos atrás, passamos agora para um cenário de tribunal. Tal facto desperta-nos a atenção para a importância da representação/dramatização/espectacularidade que marca não só este texto,<sup>120</sup> mas também o seu sermonário.

A frase latina que introduz este IIIº nível («Mas se' Interdum lacrimae pondera vocis habent'(...)») prepara o cenário favorável à recepção da defesa do PRANTO, começando por pôr ao mesmo nível os oponentes (RISO e PRANTO): «as lágrimas têm o peso das vozes». É como se o PRANTO aceitasse o desafio do RISO, não abdicando do seu papel de vítima, o qual funciona aqui como um argumento de peso (isto é, quanto mais desgraçado melhor). Com efeito, Vieira, depois de vestir a sua personagem PRANTO de «verdade», veste-a agora de «réu», mas não de um réu qualquer: note-se a comparação com os réus mudos, lacrimejantes, tristes e vestidos de luto, que se apresentavam no Senado da antiga Roma, enquanto forma de criação de uma certa atmosfera, por um lado, solene e trágica, e, por outro, «familiar» ao auditório italiano.

Mas esta estratégia não se fica por aqui; ao apresentarem-se os objectivos do RISO e do PRANTO (o Riso espera «vitória ou aplauso» e o PRANTO espera «piedade e comiserção») delimitam-se, em termos contrastantes, os efeitos de recepção no auditório transformado em «juíz» da disputa (recepção eufórica para o RISO vs. recepção disfórica para o PRANTO).

## II. DESENVOLVIMENTO DA MATÉRIA: ENGENHO E SENSO COMUM

**A.** Depois da exposição da matéria a tratar, a «entrada na questão» faz-se a partir do seguinte paradoxo: «Confesse, que a primeira propriedade do racional é o risível: e digo, que a maior impropriedade da razão é o riso» (p.430). Tal paradoxo vem complexificar um pouco o que ficou dito na análise do exórdio em relação à dicotomia RACIONAL-IRRACIONAL. É ou não o RISO próprio do RACIONAL? Segundo o

primeiro termo do paradoxo parece que sim, mas, segundo o segundo termo, parece que não. Que significa isto? Significa, cremos, que Vieira critica aqui uma certa concepção de racionalidade e faz a apologia de outra. Assim, o RISO (Vieira é obrigado a «confessar») é próprio do RACIONAL, mas obsta ao conhecimento do *mundo real*; está na fronteira imprecisa entre o RACIONAL e o IRRACIONAL; é o «final do racional»; o PRANTO, ao contrário, é o verdadeiramente racional; é o «uso da razão». O RISO pertenceria assim a uma *racionalidade que não conhece*, porque se situa na fronteira instável do racional-irracional (Vieira falará adiante no riso como próprio das crianças e dos loucos) e o PRANTO pertenceria a uma *racionalidade plena e conhecedora* porque se coaduna com o mundo real. Mas de que mundo real se trata? Vieira irá defini-lo no seu argumento de confirmação. Trata-se de um argumento que recorre à concepção de mundo/vida própria do senso comum da época, isto é, baseado no *topos do mundo como «vale de lágrimas»* (topos enunciado no *Salve Regina*): «Que é este mundo, senão um mapa universal de misérias, de trabalhos, de perigos, de desgraças, de mortes? E à vista de um teatro imenso, tão trágico, tão funesto, tão lamentável, aonde cada reino, cada cidade e cada casa continuamente mudam a cena, aonde cada Sol que nasce é um cometa, cada dia que passa um estrago, cada hora e cada instante mil infortúnios; que homem haverá (se acaso é homem) que não chore? Se não chora, mostra que não é racional; e se ri mostra que também são risíveis as feras», (pp.430-431). Saliente-se ainda que o tema da mudança surge aqui tragicamente representado.

Este processo de recorrer ao senso comum para validar um discurso/pensamento altamente elaborado e muito pouco comum (que corre o risco, como dirá o próprio Vieira, de fugir à matéria a tratar) surge por três vezes, as quais correspondem às três sub-partes/sequências em que dividimos o desenvolvimento. Trata-se de um estratégia que assegura a coerência necessária à progressão do discurso/pensamen-

to, após cada momento de *fuga engenhosa*, ao mesmo tempo que procura *naturalizar* essas mesmas fugas. As duas primeiras sub-partes/sequências dizem, sobretudo, respeito a Demócrito (relacionado com Heraclito); a última, diz respeito a considerações sobre o RISO e o PRANTO (em si mesmos).

Quanto a Demócrito, a argumentação de Vieira reparte-se em três etapas. Na primeira, Vieira, depois de um elogio irónico à figura do Demócrito - homem e filósofo («Mas se Demócrito era um homem tão grande entre os homens e um filósofo tão sábio e se não só via este mundo, mas tantos mundos, como ria?», p.431), passa ao ataque (igualmente irónico) da filosofia atomista: «[...] ele ria, não deste nosso mundo, mas daqueles seus mundos [...] porque a matéria de que eram compostos os seus mundos imaginados, toda era de riso», (ibidem).

Com esta crítica que parece começar por querer «desculpar» Demócrito, Vieira põe efectivamente em causa (desacreditando através do riso) a visão não finalístico-teológica dos atomistas, os quais, segundo Jean Brun,<sup>(21)</sup> consideravam que o «[...] mundo não nasceu duma vontade exterior, mas é efeito de um concursus fortuitus». Ainda segundo o mesmo autor, para os atomistas «[o]s átomos, que se deslocam no universo efectuando um movimento gerador de turbilhão, originam mundos infinitos em número, engendrados e perecedouros, nada provém do nada e nada, depois de ter sido destruído, regressa ao nada» (op.cit.,p.98). Mas se «[e]ncontramos em Demócrito uma teoria empirista do conhecimento»<sup>(22)</sup> incompatível com uma concepção de tipo teológico, isso não significa propriamente uma posição optimista da sua filosofia;<sup>(23)</sup> pelo contrário, «a tal teoria termina senão num subjectivismo relativista (...) ao menos num cepticismo desiludido» (id.,p.100). Vemos assim como o lugar comum da tradição que evidencia o optimismo de Demócrito, apesar de não deixar de ter razões para isso (VER NOTA 23), é simplificador e susceptível de induzir a falsas interpretações. Ocorre aqui assinalar, no entanto, um nítido contraste com a

filosofia de Heraclito, cuja transcendentalidade e tragicidade sublinhadas por J. Brun, embora histórico-filosoficamente marcadas,<sup>(24)</sup> poderão contribuir para aproximar mais Heraclito de Vieira do que o atomista deste último. Isto não significa que queiramos encontrar filiações onde elas não existem; queremos, isso sim, através da exploração que é feita do lugar comum dicotómico - RISO DE DEMÓCRITO VS. PRANTO DE HERACLITO, delimitar o posicionamento filosófico de Vieira, nomeadamente a sua concepção de conhecimento.

À laia de parentesis intertextual, parece-nos oportuno estabelecer um paralelismo entre o PRANTO de Vieira e JORGE, o CEGO<sup>(25)</sup> de Umberto Eco. Adoptando aqui o argumento de Guilherme de Baskerville, podemos dizer que, quando Vieira (defensor do PRANTO) se serve do riso de Demócrito para pôr ironicamente em causa a filosofia do atomista, não está a fazer outra coisa senão a rir, ainda que do riso (tal como Jorge, o cego). Aporias da racionalidade que Vieira defende, diríamos nós hoje (como Eco)<sup>(26)</sup>.

Na segunda etapa, Vieira passa a uma interpretação (através de um golpe dialéctico) do «motivo e intenção» do RISO de Demócrito, pondo-o do lado de Heraclito: «A mim, Senhores, me parece, que Demócrito não ria, mas que Demócrito e Heraclito ambos choravam, cada um a seu modo». (p. 431). Ao tom disjuntivo que tem dominado até aqui, sucede-se um momento (provisório) de conciliação (cedência ao riso?), embora a favor do PRANTO.

Para provar a sua tese engenhosa, o autor recorre novamente ao paradoxo: «Demócrito ria sempre: logo nunca ria» (ib.). À resolução de tal paradoxo (que Vieira se esforça novamente por *naturalizar*: «(...) parece difícil e é evidente») leva-o a expor uma *teoria da génese do riso* (que recolhe, segundo o autor, a unanimidade dos filósofos): « O riso, como dizem todos os filósofos, nasce da novidade e da admiração e cessando a novidade ou a admiração, cessa também o riso, e como Demócrito se ria dos ordinários desconcertos do mundo, e o que é ordinário e se vê sempre não pode

causar admiração, nem novidade; segue-se que nunca ria, rindo sempre, pois não havia matéria que motivasse o riso. (...) não pode haver riso que se não origine de causa que agrade: tudo de que Demócrito se ria, não só lhe desagradava muito, mas queria mostrar que lhe desagradava muito (...)» (p. 431-432).

Se a gênese do riso está, portanto, num *espanto que dá prazer*, a gênese do pranto, pelo contrário, está numa *dor constante que causa desprazer* (nova micro-dicotomia PRAZER-DESPRAZER): o PRANTO como CONHECIMENTO é um CONHECIMENTO DOLOROSO (CONHECER É SOFRER). Vieira passa então a uma teoria de interpretação do PRANTO enquanto *teoria interpretativa de sinais*. Assim, distingue três tipos de PRANTO, consoante o grau de intensidade da dor: «Há chorar com lágrimas, chorar sem lágrimas e chorar com riso: chorar com lágrimas é sinal de dor moderada; chorar sem lágrimas é sinal de maior dor; e chorar com riso é sinal de dor suma e excessiva» (p.432). Desta forma não só se metamorfoseou o RISO em PRANTO, mas ainda em PRANTO DE DOR EXCESSIVA. Para o provar, o autor recorre a curtas histórias exemplares (o «pranto seco» de Psamnitto; a «proibição de chorar» de Hécuba, retirada de *Troades* de Séneca); aos «princípios da verdadeira filosofia e da experiência», sub.n. («o excesso provoca efeitos contrários»); ao conceito de ironia («tem contrária significação do que soa») e, por fim, a Aristóteles («os soldados morrem a rir porque são feridos no diafragma»).

Nesta reviravolta dialéctica nada é deixado ao acaso. Desta forma, a reabilitação do RISO como PRANTO arrasta consigo a reabilitação de dois órgãos de sentido, a par do órgão privilegiado até aqui (os OLHOS[CEGOS]). Referimo-nos à BOCA e às MÃOS<sup>(27)</sup> (ambos enquanto «órgãos do pranto»).

Esta segunda etapa (referente a Demócrito) da sub-parte/sequência A, termina com o fim da conciliação provisória entre Demócrito e Heraclito, dando início à fase de inconciliação (ou seja: depois de um primeiro momento disjuntivo e de um

segundo momento conjuntivo, retoma-se, num terceiro momento, a disjunção). Assim, estabelece-se uma diferença entre o PRANTO DE HERACLITO e o «PRANTO DE DEMÓCRITO: o primeiro é «mais fino; mais natural»; o segundo é «mais mordaz; mais esquisito». Muito embora, para o autor, o mundo seja digno de todos os tipos de PRANTO (mesmo os «novos e esquisitos»), a verdade é que, ao deixar no ar esta diferença, Vieira joga já (ou de novo) com as dicotomias RACIONAL-NÃO RACIONAL, NATURAL-NÃO NATURAL.<sup>(28)</sup>

**B.** O início da segunda sub-parte/sequência consiste num *retorno ao senso comum*: o RISO surge de novo como RISO e o PRANTO como PRANTO (re-início do tom dicotomizante entre Demócrito e Heraclito - ou seja - terceira e última etapa respeitante a Demócrito). Nesta sub-parte/sequência destacamos três aspectos: a) a «vitória» do PRANTO de Heraclito; b) a reflexão sobre o riso e a comédia; c) a reflexão sobre o discurso do riso e o do pranto em termos retóricos.

A argumentação que levará à «vitória» do PRANTO de Heraclito sobre o RISO de Demócrito constrói-se a partir da distinção e relação do conceito de «ignorância(s)» com o de «miséria(s)». A distinção, essa, é introduzida pela citação de Séneca (a propósito dos dois pré-socráticos): «Este, todas as vezes que aparecia em público, chorava; aquele ria; a este, tudo aquilo que fazemos pareciam *misérias*, àquele *inéprias*» (subl.n.; p.434). Vieira deduz, baseado no princípio da validade do geral sobre o particular, que «[...] maior razão tinha Heraclito de chorar, que Demócrito de rir; porque neste mundo há muitas misérias que não são ignorâncias, e não há ignorância que não seja miséria». (p.434). Para o provar, define o conceito de *miséria-que-não-é-ignorância* como fatalidade inerente à condição humana, mas governada pela «prudência ou pela necessidade ou pela conveniência ou por honra ou por decoro», enquanto que *o de ignorância é definido como miséria não-natural, não-racional, como «erro do entendimento; desordem da*

vontade» (dicotomias NATURAL-NÃO NATURAL; RACIONAL-IRRACIONAL).

Daqui resulta a «vitória definitiva» de Heraclito sobre Demócrito: «[...] só Heraclito tinha toda a razão e Demócrito nenhuma. Todas as misérias humanas eram assunto de Heraclito, e o de Demócrito só uma parte delas; e como toda a miséria é causa de dor, e nenhuma dor pode ser causa de riso, o riso de Demócrito não tinha causa nem motivo que o justificasse» (p.435). Esta última parte do argumento abre uma «polémica» entre o filósofo moral (Vieira) e o metafísico (Interlocutor imaginário) sobre o objecto do riso: para o metafísico, as ignorâncias e não as misérias, constituem o objecto do riso de Demócrito; para o filósofo moral, tal é impossível, porque, sendo a ignorância uma das misérias (e a maior delas, porque anormal, aberrante) - portanto susceptível de causar dor - não pode constituir objecto de riso, visto que a génese deste implica prazer. Para o provar, Vieira (o filósofo moral) vai buscar um certo Aristóteles,<sup>(29)</sup> que define o objecto do riso como «uma tal deformidade que exclui todo o motivo de dor». Daqui passa para uma explicação da razão de ser da comédia, apoiada pelo «juízo de todos os filósofos» (p.436): a comédia enquanto *ficção* seria o lugar próprio (codificado) do riso; o *real*, esse, seria o lugar próprio do pranto. A *ficção* e a realidade funcionam assim como critérios de delimitação do verdadeiro e do falso, do conhecimento e do não-conhecimento, do riso e do pranto. Confundir aqueles dois planos (o do fictício e o do real) - p.ex. «rir do real» - surge, então como «abuso intolerável», «filosofia inhumana e contrária a toda a razão e praticada unicamente na escala da inveja[...]» (p.436).

Desenvolve-se, em seguida, uma avaliação do discurso do riso e do pranto em termos *retóricos*. Também aqui o pranto vence o riso: o pranto consegue captar a benevolência do auditório e o riso não (micro-dicotomias DESPREZO-COMPAIXÃO, ÓDIO-AMOR, ENTERNECIMENTO-EXASPERAÇÃO...); o pranto possui maior força e eficácia persuasiva do que o riso (micro-dicotomia ao nível dos efeitos:

CATARSE-SOFRIMENTO); o discurso do pranto é um discurso que move porque é sério e digno de crédito, enquanto que o discurso do riso é um discurso que não move porque é ridículo e porque desacredita. Não será, talvez, inoportuno retomarmos a ideia do sentido metadiscursivo nesta avaliação retórica que opõe o discurso democritiano do riso ao discurso heraclitiano do pranto: o primeiro surge como discurso não-retórico e o segundo como discurso retórico por excelência (mas não será que se trata antes de duas retóricas?). É interessante mostrar que através do PRANTO se associa a RETÓRICA ao CONHECIMENTO e, através do RISO se associa o NÃO RETÓRICO ao NÃO CONHECIMENTO. (o discurso do riso é identificado com o das «crianças e loucos»<sup>(30)</sup>, surgindo Demócrito nesta última categoria).<sup>(31)</sup>

A terminar esta segunda sub-parte/sequência, Vieira cita (sem traduzir) a sentença-síntese de Dion (através de Estobeu) que vem como que arrumar de vez com Demócrito: «Para mim, uma face parece ficar mais ornada com lágrimas do que com o riso; pois às lágrimas junta-se a maior parte das vezes algum ensinamento bom, ao riso, porém junta-se a lascívia; e, chorando, ninguém arranjou motivo de contumélia e rindo arranjou algum motivo de vergonha», (pp.439-440, trad. nossa).

**C.** A terceira e última sub-parte/sequência do desenvolvimento (a mais curta), retoma o senso-comum através do topos do *mundo como vale de lágrimas*: «(...) para acabar, busco outra vez a prova universal do mundo. Que segurança, que lugar pode ter neste mundo o riso, se todo o mundo chora e ensina a chorar?» (p.440).

Aqui apenas queremos evidenciar dois aspectos. O primeiro diz respeito à introdução de um elemento novo que é o da própria NATUREZA-QUE-CHORA (note-se o enigmático «sunt lacrimae .....» da *Eneida*) em contraste com a NATUREZA-QUE-RI do início do texto (ver em O NOME DA ROSA, a referência ao Riso como criador do universo, p. 463). Tal como no duelo entre Heraclito e Demócrito, ganhou (ou «saíu a rit») um Heraclito «cristianizado», tam-



bém no confronto entre as duas naturezas (a dos ANTIGOS e a CRISTÃ) saiu vitoriosa a NATUREZA-QUE-CHORA, isto é, a CRISTÃ.

O segundo aspecto está relacionado com o retomar das micro-dicotomias iniciais (ver exórdio) e respectivas valorizações. A que surge agora para caracterizar a dicotomia RISO-PRANTO, é a que opõe a ideia de INTERIORIDADE à de EXTERIORIDADE, valorizando-se o primeiro termo em detrimento do segundo: «Oh se este *intus* se visse!». Também aqui Vieira distingue dois tipos de pranto (mas agora com a função de *distinção social*). Através da comparação das «lágrimas» com as «águas do rio Alfeu»<sup>(32)</sup> estabelece-se uma analogia com as «lágrimas que se vêem» (as plebeias; as miseráveis) e as «lágrimas invisíveis» (as equestres, senatoriais e consulares).

O PRANTO ganha assim em todas as frentes; há como que uma *obsessão em esgotar a matéria*<sup>(33)</sup> a favor do PRANTO e é com um *tom totalizador/abrangeedor* que termina o desenvolvimento: «Mas quando ninguém chorasse, nem por fora, nem por dentro, quando este mundo e todos os homens rissem, então todo o mundo e todos os homens seriam mais dignos de comisseração e de lágrimas: 'Que coisa é mais digna de dó para o miserável que o não terem pena dele?' [trad.nossa]», (p.441).

### III. PERORAÇÃO: VIEIRA, FILÓSOFO NATURAL; VIEIRA, FILÓSOFO CRISTÃO.

A peroração joga com um argumento «in extremis» tirado da «filosofia natural» para defender o PRANTO: tal como Apelles cujos quadros representativos de animais eram tão reais que enganavam os próprios animais, também Vieira apela para o «tribunal da natureza». Para o provar (o RISO como NATURAL) vai buscar Plínio que define o PRANTO como *propriedade humana e inata* e o RISO como *propriedade adquirida* (dicotomia NATURAL-ARTEFACTO): « Nasce o homem, diz Plínio, já chorando,

e sem outra culpa mais que haver nascido, fica condenado a perpétuo pranto, começa a vida e o pranto juntamente; para que saiba, que se vem a este mundo vem para chorar. O mais aprenderá depois, porque é arte; para o pranto nasce já ensinado, porque é natureza[...]», (p.441). Depois de retomar o paradoxo com que iniciou o desenvolvimento, Vieira inventa um problema «filosófico» (melhor seria dizer: engenhoso) para poder rematar o seu discurso como filósofo cristão e não como filósofo natural (como foi até aqui, diz ele). O argumento cristão associa o PRANTO à ideia de CONDENAÇÃO (micro-dicotomias PARAÍSO-TRANSGRESSÃO, FELICIDADE-MISÉRIA, ANTES-DEPOIS). Mas como tivemos oportunidade de perceber, *Vieira nunca deixou, ao longo do seu discurso, de argumentar como filósofo moral e cristão (mais ou menos explicitamente)*.

3. Antes de terminar queremos aqui retomar as palavras de Margarida Vieira Mendes respeitantes ao «horizonte de irracionalismo e circularidade» (V.NOTA 5), porque pensamos que se ajustam ao texto de Vieira. Mas será que trata de um texto «para esquecer» ou de um texto a ter em conta? A questão final que estamos a colocar é a de saber qual o valor deste texto no conjunto da produção oratória do pregador português.

Trata-se, tanto quanto julgamos saber, de um texto único enquanto exercício de engenho. Só por esta singularidade que nos dá a conhecer um Vieira de disputas «disparatadas» pelas cortes da Europa, já se justifica o seu valor (relativo). Muito mais do que um texto filosófico, ele é um texto engenhoso, claro. Mas enquanto texto engenhoso, ela dá-nos a conhecer um certo Vieira - o filósofo natural, moral e cristão. Poucos são os textos do jesuíta onde se acumulam tantos poetas e filósofos gregos e latinos (12 pelo menos): Séneca (2 citações identificadas); Plutarco (1 citação ident.); Estácio (1 cit.ident.); Aristóteles (2 cit.id.); Cícero (1 cit.id.); Túlio (1 cit.id.); Estobeu (1 cit.id.); Virgílio (1 cit.id.); Marcial (1 cit.id.); Tácito (1 cit.id.); Plínio (1 cit.id.) e Ovídio (5 cit.ident.). Dentre todos os refe-

ridos destaca-se Ovídio com o maior número de citações. Vieira refere-se-lhe como sendo «engenhoso» (p.435), «atrevido [mas verdadeiro]» (p.439). Este autor latino, embora um nome suspeito mesmo ainda na época de Vieira (VER R. CANTEL, *Ovide et les Sermons du Père Vieira*, livr. Bertrand, 1955), surge aqui reabilitado em nome de uma filosofia moral e cristã (o mesmo se passa com Heraclito). Como diz Cantel. «On comprend, dans ces conditions, que le P.Vieira n'ait pas eu l'impression de manquer au respect dû à la chaire chrétienne, en citant Ovide ou les autres poètes latins» (op.cit.,p.14).

Contudo, esta profusão de nomes e citações não significa que o texto de Vieira seja filosoficamente profundo ou sequer original, do ponto de vista interpretativo: as citações e alusões a obras, as referências a autores gregos e latinos exprimem conceitos, pensamentos e «filosofias» do domínio público, do senso comum (do público mais culto, claro está); não estão no texto para serem aprofundados ou discutidas, mas para servirem de argumento ou de confirmação ao discurso. A «filosofia» e a originalidade de Vieira está na forma engenhosa com que os articula e distribui no interior do seu discurso retórico.

#### 4. NOTAS

1. Ambas dirigidas ao **Padre António Vieira**. Vide op.cit., vol.XV, pp.425-427 e 427-429.

2. Subsistem dúvidas, no entanto, sobre se tal texto teria sido redigido, no original, em italiano ou em português. (V. «Vieira» in *Bibliot. de la Comp. de Jésus - Bibliographie*, Bruxelles-Paris, 1891).

3. «*Cataneo*, Jérôme, né a Bari en 1620, d'une famille gênoise, entra au noviciat de Naples en 1634. Il professa les humanités et la philosophie. Le P. Général Jean Paul Oliva le nomma son secrétaire; il s'acquitta de cet emploi pendant plusieurs années. La république de Gênes conféra au P. Cataneo le titre d'historiographe de la république. Il mourut à Rome, le 2 février 1685.»

(in *Bibliot. de la Comp. de Jésus - Bibliographie*, II. TOME, p.875, nº3, composée par les Pères Augustin et Aloys de Backer, Bruxelles-Paris, 1891).

4. O texto de Catâneo só parece encontrar-se na *Raccolta di Discorsi d'insigni Oratori*, deca I, (Napoli, 1718), pp.69-82.

5. Referindo-se a Vieira, à formação jesuítica e ao contexto epocal, Margarida Vieira Mendes escreve na sua «Apresentação Crítica» dos *Sermões* (Ed. Comunicação Seara Nova, col. «Textos Literários», 1982, pp.24-25): «Sabemos também que depois de ter sido enviado para dar um curso de Retórica, o mandaram iniciar-se em Filosofia, disciplina que consistia então essencialmente em exercícios de dialéctica e de argumentação silogística. A leitura e comentário ('grosas') de alguns filósofos antigos, destacadamente de Aristóteles, servia sobretudo como instrumento de argumentação casuística, exercitando-se nela os estudantes. António Sérgio dá exemplos de alguns desses casos disparatados, 'obtusos', contidos num livro que pertenceu ao Colégio de Évora: 'se foi a mãe de Cristo, suposta a inferioridade feminina, realmente mulher ou varão?' ou 'a Virgem Maria foi concebida sem pecado: logo o Pontífice é imperador de toda a terra,' [cf. 'Prefácio' in P.A.Vieira, *Obras Escolhidas*, vol.I, pp.XVIII-XIX]. Daí que o estudo da filosofia servisse também a preparação de argumentadores exímios, tanto mais quanto mais disparatados os silogismos que se conseguiam provar. Tudo isto se passava dentro de um limitado horizonte de irracionalismo e circularidade que impedia a produção de ideias novas e em cuja órbita girava a actividade de outros centros de produção e reprodução cultural: nas Academias de então estabelecia-se o mesmo tipo de disputas intelectuais, ligadas ao brilho e à ostentação da agudeza mental e alegórica no discorrer».

6. Não conseguimos detectar a(s) sua(s) fonte(s) mais remota(s). Talvez Aulo Gêlio, *Noites Áticas* ou Plutarco, *Vidas*, III, *Belles Lettres*. É concerteza muito anterior a Séneca, o único que, no texto de Vieira, se refere explicitamente ao *topos*.

7. Sobre este *topos* na Lírica vide V.M. Aguiar e Silva, *Maneirismo e Barroco na Poesia Lírica Portuguesa*, C.E. Românicos, Coimbra, 1971, p.337.

8. Dubois, Claude-Gilbert, *Le Baroque-Profondeurs de l'apparence*, Larousse, col. «Thèmes et textes», 1973, p.131.

9. Em defesa desta tese apenas abona o facto de sabermos que o discurso de Catâneo foi anterior ao de Vieira como se pode ler na *Bibliot. de la Comp. de Jésus*, II. Tome, p.875: «[...] Discurso primo, a favore di Democrito, del P. Girolamo Cataneo [...]».

10. «JANO - Deidad romana representada con dos rostros unidos por la línea de la oreja y la mandíbula, mirando en direcciones contrapuestas. Como todo lo orientado a la vez a la derecha y la izquierda, es un símbolo de totalización, de anhelo de dominación general. Por su dualidad, puede significar todos los pares de opuestos, es decir, coincide con el mito del Géminis. Parece ser que los romanos asociaban Jano esencialmente al destino, el tiempo y la guerra. Sus rostros se dirigían hacia el pasado y el futuro (conciencia histórica) y determinaban el conocimiento de lo destinal (igual es el águila bicéfala). Pero, como acertadamente señala Guéron, se trata de dos rostros que impiden advertir el verdadero (central), el del 'eterno presente'. Por esto muchos pueblos, como los del norte de Europa, crearon símbolos similares, pero con tres rostros, dispuestos a veces en forma de Triángulo giratorio, o colocados como los de Jano con otro mirando hacia el frente. Así aparece Hécate triforme. También simboliza Jano la unión de los poderes sacerdotal y real. Según comunicación verbal de Marius Schneider, se identifica con la montaña de dos cimas de Marte, y, por consiguiente, con todos los símbolos de inversión y de sacrificio mutuo. Se le ha representado con dos llaves, las de las dos puertas solsticiales: Janua Caeli y Janua Inferni, una de oro y otra de plata. Jano es así el 'maestro de las dos vías', según Guéron, y también el 'señor del conocimiento', lo que nos lleva a la idea de la iniciación en los misterios. Otras identificaciones de las dos puertas citadas, Cáncer

y Capricornio, se refieren a las puertas de 'los hombres' (entrada en la manifestación individual, en la vida) y de 'los dioses' (salida del estado humano con ascenso a los estados superiores). El mismo autor señala otras, no diremos identificaciones simbólicas, pero sí correspondencias: en el cristianismo, las dos puertas de Jano, en los solsticios, se consagran a los dos santos Juanes (Bautista e Evangelista).» (In Cirlot, Juan-Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Editorial Labor, S.A., Nueva Colección Labor, Barcelona, 1981, 4ª ed., p. 258).

11. O «se» condicional na expressão «se fosse» implica uma negação.

12. «Não desconfia (desconhece) o pranto, não, da sua causa (...)» (pp.429-430).

13. O problema do conhecimento surge no texto de Vieira através de um referente introduzido pelo saber histórico-mitológico da Antiguidade latina.

14. É o problema das origens.

15. Começa a intensificar-se a argumentação de tipo moral.

16. Nada parece ser aqui favorável ao conhecimento sensorial.

17. Vide *Sermão da Sexagésima*

18. O que nos remete para a ideia do carácter divino do seu discurso; Vieira, intermediário da justiça divina.

19. Melhor seria dizer: de uma certa NATUREZA: a Natureza associada aos Antigos. (Ver *O Nome da Rosa*, p. 463)

20. A palavra «teatro» surge por três vezes neste texto.

21. Brun, Jean, *Os Pré-Socráticos*, Ed.70, col. «Biblioteca Básica de Filosofia» (ed.original: P.U.F., 1968), p. 97.

22. Veja-se o «epicurismo» de Demócrito na teoria dos simulacros.

23. A não ser que se entenda esse optimismo na apologia democritiana da fuga ao temor, da virtude da calma, moderação e da frugalidade nos prazeres. Diz-nos J.Brun que «Demócrito distinguia três virtudes essenciais: bem pensar (...), bem falar (...) e fazer o que convém (...)». (op.cit.,102).

24. Nem o Logos (ou qualquer das suas variantes) de Heraclito é o Deus de Vieira, nem a tragicidade (relação Ser-indi-

víduo) de Heraclito é a mesma tragicidade do mundo como vale de lágrimas de Vieira.

25. Personagem fundamental de *O Nome da Rosa*, Difel - Difusão Ed. Lda., trad. port. de Maria Celeste Pinto.

26. Vide *O Nome da Rosa*, pp. 126-131 e pp. 459-473 (diálogos entre Guilherme e Jorge).

27. Vieira serve-se aqui do sentido etimológico da palavra «pranto»: «o pranto chamava-se assim, porque se batiam as mãos uma com a outra, quando se chorava.» (p. 433).

28. Importa não confundir o sentido de NATURAL (associado ao RACIONAL) com o sentido de natureza que surge no Exórdio (associado ao IRRACIONAL).

29. O único Aristóteles, afinal, que nós conhecemos; o outro Aristóteles - o que nos poderia dizer mais coisas sobre o riso (e a comédia) - esse, perdeu-se. Ver *O Nome da Rosa*, p. 463.

30. A loucura e a infantilidade como manifestações do IRRACIONAL (note-se que a criança está próxima da Natureza ao contrário do adulto racional; a loucura surge como perturbação da razão, isto é como imaginação).

31. Esta relação positiva entre RETÓRICA e CONHECIMENTO (relação implícita no discurso de Vieira) contrasta com o tom depreciativo e a valoração negativa das noções de «ficção» e de «arte» (patente ao nível do seu discurso).

32. Rio que corre por fora e por dentro da terra.

33. Barthes, em *Sade, Fourier, Loiola*, fala (referindo-se ao último) numa necessidade de ocupar a totalidade do território mental através da ramificação contínua do discurso em termos binários.

Assina

LER  
educação