

JOSÉ FRANCISCO MEIRINHOS

DA GNOSIOLOGIA À MORAL.PRAGMÁTICA DA PREGAÇÃO EM S.^{TO} ANTÓNIO DE LISBOA

Ó homem pratica o que ouves na pregação!

S.^{to} ANTÓNIO (S II 169, 3-4; OC II 30)

Não louves o que dizes, mas atribui tudo ao teu criador

S.^{to} ANTÓNIO (S II 169-170; OC II 31)

Em S.^{to} António (Lisboa c. 1190 - † Pádua, 1231) não encontramos a exposição sistemática de temas de filosofia. No entanto, a análise do seu sermónário permite encontrar preciosos materiais de reflexão que é possível recompor, ligando essas referências esparsas e por vezes desconcertantemente breves.

As epígrafes deste trabalho mergulham-nos no tema a estudar e podem orientar-nos na rede de passos a cerzir, porque testemunham como para S.^{to} António a eficácia da pregação tem

Os sermões antonianos são citados pela edição crítica (sigla S) referindo o volume, página e linhas da citação, e pela edição bilingue (sigla OC), referindo o volume e a página. Nas citações transcreve-se a tradução de H. P. Rema, apenas alterada em um ou outro caso.

Edições utilizadas:

S = S. Antonii Patavini, O. Min., *Sermones dominicales et festivi*, ad fidem codicum recogniti (3 vol.). Curantibus B. Costa, L. Frasson, I. Luiseno, P. Marangon, Edizioni Messaggero. Padova/Pádua, 1979.

OC = S.^{to} António de Lisboa, *Obras Completas. Sermões Dominicais e Festivos* (2 vol.). Edição bilingue latim e português. Introdução, tradução e notas Henrique Pinto Rema. Lello & Irmão, editores. Porto, 1987.

relação directa com o conhecimento que pretende veicular e com o comportamento que pretende suscitar no ouvinte. Partindo daqui, constataremos que no pensamento antoniano 'pregação' e 'conhecimento' se apresentam como as duas vertentes do uso público da linguagem e possuem fundamentos e finalidades comuns: a verdade e o amor. É neste quadro que a corrupção moral e a felicidade se constituem como os limites negativo e positivo da pregação.

Este estudo tem como objectivo primeiro analisar a concepção antoniana da eficácia da linguagem no contexto da pregação. Para tanto a análise da utilidade da pregação será associada à prática antoniana da exegese bíblica e integrada na sua doutrina do conhecimento e da moral ¹. A moral antoniana é sobretudo tematizada no plano pessoal e interior, e raramente no plano social ou de realização terrena do ser humano, daí que o assumir da verdade deva ser entendido como o modo essencial de formação do homem interior.

Uma vez que no espaço de um artigo não seria possível analisar a totalidade da obra sermónística antoniana, tomar-se-á como objecto de estudo o conjunto de textos em que o santo trate temas como o "pregador" (*praedicator*) e a "pregação" (*praedicatio*); já a sua antropognosiologia é analisada em apenas um sermão, onde o tema é particularmente importante: o sermão do XIII Domingo Depois de Pentecostes ², sermão este que é precisamente introduzido por um discurso (*sermo*) sobre a utilidade da pregação (*utilitas praedicationis*).

Este estudo é também um ensaio de metodologia para a leitura e estudo do pensamento do Doutor Evangélico na sua obra escrita. Assim, convém ressaltar que, seguindo este estudo um específico princípio de leitura dos sermões antonianos, as premissas metodológicas podem ser objecto de generalização, mas as conclusões sobre o pensamento antoniano apenas poderão ser generalizadas após conveniente investigação na

¹ No presente estudo não se analisa o *sentido moral* da interpretação bíblica (sobre a sua importância nos sermões antonianos ver p. ex. F. Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa*, 1990, p. 54); por moral entende-se sempre o conhecimento ou a prática dos valores que orientam a conduta humana.

² S II 153-191; OC II 9-60.

totalidade da obra, da qual importantes aspectos não são aqui tratados ³.

I. A exegese antoniana e o modo de ler os sermões

A centralidade da exegese na sermonística antoniana fica bem patente no facto de a teologia (*sacra doctrina*) ser entendida não ainda como construção racional e especulativa sobre a natureza divina, mas como interpretação da Sagrada Escritura "onde reside a totalidade de todo o saber" (*plenitudo totius scientiae*) ⁴. É por esta razão que S.^{to} António chama *opus evangeliorum* ⁵ ao seu sermonário. A função do pregador é justamente comunicar esta ciência, transferi-la para o crente tendo em vista um específico objectivo moral ⁶. Esta concepção da

³ Aspectos esses que podem ser encontrados em abordagens desenvolvidas nas seguintes obras, que foram também as mais importantes para a elaboração do presente trabalho: Francisco da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa*, vol. I. *Introdução ao estudo da obra antoniana*, 1967; idem, *Santo António de Lisboa*, 1990; Antonino Poppi (Cura) *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani*, Edizioni Messaggero, Patavii/Pádua, 1982; Maria Cândida Pacheco, *Santo António de Lisboa, a águia e a treva*, INCM, Lisboa, 1986. A obra de J. Longère, *La prédication médiévale* (Études Augustiniennes, Paris 1983) constituiu um imprescindível instrumento de análise permitindo traçar a especificidade dos sermões antonianos no quadro da diversidade da pregação medieval. No manual de J. Longère a obra antoniana é algumas vezes citada, mas aqui interessa-nos sobretudo o quadro de conjunto que aí é possível apreender.

⁴ "... O Velho e o Novo Testamentos onde há a plenitude de toda a sabedoria; só ela dá o saber e é a única que faz os sábios." (S I 2-3; OC I, 3. Ver também o texto citado na nota 6). Sobre a concepção antoniana de teologia cf. p. ex. A. Rigon, "S. Antonio e la cultura universitaria nell'Ordine Francescano delle origine", in *Francescanesimo e cultura universitaria* (69-92), Assisi, 1990, sbd. pp.78-81.

M.-D. Chenu demonstrou como entre os séculos XII e XIII a *doctrina sacra* deixa lentamente os procedimentos textualistas para se organizar em ciência (M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII.^e siècle*, Vrin, Paris, 1969, sbd. pp. 15-52).

⁵ S II, 605; OC, II, 613 (Epílogo dos sermões dominicais).

⁶ "As duas tábuas designam a ciência de cada um dos testamentos, a única capaz de saber e de fazer sábios; só esta ciência ensina a amar a Deus, a desprezar o mundo, a sujeitar a carne. O pregador deve ensinar estas coisas aos filhos de Israel" (S I 86, 11-15; OC I 118).

teologia e da pregação explicam que a abundância do “livro” da “palavra do senhor” seja comparada à abundância da pregação ⁷.

O que aqui nos interessa é portanto a pregação, esta actividade comunicacional que tem um fim prático. A pregação e o pregador são tema recorrente nos sermões. O *opus* antoniano é constituído por 78 sermões: 53 são dominicais, 4 marianos (estes constituem um grupo intercalado nos sermões dominicais) e 20 festivos. Nos sermões festivos e nos marianos o tema do pregador ou da pregação nunca é explicitamente anunciado na lista temática que antecede cada sermão. Nos 53 sermões dominicais a pregação é explicitamente tratada em 29, em 27 dos quais no discurso inicial de cada sermão (*sermo* ou *prologus consonans*) ⁸; desses 29, em 2 o tema é apenas tratado a meio do sermão e só em 2 é tratado no *prologus consonans* e em outro local ⁹.

Como sugeriu F. Gama Caeiro “será a partir do estudo aprofundado da exegese e da hermenêutica antonianas que poderemos reconstituir a visão global do pensamento do Santo, as espécies e níveis de conhecimento que estruturam a construção intelectual deste” ¹⁰. Por esta razão e porque a notável edição crítica dos franciscanos de Pádua nos traz novos e fecundos elementos de análise, convém clarificar um problema colocado pelo estilo narrativo-expositivo das homilias antonianas.

S.^{to} António ao redigir os seus sermões pretende cumprir uma tarefa de que foi incumbido e, ao mesmo tempo, satisfazer necessidades coetâneas e de remissão pessoal ¹¹. É notório que

⁷ S I 280, 3-11; OC I 370.

⁸ Sobre a estrutura dos sermões ver : F. Gama Caeiro, *Introdução ao estudo...*, pp. 190-194; J. Guy Bougerol, “La stuttura del ‘sermo’ antoniano”, in A. Poppi, *Le fonti e la teologia...* pp. 93-105; F. Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa* (1990) pp. 22-26. A sua presença pode também significar que os sermões se dirigiam aos próprios prelados e não aos crentes em geral, para quem o tema não teria um significado evidente.

⁹ Esta sumária contabilidade poderá indicar que estes *prologus consonans* foram acrescentados aos sermões em data posterior ao da sua composição, numa altura em que a questão da finalidade da pregação e da moral do pregador preocupavam muito mais o santo. Sobre esta hipótese cf. tb. J. G. Bougerol, cit. n. anterior, p. 101.

¹⁰ F. Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa*, 1990, p. 51.

¹¹ Cf. Prólogo Geral (S I 1-4; OC I 1-7) e Epílogo dos Sermões Dominicais (S II 605; OC II 613-614).

os sermões de S.¹⁰ António seguem o ritmo do ano litúrgico. Em cada um são articulados os textos bíblicos da missa do dia (Intróito, Epístola, Evangelho) juntamente com a leitura de matinas (narração colhida do antigo Testamento), textos estes que constituem o núcleo de referência do sermão, com os quais elabora a “quadriga”, como lhe chamou no Prólogo inicial dos sermões ¹².

Esta arquitectura e a ancoragem directa das homilias no texto bíblico fazem do sermonário uma extensa recolha exegetica. Além dos textos bíblicos há outros textos de recurso, de origens diversas ¹³, chamados a uma contínua sucessão de citações, sugerindo uma teatralidade da linguagem, uma encaenação de textos e conceitos da qual resulta o sentido ¹⁴. Este

¹² A estrutura de concordância do sermão do XIII Domingo Depois de Pentecostes é perfeita quando analisada segundo o que o Santo propõe e sobretudo se comparada com a imperfeição de divisão de alguns sermões onde a “quadriga”, embora anunciada, não é concretizada (J. G. Bougerol, art. cit. n. 8, pp. 95-98). Os textos concordados no sermão do XIII Domingo Depois do Pentecostes são: Salmo 83,10; Gál. 3,16-22; Lc. 10, 23-35; e ainda o Livro de Job. Sobre a divisão do sermão e os textos que em cada cláusula se concordam deus o Santo a respectiva tabela (O.C.II, 238-239; S. II, 155,18-30).

¹³ As transcrições directas são de extensão variável (entre duas palavras e três páginas na ed. crítica) e constituem uma parte considerável do texto do Sermão do XIII Domingo Depois de Pentecostes. Das obras ou autores textualmente citados encontramos : Glossa Ordinária (31 transcrições); S.¹⁰ Isidoro (12); Glossa Interlinear (10); S. Gregório (2); Aristóteles (1); S.¹⁰ Agostinho (1); S. Jerónimo (1). Não inclui nesta listagem as paráfrases ou citações não textuais, o que faria aumentar em muito a lista de autoridades citadas e o número de citações.

Convém assinalar que estes textos de recurso nem sempre são simples auxílios e por vezes também são objecto de interpretação (cf. S II 163-164; OC II 23, onde um texto de Aristóteles, autor pagão, é interpretado da mesma forma que os excertos bíblicos, e também em busca de uma lição moral: “Ó homem, o lugar e a forma do teu coração ensinam-te de que modo deves amar o Senhor teu Deus.”)

Sobre a questão das fontes antonianas ver: F. Gama Caeiro, *Introdução ao estudo...*, sbd. pp.8-96 e 141-177; e sobretudo o já referido volume organizado por A. Poppi, *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani*.

¹⁴ Mário de Carvalho vê neste excesso de citações uma certa forma de o autor exercer a sua humildade : “de um ponto de vista hermenêutico, o excesso de citações tem uma aplicação ética curiosa: a *anulação do sujeito* que pensa frente à autoridade e assim se torna ‘lugar a pensar’.” (M.A.S. de

procedimento remete imediatamente para dois problemas centrais na cultura medieval: o da autoridade como recurso de fundamentação do discurso, o do sentido com resultado de uma determinada estratégia hermenêutica adoptada ¹⁵.

A profusa presença de citações, que a excelente edição crítica veio evidenciar e identificar minuciosamente, coloca um problema maior ao estudioso dos sermões. Devem as citações ser consideradas pensamento genuíno de S.^o António? Para abreviar, respondo pela negativa. Estas citações, em muitos casos, conduzem-nos a conclusões originais ou apenas implícitas nos textos citados, por isso devem ter um tratamento específico, servindo por exemplo para o estudo das fontes doutrinárias, ou para interpretar o funcionamento da técnica exegética e expositiva antoniana; no limite poderão indicar-nos pensamentos com os quais o Santo concorda, nunca um pensamento da sua autoria. Na sequência deste pressuposto, pretendo, portanto, considerar como único objecto de análise as passagens que são do autor, bem como aquilo que se possa entender como a sua intenção ao colacionar cada texto. Com este procedimento metodológico, de que o presente estudo é um ensaio, não se comete a imprudência de esquecer que é o Santo quem elabora a rede de recorrências textuais e o fio de discursividade, contributo esse sim importante e a merecer análise comparativa minuciosa. A explícita finalidade didáctica dos sermões justifica o excesso de textos, como exemplificação de procedimento quer de exegese quer de pregação, sem que, mais uma vez possa ser

Carvalho, "Carne e encarnação no 'Sermo Dominica XIII Post Pentecostem' de Santo António de Lisboa", *Revista da Faculdade de Letras - Filosofia*, 2^a série, nº 3 (1986), separata, p. 29 n. 27.

- ¹⁵ Quanto à relação do método das concordâncias com a autoridade do discurso: cf. G. Caeiro, *Introdução ao estudo...*, p.233: "A aproximação de textos com um pensamento comum, ou semelhante dá ao entendimento espiritual que daí resulta uma autoridade média mais volumosa, mais certa, por isso que, sendo a doutrina afirmada por mais de uma fonte bíblica, há menos receio de que ela não seja a exacta e aquela que tranquilamente deva ser aceite."

Sobre a utilização de outros textos como processo de enriquecimento interpretativo cf. G. Leonardi, "Fedeltà al testo evangelico e alla vita nell'ermeneutica biblica di s. Antonio" (*in* A. Poppi, *op. cit.*) p. 323: "Le citazioni dei Padri, dei santi e delle scienze naturali li servono per confermare, dilucidare, approfondire o attualizzare il testo biblico."

considerado como do Santo o pensamento expresso nos textos utilizados, podendo ser objecto de estudo porque foi este e não outro o texto citado, ou qual é a “coacção semântica” a que os textos citados são submetidos para deles obter o sentido pretendido. Ora, para o leitor dos sermões é difícil determinar, para cada caso, se o autor parte dos textos em busca de uma conclusão ou se possui uma intencionalidade, que o recurso aos textos não faz senão ilustrar; ou seja, é difícil descortinar onde há uma simples mecânica de mnemónica verbal ¹⁶ e onde há efectiva busca e construção de desvelamento do sentido do texto.

Por todas estas limitações, é nos textos que não são citações que é mais apropriado procurar o pensamento antoniano, uma vez que ele aí se nos oferece mais directamente. Haverá, portanto, todo o cuidado para não considerar como próprio de António, como constituindo o seu pensamento genuíno, um texto que seja tomado de outro autor. Mas, esta aproximação ao pensamento antoniano feita através dos *pequenos detalhes que restam* no meio da floresta de citações não perde em coerência, a qual pode ser reafirmada nas doxologias que aqui e ali surgem no sermão e que, como veremos, devem ser consideradas um importantíssimo elemento na sua estrutura.

II. Da exegese à pregação

A voz persuasiva e imperativa de S.^{to} António surge, no corpo do sermão, em espaços criados pelo constante cruzamento de referências textuais, que o orador repentinamente abandona para de voz viva e própria exortar ao reassumir da verdade pelo homem.

A função da pregação entronca exactamente aí: fazer reconhecer a verdade da fé num Deus-criador ¹⁷, do qual o homem se

¹⁶ J. Guy Bougerol chamou a atenção para a técnica de aproximação de textos possuindo uma ou mais palavras em comum, como base do método das concordâncias (J. Guy Bougerol, “La stuttura del sermo ...”, p. 102, in A. Poppi, *Le fonti e la teologia...*)

¹⁷ Fé reiterada sem meios termos e com simplicidade na afirmação “atribuído ao teu criador” (S II 170, 1; OC II 31). Sobre a concepção antoniana de fé diz G. Caeiro: “O próprio Santo definiu várias vezes a fé e, em princípio geral, considerou-a o acto de acreditar naquilo que de nenhum modo

afasta devido à queda no pecado ¹⁸. A pregação orienta este regresso ¹⁹, denunciando o que o impede e exaltando o que o possibilita. Portanto, a pregação mergulha os destinatários nos textos para daí os fazer recolher ao interior do homem e ao transparente mistério da verdade que a sua origem atesta. A mensagem da pregação antoniana é que a verdade é do domínio do re-conhecimento e só assumindo-se como totalidade amante o homem pode obtê-la ²⁰. Conhecimento e Amor, em S.¹⁰ António, não se dissociam, estabelecendo uma peculiar gnosiologia em que o conhecimento é um acréscimo, é uma outra forma de nomear o amor que "liga a Deus e ao próximo" ²¹. Ao remeter para o amor como seu fundamento e escorada pela linguagem, a pregação é o entre-dois da cadeia cognitivo-emotiva que une o homem a Deus. Pela pregação, nessa cadeia de algum modo muda, introduz-se a linguagem, a acção da linguagem, porque em última instância o que o pregador pretende é mover à acção: "Ó homem, pratica o que ouves na pregação!" ²²

podemos ver. Na prática, isto corresponde à aceitação das verdades reveladas por Deus, e somente por este as haver revelado. É uma aceitação extrínseca e de autoridade; é a crença sem mais nada." (F. G. Caeiro, *Introdução ao estudo...*, 368).

¹⁸ A alma miserável "é despojada da glória, ao ser desnudada da Graça do Espírito Santo; é-lhe tirada a coroa, quando é privada da intenção pura do espírito. E assim destruída, perece. E é como a árvore sem a raiz da humildade, arrancada pelo vento da sugestão diabólica da terra da eterna estabilidade, a quem não resta a esperança da divina comiseração." (S II 180, 29-34; OC II 46).

¹⁹ "(...) a pregação de S. António intentava formar e reformar o homem, ou seja promover o seu progresso ético. E este progresso era, ou correspondia à procura da verdade, pois, na medida em que o homem vivesse bem, a verdade ia-se-lhe deparando em uma descoberta progressiva." G. Caeiro, *Introdução ao estudo ...*, p. 371.

²⁰ "Amarás, portanto, o Senhor teu Deus, que te criou; criou-se por causa de ti; deu-se todo a ti, para que te desses todo a ele (...) ama, pois, totalmente, não em parte, porque Deus não tem partes, mas está todo em toda a parte" (S II 163, 5-16; OC II 22-23). Também Gama Caeiro interpreta deste modo a noção antoniana de amor «É ainda o exercício do duplo amor, de Deus e do próximo, conjuntamente (...), que preenche a missão total do homem enquanto peregrino no seu exílio terreno.» (*Introdução ao estudo...*, 1967, 294).

²¹ S II 161, 21; OC II 20.

²² S II 169, 3-4; OC II 30. A análise dos sermões antonianos sob o ponto de vista da teoria dos actos de fala seria, neste contexto, bastante elucidativa

A interpretação-exposição, sendo da ordem do texto, é eminentemente descritiva, discursiva ou sinalizadora; já a pregação, enraizada na comunicação do conhecimento e da verdade, é eminentemente cognitiva, estando também associada a uma ética do amor e de despojamento e desvalorização do mundo. Ou seja, em S.^{to} António a 'quadriga' descodifica a literariedade da Escritura, e a pregação recodifica a doutrina já não ao nível literário mas sim prático. É esta recodificação que torna eficaz a pregação, quando o receptor partilha e aceita a doutrina que é comunicada. Assim, a acção predicativa, que acaba por depender e acrescentar-se à interpretação-exposição, radica numa gnosiologia que, dentro de certos limites, valoriza a mediação da linguagem, numa conjugação do dizer e do crer, e a mediação do exemplo ético, numa conjugação entre o fazer e o compreender. Isso mesmo o indica o Santo ao escrever "Nesta cláusula inclui-se toda a perfeição da via e da pátria. Cada uma das palavras na sentença: *Amarás o Senhor teu Deus*, etc. [Lc. 10,25-28], são de grande virtude e utilidade. Por isso vamos dissertar sucintamente sobre cada uma" ²³. As palavras *são de grande virtude e utilidade*, por isso devem ser individualmente interpretadas-expostas, mas esta tarefa só é necessária porque

dos seus mecanismos e permitiria situar os diversos níveis da cadeia de comunicação que intervêm na parénese antoniana. O sermão é um tipo de discurso fortemente influenciado pela situação em que ocorre, pela intenção do autor/locutor, o sentido que este tem em vista transmitir, bem como integra já a própria antecipação que o locutor faz das expectativas e das reacções do ouvinte/leitor, daí a pertinência de uma análise no quadro da teoria dos actos de fala: "o acto perlocucionário consiste na tentativa de exercer sobre os outros uma influência graças à comunicação, por meio da fala, de um certo sentido; o acto locucionário é aquele que constrói o enunciado capaz, na situação de discurso, de comunicar esse sentido." (O. Ducrot, "Actos linguísticos", trad. Henriqueta C. Campos, in: *Enciclopédia Einaudi*, II, ed INCM, Lisboa, 1984, p. 455).

²³ S II 161, 9-13; OC II 20. No seguimento deste texto, S.^{to} António começa por fazer uma interpretação filológica de cada termo; depois, através de novas concordâncias e citações, parte para o alargamento de cada um, vindo finalmente a conjugá-los numa lição moral:

Sobre a utilidade da exegese diz S.^{to} António no *sermo* aos pregadores do início do Domingo da Sexagésima "... façamos concordar ambos os Testamentos, *para honra de Deus uno* e utilidade dos ouvintes, segundo aquilo que Ele mesmo me conceder." (S I 26, 16-18; OC I 38 a frase em itálico diverge da tradução de P. Rema).

nelas se inclui a 'perfeição da via e da pátria'; ou seja, as palavras apontam uma moral, único caminho do conhecimento e da felicidade.

A pregação acaba por ocupar no sistema humano (verdade/alma-corpo) o mesmo lugar, mediador e interior, que Cristo ocupa no sistema do mundo (Criador/homem-criatura):

— A fé do homem em Cristo surge como mediadora entre o homem e Deus ²⁴, visto que Cristo também é o mediador no conflito que o pecado origina entre Deus e o homem ²⁵. Conflito que é sanado pelo amor, que, como vimos, liga as partes em litígio.

— Também a pregação é mediadora no sistema de coñtraposição, pretendida como transitória, entre a verdade e o homem, apelando e exortando ao seu mútuo convívio ²⁶. O exemplo é a via ética dessa reaproximação ²⁷.

²⁴ "... só o nosso mediador e samaritano Jesus Cristo curou o ferido, vivificou o semvivo, pondo-o às costas levou-o à estalagem da Igreja, para que fosse dada a promessa da vida eterna a quem acreditasse em Jesus Cristo." S II 174, 22-26; OC II 37.

²⁵ "Deus e o homem pugnavam um contra o outro: Deus com a espada do castigo; o homem com o gládio da culpa. Ninguém poderia dirimir a questão. Veio Cristo, afim a uma e outra parte, porque filho de Deus e do homem, pôr-se no meio, e acalmou-os a ambos." S II 175, 3-6; OC II 38.

²⁶ É este objectivo que leva S.^o António a privilegiar como tema da sua predicação, a moral humana: "A actividade predicatória antoniana procura ainda um confessado predomínio moral: trespassar as almas com a doçura da moralidade que informa os costumes do homem, que António considerava pervertidos (...). O Santo prosseguia um ideal dignificante, procurando dar ao homem, enquanto hóspede neste mundo, uma sublimação moral, quase divina." (G. Caeiro, 1967, 28). Para tal fim, aproveita todas as potencialidades da (sua) linguagem: "O Santo adopta uma linguagem dura, clara e directa, sem eufemismos, mas sempre simples, em atenção aos prováveis leitores e ouvintes." H. P. Rema, 1981, 185.

²⁷ É significativo que S.^o António querendo oferecer um manual de pregação, não o construa compilando regras de composição, mas opte pela exemplificação da pregação. A pregação não exorta só à exemplaridade, ela própria já é exemplo. Daí, aliás, a sua preocupação com o próprio pregador e a vida do pregador, tema que se encontra tratado no "prologus consonans" de quase todos os 29 sermões onde o tema da pregação e do pregador é tratado. Teria aliás um grande interesse analisar a ética do pregador tal como S.^o António a expõe nesses textos.

É aqui que a linguagem, a pregação, encontra a sua justificação: se a encarnação, ou re-criação divina em Cristo teve lugar para redimir o homem e desobstruir o caminho que conduz à verdade, entende S.^{to} António que não pode calar, não pode deixar de dizer, o que a mente crê. No entanto, para que esta palavra segunda frutifique, ele exige que o homem se despoje do mundo: "O clamor [da redenção de Cristo] encontra em nós lugar onde é sufocado, se a língua cala o que a mente crê (...), os ouvidos surdos [daqueles que estão ofuscados pelas riquezas do mundo] não ouvem este clamor." ²⁸ Assim, num só movimento, S.^{to} António une a palavra da pregação e o desprezo do mundo, num intento de conversão do homem à verdade ético-gnosiológica ²⁹.

III. Pregação e Conhecimento

Não podemos esquecer que a pregação e o fervor de S.^{to} António vivem e se tornam eficazes dentro do conjunto de símbolos que constituem a mundividência medievo-cristã (que têm, indistintamente, um alcance cosmológico e teológico), os quais condicionam a sua técnica de exegese e a sua antropologia ³⁰. De entre aqueles que mais insistentemente surgem na pre-

²⁸ S II 157, 21-24; OC II 240, 20-23.

²⁹ "Ó terra, isto é, ó pecador, não cubras com o amor dos bens terrenos o meu sangue, deixa frutificar em ti, por favor, o preço da tua redenção." (S II 157, 9-11; OC II 14). O vocativo e a súplica (*obsecro*) são constituintes da ansiedade da pregação antoniana e indicam, pela inserção explícita do locutor e do receptor, o empenho pedagógico posto na pregação. Porque, como escreveu G. Caeiro, "Santo António, mais do que a preocupação de expor doutrina, tinha a de ensinar o homem a viver." (G. Caeiro, *Introdução ao estudo...*, p. 372).

³⁰ V: G. Caeiro, *Introdução ao estudo ...*, 255; ou também Armando Rigobello: "L'antropologia dei Sermones si inscrive in una tipica spiritualità medievale in quanto segnata da un marcato dualismo tra l'anima e il corpo, tra il cielo e la terra, tra la mèta e l'itinerario" (A. Rigobello "La visione antropologica dei 'sermones' di S. Antonio di Padova", in A. Poppi, *Le fonti e la teologia...*, p. 677). Doutrina esta em que parece ser importante a sua formação de canónico, à qual se vêm acrescentar alguns temas marcadamente franciscanos (centralidade do acto voluntário e da perfectibilidade humana) que determinam uma inflexão existencial na sua antropologia: "si di qualche

ocupação do Santo, ressalto um grupo que constitui uma escala ontológica: Deus, salvação, fé, alma/corpo, tentação, condenação, diabo ³¹. Deus constitui o princípio de plenitude ontológica e de estabilidade; o diabo, o princípio de insuficiência e de nadificação ³². É enquadrada neste esquema que a pregação assume toda a sua importância, daí que o Santo nem se preocupe em teorizá-la, já que ela lhe surge como contraponto e antídoto à situação do homem no mundo: "A pregação, no inverno da presente miséria, abunda e deve abundar." ³³ Esta miséria advém da interposição cobiçosa do corpo-do-homem e do mundo na relação da alma com a verdade da fé em Deus-criador ³⁴. A destruição e superação desta interposição só é possível com a entrega activa do crente, pelo que S.^{to} António imprime um cunho simultaneamente cognitivo e emotivo a esta busca de Deus pela alma: emotivo pelo abandono ao desejo de verdade, cognitivo pelo auto-exame a que a alma deve conduzir-se: "Desta torrente [v.g. da pregação], no caminho do presente exílio, deve a alma beber, protegida pelo rosto dos olhos de Deus, ficar sobre ela como a pomba, examinar-se a si mesma." ³⁵

A pregação tem, portanto, utilidade ética (*utilitas praedicationis*) porque rastreia os óbices a essa identificação cognitiva e emotiva com a verdade: em primeiro a astúcia dos sentidos do

antropologia si può parlare se tratta di una antropologia esistenziale, dinamica e non sistematica; non descrive equilibri ma linee di realizzazione." (Idem, pp. 673-674).

³¹ Aos dois pólos corresponde uma descrição das paixões físicas em que o sofrimento no inferno é contraposto ao gozo da vida celeste numa passagem onde a descritividade literária se associada à força retórica: "Ali [no inferno] haverá o choro dos olhos que divagaram na vaidade, e o ranger de dentes dos que roubaram os bens dos pobres. Os olhos de tais indivíduos não verão a Jesus no céu, mas a multidão dos demónios no inferno. Tais não escutarão a melodia dos anjos mas o ranger de dentes." (S II 158, 19-25; OC II 16).

³² Plenitude e nadificação não têm aqui um alcance apenas cosmológico ou ontológico, mas, sobretudo, antropológico: a plenitude e a nadificação jogam-se no interior do homem, cf. S II 180, 29-34; OC II 46, 3-19.

³³ S. II 154, 7-8; OC II 10.

³⁴ Cf. a conclusão moral extraída da exposição da fábula da raposa, do poço e do queijo (S II 180, 4-7; OC II 45). Sobre o papel da pregação na derrota destes obstáculos: S I 40, 3-20; OC I 56.

³⁵ S. II 154, 8-11; OC II 10.

corpo ³⁶, depois a tentação do diabo que, ferindo a alma, a impede de amar ³⁷, e também o esquecimento de Deus, que é a ausência de conhecimento ³⁸.

A pregação faz o penitente sair da tentação e do esquecimento quando lhe assinala que o pecado e os afectos do corpo, ensombrando o registo da sua origem, afastam o homem dos afectos da alma. Todo o sermão em análise se desenrola em torno deste duplo tópicos do pecado e do esquecimento, do amor e do conhecimento; S.^{to} António considera-o mesmo a chave da concordância entre os textos da liturgia ³⁹.

Esta predicante tarefa de interpretação da Escritura e difusão da fé, S.^{to} António entende-a como a continuação da obra iniciada por Cristo (que renovou o Antigo Testamento e testemunhou a promessa de salvação) e continuada pelos Apóstolos ⁴⁰. Deste modo o referente da conquista da beatitude é o mesmo que o da pregação: Deus criador que tem de ser tributado com a humildade devida das criaturas: "Faze isto. (...) E não louves o que

³⁶ S II 180, 14-19; OC II 45.

³⁷ S II 154-155; OC 11.

³⁸ Este esquecimento é provocado pela interposição dos bens temporais: "Ao resguardar-se em tal sombra [o homem] priva-se do conhecimento e da recordação do Senhor. Na verdade os bens temporais causam o esquecimento de Deus." (S II 155, 7-9; OC II 11).

³⁹ "A razão de esta Epístola se ler com este Evangelho é concordar o argumento duma e doutra (da Epístola e do Evangelho) na lei dada a Moisés." (S II 155, 30-33; OC II 12).

⁴⁰ S.^{to} António di-lo expressamente num longo comentário-paráfrase à parábola do grão de mostarda de *Mateus* 12,31-32 (S II 160, 21-34; OC II 19). A concepção da pregação como continuação da obra de Cristo encontra-se repetidas vezes ao longo dos sermões, cf. p. ex. o Domingo da Sexagésima (S I 26, 10-18; OC I 38), ou o Domingo da Quinquagésima: "Em nome, portanto, de Jesus Cristo, receberei a lentícula deste Santo Evangelho, e dele derramarei o óleo da pregação, com que serão iluminados os olhos deste cego" (S I 40, 18-20; OC I 56), ou ainda o XVII Domingo Depois do Pentecostes (S II 272, 15-23; OC II 168-169), etc. Henri de Lubac resumiu com concisão a presença desta doutrina na cultura medieval: "La 'prédication de l'Église', ou 'de la foi de l'Église', qui continue la prédication apostolique, est strictement correlative de la prédication de Jésus Christ. Or celle-ci est le Testament nouveau qui nous livre le sens spirituel de l'Ancien, rendu manifeste en Jésus-Christ". H. de Lubac, *Exégèse médiévale* I/2, p. 673. Para a tradição predicante, inserida na continuação de Cristo e dos Apóstolos, cf. idem, pp. 668-681.

dizes mas atribui tudo ao teu criador.”⁴¹ A esta teologia da humildade está associada uma concepção de *discurso despojado*, pois o fundamento da linguagem não reside nela mesma, nem na comunicação, vem-lhe do exterior, isto é, da Verdade.

Para S.^{to} António a função da pregação é, então, reassignar ao crente a miséria da alma que vive na riqueza do mundo, afirmando a riqueza da alma que vive na pobreza do mundo. Mas a pregação não pode fazer mais do que exortar à passagem de um nível a outro. Na concepção do Doutor Evangélico não é a pregação que redime o homem, unicamente o exorta à remissão, a qual, por sua vez, só é conseguida pelo auto-exame da alma, que se liberta pela confissão e tem então a possibilidade de permanecer na consciência da sua pequenez e na certeza da gratificação futura, esse sim conhecimento total, porque fé definitiva: “Quando, pois, a lâmpada da pregação, que derrama luz sobre o entendimento do pecador com a manteiga da compunção, provinda da abundância do amor, e lava as sujidades dos pés, que são os afectos do coração, então a pedra, Cristo, derrama-lhe arroios de azeite, a graça abundante do Espírito Santo.”⁴² Em todo este processo a pregação tem um papel vincadamente pedagógico (talvez socrático) pretendendo reconduzir o homem à recordação do conhecimento, “porque a pregação ilumina o olho da razão (*praedicatio illuminat oculum rationis*)”⁴³.

O testemunho deste tom pedagógico é-nos dado pelo estilo, sempre exortativo, sempre fervoroso e orante de S.^{to} António⁴⁴. As passagens que mais regularmente fazem regressar ao texto a

⁴¹ S II,169-170; OC II 31.

⁴² S II 168,25-31; OC II 30 (os sublinhados pertencem a Job 29, 3-6). A sistematização desta passagem permite realçar o carácter propedêutico que S.^{to} António atribui à pregação:

| designa símbolo | VALOR | FUNÇÃO |
|--------------------|-----------|-----------------------------------|
| lâmpada | pregação | derrama luz sobre o entendimento |
| manteiga | compunção | lava os afectos do coração |
| pedra | Cristo | derrama a graça do Espírito Santo |

⁴³ S I 40, 16-17; OC I 56 (sermão do Domingo da Quinquagésima).

⁴⁴ Veja-se este pungente texto redigido na primeira pessoa do singular “Ai! ai! Quem me dera ser como fui nos dias da minha mocidade, da inocência

vivacidade da sua voz e a concisão da sua memória, são as orações que pontuam, que fazem a sintaxe do sermão. No final de cada cláusula e antes dos temas morais (os que assim são denominados no sumário) S.^{to} António entrega-se a uma oração que recapitula os tópicos principais do que até aí tinha desenvolvido ⁴⁵. Estas doxologias dão-nos a pista para compreender o que o Santo pretendeu com o desenvolvimento de cada tema. É nelas que condensa e comunica sinteticamente o que as oscilações analíticas da concordância perdem. O seu tom persuasivo e imperativo é um elo de união entre pregador e crente, é um elo ético-moral, já que pretende fazer participar os dois extremos da relação comunicativa num mesmo código de conduta, numa mesma semântica da acção que, até aí, o sermão aqui em análise se tinha ocupado a estabelecer e definir ⁴⁶. Assim:

— Em relação ao sermão as orações têm uma função sintáctica: permitem tornar coerente a vertigem de remissões e citações.

— Em relação ao receptor do sermão têm uma função mnemónica e semântica: ao mesmo tempo que reavivam os

baptismal e da vida pura (...). Mas ai!ai! Infeliz de mim quando descí de Jerusalém, saí do segredo! Os meus filhos [os 5 sentidos corporais] tornaram-se meus ladrões. Despojaram-me e espancaram-me." O.C.II,265,4-12;S.II,166,21-31.

⁴⁵ No Sermão do XIII Domingo Depois de Pentecostes encontramos cinco destas orações, de extensão, objectivo e densidade diferentes, assim distribuídas: primeira, no final do último tema da 1ª cláusula; a segunda no final do 5º tema da segunda cláusula; a terceira no final do último tema da segunda cláusula; a quarta no fim do último tema da terceira cláusula; a quinta no final do último tema da terceira cláusula, que coincide com o final do sermão, é a mais longa de todas e está redigida na primeira pessoa do plural.

Giovanni Leonardi, sistematizando as partes constituintes dos sermões dominicais, diz acerca do seu 5º e último elementos "L'epilogo costituisce la conclusione del sermone e si esprime in una preghiera con cui si chiedono a Dio i beni esposti nel tema." (G. Leonardi, "Fedeltà al testo evangelico ...", in A. Poppi, *Le fonti e la teologia...*, p. 325). Sem pôr em causa a pertinência desta opinião parece-me que têm de ser considerados, na análise da estrutura do sermão dominical, os outros 'epílogos-pontuais', que têm as mesmas características que o final.

⁴⁶ Veja-se a densa oração com que o sermão termina (S II 191,8-19; OC II 60). Em outra oportunidade analisarei a relação de cada um dos membros desta doxologia com os temas do sermão.

lugares principais por onde o sermão passou, ligam-nos directamente ao homem que escuta, pretendendo que este os assuma como o significante da sua acção futura ⁴⁷.

IV. Antropognosiologia e pregação.

A verdade não tem origem humana mas está registada na parte nobre do homem: a alma. A Sagrada Escritura é o seu sinal exterior, é o registo da verdade na história da sua promessa e oferta, daí S.^{to} António dizer que ela “ilumina e consola”, da mesma forma que “a doçura da pregação ilumina” ⁴⁸. Mas, esta luz não brilha dentro daquele que cede à “tentação do diabo, que (...) introduz no espírito as trevas do mau pensamento” ⁴⁹. São expressões como esta que, em S.^{to} António, manifestam como a sua compreensão da pregação se enxerta numa específica antropologia, que gira em torno do homem enquanto ser condenado pelo pecado mas para quem a salvação é ainda possível e constitui mesmo a única meta digna ⁵⁰. É então para a salvação que a pregação deve conduzir a alma, recordando ao homem a sua situação de peregrino num corpo que, dado à volubilidade, se esquece de Deus, mas, separado do mundo e com o auxílio da graça, reassume a memória de Deus ⁵¹. Mundo e memória de Deus são incompatíveis, não é possível “reinar com Deus e gozar com o mundo” ⁵². No entanto, a carne, quando a alma a compreende convenientemente, não é óbice à salvação, porque por

⁴⁷ J. Longère (*La prédication médiévale*, 207) interpreta a presença destas orações e doxologias nos sermões medievais como tendo também uma função invocativa do auxílio divino, uma vez que entendiam que é Deus que se dirige aos homens através dos pregadores. Evidentemente esta tese também é válida para S.^{to} António, mas esta vertente mais pastoral não é o que aqui nos interessa.

⁴⁸ S II 154,14-20; OC II 10.

⁴⁹ S. 154-155; OC II 11.

⁵⁰ Salvação que só a iniciativa divina tornou possível (cf. Pietro Scapin, “Capisaldi dell’antropologia antoniana”, in *Le fonti e la teologia...* p. 686-687).

⁵¹ “A alma ferida pelo pecado, mas curada com o emplastro do Espírito Santo é conduzida à estalagem (....) sobre o jumento da obediência.” (S II 190,3-5; OC II 58-59).

⁵² S II 157, 30; OC II 15.

si só não chega para tolher a liberdade humana. A liberdade humana é entendida por S.^{to} António como cognição e vontade ⁵³, o que é expresso através de uma analogia com o coração: “E assim como o teu coração fica na parte superior do peito, também o pensamento e a vontade devem fixar-se na glória superior” ⁵⁴. A carne, o prazer temporal, agrilhoa o homem fazendo-o esquecer-se desse imperativo último da sua liberdade ⁵⁵. No entanto, a alma equipa o homem com as faculdades necessárias à sua condução no mundo: “com a racional distinguimos o bem do mal; com a concupiscível desejamos o bem; com a irascível detestamos o mal.” ⁵⁶ *Distinguir, desejar, detestar*, resumem o destino ético-gnosiológico do homem.

O caminho do conhecimento exige determinação no desprezo do mundo e no autodomínio do corpo: “ninguém pode voltar a Jerusalém [reino de Deus] a não ser que monte no jumento da obediência” ⁵⁷. Para S.^{to} António o corpo é, sem margem para dúvidas, uma das raízes do pecado e do conseqüente esquecimento de Deus. A desmontagem da astúcia do corpo é saber que o corpo é a sede da alma e seu lugar de exílio, constitui já uma forma de estar no caminho para a salvação. O corpo, na sua nocividade, permite que a alma do homem saiba que está acima dele: “o nosso corpo, que tem de ser humilde, obediente e desprezível como um jumento, no qual a alma deve montar, não

⁵³ Para a distinção antoniana entre liberdade própria (‘egoísta’) e a liberdade de outrem (obediência e humildade), ver Gama Caeiro, *Introdução ao estudo...*, p. 348 n. 75. Neste sermão S.^{to} António dá-nos um exemplo do que seja a vontade de outrem ou alheia: “Enquanto, pois, a alma se submete à vontade alheia, então é ajudada a subir [à beatitude]. De facto enquanto leva é levada.” (S II 189, 30-32; OC II 58).

Para o pecado como manifestação da liberdade humana, ver: G. Caeiro, *idem*, 383. Para o problema do livre-arbítrio, v: *idem*, pp. 367-371.

⁵⁴ S II 166, 1-2; OC II 25.

⁵⁵ “O penitente, na verdade, tem de chorar, porque se entregou a coisas proibidas e deixou de fazer o que lhe era mandado.” (S II 190, 2-3; OC II, 58). “... a fim de não sermos seduzidos e afastados do teu amor, e sermos capazes de amar o próximo como a nós mesmos.” S II 168, 16-18; OC II 29-30.

⁵⁶ S II 166, 1-3; OC II 26. Esta nomenclatura da tripartição da alma é a proposta por Isidoro (*De differentiae verborum et rerum*) e pelo *De spiritu et anima* (cf. n. 71 da p. 26 das OC II).

⁵⁷ S II 190, 16-17; OC II 59.

deve ter lugar, porque o lugar do homem está acima de tudo (...). A este corpo, sarnento e enfermo devemos cortar-lhe as crinas das riquezas e delícias, para que nos possa levar à cidade de Jerusalém como animal manso.”⁵⁸ Esta anulação do corpo pelo conhecimento tem de ser acompanhada, na ordem da fé, pela contrição dos pecados, e pela imitação ética, emotiva e gnosiológica do homem justo⁵⁹ evitando o titubeamento da hipocrisia, que é a negatividade do pensamento⁶⁰.

O caminhar da alma não é destituído de sobressaltos. A pregação repetidas vezes é apresentada como a luz que orienta este caminhar⁶¹. A pregação tem também por função despertar a alma do seu sono amnésico e mantê-la acordada, obrigando-a a regressar a si e à verdade com o auxílio da graça divina e através da contrição do erro cometido⁶². Fica assim aberto o caminho à confissão, etapa central do caminho de regresso ao conhecimento e à verdade⁶³. A alma e o corpo humanos estão então em condições de praticar o amor a Deus e ao próximo, finalidade ética do homem que quer conseguir a glória eterna⁶⁴.

O amor a Deus, a que a alma é reconduzida por efeito da pregação, obrigam-na a reconhecer, implicitamente, a sua de-

⁵⁸ S II 190-191; OC II 59.

⁵⁹ O modelo de homem justo é Job: “Na terra de Hus (...), habita o homem justo, observante dos conselhos do Senhor tal como dos seus preceitos. É simples na pureza do coração; recto (*rectus*) na afeição da alma; temente a Deus na satisfação ordenada das forças naturais (*naturalium ordinata executione*); fugido do mal na firmeza da mente (*mentis soliditate*).” S II 169, 12-15; OC II 31.

⁶⁰ S II 186, 26-29; OC II 54.

⁶¹ p. ex. S I 40, 3-20; OC I 56. Noutra passo é comparada a uma trombeta que espalha a palavra sobre a igreja ou a alma do crente (S II 400-405; OC II 346-353).

⁶² “O caminho simboliza a graça do Espírito Santo. Por ela se difunde a luz, o conhecimento do pecado, e então o calor, o ardor da contrição, espalha-se sobre a terra, quer dizer faz que o mesmo pecador separe o corpo do pecado, explicando-o pormenorizadamente e as suas circunstâncias” S II 189, 12-16; OC II 57-58. É função da pregação arrancar a alma da sedução da carne, e conduzi-la ao desprezo do mundo (S I 40; OC I 56).

⁶³ Sobre a centralidade das noções sacramentais e teológicas de contrição, confissão e penitência na pregação antoniana ver o excelente estudo de J. Longère «Le sacrement de pénitence dans les sermons de s. Antoine» in A. Poppi, *Le fonti e la teologia...*, pp. 559-577.

⁶⁴ “O amor liga a Deus e ao próximo” (S II 161, 21; OC II 20).

pendência em relação a uma verdade gnosiológica e ética que dimana do amor divino: "Ama, portanto, o Senhor com todo o teu espírito, para que tudo quanto lumbres, saibas ou entendas, refiras ao amor de Deus." ⁶⁵ O duplo preceito da humildade da alma, por amor a Deus, e do despojamento do mundo, por amor ao próximo, constituem os planos gnosiológico e ético de uma mesma realidade antropológica: o homem em busca de salvação ⁶⁶.

V. Eficácia da verdade, eficácia da pregação

É neste contexto que, muito naturalmente, a pregação se apresenta como a veridicção da doutrina e o conhecimento como a execução da verdade: para S.^{to} António a verdade da fé evidencia a sua eficácia ao acalmar a dor da alma invocando à confissão e à penitência; a pregação experimentou-se ao exortar o homem à verdade.

Etapa propedêutica que é, a pregação tem dois limites intransponíveis, a disponibilidade de quem a escuta, e por outro lado a debilidade ontológica da palavra mesma do pregador.

O primeiro limite é a recusa ou resistência do destinatário, que o Santo caracteriza como persistência no pecado e na surdez da alma, que por isso está inexoravelmente condenada às trevas ⁶⁷, isto é aonde não penetra nem a luz da pregação nem a transparência da fé ⁶⁸. Uma ideologia da decadência moral é a crença forte e repetida que reforça a doutrina da necessidade da pregação ⁶⁹. Mas a eficácia da pregação mais do que depender

⁶⁵ S II 167, 22-24; OC II 28 (o itálico pertence a Lc. 10, 27).

⁶⁶ "O Senhor estende a linha do seu amor sobre a alma, para que ela se estenda até ao amor do próximo. Sobre Jesus Cristo foram firmadas as bases, que são as almas de recta intenção (*purae intentionis*), em que se apoia toda a construção das virtudes. Se a base de toda a intenção não se firmar em Cristo, a construção de toda a obra ameaça ruína; e aquela ruína será grande." (S II 161, 23-30; OC II 20-21).

⁶⁷ Cf. p. ex. S II 154, 18-21; OC II 10-11.

⁶⁸ "Quantas trevas, quanta miséria se [a alma] desce de Jerusalém para Jericó [isto é, se se inclina para os bens temporais]." S II 170, 10-12; OC II 44.

⁶⁹ Crença que é bem ilustrada por este passo do Sermão na Festa de S. Pedro "... a vida, a ciência e a eloquência, que devem adornar o prelado: a vida pura, a ciência sã, a eloquência expedita. Mas aí, hoje a vida é imunda, a

das palavras depende dos actos do próprio pregador, exemplo primeiro da vitória contra a decadência: "o pregador deve ser filho do saber e do conhecimento (*scientiae et notitiae*). Deve, de facto, saber primeiro o quê, a quem e quando prega e depois em si mesmo deve conhecer se vive segundo aquilo que prega." ⁷⁰ O pregador fala do campo da moral pura (saber da verdade e prática da verdade), mas a eficácia da pregação, porque se joga também na avaliação subjectiva feita pelo ouvinte, depende sobretudo da exemplaridade da vida do pregador. Assim, a prática antecede o discurso que exorte à prática. O pregador fala de um lugar que deve vigiar-se para ser recto: "A pregação deve ser sólida, isto é rica da plenitude das boas obras, propondo palavras verdadeiras e não falsas, não ridículas ou frívolas ou adornadas de fáleras, mas que levem ao pranto. (...) A pregação deve ser recta, não vá o pregador desfazer em suas obras o que disse no sermão. De facto perde-se a autoridade de falar (*authoritas loquendi*), quando a palavra não é ajudada pelos actos. Deve ainda encaminhar-se a corrigir para que os ouvintes corrijam a sua vida ao ouvir a pregação" ⁷¹. Apesar desta expressiva referência às palavras a utilizar na pregação e a que estado de ânimo devem levar o ouvinte, não há, em S.^{to} António, uma epistemologia da linguagem ou uma exposição sistemática do que seja a pregação. Mas, encontramos uma moral da pregação escorada numa reflexão sobre os valores e actos que a prática da pregação pressupõe e cujo fim e horizonte de expectativa é a salvação futura.

ciência cega, a eloquência muda!" (S III 138, 14-23; OC II 796). É também por os costumes estarem corrompidos que o pregador deve dar mais importância à moralidade (S II 5, 13-17; OC I 761).

⁷⁰ S I 436, 20-23; OC I 574-575. Este tema da exemplaridade dos actos do pregador é recorrente na pregação medieval, cf. J. Longère, *La prédication médiévale*, p.

⁷¹ S I 248, 12-27; OC I 328-329. Também Beryl Smalley ("L'uso della Scrittura nei 'Sermones di sant'Antonio", in: *Il Santo* 21, 1981 p. 15) compaginou a finalidade dos sermões e a ética dos pregadores: "I Sermones furono ideati per muovere i predicatori e esortare i loro uditori a abborrire i propri peccati, a pentirsi, a confessarsi e a perseverare, mentre eccitavano gli stessi predicatori a condurre vita esemplare e a comportarsi come buoni confessori con i loro penitenti" (cit por G. Leonardi, "Fedeltà al testo evangelico e alla vita nell'ermeneutica biblica di s. Antonio. Una verifica su due Sermones" in A. Poppi, *Le fonti e la struttura...*, pp. 339-340).

A alma humana, entregando-se ao prazer do presente, perde a bem-aventurança no futuro. É exactamente virado para o futuro que, pela pregação, S.^{to} António se dirige ao homem seu contemporâneo. A pregação, ancorada numa situação, tem o seu horizonte de expectativa fixado no futuro, numa almejada contrição espiritual do crente que ouve, porque a pregação “derrama luz sobre o entendimento do pecador” preparando-o para que acolha “a graça abundante do Espírito Santo e iluminado com ela no presente, também no futuro viva com ela na glória” ⁷².

A voz da pregação, que, como foi visto, continua a tarefa de Cristo e dos Apóstolos, deve também disseminar a fé. Para os homens é essa a utilidade futura da pregação: “são ditos porque vêem agora pela fé (*vident per fidem*) aquele em que são benditos todos os povos; depois vê-lo-ão na realidade (*visuri per speciem*) na glória celeste, e ouvirão: *Vinde benditos de meu Pai*. A esta visão e a ouvir esta voz se digne conduzir-nos o mesmo Senhor Cristo.” ⁷³ É importante notar esta distinção entre *ver pela fé* e *ver e ouvir na realidade* e associá-la à natureza mesma da pregação. Esta é do domínio da fé, possui um suporte insuficiente, a voz humana, para pretender criar, ou repetir, ou dizer uma realidade a que não acede.

Reside aqui a outra grande limitação da eficácia da pregação, do dizer humano, que não consegue reprimir o desejo de dizer a verdade, mas também não consegue exprimir a antevisão resplandecente do excesso numinoso. Esta situação paradoxal exprime-a António do seguinte modo e em linguagem escatológica: “se aqui o homem vir primeiro a face de Jesus Cristo de coração amargurado, qual o teve na paixão, depois vê-lo-á de espírito jubiloso, o que não pode exprimir-se nem ocultar-se (*quod nec exprimi nec reticere potest*), qual o tem na bem-aventurança.” ⁷⁴ Podemos ver aqui uma certa desvalorização da

⁷² S II 168, 25-31; OC II 30.

⁷³ S II 159, 3-6; OC II 19 (o itálico pertence a *Mateus* 25, 34).

⁷⁴ S II 159, 3-8; OC II 17. Esta mesma doutrina da debilidade da linguagem expressa-a o santo no final do sermão do Domingo da Sexagésima, glosando a Segunda Epístola de S. Paulo aos Coríntios (12, 2-4) e referindo-se aos homens continentales que usam a razão e agem a favor do próximo: «Não digo que eles sejam arrebatados no corpo, mas pela contemplação são arrebatados em espírito ao terceiro céu, contemplando com a subtileza do espírito a glória da Trindade. Ali escutam com o ouvido do coração o que as

palavra humana, aniquilada pela autoridade da palavra divina onde o apelo escatológico prevalece, deixando apenas a margem suficiente para a pregação fazer da linguagem um meio de moralização. A verdade e a felicidade, o conhecimento e a moral, constituem pois o modelo de formação espiritual do homem interior que à pregação cabe difundir.

Aquela visão na “claridade que excede a claridade (*super excellens claritatem*)” define pois o limite aonde a linguagem, conhecimento e pregação, não acedem porque está num exterior inapreensível que “não pode ser dito nem deixar de ser dito” (*quod nec exprimi nec reticere potest*), região paradoxal que é, ao mesmo tempo, a garantia da verdade do conhecimento e, como tal, também da eficácia da pregação.

palavras não podem exprimir, nem ainda compreender o entendimento.» (S I 36-37; OC I 53).