

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS**

**ESTRATÉGIAS DE CONSTRUÇÃO E DE LEGITIMAÇÃO
DO *ETHOS* NA CAUSA VERITATIS:
MIGUEL SERVET E AS POLÊMICAS RELIGIOSAS DO SÉCULO XVI**

Elaine Cristine Sartorelli

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de doutora em Letras

Orientadora: Profa. Dra. Ingeborg Braren

São Paulo

2005

Ao Paulo, por tudo.

AGRADECIMENTOS

Meu primeiro agradecimento não poderia ser senão à Profa. Dra. Ingeborg Braren, que, com supervisão constante e atenção inigualável, muitas vezes em momentos difíceis para ambas, não permitiu jamais que eu me esquecesse do principal. Agradeço, pois, a ela, pelos muitos anos de convivência e de aprendizado, muito além do acadêmico.

Devo um agradecimento especial também a Ángel Alcalá, pelo carinho com que acolheu o “milagro del servetismo” que lhe pareceu a existência uma servetista brasileira, e por todos os livros que me enviou em mais de dez anos de amizade à distância.

Merecem também todo meu reconhecimento os colegas e amigos do Instituto de Estudios Sijenenses Miguel Servet, especialmente Sergio Baches Opi, e do Servetus International Institute, a quem abandonei imperdoavelmente neste último ano de tese.

Pelas indicações e comentários no Exame de Qualificação, agradeço também imensamente à Profa. Dra. Angélica Chiappetta e ao Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos. A este, por tudo, com amor, respeito e admiração, está dedicada esta tese.

Agradeço também a meu grande amigo Clóvis Pareiko, que, em suas viagens pela Europa, tantas vezes deixou de fazer seus passeios para procurar livros para mim, às vezes copiando à mão trechos de obras que não podiam ser fotocopiadas.

Uma menção especial também a meus colegas e amigos do DLCV, principalmente aos professores da Área de Língua e Literatura Latina.

Sou também muito grata a minha pequena família: a minha mãe, Lourdes, e a minhas irmãs, Viviane e Cláudia. E registro um agradecimento tardio a meu pai, que se foi enquanto eu aguardava meu exemplar *fac-simile* da *Restitutio*, que chegou dias depois de sua morte.

Minha gratidão se estende ainda a todos os meus amigos, tantas vezes levados por mim a se envolver em distantes e provavelmente desinteressantes polêmicas quinhentistas.

E uma palavra especial para Isabella Tardin Cardoso, que tão gentil e generosamente me cedeu seu apartamento, no qual tive o tempo e o silêncio necessários para ler, escrever e dar andamento a esta pesquisa.

RESUMO

ESTRATÉGIAS DE CONSTRUÇÃO E DE LEGITIMAÇÃO
DO *ETHOS* NA *CAUSA VERITATIS*:
MIGUEL SERVET E AS POLÊMICAS RELIGIOSAS DO SÉCULO XVI

Esta tese tem como objetivo apontar e comentar as estratégias de construção e de legitimação de um *ethos* de advogado da *causa ueritatis* nas polêmicas religiosas do século XVI. Trata-se aqui de defender uma posição num contexto em que só há um Deus e só há uma Verdade, e, portanto, somente uma interpretação é verdadeira. O autor cristão envolvido em polêmicas precisa, pois, provar que ele é o “enviado”, o *nuntius* que proclama a mensagem com simplicidade, ao passo que seus oponentes são os “falsos mestres” que, para dissimular suas mentiras, ocultam-nas sob palavras artisticamente trabalhadas. Assim, não apenas a construção do *ethos* “positivo” de um está vinculada à desconstrução (ou destruição) do *ethos* do outro, mas ambas – construção e desconstrução – dão-se segundo o ideário da *humilitas*, a qual é, ao mesmo tempo, constitutiva da moral (ética) e da expressão discursiva (estética).

PALAVRAS-CHAVE: Retórica; *ethos*; polêmicas; *sermo humilis*; século XVI.

ABSTRACT

STRATEGIES OF CONSTRUCTION AND LEGITIMIZATION OF
AN *ETHOS* IN THE *CAUSA VERITATIS*:
MICHAEL SERVETUS AND RELIGIOUS POLEMICS IN THE SIXTEENTH CENTURY

The objective of this doctoral dissertation is to identify and comment on the strategies of construction and legitimization of an *ethos* of an advocate in the *causa ueritatis* in the religious polemics of the sixteenth century. It is a way of defending a position within a context in which there is only one God and only one Truth, and, therefore, only one true interpretation. The Christian author involved in such polemic needs to prove that he is the "emissary," the *nuntius* who proclaims the message with simplicity, whereas his opponents are the "false masters" who, in order to dissimulate their lies, hide them under artistically woven words. Thus, not only is the construction of the positive *ethos* linked to the deconstruction (or destruction) of the other's *ethos*; but both, construction and deconstruction, happen according to the concept of *humilitas*, which is, at the same time, constitutive of morals (ethics) and of discursive expression (esthetics).

KEYWORDS: Rethoric; *ethos*; polemics; *sermo humilis*; sixteenth century.

SUMÁRIO

Agradecimentos.....	3
Resumo	4
Abstract	5
Sumário.....	6
Introdução	7
Capítulo 1. Algumas questões teóricas	
1.1. <i>Ethos</i> e Ética.....	21
1.2. <i>Apostolikon</i>	35
Capítulo 2 . O <i>sermo humilis</i> cristão	42
2.1. <i>Sermo humilis</i> e ética cristã.....	51
2.2. <i>Sermo humilis</i> , sátira e discurso panfletário	53
2.3. <i>Genus deliberatiuum</i>	67
Capítulo 3 Servet, a construção de um <i>ethos</i> discursivo	76
3.1. Irineu	99
3.2. Simão contra Simão Mago	111
3.3. Os profetas na Babilônia	116
3.4. O Arcanjo Miguel	121
Capítulo 4 . Calvino e a desconstrução de um <i>ethos</i> discursivo	132
Conclusão	169
Bibliografia	176

INTRODUÇÃO

Esta tese nasceu da constatação, feita durante investigações realizadas por esta pesquisadora em sua Iniciação Científica e em seu Mestrado, ambos sobre Miguel Servet¹, de que não há obstáculo maior nem mais difícil de transpor para aquele que pretende se aproximar desse autor do que o de superar a tendência ao biografismo de praticamente toda a bibliografia a seu respeito. Mesmo seu sistema teológico parece ter ficado em segundo plano na lista de prioridades de servetistas e outros estudiosos, que, diante da dificuldade de acesso a uma obra ainda praticamente inexplorada e apenas recentemente traduzida para uma língua moderna, o castelhano, mas fascinados pela personalidade desse homem do Renascimento, exaltaram o médico descobridor da pequena circulação do sangue, o primeiro mártir em solo protestante ou o inimigo de Calvino que ocasionou o primeiro debate no Ocidente cristão sobre a liberdade de consciência em questões religiosas, mas esqueceram-se de procurar em seus textos a coerência reconhecida em sua vida. Nossa preocupação na dissertação de Mestrado foi então traduzir um texto de Servet e prover os elementos para que um leitor contemporâneo pudesse lê-lo e, dessa forma, permitir que ele, Servet, falasse por si mesmo. O que pretendemos agora é levá-lo a falar *sobre* si mesmo. Que diz ele de si próprio em seu texto? Como se apresenta? Com que razões justifica o ato de escrever? Com que finalidade o faz? E não buscamos as respostas a essas perguntas nos autos dos processos contra ele ou em suas várias biografias, históricas ou mais ou menos ficcionais, mas em seu próprio discurso, ou seja, na construção, consciente e deliberada, que faz de si mesmo em seu discurso. E, se no Mestrado pretendemos haver demonstrado a coerência de seu texto, agora teremos como meta provar que tampouco há contradição entre seu texto e suas ações, e que é essa harmonia entre discurso e vida a principal evidência que ele mesmo apresenta em favor de sua causa. Se escrever para transmitir a Verdade era a missão de sua vida, sua vida, por sua vez, deveria ser tal que não deixasse dúvidas sobre a legitimidade de seu discurso.

¹ Projeto de Iniciação Científica: *Liberdade Livre-Arbítrio no Pensamento de Miguel Servet: Humanismo e Reforma*, amparado pela FAPESP, no período de 1/1/1996 a 31/12/1997; Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo: *O programa de Miguel Servet para a Restituição do Cristianismo: Teologia e Retórica na Apologia a Melancthon* (dissertação inédita), com defesa em 19 de dezembro de 2000, ambos sob orientação da Profa. Dra. Ingeborg Braren.

Estamos, pois, nos domínios daquilo a que os antigos chamavam *ethos*, esse campo em que se dá a intersecção entre discurso e comportamento ou moral. Evitando a visão biografista, mas, por outro lado, afastando-nos também um tanto das tendências do século XX (a crítica formalista ou o estruturalismo, por exemplo) de considerar o autor “apenas” como “narrador implícito”, procuraremos recuperar algumas noções antigas de “caráter” revisitadas em alguma medida também pela Análise do Discurso e com que, como procuraremos demonstrar, trataremos das estratégias com que nossos debatedores agregarão autoridade a seu discurso. Não podemos nos esquecer ainda de que nossos autores se apresentam antes de mais nada como intérpretes ou porta-vozes; em outras palavras, como *leitores* legítimos ou legitimados das Escrituras. Faz parte do *ethos* de cada um deles, portanto, provar, antes de mais nada, que é o público-alvo ou a audiência apta a receber a Palavra; que sua leitura e interpretação é não apenas melhor que outras, mas a única correta; e que essa passagem de leitor das Escrituras a pregador da Verdade não pode ser senão uma missão.

No contexto cristão, o autotestemunho é também auto-recomendação. Nas epístolas, dá-se o nome de *apostolikon* ao cabeçalho ou introdução da carta, em que “o apóstolo dá seu nome, explica sua função, resume sua mensagem e reproduz sua auto-imagem” (Berger, 1998, 244). Palavras como “missão”, “vocação”, “conversão”, “tarefa” aparecem desde o início, bem como o mecanismo de polarizar, introduzindo o tema dos “falsos mestres”. A *Epístola aos Gálatas* é paradigmática: tendo-se apresentado como apóstolo, “não por iniciativa humana nem por intermédio de nenhum homem, mas por Jesus Cristo e por Deus Pai”, Paulo passa imediatamente a tratar de “algumas pessoas” que estão “perturbando” a comunidade e que “querem corromper o evangelho de Cristo”. O mesmo mecanismo aparecerá nos textos sobre os quais nos desbruçaremos na presente tese.

Nossos textos estão, pois, em debate. Um debate em que o interlocutor é sempre o adversário ou um leitor que deve optar entre o autor e o outro, o inimigo. Especialmente aqui, em que se trata de uma causa, a *causa ueritatis*, e de um contexto em que existe a Verdade, única e revelada, mas em que há polêmicas entre todos aqueles que pretendem deter-lhe a posse. Se alguém pregasse um evangelho diferente, diz Paulo textualmente, em I Gl. 1, 8, que este fosse “maldito”, ainda que fosse “um anjo vindo do céu”.

A premissa condiciona e determina o resultado: só há um Deus, que transmitiu ao homem sua Palavra, única, una e inequívoca, e que enviou ao mundo seu único filho. Ora, se

só há uma Verdade, segue-se que somente uma interpretação é verdadeira, e, portanto, sua relação com todas as outras é de exclusão. Aqui, um discurso impõe-se como verdadeiro apenas se provar que é o único verdadeiro. E, dessa forma, a relação de um porta-voz da Verdade com outro porta-voz da Verdade num debate só pode ser igualmente de oposição. Estabelece-se, pois, um jogo dialógico, ou antes antilógico, no qual é freqüente e quase mesmo determinante que uma fala só se esclareça por completo em detrimento ou em oposição a outra – que, para ser privada de legitimidade, deve, entretanto, ser citada e, portanto, convive no texto que a desprestigia com aquela que se lhe opõe, e uma não parece ser capaz de dizer o que é – ou o que não é – sem recorrer à outra. Dessa forma, não é suficiente que Servet diga que está correto por tais e tais motivos; é preciso fazer sua doutrina (autodenominada correta) debater com as outras (a católica, a de Calvino, a dos protestantes), todas necessariamente erradas, porque excludentes. E, assim, freqüentemente uma doutrina de Servet só pode ser totalmente estabelecida a partir daquilo que ela não é; e ele próprio se torna um homem descrito pelo prefixo “anti-”: antitrinitário, antipedobatista etc.

Muitas vezes, portanto, chega-se ao autor por meio dos inimigos que ele próprio trouxe para o texto e, assim, não é possível falar de um sem fazê-lo divergir dos demais. Da mesma maneira, a construção mesma do *ethos* “positivo” de um está vinculada à desconstrução (ou destruição) do *ethos* do outro ou à construção de um inteiramente “negativo”, e é em grande medida por ela condicionada. Assim, como os textos citados neste trabalho exemplificarão, muitas vezes a identificação promovida pelo autor quinhentista de si mesmo com uma figura bíblica ou patrística pressupõe lógica e imediatamente a atribuição do papel de inimigo deste ao inimigo daquele; pode ocorrer mesmo que a identificação não venha citada explicitamente, mas deva ser extraída daquilo que lhe é contrário; por exemplo, quando Servet chama Calvino de Simão Mago, repetidamente, está não apenas revestindo o outro de certas características negativas como também está, imediatamente, agregando a si mesmo as qualidades de Pedro.

Lembremos ainda que um texto polêmico é por natureza e em essência *dialógico*, antes de mais nada no sentido etimológico do termo, uma vez que é basicamente um diálogo, e somente em relação a outros textos pode ser compreendido e interpretado. Mas um discurso ocidental, herdeiro da tradição judaico-cristã mesclada com o neoplatonismo, não é apenas dialógico mas também dialético, “construído sobre oposições binárias” (Stephen D. Moore, in Robbins, 1996, 208), tais como alma/corpo, natureza/cultura. E ainda:

objeto/representação, literal/metafórico, conteúdo/forma, texto/interpretação, oral/escrito². E isso talvez seja ainda mais evidente numa época de crise como o século XVI, no qual a figura de linguagem mais recorrente e mesmo característica é o oxímoro. De qualquer forma, só é possível pensar em *diálogo* ou *dialética* quando a unicidade, própria daquilo que é único, uno e inequívoco, de alguma forma fragmentou-se de modo a haver pelo menos duas posições, dois discursos, dois interlocutores e, portanto, duas possibilidades ou duas respostas *prováveis*, sem que nenhuma das duas tenha sido ainda *provada* – a evidência ou comprovação eliminariam o debate. Por isso, segundo Perelman (1997, 7), o traço distintivo do raciocínio dialético é que ele é “somente verossímil”; acerca da Verdade não há disputas, uma vez que ela se impõe, soberana. Se há partidos, facções, divisões ou “heresias”, cada qual tentando ganhar adeptos para a sua causa, estamos, por conseguinte, em pleno domínio da função *mouere*, na qual o verdadeiro precisa ser negociado e, portanto, “o papel das premissas e a adesão do interlocutor são essenciais”. “A arte do dialético é agir de modo que esse assentimento nunca possa ser recusado” (Goblot, in Perelman, 1997, 48); em outras palavras, é apresentar sua causa como a única desprovida de contradições internas, a única a que se pode aderir plenamente. E se a Verdade se basta a si mesma, a prova a um só tempo atécnica e entécnica, ou seja, “real” e construída no discurso, que um autor pode apresentar é precisamente seu *ethos*, oferecido como aval e garantia de que fala a verdade, uma vez que age e vive (ou afirma agir e viver) de acordo com o que prega.

Tendo em mente que os textos aqui estudados têm como autores personagens históricas e que tiveram papel importante e mesmo decisivo nos rumos da Reforma e, portanto, aportaram uma contribuição considerável ao pensamento ocidental moderno, compreender-se-á quão grandes são as dificuldades do tema. E a maior delas talvez seja estabelecer com precisão o critério para separar as construções discursivas de características positivas que legitimem o discurso das características positivas “inatas” (que escapam à retórica, mas que são por ela apropriadas na medida em que servem de “provas” da

² Esse é, segundo Moore, um dos maiores problemas do pensamento ocidental, especialmente porque, afirma, existe uma relação de subordinação em cada um desses pares. Não se trata de equilíbrio, reciprocidade ou igualdade, mas sim de superioridade hierárquica de um dos termos (o primeiro) sobre o outro (o segundo). No que diz respeito aos textos cristãos, a linguagem oral, por exemplo, porque “inspirada” ou “natural”, é “superior” à escrita, uma imitação corrompida daquilo que é mais real e verdadeiro. E, assim, o escritor deve escrever como quem fala. Do mesmo modo, a forma nunca conseguirá se igualar ao conteúdo, e as *uerba* encontram-se em posição de inferioridade com relação à *res*.

veracidade daquilo que é dito). Servet se apresentava de determinada maneira por razões retóricas, porque acreditava ser obrigado a adaptar-se ao papel de que via embuído ou porque acreditava verdadeiramente em sua “missão”? E, por outro lado, separar aquilo que há de “real” nas acusações que foram feitas a Miguel Servet daquilo que é “próprio do gênero”, ou, em outras palavras, (des)construção de um *ethos* tendo em vista uma finalidade retórica.³

Outra dificuldade diz respeito à demarcação de um discurso em si mesmo, sem ser julgado em oposição a outro, uma vez que esses “subdiscursos” estão inseridos no mesmo discurso, ou seja, existe uma fala do autor, que, entretanto, só se delimita com clareza quando expressa em posição de antagonismo com outra fala, atribuída ou alegada, de outro autor, mas que é colocada no texto como exemplo do “outro lado”, aqui necessariamente “falso” ou “mentiroso”. Explicando de outra forma, existe uma Verdade, mas, para que ela apareça e se realce, faz-se necessário mostrá-la em choque, mais ou menos aberto, com outra interpretação, aqui apresentada como mentirosa. A fórmula, muito simples, é recorrer à sínkrise, a comparação que também se dá por oposição: “os sofistas dizem isso, mas eu, com Irineu, afirmo isto”; imediatamente estabelece-se, pois, uma confrontação, e desse conflito só um pode sair vencedor. Não há tergiversação ou negociação possíveis e só uma pode ser a resposta, assim como só uma é a Verdade. Ora, se a Verdade é simples, então o outro deve forçosamente ser retorcido, complicado e falso; então, até o momento a equação está assim: eu, autor deste texto, falo a verdade, com palavras simples, enquanto meus inimigos, porque proferem mentiras disfarçadas artisticamente, não são senão sofistas. E eu, que não digo nada mais do que a verdade, oponho-me aos sofistas, assim como fazia Irineu, que também combateu heresias. Se há dois lados, Irineu só pode, portanto, estar do lado de cá, *contra* eles. Recorrer ao empréstimo do testemunho de Irineu é, pois, importante passo na tentativa de legitimar minha autoridade, ao mesmo tempo em que, por seu intermédio, desautorizo o oponente, que já não é adversário meu, mas de Irineu e, por extensão, de todo o Cristianismo.

Levantadas todas essas questões, o principal objetivo da presente tese passou a ser apontar e comentar as estratégias de construção e de legitimação de um *ethos* de advogado da

³ Esta questão diz respeito a toda representação, biográfica ou literária, da vida de uma pessoa que de fato existiu: o Ricardo III de Shakespeare era fiel à realidade histórica (e mesmo isso deveria vir entre aspas...) ou sua construção como personagem serviu aos interesses da casa dos Tudor, que ocupava o trono na figura de Elisabeth, mecenas do teatrólogo? O mesmo se aplica, em alguma medida, a todas as biografias, sejam de Lênin, dos papas da família Bórgia, do Catilina de Salústio. E o problema se complica ainda mais quando pensamos nas autobiografias. Afinal, há o Calvino de Calvino. E há

causa ueritatis no contexto das polêmicas religiosas do século XVI – trabalho que, pela natureza mesma dos textos estudados, enfrenta vários e variados problemas, antes de mais nada de classificação. Primeiro, porque se trata de textos cristãos, ou seja, a verossimilhança ou as probabilidades da Retórica Clássica cedem lugar à Verdade, única e revelada; e, no entanto, acerca dessa Verdade há polêmicas, debates, dissensões e discordâncias de interpretação. O discurso deliberativo, então, serve aqui para que cada facção defenda sua posição contra todas as demais. Cada um dos lados, portanto, investe-se da persona de porta-voz da Revelação e exige do leitor adesão (que não pode ser senão total) a sua posição partidária. Em outras palavras, são discursos cujo objetivo é *mouere*, mas de um tipo que a Antiguidade Clássica não poderia prever (discutir religião não é um dos cinco temas sobre os quais, segundo Aristóteles, *Retórica*, IV, II, 1, é possível deliberar). Aqui, encontraremos o deliberativo utilizado também naquilo de que trata esta tese, que é a tentativa de propor uma interpretação dos textos sagrados não apenas como mais verdadeira do que as demais mas como a única verdadeira e, por conseguinte, o gênero vem acompanhado de táticas propagandísticas⁴ que visam a suscitar a adesão total, que, aqui, representa também necessariamente a absoluta rejeição do partido contrário.

O autor cristão adota o ponto de vista de que o discurso é “representativo” e não “gerativo” (Robbins, 1996, 221), ou seja, reflete a Verdade, e não uma visão particular e ideológica da “realidade”. Como nenhum outro ponto de vista pode ser verdadeiro, este só pode ser também, por conseguinte, o ponto de vista do próprio Deus e, assim, quaisquer outras possibilidades devem ser eliminadas. Se há outras interpretações, ele precisa provar que, em detrimento de todas as demais falas, a sua é “a” correta. Essa oposição transpassa todos os discursos estudados na pesquisa. Há, de um lado, o autoproclamado *nuntius* da Verdade, o advogado da causa de Cristo, com sua linguagem pura, próxima à das Escrituras; e, de outro, há o herege que usa de ardis e estratagemas para seduzir e, para isso, escreve *artificiose* (ou seja, com arte). Aqui, portanto, escrever artisticamente é sinônimo de falsear

ainda o Calvino dos calvinistas do século XVI, o Calvino dos “libertinos” que o combatiam, o Calvino de Servet, o Calvino dos presbiterianos contemporâneos, o Calvino de Voltaire, o de Zweig...

⁴ O discurso deliberativo é, essencialmente, o da propaganda, com seus imperativos, suas promessas, suas vantagens. Berger (1998, 242) faz uma interessante observação acerca da linguagem dos evangelistas quando oferecem “a água e o pão da vida”: “é imitado assim o grito do vendedor de águas nas ruas ou o convite de quem chama o amigo para uma refeição. Que esses dons, excepcionalmente, são gratuitos é frisado em Is. e Ap. O cenário é público (rua, praça). Além do ficar satisfeito com comida e bebida, também o repouso depois da labuta é uma dádiva prometida”.

ou mesmo falsificar (como em Irineu, que compara a fala do herege a uma esmeralda falsa, de vidro artisticamente trabalhado). Porque assim como o cristão verdadeiro alega que não se afasta do estilo simples das Escrituras, o falso mestre é aquele que, por outro lado, recorre às “artes” da palavra, ao tropo, ao sofisma; em suma, à mentira.

O princípio da eficácia da palavra não está na palavra propriamente dita, portanto: o discurso não pode ter autoridade se não for pronunciado pela pessoa legitimada a pronunciá-lo. Assim, o *ethos* ocupa um lugar determinante, confunde-se com o cetro que portam o *nuntius* ou *herald*, o *arauto*; em outras palavras, consiste na autoridade exterior do locutor, que aparece como um porta-voz autorizado, e “só pode agir sobre outros agentes pelas palavras”, diz Bourdieu (in Amossy, 2005, 121), “porque sua fala concentra o capital simbólico acumulado pelo grupo de quem ele é mandatário e do qual ele é o *procurador*”. A eficácia do discurso é portanto extraída do fato de que o enunciador é, aos olhos de seu público, autorizado a produzi-lo por aquele que o envia.

O texto possui, pois, um autor, que se apresenta como tal, mas este não fala em seu próprio nome nem por sua própria vontade, mas porque recebeu uma missão. Seu texto não reivindica *autoria*, mas se autodescreve como *testemunho*. Como Calvino repetia e sublinhava, citando João Crisóstomo, “non nostra loquimur, sed quae Dei sunt” (Millet, 1992, 515). Em outras palavras, a matéria-prima empregada em sua confecção (as pouco confiáveis *verba* humanas) não almejam a verossimilhança da *fictio*, mas apresentam-se desde sempre como o veículo (imperfeito embora) para um *kerygma*, a proclamação de uma Verdade revelada. O autor, assim, apresenta-se como se fosse um fotógrafo diante de um fato que se lhe apresenta e que ele registra com o máximo de “objetividade”, mas sobre o qual não intervém senão como o escriba a quem se dita o texto. A questão que de seu próprio ponto de vista se impõe aqui é então a que diz respeito à eleição daquele homem como receptor e transmissor da Verdade. A Verdade não precisa de provas; mas, ele, autor, precisa construir para si a credibilidade de poder se apresentar como enviado de Deus antes de que a profecia que ele traz se realize.

Isso leva a que nos deparemos com outro problema inerente aos textos com que trabalharemos: por um lado, o autor publica um livro propondo “a” interpretação das Escrituras e, para que legitime seu direito de fazê-lo, combatendo todos os outros autores que agem da mesma forma, oferece-se a si mesmo como garantia ou caução (ameaçado com as conseqüências da tempestade que havia desencadeado, Lutero disse, simplesmente, *hier stehe*

ich, “aqui estou”); por outro, apresenta-se como mero instrumento ou “médium” e portanto tenta, aparentemente, “apagar” do texto sua subjetividade. Consciente e deliberada estratégia retórica, componente próprio do gênero ou característico intrínseco das causas ideológicas?

Seja como for, temos, entretanto, escritores que têm como material as palavras, mas que alegam não confiar nelas como veículo para a transmissão da Verdade. Aqui, o autor nega a autoria do próprio texto e a atribui à influência divina, se não mais como influência direta, pelo menos como recepção da chave para a correta interpretação das palavras sagradas. Equilibrando-se na difícil posição de ter como material as palavras, que, segundo ele próprio, não são dignas de confiança, precisa revestir-se a si mesmo de uma legitimidade que, se vem de fora (é “emprestada” pelas Escrituras, reveladas), é também forjada de dentro, pela autoproclamada *sinceritas* com que busca a Verdade e pela confessada e reiterada *munditia* de seu coração e, portanto, de seu comportamento.

Assim, em primeiro lugar, e sem perder de vista que o escritor cristão *escreve*, ou seja, usa palavras unidas de determinada forma, temos de procurar por ele em seu texto – no qual ele se mostra por meio dos recursos fornecidos pelo ideal ético e estético da *simplicitas*, que, expressa no texto, serviria, ao mesmo tempo, de prova tanto da autenticidade quanto da integridade moral do autor (e esta, por sua vez, o autoriza a desvendar as Escrituras).

Dessa forma, a construção da auto-identidade como “advogado da causa de Cristo” tem como parâmetro o ideário do “estilo baixo cristão”, no qual a simplicidade, identificada com credibilidade, é o atributo mais desejável e, como diz Auksi (1995, 5) numa afirmação de grande importância para esta pesquisa, “torna-se uma proclamação espiritual”. Assim, escrever de forma simples, sem artifícios ou adornos, é a virtude mais atraente que um autor cristão pode possuir, uma vez que, dessa forma, os leitores seriam capazes de medir a qualidade moral do autor sem distrações estéticas; a substância, portanto, opõe-se à forma em vez de esta servir de veículo para a total expressão daquela. Afirmar que escreve “sine tropo et sine sophismate” é, portanto, a primeira prova oferecida pelo autor cristão de que fala a língua da Verdade.

Outra contradição a que não podemos escapar: uma vez que o objetivo é *mouere*, ganhar adeptos para a *causa ueritatis*, poder-se-ia pensar que este espaço, o da polêmica, assumir-se-ia como o mais apropriado para a Retórica. E, no entanto, nossos autores cristãos não apenas negam sua prática como, associando-a ao sofisma, identificam-na também com a heresia. Tendo optado pelo estilo baixo, o discurso cristão assumiu-se sempre como anti-

retórico, e consideram a *ars dicendi* uma *ars mentiendi*, prerrogativa do falso mestre, não do verdadeiro cristão. Há, portanto, uma visão compartilhada por nossos debatedores de que os ornamentos e o *delectare* são retóricos, enquanto que o estilo baixo é “natural” e não retórico. Como veremos no decorrer destas páginas, no entanto, a declaração da utilização do estilo baixo é uma das estratégias persuasivas – e, portanto, retóricas – mais importantes dos textos estudados.

Outra das estratégias de construção e legitimação mais utilizadas consiste em estabelecer mecanismos de identificação com autores que, julga-se, lhe são “favoráveis”; ou seja, o autor lança mão do recurso à fala de terceiros. Além disso, como se trata de um debate, a fala do adversário também é reproduzida e mesmo muitas vezes explicada. E todos esses “subdiscursos” estão inseridos no mesmo discurso, ou seja, existe uma fala do autor, que, entretanto, só se delimita com clareza quando expressa em posição de antagonismo com outra fala, atribuída ou alegada, de outro autor, mas que é colocada no texto como exemplo do “outro lado”, aqui necessariamente “falso” ou “mentiroso”; e, ao mesmo tempo, o discurso do autor visa a se legitimar por intermédio de autoridades, citadas em seu favor.

Dessa forma, e resumindo, este trabalho pretende investigar de que maneira e por que meios os autores reformistas do século XVI identificam, nos debates de que participam, o *sermo humilis* com a *sinceritas*, unindo, assim, a um só tempo, o ideal estético da *simplicitas* com o recurso ético de legitimação da autoridade do orador por meio de uma autoproclamada “pureza de coração”, a qual, manifesta num texto que se apresenta como tendo sido escrito “sem artifícios e sem sofismas”, serve, ao mesmo tempo, de prova tanto da autenticidade do discurso quanto da integridade moral do autor como defensor da *causa ueritatis*. Para isso, usaremos como exemplo e ilustração textos de Miguel Servet e de Calvino. Assim, esta tese tem por objetivo demonstrar, com exemplos e citações desses autores, como cada um dos adversários numa mesma polêmica reivindica para si a posse de uma Verdade recebida com “sinceridade” e transmitida com “simplicidade”, e como, dessa forma, constrói, garante e valida a legitimidade de sua posição de orador “verdadeiro”, ao mesmo tempo em que desautoriza a fala do oponente (aqui necessariamente “falsa”), por meio da acusação de que este recorre aos “artifícios” estilísticos de que a Verdade prescindiria.

Alguns problemas, entretanto, impõem-se-nos desde o início, e forçam-nos a explicar alguns conceitos, antes mesmo de que apresentemos nossas premissas, a fim de que não

pareça ingênuo ou equivocado o uso consciente que fazemos de alguns vocábulos que poderão provocar estranhamento.

Ali onde nossos autores mencionarem a Verdade, por exemplo, nós, entretanto, lançaremos mão de um conceito cuja introdução deve-se à contribuição de Marx, e utilizaremos, totalmente *avant la lettre*, o termo *ideologia*, que, segundo Eagleton (1997, 15) é, ele mesmo, um *texto*, “tecido com uma trama inteira de diferentes fios conceituais”, e aplicado aqui na acepção de um sistema de idéias cuja função é a defesa, manutenção ou reprodução de determinados valores ou teorias. John H. Elliott (in Robbins, 1996, 193) definiu-a como “um sistema integrado de crenças, suposições e valores, não necessariamente verdadeiros ou falsos, que reflete a necessidades e os interesses de um grupo ou de uma classe num determinado período na História”. No que diz respeito a este trabalho, parece-nos claro que uma ideologia é uma construção cultural; mas é uma construção cujo “projeto”, por assim dizer, é tornar-se tão aceita que passe a ser considerada algo “natural” e inquestionável; em outras palavras, a ideologia é a visão de mundo que busca tornar-se verdade. E o papel do defensor da Verdade, por outro lado, é mostrar que a Verdade é pura e simplesmente a Verdade, e não construção ilusória com a finalidade de dominar.

A questão que se impõe e que está na base mesma deste trabalho é a do interesse que provoca a possibilidade de assistir ao questionamento de uma ideologia dominante (a qual se faz chamar Verdade) por outras ideologias que se acreditam igualmente “eleitas”, cada uma delas em oposição às outras, todas em nome da Verdade. Não deixa de ser interessante e mesmo fascinante, portanto, o quadro oferecido pelo século XVI: uma nova interpretação, a reformada, que, tendo desafiado a visão de mundo dominante, foi, por sua vez, prontamente ameaçada por outras interpretações, as “radicais”. E se “Lutero chocou o ovo que Erasmo botou” (O’Malley, 1993, IV, 39), ou seja, a primeira desobediência foi no âmbito da interpretação do texto, em breve, como costuma acontecer com as ideologias, o conflito transferiu-se da imprensa para o campo de batalha.

E aplicaremos aqui, apesar do risco do anacronismo, a teoria do “paradoxo de Althusser” estudada por Michel Debrun (in Dascal, 1989, 178-179), segundo a qual há diferença entre uma posição ideológica defendida por astúcia e cálculo e outra, “sincera”, partilhada pelo grupo que a defende como “verdadeira”, e que tem na sinceridade dessa crença aquilo que a difere de uma “mentira vulgar” (*ibid.*, 180, n. 16). E mais: “parece que a ideologia exige a presença simultânea de uma tentativa de automistificação e de uma

tentativa de heteromistificação” (*ibid.*, 179). E essa construção de uma imagem de si (automistificação) em contraposição à construção da imagem do outro (heteromistificação) é, basicamente, o tema desta tese.

Bastante ligado à *ideologia*, aparece o termo *propaganda*, que não apenas nos parece perfeitamente cabível quando aplicado às táticas empregadas pela Reforma como torna-se mesmo a designação ideal para essas práticas, levando-se em consideração o novo instrumento fornecido pela novíssima tecnologia do século XVI de que dispõem os reformadores: a imprensa⁵. Instrumento de divulgação, de propaganda e mesmo de panfletagem, capaz de atingir uma audiência muito maior do que qualquer outro meio de comunicação antes, o livro permitiu que as questões polêmicas se transferissem do âmbito do bate-boca privado ao do domínio público com rapidez e alcance até então inéditos, ao mesmo tempo em que garantia a “autenticidade” do texto publicado por seu próprio autor, em resposta a outro. Se uma autêntica revolução ocorreu na “galáxia de Gutenberg” (McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of a Typographic Man*, de 1962), a Reforma foi, indiscutivelmente, o primeiro movimento a se apropriar da nova mídia.

Outro termo que poderia parecer questionável e que no entanto pareceu-nos o único efetivamente capaz de dar conta de todos os sentidos implicados no uso que dele fazemos é *adesão*, que, muito mais do que “assentimento” ou “concordância”, expressa o resultado almejado por um discurso deliberativo que emprega um mecanismo que é típico das “causas”. Trata-se, segundo Alain Viala (in Amossy, 2005, 167), de um “fenômeno por meio do qual os homens acabam por pensar que a posição em que se encontram é a “boa” posição e, desse modo, chegam a forjar toda sorte de razões para lhes atribuir valor, inclusive o valor supremo”.

É, pois, um processo que faz passar *da opinião à crença*: da idéia de que se está em uma ou em outra situação e de que é “bom” estar nela à afirmação de que essa situação é “boa”, de que ela é, de fato, a única boa. Processo que converte o “bem” (o que faz com que qualquer um esteja bem, sintase bem) em “bom” (o que seria bom para os homens em geral); e

⁵ Edwards, em seu *Printing, Propaganda, and Martin Luther*, estabelece com clareza a relação entre o “material impresso” e a “literatura persuasiva” reformista no primeiro “movimento de massa da História do Ocidente”, a “propaganda da Reforma” (*printing was used for the first time in Western history to channel a “mass” movement to affect change concerning this institution*), *Preface*, xi.

converte freqüentemente, dessa maneira, o “belo” (i.e., “eu acho isso bonito”) em “bem” (“o que é bonito me propicia satisfação e eu me sinto bem”) e, em seguida, em “bom”. Sem mais dialetizar Platão, diremos que a adesão é esse processo que, em sua forma acabada, faz passar *de uma diversidade de maneiras de ver e de fazer à certeza de que há somente uma que é válida*, converte a subjetividade consciente de uma opinião relativa em pseudo-objetividade inconsciente de uma certeza absoluta. (*ibid.*, 167-8, itálicos desta pesquisadora).

Essa “lógica da adesão” é, ainda segundo Viala (*ibid.*, 168), “uma forma extrema da argumentação”, uma vez que “*instaura uma ordem dos valores, e constitui uma maneira extrema de falar ou de escrever sobre si mesmo, já que, enunciando aquilo que o sujeito que se exprime acredita serem as evidências, ela revela as crenças*, isto é, a ordem do irracional nos comportamentos e nas escolhas” (itálico nosso).

Mais ainda:

Seria conveniente, voltando à origem da ruptura hegeliana e reinterrogando Kant, retomar a questão estética em nossas reflexões sobre a argumentação. Considerar que a estética e a ética – no sentido pleno desse termo – são indissociáveis, que *a estética é ideológica e polêmica*, que ela é, em virtude do “não-sei-quê” implicado por ela, o argumento supremo – antes do argumento da força bruta... Porque o que faz com que permaneçamos unidos a uns e contrários a outros é uma maneira de sentir comum ou diversa, uma parte do irracional, portanto, do não defensável em termos de provas. (*ibid.*, 178, itálico desta pesquisadora).

Todos esses temas aparecerão entrelaçados na presente tese e, por conseguinte, nenhum outro vocábulo alcança a mesma exatidão na acepção de um conceito que assume a dimensão de termo técnico no contexto em que se move esta pesquisa. Dessa forma, uma vez mais, sua ocorrência neste trabalho não se dá por desconhecimento ou por anacronismo, mas trata-se antes de uma ferramenta consciente, uma “licença retórica”, por assim dizer, em nome da precisão.

A presente tese divide-se, pois, como se segue:

Capítulo 1, *Algumas Questões Teóricas*: o embasamento teórico do trabalho, cujo objetivo é apresentar os pontos de partida da investigação e os critérios técnicos adotados por esta pesquisadora, traçando um panorama que não se pretende senão introdutório e instrumentalizante das teorizações antigas da Retórica Clássica acerca do *ethos* do orador, da auto-apresentação do apóstolo ou enviado nos textos cristãos, até as discussões modernas da Análise do Discurso sobre o autor ou locutor. Tal painel, entretanto, terá como limite as fronteiras do objetivo mesmo da pesquisa, que é o papel do “autor” de um texto escrito no século XVI e que se pretende inspirado e quais as estratégias de legitimação de que lança mão em sua tentativa de autorizar sua fala.

Capítulo 2, *O Sermo Humilis Cristão* : a estética cristã, ou seja, o elogio do *sermo humilis* nos discursos de autores cristãos, os quais apregoam a *humilitas* tanto no plano discursivo como no domínio da moral, e a apresentam como prova de que ele, autor, está ao lado da Verdade. Apresentar-se-ão então as razões pelas quais, em nosso entender, o *sermo humilis* firmou-se no ideário cristão (e mais especificamente no reformista) como a língua mais apropriada para a expressão da Verdade, ao passo que as *artes* da retórica ou da oratória foram, segundo essa visão, associadas com a prática do sofisma e portanto aqui, no contexto religioso, da heresia.

Capítulo 3, *Servet e a Construção de um Ethos Discursivo*: a construção da auto-identidade do autor cristão e a relação entre esse *ethos* forjado no discurso e a credibilidade que a prática agrega a ele, ao mesmo tempo em que é por ele legitimada. Da mesma forma, procurar-se-á demonstrar como o autor, ao avaliar seu discurso, tem necessariamente de desarticular ou desmoralizar a fala do adversário, identificando-o com hereges inimigos da Igreja ou com sofistas. O texto analisado, e por meio do qual procuraremos demonstrar esses mecanismos e estratégias é *Christianismi Restitutio*, de autoria de Miguel Servet (1511-1553), publicado anonimamente e de forma clandestina em Vienne do Delfinado, na França, em 1553, e que levou seu autor a julgamento na Inquisição católica e à fogueira na Genebra calvinista.

Capítulo 4, *Calvino e a Desconstrução de um Ethos Discursivo*: Aqui, de forma especular, analisar-se-á um texto de Calvino, adversário de Servet, escrito precisamente para demonstrar os “erros prodigiosos de Miguel Servet” e como defesa contra a acusação de intolerância pela condenação do espanhol à morte pelo fogo lento em Genebra. As estratégias com que Servet havia construído seu *ethos* de cristão, portanto, aqui voltam-se contra ele e servem de defesa para seu acusador. O texto analisado é a *Defensio* de Calvino (*Defesa da fé ortodoxa sobre a Santa Trindade contra os erros prodigiosos de Miguel Servet de Espanha; onde se mostra que os hereges devem ser reprimidos pelo direito da espada e, principalmente, que foi justo e merecido o suplício desse homem ímpio em Genebra*)⁶.

Dessa forma, a intenção da presente tese é demonstrar como, numa causa apodítica, os mesmos mecanismos com que se autoriza um texto podem ser empregados pelo adversário para desautorizá-lo e, assim, ilustrar, por meio de dois discursos abertamente antagônicos, a técnica das polêmicas do XVI.

⁶ *Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani: ubi ostenditur haereticos iure gladii coercendos esse, et nominatim de homine hoc tam iuste et merito sumptum Genevae fuisse supplicium.*

CAPÍTULO 1

ALGUMAS QUESTÕES TEÓRICAS

1.1. *ETHOS* E ÉTICA

Como nos lembra Ruth Amossy (2005, 9), “todo ato de tomar a palavra implica a construção de uma imagem para si”. Imagem para cuja legitimação faz-se necessária a investidura de uma credibilidade que autorize o orador e referende sua fala, visando assim a garantir o sucesso do empreendimento oratório – a persuasão, em suma. A essa imagem, forjada no texto e pelo texto, mas alicerçada pela “honestidade” daquele que fala, e por meio da qual “o orador enuncia uma informação e ao mesmo tempo diz: sou isto, não sou aquilo” (Barthes, 1970, 315), os antigos designavam-na pelo termo *ethos*.

Essa dupla natureza do *ethos* (de construção discursiva e de “realidade”), importante para este trabalho em todas as suas fases, está presente já nas acepções da palavra em língua grega. Segundo George A. Kennedy (1991,163), *ethos* significa predominantemente “caráter moral”, na forma como este se reflete em “escolhas deliberadas”⁷, e o conjunto de “qualidades inatas”, “com as quais os indivíduos podem ser naturalmente agraciados e que os dispõem para certos tipos de ação”, mas também tem o sentido de “o caráter digno de confiança de um falante, artisticamente criado num discurso”. Existe, pois, o *ethos* enquanto

⁷ Para Sherman (1989, 79), “character coherence is fundamentally related to Aristotle’s notion of *prohairesis* or reasoned choice. For proairetic choices, Aristotle says, reveal character even more than action does”. Segundo Vergnières (1998, 105), *ethos* é também “o resultado de nossos atos”: “o caráter não é mais o que recebe suas determinações da natureza, da educação, da idade, da condição social; é o produto da série de atos dos quais sou o princípio. Posso pois ser declarado “autor” (*aitios*) de meu caráter, como o sou de meus atos: do mesmo modo que meus atos podem ser objeto de um elogio, meu caráter pode ser objeto de louvor. Vícios e virtudes não são simples traços psicológicos adquiridos; têm significado moral, porque pertencem ao campo do que depende de nós”. E assim, conclui, “dessa dupla responsabilidade sobre o ato e o caráter, Aristóteles tira o homem da fatalidade trágica”. Vamos, pois, aproximando uns dos outros todos os pontos que devemos levar em consideração nesta tese: o *ethos* como causa e como consequência de escolhas ponderadas (cujo espaço é o *genus deliberativum*), no campo da moral e do do discurso.

conjunto de características e qualidades que delimitam o “feito” e a “personalidade” de alguém (o seu “jeito”, no dizer de Barthes), dando-lhe pendor para determinadas ações e condicionando suas opções (inclusive lingüísticas), e, quando esse alguém toma a palavra, instaura um *ethos* “fictício” ou “ficcional”, engendrado no discurso, pelo discurso, mas que tem por alvo persuadir o público por meio da “prova” que é a “honestidade” do orador.

Kennedy recomenda ainda um tratamento diferente das *pisteis* retóricas aristotélicas (*ethos*, *pathos* e *logos*), freqüentemente traduzidas como “provas não artísticas” ou “artísticas”, propondo, em seu lugar, a seguinte nomenclatura: “atécnicas” e “entécnicas” (“atechnic” and “entechnic”). As primeiras são “pré-existentes” (“preexisting”), ao passo que as outras “podem ser preparadas segundo um método” (“prepared by method”). No que diz respeito ao *ethos*, estas são construídas apenas e tão somente no discurso e pelo discurso, pouco importando a “sinceridade” do orador; aquelas são, por assim dizer, as provas “morais” de que o orador tem o “direito” de falar de uma determinada forma perante certa audiência sem que esta, ao se dar conta do conflito entre discurso e prática, desautorize o discurso.

As dificuldades do tema são grandes, e a maior delas é precisamente estabelecer o critério para separar as construções discursivas de características positivas que legitimem o discurso das características positivas “inatas” (que escapam à retórica, mas que são por ela apropriadas na medida em que servem de “provas” da veracidade daquilo que é dito). Com relação a estas, o “*ethos* atécnico” na teoria retórica aristotélica, Kennedy resume o tema da seguinte forma:

Aristóteles, pois, não inclui no *ethos* retórico a autoridade que um falante possa possuir devido a sua posição no governo ou na sociedade, suas ações prévias, reputação de sabedoria, ou nada exceto aquilo que está realmente contido no discurso e no caráter que o discurso revela. Presumivelmente, ele levaria em consideração todos os outros fatores, muitas vezes altamente importantes para o sucesso da retórica enquanto não artística; mas ele nunca diz isso”.⁸

⁸ "Aristotle thus does not include in Rhetorical ethos the authority that a speaker may possess due to his position in government or society, previous actions, reputation for wisdom, or anything except what is actually contained in the speech and the character it reveals. Presumably, he would regard all

É verdade, no entanto, que o filósofo diz que “damos fé maior e mais prontamente às pessoas justas do que às outras: acerca de todas as coisas geralmente, mas absolutamente naquelas nas quais a certeza exata é impossível e as opiniões estão divididas” (*Retórica*, I, 2, 4, 1356 a). Uma questão importantíssima começa, pois, a se delinear: quanto mais o tema for passível de disputa, mais a credibilidade do orador será levada em conta.

Na *Ética a Nicômaco*, 1095 a, Aristóteles fala daqueles que não deveriam se dedicar à ciência política porque são jovens “na idade ou no caráter”, pois “a deficiência não é uma questão de tempo, mas *depende da vida que a pessoa leva*” (grifo nosso). Da mesma forma, Quintiliano, com seu ideal estóico do *uir bonus dicendi peritus*, “pôs um acento especial nesta relação entre estilo e moral”, uma vez que “as virtudes e os vícios do discurso correspondem a virtudes e vícios do orador”⁹, pois “o decoro retórico, conceito no qual estava implicada a noção de justeza do discurso, não se refere apenas à adequação do estilo, mas ainda ao decoro moral. É guia para a palavra e para a vida” (Vasconcellos, 2000, 26). “É a conduta do orador, antes de qualquer coisa, que deve ser cultivada pelo estudo” (*Inst. Orat.*, XII, 2, 1), diz Quintiliano, afirmando que o estudo da oratória não é apenas qualificação técnica, mas antes formação moral¹⁰. Quando pretende responder à questão *quid sit Rhetorice* (*Inst. Orat.*, II, 15, 1), Quintiliano menciona a *qualitas*, que parece ser essencialmente “qualidade moral”, uma vez que a produção humana à qual se dá o nome de *ars* deve ser atribuída somente a “homens de bem” (*Inst. Orat.*, II, 15, 1)¹¹.

other factors, sometimes highly important in the success of Rhetoric, as inartistic; but he never says so.”

⁹ Sêneca, que havia, ele mesmo, escrito na Epístola 114,1: *Talis hominibus fuit oratio qualis uita*, recebeu seu próprio argumento de volta, numa sutil mas irônica crítica de Quintiliano, que aponta no filósofo estóico uma contradição entre uma *res* (matéria) elogiável e *uerba corrupta*: “Na filosofia, foi pouco diligente, notável crítico dos vícios, porém. Nele há numerosas sentenças brilhantes como também muita coisa digna de se ler por causa da moral, mas na elocução quase tudo é corrupto e tanto mais pernicioso por abundar em doces vícios”. (In *philosophia parum diligens, egregius tamen uitiorum insectator fuit. Multae in eo claraeque sententiae, multa etiam morum gratia legenda, sed in eloquendo corrupta pleraque, atque eo perniciosissima quod abundant dulcibus uitii* (*Inst. Orat.*, X, 1, 129). Trad. de Paulo Sérgio de Vasconcellos, a quem devo também a indicação.

¹⁰ Quando igitur orator est uir bonus, is autem citra uirtutem intellegi non potest, uirtus, etiam si quosdam impetus ex natura sumit, tamen perficienda doctrina est: mores ante omnia oratori studiis erunt excolendi atque omnis honesti iustique pertractanda. (*Inst. Orat.*, XII, 2, 1)

¹¹ Ante omnia, quid sit rhetorice. Quae finitur quidem uarie, sed quaestionem habet duplicem: aut enim de qualitate ipsius rei aut de comprehensione uerborum dissensio est. Prima atque praecipua opinionum circa hoc differentia, quod alii malos quoque uiros posse oratores dici putant, alii, quorum nos sententiae accedimus, nomen hoc artemque de qua loquimur bonis demum trebui uolunt. (*Inst. Orat.*, II, 15, 1)

Retornando a nossos dias, a pragmática semântica de Oswald Ducrot (1987, 187 ss.) contribui com mais uma reflexão importante para este trabalho, uma vez que é Ducrot quem reintroduz a noção antiga de *ethos*, quando a define assim: “o *ethos* está ligado a L, o locutor como tal: é como origem da enunciação que ele se vê investido de certos caracteres que, em contrapartida, tornam essa enunciação aceitável ou desagradável”. Em suma, embora seja o próprio enunciado que forneça as instruções sobre o autor, que não deve ser confundido com o homem real e concreto que assina o texto, e embora haja um locutor construído pelo texto, e que tem neste seus limites, há também, entretanto, certos dados “éticos” (na acepção mais restrita e moderna da palavra) que, agregados ao locutor, levam-nos a aceitar - ou não - a enunciação pela qual ele se nos apresentou. Ou seja, as instâncias internas do discurso, que são, por assim dizer, ficções discursivas, não devem ser confundidas com o homem real que se situa fora da linguagem, mas tampouco podem ser desprezadas, uma vez que emprestam (ou não) ao discurso a credibilidade (ou a falta dela) do locutor. No caso do presente trabalho, o autor Calvino, por exemplo, com seu *ethos* de orador cristão e advogado da Verdade de Cristo construído no texto, não deve ser confundido com o homem Calvino, por assim dizer “biógráfico”, pregador e reformador. Mas seu “caráter moral” e suas “qualidades inatas” aportam credibilidade a seu discurso. E ainda mais aqui, em que se trata de textos que hoje seriam classificados como não-ficção, e nos quais a ética moral do autor é o que o autoriza a tomar a palavra, levando ao surgimento de várias questões que serão discutidas no decorrer da exposição.

A noção antiga de *ethos* reaparece também em Kibédi-Varga (1970, 21), que, ao tratar dos “caracteres oratórios”, afirma que “1. o orador convencerá por argumentos, se, para bem dizer, ele começar por pensar bem; 2. ele agradará pelos seus modos, se, para pensar bem, ele começar por viver bem”. Há, portanto, uma conexão e uma relação de dependência entre o argumento de um orador e seu *modus vivendi*: aquele que vive bem pensa bem e, por conseguinte, argumenta melhor.

A elaboração da noção de *ethos* como construção de uma imagem de si é pesquisada também nos trabalhos de Dominique Maingueneau, que reserva, entre as diversas dimensões do discurso, um lugar determinante para o enunciador. Este deve conferir-se a si mesmo certo estatuto, por meio do qual legitime sua fala, outorgando-se no discurso uma “posição institucional”. Ao mesmo tempo em que o lugar que engendra o *ethos* é o discurso, o *ethos*

está também indissolúvelmente ligado à questão do locutor e de sua legitimidade, ou melhor, processo de legitimação (Amossy, 2005, 17).

Outra questão relevante que aparece em Maingueneau (1996, 86) é a da distinção entre *sujeito falante* e *locutor*, sendo este o que “corresponde à instância que assume a *responsabilidade* do ato de linguagem”. Trazendo esse problema para o âmbito de nossa investigação, o locutor é, portanto, aquele que responde pelo discurso e, por conseguinte, pela ideologia contida na fala. Maingueneau equipara o termo *autor* à instância *locutor*, uma vez que ambos têm sob sua responsabilidade a enunciação. Não podemos, entretanto, afirmar que, nos termos de Maingueneau, o *ethos* que discutimos aqui nesta pesquisa seria o equivalente do seu *autor*, primeiro porque esta denominação pressupõe uma noção de *autoria* que muitas vezes os “autores” cristãos negam, e que, de qualquer forma, apenas começava a despontar no século XVI, mas também, e principalmente, porque o autor de Maingueneau é “apenas o correlato da enunciação textual e não tem existência independente de seu papel enunciativo” (Maingueneau, 1996, 87), ao passo que, em nosso trabalho, ao contrário, *ethos* e vida “real”, biográfica, têm ligação de que depende a autoridade (ou a autorização para) do texto.

Outra questão de vital importância para este trabalho aparece na teoria do *ethos* de Albert W. Halsall (1988), cujo principal interesse recai sobre a questão da credibilidade do narrador, obrigado a redigir para si um “contrato fiduciário”, em que se estabelece a autoridade que o enunciador deve ter para que possa ganhar a confiança do leitor, caso deseje ser convincente. Essa autoridade, entretanto, não é “natural” mas antes e mais propriamente retórica, uma vez que depende da habilidade do narrador de manipular o discurso e de negociá-la com o leitor.

A existência mesma de uma negociação que leva ao estabelecimento de um pacto de credibilidade entre aquele que produz um discurso e seus receptores, operação a que os romanos chamavam precisamente *facere fidem*, pressupõe a existência de uma garantia que possa ser oferecida como caução no contrato, e esse aval é, em grande medida, dado pelo “caráter” do autor do discurso, uma vez que implica a verossimilhança na representação do caráter como *dignus*, *gravis* e *suavis* (*Rhet. Her.* IV, 69). É necessário que o orador apresente um caráter digno, para, por meio dele, obter fé também para o discurso, o qual, segundo a

Retórica a Herênio, deve ser ornado com *dignitates*¹² - essas virtudes políticas que são também morais. Também Erasmo, no século XVI, estabelece uma série de condições morais para o orador cristão, muito além da obrigação de conhecer a Escritura. Resumindo, pode-se dizer que o pregador deve ser, ele mesmo, aquilo que prega; que seja ele, portanto, o primeiro a se purificar e a oferecer, tanto em sua vida como em seus discursos, o exemplo.

Nem deve ser prescrito aos outros aquilo em que se deva crer, de que modo se deva viver, a não ser que antes, em nossa vida e em nossos costumes, tenha brilhado aquilo de que havemos de persuadir a outros. Jesus primeiro começou a fazer; depois a ensinar. E este gênero de doutrina é o mais eficaz: declarar com a própria vida o que é viver piamente.¹³

De acordo com Benveniste (1995,103), *fides* significa não “confiança”, mas “a qualidade própria de um ser que lhe atrai a confiança e se exerce sob a forma de autoridade protetora sobre quem se fia nele”. Segundo Greimas (in Parret, 75), há um *contrato de veridicção*, e, com relação a este, “a adesão por parte do destinatário só pode ser adquirida se corresponder a sua expectativa, o que equivale a dizer que a construção do *simulacro de verdade* é fortemente condicionada pela representação que o destinador, que é sempre autor da manipulação, manipula”.

Ainda com relação à *adesão*, esta depende do *assentimento* e está indissolúvelmente ligada ao *mouere*, o qual, por sua vez, só ocorre quando há sinceridade na aceitação. Vejamos como Hare (1996, 22) trata o tema:

¹² Retórica a Herênio, IV, xiii, 18: Dignitas est, quae reddit ornatam orationem uarietate distinguens. Haec in uerborum et in sententiarum exortationes diuiditur. Verborum exornatio est, quae ipsius sermonis insignita continetur perpolitone. Sententiarum exornatio est, quae non in uerbis, sed in ipsis rebus quandam habet dignitatem. “A dignidade é o que torna o discurso ornado, fazendo-o distinto pela variedade. Divide-se em ornamentos de palavras e de sentenças. Ornamento de palavras é aquele que se atém ao polimento insigne da fala. Ornamento de sentenças é o que encontra dignidade não nas palavras, mas nas próprias coisas”. Tradução de Ana Paula Celestino Faria e de Adriana Seabra.

¹³ Nec aliis praecipendum est, quid oporteat credere, quemadmodum oporteat viuere, nisi prius in vita moribusque nostris illuxerit, quod aliis sumus persuasuri. Primum coepit Iesus facere, dein docere: et hoc efficacissimum doctrinae genus est, ipsa vita declarare quid sit pie viuere (LB 796 EF).

Se assentimos a uma afirmação, somos considerados sinceros em nosso assentimento se - e apenas se - acreditamos que ela é verdadeira (acreditamos no que disse o falante). Se, por outro lado, assentimos a um comando de segunda pessoa dirigido a nós, somos considerados sinceros em nosso assentimento se - e apenas se - fazemos ou decidimos fazer o que o falante ordenou que fizéssemos.

Isso é ainda mais digno de nota quando se trata de uma “causa”, como no caso dos textos estudados nesta tese, discursos que pertencem ao gênero deliberativo, em que a audiência é instada a tomar uma posição pró ou contra alguma coisa; assim, um advogado que não apresente contradições entre discurso e prática pode exercer uma atração que contribui grandemente para a adesão do público. Marcelo Dascal (*in* Amossy, 2005, 64) chega a afirmar que há uma “função de credibilidade”, segundo a qual se um locutor é percebido como alguém que prega certa doutrina, mas que não aplica seus princípios, a plausibilidade de seus argumentos diminui de forma geral, e não apenas no que diz respeito a essa doutrina.

Uma citação de Chaim Perelman (1988, 111) ajuda a esclarecer a questão:

Se se trata não de fatos, mas de opiniões, e sobretudo de apreciações, não somente a pessoa do orador, mas também a função que ele exerce, o papel que ele assume, influenciam de modo incontestável a maneira pela qual o auditório acolherá suas palavras.

Voltando a Aristóteles, observamos que, das três *pisteis entechnoi*, as provas engendradas pelo discurso - *logos*, *ethos* e *pathos* -, o filósofo elege o *ethos* como aquela que “constitui praticamente a mais importante” das três, uma vez que a finalidade da retórica é a persuasão, e um orador que mostre um caráter honesto parecerá, em consequência, mais digno de crédito aos olhos de seu auditório. E a forma como o *ethos* é produzido no discurso e pelo discurso se dá no plano da expressão. Em outras palavras, a honestidade, essa qualidade moral que autoriza a fala, se mostra (ou se constrói) no texto, com palavras. Segundo Esther Paglialunga (2001, 108), a afirmação aristotélica de que “o orador persuade

por seu caráter moral quando o discurso se enuncia de tal maneira que o faz digno de confiança” (I,II,4) e que tal confiança (credibilidade) deve residir no discurso mesmo, e não numa idéia preconcebida do caráter do falante, antecipa uma concepção atual da teoria do discurso, segundo a qual o discurso produz dois actantes sintáticos, Enunciador e Enunciatário, cujo estatuto de realidade semiótica impede confundir com o locutor real.

Mas se Aristóteles rejeita a confiança advinda do caráter prévio do falante (ou de uma idéia preconcebida sobre ele), tal ressalva dá-se “não como um desprezo ao papel da reputação na persuasão, mas como uma advertência ao orador para que, mesmo gozando de boa reputação, não descuide de seu *ethos* no discurso” (Faria, 2003, 52). Ademais, Aristóteles afirma (*Retórica*, 1356a) que é necessário que “a confiança seja resultado do discurso e não de uma opinião prévia sobre o caráter do orador”. Mas, de que deriva a “opinião prévia sobre o caráter do orador” senão de discursos precendentes? (Seabra, 2003, 23). “A caracterização anterior, como quer que tenha sido forjada, constituirá intertexto a que será preciso recorrer para autorizá-lo ou desautorizá-lo a cada nova configuração da persona” (*ibid*, 23-24). Ou, dito de outra forma, “os atos passados e o efeito que produzem podem adquirir uma espécie de consistência, formar uma espécie de ativo que o autor deles não gostaria muito de perder” (Perelman, 1997, 229). “Os atos anteriores e a boa reputação que deles resulta se tornam uma espécie de capital que se incorporou à pessoa. Trata-se de um ativo que se adquiriu e se tem o direito de invocar em defesa própria” (*ibid*, 230).

Aristóteles (*Retórica*, 1378 a 6-15) enumera três “causas de que os oradores sejam por si dignos de crédito” ou qualidades que inspiram confiança:

São as seguintes: a prudência, a virtude e a benevolência, porquanto os oradores induzem em erro nos assuntos sobre os quais falam ou aconselham, seja por todas essas razões, seja por alguma delas: ou, por falta de prudência, não têm opinião correta; ou, embora a tenham, por perversidade não a exprimem, ou são prudentes e eqüitativos, mas não benevolentes, motivo pelo qual é possível que não aconselhem o melhor, embora o conheçam, e nenhuma outra causa há além dessas três. Necessariamente, então o orador que *parece* possuir todas essas qualidades tem a confiança dos ouvintes. (grifo desta pesquisadora)

No artigo “*Ethos* aristotélico, convicção e pragmática moderna”, de Ekkehard Eggs (in Amossy, 2005, 32), a primeira causa aparece como “ter ar ponderado”, a segunda como “se apresentar como um homem simples e sincero” e a terceira, “dar uma imagem agradável de si”. Mas ele propõe “uma tradução explicativa mais moderna”:

Os oradores inspiram confiança (a) se seus argumentos e conselhos são sábios e *razoáveis*, (b) se argumentam *honestamente e sinceramente*, e (c) se são *solidários e amáveis* com seus ouvintes. (*ibid*, 32.)

Na seqüência, depois de estudar vários outros passos de Aristóteles, Eggs chega à seguinte conclusão, que traduziria mais perfeitamente o parágrafo da Retórica II, 1378 a 6:

Os oradores inspiram confiança (a) se seus argumentos e conselhos são *sábios, razoáveis e conscientes*, (b) se são *sinceros, honestos e equânimes* e (c) se mostram *solidariedade, obsequiedade e amabilidade* para com seus ouvintes. (*ibid*, p. 37.)

Mais uma vez, portanto, impõe-se a questão da negociação constante entre autor e leitor e a da acomodação entre autor, tema, estilo, gênero, audiência etc. Negociação e acomodação conscientes, deliberadas, escolhidas. Diz Eggs:

Embora o *ethos* tenha aqui um sentido moral ou ideal, é preciso ver que essa moralidade não nasce de uma atitude interior ou de um sistema de valores abstratos; ao contrário, ela se produz pelas escolhas competentes, deliberadas e apropriadas. Essa moralidade, enfim, o *ethos* como prova retórica é, portanto, *procedural*. (*ibid*, 37.)

Trata-se, portanto, novamente, de um acordo firmado entre partes após uma negociação, na qual o avalista é o *ethos* do locutor, ou antes em que o orador apresenta-se a si mesmo como prova a favor de seus argumentos. Então, ainda que o *ethos* seja uma construção discursiva, ele deve vir apoiado, necessariamente, num sistema de valores que o subsidie ou sustente.¹⁴

Também para Quintiliano os meios ou provas para suscitar a *fides* e, por conseguinte, a adesão dependem, em grande medida, do *ethos* de quem fala. Ele, aliás, questiona a tradução corrente do grego *ethos* para o latim *mores*, uma vez que o termo grego parece exprimir não todo tipo mas apenas certa espécie de costumes próprios do orador, ao passo que o latino compreende hábitos bons e maus.¹⁵

No capítulo VI, II, 13-14, diz: “O que entendemos por *ethos* e desejamos nos oradores será aquele que se recomenda por sua bondade, não somente calmo e pacífico, mas, na maioria dos casos, cortês, agradável aos ouvintes, e cuja maior virtude consiste em que tudo parece fluir da própria natureza dos fatos e pessoas e que o caráter do falante (*mores dicentis*) seja transparente e se reconheça no discurso”¹⁶.

A construção desse orador como confiável dá-se por sua competência ética mas também estética, pois fala mal aquele que, ao discursar, parece mau (VI, 2, 18): *qui, cum*

¹⁴ Pensemos, por exemplo, num dos mais conhecidos textos satíricos do século XVI, o *Elogio da Loucura*, de Erasmo de Roterdã. Nele, é a própria *Stultitia* que faz seu discurso laudatório; ela, que, sabidamente, teria pouca autoridade para apresentar uma “grande argumento”, no entanto pede para si a atenção que se dá “aos charlatães, aos bufões e aos bobos das ruas”, e “isso porque me agrada ser convosco um tanto sofista”, embora se apresente tal como é:

Eu sou tal como me vedes. (...) E que necessidade haveria de vo-lo dizer? O meu rosto já não o diz o suficiente? Se há alguém que desastadamente se tenha iludido, tomando-me por Minerva ou pela Sabedoria, bastará olhar-me de frente para logo me conhecer a fundo, sem que eu me sirva das palavras que são a imagem sincera do pensamento. Não existe em mim simulação alguma, mostrando-me eu por fora o que sou no coração.

A Loucura, então, que, precisamente por ser a Loucura, não tinha credibilidade prévia, constrói-a no discurso, apresentando como prova de sua sinceridade precisamente o fato de que se mostra tal como é, ou seja, como Loucura. Ainda que louca, ou talvez por isso mesmo, a *Stultitia* é sincera, e a *sinceritas* é um valor inquestionável.

¹⁵ sed ipsam rei natura spectandi mihi non tam mores significari uidentur quam morum quaedam proprietates; nam ipsis quidem omnis habitus mentis continentur (*Inst. Orat.* VI, 2, 9).

¹⁶ h=)qoj, quod intellegimus quodque a dicentibus desideramus, id erit quod ante omnia bonitate commendabitur, non solum mite ac placidum, sed plerumque blandum et humanum et audientibus amabile atque iucundum, in quo exprimendo summa uirtus ea est, ut fluere omnia ex natura rerum hominumque uideantur, quo mores dicentis ex oratione perluceant et quodam modo agnoscantur (*Inst. Orat.* VI, 2, 13).

*dicit, malus uidetur, utique male dicit.*¹⁷ Pode-se então inferir que parecerá bom aquele que falar bem. Fazer um homem parecer um *uir bonus* é, assim, a função do *ethos* do orador. “O decoro que regula o bem viver e o decoro do discurso confundem-se quando se trata de compor o *ethos* do orador, pois como na vida não são decorosos os vícios, apenas o é a virtude e suas partes, também o orador assim será” (Seabra, 2003: 9).

O *ethos* de *uir bonus*¹⁸ traz ao discurso mais uma confirmação de crédito, pois quando o auditório acredita que o orador é um homem bom, coloca-se nisso um peso capaz de fazer pender a balança a seu favor. “Pois assim conseguirá que pareça trazer para a causa não o trabalho de um advogado, mas quase a fé de uma testemunha”.¹⁹ Diz ainda, reafirmando a importância que tem a autoridade que a vida digna “empresta” ao discurso:

Nem deixarei de dizer quanto influi na verossimilhança da Narração a autoridade de quem narra, a qual deveremos merecer primeiro de tudo com a nossa vida, e depois com a dignidade do mesmo discurso, que quanto mais grave, decente e circunspecto for, tanto mais peso dará ao testemunho do orador”.²⁰

O orador, portanto, deve, ele mesmo, possuir as qualidades e virtudes que recomenda em seu cliente; deve, pelo menos, agir de forma a que se creia que as possui. O fundamento da *fides* baseia-se em aceitar o que alguém diz não pelo que diz, mas porque se crê naquilo que diz: *ex sua bonitate faciet fidem*. O ponto principal, entretanto, é não perder de vista que essa credibilidade é construída pela representação que aquele que fala faz de si mesmo no discurso.

¹⁷ Nam qui dum dicit malus uidetur utique male dicit non enim uidetur iusta dicere, alioqui ethos non uideretur (*Inst. Orat.*, VI, 2, 18)

¹⁸ “Quando empregamos a palavra “bom” para aprovar moralmente, estamos sempre direta ou indiretamente aprovando pessoas. Até mesmo quando usamos a expressão “bom ato” ou outras como ela, a referência é indiretamente a personagens humanas.” HARE, 1996: 153.

¹⁹ Sic enim continget, ut non studium aduocati uideatur adferre sed paene testis fidem, (*Inst. Orat.*, IV, 1, 7).

²⁰ Neque illud quidem praeteribo, quantam adferat fidem expositioni narrantis auctoritas; quam mereri debemus ante omnia quidem uita, sed et ipso genere orationis, quod quo fuerit grauius ac sanctius, hoc plus habeat necesse est in adfirmando ponderis. *Inst. Orat.*, IV, 2, 125. Tradução de Jerônimo Soares Barbosa. In: QUINTILIANO, *Instituições Oratórias*, São Paulo: Ed. Cultura, 1944, Vol. 1, p. 209.

Também em Cícero, no *De Oratore*, II, 182, encontra-se a afirmação de que a *dignitas hominis* pode, sim, cativar os ânimos. Do mesmo modo, é mais fácil ornar no discurso as “ações empreendidas” que fazem a reputação ou o “prestígio”, se elas existem de fato, do que criá-las por ele, se não existem (“*conciliantur autem animi dignitate hominis, rebus gestis, existimatione uitae; quae facilius ornari possunt, si modo sunt, quam fingi, si nulla sunt*”). Em *De Officiis*, Cícero recorre a Sócrates para corroborar sua afirmação de que o caminho mais fácil para a glória é agir de acordo com a reputação que se almeja possuir.²¹

Da mesma forma, no tratado anônimo *Retórica a Herênio*, o autor desconhecido trata dos recursos apropriados para modificar a disposição anímica dos juízes a fim de torná-los favoráveis à causa do orador e, por conseguinte, contrários à da parte adversária e, dentre eles, *ab nostra persona* e *ab aduersariorum persona*, que, com relação a este trabalho, importam mais especificamente, uma vez que a argumentação *ab nostra* trata de ressaltar o *officium*, quer dizer, a conduta do orador (ou do defendido) perante o Estado, a família, os amigos e os próprios ouvintes, conservando-se a adequação à causa ou ao tema (I, 8, 4-10), ao passo que a *ab aduersariorum* trata de forjar uma imagem para o outro trazendo-o para o discurso.

Baseados em nossa pessoa, alcançaremos benevolência se louvamos nosso ofício sem arrogância; também se mencionarmos o que fizemos para o bem da República, de nossos pais, amigos, ou daqueles que nos ouvem, desde que tudo isso seja adequado à causa que defendemos; também se declararmos nossas desvantagens, desgraças, desamparo, desventura e rogarmos que nos venham em auxílio, dizendo que não queremos depositar nossas esperanças em outrem.²²

²¹ Quamquam praeclare Socrates hanc uiam ad gloriam proximam et quasi compendiarium dicebat esse, si quis id ageret, ut qualis haberi uellet, talis esset. (*De Officiis*, II, 43)

²² Ab nostra persona beneuolentiam contrahemus si nostrum officium sine adrogantia laudabimus, atque in rem publicam quales fuerimus, aut in parentes, aut in amicos, aut in eos qui audiunt aperiemus et si [lacuna] aliquid referemus, dum haec omnia ad eam ipsam rem qua de agitur sint adcommodata; item si nostra incommoda proferemus, inopiam, solitudinem, calamitatem, et si

Os tópicos voltados para a pessoa do adversário, pelo contrário, devem apontar para os vícios da parte contrária, suscitando no auditório três sentimentos desfavoráveis: *odium*, *invidia*, *contemptio* – pares antitéticos, portanto, daqueles que o orador quer despertar com relação a ele próprio: o amor ou a amizade (*Retórica*, II, 4), a compaixão (*Retórica*, II, 9) e a emulação (*Retórica*, II, 11).

Baseados na pessoa dos adversários granjaremos benevolência se levarmos os ouvintes ao ódio, à indignação e ao desprezo. Ao ódio havemos de arrebatá-los se alegarmos que aqueles agiram com baixeza, insolência, perfídia, crueldade, impudência, malícia e depravação. À indignação os moveremos se falarmos da violência dos adversários, da tirania, das facções, da riqueza, intemperança, notoriedade, clientela, laços de hospitalidade, confraria, parentesco, e revelarmos que se fiam mais nesses recursos do que na verdade. Ao desprezo os conduziremos se expusermos a inércia dos adversários, sua covardia, ociosidade e luxúria.²³

No vitupério dos adversários, é preciso construir o caráter destes por meio do recurso às acusações de vícios ou paixões censuráveis, com o fito de produzir no ouvinte o ódio, a indignação ou o desprezo. A própria escolha de um vício a ser censurado deve servir para mostrar também algo do orador, que, se aponta um comportamento vicioso no outro, está, por outro lado, afirmando sua própria correção perante a ação condenável. Mas falar não basta, é preciso um comportamento que lhe permita falar de determinada maneira sem que suas próprias atitudes o desautorizem perante o público.

Outro ponto que levaremos em consideração, portanto, é o jogo de reflexos entre a imagem do locutor e a do outro no discurso do primeiro. A construção de uma imagem de si está indissolúvelmente ligada à enunciação, uma vez que o ato de produzir um enunciado

orabimus ut nobis sint auxilio, et simul ostendemus nos in aliis noluisse spem habere. (*Rhet. Her.*, I, 8, trad. de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra).

²³ Ab aduersariorum persona beneuolentia captabitur si eos in odium, in inuidiam, in contemptionem adducemus. In odium rapiemus si quid eorum spurce, superbe, perfidiose, crudeliter, confidenter, malitiose, flagitiose factum proferemus. In inuidiam trahemus si uim, si potentiam, si factionem, si diuitias, incontinentiam, notabilitatem, clientelas, hospitium, sodalitatem, adfinitates aduersariorum proferemus, et his adiumentis magis quam ueritate eos confidere aperiemus. In contemptionem adducemus si inertiam, ignauiam, desidiam, luxuriam aduersariorum proferemus”. *Rhet. Her.* I, 8.

remete necessariamente ao locutor que mobiliza a língua, e que, ao fazê-la “funcionar”, inscreve-se na “realidade” do texto (Benveniste, 1976, 278).

Esse signo (*eu*) está, pois, ligado ao *exercício* da linguagem e declara o locutor como tal. É essa propriedade que fundamenta o discurso individual, em que cada locutor assume por sua conta a linguagem inteira. (*ibid*, 281)

Assim também, da mesma forma mas ao contrário, “numa situação de elocução” o *eu* passa a ter uma “definição simétrica” com o *tu* (*ibid*, 279), esses “signos vazios” que se tornam “plenos” assim que um locutor os assume em cada instância do seu discurso (*ibid*, 280). No entanto, embora o *eu* se *defina* em simetria ao *tu*, “existe entretanto uma dissimetria radical entre *eu* e *tu*: para ser *eu*, basta tomar a palavra, enquanto que para ser *tu* é necessário que um *eu* constitua alguém como *tu*” (Maingueneau, 1996, 11). Se um *eu* constrói um *ethos* para si mesmo, constrói, da mesma forma, um *ethos* para o *tu*. Isso é especialmente válido em textos relativos a causas polêmicas e, portanto, essa questão será determinante neste trabalho, sempre que se fizer necessário contrastar dois discursos, dois autores, duas doutrinas, um *ethos* atribuindo a outro aquilo que exclui necessariamente da sua própria *persona*, mas sendo, ao mesmo tempo, objeto de igual ação deste outro, produzindo uma imagem especular mas antagônica, em que cada *eu* constrói-se por meio da projeção no *tu* de certas características.

A dinâmica da polêmica constrói-se por meio de um duplo processo discursivo: de delimitação de uma identidade para si e de caracterização do “outro”, o adversário.

Cada um atribui a si mesmo imagens positivas e ao outro, imagens desqualificantes. Polemizar, portanto, freqüentemente engloba a tentativa de, numa situação de confronto, falsear a fala do outro, de desqualificar-lhe o discurso. Orlandi (1999, 86) nos traz uma interessante reflexão do ponto de vista deste trabalho, ao afirmar que o discurso polêmico é “aquele em que a polissemia está aberta”, ou seja, “o referente é disputado pelos interlocutores” e estes mantêm “uma relação tensa” de “disputas pelos sentidos”. Esse “outro” pode até mesmo não existir de fato, mas existe como um discurso atribuído em relação ao qual o discurso se funda. Assim, haverá sempre um outro ao qual é preciso recorrer para se constituir. Segundo Maingueneau (1997, 122), “cada uma das formações discursivas do espaço discursivo só pode traduzir como “negativas”, inaceitáveis, as unidades de sentido construídas por seu Outro, pois *é através dessa rejeição que cada um define a sua*

identidade” (itálico nosso). O discurso do “outro”, quando trazido para o espaço discursivo do “mesmo”, é por este filtrado, adaptado, manipulado, “antropofagicamente” incorporado, ou mesmo “anulado”, segundo Maingueneau (1997, 122), para quem há o discurso agente (o “tradutor” ou “construtor”) e o discurso paciente (o “traduzido” ou “construído”).

Todas essas questões estão, portanto, relacionadas a uma, principal, e passam por seu filtro e crivo: o problema da credibilidade daquele que fala, de suas intenções e de seus objetivos, mas também do direito que se atribui e se arroga ao tomar a palavra, ou seja, de sua autoridade e legitimidade. Pensemos num exemplo que nos dá o próprio Erasmo, para quem *mouere* é a mais importante função da retórica. Segundo ele, um rei pode enriquecer quem quiser, diz, mas o pregador deve, pela persuasão, fazer que aquele que acabou de se tornar possuidor de riquezas não se torne ele mesmo possuído por elas, e se faça pobre *spontanea libertate* (Chomarat, 1981, 1146). Mas com que direito o faz? Investido de que autoridade? Com autorização de quem?

1.2. APOSTOLIKON

Na literatura epistolar evangélica, dá-se o nome de *apostolikon* à auto-apresentação do apóstolo, geralmente no cabeçalho da carta, no qual ele revela seu nome, sua função, sua mensagem e sua auto-imagem (Berger, 1998, 244). A fórmula, cuja origem está na apologética helenística, é paulina, e pode ser exemplarmente demonstrada com os primeiros versículos da *Epístola a Tito*: “Paulo, servo de Deus e apóstolo de Jesus Cristo para levar os eleitos de Deus à fé e ao conhecimento da verdadeira piedade, na esperança da vida eterna, desde tempos imemoráveis prometida por Deus que não mente – e no devido tempo, Deus, nosso Salvador, manifestou a sua palavra, pela proclamação que, por ordem sua, me foi confiada” (Ti, 1, 1-3).²⁴ Tiago, Pedro e Judas escrevem também a saudação, apresentando-se, no início de suas epístolas.

²⁴ Nas outras epístolas paulinas: “Paulo, servo do Cristo Jesus, chamado para ser apóstolo” (Rom. 1,1); “Paulo, chamado a ser apóstolo do Cristo Jesus, por vontade de Deus” (I Cor. 1,1); “Paulo, apóstolo de Jesus Cristo por vontade de Deus” (II Cor. 1, 1); “Paulo, apóstolo – não por iniciativa humana nem por intermédio de nenhum homem, mas por Jesus Cristo e por Deus Pai, que o

Às perguntas "por quê" e "para quê" escrever, o autor, que sempre se apresenta como enviado, servo ou porta-voz, costuma responder com o chamado "esquema de revelação", ou seja, há algo oculto, e é chegada a hora de esse segredo se manifestar, primeiro aos eleitos (dentre os quais figura o autor) e, por meio deste, aos demais. Em outras palavras, o autor apresenta-se como o emissário que foi imbuído da missão de falar e que portanto tem o direito de fazê-lo porque deve revelar algo de que depende o futuro de todos. Sua fala só se justifica em momentos de crise, e os traços deliberativos de seu discurso reforçam-se à medida em que a adesão dos ouvintes se faz mais necessária. Nessa literatura engajada e mesmo bélica, exige-se do leitor uma conversão que se traduza numa *metanoia* completa de pensamento e de atitude que o levava muitas vezes a correr perigo de perder a vida - o que era real na igreja primitiva e também no século XVI, como o comprovam os episódios do massacre de Münster ou a Noite de São Bartolomeu, para citar apenas dois dos exemplos mais famosos.

Segundo Berger (1998, 245), o *esquema de revelação* constitui-se dos seguintes elementos: a) um segredo escondido; b) por uma eternidade ou desde o princípio da criação; c) é chegada a hora da revelação desse segredo; d) que foi revelado aos apóstolos, que, ministros do mistério, o transmitem à comunidade.

O *Prólogo* do Apocalipse é exemplar e paradigmático dos textos que nos interessam mais de perto neste trabalho. Diz ele:

Revelação de Jesus Cristo, que Deus lhe confiou para que mostrasse aos seus servos as coisas que devem acontecer em breve. Jesus a comunicou, por meio de seu anjo, ao seu servo João. Este dá testemunho de que tudo quanto viu é palavra de Deus e testemunho de Jesus Cristo. Feliz aquele que lê e aqueles que escutam as palavras da profecia e também põem em prática o que nela está escrito. Pois o tempo marcado está próximo. (Apc. 1, 1-3).

ressuscitou dos mortos" (Gl. 1,1); "Paulo, apóstolo do Cristo Jesus pela vontade de Deus" (Ef. 1,1); "Paulo, apóstolo do Cristo Jesus por ordem de Deus, nosso Salvador, e do Cristo Jesus, nossa esperança" (I Tm. 1,1); "Paulo, apóstolo do Cristo Jesus pela vontade de Deus, segundo a promessa da vida que há no Cristo Jesus" (II Tm. 1,1).

O texto possui, pois, um autor, que se apresenta como tal: João. Mas este não fala em seu próprio nome nem por sua própria vontade, mas porque recebeu uma missão. Seu texto não reivindica *autoria*, mas se autodescreve como *testemunho*. O orador ou pregador, assim, segundo essa visão, não é senão o veículo por intermédio do qual uma mensagem autoritativa pode ser expressa. Por isso, sua tarefa não requer prática ou conhecimento da “arte”, mas apenas inspiração. Segundo Millet (1992, 161-2), o orador cristão é o “porta-voz transparente e puramente instrumental de uma mensagem sublime e veemente, mas evidente, unívoca e voltada para seu auditório”. O papel do orador aqui é mesmo quase “incidental” (Kennedy, 1998, 122).

Vale a pena lembrar que a palavra para “discurso” em Marcos, 13, 10 e no Novo Testamento em geral é *kerusso*, “proclamação”. É o que o porta-voz (*keryx*) faz com sua mensagem, uma lei ou uma ordem. A mensagem é o *kerygma*, ou proclamação. A pregação cristã não é portanto persuasão, mas proclamação, e é baseada na autoridade de quem enviou o emissário. A reação do ouvinte é como a reação a um milagre: acreditar ou não (Kennedy, 1998, 127).

O princípio da eficácia da palavra não está na palavra propriamente dita, portanto: o discurso não pode ter autoridade se não for pronunciado pela pessoa legitimada a pronunciá-lo. Assim, o *ethos* ocupa um lugar determinante, confunde-se com o cetro que portam o *nuntius* ou *herald*; em outras palavras, consiste na autoridade exterior do locutor, que aparece como um porta-voz autorizado, porque ele é o *procurador* daquele que o envia e porque, ao falar em nome de Deus, sua fala concentra aquilo a que Amossy (2005, 121) chama “o capital simbólico acumulado pelo grupo”. A eficácia do discurso é portanto extraída do fato de que o enunciador é, aos olhos de seu público, habilitado a produzi-lo.²⁵ E a essa legitimação no texto e pelo texto, mas apoiada na credibilidade da prática da *imitatio Christi*, dá-se o nome de *apostolikon*.

A construção imagem do *representante* ou do *enviado* exige uma personalidade ou uma biografia que dê autenticidade e legitimidade ao *nuntius*. Conferir a alguém o estatuto de

²⁵ Segundo Maingueneau, o “caráter” é “o conjunto de traços psicológicos que o leitor-ouvinte atribui espontaneamente à figura do enunciador, em função de seu modo de dizer” (1997, 47), não por tratar-se de “caracterologia”, mas porque há “estereótipos” que circulam em cada cultura. Verginières (1995, 98), entretanto, pergunta-se, ao estudar Aristóteles, se “o projeto “ético” não é no fundo um projeto “caracterológico”, uma vez que “aproximamo-nos mais da descrição de temperamento psicológico do que de caráter moral”.

representante, portanto, demanda todo um trabalho de organização de valores e de construção discursiva de uma biografia que ateste a legitimidade do orador segundo esses valores. Voltamos, novamente, à questão do ponto em que se cruzam as provas atécnicas e entécnicas e ao problema da ideologia que guia ou preside toda essa construção.

No entender de Klaus Berger (1998, 236), o “instituto jurídico da missão”, ou seja, do envio, é, no Cristianismo, “o princípio organizacional das relações entre Deus e o homem, e entre o homem e seu semelhante, cada vez que se trata da execução vicária de incumbências e tarefas”. E aquele que envia é a autoridade de que o enviado participa em virtude da missão (Deus enviou o Filho, que enviou os apóstolos; Paulo, enviado por Deus, enviou Timóteo etc.).

Analisemos brevemente, e sem qualquer outra pretensão que não o de dar um exemplo de um mecanismo com que vamos nos deparar seguidamente nos autores reformistas, o discurso de Paulo em I Cor. 9, no qual se procura estabelecer o Apóstolo como um representante autorizado de Deus e um fundador de igreja. Sistematizando os argumentos que apresenta no discurso, por vezes de forma virulenta e por meio de perguntas retóricas, teríamos o seguinte quadro:

Paulo é livre;

Paulo é um apóstolo, foi enviado por Deus em missão especial;

Paulo viu Jesus Cristo;

Os coríntios são a obra de Paulo em Deus;

Paulo é o apóstolo dos coríntios;

Paulo teria o direito de comer, beber, levar consigo “uma irmã em Cristo” e de não trabalhar, pois “quem vai participar de campanha militar às próprias custas?”, mas não o faz;

Paulo prega o evangelho de graça;

Paulo ganhará uma coroa imperecível;

Paulo, como um atleta, não corre às tontas, mas domina o corpo e luta.

Assim, Paulo apresenta-se não como um dos possíveis enviados, mas como o único apóstolo dos coríntios. Uma vez que o objetivo dessa epístola é combater a dissensão e remover pontos de discórdia, oferecendo uma “ideologia da unidade” (Robbins, 1996, 224), e que Paulo havia afirmado ser o pai de “crianças ainda despreparadas para o alimento sólido”, parece claro que há aqui uma função centralizadora. Há, da mesma forma, uma exigência de adesão que exclui de forma absoluta os recalcitrantes e demoniza opiniões contrárias.

Num trabalho de 1991 a que infelizmente não tivemos acesso senão por meio de menção em outro estudo (Robbins, 1996, 195-ss.), Elisabeth Castelli propõe-se a aplicar alguns conceitos de Foucault a Paulo, especialmente na I Coríntios. Segundo essa autora, Paulo começa apresentando-se como “mediador” em I. Cor. 1, 17: “ele é simplesmente o conduto pelo qual o evangelho passa” (“he is simply the conduit through which the gospel passes”). Mas, já em 4, 16, pede aos coríntios que sejam seus “imitadores”, chamando-se a si mesmo “pai em Cristo Jesus”. Em outras palavras, Paulo investe-se de uma imagem patriarcal, o que, segundo Castelli, significa que está assumindo o papel daquele “que tem total autoridade sobre os filhos”. Como, ainda segundo essa autora, a ideologia dessa epístola é a de pregar a “unidade” (a qual, para ser atingida, pressupõe que todos devam “imitar” a Paulo), está montado, então, um cenário no qual a diferença equivale à desordem, à dissensão, à discórdia, sendo que estas são crimes de lesa-autoridade patriarcal, mas não só isso; expressar uma idéia diferente não é apenas opor-se a Paulo, mas à comunidade, ao evangelho e ao próprio Cristo que o enviou como emissário. A ideologia da unidade serve, portanto, para investir Paulo e seu discurso de um poder total, de *paterfamilias*, a quem os membros da comunidade devem imitar, uma vez que são “crianças”, “incapazes de tomar alimento sólido” (I Cor. 3, 1-2).

Os coríntios têm obrigação de ouvi-lo porque ele, homem livre, foi-lhes, entretanto, enviado por Deus numa missão especial que é também uma “campanha militar”. E, para aqueles que possam duvidar disso, ele apresenta como evidência seu comportamento: não cobrar por seus ensinamentos, não ter mulher e trabalhar em troca de comida e bebida. Um

falso mestre certamente teria reivindicado privilégios, de que ele, apóstolo verdadeiro, abre mão, porque anunciar o evangelho é “uma tarefa confiada” a ele. Quem se posicionar contra ele posiciona-se, portanto, contra tudo o que ele representa, contra a fé e contra Deus²⁶.

²⁶ A própria noção de “heresia” carrega em si essa idéia de um apego voluntário ao mal, sendo a heresia a ruptura do consenso. Como lembra um texto medieval forjado e utilizado dentro do contexto teológico de que trata este trabalho, a palavra grega *haeresis* tem seu equivalente latino no substantivo *electio*, “eleição”, “escolha”. *Haeresis est sententia humano sensu electa – scriptura sancta contraria – palam edocta – pertinaciter defensa. Haeresis graece, electio latine* (in Le Goff, 1995, 2). A mesma etimologia havia sido empregada por Tomás de Aquino: *haeresis graece ab electione dicitur* (*Summa Theologica*, II, II, 11, art. 1). A palavra *heresia*, portanto, assim como seu antônimo, *ortodoxia*, pode ser usada com absoluta propriedade apenas e tão somente naqueles casos em que há uma Verdade a que aderir ou à qual se opor, como nas religiões de revelação, em que a fé é vista como um assentimento irrestrito a uma realidade objetiva e externa, compartilhada por toda a comunidade. Há um conjunto de verdades, inegociável e admitido por todos, ao qual o ortodoxo adere espiritual e socialmente, mas a que o herege dá seu consentimento apenas parcial. Sem deixar de ser cristão, ou talvez até mesmo porque tente sê-lo em demasia, o herege é aquele que quebra a unidade do sistema ao negar sua filiação ao *corpus christianum* como um todo. Dessa forma, sua *electio* torna patente a possibilidade de ruptura e de colapso de toda a estrutura. O perigo que ele representa deixou de ser mortal apenas muito recentemente, quando a tolerância religiosa, como aspecto de um sistema jurídico, converteu-se lentamente em indiferença (ver a *Introduzione* de Stefano Visentin ao tratado *La persecuzione degli eretici*, de Sébastien Castellion: non “*de constituenda religione, sed de constituenda republica*”, 1997, VII).

Mas o herege não apenas faz uma escolha, mas também a ela se apega *pernaciter*. Esta *pernacita* é uma característica constitutiva do herege, que não o seria se não persistisse na dissidência. Para que uma heresia apareça, é preciso que o indivíduo ou o grupo que a advogam não apenas se separem da comunidade, mas que permaneçam separados e tenham plena consciência dessa separação (in Le Goff, 1995, 7). Nesse sentido, o caso dos anabatistas é exemplar. Com seus valores sobretudo éticos e com seu ideal de amor fraterno, organizaram-se à maneira das primitivas comunidades cristãs, tais como as supunham. A comunhão de bens era seu ideal de comportamento cristão, bem como o total afastamento do poder civil, negando peremptoriamente qualquer intercâmbio ou fusão entre Igreja e Estado. Para eles, a fórmula “rei cristão” carregava em si uma contradição insolúvel e irreconciliável, e que a Igreja tivesse um braço secular e armado, aplicando torturas e penas capitais, era nada menos que a prova cabal de que não se tratava da verdadeira Igreja fundada pelo Cristo. Além disso, advogavam o batismo adulto, o que os obrigava necessariamente a praticar o rebatismo, o qual estava condenado desde o século V, quando os imperadores Teodósio e Honório proibiram o segundo batismo dos donatistas, “por temor de uma pena severíssima”. Aos “homens de espírito depravado, que se empenham em fazer aquilo que está proibido”, as penas variavam entre confisco de bens, desterro, privação de heranças e até mesmo castigos corporais. A pena capital, porém, não era aplicada. Mas se os donatistas haviam sofrido punições e desterro, os anabatistas foram perseguidos até a morte. Em seu Edito de Espira, de 23 de abril de 1529, Carlos V, o “imperador romano, supremo advogado e guardião de nossa fé cristã”, parece ter desejado superar o Código Teodosiano, de 413. Em seu edito, o imperador afirma que “ser batizado de novo ou por segunda vez” está “proibido no direito imperial”, “sob pena de morte”. Os anabatistas e “seus caprichosos, tendenciosos e revoltosos sequazes” são o alvo dessa lei, que ordena que “todos os anabatistas e todos os homens e mulheres que tenham sido rebatizados, sempre que estejam na idade da razão, sejam condenados à morte e privados da vida natural mediante a fogueira, a espada e coisas semelhantes”. E aconselha ainda “que não se mostre o menor sinal de clemência para com nenhum deles, nem com os mencionados pseudo-pregadores, instigadores, vagabundos e tumultuosos incitadores do dito vício do anabatismo” (Williams, 1983, 273-4).

O *ethos* do “emissário” apresenta, assim, dupla característica: total submissão àquele que o enviou e, por outro lado e ao mesmo tempo, exigência de adesão completa por parte dos ouvintes, que, ao obedecê-lo, obedecem não a ele, mas a Deus. E, por outro lado, o do “herege” ou “falso mestre” pressupõe a insurgência e a obstinação na desobediência.

Tudo aqui é apologético e polêmico, e torna-se impossível delimitar um apóstolo “em si mesmo”, por assim dizer, sem confrontá-lo com os “falsos mestres”, que causam “perturbação” e que têm por objetivo “corromper o evangelho de Cristo” (Gl. 1, 7). Como há vários outros pregadores itinerantes e que podem passar por ali quando Paulo houver ido embora, ele deixa a seguinte exortação:

Como já dissemos e agora repito: se alguém vos pregar um evangelho diferente daquele que recebestes, seja maldito! (Gl. 1, 9)

Essas características do autor cristão (de apresentar-se como enviado e portador de uma mensagem, polemizar etc.) perpetuar-se-ão nos textos patrísticos e ressurgirão com toda clareza em momentos cismáticos, como o da Reforma, conforme demonstraremos nos capítulos 3 e 4 desta tese.

CAPÍTULO 2

O *SERMO HUMILIS* CRISTÃO

O polemista cristão precisa, pois, provar que todas as demais falas estão erradas e investir-se da autoridade de enviado ou porta-voz. A primeira das estratégias com que o faz é lançar mão da alegação de que sua fala é “anti-retórica”, por razões que veremos a seguir.

Antes de seguirmos adiante, convém lembrar que a palavra latina *forma* é, ela mesma, passível de ambigüidade, uma vez que reúne em si conceitos que o grego expressava com o auxílio de dois vocábulos diferentes: *morphé* (formas visíveis) e *eidos* (formas conceituais). O *Dictionary of the History of Ideas*, que pode ser consultado na página da Internet da University of Virginia (etext.lib.virginia.edu), tenta explicar os significados de *forma* por meio do recurso a seus opostos. Se seu oposto é *conteúdo*, então *forma* significa “aparência externa” ou “estilo”; se é *tema* ou *matéria*, então significa “formato”; se é *elemento*, é o equivalente para a disposição ou o arranjo das partes. No discurso cristão, em que se vive o paradoxo de pregar quando se crê que as palavras jamais serão capazes de expressar a Verdade, assume-se, de saída, a superioridade do conteúdo sobre a forma e esta, em vez de tentar servir de veículo para a total expressão daquele, não faz senão explicitar sua própria inabilidade. Simplicidade e até mesmo certa rudeza são aqui preferíveis aos ornamentos, associados ao sofisma e, por conseguinte, à mentira e à heresia.

A visão da linguagem coloquial e não-artística como mais próxima da verdade perpassou toda a literatura cristã. Em Rom. 16, 17, por exemplo, Paulo afirma que os falsos mestres seduzem “com belas palavras e discursos lisonjeiros”; em I Tm. 6, 20, alerta contra os “falatórios ímpios e as objeções de uma pseudociência”; mais tarde, Jerônimo, por exemplo, valorizou a rusticidade mais do que a eloqüência, considerada pecaminosa; em seu Prefácio da Vulgata, afirmava que o exterior rude das Escrituras na verdade servia para disfarçar um estilo não menos perfeito que o encontrado na literatura pagã, e que a Santa Escritura é como se fosse (*quasi*) um belo corpo encoberto (*pulchrum corpus*) por uma roupa suja (*uestem sordidam*). Segundo Basílio, Deus se preocupa não com palavras, mas com a simplicidade do coração (Auksi, 1995, 16). Segundo Isidoro, “devemos amar a verdade, não as palavras” (*ibid.*, 98). Também na Idade Média afirmava-se que a relação entre a *forma*

(*sententia ueritatis*) e o conteúdo (*compositio uerborum*) não é de colaboração, mas de oposição. Seguindo esse raciocínio, os escolásticos chamavam ao conteúdo *sententia interior* e à forma, *superficialis ornatus uerborum*. A Reforma defendia o mesmo ideal de simplicidade; assim, "a tarefa do teólogo", segundo Calvino, "não é divertir os ouvidos com garrulice, mas fortalecer as consciências pelo ensino de coisas verdadeiras, certas e úteis" (*Theologo autem non garriendo aures oblectare, sed vera, certa, utilia docendo, conscientias confirmare propositum est*, IRC. I.14.4). Diz ainda que o contraste entre a "majestade do tema" e o estilo baixo nas Escrituras se dá porque a Verdade se oferece na nudez de uma linguagem sem arte para mostrar que ela se basta a si mesma. Da mesma forma, o erasmiano Vives, ao comentar o Novo Testamento, afirma que "a simplicidade do estilo evangélico encobre mistérios admiráveis": a presumida e alegada ausência total de retórica é aqui a condição de uma verdade absoluta (Millet, 1992,190). Erasmo, ao constatar que a língua dos evangelistas é incorreta, rústica e bárbara, preferiu convidar o leitor a admirar outra arte e outra eloquência, a do autor inspirado. Tendo percebido que "sermo non solum impolitus et inconditus, verum etiam imperfectus, perturbatus, aliquoties plane soloecissans", e reconhecido até mesmo a *imperitia* de Paulo na língua grega, Erasmo foi obrigado a reconhecer que o conhecimento lingüístico dos apóstolos não era inspirado ou milagroso, mas apenas humano... O mesmo com relação a Jerônimo, cuja Vulgata a tradição católica atribuíra à inspiração divina. Mas esse *sermo incultus* pode ser até mesmo benéfico, diz Erasmo, uma vez que, pregando *sermone simplici inconditoque*, os apóstolos não se deixariam levar pelo orgulho da eloquência humana. A sabedoria divina, afirma, tem *suam quandam eloquentiam*.

Mas se o "advogado de Cristo" fala a língua pura e simples das Escrituras, o "falso mestre" mente e ilude por meio de subterfúgios. O herege é também, portanto, o apóstolo da *falsitas*: o sofista, o sedutor, o tergiversador.

Já no *Aduersus Haereses*, de Irineu, os "hereges" (aqui os gnósticos) são inculcados com essas mesmas acusações, pois apresentam "discursos mentirosos" e, "por súbdola aparência da verdade, seduzem a mente dos inexpertos e escravizam-nos, falsificando as palavras do Senhor, tornando-se maus intérpretes do que foi corretamente expresso". Além disso, "ardilosamente, pela arte das palavras, induzem os mais simples a pesquisas e omitindo até as aparências a verdade, levam à ruína, tornando-os ímpios e blasfemos contra o seu

Criador, os que são incapazes de discernir o falso do verdadeiro”.²⁷

O erro, com efeito, não se mostra tal como é para não ficar evidente quando se descobre. Adornando-se fraudulentamente de plausibilidade, apresenta-se diante dos mais ignorantes, justamente por esta aparência exterior, - é até ridículo dizê-lo – como mais verdadeiro do que a própria verdade. Como foi dito, acerca disso, por alguém superior a nós: uma pedra preciosa, uma esmeralda, que tem grande valor aos olhos de muitos, perde o seu valor diante de artística falsificação de vidro até não se achar alguém conhecedor que a examine e desmascare a fraude. Quem poderá facilmente detectar a mistura de cobre e prata a não ser o experto? Ora, nós não queremos que por nossa culpa alguns sejam raptados como ovelhas pelos lobos, enganados pelas peles de ovelhas com que se camuflam. Esses, de quem o Senhor nos ordenou nos guardar, esses, que falam como nós, mas pensam diferentemente de nós (*ibid.*, 29-30).

Irineu combate os “discípulos de Valentim”, ou valentinianos, i.e. os gnósticos, cuja doutrina é “abismo de irracionalidade e de blasfêmia”, com a arma do cristão, que é a alegação da verdade, pura e simplesmente. Não por acaso, portanto, vem em seguida uma *captatio benevolentiae* que é também uma defesa do *sermo humilis*:

Não acostumados a escrever, não tendo aprendido a arte de falar, mas solicitados pela caridade que nos urge a manifestar a ti e a todos os que estão contigo os ensinamentos deles, que foram mantidos secretos e que agora, pela graça de Deus, se tornam manifestos, pois nada há de encoberto que não venha a ser descoberto, nem de oculto que não venha a ser conhecido.

²⁷ Uma vez que este texto está sendo citado apenas a título de ilustração, não sendo o objeto deste trabalho, utilizamos a tradução de Lourenço Costa para a Coleção Patrística da Ed. Paulus, 1995, 29.

Não procures em nós, que vivemos entre os celtas, e que na maior parte do tempo usamos uma língua bárbara, nem a arte da palavra, que nunca aprendemos, nem a habilidade do escritor em que nunca nos exercitamos, nem a elegância da expressão, nem a arte de convencer, que desconhecemos. Mas, na verdade, na simplicidade e na candura aceitarás com amor o que com amor foi escrito e desenvolvê-lo-ás por tua conta, visto que és muito mais capaz que nós. Depois de o receber de nós como semente e princípio, fa-lo-ás frutificar abundantemente pela grande capacidade do teu intelecto e o que por nós foi dito com poucas palavras e insuficientemente te demos a conhecer, apresentá-lo-ás com vigor aos que estão contigo. E, assim, ao responder ao teu desejo, já antigo, de conhecer as doutrinas deles, não somente nos esforçamos para to manifestar, mas também para fornecer-te os meios para demonstrar a sua falsidade. Assim tu também esforçar-te-ás por ajudar os outros, conforme a graça que te foi concedida pelo Senhor, de forma que os homens já não se deixem induzir ao erro pela doutrina capciosa deles (*ibid.*, 30-1).

Também em Inácio de Antioquia aparece, na *Epístola aos Efésios*, por exemplo, o tema do verdadeiro cristão, que é aquele “fala e faz” (ou seja, age de acordo com o que prega):

É melhor calar e ser, do que falar e não ser. É bom ensinar, se aquele que fala, faz. De fato, há um único mestre, aquele que disse e era. E o que ele fez, calando, são coisas dignas do Pai. Aquele que possui verdadeiramente a palavra de Jesus pode escutar também seu silêncio, a fim de ser perfeito, para realizar o que diz ou para ser conhecido pelo seu silêncio.²⁸

²⁸ INÁCIO aos Efésios, 15-7, in *Padres Apostólicos*, Coleção Patrística, trad. Roque Frangiotti, p. 87.

Já na *Epístola aos Esmirniotas*, o herege é, novamente, o enganador. Digna de nota é também consciência demonstrada por Inácio de que eles, os cristãos “verdadeiros”, sofrem, por parte dos “hereges”, a mesma construção de uma imagem negativa:

Amados, é isso que eu vos recomendo, sabendo que vós também tendes o mesmo pensamento. Quero, porém, colocar-vos de sobreaviso contra as feras em forma humana. Não só não deveis recebê-las, mas, se possível, sequer encontrá-las. Somente rezem por elas, para que possam converter-se, o que é difícil. (...) Alguns que o renegam (a Jesus Cristo) por ignorância, são ainda mais renegados por ele. São mais defensores da morte do que da verdade. Não foram persuadidos nem pelas profecias nem pela lei de Moisés, e até agora nem pelo evangelho nem pelos sofrimentos de cada um de nós, *pois eles pensam o mesmo a respeito de nós (ibid., 116-7, itálico desta pesquisadora)*.

Inácio, portanto, reconhece que, do ponto de vista contrário, “nós” somos os hereges, e que, por isso, é “difícil” convertê-los. Uma admissão tão simples e clara desse mecanismo de atribuição de culpa de ambos os lados não voltará a aparecer em nenhum outro texto estudado no presente trabalho.

Uma linguagem muito menos tolerante aparece em Policarpo de Esmirna, queimado vivo num circo romano no ano de 155. No capítulo 7 de sua *Carta os Filipenses*, alerta contra os ensinamentos falsos com as seguintes palavras:

Quem não confessa que Jesus Cristo veio na carne, é anticristo; aquele que não confessa o testemunho da cruz, é o diabo; aquele que distorce as palavras do Senhor segundo seus próprios desejos, e diz que não ha ressurreição, nem julgamento, esse é o primogênito de Satanás. (*ibid.*, 143)

E, segundo Policarpo, a prova material de que o verdadeiro cristão dispõe contra esses inimigos são, precisamente, seus “discursos vazios” e seus “ensinamentos falsos”, a que se

deve contrapor “o penhor de nossa justiça”, Jesus, “em cuja boca não foi encontrada nenhuma falsidade” (*ibid.*, 143-4).

Também Tertuliano trata longamente do tema, em *Da prescrição dos hereges*. Aqui, o herege é descrito como tendo “curiosidade e versatilidade (*exercitatio*) nas Escrituras”, mas não necessariamente fé, uma vez que são “gente que ainda se confessa em busca da verdade”. Mas, sendo o herege um ardiloso sofista, essa sua dúvida é, na verdade, um estratagema para atrair os incautos:

Eles fingem estar à procura para insinuar-nos seus escritos, aproveitando-se da nossa solícitude; mas, assim que travam contato conosco, passam a sustentar o que antes diziam apenas estar investigando. Saibamos repeli-los, de modo a verem que os estamos renegando, não a Cristo. Porque se estão em busca, nada sustentam; se nada sustentam, ainda não creram; e se ainda não creram, não são cristãos. (...) Não são cristãos, mesmo diante de si próprios, quanto mais diante de nós! Se se aproximam fraudulentamente, que fé podem discutir? Que verdade podem defender pessoas que no-la sustentam através da mentira?²⁹

Assim que conseguem, por meio da sedução, mencionar as Escrituras, os hereges iniciam o “combate” e, durante este, “vão fatigando os fortes, seduzindo os fracos, deixando escrúpulos nos medíocres”. “Nada conseguirás senão perder a voz discutindo e encolerizar-te blasfemando” (*ibid.*)

A imagem do herege como sofista continua também a ser largamente empregada nos tratados polêmicos da Reforma; Lutero, por exemplo, acusa os “papistas” de “disseminar heresias” por meio de “falácias, isto é, sofismas” (Evans, 1992, 97). E Melanchthon, embora a título de brincadeira, afirma que se alguém escreve *ego currit*, não se trata de um pobre gramático empregando mau latim, mas de um herege (*ibid.*, 86).

O próprio Castellión, humanista e professor de língua grega, renega, em suas longas polêmicas acerca do termo *haereticus*, a *ars dicendi*, por meio da qual se pode disputar tanto contra como a favor de uma causa, e conclui, num parágrafo não desprovido de *concinnitates* e antíteses, que o orador considerado perfeito é aquele que obedece “a todos os preceitos

²⁹ TERTULIANO, in *Padres Apologistas*.

daquela trapaceira, a Serpente” (*omnibus vafri illius Serpentis praeceptis*), e que, portanto, a *ars dicendi* é, em essência, *ars mentiendi*. Escreve ainda contra os *malitiosi sophistae*, sempre prontos a empregar as “Aristotelum et Ciceronum artes”, as quais não buscam a Verdade, mas “tenebras effundant oculis iudicium”.

Essa presumida superioridade do estilo baixo deve-se à crença de que um discurso inspirado pela própria Divindade não pode ater-se às normas e regras ditadas pela retórica. Quando o autor serve de veículo para a transmissão da Verdade, sua forma deve ser, necessariamente segundo esta visão, contra a arte, ou seja, sem quaisquer artifícios. A estética do texto cristão depende, portanto, da ética do pregador, o qual só necessita, para falar corretamente, de um *cor mundum*, ou seja, de uma receptividade às verdades reveladas, que, por sua vez, só se dão a conhecer aos “puros”. É tão indissolúvel a relação entre o que se diz e o que se faz que Erasmo trata de faltas morais num tratado sobre a língua latina. O mau uso da palavra, ou seja, a tagarelice (*garrulitas, loquacitas, insatiabilis garriendi libido* ou *immodica dicendi copia*) é um problema moral, bem como a *destinata malitia*, a mentira. Um espírito equilibrado e cultivado releva-se no uso de uma língua pura, ou, nas palavras de Erasmo, *munda, erudita, sana* (Chomarat, 1981, 1012). A palavra *munditia*, que nos humanistas significava essa elegância que advém de um texto sem rebuscamentos, assume então também a conotação de pureza interior. Castellion afirma que a premissa para o conhecimento da Verdade é a posse de um *cor mundum*, “porque em primeiro plano está a vida e a conduta e, no mais, o perfeito conhecimento tem como pressuposto um *cor mundum*” (Bracali, 2001, 41).

No entanto, cristãos também empregam palavras como instrumentos de persuasão, e, por conseguinte, estão submetidos a um julgamento crítico, implícito em seu papel de autor que usa certos modos de expressão. Em seu “O jogo das perspectivas na narrativa bíblica”, Meir Sternberg (in Amossy, 2005, 186) menciona a “triste herança” deixada pela hipótese de que há um conflito entre ética e estética na Bíblia, conflito tomado de doutrinas outras (pietista ou patrística, platônica ou puritana), “totalmente estranhas ao espírito da Bíblia”:

Na verdade, a controvérsia não se mostra na Bíblia porque, fora do veto exercido contra as imagens de ídolos, Deus não aparece como crítico de arte.

Ao contrário:

Além disso, seu ponto de vista (de Deus) permanece perfeitamente neutro. Diferentemente de Homero ou das Musas de Hesíodo, que personificam a força universal da poesia, Deus permanece sublimemente indiferente à arte como produto humano. E, da mesma maneira que seus atos e suas exigências condicionam a estética da estrutura ideológica, sua indiferença confere uma legitimidade pelo menos tácita ao entusiasmo do narrador por sua arte. (*ibid.*, 191)

Ademais, quando se depara, num livro escrito e publicado, com manifestos de *humilitas* ou *simplicitas*, um pesquisador da Área de Letras tende imediatamente a analisar a complexidade e o artifício que se ocultam ou disfarçam sob a aparente “falta de arte” daquele texto. E que o critério do bem escrever fosse importante na época e nos discursos ora estudados, prova-o o prefácio do segundo livro de Servet, *Dialogorum de Trinitate libri duo*, em que o jovem autor se retrata das coisas que havia escrito em seu livro anterior, “não porque sejam falsas, mas porque são imperfeitas e foram escritas como por uma criança para crianças” (*non quia falsa sint, sed quia imperfecta, et tanquam a parvulo parvulis scripta*).

Mas o que saiu à luz assim tão bárbaro, confuso e incorreto, o livro anterior, deve ser atribuído a minha imperícia e ao descuido do tipógrafo. E não queria que, por causa disso, cristão algum se houvesse ofendido, uma vez que Deus, de vez em quando, costuma divulgar sua sabedoria por meio dos tolos instrumentos do mundo. Assim, pois, observa, por favor, o assunto tal como é, pois, se prestares atenção nele, não te embarçarão minhas palavras embarçadas.³⁰

³⁰ Quod autem ita barbarus, confusus, et incorrectus, prior liber prodierit, imperitiae meae, et typographi incuriae adscribendum est. Nec vellem quod propterea Christianus aliquis offenderetur, cum soleat aliquando Deus per stulta mundi organa suam sapientiam proferre. Observa igitur, obsecro, rem ipsam, nam si mentem advertas, non te impediunt impedita mea verba. *Dialogorum de Trinitate Libri Duo, per Michaelem Serveto, alias Reves, ab Aragonia Hispanum. Anno M.D.XXXII, 2.*

O que Servet disse foi que escreveu a verdade, mas escreveu mal, como uma criança ou com barbarismos (a mesma acusação sofrida por um ofendido Erasmo) e está se desculpando por isso, pois seu mau latim não teve a intenção de ofender – o que leva a pensar que, ademais dos ataques teológicos, tenha sofrido também pesadas críticas literárias. Ainda assim, ou talvez por isso, termina o prefácio pedindo ao leitor que ele se atenha à *res*, não às *uerba*; estas são os empecilhos que impedem o caminho da compreensão.

Mas por que um leitor cristão, acostumado à idéia de que escrever artisticamente é sinônimo de mentir, ofender-se-ia com o livro mal escrito de um adolescente espanhol? E por que este se viu obrigado a retratar-se, não do conteúdo, mas da forma e até de erros tipográficos, se, segundo a própria “teoria literária cristã”, a “rudeza” da língua dos evangelhos é superior a tudo o que os autores clássicos pagãos produziram?

Em primeiro lugar, há aqui uma questão de legitimação por meio da “posição social” do autor; se Melanchthon era professor de grego em Wittenberg e se Calvino havia ingressado nas letras com um comentário erudito sobre o *De Clementia* de Sêneca, Servet, que já tinha a desvantagem de ter vindo da Espanha inquisitorial dos reis católicos, tinha ainda a pretensão de ensinar aos reformadores os “erros da Trindade”, e, não bastasse a heresia, ainda o fazia em mau latim. Diferentemente do apregoado nos textos, portanto, de que o verdadeiro orador escreve sem arte e sem artifício, os demais reformadores deveriam estar se perguntando quem era aquele que tinha a audácia de se pôr a ensinar-lhes doutrina, se mal sabia latim. Mais de vinte anos mais tarde, Calvino usará no tribunal de Genebra o argumento de que Servet não possuía fluência em grego. Afinal, para interpretar é preciso ler, e dominar as línguas bíblicas era a condição *sine qua non* para se apresentar para um debate que era também grandemente semântico. E se Servet não era perito em línguas (acusação aliás totalmente infundada), tampouco podia ser levado a sério quando citava em seu favor os doutores antigos ou propunha alguma leitura extraída da etimologia de um termo escriturístico.

Em segundo lugar, e agora não apenas com respeito a Servet, é preciso delimitar o que um autor quer dizer quando fala em *simplicitas*. Algo simples deve ser claro, sem rebuscamentos ou ornatos, singelo e franco; mas deve ser também elegante, na acepção em que as ciências exatas empregam o termo, ou seja, a solução do problema matemático é elegante se encontrada com o número mínimo de cálculos, apenas o necessário e lógico, sem idas e vindas. Assim, em quaisquer situações, a elegância é sinônimo de simplicidade na

medida em que ambas evitam a complicação. Lembremos aqui a etimologia de *simplex*: *sem-*, que significa “um”, como em *semel*, “uma vez”, e *-plex*, de *plicare*, “dobrar” e, assim, o “simples” seria “aquele que tem uma só dobra” (Auksi, 1995, 3); o *complicatus* é, por conseguinte, o antônimo de *simplex*. Deus é simples; de fato, nada é mais simples: enquanto tudo o mais é composto, dependente e sujeito a “complicações” e a “desdobramentos”, Ele é indivisível, uno, perfeito na unicidade de Si mesmo. E assim também é seu discurso, quando se dá a conhecer aos homens.

Segundo Erich Auerbach (in Auksi, 1995, 24), há três razões principais pelas quais o estilo baixo impôs-se como “verdadeiro” na mentalidade cristã. Primeiramente, o termo *humilis* entra no imaginário cristão como um adjetivo apropriado para o “rebaixamento” da Divindade à Encarnação. Em segundo lugar, o *sermo humilis* se harmoniza com a *humilitas* social e cultural daqueles a quem o Cristianismo acolheu em seus primórdios. E, principalmente, o estilo baixo é aquele das Escrituras.

No entender desta pesquisadora, que procurará comprová-lo ao longo do trabalho, há ainda três outras razões: uma, inseparável do discurso cristão, que é propriamente ética ou moral; outra, relacionada à prática do *genus suaviorum*; e uma terceira que se deve à própria natureza das polêmicas.

2.1. *Sermo humilis e ética cristã*

Uma razão a nosso ver sólida e mesmo fundamental neste trabalho para o emprego do estilo baixo por nossos autores é a convicção, extraída do evangelho, de que “a boca fala daquilo de que o coração está cheio” (Mt. 12, 34; Lc. 6, 45), ou seja, as palavras explicitam o que vai no coração de quem fala e, portanto, a *munditia* e a *humilitas* no falar comprovam que há *munditia* e *humilitas* também na alma do orador – e isso é apresentado como uma prova concreta de que ele está ao lado da Verdade; uma eloquência e um estilo “naturais” são

os pressupostos da *fides* do enviado. Calvino resume esse tópico quando confessa seguir Sêneca, 114,1: *Talis hominibus fuit oratio qualis uita*.³¹

A esse respeito, apresentaremos um passo curto, mas interessante, da *Restitutio* que nos permite acrescentar mais uma prova a este argumento. Na Quarta Parte, Livro Primeiro, página 384, Servet afirma que o pecado é capaz de alterar tanto o corpo como a alma do pecador “cum insigni pudore”: com uma vergonha assinalada ou sinalizada, ou seja, *marcada para ser visível*.

Por isso costumam transformar-se os rostos dos homicidas, dos devassos e dos possuídos por demônios.³²

Existe, pois, a crença de que as faltas morais tornam-se visíveis exteriormente. Um herege, portanto, não apenas apregoa heresias como também se comporta como herege e tem aparência de herege. Da mesma forma, um *cor mundum* tornar-se-ia manifesto numa aparência igualmente limpa e num bom comportamento que, por sua vez, seria a fonte e a prova autoritativa de um discurso puro e verdadeiro. Segundo as regras do estilo baixo, e porque afirma falar em nome da Verdade, o orador professa então sua *puritas* e sua *sinceritas*, em contraste com a *falsitas* e com a imoralidade que apontará no outro. E, por outro lado, um discurso emaranhado é a prova de que há subterfúgios e intenções secretas também no íntimo do falante.

No artigo *Ato e Pessoa na Argumentação*, publicado no livro *Retóricas*, Chaïm Perelman (1997, 226) trata da “influência dos atos sobre a concepção da pessoa e a da pessoa sobre os seus atos”. Para esse autor, existe uma concepção “coisista” da pessoa, “em que cada ato só é considerado um indício revelador de uma personalidade imutável e preexistente às suas manifestações” (*ibid.*, 227). Essa concepção, diz, é comprovada por um passo de Isócrates:

Se um sinal distinguisse os homens viciosos, melhor seria, de fato, castigá-los antes que prejudicassem um de seus concidadãos. Mas, uma vez

³¹ Em Cícero, *Tusculanas*, V, 47, aparece a mesma idéia: *qualis autem homo ipse esset, talis eius esse sermonem*.

³² *Hinc homicidarum, flagitiosorum, et a daemonibus occupatorum solent facies mutari*. Christ. Rest., 384

que não se pode reconhecê-los antes que tenham feito mal a alguém, convém, pelo menos quando são descobertos, que todos os detestem e os olhem como inimigos de todos. (Isócrates, *Contra Lobittes*, apud Perelman, 1997, 227)

Dentro dessa visão de mundo, conclui, “a punição não deveria ser proporcional à gravidade da ofensa, mas à maldade da natureza por ela revelada” (*ibid.*, 227).

Aplicando essa teoria à nossa pesquisa, vemos como, em nossos textos, o inimigo nunca é “apenas” ignorante, mas sua ignorância o transforma automaticamente numa “ferramenta do Diabo”, ou seja, o que poderia ser tão somente falta de informação converte-se de imediato em intencionalidade maligna contra toda a Verdade. Daí a necessidade de punir os hereges não apenas desmascarando a mentira de sua doutrina, mas “com a espada” ou a fogueira. Pensemos, por exemplo, no título do livro de Calvino analisado nesta tese: *Defesa da fé ortodoxa sobre a Santa Trindade contra os erros prodigiosos de Miguel Servet de Espanha; onde se mostra que os hereges devem ser reprimidos pelo direito da espada e, principalmente, que foi justo e merecido o suplício desse homem ímpio em Genebra..*

Esse mecanismo é tão claro nos textos com que nos ocupamos nesta pesquisa que, de volta a Perelman (1997, 229), encontramos um trecho de Calvino como exemplo do processo de “conhecimento de atos passados” e de “previsão de atos futuros” (*ibid.*, 228) que se dá por meio do juízo que se forma acerca de alguém por meio de seus atos e palavras. Em suma: quem algum dia proferiu uma palavra sediciosa, este envolver-se-á em sedições. Só quem fala de forma sediciosa age sediciosamente, e vice-versa. E mais: o fato de fazê-lo define-o como “caráter”.

2.2. *Sermo humilis, sátira e discurso panfletário*

Em segundo lugar, vem outra questão importante para esclarecer o emprego do estilo baixo: a de que a Reforma, comprometida com a luta contra os abusos, engajou-se, por conseguinte e mesmo necessariamente, em polêmicas (“such actions by necessity involved

polemic”, Matheson, 1998, 3). Estas, para ser bem sucedidas, tinham de ser endereçadas não apenas às instituições corrompidas, mas também àqueles que as personalizavam. E, assim, as polêmicas tendem a tornar-se “pessoais”, com a ridicularização de indivíduos ou grupos, freqüentemente por meio de panfletos. E o estilo baixo é o que mais se adapta à literatura panfletária, em que está permitido abandonar um vocabulário polido e conveniente em nome de uma postura mais firme, necessária, por exemplo, para a sátira aos papistas ou a *reprehensio uitae* do “réu”, aqui o inimigo, o herege³³.

Como nos lembra Matheson (1998, 30-1), “uma pluralidade de vozes” emergiu durante a Reforma. Não por acaso, portanto, o panfleto, fortemente construído sobre a personalidade de algum líder carismático, é a literatura por excelência do período. Nas palavras de Matheson: “panfletos são construídos ao redor de personalidades, ao redor de heróis e anti-heróis, mais do que de temas abstratos”. Trata-se, aqui, de uma literatura confessional, ativista, de crise (cultural, política, social e religiosa), fortemente engajada, e “por trás de cada panfleto está o colapso de um consenso prévio” (*ibid.*, 32).

Segundo Marc Angenot (1980, 70), em *La Parole pamphlétaire*, o panfleto é definido em termos de ato pelo qual o enunciador “se engaja, se coloca como fiador do que constata e procura influenciar o auditório”. O panfleto, assim, distingue-se precisamente pela forte presença do autor (o “enunciador”) no discurso. O discurso panfletário é por definição opinativo e, portanto, pressupõe uma “consciência” que se inscreve no sistema de crenças de que o “eu discursivo” se apropria. O *ethos* do autor panfletário é o do excluído que não tem senão o poder da verdade que ele proclama; é, como diz Amossy (2005, 20), “o solitário dotado de coragem intelectual, o homem do *pathos* e da indignação, a voz que clama no deserto”.

O próprio formato dos panfletos, a arma mais usada por reformadores e manejada por eles sempre em situação de interação, pode educar e divertir, mas tem como finalidade primeira desafiar seus leitores e inculcar neles atitudes novas e encorajá-los a novos comprometimentos e ações. O mesmo com relação ao humor tantas vezes carregado empregado nas polêmicas e que tem, entretanto, uma função lúdica, na medida em que

³³ Não por acaso, foram os panfletos da Reforma os primeiros livros impressos em línguas vernáculas; mas o *genus humile* vale também para as polêmicas em latim, as quais pressupõem uma audiência de pares intelectuais, capazes, por exemplo, de identificar e entender alusões a autores clássicos. Um dado interessante e de grande relevância: Gilmont (in Higman, 1998, 445) comenta que, das treze edições de Calvino com o editor Jean Crespin, doze são de tratados polêmicos.

empresta algo de jocoso a um discurso de outra forma pesado, e, assim, torna-o mais leve com uma “*licensed release of aggression*”, na expressão de Matheson (1998, 8, n.6). O humor é, afinal, fruto de um intelecto rápido e também de *urbanitas*, ao passo que a caricatura, por exemplo, encoraja a que se ria daquele a quem de outra maneira se teria medo. E a sátira pode ainda ter um caráter heurístico, na medida em que provê ferramentas para um diagnóstico da sociedade que a gerou, e serve para demonstrar as incongruências de uma situação. Como exemplo, citemos uma das raras vezes em que Erasmo usa a expressão “vigário de Cristo”: após dizer que o Papa permite que lhe beijem as sandálias e se faça escoltar por guardas armados, Erasmo afirma que lhe pode conceder tudo isso, “uma vez que ele tem no coração uma solicitude paternal, uma modéstia extrema e uma caridade digna de um vigário de Cristo” (in Chomarat, 1981, 703). Ademais, o riso é também libertador em seu caráter subversivo, uma vez que a sátira é, freqüentemente, a única arma contra a opressão. Erasmo, que denunciou a mentira com tanta veemência, apreciava o jogo e a ironia, pois a busca piedosa da verdade não exclui a brincadeira, a ponto de dizer que “não há nada mais alegre do que a verdadeira piedade” (*vera pietate nihil est hilarius, De recta pronuntiatione*, LB I 921 E).

Ser alvo de censura pela ridicularização era, entretanto, incompatível com a dignidade do “enviado”. Acusações de comportamento dissoluto e, por conseguinte, passíveis de despertar o riso devem, portanto, ser desmentidas como “calúnias”, uma vez que, antes de mais nada, uma vida dupla pressupõe um discurso duplo. Lembremo-nos de Perelman (1997, 230), segundo o qual “a idéia que se faz da pessoa constitui o ponto inicial da argumentação e serve, quer para prever certos atos desconhecidos, quer para interpretá-los de certa forma, quer para transferir para os atos o juízo formulado sobre a pessoa”. Assim, Calvino fala da “conduta exemplar” de certos novos convertidos que chegaram a Genebra (Millet, 1992, 519) e evoca como modelo seu próprio casamento, que estaria livre de contrair “estando sob o Papa”. O que Calvino está dizendo é que, como reformado, mantém um casamento segundo as leis, enquanto que, se fosse um padre católico, seria obrigado a viver hipocritamente com uma concubina.

Hansen (1989, 30), ao estudar a sátira no Brasil colonial do século XVII, fala de uma “retórica da maledicência”, lembrando, porém, que a maledicência, na sátira, “é um efeito semântico, verossímil da ira produzido em convenções retóricas pela fantasia poética”; na sátira, “as paixões sofrem codificação retórica que as regula, distribui e amplifica como outra

natureza discursiva”. São retóricas, portanto, e não realistas, “as descrições satíricas de tipos e caracteres, produzidas por tropos e figuras de inversão e exageração” que são, afinal, “caricaturas” (*ibid.*, 33). Na Reforma, igualmente, recorreu-se muito à caricatura contra o Papa e o clero em geral, mas também se usou de virulência contra aqueles que não detinham o poder, mas que o ameaçavam potencialmente (como, por exemplo, os anabatistas). Tanto na sátira como no vitupério, o *sermo* empregado era o baixo.

Nos tratados polêmicos, especialmente os escritos em francês, Calvino falou a “língua de Rabelais”, “a língua dos escritores cômicos” (Higman, 1998, 379): neles, os adversários são freqüentemente chamados de porcos ou cães, comparados a prostitutas ou a limpadores de latrinas.

Um desses textos que, embora escritos em francês, nos interessam de perto pelo tema e pela linguagem havia sido publicado por Calvino em 1544, a polêmica *Brieve instruction pour armer tous les bons fideles contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes*, a qual pretende refutar a chamada *Confissão de Schleithem*, de autoria do anabatista Michael Sattler, que havia sido divulgada em 1527: um pequeno panfleto com os sete pontos fundamentais da doutrina anabatista que levou à morte seu autor, Michael Sattler, torturado da forma mais brutal antes de ser queimado vivo, poucos meses após sua publicação.

Segundo Higman (1998, 427), este é um texto-chave para a compreensão da estética calviniana: há uma *acomodação* do discurso ao nível da platéia, com um vocabulário simples e uma ordem didática na apresentação dos argumentos. Isso, entretanto, nada tem de ingênuo, mas, ao contrário, deixa entrever o que há de sistemático nessa aparente simplicidade.

A *captatio benevolentiae* é tradicional: prevendo que algum dos pastores de Neuchâtel, aos quais está dedicado o Prefácio, poder-se-ia perguntar por que Calvino deveria incomodar-se em responder a um “livro merecedor de nenhuma atenção ou comentário”, o pastor de Genebra explica que acabou por “ceder tanto ao julgamento quanto aos desejos daqueles que eu sei serem zelosos da glória de Deus e da edificação de Seu povo”.

Mas não é só, e ele continua, num parágrafo de impressionante ironia cuja intenção é rebaixar os anabatistas ao nível da total desclassificação:

Temos ainda outra razão como resposta perante àqueles que possam querer pensar que é um desatino de minha parte ocupar-me com algo tão débil e frívolo como este panfleto, que tem a aparência de ter sido composto por

peessoas ignorantes, e que é a de que nós não temos nenhum privilégio maior do que os profetas de Deus tinham e que nosso esforço não é mais precioso do que o deles. Pois nós sabemos que Ezequiel (13, 17) foi obrigado a falar e a escrever não apenas contra sedutores ignorantes e pessoas sem reputação, mas também contra mulheres que queriam tornar-se profetisas. Vendo que o profeta não se furtou a disputas contra mulheres, e que, na verdade, foi ordenado a agir assim por nosso Senhor, visto que elas, por meio de suas mentiras, estavam levando o povo à superstição e ao erro, e impedindo o curso da verdade, seria presunçoso de nossa parte não desejar suportar o mesmo (pp.36-7, em tradução nossa).

Apesar de tão “inepto e escrito de forma descuidada” (p. 37), o livro anabatista contém em si algum perigo, uma vez que “tem a capacidade de enganar e de desviar os simples, que não têm juízo para discernir” (p. 37). É para eles, “que são incultos e iletrados”, que Calvino se dá ao trabalho de descrever “a natureza e o caráter venenoso” da doutrina anabatista. Mas Calvino almeja também “todos aqueles que têm o desejo de continuar no puro conhecimento de Jesus Cristo e na obediência de Seu evangelho”, e deles exige que tenham “paciência” de ler “atentamente”. Até mesmo os pastores devem lê-lo, a fim de que “possam continuar na pura doutrina e ser preservados de todas as opiniões perversas que são contrárias à verdade do evangelho sagrado” (p. 38).

Calvino divide o Anabatismo em duas grandes correntes, e propõe-se a descrevê-las, embora afirme, de início, que “escrever contra as falsas opiniões e erros dos anabatistas envolver-me-ia em tema demasiadamente amplo e resultaria num abismo do qual eu nunca sairia. Pois essa gentalha difere de outras seitas heréticas em que não apenas erram em certos pontos, como dão margem a todo um mar de opiniões insanas. Tanto que dificilmente se encontraria um anabatista que não esteja infectado com fantasias” (p. 39).

O primeiro grupo dos anabatistas pratica “muitos erros perversos e perniciosos”, mas, diz Calvino, “pelo menos aceita a Sagrada Escritura, assim como nós”, fazendo pensar que talvez se refira a Michael Sattler e os anabatistas suíços. Já o segundo “é um labirinto sem paralelo de tantas opiniões absurdas que é impressionante que criaturas que carregam a forma humana possam ser tão desprovidos de senso e de razão a ponto de serem tão ludibriados e de caírem vítimas de fantasias tão brutais” (p. 39-40). É claro que uma tal confusão haveria

forçosamente de tornar sua fala confusa também, e Calvino fala de um “jargão” (*ilz ont un gergon*), que “ninguém consegue interpretar e que nem eles próprios entendem, a menos que eles tentem por tal artifício encobrir a torpeza de sua doutrina” (p. 40).

Eis, portanto, a razão por que se ocultam em suas cavernas de palavras obscuras e incertas:, para que não possamos descobrir sua vilania e julgá-los com horror e execração. (p. 40)

O texto segue atribuindo aos anabatistas as características típicas da heresia, como a de ser “malícia venenosa” (p. 40); também a aparição dos Sete Artigos da Confissão de Scheleithem, por exemplo, é interpretada como a ocasião encontrada pelos anabatistas para “semear seu veneno por toda parte e infectar as pobres pessoas” (p. 41). A fé anabatista é, ademais, “abuso fatal, tão mortal quanto a peste” e, contra ela, Calvino se dirige a “todos os amantes da verdade” e a todos aqueles “que querem ser obedientes à verdade” (p. 41).

Os anabatistas estão ainda “preocupados com orgulho e presunção”, têm “obstinação e malícia” e “fecham deliberadamente os olhos a fim de não ver a luz, embora apresentada a eles em completa claridade” (p. 41). Ademais, a razão é usada contra eles “em vão” (en vain), e já se pode considerar um lucro quando os bons identificam “sua desesperada impudência, desembaraçam-se e fogem deles como de um veneno” (p. 42).

O herege é também um sedutor, e Calvino atribui aos anabatistas também essa característica, acrescentando-lhe ainda a habilidade em lançar mão de uma “execrável blasfêmia”, o “subterfúgio”:

Agora, visto que não há pretexto mais justo para seduzir pobres cristãos, que são zelosos para seguir a Deus, do que usar a Palavra de Deus, os anabatistas, contra quem escrevemos presentemente, trazem sempre na boca este prefácio (*ont tousiours ceste preface en la bouche*). E quando alguém nos diz que é Deus quem fala, certamente todas as criaturas sentem-se movidas, por reverência a Seu nome, a ouvir humildemente o que está sendo dito. Quando nós entendemos que é verdadeiramente a Palavra de Deus que está sendo ouvida, então uma réplica está fora de questão, bem como sequer abrir nossa boca para disputar o contrário. Nós não dizemos, como os papistas, que

é necessário submeter a Santa Escritura à autoridade dos homens, pois nós consideramos esse subterfúgio uma execrável blasfêmia. Mas nós garantimos que tudo que parece ter vindo de Deus e deriva de Sua santa Palavra deve ser recebido por nós, humildemente e sem qualquer controvérsia ou dificuldade. Além disso, nós não acreditamos que qualquer outra doutrina deveria ser reconhecida como verdadeira e certa a menos que venha dessa fonte de toda verdade. (p. 42)

No decorrer do tratado, em que refuta artigo por artigo da *Confissão*, Calvino ainda tem ocasião de chamar os anabatistas e sua doutrina de “estes pobres fanáticos” (p. 46), “estes pobres ingratos” (p. 56), “seita desprezível” (p. 67), “blasfêmia detestável” (p. 67), “ilusão perniciosa” (p. 67), “rebelião e contumácia” (p. 67), “pobre frenéticos” (p. 81), “fanáticos miseráveis”, que “não tem outro objetivo senão colocar tudo em desordem” (p. 85), “inimigos do governo” (p. 86), “alegações falsas e perversas” (p. 91), “inimigos de Deus e da raça humana” (p. 91), “pobres fanáticos que tomam como revelações divinas todas as fábulas que ouviram alguma vez suas avós contarem” (p. 96), “gente leviana” (p. 99), “porcos que reviram tudo com seus focinhos” (p. 99), “animais” (p. 110), “impudência audaciosa” (p. 110), “nobre sofisma” (p. 124), “blasfêmia que desonra nosso Senhor Jesus” (p. 128), “fantasia repugnante à inteligência humana” (p. 128), “esses loucos” (p. 143), para citar apenas alguns exemplos.

Interessante observar que Calvino se descreve a si mesmo como “puro”, em oposição aos *phantastiques* anabatistas: “mais ainda, é de nós que esses pobres ingratos tiraram o que sabem, salvo que, por sua ignorância ou presunção, corromperam a doutrina que nós, de nossa parte, ensinamos com pureza” (p. 56). Ao refutar os artigos da Confissão, diz ainda que “estou quase envergonhado de repassar essas coisas triviais. Mas, como sei que os simplórios e os ignorantes são seduzidos por elas, sinto-me obrigado a mostrar como podem evitá-las” (p. 86).

Um passo marcante, mas em nada estranho às polêmicas quinhentistas: “enfim, como um bêbado, depois de arrotar alto, lança fora o caldo imundo que jaz pesado em seu estômago, assim esses miseráveis, tendo vilipendiado o chamado sagrado que nosso Senhor tanto estimava, vomitam finalmente em voz alta blasfêmias muito mais perturbadoras” (p. 89).

Um linguajar tão pouco reverente não era incomum no século XVI; era, ao contrário, a regra nessas disputas em que se praticava, sem muita cerimônia, tanto a *contentio dignitatis* (o elogio daquele a quem se defende) quanto a *reprehensio vitae* (censura daquele a quem se ataca). A isso deve-se também o recurso de "desumanizar" o adversário, atribuindo-lhe as características animais do burro, do porco, do lobo ou da ave de rapina. Lutero, por exemplo, certa vez declarou que todos os porcos da Bavária haviam se mudado para a faculdade de teologia de Ingolstadt (Matheson, 189). Também Calvino recorre a essas imagens em outras ocasiões, a fim de demonstrar desprezo, como quando diz que "outros revoltam-se, como cães que retornam a seus vômitos, e porcos a seus lodaçais" (Inst. 1541, XXXViii), ou neste trecho de nosso texto: "Mas eu digo, ao contrário, que, se animais pudessem falar, fariam mais sabiamente" (p. 98). Ao contestar as *Acta* do Concílio de Trento, afirma que os monges ali não produzem artigos teológicos, mas que "altercando-se, coaxam não sei que estridência, como as rãs de Aristófanes"³⁴ (OC VII, 383), e que, ao aceitar o que ali foi decretado, "os asnos assentem com as orelhas" (*asini auribus annuunt*, OC VII, 384). Outro exemplo pode ser extraído das gravuras que ilustravam as capas dos panfletos antipapistas alemães, e que freqüentemente mostravam lobos em hábitos monacais.

Em seguida, novamente, aparece a correspondência entre discurso e vida, imprescindível para esta discussão acerca da construção da identidade do verdadeiro cristão:

Pois como um corpo sem cabeça, braços ou pés, eles freqüentemente usam formas de discurso que são absurdas e peregrinas, sem propósito, e que pululam como num conto infantil. Entrelaçando pontos diversos, citam somente fragmentos da Escritura. E ficam tão satisfeitos que se convencem a si mesmos de que há muito mais majestade em falar tão toscamente do que há em desenvolver seu caso de uma forma ordenada.

Agora, a fim de confundi-los não existe modo melhor do que expor e contradizer os assuntos claramente e estabelecer um ponto após o outro, de forma ordenada. De fato, examine e considere minuciosamente as sentenças da Escritura a fim de descobrir seu sentido verdadeiro e natural, usando palavras simples e claras que são familiares à linguagem comum. Quando o

³⁴ (...) stridulum nescio quid ipsos rixando, tanquam ranas Aristophanis, coaxare.

fazemos, eles gritam que nós queremos enganá-los e lográ-los por meio de astúcia humana e de sofisma – como se lá fosse costume ou intenção dos sofistas iluminar coisas misteriosas! De minha parte, confesso que, contanto que possa, tento fazer avançar o que digo de forma ordenada, a fim de fazê-lo tão claro e compreensível quanto possível. Se os anabatistas não são capazes de aceitar isso, então não sei que dizer, exceto que “quem age mal odeia a luz” (Jo. 3,20). (p. 156-7)

Com respeito à comunhão dos bens, trata-se, segundo Calvino, de “um absurdo repudiado por todos como repugnante à inteligência humana” (p. 283), mas que os libertinos anabatistas mantiveram como “uma espécie de escoadouro” (*refuge*), “uma vez que sua seita é uma fossa, um esgoto para receber todo o estrume do mundo” (p. 283).

Servet, por sua vez, tampouco deixa de castigar com invectivas seus adversários, usando o recurso de animalizá-los, como quando compara os bebês que gritam na pia batismal a rãs, descreve assim “pedobatismo trinitário”:

Há no Papado a Trindade do Dragão, da Besta e do Pseudopofeta. A Trindade papística, constituem-na três espíritos realmente distintos, a que João, por muitas razões, chama “três espíritos imundos como rãs”: porque, como as rãs, procedem das águas imundas do abismo e são, como as rãs, animais anfíbios; porque, no coaxar das rãs, balbuciam sincopadamente *trin-da-de*; porque pelo imundo poder desses três, com suas três qualidades influsas, o Papa batiza as rãs na imundícia. A água das rãs é imunda e sua língua, presa. Daí que se chame a esse defeito da língua *batracós*, rã. Rã é aquele que, fazendo ruídos com a língua, não é capaz de exprimir sua fé. Rãs, portantos, batizam os papistas, com sua falsa fé na trindade. Como rãs verás as

criancinhas debatendo-se e berrando com o grito das rãs em seu pedobatismo.³⁵

São também freqüentes as comparações que Servet faz entre os diferentes monges, com seus hábitos, capuzes e andando em grupo, com infestações de insetos. Por exemplo:

Tal é a natureza dos gafanhotos e de outros animais gerados da podridão, que gostam de temperaturas e de locais quentes e úmidos, propícios à sua podridão. Reproduzem-se em quaisquer abrigos, em covas e buracos; amontoam-se à noite ou em tempo nublado e, uma vez nascido o sol, voam. (...) Se a um gafanhoto, dotado já de capuz pela natureza, vestires um avental ou hábito monacal, terás um monge completo, um demônio mascarado. Joel se admira com razão do aspecto horroroso dessa gente encapuzada, a que nada semelhante se viu jamais, nem se verá. De assombro seriam tomados os apóstolos, se, voltando à vida, vissem agora esses monstros! De assombro seríamos tomados nós, se não estívéssemos acostumados a essas máscaras! O poder da cauda desses gafanhotos é a falsa doutrina, como se fosse o veneno da cauda do escorpião.³⁶

³⁵ In Papatu est trinitas, draconis bestiae et pseudoprophetae. Trinitatem Papisticam faciunt tres realiter distincti spiritus, qui Ioanni dicuntur tres immundi spiritus ranarum, multis rationibus. Quia sunt de abyssi aquis immundis, sicut ranae: amphibia animalia, sicut ranae: quia ranarum glocitatione tres illi trinitatem concise balbucinant: quia eorum trium immunda virtute cum tribus qualitatibus infusis ranas Papa baptizat in immunditia. Aqua est ranarum immunda, et lingua earum est impedita. Vnde vitium linguae *batracós* rana dicitur. Rana est, qui lingua sonans nequit fidem suam exprimere. Ranas ita baptizant Papistae, falsa trinitatis fide. Ranarum instar paruulos ibi videas calcitrantes, et ranarum clangore clamantes in paedobaptismo. *Christ. Rest.*, 463.

³⁶ Ea est locustarum, et reliquorum ex putredine genitorum animalium natura, vt calidum et humidum ament tempus et locum, putredinis suae fomitem. In apricis quibusdam, sepibus et foueis generantur, nocturno seu nubiloso tempore coaceruantur, et orto postea sole volant. (...) Si locustam, cui a natura est indita cuculla, induas lorica, seu monachali sacco, habebis integrum monachum, laruatam daemonem. Admiratur merito Ioël horridum aspectum populi huius cucullati, cui nunquam similis visus est, nec videbitur. Admiratione ducerentur apostoli, si nunc resurgentes haec monstra viderent. Admiratione nos duceremur, nisi essemus laruis assuefacti. Potestas caudae harum locustarum est falsa doctrina quae scorpionis caudae venenum. *Christ. Rest.*, 479-480

Mas a animalização não é o único recurso para o rebaixamento do oponente. Ao mencionar o pretense costume católico de “comprar” na igreja um posto para um filho doente, problemático ou sem herança, Servet tece, com mordacidade, o seguinte comentário:

Nota ainda outra semelhança da Besta com Jeroboão, a que consta no capítulo 13 do Livro III dos Reis. Jeroboão costumava tornar sacerdote qualquer um que fosse o último do povo (um idiota, um manco, um mutilado), contanto que lhe enchesse as mãos de presentes. Este costume se perpetuou entre nós: em qualquer família, quando os pais percebem um filho idiota, decidem que este se consagre ao sacerdócio papístico, e, com as mãos cheias de dinheiro, obtêm do Papa para ele um gordo sacerdócio. Somos nós que enchamos as mãos do Papa, para que encha as nossas e as consagre com seu sacerdócio mercenário.³⁷

As práticas sexuais do clero romano tampouco escapam aos vitupérios sarcásticos de Servet, que aproveita também para atacar a prática das missas pelas almas dos mortos:

O deus Baal Pehor, durante os sacrifícios pelos mortos, ensinava homens e mulheres a prostituírem-se (Num. 25). O mesmo fazem agora muitas vezes os sacrificadores com as mulheres, concebendo vivos sob pretexto de missas para os mortos.³⁸

Um curioso episódio narrado no Primeiro Livro de Samuel (I Sam. 6, 4-5) serve de pretexto para a ridicularização da prática dos ex-votos:

³⁷ Aliam adhuc in Ieroboam nota similitudinem, quae ponitur, 3. reg. 13. Nam quicumque erat extremus in populo, ineptus, mancus, et mutilus, fiebat ab ipso Ieroboam sacerdos, modo manum oblato munere impletet. Qui mos est nobis hodie perpetuus, vt in quacunque familia filium, quem viderint parentes ineptum, sacerdotio papistico consecrari iubeant, et oppleta manu pecuniis ei pingua sacerdotia a Papa impetrent. Nos Papae ipsi manus implemus, vt ipse nostras impleat, et mercenario illo sacerdotio consecret. *Christ. Rest.*, 454

³⁸ Deus ille Baal Pehor in sacrificiis mortuorum homines et foeminas scortari docebat, Num. 25. Id passim nunc faciunt sacrificuli cum mulieribus, missarum pro mortuis praetextu viuos generando. *Christ. Rest.*, 540

Cada um dos diferentes grêmios de artesãos, fabricantes, sapateiros, barbeiros etc. tem deuses particulares, aos quais cultua com festas e banquetes bacanais. Quando seus membros são tomados por alguma enfermidade, oferecem a esses deuses membros semelhantes, de cera, da mesma forma que os filisteus faziam ânus de ouro por causa das hemorróidas.³⁹

Outro estratagema muito utilizado por Servet é o de comparar a liturgia da missa e de outros ritos da igreja romana à pantomima dos comediantes ou então a jogos e brincadeiras infantis. A técnica é então levar o leitor a se dar conta do aspecto farsesco do gestual ritualístico, satirizando-o, na tentativa de despertar o riso numa situação em que se exigia seriedade e respeito.

Um exemplo:

Nesse assunto não se pode conceber nada mais insano do que isso de a criança ser catequizada pelos pedobaptistas no mesmo dia de seu nascimento. Interrogam o bebezinho, como se ele pudesse responder! Catecismo inteiramente ridículo! (...) Diálogo de cegos e surdos com cegos e surdos, para que cegos e surdos permaneçam todos eternamente! Então, os sacrificadorezinhos, com esconjuros sobre o recalcitrante, traçam inúmeras linhas retas com as mãos, umas cortando as outras em ângulos retos, ao que chamam cruces. Dificilmente hão de crer depois em semelhante comédia aqueles que não a tenham visto!⁴⁰

³⁹ Vnumquodque artificium genus, fabrorum, sutorum, tonsorum, et reliquorum habet peculiare diuos, quibus festa colit, et bachanalia conuiuia. Membra cerea illis diis offerunt, quando similis membri languore corripuntur, sicut Phelistim anos fecerunt auros proter haemorroidas. *Christ. Rest.*, 420

⁴⁰ Nihil in hac re excogitari potest insanius, quam infantulorum eo ipso die, quo natus est, a pedobaptistis catechizari. Puellum ipsum interrogant, ac si ille respondere posset. Ridiculus sane Catechismus. (...) Caecorum et surdorum est ibi cum caecis et surdis negocium, vt caeci et surdi omnes perpetuo remaneant. Inumeras ibi cum adiurationibus super recalcitrantem rectas lineas, ad rectos angulos se mutuo secantes, sacrificuli manibus ducunt, quas vocant cruces. Vix sunt postea credituri, qui ludum illum non viderunt. *Christ. Rest.*, 536

Servet, que não aceita nenhuma autoridade patrística posterior ao Concílio de Nicéia, investe contra o batismo infantil por meio da lenda, ou anedota, segundo a qual Alexandre, bispo de Alexandria, teria declarado válido o batismo que Atanásio, na infância, havia ministrado de brincadeira a seus amiguinhos, também crianças (Schmidt, *Dissertatio de puero Athanasio baptizante*, in Alcalá, 1980, 799).

Se é permitido batizar crianças sem entendimento, também será que crianças batizem a outras por jogo, em pantomima e de brincadeira, como se conta do menino Atanásio e do que o batizou. A coisa mais ridícula do mundo! E terá de permitir-se-nos batizar também em nossa Igreja os sinos de bronze, os cálices de prata, os assentos do altar, as vasilhas de água e os círios pascais; e assim fazer, como os fariseus, batismos de cálices, de vasilhas, de metais e ainda de leitões (Mc. 7). Mas, por favor, que pretendem nossos batismos de sinos e de círios? Ó miseráveis fariseus, até quando, por fim, estareis ébrios e entorpecidos pelo sono?⁴¹

Quanto aos votos monacais, diz, são também “verdadeira pantomima” (*vere mimica*). “Tanto Cristo como os apóstolos usavam roupas normais. Para que, pois, andam disfarçados os monges com tal quantidade de fantasias?”⁴²

Os hábitos monacais são *laruae*, as vestimentas dos atores no teatro; e os monges estão a tal ponto identificados com elas que Servet se pergunta: “Quem aguentará discutir com esses comediantes?”⁴³, ou seja, com “essas fantasias”, “essas roupas”. E essa *larua* não é senão ilusão e, portanto, engano:

⁴¹ Si infantes liceat sine intellectu baptizari, licebit quoque pueros, a pueris ludentibus, mimice et per iocum baptizari, vt de Athanasio puero et baptizante fertur: res omnium maxime ridicule. Licebit item nobis aereas campanas, argenteos calices, altaris lectos, aquae vrceolos, et brandones paschales in ecclesia nostra baptizare: atque ita calicum vrceorum, aeramentorum, et lectorum, cum pharisaeis baptismata facere, Marci. 7. Sed quid obsecro sibi volunt illa campanarum et brandonum nostra baptismata? O miseri pharisaei, quousque tandem eritis ebrii, et somno sopiti? *Christ. Rest.*, 567-8

⁴² Christus et apostoli commuibus vestibis vtebantur: quare ergo in tot laruas sunt defigurati monachi? *Christ. Rest.*, 435

⁴³ Quis cum laruis his certare sustineat? *Christ. Rest.*, 77

Quem tão alienado de sentido que ouse dizer com os sofistas que toda esta luz e glória de Cristo são falsa máscara, artifício, impostura?⁴⁴

Até mesmo Pedro, diz seria “tomado de admiração e de estupor se visse agora esse jogo de mímicos celebrado por esses mitrados, encapuzados e escanhoados, com tais vestimentas, entre um povo tão idólatra”.⁴⁵ “Não foi possível saírem do poço do abismo outros demônios tão maquilados (*pictos*), que expusessem ao ridículo com tantos e tais gestos o evangelho de Cristo!”⁴⁶

Também Calvino soube fazer uso de uma ironia espirituosa com toques de sarcasmo. Por exemplo, ao referir-se ao Papa como *bonus ille vir* (Higman, 1967, 373), enquanto os padres católicos são descritos como “ébrios” (*ebriosi*) e “cafetões” (*scortatores*), promovidos ao “episcopado dos adultérios e dos lenocínios” (*episcopatus adulteriorum et lenociniorum*, *Inst.* 1560, IV, v, 2). Vejamos, a título de ilustração, dois exemplos, extraídos do texto contra Servet que nos interessa mais de perto neste trabalho.

(...) irrompem nos mistérios sacrados não menos atrevidamente do que porcos enfiando os focinhos num tesouro precioso.⁴⁷

Referências escatológicas são outra arma retórica; são freqüentes as associações da doutrina contrária a dejetos, esgotos, imundícia. Quando Servet escreveu à mão vários

⁴⁴ Quis hic a proprio sensu tam alienus, cum sophistis dicat, totam hanc lucem, et gloriam Christi fuisse falsam larvam, praestigium et imposturam? *Christ. Rest.*, 98

⁴⁵ Admiratione profecto, et stupore duceretur nunc Petrus, si mimicum hunc ludum videret, a mitratis illis, cucullatis, et rasis, cum vestimentis illis ita celebrari, vniuerso populo tam insigne idolatrante. *Christ. Rest.*, 521

⁴⁶ Si de manuum impositione loquamur, quid magis mimicum pingere possis, quam sacramentum illud mitratorum, quod vocant confirmationem, vnum de septem illis bestiae sacramentis? Non fuit possibile, de puteo abyssi ascendere pictos alios daemones, qui tot et tantis modis Christi euangelium ludibrio exponerent. *Christ. Rest.*, 561

⁴⁷ (...) in tremenda eius mysteria non minus proterve irrumpunt, quam si porci rostra in pretiosum thesaurum ingerent. *Defensio*, 457-8.

comentários e “correções” num exemplar da *Institutio* e o enviou a seu autor, Calvino, este se referiu ao episódio com as seguintes palavras:

Não deixou de atulhar (as margens do livro) com insípidas injúrias, para que nenhuma página ficasse limpa de seu vômito.⁴⁸

Na *Restitutio*, Servet, ao ridicularizar a eucaristia dos “magos e papistas”, zomba da idéia de que Cristo poderia habitar realmente no pão sem que, ingerido, passasse pelo processo por que passa todo alimento no corpo humano até sua eliminação.

Imaginam que a carne de Cristo chega somente ao ventre, e daí desaparece ou se retira; dizem que, tão logo são recebidas no estômago as espécies de pão, Cristo migra, e não permanece ali. O que não é próprio de um alimento de verdade.⁴⁹

Vimos, portanto, a utilização do *sermo humilis* em dois momentos diversos: como demonstração de uma desejável *humilitas* por parte do autor, o qual, por falar a verdade, está obrigado a fazê-lo com palavras simples; e, em seguida, como recurso satírico, como a linguagem da polêmica em que se faz necessário rebaixar o oponente, desumanizando-o.

2.3. *Genus deliberatium*

E aqui devemos começar a pensar a construção do *ethos* do orador cristão num contexto específico, que é o do *genus deliberatium*, o qual pressupõe a existência de uma questão em que se deve *escolher*, pesando prós e contras. Um dos lados será então entendido como mais útil, ao passo que o outro será considerado mais prejudicial. Vantagens e

⁴⁸ Non destitit insulsis conviciis farcire, ut nullam paginam a suo vomitu puram relinqueret. *Defensio*, 481. Sobre o mesmo tema, escreveu em francês: “(...) chargeant toutes les marges d’injures, comme un chien qui eust mors et rongé quelque pierre.”

⁴⁹ Imaginantur, carnem Christi in ventriculum solum demitti, deinde reuomi, seu abire. Cum primum assumptae sunt in stomacho species panis, aiunt migrare Christum, nec ibi manere. *Christ. Rest.*, 506.

interesses devem portanto ser levados em conta. Além disso, é inútil discutir sobre acontecimentos além do poder humano, pois só “deliberamos sobre coisas que estão ao nosso alcance e podem ser feitas” (*Ética a Nicômaco*, 1112 b). “Deliberamos não sobre fins, mas sobre meios”, diz ainda em seguida (1112 b). Erasmo, que, seguindo a Quintiliano, empregava a denominação *genus suasorium* em lugar de *deliberatiuum*, vê a prática deste gênero como ligada à política e aos interesses da cidade (Chomarat, 1981, 530). Já Aristóteles limitava a cinco o número de temas em que é possível a deliberação: finanças, defesa nacional, importações, exportações e legislação (*Retórica*, IV, II, 1). E, no entanto, encontraremos o deliberativo utilizado também naquilo de que trata a presente tese, que é a tentativa de propor uma interpretação dos textos sagrados não apenas como mais verdadeira do que as demais mas como a única verdadeira; por conseguinte, o gênero vem acompanhado de táticas propagandísticas que visam a suscitar a adesão total, que, aqui, representa também, necessariamente, a absoluta rejeição do partido contrário.

E mais, um texto que pertença ao *genus deliberatiuum* é também, em sua essência, dialético, uma vez que pressupõe um adversário (e portanto um combate, uma controvérsia) e nele o uso da retórica visa a gerar adesão onde havia incerteza. E a premissa para obter tal assentimento são os juízos de valor (Perelman, 1997, 67). Daí a extraordinária importância da apreciação do caráter moral do orador, uma vez que se oferecem ao público não apenas ideologias, mas também biografias, num catálogo de crenças que perfaçam a construção de uma identidade por meio de um discurso. Relatos autobiográficos sobre a própria conversão, por exemplo, têm, claro, grande importância numa religião de convertidos⁵⁰ – o que era verdade nos primórdios evangélicos e voltou a sê-lo na Reforma.

Faz-se necessário lembrar aqui que, ao abandonar a retórica clássica para adentrar as polêmicas religiosas, o leitor contemporâneo não deve perder de vista o fato de que está ingressando no terreno das causas apodíticas, cuja garantia, inquestionável e absoluta, é a Bíblia, seguida da autoridade dos textos patrísticos. As probabilidades ciceronianas neo-acadêmicas, portanto, dão lugar a nada menos que à Verdade, revelada. E, no entanto, acerca dessa Verdade há polêmicas, debates, dissensões e discordâncias de interpretação. Ora, se só

⁵⁰ Berger (1998, 23-4) fala da “enorme florescência” do gênero *testamento* durante a helenização do judaísmo. Segundo ele, esse tipo de texto, que se compõe de uma biografia moralizante com admoestações e predições do futuro, expressa o ideal helenístico da congruência entre doutrina do mestre e sua vida.

há uma Verdade, segue-se que somente uma interpretação é verdadeira, e, portanto, sua relação com todas as outras é de exclusão. O discurso deliberativo, então, serve aqui para que cada facção defenda sua posição contra todas as demais. Como apontou Kennedy (1998, 142), há muitas vantagens retóricas para o escritor cristão tanto em ser a favor quanto em ser contra alguma coisa.

Afinal, existe uma Verdade única e, a partir dessa asserção, seguem-se várias conclusões a que se pode chegar facilmente, como a admissão de que o certo e o errado existem concretamente, e de que o mundo se divide entre os partidários do Mal (os hereges) e os campeões do Bem, os advogados de Cristo. É o posicionamento perante a causa, portanto, o que determina a veracidade do texto e, ainda mais, que legitima e autoriza o orador. É o fato de falar em nome da causa o que dá ao orador o direito de se pronunciar, e de fazê-lo com a veemência da linguagem exigida pelos discursos deliberativos, com a clara função de levar o leitor a se posicionar pró ou contra alguma coisa. Não se trata de deleitar o público, mas sim de despertar ou potencializar suas emoções com tanta ênfase que haja uma adesão não apenas racional mas também afetiva à “causa”. São, portanto, textos engajados, marcantemente ideológicos, sem qualquer tentativa de imparcialidade.⁵¹ São também propaganda, com seus característicos emprego do “eu”, seus verbos exortativos e imperativos. São, enfim, textos bélicos, e fazem a defesa e o ataque numa guerra que, se é também real, é antes de mais nada ideológica, e acontece por intermédio da imprensa.⁵²

⁵¹ Interessante observar que, segundo Dante Tringale, em *Introdução à Retórica*, São Paulo: Duas Cidades, 1988, a Retórica só é ideológica quando se “desnatura” ou “desvirtua” ou se torna “um simulacro”; para esse autor, “se o discurso persuasivo for dialético, não será ideológico” (p. 172), “porque a dialética em sua plenitude é sempre crítica e onde há crítica não há ideologia” (p. 173). A ideologia, diz, “amordaça” a Retórica ou a “desfigura na medida de seus interesses escusos” (p. 173). Tringale chega mesmo a mencionar “o demônio da ideologia”, ao qual “esconjuramos”... Em nosso entender, esse vocabulário é, em si mesmo, ideológico.

⁵² Imprensa e Reforma estão indissolivelmente ligadas, como já se sabia no século XVI, em que um edito do Parlamento francês proibia a leitura da Bíblia (informação extraída de Higman, 1998, 441). Na cidade de Lyon, um decreto de 1565 mandava tapar todas as clarabóias das casas que dessem para a rua. O motivo: homens, “secretamente enviados de Genebra”, atiravam “pequenos livros” para dentro das casas através das clarabóias, e, com isso, “um grande número de homens curiosos de novidade” estavam abandonando a religião romana para abraçar a “novidade luterana” (*ibid.*, 44)5.

Mas se há uma Verdade e duas interpretações, instaura-se, de imediato, uma oposição à qual deve ser chamada a atenção desde o primeiro momento. A técnica é, portanto, começar *in medias res*, definindo ou redefinindo o ponto de vista do adversário, em contraposição ao próprio, de modo a enfatizar suas contradições, numa técnica que recebeu o nome de “polarização do assunto” (Higman, 1967, 17). O texto é concebido como binário, e o ponto de vista do outro está sempre presente, em fórmulas como “eles dizem isso, mas nós, ao contrário, sustentamos isto”. Há sempre um movimento de balança ou mesmo de gangorra nesses textos que visam a refutar uma opinião por meio do contraste com outra. Como dado adicional e ilustrativo, podemos pensar nas inúmeras menções que Calvino faz ao branco e ao preto, mas quase nunca a nenhuma outra cor (Higman, 1998, 430), levando a pensar num mundo repartido em dois, em que nuances não são permitidas. Cabe lembrar, no mais, que o argumento adversário, assim apresentado, termina quase que inevitavelmente por ser deformado no processo. Um debate reformista, portanto, jamais é apenas uma tentativa de separar o que é válido numa argumentação daquilo que não o é, mas antes de demonstrar que qualquer dissidência ataca a estrutura e o fundamento da religião cristã. E, de novo: se há uma polarização, e apenas uma Verdade, assume-se que o oponente seja contrário a essa Verdade, que é única e integral. A linguagem é também necessariamente hiberbólica (“para todos eu me fiz tudo”, diz Paulo, I Cor. 9, 22) e radical em seus extremos. Dentro dessa visão, não se pode ser mais ou menos a favor ou contra alguma coisa. Exige-se uma adesão total, bem como exige-se uma total convicção de que aquele que fala seja o defensor dessa Verdade.

E, por conseguinte, embora neguem a retórica e mesmo a desprezem e dela suspeitem, nossos autores cristãos envolvidos em polêmica a praticam essencialmente. “A função da Retórica”, diz Aristóteles, “é tratar dos assuntos sobre os quais devemos deliberar e cujas técnicas não possuímos, perante ouvintes que não têm a faculdade de inferir através de inúmeras etapas e de seguir um raciocínio desde um ponto afastado” (in Perelman, 1997: 65). Segundo essa opinião, o objetivo da retórica é possibilitar-nos sustentar nossas opiniões e fazer com que sejam admitidas pelos outros. Sendo assim, a retórica não tem como objeto o verdadeiro, mas o opinável. Não caberia aplicá-la ao domínio da fé ou da convicção religiosa, mas não é este o tema de nosso trabalho. Na presente pesquisa, lidamos com polêmicas relativas à *interpretação* dos textos sagrados. E com a maneira de conseguir a adesão de outros a essa interpretação.

Quanto ao estilo adequado ao gênero deliberativo (pensado para uma assembléia) numa polêmica tão radicalizada, este, para que produza o efeito desejado, deve abrir mão de refinamentos que seriam não apenas excessivos como prejudiciais; como a intenção é convencer, persuadir, *mouere*, ganhar para a causa, requintes têm menor eficácia do que a palavra certa, no momento certo. Isso é talvez especialmente válido aqui, em que o objetivo não é apenas (con)vencer, mas (con)vencer completamente, aplicando ao adversário um golpe do qual ele não possa se recuperar.

Uma vez que a persuasão é o objetivo, duas são, portanto, as maiores qualidades de um orador cristão: a *perspicuitas* e a *breuitas*. Calvino une as duas sob a fórmula *perspicua breuitas*, a qual transforma em norma para si mesmo.

A *perspicuitas* é uma virtude tipicamente retórica, por meio da qual se pretende *mouere* e que implica a objetividade, ao mesmo tempo em que não se perde de vista o objetivo do discurso, que é persuadir. É também uma virtude da eloquência (*elocutio*), no sentido de que ela opera a escolha de termos e expressões compreensíveis, e organiza a seqüência natural das frases até a conclusão lógica. A *perspicuitas* demanda ainda certo cuidado na apresentação, por meio do qual evitam-se as ambigüidades e as obscuridades, mas também, segundo Erasmo em *De Conscribendis epistolis*, exige do leitor certa cultura, uma vez que sua clareza é a *erudita perspicuitas* de Horácio (Chomarat, 1981, 1011).

E como a *perspicuitas* é a primeira das virtudes retóricas (*Inst. Orat.*, VIII, 2, 22)⁵³, e constitui a virtude central de um orador, assim, da mesma forma, mas ao contrário, seu oposto é o *vitium* da *obscuritas*. Mais uma vez, a clareza gramatical ou no uso do vocabulário é uma virtude também moral, ao passo que o emprego de um estilo obscuro é indício de tortuosidade de caráter. Por isso, escrever claramente demonstra uma alma clara; escrever de forma obscura demonstra propensão a um comportamento subreptício incompatível com o púlpito do pastor.

A *breuitas*, por sua vez, deve, segundo Quintiliano, evitar o supérfluo, sem se esquecer do necessário; deve dizer tudo o que é necessário, e nada além do que é necessário (*Inst. Orat.*, IV, 2, 44)⁵⁴.

⁵³ Nobis prima sit uirtus perspicuitas, propria uerba, rectus ordo, non in longum dilata conclusio, nihil neque desit neque superfluat: ita sermo et doctis probabilis et planus imperitis erit (*Inst. Orat.*, VIII, 2, 22).

⁵⁴ Nos autem breuitatem in hoc ponimus, non ut minus sed ne plus dicatur quam oportet (*Inst. Orat.*, IV, 2, 44).

Também Erasmo define a *breuiloquentia* pela necessidade de escolher, eliminar, de não reter senão o indispensável, mas sem omitir o essencial; ele, ademais, como nos lembra Chomarat (1981, 559), transforma a *simplicitas* em um “véritable leitmotiv”. *Simpliciter, simplicius, simplicior, simplicissimus, simplex* são recorrentes à exaustão em seus textos, sempre como proposta de escrita e de interpretação. Aqueles que não aplicam essa regra, retorcem ou mesmo torturam o texto (*torquent, detorquent*), ou então sonham (*somnium est*) ou deliram (*hallucinatur*), ou então “fazem ainda pior”, filosofam (*philosophari*), ou seja, usam de estratégias exegéticas engenhosas ou arbitrários. Mas Erasmo faz notar que a concisão não deve se transformar em obscuridade, nem ocultar nada de essencial; a *copia*, por outro lado, exige uma escolha que exclua as razões fúteis, os exemplos inadequados, as sentenças vãs, as digressões longas e as figuras rebuscadas; a ordem, é, portanto, o equilíbrio e a ordem (Chomarat, 1981, 759).

Ademais, por tratar-se das qualidades *honestum* e *utile*, apresenta-se a questão da importância do *status translationis* no *genus deliberatiuum*, ou seja, acerca do direito que tem o orador de dar conselho no assunto em debate (Lausberg, 1990, 211). Assim, consiste em pôr em dúvida a *auctoritas* do orador, o qual necessita provar que a possui.

No caso dos textos analisados no presente trabalho, em que a causa é apodítica mas há polêmica quanto à sua interpretação, faz-se necessário primeiramente trabalhar retoricamente elementos externos à obra em si. E aqui entra, uma vez mais, o papel e o *consilium* do orador, o qual se orienta segundo sua finalidade partidária e portanto necessariamente parcial (*utilitas causae*, isto é, aquilo que é exigido pela causa) e de acordo com o que pretende com seu discurso. Para isso, segundo Quintiliano, deve-se levar em conta *quid deceat* e *quid expediat* à causa (*Inst. Orat.*, II, 13, 8)⁵⁵. E já aqui existe uma relação necessária entre *utilitas* e *virtus*: aquilo que é útil é por conseguinte virtuoso, e vice-versa. Tudo isso soma-se a nossas especulações acerca do papel do *ethos* num discurso deliberativo, uma vez que a realização da *persuasio* só é possível pela criação de um elevado grau de credibilidade, de que se investe o autor do discurso a fim de ganhar o leitor para sua causa. A forma mais eficaz de fazê-lo é por meio da utilização daquilo a que a Retórica antiga chamava *ductus simplex*, ou seja, o orador afirma que “quer realmente dizer o que diz”, e tem, por conseguinte, um *uerum consilium*. Trata-se de uma confissão de *sinceritas*, a qual, também necessariamente, exclui a *dissimulatio*, a *obscuritas*, o estilo *ornatus* e os tropos.

⁵⁵ Res duas in omni actu spectet orator, quid deceat, quid expediat (*Inst. Orat.*, II, 13, 8).

O pressuposto de que a causa é justa, honesta e, portanto, verdadeira, deveria ser suficiente para convencer o leitor, por meio de provas e argumentos objetivos. Se, entretanto, ainda existirem vazios e a convicção por meios intelectuais não for completa, o orador pode buscar ainda o consentimento afetivo do leitor, sua adesão à causa por intermédio do *pathos*, da comoção que o discurso lhe causou. E, aqui no contexto do Cristianismo como na Retórica clássica, joga-se com o par de afetos com maior potencialidade persuasiva: *spes et metus*, a esperança e o medo. Afinal, dessa *causa veritatis* por que luta o autor cristão depende, crê-se, não apenas o resultado da Reforma religiosa em curso, mas também o destino, final e eterno, das almas de cada um dos envolvidos e também o futuro da Criação.

Por isso, e porque se trata não de algo novo, mas de uma interpretação de textos conhecidos, a *perspicuitas*, essa qualidade de que depende a *persuasio*, é especialmente importante quando se trata de definir uma posição em contraposição a outra, adversária. Dessa clareza depende a compreensibilidade intelectual do discurso e é, ela própria, condição prévia da credibilidade, uma vez que só aquilo que é compreendido pode ser crível. Por isso também o cuidado e a insistência em definir cada um dos conceitos utilizados nos textos, muitas vezes não apenas em oposição ao adversário imediato, mas também marcando a diferença com respeito à tradição que se rejeita (a católica em geral ou mais especificamente a escolástica, por exemplo). Essa tentativa insistente em delimitar claramente a acepção em cada termo teológico é utilizado visa a assegurar um vínculo unívoco e inequívoco entre um *verbum* e uma *res*, tanto no plano lingüístico como, e especialmente, no plano teológico. Nisso residem também todos os estudos filológicos e de tradução com que os humanistas e os reformadores se aplicaram à Bíblia, a ponto de Erasmo assumir para si mesmo o título de *grammaticus*, em detrimento do de teólogo. No caso de Servet isso assume proporções ainda maiores, uma vez que todo o seu sistema se apóia sobre o conceito de *Filho*, interpretado por ele de maneira muito diferente daquela herdada da tradição do *corpus christianum*. Como estabelecer o sentido de cada *verbum* ou *vox* é portanto um pré-requisito indispensável, longas discussões filológicas permeiam tratados teológicos. A polêmica, portanto, é necessária também nesse processo – heurístico - de interrogar acepções tradicionais e autoritativas de cada vocábulo, num procedimento por meio do qual, acreditava-se, a verdade viria à tona.

Em primeiro lugar, então, o autor cristão constrói seu *ethos* com os recursos fornecidos pelo ideal ético e estético da *humilitas*, que, expressa no texto, serviria, ao mesmo tempo, de prova da autenticidade e da integridade moral do autor, que, por sua vez, o autorizam a desvendar as Escrituras. Autor que nega a autoria do próprio texto e a atribui à influência divina, se não mais como influência direta, pelo menos como recepção da chave para a correta interpretação das palavras sagradas e que, equilibrando-se na difícil posição de ter como material as palavras, que, segundo ele próprio, não são dignas de confiança, precisa revestir-se a si mesmo de uma legitimidade que, se vem de fora (é “emprestada” pelas Escrituras, reveladas), é também forjada de dentro, pela autoproclamada *sinceritas* com que busca a Verdade e pela confessada e reiterada *munditia* de seu coração e, portanto, de seu comportamento.

Encontramos, mais uma vez, o precedente em Paulo. Por exemplo, em I Cor. 9. Tendo-se já comparado a um soldado em campanha militar (I. Cor. 9, 7), Paulo lança mão agora da metáfora do atletismo (I. Cor. 9, 24-27). Depois de afirmar que corre e luta, como um competidor olímpico, diz: “trato duramente o meu corpo e o subjugo, para não acontecer que, depois de ter proclamado a mensagem aos outros, eu mesmo seja reprovado”.

A mesma intersecção entre discurso e vida aparece no *exemplum*, ou seja, na idéia de que o cristão deve ser um modelo irrepreensível de conduta, e de que essa sua condição reforça a veracidade de sua fala. Os sofrimentos do apóstolo, os adversários, perigos e prisões que enfrentou são apresentados como importantes testemunhos de sua legitimidade apostólica. Já no judaísmo helenista (aquele de Paulo), sofrer perseguições por causa da Lei era já uma demonstração de fidelidade comprovada (Berger, 1998, 246). No século XVI, com as guerras religiosas e as perseguições aos anabatistas, o martírio tornou-se uma forma de afirmação perante a comunidade e uma arma retórica, persuasiva, contra os adversários e acusadores. É quando a *ars dicendi* funde-se, segundo a expressão de Gregory (2001, 66), com uma *ars moriendi*. Como no teatro ou no tribunal, o mártir perfaz aqui uma *actio*, uma *pronuntiatio* de altíssimo poder didático. Seus discursos, proferidos muitas vezes sob tortura ou mesmo à forgueira, fornecem denso material educativo que, no entanto, deve ser reafirmado pela atitude perante a tortura e a morte.

Além disso, ser perseguido era uma “prova”, no sentido jurídico do termo, de que ele estava ao lado da verdade. Calvino, refugiado em Genebra, e Servet, sob nome falso, lançaram mão, ambos, do expediente de mostrar as censuras e perseguições que sofriam

como indício de sua veracidade como cristão. Nesse imenso jogo de reflexos, réplicas e contrapartidas, o perseguido (ainda que por heresia) interpreta o verdadeiro cristão; ao perseguidor, ainda que ministro da Igreja, é reservado o papel de “falso mestre”.

Se a Verdade é única e exclusiva, mas os textos de que vamos tratar debatem entre si polemicamente, segue-se que há interpretações diversas dessa Verdade que é única e, por conseguinte, só comporta uma única interpretação correta. Segue-se também que, assim como o exegeta “verdadeiro” é sincero, não distorce as palavras e tem como propósito ensinar e guiar, o “falso” necessariamente recorre à mentira e insiste nela, usando de artifícios, astúcias e ardis para enganar e desviar do caminho. E se o intérprete “verdadeiro” é o humilde “advogado de Cristo” e de sua causa, o “falso” só pode ser o inimigo e o adversário do próprio Cristianismo, o herege que semeia a discórdia com seu veneno, os sofismas. Porque assim como o cristão verdadeiro atém-se à verdade *simplex et perspicua* do Novo Testamento e alega que não se afasta do estilo não cultivado das Escrituras, o falso mestre é aquele que recorre às “artes” da palavra, ao tropo, ao sofisma; em suma, à mentira.

Assim, o “gênero baixo cristão” é o parâmetro e o modelo em conformidade com o qual constrói-se a identidade de “advogado da *causa ueritatis*” e, por outro lado, em oposição ao qual fabrica-se uma persona de “herege” ou “falso mestre” para o adversário, ao qual não se permite a menor possibilidade de ter razão em qualquer âmbito, seja dogmático, seja moral ou “estilístico”.

As palavras aqui são também armas para fazer tombar o oponente, tanto quanto são meios para mobilizar apoios. O discurso tornou-se, então, marcadamente deliberativo e, como disse Mosellanus, dirigia-se a *totius orbis iudicium*, ao julgamento de todo o mundo. Por isso, aquele que profere o discurso tem de ter o direito de fazê-lo, e deve ser o exemplo daquela mesma conduta que exige daqueles que pretende ganhar para sua causa, ao mesmo tempo em que, investido do *apostolikon* do “enviado”, o autor cristão tem também um papel moralizante, na medida em que julga, expõe e condena, quer pela invectiva, quer pela sátira, aqueles que, “enfeitiçados por costumes perversos” (*praua consuetudine fascinati*, Servet), desviaram-se do “caminho mais simples” (*simplicior via*, Servet).

CAPÍTULO 3

SERVET, A CONSTRUÇÃO DE UM *ETHOS* DISCURSIVO

Uma vez que nossa proposta é identificar e comentar alguns dos mecanismos de construção e de legitimação de um *ethos* de advogado *causa ueritatis* para si mesmo, devemos ter em mente que, numa polêmica, o autor se apresenta e se posiciona; no dizer de Maingueneau (1996, 86), “assume a *responsabilidade* do ato de linguagem”. Por outro lado, tendo em vista que isso ocorre num contexto de debate, e, portanto, existe um “outro” presente no texto o tempo todo, e é preciso forjar um *ethos* (negativo, embora) para ele, veremos, então, reproduzidas, em nossos textos reformistas, algumas das técnicas que pertencem mais propriamente ao gênero dramático. O diálogo é, precisamente, um dos formatos mais utilizados no século XVI e na Reforma.

Primeiro, numa metáfora cara aos humanistas do XVI, o mundo equivale a um teatro, imagem que traduz o caráter público de sua missão e de seu campo de atuação. Nas palavras de Calvino: “que a igreja de Deus seja meu teatro”. E Calvino ainda distingue o “teatro do mundo”, com os aplausos e vaias do vulgo, do “teatro divino”, onde busca “aprovação”.⁵⁶

Há, pois, uma audiência e o pregador está, como um ator, no palco. Ele tem não apenas o direito de falar como esta é precisamente a sua função. E ele deve convencer.

Calvino chegou mesmo a afirmar que Jeremias falava como que adotando um papel (*quasi ex eorum persona*), como se um poeta reproduzisse as palavras e os gestos de uma personagem “como num espelho” (*quasi in speculo*)⁵⁷, a fim de que o discurso fosse mais veemente e para que houvesse *accomodatio*; em suma, por razões evidentemente retóricas. Ao comentar a o capítulo 9 da I Epístola aos Coríntios, em que Paulo relata que primeiro se “adaptou” aos judeus e depois aos atenienses, ou seja, falou aos judeus como um judeu e aos pagãos como um pagão, Erasmo transforma o apóstolo num modelo de *decorum*, louvando a sua *pia vafrities*, “astúcia piedosa” (LB VI 501 E, in Chomarat, 1981, 584). Erasmo destaca

⁵⁶ Meum sit hoc theatrum, cuius approbatione contentus, quamvis me totus mundus exhibitet, animo numquam deficiam, tantum abest ut insulsis clamatoribus invidiam (CO 15, 738).

⁵⁷ Et quo plus vehementiae habeat oratio, et sit efficacior, loquitur quasi ex eorum persona; ac si avarum quidam poeta repraesentaret in theatro, et suggereret quae ejus personae apta essent,

ainda a inteligência de Paulo em observar “a mudança de personagens” (*mutatio personarum*) e afirma que a chave para a compreensão de uma fala de Paulo é observar que papel ele faz, diante de quem e a que visa (*quid agat, cum quibus agat, quid spectet*).

Além disso, e naquilo que interessa mais de perto a esta pesquisa, importa a atribuição de características de personagens a um ou a outro; há aquele que representa o papel do “falso mestre”, por exemplo, e que tem em si todas as configurações do herege, do sofista etc. Há, por exemplo, a figura do “papista”, que é quase uma personagem cômica, e que reúne em si os atributos do “sacrificador” supersticioso, do ávido por dinheiro, do lascivo sexual e de vários outros qualificativos com que se forma a *persona* ou a caricatura do católico romano, do ponto de vista do reformador. O empréstimo de um discurso ideológico ao outro é, portanto, pôr sobre ele uma *persona* pública ou estereotipada; atribuir ao adversário o comportamento do herege é, por assim dizer, vestir-lhe as roupas ou colocar-lhe a máscara que identificam o herege. Da mesma forma, e por outro lado, o autor, revestido de seu ethos, “sincero” ou “apenas” discursivo, também, de alguma forma, está representando e não pode fugir a sua “personagem”, sob pena de pôr em risco a verossimilhança e, portanto, aqui, a credibilidade. Trata-se de uma clara distribuição de papéis, e, não por acaso, Servet usa seguida e repetidamente a palavra *larua*, a máscara, vestimenta ou “uniforme” que identifica cada personagem na representação teatral.

Aqui vale lembrar ainda a teoria antiga da construção da fala adequada a cada “personagem”, a *sermocinatio*. Há um jeito de falar reconhecível e mesmo decoroso para cada *persona*, e, precisamente por ser identificável, esse modo de falar pode ser apreendido e reproduzido. E isso vale também para o tipo de discurso ora estudado: assim como há um discurso límpido que expressa a Verdade, há, da mesma forma, mas ao contrário, o discurso retorcido e falso do herege.

Além disso, há também o recurso à fala de terceiros, quer por reprodução textual, quer por paráfrase ou assimilação, emulação ou *imitatio*. E esses “terceiros” são também chamados a tomar parte no debate, representando, por sua vez, um papel bem claro. Atanásio, por exemplo, que comparece a um texto de Calvino como grande autoridade e mestre, num texto de Servet será sempre objeto de ironia (como quando, na página 43 de *Christianismi Restitutio*, é chamado de *princeps Athanasius*, “o príncipe dos trinitários”). Em termos da

accomodaret verba et gestus, ita ut posset ille quasi in speculo perspicere mores suos et ingenium (Comm. Jer., CO 38, 85, in MILLET, p. 69).

construção de uma imagem que deve ser aceita ou rejeitada, é importante que o polemista saiba agregar a sua imagem a *auctoritas* do outro, ao mesmo tempo que o adversário é associado com os aspectos negativos dos “inimigos” (Roma com Babilônia, por exemplo).

Tendo em mente todas essas questões que devem ser consideradas, passemos à análise de alguns passos da obra *Christianismi Restitutio*, de Miguel Servet de Villanueva, publicada secreta e anonimamente em 1553, livro cuja história, por si só, gerou uma mitologia própria, que empolgou Voltaire e que, apesar de sua relativa inacessibilidade, continua gerando fortuna crítica.⁵⁸

Servet redigiu a *Restitutio* durante os doze anos em que viveu em Vienne, na França, sob o falso nome de Michel de Villeneuve e enquanto exercia a profissão de médico do arcebispo. Esse livro, a que Friedman deu o nome de “caso de heresia total”, e cuja composição foi realizada à base de uma página por dia, dado o perigo que corria quem fosse apanhado com tal material, foi, portanto, escrito num dormitório do palácio episcopal...

Nele Servet recupera o conteúdo de seus dois tratados teológicos anteriores e apresenta seu programa reformista, o qual atualmente se inscreve na denominação Reforma Radical, mas a que ele próprio deu o nome de *restitutio*. Nele está descrita também, pela primeira vez e cem anos antes de Harvey, a circulação do sangue pelos pulmões para oxigenação – descoberta que passou despercebida, uma vez que restaram apenas três dos mil exemplares originais cuja edição Servet pagou do próprio bolso e para a qual fez instalar, a suas expensas, duas imprensas clandestinas nos arredores da cidade. Setecentos desses exemplares foram apreendidos pela inquisição católica ainda encaixotados e queimados em praça pública, num auto de fé em que se fez queimar também a efígie do autor, que havia escapado da prisão. Os outros foram atirados à fogueira em que Servet foi executado, em 27 de outubro de 1553.

Nele estão também, integralmente, trinta das cartas que Servet havia endereçado a Calvino havia alguns anos, às quais o reformador de Genebra havia se negado a responder. Quando foi preso em Vienne pela publicação de material herético após denúncia que partiu de Genebra, o médico do arcebispo se limitou a refutar as acusações. Mas o tribunal apresentou suas provas: as cartas, escritas de próprio punho por ele (com sua letra, portanto),

⁵⁸ A última publicação é de 2002 e tem o eloqüente e dramático título de *Out of Flames: the remarkable story of a fearless scholar, a fatal heresy, and one of the rarest books in the world...*

publicadas no livro. De Genebra partira não apenas a delação, mas também as provas por meio das quais o réu foi inculcado e condenado.

E, no entanto, quando conseguiu escapar da prisão francesa, Servet se dirigiu precisamente a Genebra e lá compareceu ao culto dominical da Catedral de São Pedro, na qual o próprio Calvino era ministro. Reconhecido e novamente aprisionado, foi seguidamente interrogado num processo que se arrastou por três meses, e no qual Calvino apresentou-se pessoalmente para fazer as perguntas de natureza teológica de que os advogados eram incapazes; finalmente, Servet foi condenado à morte por fogo lento. Essa foi a primeira fogueira em solo protestante.

E foi também o evento que deu início ao primeiro debate sobre a liberdade de consciência em questões religiosas, movimento inaugurado pelo humanista francês Sebastián Castellión, que, ele próprio perseguido por Calvino, escreveu uma defesa de Servet e vários tratados *de arte dubitandi* e contra a pena de morte para a heresia. Com Castellión, e a propósito da morte de Servet, tratou-se, pela primeira vez no Ocidente cristão, de temas que ressurgiram como manifesto apenas duzentos anos depois, com o Iluminismo, e que hoje nos parecem direitos humanos fundamentais, embora constantemente e de novo ameaçados, como o direito à liberdade de escolha em matéria religiosa sem que o Estado possa usar de meios legais para punir os dissidentes.

Não é intenção desta tese analisar o conteúdo dogmático do livro de Servet, trabalho já realizado por esta pesquisadora em sua dissertação de Mestrado, *O Programa de Miguel Servet para a Restituição do Cristianismo: Teologia e Retórica na Apologia a Melancthon*, defendida nesta Faculdade no ano de 2000. Nosso objetivo é, agora, o de procurar no texto ou uma primeira pessoa ou pistas que nos levem a nos aproximar de um “autor” que realiza a construção de uma imagem *de e para si mesmo* em seu discurso e que a legitima com estratégias que pretendemos demonstrar em seguida.

Uma breve análise do Proêmio do livro nos permitirá propor algumas respostas. Eis, portanto, sua tradução:

O que aqui se nos impõe é tão sublime em grandeza, como é fácil em clareza e certo em demonstração. A maior de todas as coisas, leitor, é

conhecer a Deus manifestado substancialmente e Sua natureza divina verdadeiramente comunicada. A manifestação do próprio Deus por meio do Verbo e Sua comunicação por meio do Espírito, ambas substanciais só em Cristo, só em Cristo as discerniremos claramente, de maneira que, no homem, distinga-se toda a deidade do Verbo e do Espírito.

Explicaremos a manifestação divina desde o princípio dos séculos, o grande mistério de piedade fora de discussão: que Deus tenha outrora se manifestado no Verbo e agora na carne; que se tenha comunicado pelo Espírito; que tenha sido visto por anjos e por homens, em visão outrora velada, agora revelada. Exporemos claramente os modos verdadeiros, por meio dos quais Deus mostrou-se-nos, visível externamente pelo Verbo e perceptível internamente pelo Espírito, mistério duplamente grande, que o homem veja e possua o próprio Deus. A Deus, antes não visto, nós veremos agora por meio de sua face revelada, e contemplá-lo-emos, reluzindo dentro de nós mesmos, se abirmos a porta e percorrermos o caminho.

É preciso abrir já essa porta e esse caminho de luz, luz sem a qual nada se pode ver, sem a qual ninguém pode ler as Sagradas Escrituras, nem compreender a Deus, nem tornar-se cristão. Este é o caminho da verdade: seguro, fácil e sincero, o único que nos franqueia integralmente o conhecimento divino de Cristo no Verbo, a verdadeira perfeição do Espírito Santo, e a mesma substância de um e de outro em Deus e que nos põe ante nossos olhos o próprio Deus.

(...)

Ó Cristo Jesus, Filho de Deus, que nos foi dado do céu, manifestas a deidade tornada visível em ti mesmo, abre-te para teu servo, para que se revele verdadeiramente tão grande manifestação. Concede agora teu bom espírito e tua palavra eficaz a quem tos pede, guia minha mente e minha pena, para que eu possa narrar a glória de tua divindade, e exprimir a verdadeira fé acerca de ti. Tua é esta causa, e explicando tua glória recebida do Pai e a do teu Espírito, que se me apresentou com certo impulso divino para que dela me incumbisse, uma vez que estava preocupado por tua verdade. Comecei essa incumbência

algumas vezes, e agora de novo sou forçado a incumbir-me, porque, em verdade, esgotou-se o tempo, como, a partir da evidência do próprio tema e dos sinais manifestos dos tempos, hei de demonstrar agora a todos os fiéis. Não se deve ocultar a lanterna, tu nos ensinaste, de maneira que, ai de mim!, se não evangelizar! Trata-se de uma causa comum a todos os cristãos, à qual estamos todos obrigados.

Resta-te, leitor, mostrares-te, em nome de Cristo, benévolo até o fim, e ouvirás tudo na língua da verdade, sem qualquer artifício⁵⁹.

⁵⁹ Quid nobis hic ponitur, vt est maiestate sublimis, ita perspecuitate facilis, et demonstratione certus: omnium maxima, lector, Deum cognoscere substantialiter manifestatum ac diuinam ipsam naturam vere communicatam. Manifestationem Dei ipsius per verbum, et communicationem per spiritum, vtranque in solo Christo substantialem, in solo ipso plane discernemus, vt tota verbi et spiritus deitas in homine dignoscatur. Manifestationem diuinam a seculis explicabimus, magnum citra controuersiam pietatis mysterium, quod sit Deus olim in verbo, nunc in carne manifestatus, spiritu communicatus, angelis et hominibus visus, visione olim velata, nunc reuelata. Modos veros aperte referemus, quibus se nobis exhibuit Deus, externe visibilem verbo, et interne perceptibilem spiritu, mysterium vtrinque magnum, vt Deum ipsum homo reuelata facie videbimus, et lucentem in nobis ipsis intuebimur, si ostium aperiamus et viam ingrediamur. Aperire iam oportet ostium hoc, et viam hanc lucis, sine qua nihil potest videri, sine qua nemo potest sacras scripturas legere, nec Deum intelligere, nec Christianus fieri. Haec veritatis est via, certa, facilis, et syncera, diuinam Christi in verbo cognitionem, spiritus sancti veram perfectionem, et eandem vtriusque in Deo substantiam, integre sola patefaciens, Deumque ipsum nobis ob oculos ponens. (...) Christe Iesu fili Dei, qui de coelo nobis datus, deitatem patefactam in te ipso visibilem manifestas, teipsum aperi seruo tuo, vt manifestatio tanta vere patefiat. Spiritum tuum bonum, et verbum efficax, petenti nunc tribue, mentem meam et calamum dirige, vt diuinitatis tuae gloriam possim enarrare, ac veram de te fidem exprimere. Causa haec tua est, et tuam a patre, et spiritus tui gloriam explicans, quae diuino quodam impulsu tractanda sese mihi obtulit, cum essem de tua veritate sollicitus. Tractare aliquando coepi, et nunc iterum tractare cogor, quia completum est vere tempus, vt ex rei ipsius certitudine, et ex signis temporum manifestis, sum nunc piis omnibus ostensurus. Lucernam non esse abscondendam, tu nos docuisti, vt vae mihi sit, nisi euangelizem. Causa communis Christianis omnibus agitur, cui omnes tenemur. Superest, lector, vt te pro Christo beneuolum vsque ad finem exhibeas, et rem totam audies sermone veritatis absque aliquo fuco. *Christ. Rest.*, 3-4.

Há aqui várias questões relevantes e mesmo decisivas para a resposta às perguntas centrais formuladas por este trabalho. Em primeiro lugar, a afirmação de que algo “é posto para nós” ou “se nos impõe” (*quid nobis ponitur*), mostrando, antes de mais nada, que se trata de uma “tarefa” recebida e que o autor vai cumprir. Ingressamos, pois, imediatamente no domínio de um texto inspirado e que é o instrumento da missão recebida pelo autor, o enviado. O interesse dessa causa, portanto, não é principalmente do autor, mas daquele que o incumbiu da tarefa e em nome do qual ele, orador, está autorizado a falar; no caso, o próprio Cristo, a quem Servet se dirige para afirmar que “tua é esta causa (...) que se me apresentou com certo impulso divino para que dela me incumbisse, uma vez que estava preocupado por tua verdade”. Quanto a Servet, autodescrito como “servo” de Cristo, cabe-lhe “narrar a glória” e “exprimir a verdade”, “explicar” e “expor claramente” – trabalho que é “sublime, fácil e certo”, assim como o caminho é “seguro, fácil e sincero”, simplesmente porque se trata, afinal, da Verdade.

Outra questão em que não nos é possível aprofundar-nos, mas que merece menção, é a da utilização neste *Proêmio* de imperativos seguidos de orações finais. Por exemplo, “abre, para que se revele”, “concede, para que eu narre”, “guia, para que eu exprima” etc., numa clara relação de dependência do sujeito da subordinada perante o “tu” do imperativo da principal; uma subordinação que é gramatical e sintática, mas também “lógica”, por assim dizer, entre aquele que se assume e se apresenta como “servo” e seu senhor, a cuja autorização aquele se sujeita ou “subordina”.

Interessante notar ainda a importante metáfora da luz, inaugurando um amplo campo semântico relativo ao sentido da visão que perpassará todo o livro. Longe de ser aleatória, tal metáfora serve para comprovar a principal doutrina servetiana: a de que Palavra se manifestou por meio do homem Jesus, ser corpóreo, concreto, real. O vocabulário empregado remete repetidamente ao campo semântico da luz e da materialidade do que pode ser visto: podemos “ver a Deus”, “ver Seu rosto desvelado” ou “contemplá-Lo reluzente”, porque este é caminho caminho da luz “sem a qual não se pode ver nada” e “sem a qual ninguém pode ler as Sagradas Escrituras” e que coloca Deus “ante nossos olhos”.⁶⁰ O caminho da luz e da verdade, portanto, é aquele que permite ao cristão ver o rosto desvelado de Deus com seus próprios olhos; é, em outras palavras, o Jesus homem.

Se o Filho é a manifestação externa e visível do Verbo divino, então o Cristo homem é, portanto, Deus tornado acessível aos sentidos humanos. Assim, o vocabulário relacionado à visão e à audição retorna na invocação final a Cristo, o qual "manifesta de forma visível a deidade revelada", como Servet promete demonstrar ao leitor, o qual, perseverando até o fim do livro, vai "escutar tudo na língua da verdade, sem qualquer artifício". No *Manuscrito de Paris*, cópia da *Restitutio* que apresenta algumas variantes com relação à edição publicada, Servet se lamenta ainda da "cegueira do mundo"⁶¹.

A metáfora da luz reaparece em sua plenitude evangélica nesta evocação final a Jesus Cristo, quando Servet escreve: "Não se deve ocultar a lanterna, tu nos ensinaste, de maneira que, ai de mim!, se não evangelizar!" Aqui, a referência é parábola da luz, presente, por exemplo, em Mateus, 5, 14-16: "vós sois a luz do mundo. Uma cidade construída sobre a montanha não fica escondida. Não se acende uma lâmpada para colocá-la debaixo de uma vasilha, mas sim no suporte, onde ela brilha para todos os que estão em casa. Assim também brilhe a vossa luz diante dos homens, para que vejam as vossas boas obras e louvem o vosso Pai que está nos céus" (e também Mc. 4,21; Lc. 8,16; 11,33). Novamente os sentidos se entrelaçam e justapõem: a luz é o que permite discernir o falso do verdadeiro, e a verdade é Cristo. Mas a luz de que falam Mateus, Marcos e Lucas nessa parábola é a do exemplo, que deve ser dado "diante dos homens". Assim, Servet, de posse da luz, já não pode ocultá-la, pois não se acende a lâmpada para colocá-la debaixo da cama (Mc. 4,21), mas sim num lugar bem alto, em que todos da casa possam vê-la. Vivendo com nome falso e como bom católico na sede mesma do Arcebispado de Vienne e redigindo seu livro em segredo, Servet devia sentir-se atormentado por seu silêncio de vinte anos. Afinal, escrever sem publicar é como "ocultar a luz" - ainda que "colocar a luz num lugar bem alto" tenha o preço de levar apenas uma página por dia para composição numa gráfica clandestina como medida de segurança, a fim de garantir a totalidade da impressão de um livro cuja existência é uma sentença de morte contra seu autor. E esta talvez seja, afinal, a resposta à eterna pergunta dos servetistas, que Bainton resume no título do capítulo 9 de sua biografia de Servet: "por que Genebra?" Afinal, Servet conseguira escapar da prisão do Delfinado francês e poderia simplesmente desaparecer, sem dirigir-se precisamente à cidade governada por seu pior adversário, num

⁶⁰ *Ponere ante oculos*: ação cuja conseqüência é precisamente a *perspicuitas*. Termos relacionados à *euidencia*, nas acepções de "visão" e "prova jurídica": recorrem à percepção do sentido físico como argumento comprobatório retórico.

⁶¹ Alcalá, 1980, 121-2.

momento em que este, pressionado pelos libertinos, precisava dar provas de sua força. Mas, nesse caso, a luz permaneceria oculta, uma vez que os católicos haviam queimado quase a totalidade dos exemplares de *Christianismi Restitutio*, num auto de fé em que a efígie de Servet também foi consumida pelas chamas, depois de ter sido ritualmente enforcada. De fato, em Genebra Servet pôde expressar-se como nunca antes, incentivado pelo próprio Calvino, que precisava de provas contra o réu. Não apenas todos os interrogatórios estão minuciosamente registrados⁶², como foi concedido que Servet, da prisão, trocasse com Calvino uma correspondência amplamente divulgada, uma vez que foi enviada aos demais reformadores para que não duvidassem da necessidade desta primeira fogueira em solo protestante. Assim, resta a hipótese de que Servet, em lugar de preservar a vida, tenha buscado conscientemente ainda mais uma chance de "acender a lâmpada e colocá-la no lugar mais alto da casa", o que serviria de prova, no sentido jurídico, de que estava ao lado da Verdade, e de que seu discurso não apresentava discrepâncias ou incoerências com relação a sua vida.⁶³

Outra questão determinante aqui é a de que o emissário tem de prestar contas de sua embaixada àquele que o enviou. O tema aparece já nos Evangelhos sinóticos (Mt 19, 27; Jo 17, 4-5; Mc 10, 29-31, por exemplo) e retorna nas epístolas (I Cor. 1, 14-17; Gl. 1, 10-14; etc.). Como na parábola dos talentos, o servo / autor terá de prestar contas a seu senhor.

Uma última consideração, esta extraordinariamente importante para a análise que se pretende aqui, diz respeito ao final do *Proêmio*, em que Servet roga ao leitor que este permaneça até o fim, porque assim vai ouvir tudo "na língua da verdade, sem qualquer artifício". O autor afirma falar a língua que a verdade fala, sem recorrer a quaisquer disfarces; ou, para manter a idéia presente no verbo latino *fusco*, sem maquiagem, sem verniz; em outras palavras, sem retórica, sem sofismas. Mais uma vez, portanto, Servet garante a veracidade de suas palavras com argumentos do estilo baixo cristão, em que a Verdade está

⁶² Kingdon, R. & Berger, J.F. *Registres de la compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin. Vol. II: Acusation et procès de Michel Servet*, 1962.

⁶³ O mesmo pode ser afirmado com respeito ao episódio de seu último encontro com Calvino, que este mesmo se encarregou de narrar minuciosamente. Condenado à fogueira na Genebra de Calvino e por interferência direta deste, Servet insiste para ver o adversário em sua cela. E, quando se vê face a face com ele, diz que precisava vê-lo para não morrer sem pedir-lhe perdão, numa *imitatio Christi* que poderia ser bastante explorada neste trabalho, uma vez que ilustra várias questões acerca da intersecção entre discurso e comportamento aqui levantadas. Embora não o façamos, citamos, entretanto, o próprio Calvino, que confessa que não concedeu seu perdão.

por princípio identificada com a linguagem simples e sem adornos.⁶⁴ A prova oferecida por Servet de que ele é o porta-voz autorizado e legítimo da Verdade é que ele emprega a língua das Escrituras e da Patrística, o *sermo humilis*. Quando diz que Inácio de Antioquia prega o mesmo que ele, Servet, ensina, aproveita ainda para afirmar que ambos ensinam o mesmo da mesma forma, ou seja, *aperte*⁶⁵ e *sine tropo et sine sophismate*:

Inácio, abertamente e em toda a parte, sem tropo e sem sofisma, ensina que Uno é o Deus Pai altíssimo, e que Jesus Cristo é seu filho unigênito.⁶⁶

Essa *antiqua simplicitas*, que é o “caminho” (*via*) para a Verdade, foi, entretanto, abandonada pelos “sofistas trinitários”. Estes desenvolveram uma linguagem nova, antes desconhecida, que pudesse dar conta da nova “heresia”, a Trindade nicena:

Reflete, por favor: por que aqueles modos de falar, usuais para os antigos, não se encontram em nossos trinitários, mas sim outros muito diferentes, desconhecidos dos antigos? Basta esta única razão, se refletires bem, pois o livro inteiro de Irineu “contra as heresias” trata dessa questão e no entanto jamais lhe veio à mente os gracejos dos trinitários, porque essas “realidades” ainda não haviam vindo à mente dos homens.⁶⁷

⁶⁴ Interessante ainda observar que o vocativo se refere ao "leitor", mas este "escutará" todas as coisas - mais uma das características do estilo baixo, que considera a oralidade espontânea e divinamente inspirada, ao passo que a escrita pertence ao âmbito do humano, com todos os torneios, adornos e figuras de linguagem com que se oculta a verdade.

⁶⁵ Na página 66, Servet havia mesmo afirmado: “nos apertissime docebimus”.

⁶⁶ Ignatius aperte vbique, sine tropo, et sine sophismate, vnum docet esse Deum patrem altissimum, et Iesum Christum vnigenitum filium eius.

⁶⁷ Cogita quaeso, quare ille antiquis vsitati modi loquendi, in trinitariis nostris non reperiuntur, sed alii longe diuersi, veteribus ignoti? Haec sola ratio est valida, si bene cogites, quod totus Irenaei liber contra omnes haereses hanc materiam tractat, et tamen nunquam trinitariorum nugas meminit: quia realitates hae nondum venerant in memoriam hominum. *Christ. Rest.*, 34.

Servet reafirma seu *ethos* também já na primeira linha do Livro Primeiro, quando afirma que vai começar a tratar do tema “em conformidade com a pregação primitiva dos apóstolos” (*instar primae apostolorum praedicationis*) e por aquilo que “está claro para qualquer um que esteja em seu juízo e foi pregado publicamente a todos” (*ab iis, quae cordato cuique sint manifesta, et omnibus publice praedicata*). Mas não é possível fazê-lo sem antes “reprimir os sofistas” (*vt sophistas reprimam*), aos quais Servet se encarregará de “refrescar a memória” (*quibus ego ad memoriam reducere curabo*). Como é regra nesse tipo de debate, há uma clara polarização do assunto desde o princípio. Para que o autor possa dizer o que é, precisa antes esclarecer o que não é e, antes mesmo de expor sua doutrina, a correta, dá voz à contrária, a falsa, obviamente “filtrada” e retrabalhada segundo a finalidade do autor.

Servet, note-se, obedece àquela primeira pregação apostólica, àquela primitiva pureza cuja recuperação é o ideal programático da *restitutio*: uma *simplicitas* e uma *sinceritas* doutrinárias mas também lingüísticas. Não por acaso o inimigo é o “sofista”.

Desde o início, portanto, estabelece-se o diálogo, ou antes o debate, entre o autor, que não fala em seu próprio nome mas sim conforme a tradição apostólica primitiva (e não segundo o *corpus christianum*, com o qual a Reforma Radical rompeu), e os “sofistas”, aqui os “trinitários”, também chamados a seguir de “fariseus”. A polarização dá-se imediatamente, reproduzindo os embates evangélicos: um apóstolo *versus* um sofista ou fariseu. Quanto apresenta seus argumentos, Servet recorre à autoridade de “Clemente, Justino, Irineu, Tertuliano e todos os antigos” (*Christ. Rest.*, 6), bem como a “tanto Mateus quanto Lucas” (*Christ. Rest.*, 9); quanto aos *argumenta pharisaeorum*, “o próprio Cristo os refutará por nós” (*ipsemet Christus pro nobis diluet, Christ. Rest.*, 16). E, deste lado da disputa, estão os doutores dessa Igreja já degradada pela aliança com o poder temporal romano, representado por Constantino, o Imperador convertido. Os nomes citados não viveram, portanto, nos tempos evangélicos, mas depois do Concílio de Nicéia: Nestório, Atanásio, Jerônimo e Agostinho. Aqui figuram ainda Hilário, Gregório Nazianzeno e o medieval Pedro Lombardo.

A explicação é clara e, ao mesmo tempo, de grande importância retórica: uma vez que, segundo Servet, ninguém antes de Nicéia havia ouvido falar de pessoas da Trindade, hipóstases ou comunicação de idiomas, nenhum apóstolo ou padre da Igreja primitiva poderia ter tratado da Trindade.

Quando expõe seus argumentos, Servet diz que “é algo evidente por si mesmo e não pode haver nada mais certo” (*ex se ipso manifestum, quo certius nihil ostendere possis, Christ. Rest.*, 6). Tanto que “nem valeria a pena insistir mais em algo tão evidente, se não fosse porque se corromperam os espíritos” dos sofistas (*rei tam apertae non esset diutius insistendum, nisi corrupti essent eorum animi, Christ. Rest.*, 7). Quando fala dos argumentos dos adversários, a linguagem muda completamente. Na página 15, por exemplo, são chamados de “ficções” (*figmenta*) e “sedutoras imposturas de expressão” (*placitas vocum imposturas*); na 19, “ninharias” (*nugas*); na 20, “fabulosas ficções” (*fabulosa figmenta*); na 22, “invenção de Satanás” (*inuentum Satanae*); na 30, “ilusões de demônios” (*illusiones daemoniorum*); na 31, “resposta manifestamente vã, com sabor de ficções de sofistas” (*responsio manifeste vana, et sophistarum figmenta sapit*).

Mas além da polarização com o adversário, há também um “tu”, diretamente interpelado, na figura do leitor, chamado a se envolver na causa. Esse leitor é o público-alvo de um discurso deliberativo, ao qual o orador precisa convencer, e trata de fazê-lo expondo as falhas daquele sistema no qual o leitor está até o momento imerso. Para isso, Servet apela à lógica e ao raciocínio do leitor; afinal, aquilo que ele prega é o mesmo que pregaram evangélicos e patrísticos, e que “está claro para qualquer um que esteja em seu juízo e que foi pregado publicamente a todos” (*ab iis, quae cordato cuique sint manifesta, et omnibus publice praedicata, Christ. Rest.*, 5). Por isso, mesmo quando pretende, à maneira de Erasmo, demonstrar uma verdade por meio da gramática, convida o leitor a que estude e reflita:

Se tiveres sentido comum, leitor, e conheceres a natureza do pronome demonstrativo, saberás claramente que tal é o verdadeiro e original sentido da palavra.⁶⁸

A relação entre a Verdade e o autor que a demonstra exige uma outra, entre a Verdade, o autor (intérprete e intermediário) e o receptor, que deve, por sua vez, fazer um esforço de compreensão, o qual é facilitado não apenas pela própria natureza da Verdade, revelada verticalmente, como pela clareza do mensageiro. Todos esses elementos aparecem, por exemplo, no passo a seguir:

⁶⁸ Si sensus communes habeas, et credas naturae pronomini demonstratiui, cognosces manifeste, hanc esse veram, et originalem illius vocis significationem. *Christ. Rest.*, 8.

Havia então uma fé acerca do filho diferente da que há agora, como compreenderás com um exemplo bem conhecido.⁶⁹

O trabalho de Servet não é senão libertar a verdade, fazê-la aparecer; portanto, a adesão do público não advém de uma simpatia gratuita, mas deve ser respaldada pela convicção garantida pela reflexão, como o grande número de ocorrências do imperativo “cogita, lector” o demonstra. Outros verbos no imperativo, como “collige” ou “perpende” acrescentam ainda a essa mesma necessidade as nuances de “compreender por meio de conexões” (*colligo*) ou “pensar com exatidão” (*perpendo*).

Alguns exemplos:

Mas tu, leitor, pondera que o próprio Jesus fala nesse passo.⁷⁰

Que apreenderias tu dessa pregação?⁷¹

Lê tudo isto, leitor, e dá fé às Santas Escrituras. Ou ao menos tem paciência, até que entendas melhor o que vem a seguir.⁷²

A partir desse testemunho público, até dos adversários, compreendes claramente, leitor, que aquela Trindade era desconhecida dos primeiros cristãos.⁷³

A Igreja do Papa Anticristo, diz, promove a confusão e o caos e depende da aceitação irrefletida de dogmas impostos sem questionamento; a verdadeira doutrina da verdadeira Igreja, por sua vez, deve poder ser compreendida intelectualmente. O papel que Servet assume é, por conseguinte, em grande parte didático; ele explica, para que o leitor entenda.

⁶⁹ Alia tunc erat de filio fides, quam nunc: id quod familiari exemplo ita collige. *Christ. Rest.*, 12.

⁷⁰ Tu vero lector perpende, Iesum ipsum ibi loqui. *Christ. Rest.*, 25

⁷¹ Quid ex haec praedicatione auditor tunc colligeres? *Christ. Rest.*, 33.

⁷² Lege haec omnia, lector, et fidem adhibe scripturis sanctis. Aut saltem patientiam habe, donec sequentia melius intelligas. *Christ. Rest.*, 410.

⁷³ Ex publico illo, etiam aduersariorum testimonio, aperte colligis, lector, trinitatem illam fuisse primis Christianis incognita. 36

Mais adiante verás as razões de todos eles no que concerne à dispensação do Espírito Santo, e entenderás a substância divina do Espírito Santo, mesmo que não subsista como pessoa visível, como o Filho.⁷⁴

Por isso, a fé é assentimento, é adesão. A Servet, um “reformista radical”, resta apresentar-se como um solitário que tem a vantagem de não participar de nenhuma igreja estabelecida e que, portanto, estaria fora de quaisquer jogos de interesses. Tenta, assim, usar em seu proveito um traço discriminatório, o de ser confundido com um grupo estigmatizado, o dos anabatistas, e, com isso, permite-se o direito de se apresentar como o denunciante que vai revelar aos fiéis tudo o que os outros tentam ocultar. A mensagem que está implícita é que seu único compromisso é com sua “missão”. Precisamente por tudo isso, e agindo como um redator de propaganda panfletária, mas também como um humanista do Renascimento, exige do leitor que este raciocine com ele e que compreenda aquilo em que diz acreditar. Pois aquele que não é capaz de compreender e de explicar sua própria fé é, segundo Servet, ateu:

Todos os trinitários são na verdade ateus. Porque que outra coisa é ser sem Deus senão isso de não poder sequer pensar em Deus sem que interfiram ameaçadoras em nossas mentes essas três realidades que nos confundem e nos fazem enlouquecer quando pensamos em Deus? Há no cérebro três maus espíritos que fascinam o homem, como diz João (Apc. 16). Basta crer, dizem eles, ainda que seja em coisas ininteligíveis. E assim revelam sua estultícia, pois admitem algo ininteligível, “sem entender o que dizem, nem o que afirmam” (I Tm. 1), e “blasfemando sobre aquilo de que nada sabem” (II Pe. 2). Tanto mais que tu confessas, e assim o reconhecem todos, que o objeto da fé é a própria intelecção. Logo, se tens fé, mostra-me como é essa intelecção

⁷⁴ Horum omnium rationes in spiritus sancti dispensatione postea vidibis, et spiritus sancti substantiam diuinam intelliges, licet non ita visibilis persona subsistat, vt filius. *Christ. Rest.*, 29.

de tua capacidade. Que crês ter sido entendido por ti? Não será a própria confusão de teu cérebro o que tens por objeto de tua fé?⁷⁵

Outra camada de oposição se desenha por meio desses textos: a verdade é clara e nítida; o sofisma, é escuro e nebuloso. *Tertium non datur*. A própria linguagem em que a verdade se expressa (e, por assim dizer, se explica) é direta e cristalina, ao passo que o sofisma recorre a tortuosidades e obscuridades também vocabulares. Além disso, a verdade é sã e íntegra, enquanto a falsidade se perde em névoas que lembram o pesadelo. Um trecho em que se mostra a intersecção entre sonho e loucura, dois conceitos tradicionalmente aplicados ao “herege”, aparece na página 31:

Sonha quanto quiseres, dirige teu olhar a tuas próprias imagens, e verás claramente como tua Trindade é ininteligível sem o recurso a três imagens, pois o entendimento necessita voltar-se para as imagens. E mais, por mais que o negues com a palavra, com o entendimento já estás adorando a uma quaternidade. Pois tens quatro imagens, já que a quarta é a imagem da essência, pois é imprescindível, para entender a essência, abstraí-la de alguma imagem. Se abrisses os olhos e prestasses atenção, descobririas como tua Trindade não é senão essa sucessão de falsas imagens, que te mantém louco.⁷⁶

⁷⁵ Athei vere sunt trinitarii omnes. Nam quid aliud est, sine Deo esse, quam de Deo cogitare non posse, obiecta semper intellectui nostro quadam imminente trium rerum confusione, a qua semper, quum de Deo cogitamus, dementamur. Tres sunt in cerebro mali spiritus, qui homines ita fascinant, vt Ioannes Apoc. 16. Sufficit credere, inquiunt ipsi, quanquam res non sit intelligibilis. In hoc stultitiam suam pandunt, quod rem admittunt inintelligibilem. Non intelligentes, inquit, quae loquuntur, neque de quibus adfirmant. I. Timot. I. et in iis quae ignorant blasphemantes. 2. Pet. 2. Eo magis, quia ipse fateris, et omnes fatentur obiectum fidei esse ipsam intellectionem. Ergo, si fidem habes, ostende mihi, quae sit illa tuae capacitatis intellectio? Quid est id, quod a te intellectum credis? Ipsa cerebri confusio est tibi obiectum fidei? *Christ. Rest.*, 31-2

⁷⁶ Somnia vt voles, dirige oculos ad phantasmata, et tunc plane videbis, tuam trinitatem non esse intelligibilem sine tribus phantasmatis: quia necesse est, intelligentem phantasmata speculari. Imo quaternitatem intellectu colis, quamquam verbo neges. Nam quatuor habes simulacra, et quartum est circa essentiam phantasma, quia necesse est intelligendo essentiam, phantasma aliquod speculari. Si oculatus sis, et aduertas, trinitatem tuam inuenies esse falsarum in imaginatiua specierum motum qui dementatum te tenet. *Christ. Rest.*, 31.

Há ainda em todo o livro um vasto número de palavras que remetem ao sonho e à loucura, formando um imenso campo semântico relativo ao que modernamente se chamaria inconsciente, mas com um conteúdo extremamente negativo, pois a "ambigüidade" e a "ilusão" são os recursos da *falsitas*.

Assim, segundo Servet, seus adversários estão "fascinados" ou "enfeitiçados" (*fascinati*) e "alucinados" (*hallucinati*), e têm "ilusões de demônios" (*illusiones daemonum*). Suas doutrinas e dogmas são "ilusão falaz" (*falax illusio*), "loucuras" (*insaniae*), "sublime metafísica" (*metaphysicae illusiones*), "embuste metafísico" (*praestigium metaphysicum*), "fantasias de coisas que não são" (*phantasias quae non sunt*), "ilusão mágica e horrível" (*horribilis atque magica illusio*), "demência" (*dementia*), "delírios" (*deliria*). Quanto às três pessoas realmente distintas da Trindade, são "quimeras invisíveis" (*inuisibiles chimaeras*), "monstro impossível" (*impossibile monstrum*) e "os trigêmeos Geriões, o tricéfalo Cérbero ou a Quimera de Belerofonte" (*tergeminos Geryones, tricipitem cerberum, aut Bellerophontis chimaeram*), em descrições que lembram pesadelos ou alucinações produzidas por transtorno mental ou estado alcóolico. Afinal, Servet diz claramente que os *trinitarii* estão "completamente ébrios" (*penitus ebrii*).

Essas "imagens metafísicas" (*metaphysicas imagines*) são "apenas sonhos ridículos, desconhecidos nas Escrituras, carentes de sentido e de inteligibilidade"⁷⁷. O resultado, diz, é que reina em tudo "um caos confuso e uma quimera fatal, em que não há nenhuma ordem, mas horror eterno"⁷⁸.

Quem, por favor, a menos que seja totalmente louco, toleraria semelhantes logomaquias sem rir? Nem sequer no Talmud ou no Alcorão há tão horríveis blasfêmias. Nós, ao contrário, acostumamo-nos a escuta-las até o momento, sem que já nada nos assombre. Mas as futuras gerações julgarão essas coisas assombrosas. Pois realmente são assombrosas, muito mais que as invenções diabólicas que Irineu atribui aos valentinianos.⁷⁹

⁷⁷ Nam sunt somnia ridicula scripturis ignota, quae sensu et intellectu carent. *Christ. Rest.*, 117

⁷⁸ Chaos est confusum, et exitialis chimaera in qua nullus est ordo, sed sempiternus horror. *Christ. Rest.*, 45

⁷⁹ Quis obsecro, nisi penitus amens logomachias has sine risu toleraret? Nec in Thalmud, nec in Alchoran, sunt tam horrendae blasphemiae. Haec nos hactenus audire ita sumus assuefacti, vt nihil miremur. Futurae vero generationes stupenda haec iudicabunt. Stupenda sunt vere, plusquam ea daemonum inuenta, quae Valentinianis tribuit Irenaeus. *Christ. Rest.*,

Dessa forma, o médico Servet pretende também combater uma enfermidade e “curar” o leitor de sua “inconsciência” com a profilaxia da verdade que se apresenta como a mais singela das realidades – processo que, reconhece, apresenta dificuldades incompatíveis com a clareza meridiana do tema. Dificuldades que, diz, não são intrínsecas à *res*, mas que resultam das “trevas” da época.

Agora, seguindo esse perfume celestial, exporemos alguns passos, para que se abram gradualmente para nós as Escrituras de Cristo. Se ainda tivermos alguma dificuldade, desaparecerá por completo a seguir. Numa questão como esta, tão árdua e tão confusa por causa das trevas de nosso tempo, não se pode explicar tudo de uma vez com facilidade.⁸⁰

Um vislumbre de “autobiografia” aparece, de forma comovente, na página 51, em que o uso da primeira pessoa do singular serve também de autotestemunho e, como no *apostolikon*, deixa claro que esse “eu” se apresenta como intermediário e porta-voz de uma verdade que lhe foi confiada:

Portanto, tu, leitor piedoso, se não conseguires entender bem o modo de geração de Cristo e toda a plenitude de sua divindade, crê sempre que ele é o messias gerado por Deus, teu salvador. Para viver em Cristo é suficiente crer nisso. Eu pedi com todo amor possível e insistentemente ao ungido, o único que nos foi dado como sinal de salvação, que me outorgasse algum conhecimento desta verdade, e por sua graça o consegui, embora nem seja perfeito, nem o consegui com perfeição.⁸¹

⁸⁰ Hoc iam secundo libro, odorem illum caelestem sequuti, locos aliquot enarrabimus, vt sensim nobis aperiantur scripturae de Christo. Si qua vero supererit aliquando difficultas, in sequentibus penitus tolletur. Non enim possunt omnia in quouis loco commode exponi, in re hac praesertim tam ardua, et tanta tenebrarum nostri seculi confusione. *Christ. Rest.*, 47.

⁸¹ Tu igitur, pie lector, si generationis Christi modum et diuinitatis eius plenitudinem omnem non assequeris, crede semper eum esse Messiam a Deo genitum saluatorem tuum. Hoc est tibi unice credendum, vt in Christo viuas. Ego quanto potui affectu, ab Vncto illo, qui solus est nobis pro signo positus, cognitionem huius veritatis instanter orans aliquid per ipsius gratiam obtinui, quamuis nec perfectus sim, nec perfecte apprehenderim. *Christ. Rest.*, 51.

Um passo muito interessante, em que Servet usa a primeira pessoa para descrever uma experiência pessoal (algo que ele viu), mas aproveita também para ridicularizar os “rituais babilônicos” dos “papistas” aparece na página 478 da *Restitutio*, de que se depreende que ele havia presenciado uma “excomunhão” lançada contra pragas de insetos que atacavam plantações, provavelmente em sua longa permanência em Vienne do Delfinado, cidade-sede episcopal cercada pelos campos da Provença. O absurdo de excomunhar quando “não há ceia”, parece dizer, é tal que é preciso oferecer a garantia de ter assistido a isso pessoalmente para que a afirmação tenha crédito. Mas não só: a mensagem é de que uma igreja que se põe a tratar com insetos só pode ser aquela que impõe suas “sandices” (*insulsitates*) e “delírios” (*deliria*), num total desrespeito para com seus seguidores, dos quais não se exige nada, nem sequer fé, como não se solicita nada de um inseto. Servet, que passa todo o livro pedindo ao leitor que raciocine com ele, está agora afirmando que a igreja que ele combate trata a ele, leitor, como se fosse desprovido de racionalidade.

A Besta babilônica tem, ao contrário, uma excomunhão imaginária, por meio da qual excomunga indefinidamente até mesmo os que não são apanhados em flagrante, e onde não há ceia alguma. Excomunga não só os homens, mas também os animais irracionais, como nós mesmos vimos os gafanhotos serem excomungados pelos papistas com grande solenidade – coisa que tem certa razão babilônica, como se pode inferir a partir do poder das chaves da Besta, a qual avança, ela própria, com gafanhotos (Apc. 9). Sou obrigado aqui a investir contra gafanhotos porque João no-los volta a mencionar, não sem antes rogar-te, leitor, que não leves a mal estas digressões, que são necessárias em nosso século.⁸²

⁸² Bestia vero Babylonica imaginariam habet excommunicationem, qua indefinite excommunicat, etiam non deprehensos, et vbi nulla est caena. Non solum homines excommunicat, sed et irrationalia pecora, sicut nos a Papistis locustas agri solennitate magna excommunicari vidimus. In quod rationem quandam Babyloniam habet, vt ex potestate clauium bestiae licet colligere, qua ipsa cum locustis agit, apoca. 9. cogor hic in locustas has inuehi, quia eas nobis repetit Ioannes, si te prius lector orauero, ne molestia afficiaris ob digressiones has, quae nostro seculo sunt necessariae. *Christ. Rest.*, 478.

Nova confissão de foro íntimo aparece num capítulo dedicado a ataques contra os papistas, que, tendo transformado o celibato em dogma, eram, entretanto, acusados pela Reforma de devassidão. Depois de condenar os votos monacais, Servet diz:

Não desaprovo a vida celibatária, que eu mesmo escolhi para mim, e que Paulo recomenda mais que à vida conjugal, contanto que a escolha se faça livremente, à margem de qualquer imposição (I Cor. 7). Desse modo, louvaria os eremitas e os monges, se retirassem a fantasia e a obrigação do voto.⁸³

Em todas essas “confissões” pessoais, Servet está na verdade traçando um paralelo entre ele, puro e sincero, e os “outros”, hipócritas e ritualísticos. Ele se exclui da Igreja romana, por conseguinte, não apenas por sua doutrina, mas também por seu comportamento.

Na Segunda Parte da *Restitutio*, Servet escreve dois livros em forma de diálogo, entre uma personagem de nome Michael, ele próprio, e um interlocutor, Petrus.⁸⁴ Como em seu segundo livro, *Dialogorum de Trinitate*, escrito aos vinte e um anos de idade, Servet dá início ao diálogo, e ao livro, de forma bastante teatral e, num passo ainda a ser estudado por biógrafos, entrega sua identidade ao assinar seu sobrenome com todas as letras num livro proibido e clandestino, em cuja capa constavam apenas suas iniciais.

Miguel - ... Aquele Elohim que aparece em Moisés criando no princípio, e aquela Palavra de João que no princípio era com Deus, referem-se à mesma e única pessoa de Cristo...

Pedro – Aqui está! Este é Servet, a quem estava procurando! Vamos, vamos! Que fazes aqui, falando sozinho?

⁸³ Caelibem vitam non improbo, quam ipse mihi elegi, quam et Paulus supra coniugalem commendat: ita tamen, si ea libere agatur, citra necessitatem. I. Cor. 7. Ad hunc modum et eremitas et monachos laudabo, si larua illa, et voti necessitas tollatur. *Christ. Rest.*, 430

⁸⁴ O tratado em forma de diálogo foi um dos formatos mais usados por autores reformistas, uma vez que permite ou a confrontação de diferentes pontos de vista, reproduzindo um debate, ou uma “aula”, com um discípulo que se limita a perguntar, possibilitando assim que o ensinamento se transmita de uma forma didática e organizada.

Miguel – Estou vendo como Cristo é desconhecido pelos próprios cristãos. Estou vendo como se chamam cristãos aos que nem sequer sabem em que consiste a fé do cristianismo. E, ao vê-lo, ponho-me a gemer. Se Cristo voltasse e de novo pregasse que é filho de Deus, nossos sofistas de novo voltariam a crucificá-lo. Uma coisa só, unida, é o Cristo único, um só ser, um só filho. Fictícia é a suposição dos sofistas, falaz seu idioma, invisível sua ilusão. Enganadora é sua salvação e enganadora a morte daquela realidade invisível. Sacrílegos são esses sofismas dos idiomas, pelo qual chegam a dizer que um anjo pode morrer em pele de asno ou que o Espírito Santo pode morrer num mulo.⁸⁵

No Segundo Diálogo, outro início dramático e bastante confessional, em que, novamente, Servet reafirma seu *ethos* de estudioso das Escrituras, de homem aplicado a conhecer a verdade e a transmiti-la com sinceridade a quem deseje procurá-la.

PEDRO – Havia decidido perguntar-te outras coisas, por isso estava te procurando a princípio. Mas me contive até agora, pois agradava-me escutar o que disseste sobre a prefiguração, a completude e a perene verdade dos grandes mistérios de Cristo, assim como acerca de muitas outras coisas que não compreendia. Assim, se não te aborreces, termina já o que falta.

⁸⁵ Elohim ille apud Mosen initio creans, et Ioannis verbum, quod initio erat apud Deum, ad vnam Christi personam referuntur. PETRVS. En adest, Seruetus est, quem ego quaerebam. Heus, heus. Quid hic solus tecum loqueris? MICHAEL. Video Christum a Christianis ignorari. Video Christianos dici, qui nesciant, in quo Christianismi fides consistat. Et videns ingemisco. Si Christus hodie veniens, iterum praedicaret, se esse filium Dei, iterum eum sophistae nostri crucifigerent. Res vna est Christus vnus, ens vnus, filius vnus. Ipsorum suppositum supposititium est, idioma sophisticum et inuisibilis illusio. Praestigiosa est eorum salus et praestigiosa mors illius inuisibilis rei. Sacrilega sunt idiomatum sophismata, per quae dicitur angelus intra pellem asini mori, et spiritus sanctus in mulo mori. *Christ. Rest.*,199-200

MIGUEL – Aborrecer-me? É-me sempre grato falar de Cristo e perscrutar mais profundamente seus mistérios. Trabalho sem descanso para conhecê-lo, e medito dia e noite, implorando sua misericórdia e a revelação de seu verdadeiro conhecimento.⁸⁶

Da mesma forma, há um outro passo interessante, em que Servet reivindica para si o conhecimento da Verdade (*qualis vere fuit*), acrescentando à posse dessa informação ainda a capacidade de transmiti-la didaticamente. E ainda formula uma oposição entre *penitiora* e *popularia*, enquanto se defende dos “sofistas” e, por sua vez, os acusa.

Enunciamos claramente a predestinação da fé, tal como foi realmente, para que assim claramente creiamos. Agora vamos investigar as coisas mais profundas da fé, para que os sofistas não acusem de superficiais a nós, que ensinamos somente generalidades.⁸⁷

Uma das questões centrais do sistema servetiano é a do batismo, *qualis vere fuit*. Convencido de que o pedobatismo, ou batismo infantil, não era prática conhecida nos tempos evangélicos, uma vez que o Novo Testamento relata apenas batismos de “convertidos” e que o próprio Jesus recebeu o batismo aos trinta anos de idade, Servet, como os demais anabatistas, sustentou sua opinião por meio do recurso ao vigésimo-oitavo capítulo de

⁸⁶ Institueram abs te alia rogare, ob quam rem te initio quaerebam. Sed hactenus distuli cum gratum esset audire, quae de tanta mysteriorum Christi praefiguratione, eius complemento, et permanente veritate dixisti. De aliis item plurimis, quae antea non intellexeram. Nunc vero, si non aegre feras, quod superest, etiam absolues. MICHAEL. Aegre feram? Gratum est semper, de Christo verba facere et eius mysteria penitius scrutari. In eo cognoscendo iugiter laboro, dies noctesque, meditor, eius misericordiam implorans et verae cognitionis reuelationem. *Christ. Rest.*, 248

⁸⁷ Praedicationem fidei, qualis vere fuit, apertam enunciauimus, vt ita aperte omnes credamus. Nunc vero penitiora fidei requiremus, ne a sophistis rudes arguamur, qui popularia tantum docuerimus. *Christ. Rest.*, 297

Mateus, “ensinai e batizai”, o *locus classicus* para o argumento em favor do batismo dos crentes.⁸⁸

Servet aproveita a discrepância entre as palavras evangélicas e o costume de batizar crianças para reiterar seu *ethos* de restitutionista, daquele que recolhe unicamente as palavras “puras” e primitivas:

Chegando já propriamente aos mistérios específicos do batismo, para demonstrar que a doutrina, a penitência e a fé são pré-requisitos, traremos a nosso espírito unicamente as palavras originais de Cristo que não de ser observadas por nós, de tal modo que nós, à semelhança de verdadeiros discípulos, sigamos até o fim a partir daquilo que nos foi prescrito. Há de ser observado também aquilo que ele próprio fez, e o que fizeram os apóstolos, a fim de que, a partir de seus dizeres e feitos, aprendamos a sabedoria.⁸⁹

⁸⁸ Essa discussão que tomou tais proporções que Theodor Fabritius chegou a informar ao duque Filipe de Hesse (em cujas terras havia indesejáveis anabatistas) de que no texto grego “batizar” vinha antes de “ensinar” (in Williams, 1983, 59). Tendo ordenado investigar a respeito, o duque foi informado de que:

Fabritius está em erro, e que ele não poderia provar, nem conseguir ninguém para apoiá-lo em que o texto grego correto tem, como ele diz, “batizar” primeiro, mas que “ensinar” vem antes e depois “batizar”, como ambos os textos, o latino e o alemão, também demonstram. *Não obstante, a despeito da ordem do texto, há boas razões para sustentar que os apóstolos deviam ensinar e batizar, ou batizar e ensinar, de maneira que, em suma, o texto tem sido mais freqüentemente interpretado contra do que a favor dos anabatistas, e todos os argumentos deles são sem fundamento* (itálico da pesquisadora).

Qualquer que fosse a ordem dos verbos no texto grego, Filipe decretou que os anabatistas estrangeiros sofressem penas de açoitamento, além de serem marcados com ferro quente nas faces e expulsos de Hesse. Se regressassem, expor-se-iam à pena de morte. Quanto aos anabatistas locais, foi-lhes ordenado que vendessem tudo o que possuíam e partissem. Se voltassem uma vez, sofreriam tortura e, na segunda vez, pena de morte (*ibid.* 483-4).

⁸⁹ Propius iam ad peculiaria baptismi mysteria accedentes, vt doctrinam, poenitentiam, et fidem, praerequiri ostendamus, Christi sermones nobis vnice obseruandos in animo primos reponemus, vt quemadmodum ab eo praeceptum est, verorum discipulorum instar nos exequamur. Obseruandum item, quid egerit ipse, quid apostoli, vt ex eorum dictis et factis discamus sapientiam. *Christ. Rest.*, 525

Os outros perderam-se, desviaram-se, enlouqueceram. Ele, no entanto, tem um guia seguro:

Mas eu acolherei somente aquilo que o Evangelho e a própria origem do mundo nos ensinam abertamente.⁹⁰

A questão é, pois, antes de mais nada, de abandonar tudo o mais para ater-se às verdades primitivas. O melhor intérprete é, antes de tudo, o melhor leitor, aquele que menos se afasta do texto. Erros de interpretação e desvios de doutrina originam-se, diz, no “abuso” praticado contra as palavras das Escrituras:

Um mau demônio vos ensinou a sempre abusar assim das palavras divinas e do próprio Deus. Era dever vosso, que sois gramáticos e professais um método apropriado de falar, empregar os vocábulos em suas acepções próprias.

Além deste abuso das *personas*, há outro abuso manifesto em *figura*, *forma* e *imagem*. Há abuso, igualmente, no próprio significado da palavra *logos*. Há abuso no vocábulo *sabedoria*. Há abuso na acumulação suposital⁹¹. Há abuso em *homousios*. Abuso na comunicação de idiomas. Abuso na *visão* de Deus. Abuso nos termos *gerar* e *nascer*. Há abuso, por fim, no próprio vocábulo *filho*. Todos estes vocábulos de vossos trinitários estão faltos de Escrituras, são ilusões de demônios e foram deturpados por meio do abuso. Omito aqui outros abusos teus quanto às palavras dos sacramentos, assim como tuas retoricazinhas para deleite de teus devotos. Na aceitação do *batismo*

⁹⁰ At ego id tantum recipiam, quod euangelicus sermo, et ipsa mundi genesis, aperte nos docent. *Christ. Rest.*,357.

⁹¹ *Suppositalis cumulatio* - acumulação de supostos, ou seja, de pessoas. Filosoficamente, a palavra *suppositum* refere-se ao ser que existe em si mesmo, ou seja, algo auto-existente ou auto-subsistente (Muller, p. 291 e Bretzke, p. 120). *Suppositum* pode ser ainda "sujeito" (gramatical), como aparece em Valla (Hoven, p. 357). A expressão "*suppositalis cumulatio*", entretanto, não foi encontrada por esta pesquisadora em qualquer outro texto. Tratar-se-ia de mais um neologismo servetiano? Em sendo assim, esta tradutora reserva-se o direito de reproduzir, em português, a expressão criada pelo autor traduzido.

infantil, na *justificação* e na *adoção*, quanto abuso! Na palavra *inferno*, quanto abuso! Quanta ignorância! Não entendeis nem a vida, nem a morte, nem o inferno, nem a verdadeira libertação de Cristo.⁹²

O abuso dos termos, pois, leva a abusos e desvios doutrinários, ou seja, a heresias. Servet, que busca restituir o sentido original das palavras, vai também, pois, se posicionar *aduersus haereses*, como fizeram os padres apologistas dos primórdios do Cristianismo. E como a “seita simoniana” que Servet vai combater é a do servo-arbítrio, que ele identifica com o gnosticismo, Servet chama em seu auxílio o maior adversário dos valentinianos, Irineu de Lião.

3.1. Irineu

O princípio da *sola fide*, bem como o do servo-arbítrio, fundamentos da doutrina protestante, pareciam a Servet uma renovação do gnosticismo, combatido pelos padres apologistas, em especial Irineu, nos primórdios do Cristianismo. Servet, pois, chama de “magos” os luteranos, “os que negam o livre arbítrio”; e, portanto, investe-se de características de Irineu quando se dirige aos luteranos.

Irineu é, ao lado de Tertuliano, o autor patrístico pré-niceno mais citado por Servet em defesa de sua idéia de uma trindade de dispensações, mas não de distinções reais; é, por conseguinte, uma voz que autoriza seu texto e o subsidia, legitimando-o. Mas é também e antes de mais nada um polemista e seu escrito mais conhecido é *Aduersus Haereses*, um libelo antignóstico. Ora, se aqueles que defendem o princípio da *sola fide* (os protestantes, portanto) são “magos”, ou seja, gnósticos, e se Servet recorre a Irineu quando se posiciona contra eles, a equação está montada de forma a conduzir a uma única solução possível em se tratando de uma causa apodítica: há um lado “do bem”, Servet e Irineu, lutando *aduersus*

⁹² Malus daemon vos docuit, ita vocibus diuinis, et Deo ipso semper abuti. Vestrum erat, qui grammatici estis, et propriam dicendi rationem profitemini, propriis vti vocabulorum significatis. Ultra hunc personarum abusum, manifestus et alius abusus in effigie, forma, et imagine. Abusus item in proprio significato vocis *logos*. Abusus in sapientiae vocabulo. Abusus in suppositali cumulatione. Abusus in homusio. Abusus in idiomatum communicatione. Abusus in visione Dei. Abusus in generandi et nascendi vocabulo. Abusus denique in ipso filii vocabulo. Omnia trinitariorum vestrorum vocabula sine scripturis sunt, illusiones daemonum sunt, et in abusum detorta. Omitto hic alios tuos in sacramentis vocum abusus, et rhetorculas tuas ad tuos pios blanditias. In paedobaptismi gratia, iustificatione, et adoptione, quantus abusus? In inferni vocabulo, quantus abusus? quanta ignorantia? Nec vitam, nec mortem, nec infernum intelligitis, nec veram Christi liberationem. *Christ. Rest.*, 676.

haereses, ou seja, contra os protestantes, que seriam, nesta fórmula, gnósticos, “magos e maniqueus” e, por conseguinte, hereges. Só há um lado certo, só um detém a posse da Verdade, e a resposta sobre qual dos dois seja ele está dada já na elaboração da questão.

Quanto ao problema da correta interpretação por parte de Servet de sua fonte, Irineu, não é objetivo deste trabalho investigar se estão corretas a leitura e a recepção realizadas por Servet, mas sim a utilização estratégica das competências (construídas, atribuídas ou “reais”) de Irineu por seu leitor polemista do século XVI, que se faz investir das características que ele e seu grupo associam a seu modelo.⁹³ Mais uma vez, portanto, não se trata, aqui, do Irineu “real”, por assim dizer, mas, novamente, da “construção retórica” de um Irineu. Por exemplo, aos olhos de Servet, um “radical” que só aceita como legítima a Patrística anterior ao Concílio de Nicéia, o fato de Irineu ter vivido antes do ano de 325 agrega-lhe um valor extra que, por sua vez e por si só, já dá autenticidade à sua fala.

No mais, a identificação de Servet com Irineu tem duas feições e cumpre dupla função: primeiramente, há um uso ético: a *persona* do combatente de hereges. Quando Servet diz textualmente que os protestantes são “magos” e os acusa de “gnosticismo”, a apropriação para si mesmo das características de Irineu assume a inequívoca função de agregar a autoridade deste à própria fala. Em segundo lugar, e em oposição à questão ética, há a apropriação estética, ou seja, há uma retórica, ainda que autodenominada anti-retórica, e uma *ars* do discurso deliberativo de causa apodíctica que se autolegitima não apenas pelo combate à heresia e ao sofisma mas também pela guerra declarada à *ars* dos sofistas/hereges.

Esse procedimento pode ser observado com clareza na sua *Apologia a Filipe Melanchthon e a seus colegas sobre o mistério da Trindade e sobre os costumes dos antigos*, a qual Servet acrescenta ao *corpus* da *Restitutio*, servindo-lhe de resumo e conclusão. Uma vez que o prestígio de Melanchthon (principal colaborador de Lutero, “preceptor da Alemanha”, autor da *Confissão de Augsburg* e enviado luterano para negociar a paz com Carlos V) era enorme, Servet se defende das acusações que este lhe fizera por meio de publicações não com argumentos seus, mas com algo prescrito por nada menos que a verdade e com afirmações de Irineu, entre outros doutores da primeira Patrística.

⁹³ Angel Alcalá (1980, 78-ss.) diz que “uno puede preguntarse con razón si Servet es fiel a la mente de Irineo, cuando se apropia algunas de sus ideas o términos expresivos”.

Acusas-se, Filipe, como réu de dupla falsidade. Primeiro, crês falso o que a suma verdade prescreve: que há um homem gerado por Deus, filho verdadeiro, em quem o Pai subsiste. Além disso, imputas-me falsamente o crime de invocar a Irineu, além de outros doutores antigos, em minha defesa, quando afirmo que eles pensavam exatamente isto: que no Verbo não há distinção real, mas Cristo em Deus. Este, que é tanto o mais certo quanto o mais sagrado dos dogmas, não depende de Irineu nem de oráculos humanos, mas de todas as coisas divinas compreendidas sinceramente, sem sofisma algum. Ainda assim, reverenciarei aqui a Irineu e demonstrarei que ele é teu adversário em tudo, assim como o são Inácio, Policarpo, Justino, Clemente e também Tertuliano, embora este se tenha afastado para longe⁹⁴.

A *Apologia* é, portanto, num primeiro nível e neste primeiro momento, a resposta a duas acusações que Melanchthon dirigira a Servet: 1. a de que este interpretava erroneamente a geração do filho (e, portanto, toda a Trindade); e 2. a de que usava os argumentos de autoridade dos doutores da Igreja primitiva (especialmente Irineu) para apoiar sua doutrina. O que fica claro desde este primeiro parágrafo, em que o "réu" relaciona os erros que lhe foram atribuídos, é que Servet está absolutamente consciente de estar sendo acusado por defender uma *interpretação* diferente da que católicos e protestantes mantêm, apoiados pela tradição do *corpus christianum*. Mas Servet, como os demais radicais, romperá com essa tradição e repudiara toda a teologia desde que "o mal se apoderou da Igreja", ou seja, desde o Concílio de Nicéia e, assim, essa acusação é, a seus próprios olhos, um elogio de seu método. O que as entrelinhas estão dizendo, portanto, é que Melanchthon não lê o verdadeiro Irineu, mas sim um Irineu "filtrado" por Agostinho e Atanásio. Assim, o Irineu que Melanchthon

⁹⁴ Também na página 33 de *Christianismi Restitutio* Servet afirma que Tertuliano "ensina muitas e preclaras verdades, ainda que de vez em quando montanize" (quamuis aliquando montanizet). Alusão, portanto, ao montanismo. O texto original latino: Duplicis falsi me reum incusas, Philippe, id primo falsum existimas, quod summa veritas praescribit, Esse hominem ex Deo genitum, filium verum, in quo pater subsistit, Irenaeum insuper ac reliquos seniores, me falso adducere criminariis, cum eos idipsum sensisse contendo. In verbo, non realem distinctionem, sed Christum apud Deum. Dogma tam certissimum, quam sacratissimum, non ab Irenaeo pendet, non ab humanis oraculis, sed diuinis omnibus syncere sumptis, absque alio sophismate. Irenaeum tamen hic reuerebor, et tibi hostem esse, in omnibus ostendam. Ignatium item, Polycarpum, Iustinum, Clementem, ac etiam Tertullianum, quanquam hic procul dilabatur. *Christ. Rest.* P. 671.

maneira contra Servet é falso, ou, pelo menos, deturpado. Em outras palavras, Servet afirma que interpreta as Escrituras diferentemente de Melanchthon, mas de forma muito mais próxima a Irineu do que este.

A primeira polarização a que a *Apologia* se refere é, precisamente, a oposição entre *falsitas* e *veritas* - as quais, em se tratando de uma causa apodítica, não são passíveis de qualquer relativização e devem, necessariamente, excluir-se mutuamente. Avaliem-se, portanto, as conseqüências lógicas embutidas na afirmação de Servet de estar sendo acusado de *falsidade*, quando é Melanchthon quem avalia ser *falso* o que a *verdade* prescreve: o filho *verdadeiro*.

A palavra “falsitas” aparece aqui quase como um termo técnico, empregado desde o Cristianismo primitivo com o sentido de “inimiga da verdade”, mas com o acréscimo, de vital importância aqui, de estar indissolúvelmente conectada ao sofisma. Isidoro, por exemplo, diz que a *falsitas* induz ao erro “por meio de ornamentos lingüísticos”⁹⁵. Assim, Servet nega que pratique a *falsitas* não apenas porque diz a verdade (ética), mas também porque a diz “sine tropo et sine sophismate” (estética).

A segunda oposição explícita nessas linhas iniciais contrasta *oráculos humanos versus coisas divinas*, sendo que dentre os primeiros pode estar “a retórica afetada e sofística” de cuja prática Servet acusa Melanchthon. Num sentido mais lato, entretanto, todos os discursos, ainda que escritos por Irineu, são “oráculos humanos”, e um “dogma tanto o mais certo quanto o mais sagrado” como o do Verbo não pode depender de sua interpretação, mas sim da compreensão das “coisas divinas”; compreensão que, como vimos no Proêmio, é sublime, fácil e certa, assim como o caminho é fácil, certo e sincero. Para que ela se dê, como vimos, basta aquilo a que Castellión chamará depois *cor mundum*, ou seja, uma pureza de coração (ética, portanto) que cria condições para a receptividade da Verdade que se revela.

Não se deve estranhar, pois, que a terceira oposição expressa no exórdio seja entre *synceritas* e *sophisma*, ou seja, pureza e integridade *versus* retórica. Ou ainda: a interpretação servetiana das Escrituras, sustentada pela Patrística pré-nicena, em oposição à dos “sofistas, magos e maniqueus”, com as interpolações do *corpus christianum*.

Essas mesmas oposições aparecem no Proêmio do Livro I de Irineu, no qual os hereges são aqueles que “rejeitam a verdade” e “falsificam as palavras do Senhor” e, assim, seduzem “os que são incapazes de discernir o falso do verdadeiro”, uma vez que apresentam

⁹⁵ Auksi, 1995, 99.

a estes algo que lhes soa “como mais verdadeiro do que a própria verdade”. O gnóstico é então o falsificador, aquele que entrega uma “artística falsificação de vidro” em lugar da “pedra preciosa, a esmeralda”. Não, porém, pela violência, mas pela fraude. Do ponto de vista da ética, o herege é um prestidigitador; do da estética, um sofista.

Vale a pena, aqui, citar o exórdio do Livro I do *Aduersus Haereses* de Irineu, o primeiro tratado anti-herético do Cristianismo, segundo o qual os “hereges” (aqui os gnósticos) são inculcados porque apresentam “discursos mentirosos” e “por súbdola aparência da verdade, seduzem a mente dos inexpertos e escravizam-nos, falsificando as palavras do Senhor, tornando-se maus intérpretes do que foi corretamente expresso”. Além disso, “ardilosamente, pela arte das palavras, induzem os mais simples a pesquisas e omitindo até as aparências a verdade, levam à ruína, tornando-os ímpios e blasfemos contra o seu Criador, os que são incapazes de discernir o falso do verdadeiro”.⁹⁶

Lembremos brevemente o Prefácio de Irineu, já citado anteriormente:

O erro, com efeito, não se mostra tal como é para não ficar evidente quando se descobre. Adornando-se fraudulentamente de plausibilidade, apresenta-se diante dos mais ignorantes, justamente por esta aparência exterior, - é até ridículo dizê-lo - como mais verdadeiro do que a própria verdade. Como foi dito, acerca disso, por alguém superior a nós: uma pedra preciosa, uma esmeralda, que tem grande valor aos olhos de muitos, perde o seu valor diante de artística falsificação de vidro até não se achar alguém conhecedor que a examine e desmascare a fraude. Quem poderá facilmente detectar a mistura de cobre e prata a não ser o experto?⁹⁷

A mensagem é clara: os gnósticos, porque "rejeitam a verdade", procuram "mais as discussões do que a fé" e, com seus "discursos mentirosos", seduzem a muitos "pela arte da palavra", "ardilosamente", recorrendo a "falsificações" que, ainda que "absurdas, inconsistentes e opostas à verdade", poderiam continuar enganando se "um conhecedor" não desmascarasse a "fraude". Esse "conhecedor", que sabe distinguir a verdadeira esmeralda da "artística falsificação de vidro" (ele mesmo, Irineu), não dispõe senão de "mediócras

⁹⁶ Como já foi apontado antes, estamos utilizando a tradução de Lourenço Costa para a Coleção Patrística da Ed. Paulus, 1995, p. 29.

possibilidades", uma vez que não está "acostumado a escrever" não aprendeu a "arte de falar" (ou seja, não é retor nem orador), faz uso de "uma língua bárbara" (não do grego dos filósofos nem do latim dos oradores) e nunca aprendeu "a arte da palavra" nem exercitou "a habilidade do escritor". Afirma ainda desconhecer "a elegância da expressão" e "a arte de convencer". Tudo o que possui são "poucas e claras palavras", escritas "com amor" e por solicitação da "caridade". Em outras palavras: ele não busca a disputa, "para vencer com elegância", mas a verdade, pura e simplesmente. E a verdade manifesta-se e impõe-se naturalmente, sem precisar de artifícios de sedução.

Irineu, pois, combate os “discípulos de Valentim”, ou valentinianos, i.e. os gnósticos, cuja doutrina é “abismo de irracionalidade e de blasfêmia”, com a arma do cristão, que é seu *cor mundum* e a alegação da verdade, pura e simplesmente.

Com nossas medíocres possibilidades, forneceremos os meios para refutá-las, mostrando que o que dizem é absurdo, inconsistente e oposto à verdade. Não acostumados a escrever, não tendo aprendido a arte de falar, mas solicitados pela caridade que nos urge a manifestar a ti e a todos os que estão contigo os ensinamentos deles, que foram mantidos secretos e que agora, pela graça de Deus, se tornam manifestos, pois nada há de encoberto que não venha a ser descoberto, nem de oculto que não venha a ser conhecido.

Não procures em nós, que vivemos entre os celtas, e que na maior parte do tempo usamos uma língua bárbara, nem a arte da palavra, que nunca aprendemos, nem a habilidade do escritor em que nunca nos exercitamos, nem a elegância da expressão, nem a arte de convencer, que desconhecemos. Mas, na verdade, na simplicidade e na candura aceitarás com amor o que com amor foi escrito e desenvolvê-lo-ás por tua conta, visto que és muito mais capaz que nós. Depois de o receber de nós como semente e princípio, fa-lo-ás frutificar abundantemente pela grande capacidade do teu intelecto e o que por nós foi dito com poucas palavras e insuficientemente te demos a conhecer, apresentá-lo-ás com vigor aos que estão contigo. E, assim, ao responder ao teu desejo, já antigo, de conhecer as doutrinas deles, não somente nos esforçamos para to manifestar, mas também para fornecer-te os meios para demonstrar a sua

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 29-30.

falsidade. Assim tu também esforçar-te-ás por ajudar os outros, conforme a graça que te foi concedida pelo Senhor, de forma que os homens já não se deixem induzir ao erro pela doutrina capciosa deles.⁹⁸

De volta a Servet, deparamos com as mesmas afirmações, agora com relação a Simão Mago, com quase as mesmas palavras, na *Apologia a Melanchthon*:

Retórico era ele, sofista, eloqüente, disputando para vencer com sua elegância. O mesmo de que vos incumbis vós todos, que só vos satisfazeis com o lenocínio de um discurso ensaiado!

Mas o Espírito Santo nunca falou por tais meios. Nunca fez uso de palavras e de artifícios polidos com colorido variado, pois ama a palavra simples e comum. Também Paulo ensina que a força da pregação de Cristo é esvaziada pela eloqüência do discurso. Por isso, vossa retórica afetada e sofisticada revela enfraquecimento da verdade e conduz aos vários encantos da falsidade. Ainda mais porque em vossas almas há uma ilusão tão evidente, e tão múltipla, na forma de tão impossível monstro.⁹⁹

A verdade evangélica, portanto, mostra-se, simplesmente, sem "artifícios polidos com colorido variado" (sem retórica, portanto), uma vez que o Espírito Santo "ama a palavra simples e comum". A presença do Espírito Santo é, desde logo, imprescindível neste contexto em que o cristão fala "inspirado" por ele. Por exemplo: quando os cirineus discutiam com Estêvão, "não podiam resistir à sabedoria e ao Espírito, *pelo qual ele falava*" (At. 6, 9-10; itálico desta pesquisadora). O próprio Paulo expõe o caráter de sua pregação com a seguinte fórmula, em I Coríntios, capítulo 2:

⁹⁸ *Ibid*, pp. 30-1.

⁹⁹ Rhetor ille erat, sophista, eloquens, elegantia sua vincere certans. In id quoque vos omnes incumbitis solo dictionis lenocinio saturati. At spiritus sanctus nunquam per talia organa loquutus est. Nunquam est vsus sermonibus, artificis fuco vario politis, cum simplicem amet, et vulgarem sermonem. Paulus quoque docet, ob eloquentiam sermonis inaniri vim praedicationis Christi. Rhetorica ergo affectata et sophistica vestra, imminutionem veritatis arguit, et falsitatis varias adducit illecebras. Idque magis, quia est animis vestris tam euidens illusio, et tam multiplex, in tam impossibili monstro. *Christ. Rest.*, 674.

Eu, irmãos, quando fui ter convosco, anunciando-vos o testemunho de Deus, não o fiz com ostentação de linguagem ou de sabedoria. (. . .) *A minha palavra e a minha pregação não consistiram em linguagem persuasiva de sabedoria, mas em demonstração do Espírito e de poder, para que vossa fé não se apoiasse em sabedoria humana, mas no poder de Deus.* (Itálico nosso)

Também Paulo, portanto, distingue entre os que pregam "com ostentação de linguagem ou de sabedoria" e ele próprio, que conta com a "demonstração do Espírito", que lhe foi conferida para que a fé dos homens não se apoiasse na "sabedoria humana", mas sim no "poder de Deus". Trata-se, portanto, da mesma polarização traçada por Servet no exórdio da *Apologia*, quando opôs as "coisas divinas" aos "oráculos humanos".

Dessa forma, não deve parecer casual que Servet recorra a esse mesmíssimo trecho de Paulo como prova de que também o Apóstolo havia ensinado que "a força da pregação de Cristo é esvaziada pela eloquência do discurso".

A primeira conclusão lógica é a de que aqueles que falam e/ou escrevem inspirados pelo Espírito Santo não usam "palavras e artifícios polidos com colorido variado"; usam, ao contrário, a "palavra simples e comum". Os retóricos e os sofistas, por sua vez, recorrem às sutilezas e escrevem *artificiose*, ou seja, "com arte", o que, no decoro do estilo baixo cristão, é sinônimo de *falsitas*. A segunda conclusão lógica é que Servet está escrevendo sob o influxo do Espírito Santo (e, por conseguinte, está a serviço da *veritas*), enquanto seus adversários reformados, que lançam mão de uma "retórica afetada e sofisticada", encaminham-se para "as lisonjas da *falsidade*". Servet busca as "coisas divinas" *syncere*, ao passo que eles não têm senão *sophismata*.

Monta-se, pois, o seguinte cenário: de um lado, um falso mestre, munido com aquilo que lhe é próprio (ilusões, mentiras, aparências, discursos artísticos, enganos); do outro, o advogado da Verdade com a única arma de que dispõe: a sinceridade de seu coração puro, por meio do qual se revela o Espírito. Um exemplo: Irineu, que, citando Paulo, enfrenta os gnósticos. Outro exemplo: Servet, que, citando Paulo, se apóia em Irineu para dar combate aos "magos" contemporâneos seus, os reformadores da *sola fide* e do servo-arbítrio.

Esse é um dos principais motivos pelos quais o nome de Irineu é o mais citado em toda a *Christianismi Restitutio*; 55 vezes apenas na *Apologia a Melanchthon*. Assim, não são gratuitas as constantes menções ao nome de Irineu (o maior expoente da cruzada

antignóstica) e ao de Simão Mago (o maior nome do gnosticismo). Tampouco é desinteressada a identificação de Servet com o primeiro e dos protestantes com o segundo. Trata-se de uma estratégia que, se visava a relacionar os maiores nomes do protestantismo ao lado de nomes de hereges, universalmente combatidos pelo cristianismo, também tinha como meta investir Servet dos atributos da *persona* de Irineu.

Também os outros "doutores antigos" de que fala no primeiro parágrafo da *Apologia* combateram heresias: Inácio de Antioquia (para quem os hereges são como "feras selvagens" e "cães raivosos que mordem sorratamente"); Policarpo de Esmirna (que se enfrentou com Marcião e que, ao defender a encarnação do Cristo, combate o gnosticismo e o docetismo); o apologista Justino Mártir (cujas apologias foram escritas como defesa da nova religião cristã face ao paganismo e ao judaísmo); Clemente de Alexandria (que se opõe vigorosamente ao gnosticismo); e Tertuliano (o qual abriu fogo contra o dualismo maniqueísta e o gnosticismo).

No decorrer da *Apologia a Melanchthon*, Servet vai construindo sua argumentação e seu *ethos* de intérprete verdadeiro a partir da premissa de que, apoiado em seus sólidos conhecimentos de grego e de hebraico, possui a verdadeira chave para a interpretação das Escrituras.

A argumentação servetiana, portanto, baseia-se na legitimação garantida pela correta interpretação dos termos; Servet professa essa sua verdade na primeira pessoa:

Por isso, Filipe, reflete numa única coisa: que eu não induzo a quaisquer novidades no uso dos termos, que eu não emprego nenhum sofisma, que eu não cometo abuso algum quanto às palavras das Escrituras, como vós fazeis. Eu não deturpo nenhum passo da Escritura, e a nenhum violento. Em tudo procedo sincera, simples e abertamente. Se tivesses uma migalha de inteligência, isso já seria para ti um grande argumento de verdade. Ofende-vos que eu fale contra vosso costume. Como se eu não tivesse de ter muito maior cuidado em falar de acordo com as Sagradas Escrituras! A tal ponto estais

enfeitados por vossos costumes perversos que não vos dais conta de que, para Deus, sois odiosos sofistas¹⁰⁰

Assim, Servet constrói sua credibilidade com o argumento da *sinceritas*, ele que não emprega nenhum sofisma, que não comete abuso quanto às palavras das Escrituras, que não deturpa nenhum passo da Escritura, que em tudo procede *sincera, simples e abertamente*, o que é um grande argumento de verdade para aqueles que têm uma migalha de inteligência – o que, aparentemente, não é o caso de Melanchthon...

Em seguida, o reformador de Witteberg é retratado de forma praticamente contrária a essa com que Servet se descreveu:

Se vos permitis brincar assim, abusar das palavras sagradas e impor a Deus toda espécie de monstruosidade, será lícito dizer que a luz é treva. Se for lícito dizer que este, a quem vemos, não é o filho, será lícito dizer que a neve não é branca. Assim, para vós, a visão da luz não é visão, mas ilusão falaz.¹⁰¹

Mas Servet não apenas chama Melanchthon e seus discípulos de “magos”, mas também de "sofistas", ou seja, adversários da Verdade, “falsos mestres”. Apenas alguns exemplos entre tantos que se multiplicam, e que dada sua clareza, prescindem de maiores esclarecimentos:

¹⁰⁰ Hoc vnum cogita, Philippe, Me nullas vocum nouitates inducere, me nullo sophismate vti, me nullis scripturae vocibus abuti, vt vos facitis. Nullum scripturae locum ego detorqueo, nulli violentiam facio. Omnia mihi syncere, simpliciter et plane procedunt. Hoc tibi, si micam intellectus haberes, magnum esset veritatis argumentum. Offendit vos, quod contra consuetudinem ego vestram loquor. Quasi non sit mihi maior habenda cura, vt cum sacris scripturis loquar. Adeo estis praua consuetudine fascinati, vt non intelligatis, esse vos Deo odibiles sophistas. *Christ. Rest.*, 676.

¹⁰¹ Si ita vobis ludere licet, sacris vocibus abuti, et Deo monstri quidlibet imponere, licebit dicere, lucem esse tenebras. Si hunc, quem videmus, liceat dicere, non esse filium, licebit dicere, niuem non esse albam: sicut vobis visio lucis non est visio, sed fallax illusio. *Christ. Rest.*, 678.

Frase esta que vós, tão perdidos sofistas, com certa sutileza deturpais em outro sentido.¹⁰²

Jamais os antigos transformaram em problema estas questões, as quais suscitaram depois para os sofistas tão grandes tragédias acerca do Verbo criado.¹⁰³

Doutrina pública e notória que vós, sofistas, ignorais publicamente.¹⁰⁴

Omito aqui outros abusos teus quanto às palavras dos sacramentos, assim como tuas retoricazinhas para deleite dos teus devotos.¹⁰⁵

A argumentação servetiana baseia-se na legitimação garantida pela correta interpretação dos termos; os sofistas, por sua vez, cometem abuso quanto às palavras sagradas.

Outro trecho em que Melanchthon é acusado de pessimismo, paganismo, pseudojudaísmo, covarde e helenista (não cristão, portanto, numa acusação similar à de sofista):

Deixas tudo tristíssimo para nós, com tuas tragédias e exemplos de pagãos, que sempre nos inculcas em excesso, e também com teu vínculo ao pseudojudaísmo, quando todos os profetas e mesmo os anjos anunciam sempre desde o céu a alegria e a felicidade no Cristo. Tu mesmo te aterrorizas com pavores mulheris por colocares-te sempre sob a maldição da Lei. (. . .) Quem dera, Filipe, ainda fosses gramático, voltado só ao helenismo! Quem dera não tivesses irrompido assim no cristianismo, tu que hás de ser tão grande

¹⁰² Quod dictum vos, perditissimi sophistae, in alienum sensum cauillo quodam detorquetis. *Christ. Rest.*, 677.

¹⁰³ Seniores nunquam in his quaestionem fecerunt, in quibus postea sunt a sophistis magnae de creato verbo excitatae tragoediae. *Christ. Rest.*, 728.

¹⁰⁴ Publice nota res erat, et vos sophistae eam publice ignoratis. *Christ. Rest.*, 730.

¹⁰⁵ Omitto hic alios tuos in sacramentis vocum abusos, et rhetorculas tuas ad tuos pios blanditias. *Christ. Rest.*, 676.

empecilho a que as almas boas ao menos saboreiem as coisas celestiais e usufruam do reino dos céus!¹⁰⁶

A conclusão a que o leitor facilmente pode chegar é simples: como Paulo e Irineu, Servet, sob o influxo do Espírito Santo, escreve com a "palavra simples e comum". Os protestantes, entretanto, são "odiosos sofistas" que abusam das "palavras divinas" porque tentam impor à linguagem do Espírito Santo interpretações metafóricas, filosóficas, "sofísticas". Não é casual, portanto, a recordação de que Melanchthon, professor de grego clássico e gramático reconhecido, fora "helenista"!

Os "outros", diz Servet, falam a linguagem do metafísico, a qual não é a "simples e vulgar", mas sim o do tropo, elemento que promove analogias por meio da transferência de sentido - exatamente o que Servet não pode aceitar, uma vez que está buscando o sentido primitivo de cada vocábulo e, portanto, de cada conceito. Por exemplo: existe a palavra "filho" e existe a palavra "verbo"; logo, "filho" e "verbo" não são propriamente a mesma coisa. "Filho" e "Verbo" só podem ser o mesmo, propriamente falando, por transferência de sentido, ou seja, por tropo. Mas, lembra Servet, "nada é pronunciado entre vós que não esteja envolto por algum sofisma".

No que diz respeito ao discurso, Servet afirma escrever "sine tropo et sine sophismate", utilizando apenas "simplex et vulgaris sermo". Seu modelo, portanto, não é o dos filósofos e oradores, mas o de Paulo (o Espírito Santo, lembre-se). Estudioso das línguas sagradas e tradutor de hebraico (língua que conhecia a ponto de se permitir trocadilhos), Servet afirma que "argumenta conforme as propriedades de todas as línguas e segundo as Escrituras", e que, por conseguinte, não induz a "quaisquer novidades no uso dos termos", nem emprega "nenhum sofisma" ou comete "abuso" com relação ao texto sagrado. Ao contrário dos sofistas, ele não "deturpa" nem "violenta" as Escrituras, mas as interpreta "sincera, simples e abertamente"; repetindo, portanto, o "manifesto literário" do orador cristão.

¹⁰⁶ Tragoediis tuis, et Ethnicorum exempliis, quae praeter rem semper inculcas, ac tuo etiam pseudoiudaismi vinculo omnia nobis tristissima facis: cum prophetae omnes, et angeli ipsi de caelo, gaudium et laetitiam in Christo semper annuncient. Mulieribus pauoribus te ipsum vbique territas, sub maledicto legis semper constitutus. Vtinam, Philippe, grammaticus adhuc esses, in tuo Hellenismo semper versatus. Vtinam in Christianismum non ita irrupisses, bonis mentibus tanto impedimento futurus, quo minus caelestia sapiant, et caelesti regno fruatur. *Christ. Rest.*, 719-20.

3.2. *Simão contra Simão Mago*

Calvino, por sua vez, tampouco havia merecido tratamento muito melhor por parte de Servet, que o havia apelidado de Simão Mago¹⁰⁷, nome por que o chamou mesmo nos interrogatórios durante seu longo processo criminal em Genebra, o que levou os pastores a pedir ao júri que se lhe aplicasse uma reprimenda, pois “Servet pensa que os jurados não saberão quão eloqüente e desavergonhado charlatão ele é até que chame Calvino de homicida e vomite sobre ele toda classe de insultos” (Bainton, 1973, 200).

Assim como Simão Mago é o “contrário” de Pedro, o “falso mestre” é o avesso do “advogado da verdade”; assim, Simão Mago corresponde, negativamente, ao apóstolo, ou seja, é seu oposto. E uma vez que Calvino é como Simão Mago, Servet, que a ele se opõe, está, por essa lógica da polarização, automaticamente identificando-se com os apóstolos, e em especial com Pedro.

Simão comparece várias vezes na *Christianismi Restitutio*, sempre com o sentido de "gnóstico", na acepção de Irineu; mais do que a uma personagem histórica, Servet refere-se a algo como um herege arquetípico, a que chama Simão Mago. Assim, a tradição sobre "o feiticeiro" de Samaria funde-se com a de outros expoentes do gnosticismo, como Menandro, Cerinto e Marcião, para criar um arquétipo de inimigo da verdade, com cujo nome Servet “brindou” o Calvino da doutrina de predestinação.

Também quanto à fé e à justificação nasceu recentemente entre vós uma escola de magos. Pois, como ensina Clemente no já citado Segundo Livro, e Irineu no Livro Primeiro, Simão Mago e os valentinianos pregavam

¹⁰⁷ Segundo os Atos, capítulo 8, Simão Mago "praticava a mágica, iludindo o povo de Samaria"; converteu-se ao cristianismo e "tendo sido batizado, acompanhava a Filipe de perto, observando extasiado os sinais e grandes milagres praticados". Ao assistir a uma imposição de mãos realizada por Pedro e João, por meio da qual o Espírito Santo descia sobre as pessoas, ofereceu dinheiro aos apóstolos para que também a ele fosse concedido esse poder, sendo então repreendido por Pedro. De seu nome vem a palavra "simonia", que significa "comércio, mediante dinheiro, de coisas espirituais". Também Irineu trata de "Simão, samaritano, do qual se originaram todas as heresias" no Livro I de *Aduersus haereses*. Seus discípulos, diz, "são chamados simonianos, nome que lhes vem de Simão, o iniciador da mais ímpia doutrina, e é deles que se origina, com nome falso, a gnose".

que a justificação e a fé são mero conhecimento e que de nada servem ao gnóstico as boas obras. Essa fé reproduz agora vosso gnóstico Calvino.¹⁰⁸

Numa das epístolas que endereçou a Calvino e depois fez publicar junto ao *corpus* da *Restitutio*, Simão Mago e Pedro voltam a aparecer, este último como argumento de autoridade a favor do conceito de mérito¹⁰⁹, o qual, no Protestantismo, havia sido substituído pelo princípio da *sola fide*, levando, no calvinismo, à idéia de predestinação:

Só a disputa de Pedro com Simão Mago já te confunde, e te ensina a justiça das obras também no caso de um pagão. Pedro pergunta: é Deus justo? Acaso faz o bem aos que fazem o bem? Ou o mal aos que fazem o mal? Assim é a justiça natural: o próprio extrai benefício das próprias boas obras, bem como malefício das más obras. Até nos pagãos há, pois, alguma retribuição pelas obras, como ele mesmo ensina (At. 10 e Paulo em Rom. 2). Daí que Pedro diz que se segue necessariamente a ressurreição e que Deus fará o bem àqueles que, por fazê-lo, tiveram de sofrer o mal. Justiça essa que tu, com Simão Mago, negas. Como Simão Mago, ensinas que a justificação e a fé são apenas conhecimento, mas que a observância dos mandamentos é totalmente impossível.¹¹⁰

¹⁰⁸ In fide et iustificatione est recens apud vos nata schola magorum. Nam, vt citato libro secundo docet Clemens, et Irenaeus libro primo, iustificationem et fidem Simon magus et Valentiniani docebant, esse solam cognitionem, et Gnostico bona opera nihil efficere. Fidem hanc pingit nunc vester Gnosticus Caluinus. *Christ. Rest.*, 701.

¹⁰⁹ Um dado interessante: ao *De libero arbitrio* de Erasmo, Lutero respondeu com um *De Servo Arbitrio*, no qual diz que considera os argumentos de Erasmo a favor do livre-arbítrio “desmedidas e embriagadas loucuras”, ainda que envoltas numa retórica impecável, como “estrume em vasos de ouro” (Fernández-Armesto, 1997, 125).

¹¹⁰ Sola Petri disputatio contra Simonem magum te confundit, et operum iustitiam, etiam in Ethico docet. Rogat Petrus, An Deus sit iustus? An beneficientibus bene faciat? Et maleficientibus malefaciat? Sic haec est iustitia naturalis, ob ipsa benefacta ipse benefacit, sicut ob malefacta malefacit. Est ergo inter Ethicos aliqua operum retributio, vt ipsemet docet acto. 10. et Paulus Rom. 2. Hinc Petrus necessario sequi ait resurrectionem, quod benefactor sit Deus iis, qui beneficientes sunt mala perpassi. Quam iustitiam tu cum Simone mago negas. Instar Simonis magi tu doces, iustificationem et fidem esse solam cognitionem. Observationem vero praeceptorum esse penitus impossibilem. *Christ. Rest.*, 611.

O servo-arbítrio e a *sola fide* são, segundo Servet, os pontos de contato entre os antigos gnósticos e os novos, os protestantes:

Subvertem, com Simão Mago, o juízo de Deus. Pois, segundo o testemunho de Pedro, o juízo de Deus consiste nisto: “se cada homem pôde fazer o bem e não o fez” – coisa que Lutero e Calvino negam.¹¹¹

Nem por mérito nem por demérito ganha-se o castigo ou a glória, diz Simão Mago, como dizem estes.¹¹²

Dizia que as coisas que se fazem, justa ou injustamente, só ao Criador há que atribuí-las, não a nós. Só resta, portanto, buscar, com Simão Mago, um outro Deus e acusar de injustiça esse Criador, posto que fez coisas injustas. Pois se todas as coisas provêm do fado, do fado provêm as coisas injustas. Ora, fado é o que foi falado, é o próprio Deus, que falou, e, falando, impôs a fatalidade do mal. Por isso é mágico vosso luteranismo e vosso calvinismo.¹¹³

Ou ainda:

Ninguém, a menos que esteja encantado por Simão Mago, seria capaz de negar que há certa justiça nas obras e que corresponde a essa justiça certo prêmio de glória no céu.¹¹⁴

¹¹¹ Iudicium Dei cum Simone mago illi euertunt. Nam teste ibi Petro, in hoc stabit Dei iudicium, si potuit homo facere bonum, et non fecit: quod negant Lutherus et Calvinus. *Christ. Rest.*, 701.

¹¹² Nec ob merita, nec ob demerita, rependi poenam vel gloriam, dicebat Simon magus, vt isti dicunt. *Christ. Rest.*, 701.

¹¹³ Quae iuste vel iniuste fiunt, aiebat soli fabricatori esse adscribenda, nobis nihil. Superest igitur, cum Simone mago alium Deum quaerere, et creatorem hunc arguere iniustitiae, vt qui faciat res iniustas. Si enim fato fiunt omnia, fato fiunt res iniustae. Fatum autem a fando, est ipsemet Deus, qui ita fatus est, et fando malorum necessitatem imponit. Hinc est magicus vester Lutherianismus et Calvinismus. *Christ. Rest.*, 701.

¹¹⁴ Nemo, nisi a Simone mago fascinatus, hic negaret, esse in factis iustitiam, et ei certam in caelo respondere gloriae mercedem. *Christ. Rest.*, 330-1.

E é assim, sempre como sinônimo de falsidade, ilusão ou engano, que Simão reaparece na *Restitutio*:

Assim como todos os discípulos de Simão Mago diziam que Cristo era somente um fantasma, vós também dizeis que outrora somente um fantasma era visto no Verbo; e assim como eles encolerizavam-se à menção da carne de Cristo, negando sua verdade, do mesmo modo vossos magos negam que ela seja verdadeiro alimento.¹¹⁵

Mágica é para vós a morte do filho de Deus. Simão Mago e todos os seus discípulos negam que o filho de Deus tenha morrido verdadeiramente, mas dizem que se esvaiu, invisível.¹¹⁶

Contumacíssimo é vosso espírito, assim como o de Simão Mago. Sois ainda piores que Simão Mago, vós que imaginais um tal monstro tricéfalo em Deus, coisa que ele não teria admitido.¹¹⁷

Também Simão Mago disse que Deus não tem comunicação alguma com suas criaturas e que Ele não se une a elas.¹¹⁸

Simão Mago, pois, é aquele que "negou o livre-arbítrio" e disse que "de nada valem as boas obras", uma vez que "a justificação e a fé" produzem-se pela gnose, ou seja, pelo conhecimento, e, por conseguinte, "nem por mérito nem por demérito ganha-se o castigo ou a glória"; que dizia ainda que Deus, "falando, impôs a fatalidade do mal"; que negava que "o Cristo é o filho de Deus" e que ensinava que Cristo era "um corpo fantástico, sem carne

¹¹⁵ Sicut discipuli omnes Simonis magi Christum dicebant esse phantasma solum, ita vos dicitis, olim in verbo esse visum phantasma solum: sicut illi in carnem Christi stomachabantur, veritatem eius negantes, ita vestri magi negant, esse verum cibum. *Christ. Rest.*,700.

¹¹⁶ Magica est vobis mors filii Dei. Simon magus, et sui omnes discipuli, negant filium Dei esse vere mortuum, sed inuisibilem euanuisse. *Christ. Rest.*701.

¹¹⁷ Contumacissimus est spiritus vester, sicut Simonis magi. Imo estis Simone mago deteriores, qui tale triceps monstrum in Deo cogitatis, quod ille non admisisset. *Christ. Rest.*,702.

¹¹⁸ Magus quoque Simon Deum dixit nullam cum creaturis habere communicationem, nec eis ipsum vniri. *Christ. Rest.*, 730.

verdadeira" e que não morreu verdadeiramente, mas que "se esvaiu, invisível"; e que, finalmente, ensinava que Deus não tem nem pode ter comunicação com a Criação. Simão Mago, portanto, pregava o servo-arbítrio e ensinava o fatalismo, repudiando, em conseqüência, o valor das obras; negava que Deus fosse o Pai natural do homem Jesus; não admitia tampouco que o filho de Deus pudesse morrer na cruz (e, assim, ensinava que se havia "esvaído", não morrido); e que as criaturas são impuras demais para que pudessem ter com Deus qualquer tipo de comunicação. Em todas essas doutrinas, gnósticas, Servet via a origem dos "erros" de calvinistas e luteranos.

Mas Servet acrescenta mais um motivo, extraordinariamente importante para esta análise, pelo qual Simão Mago (e, por conseguinte, seus seguidores modernos) mereceria o repúdio dos verdadeiros cristãos:

Retórico era ele, sofista, eloqüente, disputando para vencer com sua elegância. O mesmo de que vos incumbis vós todos, que só vos satisfazeis com com o lenocínio de um discurso ensaiado!¹¹⁹

Simão, pois, era, além de herege, rhetor, ou seja, "sofista e eloqüente". Ao discurso simples de Pedro, responde com "elegância", numa oposição óbvia entre as virtudes do estilo baixo cristão e os vícios da ornamentação retórica, de cuja "maquilagem" a falsidade precisa para seduzir. Ao contrário do apóstolo, que deve estar pronto a falar para apresentar a defesa de sua fé, o Mago discursa para disputar e vencer "com sua elegância" - não com sua verdade...

Digno de nota também o emprego da palavra *lenocinium*, cujo sentido primitivo é "prostituição", "tráfico de escravas" e, na retórica, representa "afetação". A tradução espanhola de Angel Alcalá propõe "la alcahuetería de la charla" ("a alcovitagem da fala"), mas traz, em nota de rodapé, a possibilidade de entender essa expressão como "o orgasmo da fala". Ao traduzir "dictio" por "charla", Alcalá acrescenta ainda a idéia de que se trata de um discurso repetitivo e sem substância, algo como "falação" ou "tagarelice".

No entender desta pesquisadora, *lenocinium* carrega, aqui, os sentidos de "corrupção" (as *detorta verba* a que Servet pretende restituir o significado original); de "sedução", na

¹¹⁹ Rhetor ille erat, sophista, eloquens, elegancia sua vincere certans. In id quoque vos omnes incumbitis solo dictionis lenocinio saturati. *Christ. Rest.*, 674.

medida em que o discurso é elaborado com a finalidade de atrair por meio de lisonjas; e, metaforicamente, de "prostituição", uma vez que as palavras são "ornadas" com o fito de afastar daquilo que é puro, e, dessa forma, são, por assim dizer, "traficadas", num comércio que as degrada. O particípio *saturati* também autoriza essa interpretação de matiz sensual, bastante ligada à idéia da ornamentação estética do discurso para deleite dos sentidos.

Além disso, Servet usa a palavra *dictio*, e não *oratio* ou *concio* para designar o tipo de discurso a que se refere aqui. Parece, portanto, tratar-se do tipo de discurso previamente ensaiado de que trata a Retórica clássica. Uma possibilidade interpretativa seria, portanto, entender que seus adversários, os protestantes, estão repetindo um discurso aprendido, decorado, sem reflexão, ao passo que ele, Servet, longe de aceitar as palavras "degradadas" pela tradição do *corpus christianum*, procura resgatar o sentido primitivo de cada vocábulo.

O aviso contra os falsos mestres (dos quais Simão Mago é o estereótipo) corresponde, negativamente, ao *apostolikon*, isto é, sua autoridade, seu *ethos* de orador cristão. E assim como Simão Mago é o contrário de Pedro, o "falso mestre" é o avesso do "advogado da verdade". Dessa forma, se Calvino é o novo Simão Mago e se os partidários da predestinação contra as boas obras são "seita simoniana", por indução o *apostolikon* de Servet está garantido por sua posição ao lado de Pedro e dos demais adversários do gnosticismo.

3.3. Os Profetas na Babilônia

Servet refere-se aos "papistas" como "sacrificadores babilônicos", pondo em destaque, portanto, o aspecto ritualístico de suas cerimônias, e em especial da missa, e aquilo que considera o caráter feiticeiro dos padres e monges, com seus cantos, gestuais e vestimentas. Se, para o judeu do Antigo Testamento, Babilônia é a terra das iniquidades do politeísmo e da idolatria, Servet, ao identificá-la com a Roma católica, está, por conseguinte, afirmando que esta reflete e reproduz, no século XVI, a perdição, a adoração a falsos deuses e os costumes licenciosos daquela, ao mesmo tempo em que ele, Servet, ao atacar tudo isso, reserva para si o papel que no Antigo Testamento era desempenhado pelo profeta. A linguagem, pois, assume aqui a forma da denúncia e do vitupério.

Se alguém refletir bem sobre o tráfico de benefícios e as negociatas dos tribunais, com seus pagamentos e reintegrações, descobrirá que nunca, desde a criação do mundo, houve tantos e tão grandes latrocínios, com títulos falsificados. Tudo se desenvolve agora segundo o código do meretrício: por meio de assédios constantes e tendo em vista a rapidez das transações. Que têm a ver com os apóstolos esses vigaristas e seus recursos, insinuações, privilégios, presentinhos e proteções? O papismo hoje não aspira senão à pompa e à opulência.¹²⁰

Era lugar comum durante a Reforma a afirmação de que, assim como o povo de Judá vivera sob o cativo babilônico, o verdadeiro cristão vivia, no século XVI, sob o império papístico, e o próprio Lutero havia escrito um *De Captivitate Babyloniae*. Uma vez que a missão que Servet se auto-atribuiu era precisamente uma guerra de libertação, aos ataques desferidos contra os inimigos somavam-se vaticínios e ameaças contra aqueles que se recusassem a aderir à causa.

A linguagem de Servet começa então a ecoar mais claramente Isaías, o profeta mais citado e referido no Novo Testamento e a autoridade a que Mateus recorre para legitimar sua lista de sinais que se cumpriram.

¹²⁰ Si beneficiales hodie mercaturas, et forenses in eis negociationes, resignationes, ac deuolutiones quis bene cogitet nunquam a creatione mundi tot et tanta inueniet fuisse latrocinia, cum coloratis titulis. Meretricio iure, certis rapinis, et celeritate cursus, omnia nunc doluoluuntur. Quid cum apostolis vicariatus isti? Regressus, insinuationes, annatae, paruae datae, reseruaciones? Ad solam pompam et opulentiam spectat hodie totus Papismus. Rhetor ille erat, sophista, eloquens, elegantia sua vincere certans. In id quoque vos omnes incumbitis solo dictionis lenocinio saturati. At spiritus sanctus nunquam per talia organa loquutus est. Nunquam est vsus sermonibus, artificis fuco vario politis, cum simplicem amet, et vulgarem sermonem. Paulus quoque docet, ob eloquentiam sermonis inaniri vim praedicationis Christi. Rhetorica ergo affectata et sophistica vestra, imminutionem veritatis arguit, et falsitatis varias adducit illecebras. Idque magis, quia est animis vestris tam euidentis illusio, et tam multiplex, in tam impossibili monstro. *Christ. Rest.*, 449.

De noite e na inconsciência de sua embriaguez, os magnatas babilônios foram aniquilados junto com o rei Baltazar (Is. 21; Jr. 51; Dn. 5); aqueles magnatas babilônios dormiram o sono perpétuo com os gigantes, para nunca mais despertar (Is. 26). Assim dormem agora um sonho perpétuo os gigantes da nossa Babilônia. Foram de tal modo entregues à perversão que Deus não deseja que despertem de seu sonho, mas que pereçam em sua bebedeira e libertinagem. Justa é, pois, a sentença dada contra esses espíritos tão inoportunamente vencidos pelo sono e encarcerados na escuridão da noite. Aprendamos daqui quão terrível há de ser para todos aquela sentença dada contra os espíritos nos tempos de Noé, e que não sem fundamento pode novamente ser tremenda para nós por parte de Cristo. Pois não te equivocarias dizendo que Deus já ditou sentença contra nossos espíritos fascinados, já que em nossa Babilônia encontra-se a prisão dos demônios, como foi repetido profeticamente por João no capítulo 18. Nela há realmente espíritos impostores que, como outrora, se fazem passar por espirituais e angelicais, quando não têm sequer uma centelha do bom espírito. Nela os filhos consagrados a Deus mesclam-se com os filhos dos homens. Por isso a Babilônia, mãe de todas as libertinagens e abominações da terra, há de ser novamente destruída, como diz João. Na Igreja da Babilônia de hoje não poderás ver senão filhos de elohim, heróis purpurados, insígnies demônios, pastores adúlteros, todos eles guiados por seus vãos pensamentos, cujo pensamento boceja de boca aberta no cárcere. Estes, como aqueles, comem, bebem, têm muitas mulheres e desejam que as esposas sejam comuns. Não há nem um sequer que busque a Cristo e ainda presumem ser infalíveis! Tão cego está hoje o mundo que até chega a crer que a Igreja de Deus pode ser governada por este bando de rameiras! Com evidente hipocrisia fazem pose de

certa piedade exterior, pela qual se nos impõem com humildade e por superstição (II Tim. 3; Col. 2).¹²¹

Num outro passo, o capítulo 34 de Isaías serve de ponto de comparação para que Servet estabeleça uma ponte entre as “bestas que rodeiam os escombros” e as ordens monásticas, enquanto reserva para si mesmo o papel de profeta que denuncia os iníquos e as iniquidades, combatendo o poder estabelecido com a força de suas palavras.

Habitam ali, diz [Isaías], corujas, mochos, morcegos, lamias, corvos junto aos cadáveres, lobos que rondam o rebanho, gaviões e grifos, gordos porcos, cegas toupeiras, onagros, onocrotalos e onocentauros. Há, finalmente, o colégio dos abutres, para devorar os cadáveres, quando alguém morre. E esses abutres reclamam para si a presa, alternando-a com os corvos, os milhafres e outras bestas, por meio de cânticos em comum e de hinos que submurmuram sem que os entendam. E ainda diz que fariam para si ninhos, covas e casas onde percebessem carnes gordas e gordos sacerdócios.¹²²

¹²¹ Discamus ex hic omnibus, verendam illam Noë seculo in spiritus latam sententiam, non abs re a Christo nobis denuo formidabilem fieri. Nam vere dixeris, Deum in fascinatos spiritus nostros sententiam tulisse, cum sit in nostra Babylone daemonum custodia, vt est a Ioanne propheticè repetitum, dicto cap. 18. In ea sunt vere spiritus impostores, qui se, vt olim, spirituales et angelicos vocant, cum nec scintillam habeant boni spiritus. Filii Deo consecrati cõeunt ibi cum filiis hominum. Ob quam causam est denuo perdenda Babylone, mater scortationum, et abominationum terrae, vt ait Ioannes. Nihil aliud plane in Babylonis ecclesia hodie videas, quam filios Elohim, purpuratos heroas, daemones magnos, adulterinos pastores, omnes vanis cogitationibus ductos, quorum spiritus totus in carcere stertit. Qui sicut illi, comedunt, bibunt, multas uxores habent, et mulieres esse communes volunt. Non est qui Christum requirat, et dicunt, se errare non posse. Adeo caecus est hodie mundus, vt credat per huiusmodi scorta ecclesiam Dei gubernari. Externam quandam pietatem magna hypocrisi vsurpant, qua nobis per humilitatem et superstitionem imponunt. 2. Timot. 3. et Colos. 2. *Christ. Rest.*, 84-85

¹²² Habitare ibi ait noctuas, vlulas, vespertiones, lamias, coruos ad cadauera, lupos circa gregem, accipitres, et gryphones: pingues porcos, caecas talpas, onagros, onocrotalos, et onocentauros. Denique miluorum collegium, quando aliquis moritur, ad cadauera deuoranda. Hosque miluos cum coruis, vulturibus, et aliis bestiis, per mutuos concentus, et sine intellectu submurmuratos odorum versiculos, alternatim ad praedam sibi acclamantes. Imo, inquit, nidos, foueas et domos sibi facient, vbi viderint esse pinguium carnes, et pinguia sacerdotia. *Christ. Rest.*, 482. Compare-se com Tertuliano: “Víboras, cobras, serpentes, procuram em geral os lugares áridos, sem água; ao passo que nós, pequenos peixes, assim denominados a partir de nosso ICHTYS, Jesus Cristo, na água nascemos e nos salvamos permanecendo nela” *Contra Práxeias*, p. 170.

Roma é o cativoiro da verdadeira igreja e que o Cristianismo esteja submetido ao poder papal romano é, na Reforma, equivalente aos tempos de êxodos dos profetas do Antigo Testamento. Servet também se apropria dessa linguagem e, como Isaías, escreve de forma “intensamente retórica”, uma vez que quer criar “uma reação determinada em seus ouvintes: quer afetá-los, abalá-los, confrontá-los” (Alter e Kermode, 1997, 180).

Roma é a Babilônia, a assassina dos santos, o domicílio dos ídolos, das bestas e do Anticristo.¹²³

Em primeiro lugar, João, no Apocalipse, chama-lhes harpias ou aves imundas, máscaras de demônios, cafetões, negociantes de almas humanas, pomos da discórdia, que navegam de terras distantes em direção a Roma, para tráfico de mercadoria espiritual.¹²⁴

O culto a estátuas e o politeísmo, abominações para os judeus, constam também entre as acusações que Servet faz contra os “papistas”, reforçando, assim, sua identificação com os profetas que atacavam a idolatria com virulência.

Os sacrifícios aos mortos, a Besta aprendeu-os dos gentios, assim como o culto às imagens, pois os judeus detestavam tudo isso. Assim como lemos que no número de deuses dos gentios estavam incluídos Júpiter, Juno, Hércules etc., assim também a Besta, instigando-a o capuz dos cacodemônios, faz-nos deuses de homens mortos, ensinando-nos a suplicar diversos favores a suas estátuas.¹²⁵

¹²³ (...) Romam dicens esse Babylonem, sanctorum interfetricem, idolorum, bestiarum, et Anticristo domicilium. *Christ. Rest.*, 482.

¹²⁴ Primo eos in apocalypsi vocat Ioannes harpyas, seu volucres immundas, daemonum laruas, scortatores, negociatores animarum hominum, poma desiderii, ad spiritualem mercaturam a longinquis Romam nauigantes. *Christ. Rest.*, 481.

¹²⁵ Mortuorum sacrificia a Gentibus didicit Bestia, sicut et idolorum cultum: nam Iudaei haec omnia detestantur. Sicut apud Gentes in diorum numerum relatos legimus Iouem, Iunonem, Herculem, et alios: ita Bestia, cacodaemonum sugerente cuculla, ex mortuis hominibus nobis deos facit, ab eorum statuis nos docens varia precari. *Christ. Rest.*, 469

Servet, entretanto, assim como os profetas viveram no cativeiro ou no exílio, admite que, morando no próprio palácio episcopal do Bispo Palmier na França católica, foi obrigado a assistir à missa papística *propter offendiculum et metum*, numa confissão de nicodemismo que não escapou a Calvino.

Para não escandalizar e por medo, somos hoje obrigados a observar ritos babilônicos muito piores dos idólatras, ou a dissimular. Pois os ministros da Besta lançam-se contra nós muito mais selvagememente do que os judeus lançaram-se contra os apóstolos. Estão sempre sedentos de sangue e, com Caifás e os fariseus, gritam: “não nos é permitido matar ninguém!”¹²⁶

Mas, assim também como os profetas, Servet anuncia que o final se aproxima e, ao fazê-lo, explicita o sentido de toda a sua obra. Afinal, a palavra-chave dessa volta à presumida pureza primitiva da igreja é *restitutio*, a *restituição*, o *restabelecimento*, a *restauração* – palavra que traz em si a idéia de um movimento circular que retome o passado, completando o ciclo. No contexto da Reforma Radical do século XVI, *restitutio* é um “termo técnico” dos movimentos milenaristas. Servet, pois, olha para o passado para criar as condições para o futuro, e fala em *praefiguratio*, prefiguração.

3.4. O Arcanjo Miguel

Estudemos agora com que recursos Miguel Servet legitima e autoriza sua posição de soldado de Cristo por meio de sua identificação com o Arcanjo Miguel. Para isso, faz-se necessário, em primeiro lugar, ter em mente a questão do *apostolikon*, de que tratamos no

¹²⁶ Babylonios alios longe deteriores idololatrarum ritus nos hodie seruare aut dissimulare cogimur, propter offendiculum et metum. Quia saevius multo in nos agunt bestiae ministri, quam egerint Iudaei in apostolos. Sanguinem semper sitiunt, et cum Caipha et Pharisaeis exclamant, Non licet nobis interficere quenquam. *Christ. Rest.*, 564.

capítulo 2: o autotestemunho do “enviado” que é também sua auto-recomendação, em que “o apóstolo dá seu *nome*, explica sua *função*, resume sua *mensagem* e reproduz sua auto-imagem” (Berger, 1998, 244). Como a presença do “enviado” só se justifica num período de crise, e, por isso, há, como já apontamos, um *esquema de revelação*, que consta dos seguintes elementos: (a) um segredo escondido; b) por uma eternidade ou desde o princípio da criação; c) é chegada a hora da revelação desse segredo; d) que foi revelado aos apóstolos, para que estes o transmitam aos demais) que empresta significado a perseguições, rupturas, cismas e guerras religiosas. A fórmula trata sempre de um segredo oculto que precisa ser revelado porque “o tempo marcado está próximo”.

No caso de Servet, a resposta à pergunta “tempo de quê?” é, em última análise, a solução para as questões propostas por toda uma visão cristã do mundo e da História que reaparece na Reforma Radical e em Servet, uma vez que a única alternativa correta é esta: “tempo da *restituição* de todas as coisas”. Por trás dessa resposta, está uma interpretação restitucionista da História segundo a qual houve um período de prefiguração (o do Antigo Testamento), seguido do momento da encarnação e da era apostólica e patrística (tida como ideal); e em seguida, a união do poder temporal (o Imperador Constantino) com o celestial (representado pelo papado). União selada, segundo os anabatistas, no Concílio de Nicéia, em 325, e que teria dado início à corrupção da Igreja. Por isso esperava-se o segundo Advento, o retorno, o Milênio. Predições astrológicas, profecias, oráculos e interpretações da doutrina escatológica de Joaquim de Fiori desempenham, portanto, importante papel na Reforma Radical em sua totalidade. A *Reformatio* interpretava o mundo à maneira agostiniana, segundo a qual a Igreja existiria sempre, até o Fim, mesclando o Bem e o Mal, e o homem haveria de ser sempre, nas palavras de Lutero, “*simul justus et peccator*”; a *Restitutio*, à maneira joaquimita, na qual a Igreja purificada, a comunidade dos santos, necessariamente deveria existir dentro da História. E, assim, a espera de um evento futuro significava, na verdade, o resgate de ideal passado, numa perspectiva a um só tempo histórica (o que já aconteceu) e apocalíptica (o que está para acontecer). Ambas, entretanto, estão submetidas uma à outra: o passado é reinterpretado à luz da promessa divina acerca dos acontecimentos futuros, e o porvir pode ser visto com absoluta precisão naquilo que já aconteceu. Assim, o passado tem valor como prova, evidência, *signum*, prefiguração; tudo o que acontecera até então havia ocorrido apenas para que se chegasse até aquele ponto, a batalha final. E esta representava o fim da História.

O texto bíblico que serve de ponto de partida para a *restitutio*, indissolúvelmente ligada ao advento do *Millenium*, encontra-se em Atos dos Apóstolos, capítulo 3, versículo 21, em que Pedro afirma que Cristo será novamente enviado; “entretanto, é necessário que o céu o receba até que se cumpra o tempo da *restituição de todas as coisas*”. A idéia de *completum tempus*, pois, não contém uma metáfora, mas uma revelação: uma “história do futuro”, concebida como uma realidade por ora iminente, mas nem por isso menos concreta. E, como todas as coisas foram postas a perder, este *tempus restitutionis omnium* só poderá impor-se por meio de uma grande “batalha celestial”. Como na épica clássica, conta-se uma história, mas partindo-se daquele ponto em que o principal ainda não ocorreu. Houve uma história, pregressa, que narrou a queda e a corrupção da Igreja a partir do Concílio de Nicéia; e haverá uma outra, a do grande combate final, para o qual os “exércitos celestiais” estão se mobilizando. Enquanto isso, aqui na Terra, cabe ao homem fazer sua parte, e “combater o bom combate” de que fala Paulo (II Tim. 4, 7-9). Nessa guerra de dimensões divinas, os heróis são os mártires.¹²⁷

A “causa” restitucionista, portanto, tinha em sua premissa mesma uma interpretação histórica: tratava-se de *restituir* o Cristianismo à presumida pureza de suas origens evangélicas, tarefa por meio da qual seria possível, ao mesmo tempo, criar as condições para o Advento; o passado ideal e o futuro aguardado, separados por uma guerra movida pelo Anticristo contra aqueles que, restaurando o passado, possibilitam o futuro.

É para essa guerra de proporções cósmicas que Servet, também ele autodenominado portador de uma revelação, apresenta-se como convocado, e, portanto, precisa não apenas atrair a atenção de todos para aquilo que tem a dizer como tem de convencer em seus papéis de porta-voz e comandante. De que forma o faz por meio da identificação com os adversários dos inimigos com os quais identifica aqueles que ele mesmo combate, é o que tentaremos demonstrar agora.

¹²⁷ Essas idéias foram desenvolvidas pela pesquisadora em seu artigo “Elementos épicos e interpretação restitucionista da História no *Espelho dos Mártires*”. LETRAS CLÁSSICAS. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, Ano 5 Número 5, pp. 261-275, 2001.

Aqui Servet começa a construir sua autenticidade com elementos intertextuais, alusivos ao Apocalipse e subsidiários da crença milenarista que justifica a aparição mesma da obra. Afinal, Servet dá início ao livro *Restitutio* com uma *convocação* (*vocatio*), como o chamamento do general para a reunião do exército disperso diante da iminência da guerra e, portanto, o emprego dessa palavra não se faz de forma aleatória, mas antes cumpre uma função bem específica¹²⁸.

Em termos retóricos, a palavra *vocatio* insere o discurso imediatamente no gênero deliberativo e exige do leitor uma atitude: é preciso tomar partido, posicionar-se, agir. Este tem o dever de atender o chamado, porque se trata, afinal, de uma causa de todos. Vanderveken (in Amossy, 2005, 112), analisando os atos diretivos de “convidar” e “convocar”, afirma que “solicitar a alguém que se apresente em algum lugar ou que participe de alguma coisa”, deve partir do pressuposto de que “aquilo para que o alocutário é convocado é bom para ele”. O problema aqui é acerca da razão pela qual o leitor deve alistar-se deste lado da batalha, e não daquele outro; ou seja, por que motivo esta *vocatio* tem mais apelo do que aquela outra, que se lhe opõe necessariamente. Em termos da problemática central deste trabalho, trata-se de estabelecer o motivo pelo qual este autor se arroga o direito de falar em nome da causa da Verdade, exigindo do leitor o dever de nela engajar-se.

Voltemos brevemente ao Proêmio, em busca de algumas respostas.

Ó Cristo Jesus, Filho de Deus, que nos foi dado do céu, manifestas a deidade tornada visível em ti mesmo, abre-te para teu servo, para que se revele verdadeiramente tão grande manifestação. Concede agora teu bom espírito e tua palavra eficaz a quem tos pede, guia minha mente e minha pena, para que eu possa narrar a glória de tua divindade, e exprimir a verdadeira fé acerca de ti. Tua é esta causa, e explicando tua glória recebida do Pai e a do teu Espírito, que se me apresentou com certo impulso divino para que dela me incumbisse, uma vez que estava preocupado por tua verdade. Comecei essa incumbência

¹²⁸ Convocação de toda a Igreja apostólica a suas origens, tendo sido restituído na íntegra o conhecimento de Deus, da fé do Cristo, de nossa justificação, da regeneração do batismo e da mastigação da Ceia do Senhor. Tendo-nos sido restituído, por fim, o reino celeste, e dissolvido o cativoiro da ímpia Babilônia, e destruído totalmente o Anticristo com os seus. No original: Totius ecclesiae apostolicae est ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, iustificationis nostrae, regenerationis baptismi, et coenae domini manducationis. Restituto denique nobis regno caelesti, Babylonis impiae captiuitate soluta, et antichristo cum suis penitus destructo.

algumas vezes, e agora de novo sou forçado a incumbir-me, porque, em verdade, esgotou-se o tempo, como, a partir da evidência do próprio tema e dos sinais manifestos dos tempos, hei de demonstrar agora a todos os fiéis. Não se deve ocultar a lanterna, tu nos ensinaste, de maneira que, ai de mim!, se não evangelizar! Trata-se de uma causa comum a todos os cristãos, à qual estamos todos obrigados.

Antes de mais nada, há, pois, essa incumbência lhe foi encomendada pelo próprio Cristo, acredita Servet - e reiterá-lo é de grande importância retórica, pois trata-se aqui da *restituição* do Cristianismo, ou seja, de um retorno às origens, e não de uma inovação. No *Manuscrito de Paris*, Servet, dirigindo-se a Cristo, pede-lhe que este lhe sirva de testemunha, "para que ninguém me julgue um inovador, movido por qualquer ambição vã" (*ne quis me nouatorem existimet, inani aliqua cupiditate motum*). Como Paulo, Servet não luta por uma causa sua, mas pela causa de Cristo, que lhe fora atribuída "por certo impulso divino". Em outras palavras, Servet, inspirado divinamente, vê-se como um instrumento para a divulgação da verdade. Não por acaso, portanto, há traços de grandiosidade épica neste trecho da evocação:

Manifestas a deidade tornada visível em ti mesmo, abre-te para teu servo, para que se revele verdadeiramente tão grande manifestação. Concede agora teu bom espírito e tua palavra eficaz a quem tos pede, guia minha mente e minha pena, para que eu possa narrar a glória de tua divindade, e exprimir a verdadeira fé acerca de ti.

Outro dado de capital importância diz respeito ao *completum tempus*, o "prazo esgotado". Retorna-se, portanto, à crença de que a batalha final está para começar, renunciando o fim dos dias. Servet escreve:

Tua é esta causa, e explicando tua glória recebida do Pai e a do teu Espírito, que se me apresentou com certo impulso divino para que dela me incumbisse, uma vez que estava preocupado por tua verdade. Comecei essa incumbência algumas vezes, e agora de novo sou forçado a incumbir-me, porque, em verdade, esgotou-se o tempo, como, a partir da evidência do

próprio tema e dos sinais manifestos dos tempos, hei de demonstrar agora a todos os fiéis.

Servet, pois, começou sua batalha "em outro tempo", ou seja, em sua primeira juventude, com a publicação de *De Trinitatis Erroribus* e de *Dialogorum de Trinitate*, cuja repercussão o obrigou a viver sob falsa identidade por mais de vinte anos, enquanto, diz, "procuraram-me de cima abaixo para arrastar-me para a morte". Agora, entretanto, não há mais como adiar a tarefa que lhe foi imposta, pois "o prazo se cumpriu", ou seja, estão por esgotar-se os 1260 anos de que fala o Apocalipse e que Servet, com toda a Reforma Radical, identifica com o Papado, quer dizer, com a aliança da Igreja com o poder romano, a qual, segundo os "radicais" restitutionistas, deu-se no Concílio de Nicéia, em 325, quando um novo *credo* foi imposto aos cristãos pelo Imperador Constantino, aliado do Papa Silvestre.

Quanto aos "indiscutíveis sinais dos tempos", Servet pretende comprovar sua "evidência" com a amostragem dos "sessenta sinais do Anticristo", uma "lista" de "fatos" ou "provas" de que de que o reinado do Dragão se espalhou já por todo o mundo, e, portanto, aproxima-se o momento da batalha final, em que Miguel precipitará o Anticristo do céu, dando início ao Apocalipse.

Dois "sinais" são especialmente relevantes, aqui:

Décimo-sétimo sinal. A duração de mil, duzentos e sessenta anos do reino, coisa em que Daniel e João coincidem belamente. Ainda que o mistério do Anticristo tenha começado logo depois de Cristo, seu reino só se manifestou verdadeiramente e estabeleceu-se no tempo de Silvestre e de Constantino. Naquele tempo, num concílio ecumênico, logo o filho de Deus nos foi arrebatado, a Igreja se nos fugiu e foram decretadas em leis todas as abominações. Desde então passaram-se tempo e tempos e meio tempo: mil, duzentos e sessenta anos.¹²⁹

¹²⁹ Decimum septimum signum, Tempus regni annorum mille ducentorum sexaginta, in quo pulchre conueniunt Daniel et Ioannes. Quamuis post Christum mox caepit Antichristi mysterium: vere tamen emicuit, est stabilitum est regnum, tempore Syluestri et Constantini. Quo tempore est mox oecumenico concilio a nobis ereptus filius Dei, fugata ecclesia, et abominationes omnes legibus decretae. Hinc transierunt tempus et tempora et dimidium temporis, anni mille ducenti sexaginta. *Christ.Rest.* ,666

Trigésimo sinal. A batalha de Miguel e dos anjos (Dn. 12 e Apc. 12). No tempo do reino do Anticristo, diz Daniel, depois de mil, duzentos e sessenta anos de seu reino, levantar-se-á Miguel, combatendo em defesa dos filhos do povo de Deus, e serão tempos de máxima angústia. João viu essa batalha celeste que há de se dar depois de mil, duzentos e sessenta anos. Movem-se já exércitos celestes e terrestres contra o Dragão, o Anticristo! Os mais nobres santos hão de lutar então, diz Daniel¹³⁰.

Dois temas entrecruzam-se e completam-se mutuamente: o do prazo de 1260 anos que se esgota, e o da batalha final que há de ocorrer uma vez transcorrido esse período e que será deflagrada por Miguel. Nem a data nem a guerra são metafóricas, mas antes realidades bem concretas, insistentemente reafirmadas. Servet propõe mesmo uma data para a iminente batalha de Miguel contra a Serpente: como afirmava que o primeiro ano do reinado da Besta fora o do Concílio de Nicéia (325), e este haveria de durar 1260 anos¹³¹, 1585 seria, por conseguinte, o prazo final para o desenrolar dos eventos apocalípticos. A mensagem é clara: assim como o Arcanjo Miguel fará a *vocatio* para a batalha do Juízo Final, assim este Miguel, o Servet, lança agora sua convocação para que os justos se reúnam frente ao fim iminente dos tempos.

Inúmeros passos da *Restitutio* remetem a esse contexto, como alguns exemplos poderão demonstrar. Como nas páginas 388-9, em que o Papado está identificado com o adversário:

Assim como há no céu anjos à frente de outros reinos, principados, potestades e dominações, assim também há anjos à frente do Papado. Por isso

¹³⁰ Tricesimum signum, Michaelis et angelorum pugna, Dani. 12. et apoc. 12. In tempore illo regni Antichristi, ait Daniel, post annos mille ducentos sexaginta regni eius, consurget Michael stans pro filiis populi Dei, et erit tempus maximae angustiae. Vidit Ioannes futuram post annos mille ducentos sexaginta, hanc caelestem pugnam. Caelestia et terrestria contra draconem, e Antichristum iam mouentur. Sanctos altissimos hic pugnatos ait Daniel. *Christ.Rest.*, 668

¹³¹ No Prólogo da Quarta Parte há ainda uma interessante referência à batalha, com um sabor militarista emprestado de César:
Ó, Cristo Jesus, Senhor e Deus nosso: não faltes. Vem, mira e luta por nós!

haverá agora uma grande batalha contra o Dragão e seus anjos, que sustentam o reino da Besta, como, depois de Daniel, foi previsto por João.¹³²

O capítulo 12 do Apocalipse, lugar comum milenarista, é citado em seguida, num passo que reafirma a importância da luta de cada homem contra o Mal.

Se somos vencidos, eles (os anjos) também são vencidos, ficando despojados da função e do poder de nos servir devidamente. Eles lutam por nós, como servidores nossos, e, se nós vencemos, eles vencem. Mais ainda: essas lutas dos anjos antecipam e figuram as nossas e culminam nas nossas, como se vê claramente em Daniel, capítulos 10 e 12, e no Apocalipse, capítulo 12.¹³³

Na página 410 de *Christianismi Restitutio*, Servet volta ao assunto numa invocação a Cristo cujo vocabulário dispensa interpretações:

¹³² Sicut regnis, principatibus, potestatibus et dominationibus aliis praesunt in caelo angeli: ita per Papatui praesunt angeli. Hinc in caelo erit nunc praelium magnum contra draconem et angelos eius, qui bestiae regnum sustinet, vt post Danielem est a Ioanne praedictum. *Christ. Rest.*, 388-9

¹³³ Nobis victis, illi vincuntur, spoliati munere et potestate nobis rite ministrandi. Illi pro nobis pugnant, quasi ministri, et nobis vincentibus illi vincunt. Imo illae angelorum pugnae nostras pugnas designant, et figurant, ac in nobis illa complentur, vt manifeste apparet Dani. 10. 12. et apoc. 12. *Christ. Rest.*,389.

Concede a teu servo, a teu soldado, lutar com teu grande poder contra o dragão, serpente, diabo, o qual outorgou seu poder à Besta, quer dizer, ao Papa, e abrir os mistérios restantes da circuncisão de tal forma que teu livro se abra para todos. Tu mesmo, que não sabes mentir, revelaste a Daniel como perdurando ainda o domínio romano e uma vez destruída a Besta, seriam abertos os livros de ambos Testamentos, tal como já está ocorrendo. Faz que quando se realize teu juízo no céu, seja destruído o corno do Anticristo pela ação de teus servidores e que teu reino seja restituído a teus santos (Dn. 7)¹³⁴.

Mas Servet, “servo” e “soldado”, é também Miguel, arcanjo cuja data comemorativa, 29 de setembro, é precisamente o dia de seu aniversário e a data escolhida para a impressão da primeira página da *Restitutio*, em cuja capa, como já foi mencionado, figuravam, em grego, as palavras “e havia guerra no céu”, que, para qualquer leitor do Apocalipse, remetem imediatamente ao restante do versículo: “Miguel e seus anjos lutavam contra o Dragão”, uma vez que, à convocação a todos os cristãos para que se apresentem para a luta, Servet acrescenta ainda duas citações bíblicas: "e Miguel apareceu no céu", em hebraico, e "e havia uma guerra no céu", do Apocalipse, 12,7, cujo complemento é "Miguel e seus anjos guerrearam contra o Dragão". Portanto, a identificação com o Arcanjo não está apenas na tarefa de promover a *vocatio*, mas está expressa, claramente, em todas as línguas bíblicas.

Um indignado Calvino comenta-o com estas palavras, no capítulo 12 de seu *Comentário a Daniel*:

Aquele tolo hipócrita, Servet, ousou apropriar-se deste passo para si mesmo, pois ele escreveu-o como frontispício em seus horríveis comentários, porque ele se chamava Miguel! Nós observamos que fúria diabólica se apoderava dele, uma vez que ele ousou proclamar como dele mesmo o que aqui se diz do auxílio singular fornecido por Cristo a sua Igreja. Ele era um

¹³⁴ Da seruo tuo, militi tuo, vt contra draconem serpentem diabolum, qui potestatem Bestiae, id est, Papae dedit, potentia tua magna viriliter pugnet, et sequentia circuncisionis mysteria ita aperiatur, vt liber tuus omnibus aperiatur. Tu enim ipse, qui mentiri nescis, Danieli reuelasti, vtriusque testamenti libros, stante Romano imperio, destructa bestia, esse aperiendos, vt nunc aperiuntur. Et quo tunc iudicium tuum in caelo sedebit, et pugnantibus ministris tuis cornu Antichristi perdatur, et regnum tuum sanctis tuis restituatur, Dani. 7. *Christ. Rest.*,410.

homem de sentimentos os mais impuros, como nós já demos a conhecer suficientemente. Mas esta era uma prova de sua impudência e loucura sacrílega: adornar-se a si mesmo com este epíteto de Cristo sem ruborizar-se, e elevar-se a si mesmo ao lugar de Cristo, vangloriando-se de ser Miguel, o guardião da Igreja e o príncipe poderoso dos povos! Este fato é indiscutível, pois eu tenho o livro à mão caso alguém duvide de minha palavra¹³⁵.

Calvino entendeu-o perfeitamente: Servet, como seu onomástico Miguel, julgava-se à frente de um exército de libertação cuja missão era "dissolver o cativeiro da ímpia Babilônia" e "restituir o verdadeiro Cristianismo", perdido desde que Império e Igreja se uniram sob Constantino, como o próprio Servet tem a audácia de dizê-lo explicitamente a Calvino, numa carta que enviou a este e que fez publicar no mesmo volume de *Christianismi Restitutio*:

Eu trabalho incessantemente pela restituição desta Igreja, e tu te aborreces comigo porque me imiscuo nesta guerra de Miguel e desejo que todos os homens piedosos façam o mesmo. Mas lê este passo atentamente e verás que haverá homens que lutarão então, expondo sua vida à morte, em sangue e em testemunho de Jesus Cristo, como João ensina aí abertamente. Homens que são chamados anjos, como consta nas Escrituras. Tanto mais que no próprio céu os anjos bons guerreiam contra os dragões e outros anjos maus

¹³⁵ No entanto, apesar de uma crítica tão mordaz, o mesmo Calvino viria a se servir de recurso semelhante no seu *Prefácio ao Comentário dos Salmos*, de 1557. Nele, Calvino vê em Davi um modelo para a compreensão de sua própria existência e *conversio subita*, e, embora reconheça que sua condição é “bem menos importante” que a de Davi, “da mesma forma que ele foi tirado das bestas e elevado a soberano grau de dignidade real”, assim também ele, Calvino, de seus “inícios pequenos e baixos” chegou a “ser chamado a este cargo tão honorável de ministro e pregador do evangelho” (CO 3, 22, Millet, 524). E Calvino compara as experiências de Davi às suas próprias: perseguições e calúnias, combates interiores e exteriores, preocupações constantes. E afirma:

E mesmo esse conhecimento e experiência serviram-me muito para entender os Salmos, a fim de que não me encontrasse demasiado inexperiente, como num país desconhecido. E, de fato, os leitores (assim penso) reconheceram que, declarando os sentimentos interiores tanto de Davi como dos outros, eu falo como de coisas das quais eu tenho familiar conhecimento. (CO 31, 34, Millet, 525).

do Papado. Ou não crês que também o Papado é defendido por seus anjos? Por isso não pode ser destruído sem guerra de anjos.¹³⁶

A Servet, um “radical” que não se pode somar ao número dos protestantes, e nem sequer ao dos anabatistas sem restrições, resta apresentar-se como um solitário que tem a vantagem de não participar de nenhum compromisso e de ter total liberdade de ação. Tenta, assim, usar em seu proveito um traço discriminatório, o de ser confundido com um grupo estigmatizado, o dos anabatistas. Como não faz parte de nenhuma Igreja estabelecida e, portanto, está fora de quaisquer jogos de interesses, é capaz de pensar com imparcialidade. General à frente de um exército na batalha final, Servet dá-se ainda o direito de se apresentar como o denunciante que vai revelar aos fiéis tudo o que os outros tentam ocultar. A tarefa, que ele assumiu para si, de restituir a Igreja apresentava-se-lhe, portanto, não apenas como uma causa, mas também como uma missão cujas implicações resultariam na salvação mesma do mundo - missão à altura apenas de um guerreiro "que é como Deus": de um Miguel.

¹³⁶ In huius ecclesiae restitutione ego iugiter laboro, et ob id tu mihi succenses, quod pugnae illi Michaelis me immisceam, et pios omnes misceri desiderem. Sed locum illum diligenter expende, et videbis, homines fore, qui ibi pugnabunt, animas suas morti exponendo, in sanguine et testimonio Iesu Christi, vt aperte docet ibi Ioannes. Angelos vero dici, obuium est in scripturis. Eo magis, quia in ipso caelo pugnant angeli boni contra draconem, et alios angelos Papatu. An non credis, Papatui suos praesse angelos? Ergo destrui non potest sine angelorum pugna. *Christ. Rest.*, 628

CAPÍTULO 4

CALVINO E A DESCONSTRUÇÃO DE UM *ETHOS* DISCURSIVO

Ao iniciarmos o capítulo em que veremos a contraparte da construção de um *ethos* positivo, usando, para isso, um texto de Calvino em que este reveste Servet de todas as características do herege, faz-se necessário levar em consideração alguns aspectos básicos e estruturais de um texto por natureza polêmico. Segundo Saulnier (in Higman, 1998, 437), a definição de polêmica é tão ampla que poderia abarcar tudo. Aqui, entretanto, tomar-se-á como polêmica aquela literatura engajada em convicções ideológicas no sentido estrito, que visa a um resultado, a conversão, e cuja finalidade é transmitir uma mensagem e persuadir o leitor a aderir a ela. Trata-se, pois, de uma literatura de opinião, freqüentemente em choque com outras opiniões.

Tomando de Bakhtin o termo *dialogismo*, esta pesquisa concentra-se no *dialogismo polêmico mostrado*: o que é dito refere-se a algo já dito antes, como uma réplica, formando, assim, um espaço de interação de vozes que polemizam entre si, que respondem uma à outra; que, em suma, travam um debate porque expressam posições ideológicas antagônicas. Os discursos, assim, porque se opõem, citam-se circularmente, alimentando-se mutuamente e à polêmica com novas réplicas e tréplicas. Adaptando Maingueneau (1997) ao propósito de nossa pesquisa, há dois domínios em que os temas de controvérsia apresentam especial interesse: primeiro, aquele em que o polemista filtra, dentre tudo aquilo que foi dito contra ele, as acusações a que não pode deixar de responder, sob pena de abalar sua legitimidade; segundo, aquele em que sublinha os pontos que considera importantes no conjunto dos textos do adversário. Estas “escolhas” são também, elas mesmas, reveladoras¹³⁷. As categorias

¹³⁷ O *ethos* é também “o que a escolha intencional revela”, Aristóteles, *Poética*, 6, 1450b 8-9. Recordando Nancy Sherman (1989, 79), já citada no Capítulo 1, as escolhas ponderadas, intencionais, “pró-heréticas”, revelam o caráter mais do que as ações podem fazê-lo.

reivindicadas e as rejeitadas são, portanto, ambas expressivas. “Caráter é o que revela certa escolha, ou seja, em caso de dúvida, o fim preferido ou evitado; por isso não têm caráter os discursos do falante em que, de qualquer modo, não se revele o fim para que tende, ou o qual repele” (Aristóteles, *Poética*, 1450a). A escolha, diz Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, 1111 b, “parece relacionar-se intimamente com a excelência moral, e proporciona um juízo mais seguro sobre o caráter do que sobre as ações”.

Tendo visto já como Servet legitima e autoriza sua autoproclamada condição de porta-voz da Verdade, veremos agora como Calvino, por sua vez também auto-investido do mesmo papel, precisa desqualificar as posições de Servet e de outros adversários.

Se na correspondência pessoal, e em especial na endereçada a Farel e a Viret, Calvino não hesita em adotar um tom de confiança, é fato bem conhecido que, por outro lado, guarda extrema reserva no que diz respeito a si mesmo em sua obra teológica ou dogmática. “*De me non libenter loquor*”, afirma (C.O., V, 389 e *Opera Selecta*, I, p. 460). No entanto, seria falso presumir que não há menção a sua pessoa em sua obra. Tanto que Richard Stauffer (1980, 184) contou “mais de cinqüenta” passos da obra de Calvino em que este fala de si mesmo ou de sua obra e “uma vintena” em que a utilização do pronome “eu” pode traduzir “experiências espirituais” pessoais. Stauffer (1980, 185) propõe classificar esses passos em três categorias: 1. aqueles em que Calvino define seu ministério; 2. aquele em que, “em função dessa definição”, ataca os “adversários do Evangelho”; e 3. aquele em que se apresenta como um simples crente, um cristão comum.

Uma vez que é tão parcimonioso na utilização da primeira pessoa, Calvino nunca o faz de forma gratuita ou desmotivada. Por isso, quando fala de si mesmo, mantém sempre uma contenção que corresponde ao *decorum* e à gravidade do orador, tendo em vista que seu testemunho pessoal serve, afinal, para demonstrar ou sublinhar um argumento (Millet, 1992, 520), marcando sua posição numa disputa. A primeira pessoa e o tom de confiança estão aqui estritamente subordinados a um efeito de composição e de argumentação. Segundo Millet (1992, 521), “o “eu” não é aqui senão o valor, ainda que seja sincero, de uma economia discursiva sem concessão” (*le “moi” n’est ici que le faire-valoir, aussi sincère soit-il, d’une économie discursive sans concession*). O mesmo quando recorre a uma lembrança pessoal, como ao afirmar que não se arrepende de coisas ditas no passado (*ibid.*, 521), quando Calvino está em verdade sublinhando a continuidade e a firmeza de seu

pensamento no decorrer do tempo. A primeira pessoa, enfim, serve de garantia de suas virtudes de moderação, integridade e correção.

A convicção de Calvino é a de que ele é “a boca de Deus” (*la bouche même de Dieu*, C.O., LIV, 146), o qual fala aos homens por seu intermédio. Isso, entretanto, não deve servir para exaltar o homem Calvino, mas para rebaixá-lo ainda mais, “de tal forma que eu possa protestar em verdade que tudo isso que eu pronuncio é de Deus e que eu o tirei dele” (*idem*). O original francês diz “*je l’ai puisé de lui*”, e a idéia parece ser esta mesma, a de arrancar ou arrebatado algo, pois o próprio Calvino afirma ser “um ladrão” um “distribuidor desleal”, quando não repassa ao próximo o que “tirou”, “pois isso que Deus me deu não é meu” (OC, LIII, 419).

Se estou aqui no púlpito e pretendo ser ouvido em nome de Deus, e no entanto eu vier seduzir o público, eis um orgulho que ultrapassa todos os outros! (C.O. XXVII, 537).

O papel de Calvino não é, pois, “forjar uma Lei nova” (C.O. XXVII, 538), mas, escrupulosamente, fazer “a verdadeira e pura exposição” das Escrituras e “aplicar a Palavra de Deus ao costume do povo” (*ibid.*, 538). Em outras palavras, trata-se de um intérprete e de um professor. E também de um estudioso, e não de um inspirado.

Como se eu subisse no púlpito e nem me dignasse a olhar o livro e me forjasse uma imaginação frívola para dizer: bem, quando eu chegar lá, Deus me dará de que falar! Como se eu não me dignasse a ler, nem a pensar naquilo que apresentar adiante, e se eu viesse aqui sem premeditar bem como é preciso aplicar a Escritura Santa à edificação do povo. Eu seria um presunçoso, e, assim, Deus me tornaria confuso em minha audácia. (C.O. XXVI, 473-474).

Mas Calvino apresenta-se também como embaixador de Deus e fala “em Seu nome”, pois, “quando o Evangelho é pregado em nome de Deus, é como se Ele mesmo falasse em pessoa” (C.O., LVIII, 54).

Ele quis que eu seja como uma trombeta, a fim de recolher para si e em obediência sua o povo que é seu, e que eu seja da tropa, como os outros. Quando, pois, minha voz for ouvida, é a fim de que vós e eu sejamos todos reunidos para ser a tropa de Deus e de Nosso Senhor Jesus Cristo. (C.O. L, 327).

Essa primeira pessoa pois não fala em seu nome, mas em defesa da “causa”, e está amparada na autoridade dos autores que cita em seu auxílio. Por exemplo, no livro *De scandalis*, Calvino diz que “esta sentença não é minha, mas de São Paulo” (Millet, 1992, 527). Na *Institutio*, afirma: “e esta não é uma glosa de minha cabeça, mas a interpretação mesma de Cristo” (IV, 201-202 in Millet, 1992, 528). Esse estratagema busca apresentar a matéria sem qualquer traço de subjetividade, uma vez que não é o autor quem fala, mas a fonte, a autoridade que ele invoca, e à qual cede a palavra. Ainda um exemplo extraído de Calvino: “prefiro antes refutar pelas palavras de Santo Agostinho do que pelas minhas” (IRC 1541, III, 87, in Millet, 1992, 530).

Também para afirmar sua autoridade ao falar, Calvino recorre a São Paulo:

No entanto, se nós nos esforçamos para corrigir aquilo que nos desagrada, não fazemos senão nosso dever. E a isso nos induz a sentença de São Paulo: “se alguém tiver uma melhor revelação, que ele se levante para falar, e que o primeiro se cale” (I Co. 14,30). (II, 132)

Em seu *Calvin et la dynamique de la Parole*, Olivier Millet estuda a questão das marcas de primeira pessoa no texto calviniano no capítulo XVII, intitulado *La personne du docteur*. Aqui, Millet tenta demonstrar como Calvino se apresentava não apenas como o mais fiel, mas “o único representante da verdade divina” (1992, 526), a ponto de um subcapítulo receber o nome de *Vox Calvinii, vox Dei*. Como Agostinho, Calvino diz: “voce ecclesiae loquor”.

Mas a forma gramatical mais usual para apresentar uma doutrina ou confessar a fé é a primeira pessoa do plural, o “nós” que serve para circunscrever a área de atuação de um grupo que compartilha a mesma confissão. Nesse sentido, o “nós” inclui os leitores e opõe-se ao “eles”, pronome que representa a doutrina dos adversários. Ao utilizar-se o plural, o tom

mais neutro e o mais acalorado são igualmente caracterizados pela marca coletiva de um grupo, do qual Calvino se apresenta como porta-voz.

Mas, embora se apresente como porta-voz de Deus, admite, no entanto, que não possa “induzir o mundo a vir receber o que será pronunciado por minha boca” (C.O., XXVI, 394-395) – não porque haja algo de errado em sua pregação (nem poderia haver, sendo ela de inspiração divina), mas porque “a grande maioria esforçar-se-á para arruinar tudo”, uma vez que “quando aqueles, com muito custo e dificuldade, trazem uma pedra, os outros retiram três e impedem que se dê continuidade ao edifício” (C.O. LIV, 418-419).

Se a Verdade é única e não admite dissensões, Calvino freqüentemente mostra sinais de irritação com os genebrinos. Num discurso de 1555, por exemplo, afirma:

Eu não estou aqui em meu nome, eu não quero oferecer nada de meu, nem trazer nada de meu, mas quando eu falo, é em nome de Deus. É preciso, a despeito de todas as contradições que se apresentam, que toda altivez seja abatida e que não haja criatura que levante o rosto nem sequer os olhos ao encontro daquele a que é necessário que grandes e pequenos se sujeitem” (C.O., LIV, 552).

Uma interpretação bastante plausível para esse trecho seria esta: perante Deus, não deve haver altivez, mas, ao contrário, uma tal humildade que impeça até mesmo de levantar a cabeça. Ora, Calvino fala em nome de Deus e, por conseguinte, é seu representante legítimo na terra; e, sendo assim, o mesmo respeito devido a Deus é devido também a Calvino, seu porta-voz.

E, como isso não ocorre, mas antes continua havendo grande número de dissidentes, Calvino o entende não como uma rejeição a seu poder pessoal, mas à Palavra e à Lei.

Aqueles que queriam que a Lei fosse hoje rejeitada e que não se falasse mais nisso, são como cães e porcos, como vilões piolhentos que há pouco regorgitaram seu “consumatum est”, e isso por todas as tavernas. (C.O. LIV, 284).

Além da legitimação de sua fala por meio da apropriação do papel do intérprete autorizado de Deus, Calvino também garante a veracidade seu discurso com o expediente, que criticara acidamente em Servet, de se identificar com figuras bíblicas. No seu Prefácio ao Comentário dos Salmos, de 1557, Calvino vê em Davi um modelo para a compreensão de sua própria existência e *conversio subita*, e, embora reconheça que sua condição é “bem menos importante” que a de Davi, “da mesma forma que ele foi presa das bestas e depois elevado a soberano grau de dignidade real”, assim também ele, Calvino, de seus “inícios pequenos e baixos” chegou a “ser chamado a este cargo tão honorável de ministro e pregador do evangelho” (C.O., III, 22 in Millet, 1992, 524).

E Calvino compara as experiências de Davi às suas próprias: perseguições e calúnias, combates interiores e exteriores, preocupações constantes. E afirma:

E mesmo este conhecimento e experiência serviram-me muito para entender os Salmos, a fim de que não me encontrasse demasiado inexperiente, como num país desconhecido. E, de fato, os leitores (assim penso) reconheceram que, declarando os sentimentos interiores tanto de Davi como dos outros, eu falo como de coisas das quais eu tenho familiar conhecimento. (C.O., XXXI, 34).

Algumas outras menções ao comportamento “de profeta” que Calvino parece ter assumido em Genebra trazem, na resposta, a referência à crítica.

Se se alega que eu não sou o profeta Jeremias, isso é verdade. Mas também o é que eu porto a mesma palavra, a que ele anunciou. (C.O. XLI, 540)

Também seu linguajar na crítica dos costumes morais parece ter sido alvo de julgamentos.

Há os que dizem hoje: Eis Calvino, que se faz profeta quando diz que se saberá que ele é um profeta entre nós! Ele entende isso de si. É ele profeta? Ora, uma vez que é a doutrina de Deus o que eu anuncio, é preciso que eu fale

essa linguagem. Uma vez que o que nós ouvimos aqui de Ezequiel é Palavra de Deus, eu não quero disfarçar o que ele disse. (sermão de 25 de novembro de 1552, in Stauffer, 1980, 196).

Calvino recorre também a fontes patrísticas, como quando, tendo negado ao “libertino” Phillipe Berthelier o acesso à Ceia, escreveu:

Quanto a mim, eu, a exemplo de Crisóstomo, aceitaria antes ser morto que estender com estas mãos as coisas santas do Senhor aos desprezadores de Deus declarados culpados.¹³⁸

O tema da *perspicuitas*, a clareza do verdadeiro orador, aparece na necessidade de este ser compreendido e, para isso, de adaptar a Palavra ao público; assim, o que seria a renúncia aos artifícios da retórica é o mais propriamente retórico, uma vez que se vale dos princípios da *accomodatio* e do *decorum* para atingir a audiência, em “seu proveito e edificação”. Isso, no entanto, deve ser feito sem “derramar em volta da panela” e sem “voltar no ar” (C.O., XXXIV, 427). Ou seja, sem excessos nem torneios verbais. De fato, considerado por Bèze o “doctissimus interpres” (Girardin, 1979, 48), e por Wartburg (Higman, 1998, 371) o fundador da língua francesa, ao lado de Rabelais (e em detrimento de Montaigne), Calvino escreveu livros expositivos (*Institutas*, por exemplo); exegéticos (comentários); e argumentativos (tratados polêmicos), em que mostrou suas principais características: absoluto controle sobre a sintaxe (orações curtas ou ligadas por conectivos precisos); vocabulário cuidadosamente escolhido; concisão; e uma elegância que persiste mesmo quando o vocabulário empregado desce quase ao nível do baixo calão.

Mas também em sua obra exegética é possível apontar claramente características do Calvino escritor. Aqui, seu método mais frequente consiste na *diuisio* de um texto, ou seja, em sua *découpage*, realizando um trabalho preparatório à compreensão do texto bíblico. Seu formato preferido é, pois, o do *compendium*, cujo decoro exige a sobriedade e a estruturação tão próprias deste autor. Tal operação supõe que o texto comentado construía-se segundo

¹³⁸ At ego Chrysostomum sequutus occidi me potius patiar, quam haec manus Dei contemptoribus judicatis sancta Domini porrigat (*Ioannis Calvinii vita*, XXI, 147).

uma organização predeterminada, e que, portanto, a função do comentário consiste em fazer aparecer essa articulação lógica (Girardin, 1979, 206-7).

Calvino seleciona seu vocabulário de maneira a obter o efeito máximo com o mínimo possível; onde outro autor usaria uma frase inteira, Calvino procura o que chama de *le mot juste* (*ibid.*, 373). Por exemplo, quando se refere às autoridades legalísticas de Roma, Calvino diz apenas *Solones isti* (Higman, 1998, 373)¹³⁹.

O mesmo se repete no plano sintático. Enquanto a maioria das orações escritas no século XVI tinha entre oito e quinze orações subordinadas, Calvino raramente emprega mais de três (Higman, 1998, 397). Em suma, “Calvino inventou a oração curta” (“Calvin invented the short sentence”, Higman, 1998, 397). Higman (1998, 368) faz um quadro comparativo entre Calvino e outros autores reformistas que escreveram panfletos em francês, no qual leva em consideração o número de palavras, o de orações, o de verbos principais, o de orações subordinadas e o de palavras por sentença. Chega à conclusão de que Calvino usa 25.4 palavras por sentença. A razão das subordinadas para a principal é de 1.9 para uma (ou seja, cerca de duas subordinadas para cada principal). Em Viret, por exemplo, há quatro subordinadas para cada principal. Se Calvino usa 25 palavras por sentença, seu colaborador Farel emprega mais de 72.

Apesar de tais cuidados estilísticos, Calvino não se esquece de sublinhar a oposição que vê existir entre *dictio pura* e *doctrina* (Girardin, 1979, 56.). Ao separar sedução estética de sedução doutrinal, Calvino está dando a si mesmo a permissão de refutar seus adversários, mesmo quando reconhece o poder destes de arrebatar fiéis.

Segundo Higman, autor de vários livros sobre a retórica calviniana, o pensamento de Calvino é, em todos os níveis, linear (da estrutura frasal à organização do argumento) e que essa linearidade é um princípio, aplicado tanto ao método quanto ao conteúdo. Em outro livro, Higman (1998, 131-154) tenta restituir, por critérios sintáticos, a autoria de um texto a Calvino. Para isso, lança mão de um “método gráfico” para análise das frases, ou seja, “desenha” cada oração: representando a oração principal com um traço horizontal, a subordinada com um diagonal e a coordenada com um vertical. O resultado, segundo Higman, é que se nota a “estrutura paralela”, o “equilíbrio”, a “simplicidade” e a “linearidade do conjunto”. Na tentativa de atribuir ainda outro panfleto a Calvino, Higman (1998, 296) o

¹³⁹ “Conciseness and elegance: not words that would spring to mind to characterize the French language in 1540”. Higman, 1998, 374.

faz novamente por intermédio da sintaxe: “as orações têm a mesma simplicidade, a mesma brevidade que Calvino pratica em toda a parte e que nenhum outro parece ser capaz de imitar”.

Estudando textos polêmicos de Calvino em língua francesa, Higman (1967, 96-97) aponta ainda que o reformador tem o hábito de iniciar orações com “*il est vray que*” e “*il faut bien que*”. Essa informação é extraordinariamente importante do ponto de vista desta pesquisa, uma vez que mostra claramente que Calvino parte de certezas absolutas, não de probabilidades. Assim, seu debate não se faz para que discuta ou aprenda, mas para que ensine.

Quanto à *captatio benevolentiae*, a maioria dos tratados polêmicos de Calvino se apresenta como uma “resposta”, uma “réplica”, não uma provocação – em suma, ele sempre se coloca como aquele a quem a batalha é trazida ou proposta e que preferiria não se engajar nela, se a isso não fosse instado por outros ou pela gravidade do tema.

Esses mecanismos todos podem ser exemplarmente observados em seu principal livro, as *Instituições Cristãs*, obra cuja dimensão deliberativa de ganhar adeptos para a doutrina depende confessadamente do *ethos* de seu autor, o qual se apresenta abertamente como o *vir bonus* com *studium aduocati* de que fala Quintiliano (*Inst. Orat.*, IV, 1, 6).

Higman (1998, 371) considera a *Institutio* “an editor’s nightmare”, porque entre a primeira edição, de 1536, e a segunda, de 1539, o livro sofreu o acréscimo de dezessete capítulos. Esses aumentos e acréscimos continuaram sendo feitos em todas as edições subsequentes até a definitiva, de 1559, dividida em quatro livros. Além disso, as edições saíam consecutivamente em latim e em francês, traduzidas pelo próprio Calvino, que, ao traduzir, promovia novos acréscimos e reorganizava o material.

A primeira de suas várias edições foi publicada em 1536, tendo por Prefácio uma carta endereçada a Francisco I, o “cristianíssimo rei dos franceses” (*francorum regi christianissimi*). Nessa epístola, Calvino começa por explicar que seu intento “era somente ensinar alguns princípios, com os quais os que são tocados por algum zelo de religião, fossem instruídos na verdadeira piedade” (*tantum erat animus, rudimenta quaedam tradere, quibus formarentur ad veram pietatem, qui aliquo religionis studio taguntur*). Mas decidiu-se a escrever um livro ao ver que “o furor de certos homens ímprobos” (*quorundam improborum furorem*) havia crescido a ponto de não deixar “nenhum lugar para a verdadeira doutrina” (*ut nullus sanae doctrinae istic sit locus*).

“Eu sei muito bem com quão horríveis rumores e boatos encheram vossos ouvidos e entendimento, a fim de tornar-vos nossa causa odiosíssima” (*equidem scio quam atrocibus delationibus aures animumque tuum impleverint, ut causam nostram tibi quam odiosissimam redderent*), afirma, e tudo por causa da “inveja” (*invidiae causae*) dos adversários, que tentaram oprimir a verdade “de forma insidiosa e fraudulenta” (*insidiosae fraudulenterque*), “com mentiras, enganos e calúnias” (*mendaciis, technis, calumniis*). Tantas “coisas assustadoras” (*horrenda*) foram semeadas contra essa doutrina que esta e seu autor seriam, se fosse verdade, “com muita razão dignos de mil fogos e forcas” (*merito illam cum suis auctoribus mille ignibus ac crucibus dignam universus mundus iudicet*).

Mas, tendo sido acusado do “crime” (*crimen*) de proclamar uma “doutrina condenada” (*damnata doctrina*), Calvino toma para si a tarefa de defender não a si mesmo, “em particular”, mas a essa doutrina. “Mas eu assumo a causa de todos os pios”, diz, “e a do próprio Cristo”.

Convém saber como a glória de Deus será mantida sobre a terra, como a verdade de Deus reterá sua dignidade, como o reino de Cristo será conservado entre nós. Coisa digna de vossos ouvidos, digna de vosso conhecimento, digna de vosso trono. Porque este conhecimento faz um verdadeiro rei: reconhecer que é verdadeiro ministro de Deus no governo de seu reino. Aquele que não reina para servir à glória de Deus, este não é rei, mas usurpador. E engana-se aquele que espera longa prosperidade em reino que não é regido com o cetro de Deus, isto é., com sua santa palavra. Porque não pode mentir o oráculo divino, pelo qual está anunciado que o povo será dispersado quando o profeta faltar. E não deveis, por causa dessa preocupação, ter desprezo por nossa humildade. Estamos muito cômnicos de quão pobrezinhos e quão abjetos homenzinhos somos; diante de Deus, com efeito, miseráveis pecadores; e, na visão dos homens, menosprezadíssimos. Escremento e esterco do mundo (se assim voz apraz), ou algo ainda mais vil, se mais vil se pode nomear, para que nada nos resta de que possamos nos gloriar diante de Deus senão unicamente de sua misericórdia, pela qual ascendemos à esperança da salvação eterna sem nenhum merecimento nosso;

nem entre os homens nos resta muito mais do que nossa impotência, e confessá-la é uma ignomínia entre os homens.¹⁴⁰

Calvino transfere assim para o Rei, interlocutor seu no texto, a mesma obrigação, que assume como sua, de servir à Verdade. Afinal, Calvino tem o direito de se expressar porque fala em nome da Verdade; e se o Rei for um “verdadeiro rei, não um usurpador”, terá de aderir a essa mesma Verdade, que é única. A proposta de paz desse prefácio é, portanto, um convite à adesão partidária ou à guerra, pois, mesmo que o adversário seja o Rei da França e ele seja “coisa ainda mais vil do que o esterco”, não é assim com relação à doutrina que professa:

Mas é preciso que nossa doutrina esteja acima da sublime glória do mundo, que permaneça invencível acima de todo poder: porque não é nossa, mas do Deus vivente, e de seu Cristo, o qual o Pai constituiu Rei, para que se apodere do mar até o mar, e dos rios até os confins da terra.¹⁴¹

¹⁴⁰ Constet in terris incolumitas, quomodo suam dignitatem Dei veritas retineat, quomodo regnum Christo sartum tectumque inter nos maneat. Digna res auribus tuis, digna tua cognitione, digna tuo tribunali. Siquidem et verum regem haec cogitatio facit, agnoscere se in regni administratione Dei ministrum. Nec iam regnum ille, sed latrocinium exercet, qui non in hoc regnat ut Dei gloriae serviat. Porro fallitur qui diuturnam prosperitatem exspectat eius regni, quod Dei sceptro, hoc est, sancto eius verbo, non regitur: quando coeleste oraculum excidere non potest, quo edictum est, dissipatum iri populum ubi defecerit prophetia (Prov. 29, 18). Nec te ab hoc studio abducere debet humilitatis nostrae contemptus. Nos quidem quam pauperuli simus et abiecti homunciones, probe nobis conscii sumus: coram Deo, scilicet, miseri peccatores, in hominum conspectu despectissimi: mundi (si vis) excrementa quaedam et reiectamenta, aut si quid adhuc vilis nominari potest: ut, quo apud Deum gloriemur, nihil restet, praeter unam eius misericordiam, qua in spem aeternae salutis nullo nostro merito asciti simus: apud homines vero non ita multum, praeter nostram infirmitatem, quam vel nutu confiteri, summa inter eos ignominia est. *Inst.*, 3-4.

¹⁴¹ Sed doctrinam nostram supra omnem mundi gloriam sublimem, supra omnem potestatem invictam stare oportet: quia non nostra est, sed Dei viventis, ac Christi eius quem Pater Regem constituit, ut a mari usque ad mare dominetur, et a fluminibus usque ad terminos orbis terrarum. *Inst.*, 4.

A doutrina que Calvino defende não é, portanto, sua própria, mas de Deus; ele não a inventou, mas a recebeu. E, no entanto, há detratores:

É verdade que nossos adversários nos contradizem, atirando-nos à cara que nós falsamente pretendemos a palavra de Deus, da qual somos (como eles afirmam) os mais malignos falsários.

Calvino recorre então ao estratagema de usar em sua defesa uma autoridade incontestada, Paulo, e o faz para autorizar seu próprio discurso:

Quando o apóstolo São Paulo quis que toda profecia se conformasse com a analogia ou proporção da fé, ele estabeleceu uma certíssima regra e um nível com que se regulasse a interpretação da Escritura. Se nossa doutrina for examinada com essa regra de fé, nossa é a vitória.

Os “adversários”, entretanto, “não cessam de caluniar nossa doutrina e de acusá-la e de difamá-la por todas as vias possíveis, para fazê-la odiosa e suspeita”. Por exemplo, chamando-a de “nova, e imaginada há pouco tempo”, o que, segundo Calvino, é uma “grandíssima injúria a Deus, cuja palavra sagrada não merecia ser chamada de novidade”. Ou então tomando-a por seita cismática que, diz, “é uma terrível carnificina de almas, e um fogo, ruína e destruição da Igreja” (*exitialem animarum carnificinam, facem, ruinam et excidium ecclesiae*).

Em seguida, Calvino volta contra seus detratores um argumento do inimigo, manejado de forma impressionante. Acusado de conduzir o povo à guerra civil com sua “nova” doutrina:

Finalmente, não agem de boa fé quando comemoram, invejosamente, as revoltas, tumultos e sedições que a pregação de nossa doutrina possa ter trazido consigo, e que ela agora produza muitos frutos. Porque é de forma indigna que se desvia para ela a culpa desses males, a qual deveria ser imputada à malícia de Satanás. Tal é a sorte da palavra de Deus, que jamais

ela sai à luz sem que Satanás se desperte e faça das suas. Esta é uma certíssima marca, que nunca lhe falta e com a qual é diferenciada das falsas doutrinas: as quais facilmente se declaram e sem contradição são admitidas por todos, e todo o mundo as segue. Desta maneira, por alguns anos passados, quando todo o mundo estava sepultado em trevas escuríssimas, este Senhor do mundo brincava e zombava dos homens como se lhe parecia, e como um Sardanapalo se deleitava a seu prazer, sem que houvesse quem lhe contradissesse nem ousasse dizer: Fazes mal. Porque que mais haveria de fazer a não ser rir-se e folgar, tendo a posse de seu reino com grande quietude e tranqüilidade? Mas logo que a luz resplandecendo do céu desfez algum tanto de suas trevas, logo que aquele forte o assaltou e revolveu seu reino, então começou a despertar de seu sonho e quietude, e a pegar em armas.¹⁴²

Calvino não se demora em dar nome aos culpados, os anabatistas, e, com isso, pretende deixar bem claro que a *restitutio* destes não é, de modo algum, a *reformatio* que ele defende. Há aqui, portanto, uma triangulação: perseguido na França, o reformista Calvino escreve ao Rei católico para culpar os “catabatistas”, ou seja, os anabatistas, pelo distanciamento entre católicos e reformados.

Assim, pelos anabatistas e outros tais como eles, revolveu muitas seitas e diversidade de opiniões com que escurecesse esta verdade e finalmente a apagasse.¹⁴³

¹⁴² Postremo non satis candide faciunt, quum invidiose commemorant quantas turbas, tumultus, contentiones secum traxerit nostrae doctrinae praedicatio, et quos nunc in multis fructus ferat: nam horum malorum culpa indigne in ipsam derivatur, quae in Satanae malitiam torqueri debuerat. Est hic divini verbi quidam quasi genius, ut nunquam emergat, quieto ac dormiente Satana: haec certissima et imprimis fidelis nota, qua discernitur a mendacibus doctrinis, quae se facile produnt, dum aequis omnium auribus recipiuntur, et a mundo plaudente audiuntur. Sic saeculis aliquot, quibus profundis tenebris submersa fuerunt omnia, huic mundi domino cuncti fere mortales ludus erant ac iocus, nec secus ac Sardanapalus aliquis in alta pace desidebat ac deliciabatur: quid enim aliud quam risisset ac lusisset, tranquilla ac pacata regni possessione? At vero ubi lux e supernis affulgens tenebras eius aliquantum discussit, ubi fortis ille regnum eius turbavit ac perculit, tum vero solitum suum torporem excutere coepit, et arma corripere. *Inst.*, 18.

E então, lançando mão do recurso de dar peso a uma acusação por meio da associação do réu com outros reconhecidos mal-feitores, Calvino afirma que a “heresia” dos anabatistas não é novidade, mas algo que vem dos tempos evangélicos:

Havia então homens incultos e inconstantes, os quais (como escreve São Pedro) pervertiam para condenação sua própria o que São Paulo havia escrito divinamente. Havia menosprezadores de Deus, os quais, ouvindo que o pecado abundou para que superabundasse a graça, logo inferiam: Ficaremos no pecado, para que abunde a graça. Quando ouviam que os fiéis não estavam debaixo da lei, logo respondiam: Pecaremos, pois não estamos debaixo da Lei, mas da graça. (...) Todos buscavam seu proveito, e não o de Jesus Cristo. Outros viravam-se para trás, voltando como cães ao vômito e como porcos ao lamaçal. (*Inst.*, 38)

Em seguida, Calvino lança mão do mesmo argumento encontrado em todos os debates da Reforma: o que afirma que ao verdadeiro cristão está reservada a perseguição. E afirma ainda que ele e os seus, perseguidos com “prisões, açoites, torturas, faca e fogo”, simplesmente se entregam como “ovelhas ao matadouro”, mas não sem esperar contar com “a forte mão do Senhor”, “a qual, sem dúvida, quando seja o tempo, mostrar-se-á armada, tanto para livrar os pobres de sua aflição, como para castigar aos menosprezadores, os quais hoje em dia triunfam tão a seu prazer”. *Inst.*, 60)

Na terceira edição latina, de 1543, o livro é acrescido de um prefácio da autoria de Jean Sturm, que, segundo Millet, é “publicitário”; epidítico, sem dúvida: *João Calvino, homem de julgamento o mais penetrante, e de doutrina superior e dotado de memória egrégia, é um escritor versátil, copioso, elegante: coisa de que é testemunho a Instituição da Religião Cristã, que, iniciada anteriormente, entregou totalmente concluída neste ano: e não sei se existirá outra do gênero, mais perfeita para ensinar religião: para corrigir os costumes e reprimir os erros.*¹⁴⁴

¹⁴³ Dissidia, et dogmatum contentiones per Catabaptistas suos, et alia nebulonum portenta excitavit, quibus eam obscuraret tandem et exstingueret. *Inst.*, 19.

¹⁴⁴ *Johannes Calvinus homo acutissimo judicio, summaque doctrina et egregia memoria praeditus est et scriptor est varius, copiosus, purus: cujus rei testimonium est “Institutio Christianae religionis”,*

Dois são, portanto, os objetivos da obra: *docere religionem e corrigere mores et tollere errores*, ou seja, *mouere*. E Calvino, o filósofo, assegura para si a autoridade da tradição ao citar Santo Agostinho como epígrafe do livro: *Ego ex eorum numero me esse profiteor, qui scribunt proficiendo, et scribendo proficiunt* (Millet, 548, n.80).

Na edição francesa de 1560, a “epístola ao leitor” é consideravelmente aumentada, mas permanece substancialmente a mesma.

E, de fato, eu posso alegar para boa aprovação que eu não me afastei de servir a Igreja de Deus nesta empresa, o mais afetosamente que me foi possível; no último inverno, estando ameaçado pela febre quartã de partir deste mundo, quanto mais a enfermidade me pressionava, menos eu me afastei, até que terminei o livro, o qual, sobrevivendo após minha morte, mostrará o quanto eu desejava satisfazer àqueles que já o haviam aproveitado, e desejavam aproveitá-lo mais amplamente. (...) como também de fato eu serei mal recompensado pelo meu trabalho se não me contentar de ser aprovado pelo meu Deus por desprezar as loucas e perversas opiniões dos ignorantes, ou as calúnias e detrações dos maus. Pois Deus tanto atou por completo meu coração a uma afeição justa e pura de aumentar seu reino e servir à utilidade de sua Igreja que minha consciência me dá bom e certo testemunho perante Ele e perante seus anjos, de que eu não tive outra intenção depois de que me deu este encargo e ofício de ensinar, se não a de ser útil à sua Igreja ao declarar e ao manter a doutrina pura que nós recebemos: no entanto, penso que não há sobre a terra homem que seja mais agredido, morto e rebaixado por falsas detrações.

Entre a primeira edição, de 1536, e a última, de 1560, Calvino continua reafirmando sua “constância” e fazendo sua confissão de fé; e, se não deixa de se apresentar como porta-voz de uma comunidade, fala agora em seu próprio nome e em sua própria defesa. Já não é mais apenas a figura alegórica da *doctrina* perseguida que encarna a condição cristã, mas a pessoa mesma do *doctor christianus*.

quam pridem inchoatam, deinde locupletam hoc vero anno absolutum edidit: neque scio an quicquam hujus generis extet, perfectius ad docendam religionem: ad corrigendos mores, et tollendos errores.

Antes de passarmos à análise do livro *Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate, contra prodigiosos errores Michaeli Serveti Hispani: ubi ostenditur haereticos iure gladii coercendos esse, et nominatim de homine hoc tam impio iuste et merito sumptum Genevae fuisse supplicium*, objeto desta pesquisa, vejamos brevemente outras menções ao nome de Servet na obra de Calvino.

Calvino cita Servet várias vezes na edição definitiva da *Institutio*, de 1559. A primeira no capítulo XIII do Livro I, parte 10, a propósito do anjo do Eterno. Ao sustentar que os do Antigo Testamento viram de fato a Deus, afirma:

Por isso é abominável a impiedade de Servet, quando se atreve a dizer que Deus jamais se manifestou a Abraão nem aos outros patriarcas, mas que, em lugar dele, adoraram a um anjo.

E logo abaixo, diz que Servet “grunhe outra vez, dizendo que isso foi porque Deus havia tomado a forma de um anjo” (*Inst.*, 75).

Depois, ao escrever “sobre alguns que negam a Trindade”, Calvino, como não poderia deixar de ser, dedica toda uma parte (Livro I, capítulo XIII, 22) a Servet, para quem “era tão odioso e detestável o nome de Trindade, que afirmou que são ateus todos os que ele chama ‘trinitários’” (*Inst.*, 86). A doutrina servetiana de que “Persona não é outra coisa senão uma forma visível de Deus” é uma “monstruosidade” (*Inst.*, 86).

Mas o mais abominável de tudo é que revolve confusamente tanto o Filho quanto o Espírito Santo com todas as criaturas. Porque confessa abertamente que há na essência divina partes e participações, das quais qualquer mínima parte é Deus; e diz, sobretudo, que os espíritos dos fiéis são coeternos e consubstanciais com Deus; e em outro lugar atribui deidade substancial não somente às almas dos homens, mas também a todas as coisas criadas. (*Inst.*, 87)

Calvino não se pode conformar que Servet tenha convencido alguns “discípulos”, ou, com suas palavras, que “deste odioso pântano saiu outro monstro semelhante” (*Inst.*, 87).

A próxima menção aparece no capítulo XV, 5, quando Calvino, “antes de passar adiante”, sente-se obrigado a “refutar o erro dos maniqueus, que Servet se esforçou por ressuscitar em nosso tempo” (*Inst.*, 119).

Mas é muito fácil provar com poucas palavras quão crassos erros e absurdos este erro diabólico leva consigo. Porque se a alma do homem existe por derivação da essência de Deus, segue-se que a natureza de Deus não somente está sujeita a mudanças e a paixões, mas também à ignorância, a desejos maus, à fraqueza e a toda classe de vícios. Não há nada mais inconstante que o homem. Há sempre nele movimentos contrários que acoçam e em grande medida agitam a alma. Por sua ignorância, muitas vezes anda às cegas; vencido pelas menores tentações, cai seguidamente; em suma, sabemos que a alma mesma é como uma cloaca aonde se joga toda a sujeira. Agora, se admitirmos que a alma é uma parte da essência de Deus ou uma secreta derivação da divindade, é necessário atribuir tudo isso a Deus. Quem não sentirá horror ao ouvir coisa tão monstruosa? (*Inst.*, 119)

Servet reaparece apenas no Livro II, capítulo IX, parte 3, chamada, precisamente, “um erro de Miguel Servet”, que trata da “diabólica invenção de Servet”, que “suprime totalmente as promessas, como se houvessem terminado juntamente com a Lei” (*Inst.*, 309). Para refutá-lo, Calvino lembra que “descansemos confiadamente nas promessas”, como manda o próprio Espírito Santo, “cuja autoridade deve reprimir os gemidos desse cachorro” (*Inst.*, 310).

Em seguida, ainda no Livro II, capítulo XIV, 5, há uma longa “refutação de Miguel Servet”. O texto começa por associar Servet a antigos hereges, numa técnica que tinha por objetivo construir o *ethos* negativo do adversário por meio da identificação deste com os nomes mais combatidos do Cristianismo.

Mas, já em nossos dias, surgiu um monstro, chamado Miguel Servet, não menos nocivo que estes hereges antigos de quem falamos. No lugar do Filho de Deus, ele quis pôr não sei que fantasma, composto da essência divina, do espírito, da carne e de três elementos incriados. (...) Os antigos chamaram a

isto união hipostática, entendendo, por esta expressão, que as duas naturezas se uniram numa Pessoa. Inventou-se e usou-se esta expressão para refutar a heresia de Nestório, que imaginava que o Filho de Deus havia habitado na carne de tal maneira que, não obstante, não fosse homem. (*Inst.*, 359-60)

Em seguida, Calvino levanta cinco “objeções” de Servet contra ele, as quais responde com argumentos próprios e escriturísticos. Na primeira objeção, diz, “Servet nos acusa de que temos dois filhos de Deus, porque dizemos que o Verbo eterno, antes que se encarnasse, já era Filho de Deus. Como se disséssemos algo demais, senão que o Filho de Deus se manifestou na carne! Porque, ainda que fosse Deus antes de ser homem, não se segue daí que começou a ser um novo deus”. (*Inst.*, 360)

Na segunda, afirma que “não há razão para que Servet replique que isto dependia da filiação que Deus havia determinado em seu conselho; porque aqui não se trata de figuras”; e, após ter recorrido à autoridade de Paulo (Col. 1, 15), “parece-me que se pode concluir com toda razão que o Filho de Deus existiu antes de que o mundo fosse criado”. (*Inst.*, 361)

“Servet e outros desavisados”, diz na terceira, “querem que Cristo não seja Filho de Deus, a não ser porque se encarnou, porque fora da natureza humana não pode ser considerado Filho de Deus”. (*Inst.*, 361)

Na quarta, Calvino passa a usar o verbo na terceira pessoa do plural, fazendo pensar que já não trata apenas de Servet, mas deste e seus “discípulos”, a que havia acabado de chamar “essa gente exaltada”, e diz que vai rebater “seu erro” com “a força de um argumento”, “a fim de que não se orgulhem com tão vã objeção” (*Inst.*, 362).

Na quinta objeção, Calvino dispõe-se a responder “a outra calúnia de Servet, segundo a qual o Verbo jamais foi chamado na Escritura Filho de Deus, a não ser em figura, até a vinda do Redentor”:

E se nos limitamos a discutir o vocábulo mesmo, Salomão, falando da imensa elevação de Deus, afirma que tanto Ele como seu Filho são incompreensíveis. São estas suas palavras: “Qual é seu nome, e o nome de seu Filho, se o sabes?” (Prv. 30,4). Sei muito bem que este testemunho terá pouco valor para os amigos de disputas; nem eu tampouco insisto particularmente nele, senão enquanto serve para mostrar que os que negam que Jesus Cristo

tenha sido Filho de Deus até depois de ter se tornado homem, não fazem mais do que agir maliciosamente.

Cumpra advertir também que todos os doutores antigos estiveram sempre de acordo e unanimemente o ensinaram assim. Por isso, é uma desfaçatez ridícula e imperdoável a daqueles que se atrevem a escudar-se em Irineu e Tertuliano, pois ambos confessam que o Filho de Deus era invisível e, em seguida, visível. (*Inst.*, 362-3)

Em seguida, a título de conclusão, Calvino arremata dizendo que “ainda que Servet tenha acumulado muitas e horrendas blasfêmias, que talvez nem todos os seus discípulos se atreveriam a confessar”, o pior de tudo é que “não reconhece que Jesus Cristo fosse Filho de Deus antes de encarnar-se”. (*Inst.*, 363)

Seria muito fácil refutar os enormes erros e ilusões com que Servet fascinou-se a si mesmo e a outros, a fim de que, admoestados com tal exemplo, os leitores se mantenham dentro da sobriedade e da modéstia; mas creio que não é necessário, pois *já o fiz em outro livro composto expressamente com este fim.* (itálico nosso) (*Inst.*, 363)

Tal livro é, precisamente, a *Defensio*, a Defesa da verdadeira fé, publicado em Genebra em 1554, apenas três meses após a fogueira de que Servet foi vítima e tema deste estudo.

Mas, em que pese haver remetido o leitor diretamente a seu outro livro, Calvino ainda não havia terminado o caso; em seguida, escreve, didaticamente, um “resumo dos erros de Miguel Servet”, retomados várias vezes, para que ninguém os esquecesse.

Seria coisa de nunca acabar enumerar as contradições em que cai a cada passo, mas, por esse resumo, compreenderão os leitores cristãos que este cão se havia proposto apagar com suas fantasias toda a esperança de salvação. (*Inst.*, 363-4)

Calvino refutou Servet uma vez mais quanto a outro tema principal, o do batismo infantil, já no Livro IV, capítulo XVI, 31. Tendo já rebatido um a um os argumentos contrários ao batismo infantil apresentados pelos anabatistas em geral, Calvino centraliza a argumentação em Servet, que havia, de fato, realizado uma das mais completas defesas do batismo adulto, nas páginas 564 a 568 de *Christianismi Restitutio*, em que apresenta vinte argumentos contra o pedobatismo. Calvino rebate uma a uma:

Ainda que me resulte enervante fazer um catálogo de tantos desvarios, que poderão resultar aborrecidos para o leitor, não obstante, como Servet, um dos principais chefes dos anabatistas, crê que levantou razões decisivas contra o batismo de crianças, será necessário refutá-las brevemente. (*Inst.*, 1065)

Calvino passa então a citar, uma a uma, as vinte objeções de Servet ao batismo infantil e, apenas após trancrevê-las, rebate-as, uma por uma, com os mesmos argumentos que o adversário havia utilizado, interpretados, no entanto, do ponto de vista contrário.

O batismo infantil é, para Calvino, “a santa e inviolável instituição que Deus ordenou”; negá-lo é apenas a prova de que Deus pune os hereges com a demência:

Mas não devemos nos maravilhar de que tais espíritos malvados, como arrebatados por um frenesi, profiram absurdos tão enormes para manter seus erros, já que Deus castiga justamente sua soberba e obstinação com tal loucura. (*Inst.*, 1069)

Servet é citado nominalmente uma última vez na *Institutio* no capítulo XVII do Livro IV, a propósito da Ceia. Calvino dedica a parte 30 à “monstruosa opinião da ubiqüidade, ou corpo infinito”. (*Inst.*, 1101)

Se não se empenhassem em confundir todas as coisas, não deveriam distinguir esta classe de presença? Mas preferem deixar ver com todo descaramento sua estultícia a afastar-se o mínimo de seu erro. Não falo dos papistas, cuja opinião é mais tolerável, ou ao menos tem alguma aparência de verdade. Mas há outros que, arrebatados pelo ardor das disputas e da

controvérsia, não se envergonham de dizer que por causa da união das duas naturezas, onde quer que esteja a divindade de Cristo, está também sua carne, da que é inseparável. Como se de tal união se seguisse que das duas naturezas surgiu uma terceira, que nem é Deus nem homem. Eutiques, e, depois dele, Servet, imaginou-o assim. (*Inst.*, 1101)

Calvino cita Servet ainda outras vezes em seu tratado *De Scandalis*, comparando os hereges e suas doutrinas heréticas a “escândalos”, ou seja, “todos os impedimentos que nos fazem desviar-nos do caminho reto, ou nos retardam, ou nos fazem tropeçar” (*DeScand.*, 55).

A primeira menção a Servet ocorre no capítulo II, que trata da impiedade. Como Servet ainda estava vivo (o livro é de 1550), Calvino publica abertamente o pseudônimo sob o qual o médico espanhol vivia na França havia mais de vinte anos: Villeneuve. E o coloca em meio a outros dois “ímpios”, Agrippa e Dolet. O primeiro fora preso e torturado como herege por haver desagradado a Carlos V com a publicação de seu livro *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium liber*; o segundo, autor de *De imitatione ciceroniana e Cato Christianus*, fora acusado de paganismo, condenado por ateísmo e queimado em Paris em 1546.

Calvino afirma que “qualquer um sabe” que esses três “sempre desprezaram o Evangelho”, e que, “afinal, contraíram tal raiva, que não somente regorgitaram suas blasfêmias execráveis contra Jesus Cristo e sua doutrina, mas também afirmaram que, no que diz respeito a suas almas, em nada se diferenciam dos cães e dos porcos” (*DeScand.*, 137-8).

Passemos agora ao estudo da *Defensio*, que, quando citada em francês pelo próprio Calvino, transforma-se em *Declaration (Declaration pour maintenir la vraye foy que tiennent tous Chrestiens de la Trinité des personnes en un seul Dieu. Contre les erreurs detestables de Michel Servet Espagnol)*. Trata-se de um documento variado, que inclui trechos das atas do processo, narrações de acontecimentos durante o julgamento e a execução, várias cartas da correspondência trocada entre ambos e um tratado em defesa da punição aos hereges.

Apenas três meses após a execução de Servet em Genebra, veio à luz uma autodefesa de Calvino, a *Defesa da fé ortodoxa sobre a Santa Trindade contra os erros prodigiosos do espanhol Miguel Servet; onde se demonstra que os hereges devem ser coagidos pelo direito*

da espada, e que o suplício em Genebra desse homem tão ímpio, que nós designamos por seu nome, foi justo e merecido (Defensio orthodoxae fidei de Sacra Trinitate, contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani: ubi ostenditur haereticos iure gladii coercendos esse, et nominatim de homine hoc tam impio iuste et merito sumptum Genevae fuisse supplicium).

Não apenas a pressa com que foi redigido esse tratado, mas sua própria publicação, parecem trair a existência de vozes dissidentes em Genebra quanto ao julgamento dado a um estrangeiro condenado por Roma nessa cidade de refugiados das perseguições religiosas. A causa de Calvino não era, pois, uma causa honesta, ou seja, não expressava a opinião de todos. Além disso, o homem Servet, satanizado durante o julgamento, manteve, entretanto, a dignidade do humanista e do mártir exemplar a caminho da fogueira, e a firmeza com que defendeu suas convicções mesmo nesse momento extremo podem ter lhe valido a adesão de alguns, e não apenas entre os inimigos “libertinos” de Calvino. De fato, foi oferecida a Servet a possibilidade de ser decapitado antes de ser queimado, com a condição de que proferisse a fórmula “Filho Eterno de Deus”, em lugar da servetiana “Filho do Deus Eterno”, mas ele a recusou e, segundo Farel, encaminhou-se para a morte rezando e sem dar mostras de arrependimento. Para aqueles que não haviam compreendido as “argúcias espinhosas” (Calvino) com que se debateu a doutrina no tribunal, Servet oferecia agora uma “prova entécnica”, “ética” no sentido etimológico da palavra, oferecendo seu comportamento perante a perseguição e a morte como fiança das doutrinas que pregava. Apropriando-nos da expressão de Brad Gregory, afirmamos que Servet ofereceu sua morte como prova de que seus argumentos estavam certos, praticando a *ars moriendi*, essa arte em que a garantia que o orador pode dar com relação a seu discurso é sua vida. Pode-se imaginar que muitos, ao comparar as atitudes de um e de outro, tenham murmurado em favor de Servet, em detrimento de Calvino. Este menciona mesmo que “muitos foram infectados por esta peste” (*multos esse tabe ista infectos*, p. 459). Por isso, três meses após sua execução, Servet foi novamente processado, agora por meio da imprensa; todos os argumentos que Calvino tinha contra ele foram novamente expostos, explicados, explicitados, para deixar claro que o condenado havia merecido a pena recebida.

O próprio Calvino se dá conta da deselegância de sua atitude:

Se alguém objetar que é uma guerra covarde, essa que se faz a um morto, e que insultar um morto é um sinal evidente de minha má-fé, uma vez que, enquanto ele vivia e falava, eu o havia poupado; ou que é cruel que persiga a sombra de um morto – nos dois casos minha defesa é tão rápida quanto fácil. Eu, pois, enquanto tive esperança de o reconduzir a uma visão sã das coisas, não cessei de, privadamente, empreender meus esforços.¹⁴⁵

Calvino, pois, afirma que, enquanto Servet estava vivo, não cessou de tentar convencê-lo *privatim*, ou, como diz o próprio Calvino na versão francesa, “*secrètement, sans en faire bruit en public*” (*Opera* VIII, p. 460, nota 1).

Mas se o problema não se encerrou com a morte de Servet, então pode-se supor que este é quem havia dado a última palavra, o que exigiu de Calvino uma réplica, na forma de sua *defensio*. E essa palavra final de Servet não estava no seu discurso, ou antes não estava apenas no seu discurso, mas sim na coerência com relação ao discurso com que conduziu os momentos finais de sua vida. Entrelaçam-se aqui, portanto, todos os temas estudados neste trabalho: Servet, que havia construído para si uma identidade, forjada conscientemente no texto, por meio da identificação com Miguel ou com Irineu, por exemplo, mas que oferecia como garantia de sua legitimidade um *cor mundum* que lhe permitia receber e transmitir a Verdade com simplicidade, era também o primeiro a acreditar em sua causa e a dar dela testemunho. Testemunho que o identificava com o próprio Cristo e com toda a Igreja primitiva, na medida em que o martírio havia sido não apenas o ato fundador do Cristianismo como a “marca registrada” daqueles que o praticavam sob o Império Romano.

A apropriação desse passado, com todo o acréscimo de credibilidade que ele traz consigo, já havia sido realizado pelos martirologios anabatistas e será feito ainda mais perfeitamente no século XVII pelo holandês Thielemann J. van Bragh, que editou o mais completo e conhecido martirologio radical, o *Espelho dos Mártires*, uma compilação de “crônicas, memórias e testemunhos autênticos”. Seu título completo é um resumo perfeito

¹⁴⁵ Si quis obiiciat vel ignavum esse bellum quod mortuo infertur, idque non obscurum diffidentiae meae signum esse quod nunc mortuo insultem, cui vivo et loquenti pepercerim, vel crudelem esse qui mortui hominis umbram insecter: utriusque prompta est facilisque defensio. Ego enim, quamdiu spes fuit eius ad sanam mentem revocanti, privatim operam meam impendere non destiti., *Def.*, 459-60.

daquilo a que se propõe: *O Teatro de Sangue ou o Espelho dos Mártires. Dos cristãos indefesos que foram batizados somente sob confissão de fé e que sofreram e morreram pelo testemunho de Jesus, seu Salvador, desde o tempo de Cristo até o ano de 1660 d.C*¹⁴⁶. O autor, portanto, apresenta-se como um pesquisador, que, tendo reunido material “autêntico”, tem por objetivo contar a história real dos anabatistas que foram, de fato, perseguidos e mortos durante um dado período histórico, conforme atestam éditos imperiais, autos de processos, documentos católicos e tratados protestantes. Van Braght, entretanto, não apenas narra os fatos tais como foram documentados ou dos quais foi testemunha ocular, mas, além disso, atribui-lhes uma origem divina, ao mesmo tempo em que os anabatistas são descritos não como inovadores ou sectários do século XVI, mas como descendentes diretos dos mártires dos tempos evangélicos. Ao contar a história anabatista a partir de Estêvão, o primeiro mártir, van Braght tece uma linhagem, uma linha de sucessão segundo a qual o radical perseguido no século XVI é herdeiro direto não apenas da doutrina, mas também do discurso e do caráter do mártir da Igreja primitiva. A relação que se estabelece é “arquetípica”, no sentido moderno da psicologia analítica (ou seja, de uma forma constante a que conteúdos preenchem com sentido): assim como Estêvão, homem justo por meio do qual o Espírito Santo falou, foi martirizado por dar testemunho da Verdade, assim o anabatista quinhentista, homem justo e sincero que fala a língua simples do Espírito, este, da mesma forma, sofre perseguições e morte em nome da Verdade.

E assim, por conseguinte, Servet não apenas oferece um discurso como quem mostra sua persona social como avaliza esse discurso com sua conduta e a referenda por completo com sua biografia.

¹⁴⁶ *The Bloody Theater or Martyrs Mirror of the defenseless Christians who baptized only upon confession of faith, and who suffered and died for the testimony of Jesus, their Savior, from the time of Christ to the year A.D. 1660. Compiled from various authentic chronicles, memorials, and testimonies, by Thieleman J. van Bragh.* A edição utilizada foi traduzida para o inglês por Joseph F. Sohm a partir do original em holandês e publicada por Herald Press, 1977.

Nesse sentido, outro evento digno de nota tem como único relato a menção que lhe faz o próprio Calvino, na mesma *Defensio*. Aparentemente utilizando esse fato verídico como prova a seu favor, Calvino narra o episódio em que, tendo sido condenado, Servet insistiu para vê-lo na prisão.

Como me tivesse solicitado um encontro, enviaram-me dois conselheiros que me conduzissem ao cárcere. Perguntado sobre o que queria dizer-me, respondeu que queria pedir-me perdão. Então eu lhe disse singelamente que nunca havia levado adiante rancores pessoais. Fiz-lhe lembrar com a maior suavidade de que fui capaz que já me havia arriscado, dezesseis anos antes, não sem grave e iminente perigo para minha vida, para curá-lo, e não me teria oposto a que todos os homens piedosos estendessem a mão ao arrependido. E que então, pacientemente, troquei com ele cartas particulares e não fiz disso nenhum alarde. Em suma, que nenhum dever de boa-vontade havia sido por mim negligenciado, até que ele, ainda mais exasperado por minhas repreensões francas, explodiu, mais de raiva que de bile. Então eu, dando a conversa por encerrada, roguei-lhe que pensasse consigo se não deveria pedir perdão antes ao Deus eterno, contra quem havia sido tão atrozmente injurioso ao tentar apagar as três hipóstases de sua essência, e ao dizer que, se se estabelece uma distinção real entre o Pai e seu Filho e o Espírito, tem-se um Cérbero de três cabeças. E que enfiasse na cabeça reconciliar-se com o Filho de Deus, que ele, desfigurando horrivelmente com suas invenções e negando que tenha sido semelhante a nós na carne que vestiu, tendo assim abolido o vínculo da conjunção fraterna, havia negado ser nosso único redentor. Como não obtivesse nenhum êxito admoestando e exortando, não quis ser mais sábio do que a regra do mestre.

Assim, segundo o preceito de Paulo, afastei-me do homem herético que pecava au)tokata/kritoj.¹⁴⁷

Ao relatar esse encontro, Calvino, que quis reiterar a pertinácia herética de um homem incapaz de arrepender-se, não parece ter se dado conta de que seu prisioneiro, a poucas horas da morte pela fogueira, quis vê-lo para *veniam petere*, em absoluta consonância com as palavras evangélicas.¹⁴⁸ Para o espectador ou testemunha desses eventos, Servet deveria não apenas dar provas de ter morrido como cristão, mas também de ter vivido como cristão. E, sendo assim, de ter escrito como cristão.

Na refutação em regra que fez da *Defensio* de Calvino, o humanista Sebastien Castellión faz alusão a essa identificação do mártir com o próprio Cristo, embora com ressalvas. Ao responder à acusação de Calvino de que Servet mesmo à beira da fogueira não deu “nenhum sinal de arrependimento” nem procurou “proferir uma palavra de justificação”, Castellión contesta que “se poderia dizer a mesma coisa de Cristo”.

Não que eu pretenda que Servet seja semelhante ao Cristo. Mas digo que a calúnia é semelhante. Pois, nas mãos do carraco, Cristo não quis discutir mais. “Falei abertamente ao mundo”, disse ele. E de que teria Servet discutido, quando o carrasco tinha já as conclusões ardentes da discussão? (...) A meu ver, Servet fez bem em se

¹⁴⁷ Quum meum colloquium petiisset, missi sunt duo senatores qui me in carcerem deducerent. Quidnam vellet rogatus dixit se veniam a me petere. Ego vero ingenue praefatus, me nunquam privatas iniurias fuisse persecutum, quanta potui mansuetudine admonui: iam me ante annos sexdecim, non sine praesenti vitae discrimine obtulisse meam operam ad eum sanandum, nec per me stetisse quominus resipiscenti manum pii omnes porrigerent. Deinde literis privatis cum ipso placide egisse, nec ullam captasse ostentationem. Denique nullum a me benevolentiae officium fuisse praetermissum, donec liberis meis obiurgationibus magis exarcebatus, rabiem magis quam bilem effudit. Verum sermonem de me abscondens, rogavi ut veniam potius ab aeterno Deo petendam sibi cogitaret, in quem nimis atrociter contumeliosus fuerat, tres hypostaseis ex eius essentia delere tentans, ac Cerberum tricipitem vocans, si realiter inter patrem et filium eius, et spiritum distinctio statueretur. Filium Dei sibi placare in animum induceret, quem foede suis commentis deformans, et negans in ea carne, quam induit, nobis similem, adempto fraternae coniunctionis vinculo, unicum redemptorem abnegaverat. Quum monendo et hortando nihil proficerem, nolui supra magistri regulam sapere. Nam ab haeretico homine, qui au)tokata/kritoj peccabat, secundum Pauli praeceptum discessi. (*Def.*, 460) Quanto à palavra grega, significa “condenado por si mesmo”. O texto francês, tradução do próprio Calvino, diz ainda: “portant sa marque et sa flétrissure en son coeur”.

¹⁴⁸ Por exemplo, Mt. 5, 21-26.

calar. Em meio às chamas, invocou o Filho do Deus eterno. (...) Sua causa, ainda que não tenha falado, ele a defendeu com seu sangue. (*Contra libellum Caluini*, 311)

A defesa de Calvino é, portanto, em grande medida, resposta ao silêncio significativo de Servet (que podia parecer o silêncio do justo perante uma pena injusta) e, tudo o indica, ao clamor suscitado por essa primeira fogueira em solo protestante.

Calvino dá início a sua *Defensio* com uma *refutatio errorum* de Servet. O próprio título da obra nos fala dos *prodigiosos errores* do adversário. Erros que Calvino assume para si a tarefa de corrigir, ou seja, de agir como mestre, mas um professor exasperado pelo caráter *indocilis* (no sentido etimológico da palavra, de “impossível de ser ensinado”) do aluno e que, dada a rebeldia do discípulo, toma para si a prerrogativa de punir o insubordinado. Mas Calvino não apenas havia assumido o *ethos* de professor severo como tinha, de fato e legalmente, concentrado em suas mãos o poder e o governo de uma cidade-estado; e, assim, sua intervenção como advogado de uma causa jurídica lhe dava também o direito de aplicar a pena. Como promotor, acusou o réu (já condenado e morto) com o “direito da espada”; como juiz, condenou-o ao “suplício bem merecido”; como governante, ordenou a execução. Como orador, justifica depois suas ações por meio da elaboração retórica dos eventos, construindo para eles um sentido.

Mas Calvino era também um líder religioso, e, portanto, um guardião de determinadas doutrinas, aceitas como verdadeiras. Por isso, já no título do tratado esforça-se por deixar claro que está escrevendo uma defesa não do seu comportamento, mas da fé ortodoxa (*defensio orthodoxae fidei*), contra a qual os erros de Servet podiam ser perniciosos. Erros que, portanto, são imediatamente transformados em “impiedades” (*impietates*), assumindo a conotação de algo ligado à religião e à fé. Os erros de Servet são erros contra a fé e, por conseguinte, impiedades.

Mesmo dentre outros flagelos de erros pelos quais Satã se esforçou em nossa época para encobrir a luz do Evangelho que renasce, é sobretudo

detestável o amontoado de impiedades que Miguel Servet vomitou em seus livros impressos.¹⁴⁹

A seguir, esses “erros” (*errores*) e “impiedades” (*impietates*) se transformarão também em “delírios” (*deliria*), “artimanhas” (*insidiae*), “disputas espinhosas e erráticas” (*spinosas et erraticas disputationes*), “tola ambição” (*stulta ambitio*), “ebriedade” (*ebrietas*), “invencionices” (*figmenta*), “profanação” (*profanatio*), “fatuidade” (*fatuitas*), “cúmulo de perversidade” (*nequitiae cumulum*), “trapaças” (*ludibria*), “desejo de coisas novas” (*novarum rerum cupiditas*), “prurido doentio” (*pruritus insanus*), “vícios” (*vitia*), num vocabulário que vai percorrendo todo o léxico da heresia. Mas se a doutrina servetiana se constitui de “erros asquerosos e vergonhosos” (*foedi pudendique errores*), Calvino, para contrapor, tem “a fé dos simples” (*simplicium fides*); se aquele traz “a enfermidade” (*morbis*), este tem os “remédios” (*remedia*). E todo esse vocabulário aparece no exórdio, em apenas duas páginas e meia.

Eu não havia pensado até agora em refutar esse homem publicamente, pois ocultava-se tal absurdo em seus delírios que eu esperava que, uma vez que ninguém se pronunciasse contra eles, por si mesmos transformar-se-iam em fumaça. (...) Mas depois, soube pelo relato de homens de bem que me havia enganado. (...) Que se passa hoje em dia? A maioria, tendo abandonado todo pudor humano, zomba abertamente de Deus: irrompem nos mistérios sagrados não menos atrevidamente do que se porcos enfiassem os focinhos num tesouro precioso.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Quanquam inter alia errorum portenta, quibus Satan nascentis evangelii lucem hac aetate obruere conatus est, apprime detestabilis est impietatum congeries quam Michael Servetus libris editis evomuit. (*Def.*, 457).

¹⁵⁰ Antehac tamen hominem non putavi ex professo refutandum, quia tanta suberat eius deliriis absurditas, ut nullo contra pugnante, ultro in fumum abitura sperarem. (...) Postea ex bonorum virorum relatu agnovi me fuisse deceptum. (...) Quid hodie? Maior pars, humano quoque pudore excusso, palam proterve irrumpunt, quam si porci rostra in pretiosum thesaurum ingerent. (*Def.*, 457-8)

Como de regra na *captatio benevolentiae* desse tipo de apologia, também aqui o autor começa por rebaixar o discurso do outro, afirmando que sequer se daria ao trabalho se pensar a respeito se não fosse a isso instado por um grupo ou pela urgência da situação. Mesmo o relativo êxito das teorias servetianas (que não se esvaíram como fumaça, mas conseguiram até “infectar” a muitos) deu-se, diz Calvino, apenas porque esses “muitos” (em oposição aos “homens de bem”) “contaminam, com sua vida impura e celerada, a manifestação do Evangelho” (*Def.*, 458).

Calvino precisa também rebaixar o oponente e, para isso, necessita provar que Servet não fora um mártir que morrera por sua causa. Para isso, retoma sua teoria, já mencionada em outros livros, de que existe uma diferença entre o mártir e o “blasfemador”, embora “haja semelhança nas penas”: “é a culpa que os estabelece a distinção” (*culpa discrimen statuit*).

Da mesma forma, o conhecimento faz os homens pios, corretos e zelosos ; a temeridade e um cego impulso, os iníquos e perversos.¹⁵¹

A temeridade e a audácia são, segundo Calvino, as marcas distintivas de um herege, o qual “merece” seu castigo. Que não é, entretanto, a “barbárie detestável” (*detestabilis barbaries*) dos papistas, que joga os mártires ao fogo, “de maneira que a chama não os queime inteiros imediatamente, mas os consuma por uma combustão lenta” (*ad ignem extrudunt, non qui sua flamma eos statim absumat, sed lenta ustulatione conficiat*) – o que, segundo Calvino, é “um exemplo perfeito de estupidez bestial e pavorosa crueldade” (*exemplar sane illud est tum belluini stuporis, tum immanis saevitiae*).

Que diríamos, pois, se víssemos homens pios e simples, servidores do único Deus, cruelmente queimados por este único motivo: porque opuseram às invenções dos homens a clara palavra divina?¹⁵²

¹⁵¹ Sic pios et rectos zelotas cognitio, iniquos et perversos temeritas et caecus impulsus facit. (*Def.*, 466)

¹⁵² Quid ergo dicturum fuisse putamus, si pios et simplices unius Dei cultores crudeliter vidisset hac tantum causa ustulari, quia hominum figmentis clarum Dei verbum opponerent? (*Def.*, 467)

A técnica de Calvino é, portanto, culpabilizar mais uma vez o réu, que havia merecido seu castigo. A questão se desloca, pois, para a *voluntas*, a intenção do incriminado; e, sendo assim, a justiça também passa a depender de um critério subjetivo, a legitimidade do juiz. Um juiz papista julgando um réu protestante é “estúpido e cruel”, mas um juiz calvinista que mande Servet à fogueira “de maneira que a chama não o queime inteiro imediatamente, mas o consuma por uma combustão lenta” é justo, porque o juiz é autorizado por Deus e o réu o merece. O problema do caráter moral de ambos torna-se, pois, decisivo, e não apenas autoriza o feito como o justifica e lhe confere legitimidade.

Uma interessante e mesmo reveladora mudança de discurso ocorre na página 469, em que Calvino tenta justificar a incompatibilidade patente entre a perseguição de hereges e as palavras evangélicas (discussão suscitada, diz, por pessoas “bem intencionadas, mas inexperientes”, *imperiti, sed non mali homines*). Não é absurdo, diz, que o reino espiritual seja defendido com as armas do poder temporal; da mesma forma, acrescenta abrupta e inesperadamente, sem que nada no texto prepare o leitor para tal reviravolta, não é absurdo que a fé se sustente sobre a eloquência humana:

Mas ele (Cristo), que começou pelos pescadores, em seguida escolheu para si outros ministros, não tão rudes e embebedos de uma doutrina mais elegante.¹⁵³

E prossegue, em seguida:

E mais, Paulo em pessoa, que confessa ter sido abandonado por sua eloquência, não estava desprovido de toda doutrina. (...) O discurso de Isaías, para não falar de seus sucessores, não apenas é puro e nítido, mas também ornado com artifício, o que atesta suficientemente que a eloquência está às vezes a serviço da fé. E é certo que Cristo conduziu até ele os magos pelos raios da estrela não menos do que os pastores pela voz do anjo. Porque esse povo rude e obscuro, do qual Cristo tirou as primícias da Igreja, não barrou aos reis o caminho para que eles também lhe oferecessem tanto a si mesmos

¹⁵³ Verum, qui a piscatoribus exordium fecit, postea alios sibi delegit ministros, neque ita rudes, et elegantiori doctrina tinctos. (*Def.*, 469) Na versão francesa, consta: “pas aussi rudes et idiots”.

como a todos os seus bens e que também o poder da espada, pela qual foram instruídos, fosse uma oferenda sagrada.¹⁵⁴

Voltando ao texto, Calvino pretende justificar a condenação à morte de Servet opondo a necessidade da manutenção da lei e da ordem às mensagens cristãs sobre a *mansuetudo*, o que configura uma confissão de inadequação entre o ideário cristão e o mundo “real”. Apanhado na armadilha, Calvino, que era também um governante, parece ter se dado conta de que, para ser “oficialmente” cristão, o mundo talvez venha a ser obrigado a afastar-se da própria essência do cristianismo. O anabatismo, que já se havia dado conta dessa incoerência, afirmava que a fórmula “rei cristão” carrega em si uma contradição irremediável, antes de mais nada porque o verdadeiro cristão não aspira a ser rei, mas a servir.

Calvino, entretanto, defende a legitimidade da *severitas*.

Além disso, é cruel essa clemência que louvam, de expor a ovelha à rapina para poupar os lobos. Estes matam as almas com o veneno dos dogmas depravados, e o poder legítimo da espada será afastado de seus corpos? O corpo inteiro de Cristo será dilacerado, para que permaneça intacto um só membro pútrido e fétido?¹⁵⁵

O argumento é que, se Cristo ordenou separar o joio do trigo, então não é necessário renunciar a todo rigor (*cessare rigorem*, *Def.*, 472). E se Cristo impediu Pedro de recorrer à força, isso não quer dizer que se deva “desarmar os magistrados” (*ut magistratus exarmet*, *Def.*, 473).

¹⁵⁴ Quin etiam Paulus ipse, qui se facundia destitui fatetur, non omnis doctrinae expers. (...) Vt autem de successoribus taceam, Iesaiæ sermo non modo purus et nitidus, sed etiam artificio ornatus satis testatur eloquentiam fidei interdum ministram esse. Et certe Christus non minus stellæ radiis magos ad se deduxit, quam pastores angeli voce. Quare nec rude obscurumque vulgus, ex quo sumpsit Christus ecclesie primitias, viam regibus praeclusit quin ipsi quoque et se et sua omnia ei offerrent, et ipsa etiam gladii potestas, qua instructi sunt, sacra esset oblatio. (*Def.*, 469).

¹⁵⁵ Porro crudelis est ista quam laudant clementia, oves exponere in praedam ut lupis parcatur. Animas ipsi pravorum dogmatum veneno interficiunt, et legitima gladii potestas ab ipsorum corporibus arcebitur? Lacerabitur totum Christi corpus, ut putridi unius membri intactus maneat foetor? (*Def.*, 472).

Resta que ensine que não apenas o magistrado é livre para aplicar penas aos corruptores da doutrina sobre as coisas celestiais, mas também que aqueles que não querem que isso lhes seja lícito são ignorantes, e que é divino o mandato para que não possam deixar impunes os erros pestíferos e não se apartem do juramento de seu ofício.¹⁵⁶

A lei deve ser ainda mais dura para com os crimes de heresia:

Que há de mais absurdo do que um juiz que pune severamente os furtos e dá permissão aos sacrilégios?¹⁵⁷

Calvino recorre ainda à autoridade do Deuteronômio (Dt 13, 7-10) para argumentar que o próprio Deus ordenou a morte para aquele que dissesse “vamos e sirvamos a outros deuses”; por conseguinte, se ele, Calvino, é acusado de crueldade, então Deus também deveria sê-lo:

Vão então acusar Deus de crueldade aqueles para os quais a deserção da lei pura e do culto divino não é senão um delito leve e venial!¹⁵⁸

Mas Deus não ordena que se desembainhe a espada “indistintamente” (*promiscue*) contra todos:

Mas os apóstatas, que se afastaram impiamente do culto verdadeiro e se têm esforçado para arrastar a outros a deserção semelhante, a estes submete a uma pena justa.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Superest ut non modo liberum esse magistratibus doceam poenas sumere de coelestis doctrinae corruptoribus, sed quod illis nolunt licere imperiti, divinitus esse mandatum, ut pestiferis erroribus impunitatem dare nequeant quin desciscant ab officii sui fide. *Def.*, 474.

¹⁵⁷ Quid enim absurdus est, quum furta severe puniat iudex, sacrilegiis licentiam dare? *Def.*, 474.

¹⁵⁸ Eant nunc, et crudelitatis Deum accusent, quibus instar levis et venialis delicti est a pura fide et Dei cultu defectio. *Def.*, 475.

¹⁵⁹ Sed apostatas, qui se impie alienaverint a vero cultu et alios ad similem defectionem trahere conati fuerint, iustae poenae subiicit. *Def.*, 476.

O “mecanismo das causas” não tarda a aparecer, culpabilizando sem nuances quem quer que tenha outra opinião.

Quem quer que pretenda que é injusto aplicar uma pena aos hereges e aos blasfemadores sujeita-se, de propósito e de bom grado, à mesma acusação de blasfêmia.¹⁶⁰

O motivo de Calvino é o mesmo do Antigo Testamento, o mesmo da “ideologia da unidade” de Paulo: o da unicidade de Deus. Há um único Deus e quem quer que se afaste desse único Deus não merece viver. É claro que Servet, os anabatistas, os libertinos e mesmo os papistas também pregavam essa mesma unicidade, mas seu Deus único era o Deus errado...

Mas, uma vez que a religião é abalada desde seus fundamentos mesmos, quando blasfêmias detestáveis são proferidas contra Deus, quando as almas são arrastadas à perdição por dogmas ímpios e pestilenciais, quando, enfim, experimenta-se abertamente a deserção do Deus único e de sua pura doutrina, faz-se necessário descer ao remédio extremo, a fim de que o veneno mortal não se insinue mais longe.¹⁶¹

Claro que Calvino assume para si a função e o papel do guardião da *doctrina pura*, assim como Paulo, que, não por acaso, é o exemplo a que recorre em seguida:

Logo, não é nada ambíguo isso de que se incumbam da defesa do reino de Cristo os magistrados pios e justos, segundo o mandato de Deus. Acrescente-se já o voto de Paulo, com o qual todo escrúpulo se dissipa. Ele ordena que na igreja se façam preces solenes em favor dos reis e de todos

¹⁶⁰ Nunc vero quisquis haereticis et blasphemis iniuste poenam infligi contendet, sciens et volens eodem se obstringet blasphemiae reatu. *Def.*,476

¹⁶¹ Sed ubi a suis fundamentis convellitur religio, detestandae in Deum blasphemiae proferuntur, impiis et pestiferis dogmatibus in exitium rapiuntur animae, denique ubi palam defectio ab unico Deo puraque eius doctrina tentatur, ad extremum illud remedium descendere necesse est, ne mortale venenum longius serpat. *Def.*, 477

aqueles que se elevam em honra e poder. Para quê? Para que tenhamos uma vida calma e tranquila, diz ele.¹⁶²

Protegido sob a autoridade de Paulo, o direito de recorrer à espada contra a heresia torna-se, assim, inquestionável.

Que os ignorantes e os irrefletidos desistam, pois, de negar que penalidades devam ser aplicadas aos corruptores da verdadeira doutrina, a menos que queiram vociferar abertamente contra Deus.¹⁶³

Contra Deus e contra Calvino, que, tendo legitimado a morte de Servet com argumentos escriturísticos, já não teme confessar sua participação no caso:

Que vociferem os homens de má-vontade e os maledicentes. Eu confesso de bom grado que um acusador se apresentou por minha causa e a meu pedido (porque, segundo as leis da cidade, não teria sido possível, de acordo com o direito, agir de outra forma com um homem). E não nego que a fórmula com a qual esse alguém abriu o processo foi ditada sob minha orientação.¹⁶⁴

Calvino insiste ainda em emprestar a Servet a *pertinacia* que era, desde os tempos apostólicos, a marca registrada do herege. Ao falar de Servet como prisioneiro e acusado, comenta que o réu teria podido salvar a vida “apenas com modéstia”. De fato, como já vimos, foi oferecida a Servet a possibilidade não de salvar a vida, mas de escapar à fogueira, se

¹⁶² Ergo, quin piis sanctisque magistratibus ex Dei mandato regni Christi defensio incumbat, minime ambiguum est. Accedat iam Pauli suffragium, quo scrupulus omnis eximitur. Solennes in ecclesia preces concipi iubet pro regibus et omnibus qui honore et potentia excellunt (1 Tim. 2, 1). Quorsum? Vt quietam, inquit, et tranquillam vitam agamus. *Def.*, 478.

¹⁶³ Desinant ergo indocti homines, et parum considerati, negare de verae doctrinae corruptoribus sumendas esse poenas, nisi palam Deo obstrepere velint. *Def.*, 479.

¹⁶⁴ Obstrepant licet vel malevoli vel maledici homines, ego libenter fateor ac prae me fero (quia secundum urbis leges aliter cum homine iure agi non poterat) ex me prodiisse accusatorem: nec infitior meo consilio dictatam esse formulam, qua patefieret aliquis in causam ingressus. *Def.*, 479.

pronunciasse, em vez da servetiana “Filho do Deus Eterno”, a canônica “Filho Eterno de Deus”. Mas fazê-lo seria retratar-se completamente e trair não apenas a si mesmo e a suas convicções como à *causa ueritatis*:

Como vomitasse ininterruptamente sobre mim insultos de boca cheia, os quais envergonhavam e aborreciam os próprios jurados, abstive-me de ataques a ele. Acrescenta que nenhum perigo de pena mais séria o ameaçava, se tivesse sido de algum modo curável. Mas afastara-se tanto da moderação exigida, que, cheio de jactância e de ferocidade, rebatia de forma petulante todos os conselhos sãos e úteis. Que absurdas e execráveis blasfêmias saíam dele durante os interrogatórios, contá-lo-ei talvez em outra parte, mais oportunamente. Por enquanto quero somente dizer na presença de testemunhas que eu não lhe fui mortalmente hostil e que lhe teria sido permitido salvar a vida apenas com modéstia, e se não tivesse perdido a cabeça. Mas nem sei que mais dizer, a não ser que ele, tomado de uma loucura fatal, atirou-se de cabeça para baixo.¹⁶⁵

Em seguida Calvino reproduz os documentos do processo, com suas perguntas e as respostas do réu, e ainda cita uma a uma e textualmente todas as *sententiae vel propositiones* que extraíra dos livros de Servet para usar contra ele no tribunal, bem como as respostas do acusado. Tem ainda o cuidado de incluir na edição uma *brevis refutatio errorum et impietatum Serveti* em forma de carta, endereçada aos ministros da igreja e ao senado de Genebra e ainda outra *refutatio*, esta aos síndicos da cidade. Uma terceira refutação, esta *calumniarum Serveti*, ocupa o restante das páginas do tratado.

¹⁶⁵ Quum plenis buccis convicia subinde in me evomeret, quorum iudices ipsos pudebat ac pigebat, ab eius insectatione abstinui. Adde quod nullum instabat gravioris poenae periculum, si quo modo fuisset sanabilis. Atqui tantum abfuit a quaerenda moderatione, ut iactantiae et ferociae plenus sana omnia et utilia consilia petulanter respuerit. Porro quam absurdae execrandaeque blasphemiae illi inter loquendum exciderint, alibi forte opportunius dicetur. Hoc tantum in praesentia testarum volo, me non ita capitaliter fuisse infestum, quin licitum fuerit vel sola modestia, nisi mente privatus foret, vitam redimere. Sed nescio quid dicam, nisi fatali vesania fuisse correptum, ut se praecipitem iaceret. *Def.*,480.

Nas páginas 498 e 499:

E mais, para que patifes desocupados não glorifiquem como martírio a teimosia de um homem insensato: deu mostras em sua morte de uma estupidez bestial, a ponto de que seria lícito julgar que ele nunca levava nada a sério em religião. Assim, tendo-lhe sido anunciada sua morte, primeiro ficou paralisado, como que atônito; depois, lançou altos suspiros; depois, deu gritos à semelhança dos frenéticos. Por último, enfim, recobrou forças apenas para reboar à maneira espanhola: “Misericórdia! Misericórdia!” Quando chegou ao local do suplício, exortado por nosso excelente irmão e convertido Farel, uma palavra foi-lhe por fim arrancada com dificuldade: que o povo fizesse com ele preces comuns. Não vejo, entretanto, com que consciência permitira a si mesmo fazê-lo. Pois havia escrito de próprio punho que reina aqui uma fé diabólica e que não temos nem igreja nem Deus, porque ao batizar crianças, negamos o Cristo. Como, então, se juntou em preces, como um igual, ao povo cuja comunhão devia ser evitada? Ou acaso não é profanação da sagrada unidade professar um Deus e uma fé comuns com uma congregação ímpia e profana? No entanto, Farel exortou ao povo que rezasse por ele, mas nos seguintes termos: que o Senhor, apiedado de um homem de outra forma perdido, o reconduzisse dos erros execráveis para a sanidade. Ele, entretanto, embora não tenha dado nenhum sinal de arrependimento, tampouco tentou dizer uma palavra sequer em defesa de seus dogmas. O que ele pretendia, me pergunto, pois, entregue já à mão do carrasco, quando se recusou teimosamente a invocar o Filho de Deus, nem ao menos tentou se justificar (o que era livre de fazer). Quem dirá que seja essa a morte de um mártir? A doutrina, em nome da qual deveria combater, ele não apenas a deixa desprovida de auxílio, mas também a mantém calada por seu silêncio voluntário. Pois ninguém lhe proibiu a liberdade de

falar. E aí fica evidente, julgo, aquilo que mencionei há pouco: enquanto pensava que podia brincar impunemente, foi audaz mais do que o necessário; quando, entretanto, recebeu sua justa paga, sucumbiu ao desespero.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Caeterum ne male feriat nebuloes vecordi hominis pervicacia quasi martyrio glorientur: in eius morte apparuit beluina stupiditas, unde iudicium facere liceret, nihil unquam serio in religione ipsum egisse. Ex quo mors ei denunciata est, nunc attonito similis haerere, nunc alta suspiria edere, nunc instar lymphatici eiulare. Quod postremum tandem sic invaluit, ut tantum hispanico more reboaret: Misericordia, Misericordia. Vbi ad locum supplicii ventum est, hortatu optimi fratris symmystaeque nostri Farelli tandem aegre extorta ei vox fuit, ut populus communes secum preces conciperet. Porro qua id conscientia sibi facere permiserit, non video. Scripserat enim manu sua, fidem hic diabolicam regnare, nullam esse nobis ecclesiam, nullum Deum, quia infantes baptizando Christum abnegaremus. Quomodo igitur se in precibus socium populo adiunxit, cuius fugienda erat communio? Annon profanatio est sacrae unitatis, communem Deum et fidem cum impio et profano coetu profiteri? Ac pro eo quidem ut supplicaretur, hortatus est Farellus, sed nominatim ut Dominus perditus alias hominis misertus, ab execrandis eum erroribus ad sanam mentem reducere. Ipse interea, quanquam nullum resipiscentiae signum dedit, pro suorum tamen dogmatum defensione ne verbum quidem facere conatus est. Quid sibi quaeso hoc vult, quod iam sub manu carnificis positus, quum aeternum Dei filium invocare pertinaciter renueret, non breviter saltem (quod liberum erat) excusaverit? Quisnam mortem hanc martyris esset dicet, doctrinam, pro qua certandum erat, non modo omni patrocínio destitutam relinquere, sed voluntario silentio tenere suppressam? Nemo enim a loquendi ipsum libertate prohibuit. Vnde quod paulo ante attigi, liquere arbitror: quamdiu impune se ludere putavit, plus satis fuisse audacem: ubi autem soluta est iusta merces, desperatione concidisse. *Def.*, 498-9.

CONCLUSÃO

No primeiro capítulo, procuramos extrair da Retórica Antiga e da Análise do Discurso moderna algumas teorias e critérios acerca do *ethos* e seu estatuto, e como o orador ou locutor realiza, no discurso, a construção e a legitimação de seu “caráter” e com que estratégias garante sua credibilidade e busca a adesão dos interlocutores. Uma vez que os autores estudados nesta tese escreveram tratados polêmicos num contexto religioso, vimos em seguida como se dá, no discurso cristão, a constituição de um *apostolikon*, ou seja, a auto-apresentação do falante ou autor como “enviado” ou porta-voz. Aqui, o escritor alega que escreve porque foi encarregado de uma missão divina. Seu discurso estaria assim legitimado *a priori*, uma vez que o arauto não faz senão proclamar a mensagem, revelada, de que foi incumbido. E, sendo assim, o que precisa de legitimação não é a fala, mas o falante, que necessita tornar evidente que foi ele o eleito para a transmissão da Verdade.

Verdade que é uma, una, única e inequívoca. Se há dissensões, diferenças e divisões que quebrem a unidade, a voz dissonante é imediatamente atribuída ao inimigo da Verdade e de Deus, ao falso mestre, ao herege cujo intento é “destruir toda a religião” (*ut totam religionem everteret*), como disse Calvino (in Kingdom, 1962, 46). A construção de uma imagem positiva de si, portanto, só é possível, num contexto polêmico de uma causa em que está em jogo a Verdade, se se fizer também a desconstrução (ou antes destruição) da imagem do “outro”, do oponente, do inimigo. Essa contraparte é essencial nesse tipo de discurso antilógico em que cada um representa um papel bem claro.

Esse mecanismo de “polarização”, presente desde o início do Cristianismo, pode ser exemplarmente observado no século XVI, em que a Reforma, a fim de apresentar sua proposta de renovação da vida cristã, precisou, antes de mais nada, denunciar como práticas antievangélicas os “abusos” da Igreja romana, tais como a simonia ou a venda de indulgências, para ser em seguida ela própria alvo das críticas de outros movimentos, hoje conhecidos sob a designação de Reforma Radical, os quais, “radicalizando” os questionamentos trazidos pelo movimento reformista, e servindo-se da então novíssima invenção da imprensa, usaram os livros impressos para fazer sua propaganda. E esta, por sua vez, também precisava começar por mostrar o que estava errado para oferecer então o remédio ou a solução, numa imensa arena de debates com réplicas e tréplicas, mas também

com muitas condenações à morte, perante as quais o cristão deveria comprovar diante de sua comunidade, com sua conduta no momento extremo, a veracidade daquilo que havia pregado. No século XVI como nos dois primeiros séculos do Cristianismo, os martírios em massa tiveram como resultado a multiplicação do número de convertidos. Assim, Brad Gregory (1999, 52), ao estudar o fenômeno do martírio no século XVI, empregou a expressão *ars moriendi* para dar conta dessa “arte do bem morrer” que tinha também não apenas alta carga didática como inegável poder persuasivo.

Há, portanto, um *ethos* apropriado ao cristão: antes de mais nada, porque, numa disputa, aquele orador precisa provar que tem, mais do que outros, o direito de arvorar-se em porta-voz da Verdade; e, para fazê-lo, assume a *persona* do *nuntius*, do enviado do Senhor, do portador de uma revelação. O modelo, paulino, poderia, entretanto, ser aplicado ao próprio Jesus: aquele que veio em missão, em nome de outro, investido da autoridade de quem o enviou e que tem o dever de falar porque a crise dos tempos denuncia o final iminente. E, finalmente, o cristão precisa também manter a firmeza diante da perseguição, da tortura e da morte, as quais, aliás, passaram desde os primórdios evangélicos a ser associadas à prática cristã. Dessa forma, a doutrina que antes se apoiava no *apostolikon* de porta-voz da Verdade precisa depois, para ter credibilidade, ser sustentada pelo comportamento diante do martírio. A postura diante da morte é aqui também um discurso para um público capaz de ser seu receptor / intérprete: “A capacidade de suportar torturas excruciantes em público certamente causava impressão no povo e também ajudava a fazer conversões. Sem receptividade cultural para esse comportamento, o martírio não poderia ter sido ‘a semente da igreja’.”¹⁶⁷ (Gregory, 1999, 320).

O autor cristão é, portanto, chamado a dar provas de suas convicções; a persuasão pretendida por seu discurso é, assim, completada com seus *mores* e especialmente com a coerência entre o diz e o que pratica. Afinal, se ele não fala em seu nome, mas tem uma missão que lhe foi confiada por Deus, o que ele tem de legitimar não é seu discurso, mas sua condição de apóstolo. Há, pois, uma articulação particularmente forte entre virtude moral e prática discursiva.

Tendo em vista que se trata de dogmas e de suas interpretações, foi-nos necessário rever toda a teoria sobre temas como “caráter” do orador, *genus deliberatium*, *sermo humilis*, na

¹⁶⁷ The public endurance of excruciating torments often did impress people and it also helped make converts. Without cultural receptivity to such comportment, martyrdom could not have been ‘the seed of the church’.

tentativa de aplicar essa sistematização aos discursos ora estudados. O mesmo fez-se imprescindível com questões tais como ideologia ou adesão. E, dessa forma, definiu-se como objetivo desta tese o levantamento de algumas questões teóricas extraídas dos manuais de retórica antigos e das atuais discussões da Análise do Discurso sobre o *ethos* do orador e a *fides*, ou credibilidade, forjada no texto mas afiançada pelos costumes morais do orador, para, em seguida, abordar aquelas relativas à construção e à legitimação do *ethos* do autor num contexto em que a utilização do *genus deliberatiuum* se dá numa situação muito particular, que os retores clássicos de cultura politeísta não foram capazes de prever: a da prática do *mouere* para converter, ou seja, levar o receptor do discurso a aderir a uma posição religiosa que se pretende não apenas a mais proveitosa e mais útil, mas também se apresenta como a única verdadeira. Do leitor exige-se uma *metanoia*, uma transformação de pensamento que o leve a mudar também sua vida, muitas vezes com o risco de perdê-la; da mesma forma, o autor apresenta como provas a favor de sua causa não apenas seu discurso, mas também seu comportamento, seus costumes, seu exemplo.

O autor cristão é, portanto, chamado a dar provas de suas convicções; a persuasão pretendida por seu discurso é, assim, completada com seus *mores* e especialmente com a coerência entre o diz e o que pratica. Afinal, se ele não fala em seu nome, mas tem uma missão que lhe foi confiada por Deus, o que ele tem de legitimar não é seu discurso, mas sua condição de apóstolo. Há, pois, uma articulação particularmente forte entre virtude moral e prática discursiva.

Num segundo momento, detivemo-nos sobre os aspectos estéticos do discurso polemista cristão e, ao mesmo tempo, sobre as conseqüências também éticas da opção pelo *sermo humilis* como o único apropriado a quem fala a língua da Verdade. Sendo assim, a primeira das estratégias de legitimação do autor cristão é proclamar que fala ou escreve “*sine tropo et sine sophismate*”; afinal, a Verdade é pura e simples e assim deve se mostrar. O apologista cristão é então, a seus próprios olhos, anti-retórico. E, em contrapartida, ao “outro”, excluído da Verdade que é única, resta o recurso ao tropo, ao ornamento lingüístico, às artes da palavra. Quem fala a Verdade o faz de forma “natural”; quem mente usa de subterfúgios com que tenta ocultar suas más intenções.

E aqui impõe-se uma questão importante, com a qual esta pesquisadora deparou seguidas vezes no decorrer do trabalho: uma vez que Servet era também um humanista do Renascimento, e que Calvino havia ingressado nas letras com um comentário a Sêneca,

seriam eles tão “incultos” que escrevessem “mal”? A conclusão a que chegamos é que o estilo baixo, identificado aqui com algum despojamento e mesmo com certa rudeza, é, na verdade, o único tipo de *elocutio* “lógico” para uma polêmica como aquela. E, assim, da mesma forma que o gramático que considera antes o prescritivo, engana-se quem parte do manual para o uso, quando aquele não é senão uma sistematização deste.

O estilo baixo é também o da veemência, o da indignação “espontânea” e o da “facilidade” de comunicação. É, enfim, o utilizado para expressar convicções urgentes e para pedir adesão, num panfleto ou numa propaganda.

Outro estratégia de construção e de legitimação do *ethos* é revestir-se das características de outrem, assimilando-as por identificação. No caso de Servet, como vimos no capítulo 3, sua missão foi descrita com vocabulário apocalíptico, revelando sua origem milenarista. Ademais, ele, Miguel, acreditava-se, como o Arcanjo, imbuído da tarefa de estar à frente de um exército de libertação contra Roma para que a verdadeira igreja, ora *fugata*, pudesse ser restituída, bem como o Cristianismo, à primitiva pureza dos tempos evangélicos, numa causa que não é dele, mas do Cristo e, portanto, de Deus. Além disso, Servet acreditava ter como missão combater os novos gnósticos, os protestantes que pregavam o servo-arbítrio e o princípio da *sola fide*. E, então, revestiu-se de características de Irineu, o combatente *aduersus haereses* do Cristianismo primitivo, para se dirigir a Melanchthon. Vimos, então, como ele constrói seu *ethos* de cristão verdadeiro com argumentos que são do domínio da moral (sua fidelidade às Escrituras, sua vida celibatária etc.) mas também da estética (seu *sermo simplex, sine fuco*), uma vez que seu estilo só pode ser *simplex* porque expressa sua *simplicitas* interior, e suas palavras são puras e sinceras em decorrência do *cor mundum* e da *sinceritas* com que pediu a Cristo que lhe revelasse a Verdade.

Mas, assim como Servet, para legitimar sua posição, lançou mão de argumentos e de estratégias com que os adversários fossem rebaixados ou ridicularizados, assim também pareceu-nos natural buscar a imagem de Servet no discurso do “outro”, aqui Calvino. Por meio desse jogo de espelhos, reflexos e contrapartidas, procuramos, depois de buscar nos textos as marcas de primeira pessoa do autor (quando estas servem a uma finalidade consciente, a de revestir-se a si mesmo de uma característica que traga algum acréscimo de credibilidade ao discurso e a seu autor), ressaltar as estratégias de negação ou de privação de legitimidade ao inimigo, o “herege”, e de desautorização de seu texto. Assim, de forma especular, analisamos no capítulo 4 um texto de Calvino, adversário de Servet, escrito

precisamente para demonstrar os “erros prodigiosos de Miguel Servet” e como defesa contra a acusação de intolerância pela condenação do espanhol à morte pelo fogo lento em Genebra, em 27 de outubro de 1553, apenas seis meses após a publicação do livro *Christianismi Restitutio*.

A premissa fundamental desta tese, e que pretendemos haver demonstrado no decorrer da exposição, foi a de que uma pesquisa acadêmica deve se afastar do biografismo, mas talvez nem sempre deva perder de vista aquilo que, inscrito na História, é também, além de um “evento”, uma “ação afirmativa”, uma “escolha deliberada”, ou, como se diria no século XVI, um “testemunho”. Há ideologia não apenas na leitura e na interpretação dos eventos históricos, mas também na sua produção. Sem a *Restitutio*, livro proibido de cujo original restaram apenas três exemplares, Servet passou à História como mártir precursor da liberdade de consciência, como ídolo de D’Alembert e de Voltaire¹⁶⁸, como o filósofo encarcerado que Picasso retratou ou como um “Dom Quixote da Teologia”, numa homenagem talvez nem tão distante assim, afinal, da acusação de “loucura sacrílega” que lhe dirigiu Calvino¹⁶⁹. Sem a *Restitutio*, admira-se em Servet a firmeza com que defendeu sua convicção, embora esta tenha se esvaziado culturalmente a ponto de nos parecer hoje, ainda que por motivos diferentes, tão insana quanto em 1553; e mesmo essa “convicção firme” talvez não seja tão diferente da acusação de *pertinacia* com que se descreviam os hereges. Sem a *Restitutio*, Servet é “um fanático fugido de um manicômio”, expressão com que o descreve um livro de História do século XX¹⁷⁰, um louco que procurou a morte por teimosia, ou, como disse Calvino, “tomado de uma loucura fatal, atirou-se de cabeça para baixo”¹⁷¹. Sem a *Restitutio*, Servet não é um mártir, mas um herege.

Calvino sabia-o, e continuou sempre, até a sua morte, em 1559, a tentar desqualificar um Servet já silenciado pela fogueira e pela proibição de seu livro. Considerando a morte em nome de uma causa como um discurso, Servet de alguma forma havia, com sua recusa ao

¹⁶⁸ Voltaire chegou a escrever, em 22 de setembro de 1773, a Frederico II, rei da Prússia, que desejava “com paixão” que “os dissidentes” se multiplicassem. “Diz-se que vários jesuítas tornaram-se socinianos. Deus lhes conceda sua graça! Seria engraçado se construíssem uma igreja a São Servet. Só nos faltava esta revolução!” (in Ferrer Benimeli, 1980, 69).

¹⁶⁹ A expressão “*caballero andante de la teología*” com que Menéndez Pelayo referiu-se a Servet de forma depreciativa, foi retomada, “*con gratitud y sin ironía*”, por Angel Alcalá, em *El nuevo florecer del servetismo*, 1978, 5. Calvino menciona “a impudência e a loucura sacrílega” (*impudicitia et insania sacrilega*) de Servet no cap. XII de seu *Comentário a Daniel*.

¹⁷⁰ “*Un fanático escapado de un manicómio*”: na *Historia de los Heterodoxos Españoles*, de Menéndez Pelayo, 1951, 323.

¹⁷¹ *Sed nescio quid dicam, nisi fatali vesania fuisse correptum, ut se praecipitem iaceret. Defensio*, 480

retratar-se, dado a última palavra no debate. E, se suas doutrinas não foram compreendidas nem divulgadas, relatos de testemunhas oculares e do próprio Farel, representante de Calvino, sobre a coroa de enxofre que foi posta sobre a cabeça do condenado e sobre o “pormenor” de este ter sido queimado com lenha verde¹⁷² devem ter se espalhado rapidamente.

Calvino viu-se, então, obrigado a dar sua réplica, uma vez que “muitos foram infectados por esta peste” (*multos esse tabe ista infectos*). Ele, que havia tido o cuidado de pedir conselho a todas as “cidades irmãs” reformadas sobre a condenação do réu à morte, sabia que não havia, em terras convertidas à Reforma, nenhuma voz importante que se levantasse contra ele, ainda que, ao lado dos “homens justos e modestos” (*aequi et modesti homines*) sempre houvesse aqueles que não se uniam a ele “de boa vontade” (*mihi libenter subscribent*). Escreveu, pois, sua *Defensio* contra os *prodigiosos errores Michaeli Serueti*, publicada em fevereiro de 1554. E, não obstante a existência de opositores, a que sempre de alguma forma venceu ou subjugou, Calvino foi o ministro de Genebra até sua morte, em 1559.

Mas, já em meados de 1554, um panfleto anônimo começa a circular por Genebra. Como é freqüente em situações de censura, sua propagação dava-se por meio de cópias manuscritas¹⁷³, traficadas com grande perigo para seu portador. Seu título: *Contra Libellum Calvini in quo ostendere conatur Haereticos iure gladii coercendos esse*. Seu conteúdo, assim como seu título, é uma refutação em regra ao libelo de Calvino. Sua técnica é simples e brilhante: citar um trecho da *Defensio* e dar-lhe réplica imediata, como um diálogo. Assim, faz Calvino “falar” por meio da reprodução *ipsis litteris* de sua *defensio* e, em seguida, rebate ponto a ponto, por intermédio de uma “personagem” chamada Vaticanus. Tudo o que Calvino afirmara com toda convicção é, assim, desconstruído pelo autor do panfleto, que não apenas vai negar o direito de condenar alguém à morte por questões religiosas, como vai, pela primeira vez na Europa cristã, afirmar o direito à liberdade de consciência.

¹⁷² A “lenha verde”, que demora a queimar, foi considerada mais uma crueldade contra o réu, e tem alimentado a imaginação de muitos. Ángel Alcalá escreveu mesmo um roteiro cinematográfico narrando o processo e a execução, chamado *Servet y el leño verde*. Em 1984, aliás, a TVE espanhola filmou, com grande riqueza de detalhes, uma minissérie sobre a vida de Servet chamada *La Sangre y la Ceniza*, com Juanjo Puigcorbé no papel principal.

¹⁷³ A primeira edição impressa é de 1612.

A discussão sobre a punição dos hereges tem na fogueira de Miguel Servet seu marco inaugural, e atinge seu ponto mais alto nessa refutação ao libelo de Calvino, num autêntico duelo travado entre os dois lados adversários nesse embate em que pela primeira vez no Ocidente cristão se defendeu o direito à liberdade de pensamento em questões de religião. Seu autor, Sébastien Castellión (o grande humanista que havia sido professor de grego em Genebra, mas que, tendo desafiado Calvino, foi por este reduzido ao desemprego e ao ostracismo), vivia exilado em Basileia, em tal estado de indigência que existe até mesmo a versão de que teria morrido de fome. Ainda assim, redigiu outros livros a favor da tolerância¹⁷⁴, prenunciando em mais de dois séculos a *Déclaration des Droits de l'Homme* estabelecida na Revolução Francesa, a qual, por sua vez, resultou, em outro século de enantiodromias, na Declaração Universal de Direitos Humanos, proclamada no dia 10 de dezembro de 1948 pelas Nações Unidas, dentre os quais figura o artigo 18, que garante que “todo homem tem o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião”.¹⁷⁵

¹⁷⁴ *De haereticis, an sint persequendi, & omnium quomodo sit cum eis agendum, doctorum vivorum tum veterum, tum recentiorum sententiae. Liber hoc tam turbulento tempore pernecessarius, & cum omnibus, tum potissimum principibus & magistratibus ultissimus, ad discendum, quod nam sit eorum in re tam controversa, tamque periculosa, officium*, de 1554, conhecido também pelo título de *Traicté des hérétiques; De haereticis a civili magistratu non puniendis pro Martini Bellii farragine, adversus libellum Theodori Bezae libellus Authore Basilio Montfortio*, de 1555; e *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi*, de 1563.

¹⁷⁵ Article 18: *Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or believe in teaching, practice, worship and observance.*

BIBLIOGRAFIA

FONTES ANTIGAS

[] *Rhétorique à Herennius*. Texte établi et traduit par Guy Achard. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

[CÍCERO] *Retórica a Herênio*. Tradução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 3a. edição. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

_____. *Retórica das Paixões*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARISTOTLE. *On Rhetoric: a Theory of Civic Discourse*. Newly translated, with Introduction, Notes, and Appendicies by George A. Kennedy. New York: Oxford University Press, 1991.

CICERO. *De Oratore*. Books I-II. With an English translation by E. W. Sutton, completed with an introduction by R. Rackham. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

MARCI FABII QUINTILIANI *Instituionis Oratoriae Libri Duodecim*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit M. Winterbottom. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1970.

M. TULLI CICERONIS *De Officiis*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit M. Winterbottom. Oxonii: E Typograheo Clarendoniano, 1994.

QUINTILIANO, *Instituições Oratórias*. Tradução de Jerônimo Soares Barbosa. São Paulo: Ed. Cultura, 1944.

OBRAS DE MIGUEL SERVET

SERVETUS, Michael. *Christianismi Restitutio*. Frankfurt: Minerva, 1966 (edição fac-símile da de von Murr, de 1790, que mantém o texto integral e a mesma paginação da original, de 1553).

_____. *De Trinitatis Erroribus Libri Septem*. Frankfurt: Minerva, 1965 (edição fac-símile da original, de Haguenau, 1531).

_____. *Dialogorum de Trinitate Libri Duo. De Iusticia Regni Christi, Capitula Quatuor*. Frankfurt: Minerva, 1965 (edição fac-símile da original de Haguenau, 1532).

_____. *Syruporum Universa Ratio*. Frankfurt: Minerva, 1976 (edição fac-símile da original de 1535).

SERVET, Miguel. *Restitución del Cristianismo*. Tradução por Angel Alcalá e Luis Betes. Madri: Fundación Universitaria Española, 1980.

_____. *Treinta Cartas a Calvino. Sesenta Signos del Anticristo. Apología a Melachton*. Tradução por Angel Alcalá. Madri: Editorial Castalia, 1981.

_____. *Obras Completas. I. Vida, muerte y obra. La lucha por la libertad de conciencia. Documentos*. Ed. de Ángel Alcalá. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.

_____. *Obras Completas. II-1. Primeros Escritos Teológicos*. Ed. de Ángel Alcalá. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

_____. *Obras Completas. II-2. Primeiros Escritos Teológicos* Ed. de Ángel Alcalá. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

_____. *Obras Completas. III. Escritos Científicos*. Ed. de Ángel Alcalá. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2005.

SERVET, Miquel. *Dels Errors Sobre la Trinitat*. Clàssics del Cristianisme. Trad. Ana Gómez Rabal. Barcelona: Edicions Proa S.A., 1999.

OBRAS DE CALVINO

Corpus Reformatorum. Ioannis Caluini Opera quae supersunt omnia. Ed. By G. Baun. E. Cunitz and E. Reuss, et al. 59 vol. Braunschweig, 1863-1900.

CALVIN, Jean. *Advertissement contre l'Astrologie judiciaire*. Genève: Librairie Droz S.A., 1985.

_____. *Défense de Guillaume Farel et des collègues contre les calomnies de Pierre Caroli par Nicolas Des Gallars*. Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

_____. *Des Scandales*. Genève: Librairie Droz S.A., 1984.

_____. *Institution de la Religion Chrétienne*. 2a. edição em três volumes. Genebra: Labor et Fides, 1967.

_____. *Oeuvres choisies*. Paris: Gallimard, 1995.

_____. *The Bondage and the liberation of the will. A defense of the orthodox doctrine of human choice against Pighius*. Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1996.

CALVINO, Juan. *Institución de la Religión Cristiana*. Dos tomos. Traducida por Cipriano de Valera en 1597. Barcelona: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1999 (5ª. Ed.)

CALVINUS, I. *Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani: ubi ostenditur haereticos iure gladii coercendos esse, et*

nominatim de homine hoc tam iuste et merito sumptum Genevae fuisse supplicium. Oliva Roberti Stephani. M.D.LIV. (ed. Fac-símile)

_____. *Institutio Christianae Religionis*. 2 vol. Grand Rapids, MI: CCEL, 2005 (versão digital).

BIBLIOGRAFIA GERAL

ALCALÁ, Angel. *El Sistema de Servet*. Serie Universitaria 60. Madrid: Fundación Juan March, 1978.

_____ (org.). *Estudios sobre Miguel Servet*. Villanueva de Sijena: I.E.S. Miguel Servet, 2004.

Inquisición Española y mentalidad inquisitorial. Barcelona: Ed. Ariel S.A., 1984.

_____. *Servet en su Tiempo y en el Nuestro: El Nuevo Florecer del Servetismo*. Villanueva de Sijena: Instituto de Estudios Sijenenses Miguel Servet, 1978.

_____ . *Servet y el leño verde*. Zaragoza: Institución “Fernando el Católico” (C.S.I.C.), 2003.

ALTER, R. & KERMODE, F. (org.) *Guia Literário da Bíblia* (trad. Raul Fiker). São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

AMOSSY, Ruth (org.). *Imagens de Si no Discurso. A construção do ethos*. Tradução de Dilson Ferreira da Cruz, Fabiana Komesu e Sírio Possenti. São Paulo: Editora Contexto, 2005.

ANGENOT, Marc. *La Parole pamphétaire*. Typologie des discours modernes. Paris: Payot, 1980.

AUKSI, Peter. *Christian Plain Style: the evolution of a spiritual ideal*. Montreal & Kingston & Londres & Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1995.

AUTIN, Albert. *L'Institution Chrétienne de Calvin*. Paris: Edgar Malfère, Éditeur, 1929.

BACKUS, I. & FRAENKEL, P. & GIARD, L. & LARDET, P. & SPARN, W. *Logique et Théologie au XVIe, Siècle: aux sources de l'argumentation de Martin Bucer*. Genève & Lausanne & Neuchâtel, 1980.

BAINTON, Roland H. *Early and Medieval Christianity*. London: Hodder and Stoughton Ltd., 1965.

_____. *Erasmus da Cristandade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

_____. *Hunted Heretic: The life and death of Michael Servetus, 1511-1553*. Rhode Island: Blackstone Editions, 2005 (first edition: 1953).

_____. *The Reformation of the Sixteenth Century*. Boston: Beacon Press, 1985.

_____. *The Travail of Religious Liberty. Nine Biographical Studies*. Connecticut: The Shoe String Press, 1971.

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento. O Contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Annablume e Hucitec, 2002. 5^a. ed.

BALKE, Willem. *Calvin and the Anabaptist Radicals*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1981.

BARÓN FERNÁNDEZ, José. *Miguel Servet: su vida y su obra*. Madri: Editorial Espasa-Calpe, 1989.

BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996 (reimpresión).

BAYLOR, Michael G. *The Radical Reformation*. Cambridge, N. York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1991.

BECKER, Bruno (ed.) *Autour de Michel Servet et de Sebastien Castellion*. Haarlem: H.D. Tjeenk Willink & Zoon N.V., 1953.

BENNET, Robert B. *Romance and Reformation. The erasmian spirit of Shakespeare's Measure for Measure*. Newark: University of Delaware Press & London: Associated University Presses, 2000.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de Lingüística Geral*. Tradução de Maria da Glória Novak e Luiza Neri. São Paulo: Ed. Nacional & Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento* (trad. Fredericus Antonius Stein). Bíblica Loyola - 23. São Paulo: Ed. Loyola, 1998.

BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. São Paulo e Barueri: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BOISSET, Jean. *Sagesse et Sainteté dans la Pensée de Jean Calvin. Essai sur l'Humanisme du Réformateur français*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

BOSSY, John. *A Cristandade no Ocidente. 1400-1700*. Lisboa: Portugal 70, 1990.

BOUWSMA, William J. *John Calvin: a Sixteenth Century Portrait*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1988.

BRAATEN, Carl E. e JENSON, Robert W. (ed.). *The Catholicity of the Reformation*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1996.

BRAGADO, F. G. *Miguel Servet y su Descubrimiento de la Circulación Pulmonar*. Villanueva de Sijena: Instituto de Estudios Sijenenses Miguel Servet, 1975.

BRACALI, Marco. *Il Filologo Ispirato. Ratio e Spiritus in Sebastiano Castellione*. Filosofia e Scienza nel Cinquecento e nel Seicento. Milano: FrancoAngeli, 2001.

BRAGHT, Thieleman J. van. *The Bloody Theater or Martyrs Mirror of the Defenseless Christians who baptized only upon confession of faith, and who suffered and died for the testimony of Jesus, their Saviour, from the time of Christ to the year A.D. 1660* (translated from the original Dutch language from the edition of 1660 by Joseph F. Sohm). Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1977.

BRETZKE, James T. *Consacrated Phrases. A Latin Theological Dictionary*. Collegeville: The Liturgical Press, 1998.

BUELL, Denise Kimber. *Making Christians. Clement of Alexandria and the Rethoric of Legitimacy*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

BULL, Malcom (compilador). *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*. Sección de Obras de Historia. Trad. De Maria Antonia Neira Bigorra. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

BULLON Y FERNANDEZ, Eloy. *Miguel Servet y la Geografía del renacimiento*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1945.

BURKE, Kenneth. *The Rhetoric of Religion. Studies in Logology*. Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press, 1984.

CAMERON, Averil. *Christianity and the Rhethoric of Empire: the development of Christian discourse*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1994.

CASTELLION, Sebastien. *Contre le libelle de Calvin apres la mort de Michel Servet* (trad. Etienne Barilier). Genève: Editions Zoé, 1998.

_____. *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*. Genève & Paris: Editions Jeheber, 1953.

_____. *De l'impunité des hérétiques. De haereticis non puniendis*. Genève: Droz, 1971.

_____. *La Persecuzione degli Eretici*. Libertà nella Storia. Trad. De Stefano Visentin. Torino: La Rosa Editrice, 1997.

CASTRO Y CALVO, J. *Contribución al estudio de Miguel Servet y de su obra "Syruporum"*. Zaragoza: Revista de Cultura y vida universitaria, 1953.

CAVARD, Pierre. *Le procès de Michel Servet à Vienne*. Grenoble: Jean Vittoz, 1953.

CHAUNU, Pierre. *Le Temps des Rêformes*. Bruxelles: Ed. Complexe, 1984.

CHOMARAT, Jacques. *Grammaire et Rhetorique chez Erasme* (tomes I et II). Les Classiques de l'Humanisme. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1981.

COHN, Norman. *Na Senda do Milênio. Milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1981.

COPELAND, Rita. *Rethoric, hermeneutics and translation in the Middle Ages. Academic traditions and vernacular texts*. Cambridge Studies in Medieval Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

CUNNINGHAM, David S. *Faithful Persuasion. In Aid of a Retóricaoric of Christian Theology*. Notre Dame & Londres: University of Notre Dame Press, 1990.

DASCAL, Marcelo (org.) *Conhecimento, Linguagem, Ideologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989.

DE BONI, Luis Alberto (org.) *Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino*. Clássicos do Pensamento Político. Petrópolis: Vozes, 2000.

DELUMEAU, Jean. *Mil Anos de Felicidade. Uma História do Paraíso* (trad. Paulo Neves). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DIDE, Auguste. *Michel Servet et Calvin*. Paris: Ernest Flammarion, Éditeur, 1907.

DUCROT, Oswald. *O Dizer e o dito*. (Trad. de Eduardo Guimarães) Campinas: Pontes, 1987.

EAGLETON, Terry. *Ideologia. Uma Introdução*. (Trad. De Luís Carlos Borges e Silvana Vieira). São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Editora Boitempo, 1997.

EDEN, Kathy. *Hermeneutics and the Rhetorical tradition: chapters in the ancient legacy and its Humanist reception*. Yale Studies in Hermeneutics. New Haven & London: Yale University Press, 1997.

EDWARDS, Jr., Mark U. *Printing, Propaganda, and Martin Luther*. Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press, 1994.

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento. Introdução aos métodos lingüísticos e histórico-críticos* (trad. Johan Konings e Inês Borges). Bíblica Loyola - 12. São Paulo: Ed. Loyola, 1994.

EHRMAN, Bart D. *The New Testament and other early christian writings. A reader*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1998.

EIRE, Carlos M.N. *War against the idols. The Reformation of worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge & New York & Melbourne: Cambridge University Press, 1986.

EISENSTEIN, Elizabeth L. *The printing press as an agent of change. Communications and cultural transformations in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

ERASME. *La Philosophie chrétienne*. Introduction, Traduction et notes par Pierre Mesnard. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

ESTEP, William R. *The Anabaptist Story. An Introduction to Sixteenth-Century Anabaptism*. Grand Rapids & Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co., 1996.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. Trad. Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 1999.

EVANS. G.R. *Problems of Authority in the Reformation Debates*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1992.

_____. *The language and logic of the Bible. The earlier middle ages.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

FARIA, Ana Paula Celestino. *Benevolência e Autoridade do Orador na Retórica a Herênio.* Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre. Orientadora: Profa. Dra. Angélica Chiappetta. São Paulo, 2003.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe & WILSON, Derek. *Reforma. O Cristianismo e o Mundo 1500-2000* (trad. Celina Cavalcante Falck). Rio de Janeiro & São Paulo: Editora Record, 1997.

FERRER BENIMELI, J.A. *Voltaire, Servet y la Tolerancia.* Villanueva de Sijena: Instituto de Estudios Sijenenses Miguel Servet, 1980.

FRANGIOTTI, R. (ed.) *Padres Apologistas.* 2a. ed. Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 1995.

_____(ed.) *Padres Apostólicos.* Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 1995.

FRIEDMAN, Jerome. *Michael Servetus: A case study in total heresy.* Travaux d'Humanisme et Renaissance CLXIII. Genève: Librairie Droz S.A., 1978.

FRIESEN, Abraham. *Erasmus, the Anabaptists, and the Great Commission.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1998.

FULTON, John F. *Michael Servetus, Humanist and Martyr.* New York: Herbert Reichner, 1953.

GABEL, John B. & WHEELER, Charles B. *A Bíblia como Literatura. Uma Introdução* (trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves). Bíblica Loyola - 10. São Paulo: Ed. Loyola, 1993.

GAMBLE, Richard C. (ed.). *Articles on Calvin and Calvinism. Vol. V. Calvin's Opponents.* N. York, Londres: Garland Publishing, Inc., 1992.

GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento.* Lisboa: Ed. Estampa, 1994.

GILMONT, Jean-François. *Jean Calvin et le Livre Imprimé. Études de Philologie et d'Histoire (Cahiers d'Humanisme et Renaissance) Vol. 50.* Genève: Librairie Droz S.A., 1997.

GIRARDIN, Benoit. *Rhétorique et Théologique. Calvin: Le Commentaire de l'Épître aux Romains.* Théologie Historique 54. Paris: Éditions Beauchesne, 1979.

GOLDSTONE, Lawrence & Nancy. *Out of Flames: the remarkable story of a fearless scholar, a fatal heresy, and one of the rarest books in the world.* New York: Broadway Books, 2002.

GONZÁLEZ ECHEVERRÍA, F. J. *Miguel Servet, Editor del Dioscórides.* Villanueva de Sijena: Instituto de Estudios Sijenenses Miguel Servet, 1997.

GORENSTEIN, Lina & CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (orgs.) *Ensaio sobre a Intolerância. Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo.* São Paulo: Ed. Humanitas, 2002.

GORRINGE, Timothy. *God's Just Vengeance. Crime, violence and the Rhetoric of salvation.* Cambridge Studies in Ideology and Religion 9. New York & Melbourne: Cambridge University Press, 1996.

GRAHAM, Kenneth J. E. *The Performance of Conviction. Plainness and Rhetoric in the Early English Renaissance.* Ithaca & London: Cornell University Press, 1994.

GRANT, Robert M. *Irenaeus of Lyons. The early church fathers.* London & New York: Routledge, 1997.

GREENBLATT, Stephen. *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare.* Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984.

GREGORY, Brad S. *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe.* Harvard Historical Studies 134. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2001 (2nd. printing).

GROSSE, Christian. *L'excommunication de Philibert Berthelier. Histoire d'un conflit d'identité aux premiers temps de la Réforme genevoise (1547-1555)*. Genève: Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève, 1995.

GUNTON, Colin E. (ed.) *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

HALDAS, Georges. *Passion et mort de Michel Servet. Chronique Historique et Dramatique*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1975.

HALE, J. R. *A Europa durante o Renascimento*. Lisboa: Ed. Presença, 1983.

HALSALL, Albert W. *L'art de convaincre: le récit pragmatique. Rhétorique, idéologie, propagande*. Toronto: Paratexte, 1988.

HANSEN, João Adolfo. *A Sátira e o Engenho. Gregório de Matos e a Bahia no Século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HARDING, Mark. *Tradition and Rhetoric in the Pastoral Epistles*. Studies in Biblical Literature, Vol. 3. New York & Washington, D.C./Baltimore & Boston & Bern & Frankfurt am Main & Berlin & Vienna & Paris: Peter Lang Publishing, 1998.

HARE, R.M. *A Linguagem da Moral*. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

HARVEY, John. *Listening to the text: oral patterning in Paul's letters*. Grand Rapids: Baker Books, 1998.

HIGMAN, Francis. *Lire et découvrir. La circulation des idées au temps de la Réforme*. Travaux d'Humanisme et Renaissance CCCXXVI. Genève: Librairie Droz S.A., 1998.

_____. *The style of John Calvin in his French polemical treatises*. London: Oxford University Press, 1967.

HILL, John Spencer. *Infinity, Faith and Time. Christian Humanism and Renaissance Literature*. Montreal & Kingston - London - Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1997.

HILLAR, Marian. *Michael Servetus. Intellectual Giant, Humanist, and Martyr*. Lanham & New York & Oxford: University Press of America, 2002.

_____. *The Case of Michael Servetus (1511-1553) – The Turning Point in the Struggle for Freedom of Conscience*. Texts and Studies in Religion – volume 74. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 1997.

HILLERBRAND, Hans J. (ed.) *Radical Tendencies in the Reformation: Divergent Perspectives*. Sixteenth Century Essays & Studies vol. IX. Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, Inc., 1988.

HOFFMANN, Manfred. *Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press, 1994.

HOVEN, René. *Lexique de la prose latine de la Renaissance*. Leiden & New York & Köln: E.J. Brill, 1994.

IRINEU DE LIÃO. *Livros I, II, III, IV, V*. Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 1995.

JONES, Serene. *Calvin and the Rhetoric of Piety*. Columbia Series in Reformed Theology. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995.

KENNEDY, George A. *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition. From Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1998.

KENNEDY, William J. *Rhetorical Norms in Renaissance Literature*. New Haven & London: Yale University Press, 1978.

KIBÉDI-VARGA, Aron. *Rhétorique et Littérature*. Études de structures classiques. Paris: Didier, 1970.

KINDER, A. Gordon. *Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles. Tome X: Michael Servetus*. Baden-Baden & Bouxwiller: Éditions Valentin Koerner, 1989.

KINGDON, Robert. *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France*. Geneva: Librairie E. Droz, 1956.

_____. *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au Temps de Calvin. Tome II: Accusation et procès de Michel Servet.* Genève: Librairie Droz S.A., 1962.

KIRÁLY, Béla K. (ed.) *Tolerance and Movements of Religious Dissent in Eastern Europe.* New York & London: Columbia University Press, 1975.

KLAASSEN, Walter. *Living at the End of the Ages. Apocalyptic Expectation in the Radical Reformation.* Lanham, Maryland: University Press of America, 1992.

_____. *Armageddon and the Peaceable Kingdom. Prophecy and mystery true to the gospel.* Waterloo, Ontario & Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press, 1999.

KNIGHT III, George W. *The Pastoral Epistles: a commentary on the Greek text.* The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1992.

LECLER, Joseph. *Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme.* Éditions Montaigne, s/d.

LE GOFF, Jacques (org.). *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII.* 2a. ed. Historia de los Movimientos Sociales. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, sa, 1995.

LIECHTY, Daniel (ed.). *Early Anabaptist Spirituality. Selected Writings.* New York & Mahwah: Paulist Press, 1994.

LUTERO, Martinho. *Da Liberdade do Cristão. Prefácios à Bíblia.* (Trad. Erlon José Paschoal). São Paulo: Fundação Ed. Da UNESP, 1997.

_____ & CALVINO, João. *Sobre a autoridade secular.* São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MACK, Peter. *Renaissance Argument. Valla and Agricola in the traditions of Rhetoric and Dialectic.* Leiden & New York & Köln: E.J. Brill, 1993.

MAINGUENEAU, Dominique. *Elementos de lingüística para o texto literário.* Tradução de Maria Augusta de Matos. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Sémantique de la Polémique. Discours religieux et ruptures idéologiques au XVIIe. Siècle.* Lausanne: Editions l'Age d'Homme, 1983.

MALHERBE, Abraham J. *Ancient Epistolary theorists.* Sources for Biblical Study. Atlanta: Scholars Press, 1988.

MATHESON, Peter. *The Rhetoric of the Reformation.* Edinburgh: T&T Clark, 1998.

MELANCHTHON, P. *Orations on Philosophy and Education* (ed. By Sachiko Kusukawa). Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MENÉNDEZ PELAYO, M. *Historia de los Heterodoxos Españoles*, volume IV. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, S.A., 1951.

MILLET, Olivier. *Calvin et la dynamique de la parole. Etude de Rhétorique Réformée.* Paris: Librairie Honoré Champion, Editeur, 1992.

_____ (ed.). *Calvin et ses Contemporains. Actes du Colloque de Paris 1995.* Genève: Librairie Droz S.A., 1998.

MULLER, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms - drawn principally from Protestant Scholastic Theology.* Second printing. Grand Rapids & Carlisle: Baker Books & Paternoster Press, 1998.

MULLETT, Michael. *Calvin.* London & New York: Lancaster Pamphlets, 1989.

NAPHY, William G. (ed. And transl.) *Documents on the continental Reformation.* London: Macmillan Press, 1996.

OLIN, John C. *A Reformation debate: John Calvin & Jacopo Sadoleto. Sadoleto 's letter to the genevans and Calvin's reply. With an appendix on the justification controversy.* New York: Fordham University Press, 2000.

O'MALLEY, C. D. *Christianismi Restitutio and other writings. Michael Servetus, A translation of his geographical, medical and astrological writings with introductions and notes.* Philadelphia: American Philosophical Society, 1953.

O'MALLEY, John W. *Religious Culture in the Sixteenth Century.* Hampshire: Variorum, 1993.

ORLANDI, E. P. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos.* Campinas: Pontes, 1999.

OZMENT, Steven E. *Mysticism and Dissent.* Londres: Yale University Press, 1973.

PAGLIALUNGA, Esther. *Manual de Teoría Literaria Clásica.* Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes, 2001.

PALACIOS SANCHEZ, J.M. *Anotaciones a la Formación Humanística y Teológica de Miguel Servet.* Villanueva de Sijena: Instituto de Estudios Sijenenses Miguel Servet, 1975.

PERELMAN, Chaim. *L'empire rhétorique.* (1a. ed. 1977). Paris: Vrin, 1988.

_____. *Retóricas.* Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

PETER, Rodolphe & GILMONT, J.F. *Bibliotheca Calviniana. Les oeuvres de Jean Calvin publiées au XVIe siècle. I. Écrits théologiques, littéraires et juridiques. 1532-1554.* Genève: Librairie Droz S.A., 1991.

_____ & ROTT, Jean. *Les lettres a Jean Calvin de la collection Sarrau.* Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

QUILLEN, Carol E. *Rereading the Renaissance: Petrarch, Augustine, and the Language of Humanism.* Michigan: the University of Michigan Press, 1998.

RABAL, Ana Gómez. *De Trinitatis Erroribus: una aproximación filológica a Miguel Serveto.* Villanueva de Sijena: Instituto de Estudios Sijenenses "Miguel Servet", 2005.

REBHORN, Wayne A. *Renaissance Debates on Rhetoric.* Ithaca and London: Cornell University Press, 2000.

REMER, Gary. *Humanism and the Rhetoric of Toleration*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1996.

REVERDIN, Olivier (ed.). *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*. Entretiens sur l'Antiquité Classique, Tome XXIII. Geneva: Fondation Hardt, 1977.

ROBBINS, Vernon K. *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society and Ideology*. London & New York: Routledge, 1996.

RUMMEL, Erika. *Erasmus' Annotations on the New Testament. From Philologist to Theologian*. Toronto: University of Toronto Press, 1986.

_____. *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*. Harvard Historical Studies, 120. Harvard University Press, 1998.

_____. *Scheming Papists and Lutheran Fools. Five Reformation Satires*. Nova York: Fordham University Press, 1993.

SANCHEZ-BLANCO, Francisco. *El Pensamiento Filosófico de Miguel Servet*. Villanueva de Sijena: Instituto de Estudios Sijenenses Miguel Servet, 1978.

SAW, Insawn. *Paul's Rhetoric in First Corinthians 15: an analysis utilizing the theories of classical Rhetoric*. Lewinston & Queenston & Lampeter: Mellen Biblical Press, 1995.

SEABRA, Adriana. *Ethos e Pathos na Retórica a Herênio*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Letras Clássicas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre. São Paulo, 2003.

SHERMAN, Nancy. *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

SHUGER, Debora Kuller. *The Renaissance Bible. Scholarship, Sacrifice, and Subjectivity*. Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press, 1994.

SKINNER, Quentin. *Reason and Rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

STAUFFER, Richard. *Interprètes de la Bible. Études sur les Réformateurs du XVIe. Siècle.* Théologie Historique. Paris: Éditions Beauchesne, 1980.

STEINMETZ, David. *Calvin in Context.* Oxford: Oxford University Press, 1995.

_____ (ed.). *The Bible in the Sixteenth Century.* Durham: Duke University Press, 1990.

STELTEN, Leo F. *Dictionary of Ecclesiastical Latin - with an appendix of Latin expressions defined and clarified.* Third printing. Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 1997. m

SWYNNERTON, Thomas. *A Reformation Rhetoric.* Ed. By Richard Rex. Cambridge: RTM Publications, 1999.

TRIBLE, Phyllis. *Rhetorical criticism: context, method, and the book of Jonah.* Minneapolis: Fortress Press, 1994.

VASCONCELOS, Beatriz Ávila. *Ciência do Dizer Bem. A concepção dde retórica de Quintiliano em Institutio Oratoria, II, 11- 21.* Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre. Orientadora: Profa. Dra. Ingeborg Braren. São Paulo, 2000.

VEGA DIAZ, F. *Propuesta Para una Interpretación Antropobiográfica de Miguel Servet (Mitificación, Desmitificación y Remitificación).* Villanueva de Sijena: Instituto de Estudios Sijenenses Miguel Servet, 1977.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles. Physis, ethos, nomos.* Coleção Ensaios Filosóficos. (Trad. de Constança Marcondes Cesar). São Paulo: Paulus, 1998.

VIVES COLL, Antonio. *Miguel Servet, humanista crítico.* Villanueva de Sijena: Instituto de Estudios Sijenenses Miguel Servet, 1998.

WEAVER, J.D. *Becoming Anabaptist. The Origin and Significance of Sixteenth-Century Anabaptism.* Scottdale, Pa.: Herald Press, 1987.

WEBB, Stephen. *Blessed Excess: Religion and the hyperbolic imagination*. Albany: State University of New York Press, 1993.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento. Manual de Metodologia*. São Paulo: Paulus, 1998.

WENGERT, Timothy J. *Human Freedom, Christian Righteousness. Philip Melancthon's Exegetical Dispute with Erasmus of Rotterdam*. Oxford Studies in Historical Theology. New York: Oxford University Press, 1998.

_____. *Law and Gospel. Philip Melancthon's Debate with John Agricola of Eisleben over Poenitentia*. Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1997.

WILBUR, E.M. *The two treatises of Servetus on the Trinity*. London: Harvard University Press, 1932.

WILCOX, Donald J. *In search of God and self. Renaissance and Reformation Thought*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, 1987.

WILLIAMS, G.H. *La Reforma Radical*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

_____ e MERGAL, Angel M. (ed.) *Spiritual and Anabaptist Writers*. Philadelphia: The Westminster Press, 1957.

WILSON, Victor M. *Divine Symmetries. The Art of Biblical Rhetoric*. Lanham & New York & Oxford: University Press of America, 1997.

ZWEIG, STEFAN. *Uma Consciência Contra a Violência, Castellio Contra Calvino*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1947.