

Uma história moral, apologética e... moderna? A escrita católica do século XVIII ao início do século XIX*

A moral apologetic and modern history: the catholic writing from the mid 18th Century to the early 19th Century

Virgínia Albuquerque de Castro Buarque

Professora Adjunta
Universidade Federal de Ouro Preto
v-buarque@hotmail.com
Rua do Seminário s/n
35420-000 - Mariana - MG
Brasil

Resumo

Em meados do século XVIII, a concepção providencialista da história, formulada pela teologia e veiculada pela pregação católica, viu-se, paulatinamente, abalada. Por isso, os segmentos letrados da Igreja, religiosos e leigos, enfrentaram o desafio epistêmico de sustentar essa concepção como significativa, no âmbito de uma cultura que autonomizava o processo histórico da ação divina e das leis naturais. Na tentativa de manter como performativa a mensagem de fé, alguns discursos católicos, a partir da segunda metade do século XVIII, mostraram-se receptivos à experiência e às mudanças históricas, desde que em afinidade com a reflexão moral e com a apologética, especialmente, desenvolvidas naquela conjuntura, e que tiveram em Afonso de Ligório e em Chateaubriand dois de seus maiores expoentes.

142

Palavras-chave

História; Retórica; Catolicismo.

Abstract

In middle of the 18th century, the providentialist conception of history, which was formulated by theology and propagated by catholic preaching, was gradually declining. Thus the epistemic challenge faced by the scholars from the Church, religious people and laymen: to support this conception as significant in the scope of a culture that provided autonomy to the historical process of the divine action and the natural laws. In the attempt to keep the message of faith performative, some catholic speeches had revealed partially receptive to the historical experience and to the historical changes from the second half of the 17th century, since they were related to the moral reflection and to apologetics both especially developed in that conjuncture, and which had in Alfonso de Ligório and Chateaubriand two of its greatest exponents.

Keywords

History; Rhetoric; Catholicism.

Enviado em: 11/8/2010

Aprovado em: 9/3/2011

* Este artigo teve sua primeira versão redigida, em novembro de 2009, sendo apresentado no mês seguinte, em formato de palestra, no Laboratório de Teoria, Historiografia e História da Cultura (PROCULT) do curso de história da UFRJ, a convite do professor Manoel Luiz Salgado Guimarães, in memoriam, a quem expressei meus agradecimentos. Agradece-se também aos professores Mateus Henrique de Faria Pereira e Valdeci Lopes de Araújo, integrantes do Núcleo de Estudos de Historiografia e Modernidade (NEHM) e do PPGHIS da UFOP, as críticas e sugestões providas da leitura daquela primeira versão, reformulada para publicação nesta revista.

Em meados do século XVIII, tornou-se imperativo à escrita católica responder à refutação das concepções teológicas de cunho providencialista, que haviam norteadado uma parcela expressiva do discurso religioso e político de épocas anteriores. Mas, para se contrapor – e de forma eficaz – à contestação de autores como Espinosa, Hobbes e Locke, reiterando que o esteio da sociedade não se embasava em um autointeresse na condução da coisa pública, nem, tampouco, em um pretense contrato ou pacto, e sim na intervenção salvífica de Deus, foi necessário que o catolicismo reelaborasse, parcialmente, sua própria concepção de Providência, incorporando-lhe novos elementos e, assim, tornando-a significativa no contexto do racionalismo das Luzes. Aventar a possibilidade de uma reformulação teológica não era uma novidade para o pensamento católico, mas ela assumiu, no período, contornos próprios. Foi, no século XVIII, que emergiu a ideia de um providencialismo que ordenava o sentido da história universal.¹

Nesse sentido, uma das estratégias desenvolvidas pelos setores letrados católicos foi encampar a reflexão promovida por duas disciplinas, havia pouco instituídas, a apologética e a teologia moral. Tais saberes, articulando razão dedutiva e fé, buscaram viabilizar ao catolicismo uma apropriação seletiva das noções de experiência e de mudança histórica, que, nessa releitura, foram subordinadas ao primado da Providência divina.

143

Tomando como objeto de estudo a produção de Afonso Maria de Ligório (1696-1787) e de François-René Chateaubriand (1768-1848), emblemáticos representantes da teologia moral e da apologética, este artigo visa a contribuir para uma revisão historiográfica acerca da escrita católica de meados do século XVIII ao início do oitocentos. Seu objetivo específico é identificar os procedimentos teórico-conceituais e retórico-alegóricos que favoreceram Afonso de Ligório e Chateaubriand inter-relacionarem, em seus discursos, as noções de experiência e mudança históricas quer a matrizes teológicas e de espiritualidade, secularmente, vigentes, quer a figurações metafóricas basilares ao cristianismo, em uma tentativa de possibilitar à Igreja um diálogo, ainda que tensional, com a modernidade que então se erigia.

Um providencialismo histórico

A concepção de um Deus que cuida, atentamente, dos seres humanos a ponto de enviar ao mundo seu Filho, é bastante presente nos textos do Novo Testamento. Tal concepção vincula-se à ideia de presciência (*prognosis*)² ou disposição prévia (*proorrizein*),³ de forma distinta, portanto, de uma compreensão de Providência como governo racional do mundo (*pronoia*), comum

¹ Considera-se de fundamental relevância destacar a historicidade do uso do conceito de Providência, conforme empregado, por exemplo, por Alexandra Walsham (1999), que reconstitui seus sentidos na filosofia grega e na teologia cristã.

² Cf. o Livro dos Atos dos Apóstolos: “Este homem, entregue segundo o desígnio determinado e a presciência de Deus, vós o matastes, crucificando-os pelas mãos dos ímpios” (At 2,23).

³ Cf., por exemplo, a Carta aos Efésios: “Nele [em Cristo], ele nos escolheu antes da fundação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis diante dele em seu amor” (Ef, 1,4).

à filosofia grega. A noção de *pronoia* foi incorporada à fé cristã, no bojo do cristianismo helenístico, e passou a ocupar, assim, um lugar central, em contraposição à crença pagã na fatalidade (*heimarmene*). Ao mesmo tempo, em uma sofisticada elaboração filosófica, ela era associada ao uso do livre arbítrio humano, tal como santo Agostinho, magistralmente, expressou em suas *Confissões*⁴ e, principalmente, na *Cidade de Deus* (LACOSTE 2004; WALSHAM 1999). Em suas reflexões, santo Agostinho não concebeu uma ação da Providência na história, pois, para ele, a sucessão dos povos não tinha uma relação direta com o problema do destino humano. Ademais, na Antiguidade tardia, a narrativa histórica era, em geral, limitada à descrição de acontecimentos particulares que, porventura, destacassem-se por seu caráter extraordinário, cuja lembrança contribuiria para a edificação da virtude nas gerações futuras (LOPES 2008).

Já no contexto do medievo, são Tomás de Aquino considerava que o bem, isto é, a ordenação do que existe para o reto fim, derivava tanto da vontade humana quanto da inteligência divina. Assim, segundo ele, Deus interviria, diretamente, apenas para determinar a finalidade das coisas, cabendo ao espírito humano, portador da capacidade racional do discernimento, concretizar esses fins no âmbito do mundo criado – residindo aí uma outra dimensão da Providência (LACOSTE 2004).⁵ Mais uma vez, a processualidade da história não se encontrava inserida na concepção de Providência, em afinidade com a ótica aristotélica que desqualificava a narrativa histórica por sua limitação ao particular, e, sobretudo, devido à especificidade da noção de tempo do Ocidente medieval, na qual passado e presente relacionavam-se, continuamente, em meio a um imaginário social e político, eminentemente, sacral (LOPES 2008).

A subordinação do encadeamento temporal da história à Providência divina começou a ser, explicitamente, afirmada pelo discurso teológico apenas no início dos tempos modernos, quando os defensores da soberania dos novos Estados (dentre os quais vários eclesiásticos) reconheceram, no príncipe, uma instância legítima de poder, justamente, em função dos desígnios divinos, que teriam investido o monarca da condição de realizar (e mesmo de antecipar) a vontade de Deus. Tais menções à Providência divina continham, assim, uma referência histórica,⁶ mas eram pautadas em premissas epistêmicas, eminentemente, retóricas e morais. Tais premissas eram similares às que norteavam o discurso humanista laico, sobretudo, a imitação *engenhosa* das autoridades canônicas e a possibilidade de previsão do porvir, devido à uniformidade dos valores (como, por exemplo, a ambição ou a temperança),

⁴ "Mas sempre acreditei que existes e cuidas de nós". AGOSTINHO, santo. **Confissões**, VI, 8 (2002):

⁵ TOMÁS DE AQUINO, santo. **Suma Teológica**, 1ª, q. 22, a1-a3: *ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est*. Tal interpretação baseia-se em Boécio, para quem a Providência é a razão divina que, estabelecida naquele que é o princípio soberano de todas as coisas, ordena todas elas. Apud: LACOSTE 2004. Verbete "Providência".

⁶ Ao analisar os sermões de Vieira, Alcir Pécora discorreu sobre a identificação de Portugal como nação eleita por Deus, cuja tarefa histórica seria a instauração do reino de Cristo na terra. Tal instauração, por sua vez, vinculava-se à espera messiânica de um Encoberto, que congregaria em sua pessoa, a vontade da nação e a de Deus (PÉCORA 1994).

que moviam as condutas humanas individuais e coletivas (LOPES 2008; PÉCORA 1994). Nesse sentido, a noção providencialista da história promovia uma narrativa tipológica dos sujeitos e dos eventos, na tentativa de deslindar os intentos divinos. Tais escritos relacionavam personagens bíblicas a figuras da realeza ou a mitos fundadores da nação (PÉCORA 1994).⁷

Paulatinamente produzidas, as teologias políticas da época moderna, indissociáveis de concepções providencialistas da história, não eram, entretanto, unívocas. Assim, nos países ibéricos, ocorreu maior difusão da segunda escolástica, com destaque para o pensamento de Suárez, que, procedendo à distinção entre o civil e o eclesiástico, considerava o Estado como um “corpo místico”, isto é, a unidade de uma vontade coletiva, que se aliena do poder, e o transfere para a pessoa do rei, ao passo que o papa deteria o poder espiritual (PÉCORA 1994, pp. 238-239). Já a concepção de Bossuet, expressa, sobretudo, nas obras *Discurso sobre a história universal* (1681) e *A política extraída da Sagrada Escritura* (1709), autonomizava, ao máximo, a vontade real, quer de uma referência social, quer de uma concorrência pontifícia. Em ambos casos, diluía-se, em maior ou menor grau, a noção de *plenitudo potestatis*, reivindicada pelo Papado, parecendo competir à Coroa, e não à Igreja, apresentar-se como elemento privilegiado da constituição do reino de Deus na história (HANSEN 1989).

145

Ao longo do século XVIII, no entanto, ocorreram importantes transformações na concepção de história. Pouco a pouco, diferenciado da retórica e da filosofia moral, o saber histórico passou, não apenas, a demandar exigências de erudição documental, como também produziu uma concepção de tempo baseada na distinção entre passado e presente (ou na supremacia dos modernos diante dos antigos) e uma inteligibilidade autorreflexiva (o sentido ou a razão da história), não mais subordinada a uma *ordo temporum*, isto é, a uma listagem cronológica de datas isoladas (KOSELLECK 1997, SANTOS 2009, p. 66).⁸ Foi, nesse contexto, que se afigurou como, particularmente, difícil ao pensamento católico resguardar o lugar hegemônico que a Igreja, até então, ocupara no imaginário social, com base em uma concepção de Providência divina que desconsiderava a mutabilidade histórica por um duplo procedimento interpretativo. Inicialmente, Deus era situado para além do tempo e exterior a qualquer representação, por ser eterno e absoluto. Apenas os seres criados encontravam-se inseridos na contingência e na finitude. Em seguida, a história era vista sob a perspectiva de sua finalidade última (sua união com o Criador)

⁷ A alegoria histórica medieval reconhecia, em figuras bíblicas do Antigo Testamento, a prefiguração de personagens do Novo Testamento, que projetariam, numa releitura simbólica, ratificadora da mensagem da redenção trazida por Cristo. Assim, por exemplo, Adão é figura tipológica de Cristo, o segundo Adão. Os dois filhos de Abraão representam os cristãos (gerados de Sara, mulher livre) e os judeus (gerados de Agar, a escrava) (HANSEN 2006, pp. 105-106). É, justamente, a diferença entre um antes e um depois que condiciona a instituição de um fato bíblico (supostamente, histórico) como alegoria de outro, com o propósito da revelação da divindade.

⁸ A primeira ordem, ele [santo Agostinho] intitula *res gestae* para indicar a ordem temporal e o desenvolvimento de fatos aí ordenados. Segundo o vocabulário agostiniano: *spatia temporum, volumina temporum, contexto ordo saeculorum, series seculorum, ordo temporum*.

e de seu ápice (o evento da encarnação). Somente tomando como referenciais esse ponto culminante e essa meta derradeira é que se poderia reconstituir, de forma significativa, a “trajetória” da humanidade, em suas distintas sequências temporais. Assim, ainda que concebendo a temporalidade histórica como linear-processual e irreversível, o pensamento católico considerava seu fundamento como imutável ao longo dos séculos – afinal, tratava-se da Providência (ou vontade divina operante), que, ao orientar o curso da história, revelava-se através dela.

A questão mostrava-se, pois, impreterível, pois não mais bastaria reafirmar o postulado providencialista através da formação nos seminários e nos colégios ou por meio da sua propagação nos púlpitos e na imprensa. Foi nesse contexto que a Igreja, mediante a reflexão da teologia moral e da apologética, disciplinas constituídas no advento dos tempos modernos, buscou incorporar a seu pensamento as modernas noções de experiência e de mudança histórica, mas as sujeitando à atuação privilegiada da Providência:

Se o cristianismo foi causa de tanto progredirem as idéias filosóficas, deve ser necessariamente propício à índole da história [...] De feito, o melhor conhecedor dos homens será o que mais tempo houver meditado nas traças da Providência; quem mais dentro penetrar os ardis da divina Sabedoria, será o idôneo para desfivelar a máscara à sabedoria humana. [...] Deste modo, a religião ensina a definir os mais incompreensíveis fatos da história (CHATEAUBRIAND 1956, v. 2, p. 53-54).

146

A moral do “bom pastor”

A relevância conferida à moral, no decorrer do século XVIII, mostrou-se bastante expressiva. O desencanto de muitos letrados com práticas governamentais exercidas em nome da razão de Estado conduziu-os a reconhecer, no exercício da “razão prática”⁹ ou do “discernimento interior”, o desafio filosófico e político dos novos tempos históricos. Entretanto, diante dessa valorização, a teologia moral católica, que se instituíra como disciplina autônoma ao final do século XVI, mostrava-se desatualizada. Ela surgira com a elaboração de uma inédita modalidade discursiva, distinta tanto das volumosas *Summas*, mais voltadas para o ambiente universitário, quanto das “normas práticas”, destinadas à orientação do clero e de letrados devotos na aplicação dos mandamentos divinos e das determinações da Igreja. Nesse contexto, as *Instituiones morales*, de Jean Azor (1536-1603), não apenas forneceram um novo formato de escrita, como, sobretudo, delinearam uma outra perspectiva

⁹ Na obra *Crítica da razão prática*, publicada em 1788, Kant afirmou que o ser humano, sendo racional, possui uma vontade autônoma, isto é, baseada no exercício da liberdade. Assim, a vontade só se submete a seu próprio exame crítico, que é da ordem dos princípios do agir (ou seja, da lei moral internalizada). Tal dever, por sua vez, assume a forma de um imperativo categórico: ele não se refere a atitudes particularizadas, e sim a máximas morais. Dessa maneira, a razão prática opera de forma independente das necessidades, dos sentimentos e das motivações, e, não raro, conflita com eles. Por isso, é ao se submeter à lei moral que o ser humano realiza sua liberdade (liberta-se do jugo da natureza e orienta-se pela reflexão racional), cf. VILANOVA 1992.

moral, a casuística, segundo a qual uma conduta que não estivesse conforme a lei, mas que fosse defensável como justa, tornava-se aceitável. No século XVII, a casuística e o probabilismo, doutrina formulada por Bartolomeu de Medira (1527-1580), tornaram-se vocábulos, muitas vezes, empregados como sinônimos e encontravam-se, diretamente, associados à retórica, pois a suposta legitimidade de uma atitude poderia ser intrínseca, caso estivesse baseada na força do argumento, ou extrínseca, se consistisse no prestígio da autoridade invocada em seu favor.

Era possível traçar pontos de afinidade entre a casuística e o nominalismo,¹⁰ que se pautavam na prevalência dos atos em detrimento das intenções, na nítida separação entre entendimento e vontade (ao contrário do que afirmava a segunda escolástica, que realçava o papel do arbítrio direcionado pela inteligência) e na ideia de um Deus com decisões tão livres que se configurariam como arbitrárias cuja Providência seria inescrutável. Os jansenistas, por sua vez, refutaram, veementemente, a casuística, considerando-a uma forma de relaxamento da religiosidade, contrapondo-a a uma moralidade mais rigorosa, o “tutorismo”. Sob essa ótica, no caso de dúvida moral, era preciso optar pela atitude mais segura, mais garantida (em latim, *tutior*), o que implicava agir segundo a lei. A Igreja condenou tanto certas ponderações probabilistas quanto as formas extremadas de tutorismo (LACOSTE 2004; CNBB 2009).

147

Na busca por novos referenciais que, sem desconsiderar a crescente importância atribuída à autorreflexão, afixassem a atuação da Providência na biografia pessoal e na história, destacaram-se os escritos morais de santo Afonso Maria de Ligório, bispo e fundador da Congregação do Santíssimo Redentor (comumente, conhecida como dos “padres redentoristas”).¹¹ Suas obras subsidiaram a formulação de um entendimento sociopastoral da consciência. Voltando-se menos para a adoção de atitudes modelares de cunho hagiográfico, devido à dificuldade de concretizá-las nas diferentes circunstâncias históricas, e sendo também refratário a intervenções sobrenaturais extraordinárias – em suma, evitando o excesso e o extremo –, Afonso de Ligório privilegiou a conversão das condutas e a realização de atos virtuosos, considerados como expressões de um milagre interior:

¹⁰ O nominalismo pode ser remetido ao pensamento de Guilherme de Ockham (1300-1359) e de Nicolau de Cusa (1401-1464). Tais autores impugnaram a concepção, aceita pelo tomismo, das ideias gerais e universais, considerando que estas não tinham existência real, seja na mente humana (como conceitos), seja como formas substanciais. Constituíam-se, assim, em simples signos linguísticos – vocábulos ou nomes (daí, a designação da vertente de pensamento derivada da leitura desses autores como nominalismo), cf. JAPIASSÚ; MARCONDES 1996. Verbetes “Nominalismo”.

¹¹ Afonso Maria de Ligório nasceu, em 27 de setembro de 1696, na cidade de Nápoles. Formando-se em direito, chegou a exercer a profissão de advogado, mas optou pelo sacerdócio. Foi ordenado aos 30 anos, exercendo o apostolado nas áreas rurais próximas a Nápoles. Em 1732, fundou a Congregação do Santíssimo Redentor, atualmente, presente em 73 países. Foi nomeado bispo, em 1762, e faleceu em Pagani, no ano de 1787. Teve mais de 150 obras publicadas, estando dentre as mais conhecidas: *Teologia moral* (1748), *Glórias de Maria Santíssima*, *Visitas ao Santíssimo Sacramento* e *A prática do amor a Jesus Cristo*. Foi declarado Doutor da Igreja, em 1870, e patrono dos confessores e moralistas em 1950.

Para se gozar dessa verdadeira paz, devemos conservar, pelo exercício das virtudes cristãs, nossa alma em conformidade com Deus, com o próximo e conosco mesmos; com Deus, pela caridade e obediência a seus preceitos, com o próximo pela caridade fraterna e mansidão, e conosco mesmos pela mortificação de nossas paixões e abnegação do amor próprio. [...] na medida em que praticarmos essas virtudes, seremos mais ou então menos felizes aqui na Terra (LIGÓRIO 1955 [1745], v.1, p. 57).¹²

Durante sua vida, Afonso de Ligório defrontou-se com uma grande resistência à sua teologia moral. Somente com sua beatificação, em 1813, é que sua teologia passou a fundamentar a produção de inúmeros manuais para a formação sacerdotal, tornando-se referência nos debates dos “casos de consciência” travados em reuniões do clero ou por meio de periódicos (MASSIMI 1993). Tal recepção, em um período em que a concepção de história encontrava-se em plena dissociação do cíclico e do exemplar em prol da mudança, permitiu à Igreja proceder a uma apropriação seletiva das categorias de experiência e de liberdade (tão caras à modernidade), desde que ressignificadas sob um viés teológico, com base na virtude da prudência:

[...] La ciencia de la moral requiere el conocimiento de muchas otras ciencias y abarca muchas materias dispares; y lo que la hace en extremo difícil es que hay que variar las decisiones, según la multitud de circunstancias diversas de los diferentes casos; por ejemplo, un principio aplicable a un caso, acompañado de tal circunstancia, no podrá aplicarse a outro caso con circunstancia diferente. [...] Persuadámonos, pues, de que para confesar se requiere mucha ciencia, y más aún, mucha prudencia, porque con solo la ciencia y sin prudencia, poco aprovechará el confesor e y causará a algunos más daño que utilidad (LIGÓRIO 1954 [1762], v. 2, p. 226-227).¹³

148

Uma parcela expressiva do significado que Afonso de Ligório atribuiu à prudência era de cunho tomista.¹⁴ Ela se vinculava ao uso da razão prática, implicando a capacidade deliberativa, com vistas à realização de um bem.¹⁵ A prudência constituía a virtude fundadora do pensamento teológico-político dos séculos XVI-XVIII, uma vez que deveria nortear tanto o juízo pessoal quanto a ação pública.¹⁶ Assim, recorrendo à virtude da prudência, Afonso de Ligório não compartilhava a premissa da autonomia da consciência moral. Pelo contrário, alinhava-se à compreensão soteriológica do ser humano, concebendo-o através de suas escolhas em relação ao pecado e à graça, que culminaria em sua salvação ou em sua perdição.

¹² O texto integra a obra **Reflexões úteis aos bispos para a prática de bem governar as suas igrejas**, disponível em francês no site < http://jesusmarie.free.fr/alphonse_reflexions_utiles_aux_eveques.pdf > Acesso em 15 de janeiro de 2010.

¹³ O texto integra a obra *A selva* [de assuntos a serem pregados], editada em língua portuguesa em 1928, pela Editora Fonseca, da cidade do Porto, Portugal.

¹⁴ A concepção tomista de prudência, por sua vez, pode ser remetida ao pensamento aristotélico, como expresso na *Ética a Nicômaco*.

¹⁵ **Suma Teológica**, 2ª, q.61, a.3, n.3: “De modo que toda virtude que faz o bem, levando em conta a consideração da razão, chama-se prudência”; a.4, n. 3: “[...] à prudência, que é a razão reta dos nossos atos [...] não é senão a retidão do discernimento relativamente a certos atos ou matérias”.

¹⁶ *Ibid.*, art. II, n. 1: “Pois, a prudência é diretiva das outras virtudes morais, como do sobredito resulta (q. 58, a. 4). Ora, o que dirige tem primazia sobre os dirigidos. Logo, só a prudência é a virtude principal”.

Para promoção de uma vida virtuosa segundo a prudência era, no entanto, recomendável que as paixões e os estados da alma fossem, moralmente, dirigidos por um sacerdote, bem como subordinados à atualização da graça divina, através, sobretudo, do sacramento da penitência: “[...] persuadámonos de que el principal ejercicio en bien de las almas es el oír las em confesión” (LIGÓRIO 1954 [1762], v. 2, p. 163). Por isso, as obras de Afonso de Ligório descrevem, minuciosamente, os métodos e os recursos utilizáveis. Ele sugeriu, por exemplo, que o confessor deveria apresentar-se, simultaneamente, como pai, médico e juiz. Daí a importância adquirida pela figura do “diretor de almas” ou “diretor espiritual”. Através dela, o presbítero corporificava a ação e o sacrifício de Cristo, juntamente, com o poder mediador da Igreja.

Nós, pobres mortais, andamos neste mundo entre mil ciladas. Tais são as tentações do demônio, as ocasiões perigosas, as más companhias e, principalmente, nossas próprias paixões, que tantas vezes nos seduzem! Ah! Quem poderá salvar-se no meio de tantos perigos? [...] Só se entregando à direção de um guia! [...] Se a alma não encontra ninguém, então Deus mesmo toma a sua direção; mas aquele que recusa tomar um ministro de Deus por diretor, quando pode ter um, torna-se réu de temeridade e extravia-se mui facilmente. Poderia Deus dirigir-nos diretamente, mas para conservar-nos na humildade, ele quer que nos sujeitemos a seus ministros e dependamos de sua autoridade (LIGÓRIO 1955 [1745], v. 1, p. 211; 208-209).

149

Em resumo, a imagem do “bom pastor”, recorrente no Antigo Testamento¹⁷ e aplicada à pessoa de Jesus pelas narrativas evangélicas,¹⁸ difundiu-se pelas escritas literária e filosófica. A referida metáfora, que já havia passado por releituras sucessivas,¹⁹ inspirou, na França do final do século XVIII, personagens ficcionais emblemáticas, como Teótimo, terapeuta de almas e bom sacerdote de Voltaire (JULIA 1997, p. 281). Essa alegoria, de cunho teológico e, não apenas, literário,²⁰ tinha por pressuposto algo estranho à retórica

¹⁷ A alegoria do bom pastor, nos textos do Antigo Testamento, que foi formulado em uma cultura marcada pelo nomadismo, geralmente, indica, mais do que uma identidade ontológica, uma conduta divina em relação aos seres humanos (cuidar, proteger, guiar...). A mais antiga menção encontra-se, no livro do Gênesis, sendo proferida como parte da bênção de Jacó a José e a seus filhos (Gn 48, 15). Já nos textos proféticos, duas tradições se entrelaçam: enquanto Oséias (Os 4.16) destaca a rebeldia do povo eleito, o segundo Isaías retoma a figura do Deus-pastor que conduz seu povo à cidade santa, Jerusalém (Is 40.11). A figuração alegórica do bom pastor ganhou ainda maior difusão com os salmos: “Iahweh é meu pastor, nada me falta. Em verdes pastagens me faz repousar. Para as águas tranquilas me conduz e restaura minhas forças; ele me guia por caminhos justos, por causa do seu nome” (Sl 23/22) (SILVA 2002; BÍBLIA DE JERUSALÉM).

¹⁸ “Vendo ele as multidões, compadeceu-se delas, porque estavam aflitas e exaustas como ovelhas que não têm pastor” (Mt 9, 36). É o evangelista João que, mais diretamente, associa a pessoa de Jesus com a prática do ministério pastoral – “Eu sou o bom pastor” (Jo 10,11) – reportando-o não apenas aos fiéis, mas ao conjunto dos seres humanos, segundo a leitura universalizante promovida pela teologia católica, com base no livro do Apocalipse: “Ao vencedor, ao que observar a minha conduta até o fim, conceder-lhe-ei autoridade sobre as nações; com cetro de ferro as apascentará” (Ap 2, 27) (SILVA 2002; BÍBLIA DE JERUSALÉM).

¹⁹ A concepção de pastor possuía uma conotação negativa, nas comunidades judaicas da Palestina, contemporâneas ao advento das primeiras comunidades cristãs, inexistente, no período em que as tribos hebraicas praticavam o nomadismo, passando a estar associada ao empobrecimento e à marginalização social. A figura do “bom pastor” foi tecida pela patrística, a exemplo de São Jerônimo (c. 437-419), que a associou ao exercício do magistério. O papa Gregório Magno (540-604) empregou o termo em um primeiro escrito de valor jurídico e canônico (*Regulae pastoralis liber*) (LACOSTE 2004, p. 1352).

²⁰ Tratava-se de uma *allegoria in factis*, também chamada de tipologia, pois a presença oculta do

da Antiguidade greco-latina, o essencialismo (HANSEN 2006, p. 113), pois ela postulava uma metafísica de qualidades das coisas, das pessoas e dos eventos que era indispensável à sua associação analógica à divindade (CERTEAU 1982b). Mais especificamente, tratava-se de uma alegoria *in factis*, de perfil moral ou tropológico,²¹ diretamente, voltada para a reforma das condutas.

A alegoria do bom pastor apresentava-se como uma tentativa discursiva de revalorização da concepção de Providência em uma sociedade já embasada em um governo civil e, em grande parte, no pensamento laico. Através dela, Deus é reconhecido como aquele que se interessa por cada uma de suas criaturas, assegurando-lhes o tempo e as graças necessárias para a salvação. Em contrapartida, era exigido dos fiéis um compromisso moral e religioso com esse Deus-pastor e com a Igreja que o representava no mundo. Delineou-se, assim, uma implícita teoria teológico-política assentada na subordinação da comunidade religiosa a uma autoridade que a pastoreasse, muitas vezes desdobrava-se na identificação entre catolicismo e regime monárquico ou Igreja Católica e primado pontifício (SERRY 2004).

Por vezes, entretanto, as verdades teológicas transmitidas, através da alegoria do “bom pastor”, mostraram-se menos relevantes do que o resultado social obtido. Os padres assim representados, frequentemente, assumiam o papel de educadores, encarregados da “civilização” do povo, ou de funcionários da moral, responsáveis, juntamente, com os policiais, por garantir a paz nas aldeias e a concórdia nas famílias, como tinha antevisto a imagem do vigário saboiano de Rousseau, que se concentrava apenas nos dogmas “úteis” à vida dos fiéis (JULIA 1997, p. 281).

150

A apologética do “gênio do cristianismo”

Uma outra alternativa para renovação do catolicismo, na época das Luzes, foi oferecida pela apologética. Tendo surgido na conjuntura histórica das reformas religiosas, a apologética foi sistematizada, como conhecimento teológico, no decorrer do século XVII, quando a Igreja viu-se pressionada a formular um saber capaz de oferecer, senão uma “prova”, ao menos uma demonstração racional da validade da religião (na luta contra o ateísmo), da veracidade da revelação (na disputa contra os deísmos) e da legitimidade do catolicismo (no embate contra os protestantes).²² No final do século XVIII, uma parcela da

do sentido nas Escrituras, na natureza e na história poderia ser desvelada através da identificação de exemplos modelares ou “tipos”. Outra de suas denominações possíveis é a de “modo sacramental”, pois a figura alegórica anuncia algo acerca do divino que se encontra encoberto na Bíblia ou na vida, tendo sua maior expressão na eucaristia (presença invisível da divindade sob as espécies visíveis) (PÉCORA 1994).

²¹ Já Hansen (2006, p. 103-104), reportando-se a Cassiano (360-435), aponta a existência de quatro modalidades alegóricas: a histórica (sentido da experiência vivida), a alegórica (sentido cristológico ou eclesiológico), a tropológica (sentido moral ou ascético) e a anagógica (sentido escatológico ou dos fins últimos).

²² O primeiro tratado conhecido de apologética, *Da verdade da religião cristã*, foi escrito pelo protestante Hugo Grotius, em 1627. A primeira obra católica é de autoria de Luc-Joseph Hooke, *Princípios da religião natural e revelada*, datada de 1754, cf. SESBOÛÉ; THEOBALD, 2006, pp. 171-172.

apologética aproximou-se da cultura romântica²³ e, nesse processo, efetivou-se uma maior associação do discurso religioso com a dimensão estética, mediante a formulação de uma categoria, até então, inédita: a de “civilização cristã”. O vocábulo “civilização”, em seu sentido moderno (pois, até esse momento, ele comportava, sobretudo, uma conotação jurídica, significando um ato de justiça ou a transposição de um processo criminal para o âmbito civil), foi, inicialmente, explicitado pelo *Dicionário universal de Trévoux*, de 1771. Nessa obra, a civilização apareceu vinculada a um elogio da religião, sendo tida como uma das virtudes sociais ou um elemento da moral natural, responsável pelo abrandamento dos costumes, proporcionando a felicidade entre os homens. Paulatinamente, todavia, a civilização tornou-se uma representação substitutiva da religião, uma obra da razão. Foi então que, no bojo da escrita católica, ela passaria a ser qualificada como cristã (STAROBINSKI 2001).²⁴

A expressão “civilização cristã” obteve uma grande difusão, no decorrer do século XIX, em função da publicação, em 1802, da obra *O gênio do cristianismo ou belezas da religião cristã*,²⁵ de Chateaubriand. Esse livro, pertencente ao campo da apologética, inseriu a religião no centro das amplas discussões, travadas no período, acerca da arte e do belo. Contudo, fê-lo através de um pressuposto específico, pois considerava uma exigência gnosiológica que a sensibilidade estética estivesse impregnada pela fé.²⁶ Para tanto, Chateaubriand retomou a matriz de uma espiritualidade contemplativa, que, lentamente, delineada no cristianismo desde a época patrística, possuía

151

²³ A passagem do século XVIII para o XIX conheceu a emergência do romantismo como uma reação ao ideário das Luzes. Afinal, denúncias acerca dos “males da civilização” (como a colonização e a escravidão) começavam a ser vinculadas, embora ainda prevalecesse a perspectiva otimista quanto à condição humana, sobretudo quando aprimorada pela cultura. Logo, porém, a reação romântica iria obter uma identidade própria, mantendo-se em tensão permanente com o ideário da razão. Pode-se elencar, dentre os principais elementos do pensamento cultural e político do romantismo, as concepções de totalidade e vitalidade, de diferença e hierarquia, de mutabilidade e pulsão criativa e de experiência e compreensão (DUARTE 2004).

²⁴ Agradece-se ao professor Valdei Lopes de Araújo a indicação do conceito de “religiosidade” como outra produção discursiva do período que configurava o cristianismo como um importante fator histórico-civilizacional (usado no Brasil, por exemplo, por José Bonifácio), o qual permitiu uma abordagem romântica do catolicismo, despida de uma conotação ultramontana e anti-ilustrada.

²⁵ Ainda que essa expressão não apareça, diretamente, na obra, ela pode ser reconhecida por seu contraponto com o termo “barbárie”, que lhe era atribuído pelos críticos da fé católica (como, por exemplo, na citação “Ao cabo, reconheceu-se que o cristianismo era um sistema bárbaro, de cuja queda dependia a liberdade humana, o progredir das luzes [...]”, (CHATEAUBRIAND 1956, vol. 1, p. 11). É também possível auferi-la da relação entre a atuação dos cristãos e o incremento da civilização: “[...] dever-se-ia pois, curar de provar que, pelo contrário, de quantas religiões existiram, a cristã é a mais poética, a mais humana e favorável à liberdade, às letras e às artes; que o moderno mundo tudo lhe deve [...] que não é vergonhoso crer com Newton e Bossuet, Pascal e Racine” CHATEAUBRIAND 1956, vol. 1, p. 13). A associação entre civilização e cristianismo mostrou-se, desde então, decorrente, como evidenciado na passagem retirada da revista *Nitherói*, em 1836: “O Cristianismo, somente o Cristianismo, é o fundamento da religião moderna; foi ele quem salvou os restos da antiga; dele saiu a Filosofia, o Estado, a Moral sem exemplo, a Indústria, as Artes e a Poesia; em torno do Cristianismo se colocam os mais sublimes gênios, de que se enobrece a humanidade; os Agostinhos, Newton, Leibniz, Dante, Carlos Magno, Tasso, Michelângelo, Rafael, Bossuet e Fénelon inspirados foram pelo Cristianismo”, Apud: PINASSI, Maria Orlanda. **Nitheroy, revista brasileira de ciências, letras e artes**. Campinas: Unesp, 1998. p. 177.

²⁶ Cf. SESBOUÉ; THEOBALD 2006, pp. 172-173: “No campo da apologética literária, destaca-se Chateaubriand [...] Trata-se de uma apologética do sentimento, uma ‘poética do cristianismo’, e uma ‘teologia estética’, oposta à filosofia de Voltaire, para valorizar o sentimento religioso e ‘tocar o coração’. Obra única dentro da apologética clássica, obteve muito êxito no seu tempo, mas tem pouco vigor argumentativo”.

contornos, eminentemente, passionais, pelos quais o sujeito (individual ou coletivo) era instado a se deixar “afetar” por Deus, mas também, paradoxalmente, a lhe responder com toda a potência da sua vontade. Adequada do vocabulário estoico pelo cristianismo, a noção de paixão (*passio*) adquiriu densidade teológica com a hermenêutica da Paixão de Cristo e foi, posteriormente, subjetivada pela cultura romântica (BUARQUE 2005, p. 5; DUARTE 2003, p. 183), que realçou seu duplo sentido de (des)possessão e de arrebatamento para além do *cogito* racional. Esse enfoque estava implícito no título do livro de Chateaubriand, pois, conforme já indicara Voltaire, a genialidade “parecia um dom dos deuses, esse *ingenium quasi ingenitum*, uma espécie de inspiração divina”,²⁷ implicando uma manifestação tanto do sobrenatural quanto da singularidade pessoal (BRANDÃO 2008, pp. 25-26).

A noção de *ingenium*, que foi retomada da retórica clássica (mais especificamente, de Quintiliano) e traduzida, ao longo do século XVIII, pelos vocábulos *esprit* (Boileau) e *génie* (Buffon), comportava assim o sentido de um talento inerente à pessoa, que não poderia ser atingido nem pela imitação (*imitatio*) nem pela técnica (*ars*) (SELIGMANN-SILVA 2003). Superava-se, com isso, a concepção alegórica, preponderante até o século anterior, de viés teológico (*allegoria in factis*), o qual pressupunha o recurso à tradição com decoro e com engenho, baseado no emprego de modelos retirados da história e da tratadística (CAETANO 2007). Mas, tal genialidade também poderia ser um legado coletivo, de povos e de culturas, configurando-se como seu fundamento identitário. Dessa forma, poder-se-ia falar do gênio de um idioma ou de uma religião – no caso, o cristianismo (SELIGMANN-SILVA 2003).

A figura do “gênio do cristianismo” pode ser assim considerada uma alegoria *in verbis*, a modalidade retórica greco-latina que atribuía a, pelo menos, um dos elementos de sua analogia o estatuto de signo, não lhe conferindo, portanto, uma dimensão real e histórica. O emprego da *allegoria in verbis*, de crescente difusão a partir do final do século XV, com a descoberta da *Poética* de Aristóteles, apresenta-se como intencional em cada autor e em sua interpretação como um ato do receptor, embora prevista por regras que estabeleciam certo grau de clareza, de acordo com o gênero ou a circunstância do discurso. A *allegoria in verbis* pode, dessa maneira, ser entendida como uma “ficção poética” (HANSEN 2006, pp. 116-117). Ela foi a escolha privilegiada dos humanistas, das igrejas protestantes e dos místicos (CERTEAU 1982b).

²⁷ “C’est surtout cette invention qui paraissait un don des dieux, cet *ingenium quasi ingenitum*, une espèce d’inspiration divine”, cf. VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*. Verbete: “Génie”, Apud: BRANDÃO, Rodrigues. A filosofia e seu tempo: gênio e gosto segundo Voltaire. In: **A ordem do mundo e o homem**: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire. Tese (Doutorado em Filosofia), São Paulo, USP, 2008. Segundo o autor, p. 25-26, “O gênio como termo ligado à inspiração, ao dom divino, traz consigo o mesmo apelo ao sobrenatural e ao incompreensível presente em seu sentido primeiro, quando se refere ao demônio pessoal. O artista gênio é o inspirado, cujo dom divino o torna superior àqueles que apesar de excelentes em seus gêneros não são dotados de originalidade. O gênio marca uma ruptura com seus predecessores – ele é criador”.

Em seu livro, contudo, ao associar civilização à fé católica, Chateaubriand inverteu as posições da apologética tradicional. A excelência do cristianismo encontrava-se em sua atuação no mundo, não em sua origem divina (GADILLE 1975):

Os defensores dos cristãos reincidiram no antigo desacerto que os perdera [...] Partindo da missão de Jesus Cristo, e derivando de consequência em consequência, estabeleciam, por certo, mui solidamente, as verdades da fé; mas este modo de argumentação, bom no século XVII, quando o essencial não era contestado, vinha a baldar-se em nossos dias. Urgia entrar no caminho oposto, passar do efeito à causa, pospor a prova de que o cristianismo é excelente por vir de Deus; mas provar que vem de Deus, porque é excelente (CHATEAUBRIAND 1956, v. 1, p. 12).

Foi, nesse sentido, que ele enumerou as obras católicas de caridade e de educação, os serviços prestados pelo Papado em prol da criação cultural, a influência da Igreja no aperfeiçoamento das leis e o papel das missões, que teriam permitido a povos, até então tidos como "ignorantes", ter acesso às mais altas formas da vida social. A narrativa de Chateaubriand conferiu ao cristianismo o papel de criador de civilização, em uma contraposição a Voltaire, que criticara o obscurantismo provocado por séculos de fanatismo e superstição religiosa:

153

[...] como já mostramos, a restauração das ciências, das artes e das letras se deve à Igreja: que a maior parte das grandes descobertas modernas, tais como a pólvora, os relógios, os óculos, a bússola, e em política o sistema representativo, lhe pertencem; que a agricultura, o comércio, as leis e o governo lhe devem obrigações imensas; que as suas missões levaram as ciências e as artes a povos civilizados, e as leis a povos bárbaros; que a sua cavalaria contribuiu poderosamente para salvar a Europa duma invasão de novos bárbaros; [...] um direito político e um direito das gentes, desconhecidos dos povos antigos; e mais que tudo, a abolição da escravatura. Quem não ficará convencido da beleza e excelência do cristianismo? (CHATEAUBRIAND 1956, v. 2, p. 308).

Na reformulação de sua apologética, Chateaubriand encadeou, de forma linear e progressiva, as temporalidades do passado e do presente, pois a constituição da civilização cristã, mesmo em moldes estéticos, não poderia ser considerada encerrada. Pelo contrário, ela continuaria suscitando novas maneiras de pensar e de viver a realidade.²⁸ Nesse sentido, Chateaubriand não endossou, por completo, a perspectiva romântica de idealização de um passado perdido, no qual, supostamente, vigoravam costumes e valores capazes de propiciar a felicidade.²⁹ Seus escritos incorporaram a experiência da aceleração e mesmo

²⁸ No que se refere à história, "Chateaubriand [...] queria fazer um gênero em que Bossuet substituísse a Voltaire como fonte de inspiração, mas sem o fatalismo providencialista do bispo de Metz, já que entendia o 'o pensamento social não retrocede, por mais que os fatos olhem com frequência em direção ao passado.'" (FONTANA 2004, p. 175-176).

²⁹ Tal imaginário encontrava-se presente, no campo literário (como na novela inglesa e no *Sturm and Drang* alemão) e também no filosófico, como em uma parcela da obra de Rousseau (que nem por isso deixava de ser um iluminista). De forma concomitante, iniciava-se um movimento de valorização da

da ruptura do tempo (HARTOG 2003, p. 77).³⁰ Dessa forma, a civilização cristã não era apresentada sob o formato da exemplaridade e da repetição, e sim da mudança histórica:

Mas grande tentativa do historiador moderno seria a mudança que o cristianismo operou na ordem social. O Evangelho, dando novas bases à moral, modificou a índole das nações e criou na Europa homens inteiramente diversos dos antigos por opiniões, governo, costumes, usos, ciências e artes (CHATEAUBRIAND 1956, v. 2, p. 65).³¹

Sob uma perspectiva similar, mais de um século depois da primeira edição de *O gênio do cristianismo*, o verbete “civilização cristã”, do *Dictionnaire de Théologie Catholique*, publicado em 1923, afirmava que:

Da ‘civilização moderna’, como da ‘civilização antiga’, eliminemos o que é negativo, e acrescentemos o que lhe falta. Uma sábia aliança do passado e do presente mostra-se imperativa em política; a reconciliação da velha Igreja e do mundo moderno não é menos inviável. [...] O mais puro espírito cristão é, em seu conjunto, prudente e amplo, e o progresso da verdadeira civilização, da civilização cristã, daí decorre.³² (**Dictionnaire de Théologie Catholique** 1923)

É, entretanto, justamente, a perspectiva da mudança que iria permitir a Chateaubriand refutar a ideia de progresso como um conhecimento, exclusivamente, analítico e científico, pautado, somente, na reflexão humana, para o associar a uma moralidade metafísica e à ação da Providência: “A impiedade, isto é, a ausência de virtudes morais, constitui a razão imediata das desgraças dos povos: a ver, essa é uma base histórica muito mais nobre e muito mais segura [...]” (CHATEAUBRIAND 1956, v. 2, p. 53).

Assim, a apologética católica, considerando a consciência moral e a sensibilidade estética como dimensões privilegiadas da ação da Providência na história humana, conseguiu viabilizar a transmissão do *corpus* de doutrina e de valores da Igreja no decorrer do oitocentos. Operava-se, com isso, uma sutil

154

natureza e da vida campestre em resposta à crescente industrialização dos principais centros urbanos (DUARTE 2004).

³⁰ Tal romantismo nostálgico, todavia, principalmente, em suas formulações iniciais, não deixou de pensar a mudança, pois foi ao reconhecer a iminência da perda da “experiência” que se dedicou a retê-la.

³¹ Algumas passagens da obra de Chateaubriand parecem refutar tal assertiva, como, por exemplo, “Mas em moral e história, gira-se no terreno estreito da verdade; é forçoso, a despeito de tudo, recair em observações conhecidas. Que vereda histórica ainda não trilhada, restava aos modernos? Podiam imitar apenas, e nessas imitações, muitas causas lhes tolheriam o acesso à altura dos seus modelos” (CHATEAUBRIAND 1956, v. 2, p. 60). Mas, tal limite é utilizado como recurso argumentativo para realçar a importância da contribuição do cristianismo para escrita de uma “nova” história: “Tendo estes [os antigos] consumido todos os gêneros de pintura [a história era considerada por Chateaubriand uma modalidade poética, junto com as belas-artes e a literatura, mas também um campo da filosofia e da política], era necessário que o cristianismo proporcionasse um novo gênero de pensar e refletir, [sem o qual] aliás os modernos nunca poderiam dar à história uma fisionomia nova” (CHATEAUBRIAND 1956, v. 2, p. 59).

³² Cf. versão original em francês: “De la ‘civilisation moderne’ comme de la ‘civilisation ancienne’ éliminons ce qui est mauvais, et ajoutons-y ce qui y manque. Un sage accord du passé et du présent s’impose en politique; la réconciliation de la vieille Église et du monde moderne n’est pas moins possible. [...] Le plus pur esprit chrétien est prudent et large tout ensemble, et le progrès de la civilisation véritable, de la civilisation chrétienne, est à ce prix”. **Dictionnaire de Théologie Catholique** 1923.

mutação, inclusive dentro do catolicismo, que deslocava o horizonte de expectativa de um plano escatológico para aquele de um futuro ainda impreciso, embora já histórico (KOSELLECK 1997, p. 59).

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, santo. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 2002.

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1996.

BRANDÃO, Rodrigues. A filosofia e seu tempo: gênio e gosto segundo Voltaire. In: **A ordem do mundo e o homem**: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire. Tese (Doutorado em Filosofia), São Paulo, USP, 2008.

BUARQUE, Virgínia. **Paixão de santidade**: o epistolário de Madre Maria José de Jesus. Tese (Doutorado em História). Rio de Janeiro, UFRJ, 2005.

CAETANO, Daniele Nunes. O processo de produção imagético-retórica da alegoria. **Cadernos de arquitetura e urbanismo**, Belo Horizonte, v.14, n.15, dez. 2007.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982a.

_____. **La fable mystique, 1**. Paris: Gallimard, 1982b.

CHATEAUBRIAND, François René. **O gênio do cristianismo**. São Paulo: Brasileira, 1956. V. 1 e 2.

Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **A teologia moral em meio a evoluções históricas**. Brasília: Edições CNBB, 2009.

DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão**. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire. Paris: Beauchesne: 1937-1976.

Dictionnaire de théologie catholique Contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire. Paris: Letouzey et ané, 1923. T. II.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. A pulsão romântica e as ciências humanas no Ocidente. **Revista brasileira de ciências sociais**. V. 19, n. 55, jun. 2004.

_____. Sujeito, soberano, assujeitado: paradoxos da pessoa ocidental moderna. In: ARÁN, Márcia (org.). **Soberanias**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

ESTRADA, Juan Antônio. **Deus nas tradições filosóficas**. V. 2. Da morte de Deus à crise do sujeito. São Paulo: Paulus, 2003.

GADILLE, Jacques. Le concept de civilisation chrétienne dans la pensée romantique. In: DERRÉ, J. R., DAILLE, J. DE MONTCLOS, X. e PLONGERON,

B. **Civilisation chrétienne**: approche historique d'une idéologie. XVIII^e-XX^e siècles. Paris: Beauchesne, 1975.

HANSEN, João Adolfo. **Alegoria**: construção e interpretação da metáfora. São Paulo: Hedra; Campinas: Ed. da Unicamp, 2006.

_____. Positivo/natural: sátira barroca e anatomia política. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 3, n. 6, 64-88, maio-ago. 1989.

HARTOG, François. Chateaubriand: entre l'ancien et le nouveau régime d'historicité. **Régimes d'historicité**. Présentisme et expériences du temps. Paris: Du Seuil, 2003.

JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 3^a ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

JULIA, Dominique. O sacerdote. In: VOVELLE, Michel (dir.). **O homem do iluminismo**. Lisboa: Presença, 1997.

KOSELLECK, Reinhart. Le concept de l'histoire. In: **L'expérience de l'histoire**. Paris: Seuil/Gallimard, 1997.

LACOSTE, Yves (dir.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.

LIGÓRIO, Afonso Maria de. **Escola de perfeição cristã para seculares e religiosos**. Obra completa dos escritos de santo Afonso Maria de Ligório. Petrópolis: Vozes, 1955.

_____. **Obras ascéticas de san Alfonso Maria de Ligório**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954. V. II.

LOPES, Marcos Antônio. *Ars historica* no antigo regime: a história antes da historiografia. **VARIA HISTORIA**, Belo Horizonte, v. 24, n. 40, p.633-656, jul.-dez. 2008.

MASSIMI, Marina. O ensino da psicologia nos seminários episcopais do Rio de Janeiro e São Paulo, no século XIX. **Revista da SBHC**, n. 9, 41-50, 1993.

PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento**. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira. São Paulo: Universidade de São Paulo; Campinas: Universidade de Campinas, 1994.

PINASSI, Maria Orlanda. **Nitheroy, revista brasiliense de ciências, letras e artes**. Campinas: Unesp, 1998.

RÉMOND, René. **Histoire de la France religieuse**. T. 4. Paris: Du Seuil, 1992.

RENAULT, Alain. **O indivíduo**: reflexão acerca da filosofia do sujeito. Rio de Janeiro: Difel, 1998.

SANTOS, Pedro Paulo Alves dos. Civitas in civibus est, non in parietibus. **Revista Archai**, Brasília, n. 02, 59-74, Jan 2009. Disponível em <http://archai.unb.br/revista>

- SELIGMANN-SILVA, Márcio. Do gênio da língua ao tradutor como gênio. **DELTA**, vol.19, número especial, p. 175-191, 2003.
- SERRY, Hervé. Literatura e catolicismo na França (1880-1914): contribuição a uma sociohistória da crença. **Tempo social**. vol.16, n.1, 129-152, 2004.
- SESBOUÉ, Bernard e THEOBALD, Christoph. **História dos dogmas**. T. 4: *A palavra da salvação* (séculos XVIII – XX). T. 4. São Paulo: Loyola, 2006.
- SILVA, Cláudio Henrique da. Virtudes e vícios em Aristóteles e Tomás de Aquino: oposição e prudência. **Boletim do CPA**, Campinas, nº 5/6, jan./dez. 1998.
- STAROBINSKI, Jean. A palavra civilização. **Máscaras da civilização**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. < sumateologica.permanencia.org.br/suma.htm > Acesso em 30 dez. 2009.
- VILANOVA, Evangelista. A filosofia transcendental de Kant. **Historia de la teologia cristiana**. T. III. Barcelona: Herder, 1992.
- WALSHAM, Alexandra. **Providence in early modern England**. Oxford: Oxford University Press, 1999.