

Speculum scripturae: o sentido alegórico e o valor da metáfora em um sermão de São Vicente Ferrer (1350-1419)

Gustavo Cambraia Franco
Universitat d'Alacant

1. O estudo dos sermões medievais

O mundo medieval é um vasto campo de pesquisa e, como a própria História, está sempre em construção. A beleza e riqueza cultural, intelectual e espiritual que nos legaram os *gigantes* medievais que nos precederam, ainda estão para ser completamente descobertas, desnudadas e apreciadas. O estudo especializado não pode apresentar senão uma parcela ou alguns ângulos de vista do fascinante edifício cultural medieval. No entanto, cada objeto de pesquisa traz consigo o potencial de sempre revelar novos domínios, novos detalhes e novos olhares sobre a história. Não obstante a riqueza e diversidade de fontes e temáticas do medievo evidenciadas e semeadas por inúmeros grandes autores¹, o estudo que empreendemos para a consecução deste trabalho concentrou-se em uma espécie de fonte que, por sua natureza e finalidade, podem ser consideradas tipicamente medievais, os *sermões litúrgicos*.

O *Sermão* é um tipo ou gênero específico de literatura religiosa desenvolvido durante a Idade Média e que se tornou um complexo e rico componente cultural da *Cristandade Medieval*. Os sermões são amplamente reconhecidos como fonte de conhecimento para uma série de campos dos estudos históricos: *história social* (por exemplo, a perspectiva do papel dos leigos e das mulheres na vida eclesiástica e na formação religiosa); *história religiosa* (a função dos sermões e da pregação no reforço da *ortodoxia* e como veículo de dissidência/*heresia*, bem como sua função, no interior do espaço litúrgico, como ferramenta retórica de inspiração para práticas devocionais e canal de aproximação do povo comum aos livros sagrados); *história do imaginário* e *história literária* (as narrativas e historietas de fundo moral contidas nos *exempla* medievais); *história intelectual* e *história das ideias* (as formas de compreensão dos conteúdos e postulados teológicos, filosóficos e doutrinários e a interpretação exegética das fontes utilizadas para a elaboração do sermão).

Os sermões constituem fontes históricas carregadas de múltiplas possibilidades heurísticas, importantes para a compreensão de variados aspectos temáticos do período medieval. Seus conteúdos têm sido objetos de crescente interesse por parte de estudos nos últimos trinta anos (Muessig, 73-91), desde que foram retomadas as análises clássicas e pioneiras de Lecoy de La Marche (1839-1897) (1886) e G. R. Owst (1894-1962) (2010, 1ª ed. 1926). Estes primeiros trabalhos se concentraram no que os sermões podiam revelar para a compreensão de práticas sociais, comportamentos e hábitos religiosos e para uma *história das ideias*.

¹ Temos nós, na esteira intelectual e historiográfica do século XX, muitos autores que providencialmente nos legaram verdadeiras obras-primas de pesquisa medievalista. Nunca será algo vão citar nomes como, por exemplo, Régine Pernoud (1909-1998), George Duby (1919-1996), Ernst Robert Curtius (1886-1956), Lecoy de La Marche (1839-1897), Maurice de Wulf (1867-1947), Étienne Gilson (1884-1978), Christopher Dawson (1889-1970), Umberto Eco (1932-2016) e Johan Huizinga (1872-1945). Estes autores foram responsáveis, em larga medida, por fazerem o medievo emergir de seu anonimato e das sombras do preconceito e incompreensão de que padecia. Huizinga, de forma especial, legou-nos uma obra-prima, *O Outono da Idade Média* (1994).

Após experimentar uma explosão de pesquisas a partir da década de 1970², o *estudo dos sermões* constitui, hoje, uma disciplina específica com um amplo cabedal de áreas temáticas e metodologias (*Exegese, Liturgia, Teologia, História Social, História Cultural, Crítica Literária, Crítica Textual e História da Arte*). Os sermões ocupam uma parte específica e própria na *tipologia* das fontes medievais. Considera-se que seja, historicamente, uma continuação das homilias patrísticas simples, cujo arranjo estrutural se tornou mais complexo durante a Alta Idade Média. A partir do século XIII, os sermões alcançam sua máxima expressão estilística e intelectual, quando então sua estrutura discursiva associou-se à tendência *escolástica* de especialização, regra e instrução formal.

O sermão pode ser definido como “um discurso oral (transcrito textualmente) baseado no texto sagrado falado por um pregador para uma audiência: a intenção do sermão é instruir a audiência em questões de fé e moral” (Muessig, 76). Instrumentos pedagógicos no interior do espaço e da estrutura litúrgica, sua função primordial é a de ensinar, instruir, educar (Bériou, 118). Portanto, antes de ser uma ferramenta retórica de motivação e persuasão de uma *audiência*, a escrita dos sermões ensejava uma atividade eminentemente intelectual (La Marche, 40)

Este processo de especialização foi, em grande parte, um reflexo do papel desempenhado pelas universidades na formação técnica e na educação do clero. Desde as antigas escolas catedráticas, a conexão estreita entre pregação e ensino já era enfatizada. A partir do século XII, as universidades passaram a regular e formalizar a prática em seus estatutos³, e a pregação e elaboração de sermões se tornaram atividades obrigatórias integrantes da formação universitária dos teólogos⁴. Do século XIII em diante, as *ordens mendicantes* (dominicanos e franciscanos) dominaram o cenário das atividades de evangelização no Ocidente. Seus membros preencheram a maioria das cátedras de ensino nos centros universitários e, como consequência, grande parte dos sermões que compõem o conjunto de fontes disponíveis referentes ao período do século XIII ao XV são de autoria de dominicanos e franciscanos.

2. Os quatro sentidos da Escritura, o sentido alegórico e o valor da metáfora

É neste período de efervescência cultural, religiosa e intelectual que situamos as fontes e o tema que aqui propusemos: um estudo da *tradição exegética medieval* com base nos sermões em língua latina do frei valenciano São Vicente Ferrer. No âmbito dessa tradição, consideramos a utilização do método hermenêutico dos *quatro sentidos*

² A causa principal desta expansão se deve à publicação de uma coletânea (e das fontes a ela acrescentadas nos anos seguintes à sua publicação), considerada como o marco divisor (entre o estado passado e o atual) de pesquisa e estudo dos sermões, a obra de Schneyer, J. -B. *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350*, 11 vols. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Münster/Westphalia, 1969–1990. O *Repertorium* mapeia a literatura sermoral e cataloga mais de 100.000 sermões latinos medievais, juntamente com listas dos manuscritos e de edições impressas nas quais eles se encontram. Ver Muessig (75).

³ A Universidade de Paris em 1231; a Universidade de Oxford desde 1170; a Universidade de Bolonha e Pádua (1331); a Universidade de Salamanca (desde 1335) e outras universidades durante o século XIV, como a de Praga, Viena e Heidelberg. A prática da pregação era requerida dos estudantes admitidos nas faculdades de Teologia. Os estudantes tinham que pregar ao menos uma vez por ano, e a aquisição de competência na *Ars Praedicandi* era requisito para a obtenção da *licença* (doutorado) em Teologia. Os estatutos previam a pregação e exposição sermoral por parte de professores e mestres de Teologia em determinados dias, em igrejas específicas da cidade. Mestre e alunos de *Gramática e Artes Liberais* deviam também, juntos, comparecer na audição de sermões na universidade. Ver Roberts (79-80).

⁴ A pregação (*praedicatio*) se tornou um dos métodos da escolástica, juntamente com a leitura e comentário (*lectio*) e a discussão (*disputatio*), que terminaram por suplantarem o antigo modelo monástico de ensino. Ver Hamesse (196).

da Escritura, isto é: do sentido central *alegórico* e daqueles que a ele se conectam hermeneuticamente, o sentido *literal/histórico* que o precede e o origina, e os sentidos *moral* e *anagógico*, desdobramentos ético-contemplativos do sentido alegórico. Nos sermões de São Vicente Ferrer, essa tradição hermenêutica era conjugada nas interpretações bíblico-teológicas com instrumentos intelectuais diversos e com as fontes patrísticas e escolásticas das quais se valia o mestre valenciano (Franco 2017; Ferragud 2012; Ysern i Lagarda 1999). Isto evidencia que a tradição interpretativa dos *quatro sentidos* e a *visão analógica* e alegórica do mundo, apesar de já transitarem por um período de decadência e ocaso, estavam ainda vivas e presentes nos círculos de cultura no final do século XIV e início do século XV.

Em seu sentido exegetico-teológico, a *alegoria* designa o significado mais profundo do texto. Muitas passagens da escritura judaica apresentam conteúdos obscuros, de difícil compreensão e aparentemente inconsistentes, ou apresentam relatos que causam repúdio ou são tidos por inaceitáveis ao juízo de gerações posteriores. A alegoria permite, assim, explorar significados que perpassam e dão vida à letra do texto e encontra nela significados, relações místicas e morais que, de outra forma, não poderiam ser auferidas diretamente por sua letra somente. A alegoria pressupõe variadas e diferentes relações analógicas e não há entre os medievais um sistema que determine os limites para seu uso. Por exemplo, os quatro rios do Paraíso significam os quatro evangelistas e a única fonte que nele se encontra é Cristo. A Arca de Noé representa a Igreja e suas partes significam misticamente as diferentes funções e estados na Igreja, os santos, os mártires, os doutores, os confessores, etc. Os três filhos de Noé representam aqueles que acreditam na Trindade. As sete mulheres que agarrarão um homem, como profetizou Isaías, significam os Sete Dons do Espírito Santo e o homem é Cristo. Os sete jarros das bodas de Caná são as sete idades do mundo. Os sete selos do livro descrito no Apocalipse são os sete mistérios da vida de Cristo. Os dois homens cegos de Jericó, assim como o boi e o jumento do presépio representam os judeus e os gentios. Uma das alegorias mais famosas na Idade Média é a dos quatro animais da visão de Ezequiel, comparados por São Jerônimo e São Gregório Magno aos quatro evangelistas.⁵

A alegoria ainda podia tomar o significado de “tipos”, pelos quais se entendia que o que precedeu Cristo é uma sombra ou prenúncio daquilo que seria posteriormente manifestado. Para os exegetas medievais, pessoas e eventos narrados no Antigo Testamento são “tipos”, sombras e figuras de pessoas e eventos descritos no Novo Testamento.⁶ Interpretados tipologicamente, a travessia do Mar Vermelho significa o batismo; Isaac carregando a lenha para seu sacrifício prefigura Cristo carregando a Cruz para o Calvário; a benção que Isaac deu aos seus dois filhos com os braços trocados prefiguram a transmissão da benção divina do povo judeu para os cristãos; a redenção humana, os sacramentos e a instituição eclesiástica foram todas prenunciadas nas coisas do passado e nos “tipos” antigos. Desta forma, há uma “prefiguração histórica” (*historica praefiguratio*) no Antigo Testamento e uma “completude alegórica” (*allegorica completio*) no Novo Testamento (De Lubac, 92). A alegoria nutre e expande

⁵ Tomamos como exemplo as referências elencadas por McNally (59-60).

⁶ Para Haymon de Auxerre, “Omnis Scriptura veteris Testamenti ad mysteria Christi et Ecclesiae contuenda nos invitat” (v. 117, c. 1003); e, ainda, Ricardo de São Vítor (†1173), ao tratar dos quatro sentidos, diz que as coisas passadas (do Antigo Testamento) são figuras que anunciam os sacramentos da Igreja. “Per historiam quid factum sit discimus, per moralitatem quid faciendum sit cognoscimus, per allegoriam sacramenta Ecclesiae quomodo praecedentium rerum figuris praenuntiata sint intelligimus, per anagogen invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciamus” (v. 196, c. 370 A) (Grifos nossos).

o entendimento, a compreensão e a inteligência e seu papel é a instrução, edificação e elucidação da fé.

Os sentidos espirituais e, no caso específico, a *alegoria*, são recursos cognitivos que permitem a aproximação entre os enunciados por vezes turvos, misteriosos e à primeira vista indecifráveis das Escrituras ou da lógica árida e formal da doutrina com um conjunto de categorias e imagens mentais mais facilmente absorvíveis pelo intelecto humano, acostumado a conceber a realidade não somente por via do raciocínio lógico-científico, mas como uma teia viva de relações metafóricas e analógicas. Nos sermões de São Vicente Ferrer a *metáfora* cumpre sua função didática e mnemotécnica primordial, qual seja, a de não apenas dar forma às alegorias que propõe, mas clarificá-las e exaurir das ideias, imagens e comparações efeitos cognitivos mais profundos e mais facilmente fixáveis na memória.

O caráter teórico-especulativo de sua argumentação se alia ao *sapere scorgere il simile o il concetto affine* (Carttoto, 85), isto é, o uso estruturalmente adequado e compreensível das metáforas e sua relação com a matéria doutrinária, científica e teológica. Nesse sentido, sua obra evidencia o vínculo existente entre seu pensar filosófico com a matriz aristotélico-tomista, de um lado, e com a tradição intelectual patrística-platônica que se havia perpetuado na tradição medieval, através de autores como São Bernardo de Claraval e Hugo de São Vítor. Em ambos os casos, a metáfora consiste em uma forma de pensamento que desenvolve um papel importante na prática hermenêutica do autor e no ato de compreensão do leitor.

Na Idade Média, a metáfora é um dos principais modos de ver e ler o mundo. Enquanto figura retórica abundantemente usada por exegetas e sermoneiros, refunde a consciência teórica e o método analítico e discursivo dos saberes. Para os medievais, o universo inteiro era um sistema de alegorias e símbolos. Ao estudar este aspecto da cultura medieval, somos levados a considerar que, embora o tema comporte certas distinções conceituais, os termos *alegoria*, *metáfora* e *símbolo* frequentemente se confundem entre os autores, e tanto no mundo clássico quanto entre os exegetas patrísticos e medievais, tendem a ser concebidos como termos sinônimos que indicam representações e conceitos didáticos.

A *linguagem figurada* está presente em todos aqueles casos nos quais *aliud dicitur, aliud demonstratur*, e quando há a *translatio* de um termo ou pensamento, ou do conteúdo que esse pensamento exprime a um outro, através dos aspectos de semelhança existente entre eles (Eco, 47). No pensamento medieval, no entanto, há uma diferença entre o sentido figural e alegórico escritural-teológico e a metáfora literária. No caso da tradição literária, a definição retórica medieval do *tropo* é a mesma herdada da Retórica clássica, sobretudo do sistema de classificação de Quintiliano (, que reconhecia na formulação metafórica um valor exclusivamente ornamental, e no qual seus aspectos cognitivos encontram-se confinados na Retórica (Brilli, 200). No caso dos teólogos e exegetas, o sentido alegórico é um sentido espiritual, cuja realidade é invisível, misteriosa e sobrenatural.

A Sagrada Escritura se distingue da literatura profana por estar envolta em um sentido de mistério, e os próprios mistérios estão prefigurados nas estruturas das realidades que as palavras designam. Para os filósofos, tudo o que existe é Uno. Na unidade reina a ordem e uma harmonia perfeitas, expressão da relação entre o Criador e o mundo criado, entre a matéria e o espírito, uma relação ao mesmo tempo real, espiritual e mística. O simbolismo, portanto, como concebido pelos filósofos, penetra na literatura não apenas como um aspecto estético, mas como uma realidade (Guiette, 108).

A *hermenêutica figural* (alegórica ou espiritual) dos exegetas cristãos, encontra seu ponto de partida na fórmula de São Paulo, *videmus nunc per speculum et in aenigmate*,

tunc autem facie ad faciem (1 Corinth. 13, 12), à qual se acrescenta a expressão poética do *Rhythmus Alter* de Alan de Lille, *Omnis mundi creatura, / Quasi liber, et pictura / Nobis est, et speculum*. Segundo a tradição patristica e latina, baseada na terminologia de Santo Agostinho e retomada por autores medievais como Beda, o *Venerável*, a adequação do Antigo Testamento à revelação cristã aparece como *alegoria in factis* e não *alegoria in verbis*, a qual é um sentido propriamente literário (Eco, 47). A alegoria medieval se dirige a realidades históricas e criadas e, por ser composta de fatos e signos, manifestam o sistema da verdade divina e o projeto da Providência. Seu núcleo cognitivo reside não tanto no discurso e na linguagem humana enquanto produtores de compreensão, mas no sentido figurativo de um conhecimento que, de outra forma, não seria acessível (Brilli, 200).

Em sua teoria do signo, Agostinho distingue que tanto as palavras quanto as coisas podem agir como sinais ou signos. O signo é qualquer coisa que pode fazer vir à mente uma outra coisa além da impressão que a coisa mesma causa em nossos sentidos. Os signos produzidos pelo homem para intencionalmente significar algo podem ser compostos de coisas, eventos e personagens. Eco (49-50) esclarece que, no caso da história sagrada, esses signos estão dispostos sobrenaturalmente e o trabalho do exegeta é o de distinguir entre os sentidos obscuros e ambíguos daqueles que são mais claros, e entre sentidos que são próprios daqueles que são figurados. As *Sagradas Escrituras* possuem o privilégio de transmitir a narração de fatos cuja interpretação alegórica é sancionada e garantida por autoridade divina para mover e induzir à fé.

Si enim movente ad fidem quae figurate tantum dicta, non facta sunt; quanto magis movere debent, quae figurate non tantum dicta, sed facta sunt? Nam sicut humana consuetudo verbis, ita divina potentia etiam factis loquitur. (S. Augustinus, 383)

Como diz Santo Agostinho, assim como o costume humano fala com palavras, assim o poder de Deus fala por meio dos fatos. As Escrituras transcendem as ciências e as doutrinas e é superabundante em outros sentidos, e nela não apenas o entendimento e as palavras significam coisas, mas as coisas mesmas significam outras coisas (De Lubac, 93). As Escrituras são mais excelentes que o conhecimento do mundo porque não apenas as palavras, mas também as coisas são significadas. É nesse sentido que se diz que a alegoria bíblica é uma alegoria *in factis*, ou melhor, uma alegoria *in facti et dicti*, pois além da alegoria dos fatos, a Bíblia contém ainda a alegoria das palavras ou coisas. Contém fatos sensíveis que, por si, remetem-se a realidades superiores, mas também contém declarações e doutrinas espirituais. Esta distinção entre a alegoria ou mistério (*alegoria facti*) e o simples símbolo (*alegoria dicti*) foi explicada por João Escoto Erígena, que diz:

Quaerendum quid inter mysteria distat utriusque legis (...) et symbola. Mysteria itaque proprie sunt, quae juxta allegoriam et facti et dicti traduntur, hoc est, et secundum res gestas facta sunt et dicta, quia narrantur. Verbi gratia, mosaicum tabernaculum et secundum rem gestam erat constructum, et textu sanctae Scripturae dictum atque narratum. Similiter sacramenta legalium hostiarum et secundum historiam facta sunt, et dicta sunt secundum narrationem. Circumcisio similiter et facta est in carne, et narrata est in littera (...) Et haec forma sacramentorum allegoria facti et dicti a sanctis Patribus rationabiliter vocitatur. Altera forma est, quae proprie symboli nomen accepit, et allegoria dicti, non autem facti appellatur, quoniam in dictis solummodo spiritualis doctrinae, non autem in factis sensibilibus constituitur. Mysteria itaque sunt, quae in utroque

Testamento et secundum historiam facta sunt, et secundum litteram narrata; symbola vero, quae solummodo non facta sed quasi facta sola doctrina dicuntur. (Joannis Scoti, v. 122, c. 344-5)

3. A exegese alegórica de São Vicente Ferrer

Em tal contexto, o papel privilegiado que a definição, o senso lógico-argumentativo e a análise minuciosa ocupam nos escritos escolásticos, mais especulativos que literários, não impede a manifestação de ideias e conceitos retirados da linguagem figurativa e metafórica. Nos sermões de São Vicente Ferrer, a exegese alegórica encontra um caminho frutífero de exposição e mesmo os conceitos e enunciados doutrinariamente mais rígidos da teologia não deixam de ser vertidos em linguagem figurada. Esse é o caso, por exemplo, do *Sermão IV do 2º Domingo do Advento*, no qual o sermônista apresenta uma interpretação alegórica da fé católica - e dos artigos da fé - por meio de uma comparação com a “cana agitada pelo vento” a qual faz referência o texto do Evangelho de Mateus (11, 7): *Quid existis in desertum videre? Arundinem vento agitatam?*

O propósito enunciado pelo pregador, como apresentado no *prothema*, é expor a natureza da fé católica por meio do intelecto alegórico ou figural (sentido superior auferido do texto que trata daquilo que o homem deve crer⁷) a partir de três modos ou argumentos principais: primeiro, de sua *verdadeira condição* (*vera conditione*), pela qual se diz que a fé é como a “cana”; segundo, de sua *dura impugnação* (*dura impugnatione*), pela qual se diz “agitada pelo vento.” E terceiro, de sua *comprovação confiável e certa* (*certa probatione*), pela qual se diz “O que fostes ver” (*Existis videre*).

A *condição* da fé católica é comparada à cana de três modos, de maneira que a cada aspecto físico da planta corresponda três aspectos fundamentais da fé. Primeiro, quanto a multiplicidade dos gomos que existem na haste da cana, que representa a diversidade dos artigos da fé. Secundo, pela vacuidade de seus gomos, que demonstra que a veracidade da fé não depende de argumentos racionais ou que, por si mesma, é “vazia” deles. Terceiro, quanto à beleza da folhagem da cana, algo muito conveniente à fé. Quanto à relação entre a multiplicidade dos gomos da cana e a dos artigos da fé, escreve São Vicente Ferrer:

Primo, arundo habet cannutorum multiplicitem. Secus de lancea, quae est uniformis, nec habet cannutos: ecce hic prima conditio fidei, scilicet articulorum diversitas seu multiplicitas. Fides, quam de Deo habuerunt Philosophi, erat ut lancea uniformis, quia non erat divisa per articulos, scilicet quod erat unus Deus, una prima causa, unus primus motor, unum primum principium. Idem de fide Judaeorum, quam habebant de Deo ex lege Moysi: *Audi Israel, Dominus Deus vester, Deus unus est*. Deut. 6. Sed fides nostra Christiana non est ut lancea uniformis, sed ut instar arundinis divisa, et multiplicata per articulos 14, quorum

⁷ A alegoria, tal como entendida pelos exegetas medievais, tinha por objetivo primordial “edificar na fé” e era um modo particular pelo qual a inteligência imbuía-se de fé. Nas cerimônias da lei antiga estavam escondidos os mistérios da fé. A alegoria conduz ao conhecimento da verdade e, portanto, tudo o que ela descobre pertence à instrução e revelação da fé. A alegoria não é somente um sentido apologético, mas é o sentido doutrinal por excelência. O edifício que a alegoria constrói é o edifício da doutrina, o discurso místico, sólido e dogmático. A fórmula gregoriana “a alegoria edifica a fé” foi retomada e repetida por vários outros autores medievais, como Isidoro de Sevilha, Guiberto de Nogent, João de Salisbury e São Bernardo e Hugo de São Vítor. A meditação de acordo com a alegoria informa corretamente a fé e opera na construção de seu entendimento e de sua forma. Se pela história se admira os fatos de Deus, pela alegoria se crê nos sacramentos, nos mistérios e na doutrina. Cf. DE LUBAC, Henri. *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*. Vol. 2, *op. cit.*, pp. 115-119.

septem pertinente ad Christi divinitatem, et alii septem ad Christi humanitatem: quoniam ille idem Deus, quem Philosophi et Judaei dicunt esse unum, nos etiam Christiani dicimur unum esse in essentia, sed trinum in personis, scilicet Patrem, Filium et Spiritum sanctum. Et potest ostendi in Sole uno, in quo est substantia, splendor et calor, etc. (Sancti Vicentii Ferrerii, 53)

No parágrafo citado, São Vicente Ferrer faz referência à tese da filosofia antiga acerca da existência de Deus como o *primeiro princípio*, *primeira causa* ou *primeiro motor* do universo. De fato, a noção de uma divindade suprema e imutável e de uma causa primeira originária do cosmo e dos entes não era estranha aos antigos, mas uma questão amplamente compartilhada e difundida pelas escolas filosóficas do mundo greco-romano.

Em seu estudo sobre as influências do pensamento antigo nas concepções transcendentais da tradição medieval, Ricardo da Costa (26-31) conclui que Platão, em seu mundo de divindades, concedeu um lugar específico à um Ser Supremo, acima de Zeus, acima da alma, dos deuses e de todo o universo, um Ser uno, impassível que contempla a si mesmo, de modo que a teoria teológica de Platão, espalhada por suas diversas obras (na *República* e em seus *Diálogos*), alicerçou a interpretação teológica do mundo de Aristóteles, sobretudo suas ideias acerca do chamado *Primeiro Princípio* ou *Motor Imóvel*. Aristóteles (*Metafísica* II e XII) demonstra a existência do ser *suprassensível* e *imóvel* por meio da consideração da incorruptibilidade do tempo e do movimento, em contraste com corruptibilidade das substâncias e dos seres corpóreos. Como o movimento e o tempo são eternos, é necessária a existência de uma substância eterna, sem composição com a matéria e que seja a causa primeira e o efeito real do movimento. Este *primeiro princípio* das coisas é constante, impassível, imutável e atua sempre do mesmo modo e não é, por sua vez, passível de transitar da *potência* ao *ato*, mas é ele mesmo *ato puro* e autossuficiente, causa e fim de si mesmo⁸. Aristóteles chama esse Ser de *Primeiro Motor Imóvel*, fonte da vida, da felicidade e do bem (Reali; Antiseri, 200-203).

Da mesma forma, autores posteriores, como o romano Sêneca, representante da escola *estoicista*, defendiam que o universo era governado por um *Logos*, isto é, por um Verbo, uma Razão, Inteligência ou Princípio racional e cósmico (Costa, 34). A sólida e profunda base metafísica dos antigos fora, assim, incorporada pelos medievais e entendida como uma real prefiguração da verdadeira sabedoria cristã, tal como concebida nos moldes do pensamento medieval. Para os medievais, Cristo era substancial e pessoalmente o *Logos* divino que os antigos entreveram como noção, e que a revelação cristã pôde iluminar em sua máxima plenitude.

Apesar das inúmeras implicações filosóficas que derivam dessa matéria, e do fato de que ela representa nos sermões uma verdadeira e recorrente *regra filosófica*, São Vicente Ferrer não se detém longamente no problema filosófico propriamente dito, mas a ele interesse contrapor a concepção rígida e unitarista da divindade por parte dos antigos e dos judeus – que não conheciam a natureza da Trindade divina – ao modo diverso de compreensão da fé e da doutrina por parte do catolicismo. A Igreja tradicionalmente divide o dado revelado e o conteúdo da fé em diversos artigos.⁹ Estes são compostos ao todo por quatorze ou doze, conforme se considera a dedução de conteúdo entre alguns artigos que se desdobram em dois e, por isso, o número doze. Os artigos foram resumidos e codificados pela Igreja, para fins de profissão de fé, nos

⁸ Este argumento foi retomado por Santo Tomás de Aquino (2003, vol. 1, 166) e apresentado como o primeiro argumento probante da existência de Deus.

⁹ A enumeração dos artigos é retirada da Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino (1855, 42).

Concílios de Niceia (325) e de Constantinopla (381) e consolidados na fórmula do *Símbolo de Fé Niceno-Constantinopolitano*.¹⁰

Vicente Ferrer distingue na divisão dos artigos de fé a imagem dos “canudos” ou gomos da cana e a explora através de uma original exegese alegórica do texto de Apocalipse (21, 15), que faz referência à “cana de ouro” (*arundine aurea*) usada para medir a cidade celeste.

Qui loquebatur mecum habebat mensuram arundineam auream, ut metiretur civitatem, et porta eius et murum. Et civitas in quadro posita est, et longitudo eius tanta est quanta et latitudo, et mensus est civitatem de arundine aurea per stadia 12 millia. (Sancti Vicentii Ferrerii, 54)

O número de “doze mil estádios” da cidade santa corresponde aos doze apóstolos, assim como aos doze artigos da fé. Os artigos da fé representam a verdade indivisível de Deus na qual está restrita a crença do cristão. Mas por que se diz doze mil? São Vicente explica que o número milenar é um número perfeito e significa a perfeição da fé cristã. E por que os artigos da fé são chamados de “estádios”? Estádio (*stadium*) se diz tanto do espaço físico quanto da distância que o gigante Hércules podia percorrer com um único fôlego.

Segundo a Mitologia, Hércules percorria correndo, sem ofegar, duas vezes a distância de uma pedra arremessada por uma balista.¹¹ Da mesma forma, conclui São Vicente Ferrer, em cada artigo da fé devemos fazer um percurso ou “respiro” de contemplação.¹² Aqui vemos um caso raro nos sermões de São Vicente Ferrer, no qual o autor realiza um modo de exegese alegórica por meio da analogia entre o texto bíblico com relatos da tradição mitológica pagã. O poder da metáfora e do alegorismo reside na união e fusão original dos sentidos feita mediante o uso de imagens retiradas de ambas autoridades, do texto sagrado e do exemplo buscado no universo da tradição clássica, uma vez que, no caso presente, é o relato mitológico que ilustra e propicia a compreensão espiritual da passagem bíblica.

A segunda *condição* da cana é a vacuidade de seus gomos (*canutos*). O mel da cana é a doutrina pura da fé e o vazio de seu interior demonstra que os artigos da fé devem ser vazios de argumentos e razões. São Vicente Ferrer se apoia na autoridade de Santo Ambrósio (v. 16, c. 548 B), que diz: *Tolle argumenta, ubi fides quaeritur*. Para o autor, que ainda invoca a autoridade de autores como Boécio e Santo Tomás de Aquino, a fé se baseia no argumento de autoridade, pois o princípio, a fonte e a eficácia de sua

¹⁰ Na versão latina do *Símbolo de Fé* presente no *Missale Romanum* lê-se: “Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, Factorem caeli et terrae, Visibilium omnium et invisibilium. Et in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei Unigenitum, Et ex Patre natum ante omnia saecula. Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, Genitum, non factum, consubstantialem Patri: Per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines et propter nostram salutem Descendit de caelis. Et incarnatus est de Spiritu Sancto Ex Maria Virgine, et homo factus est. Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato; Passus, et sepultus est, Et resurrexit tertia die, secundum Scripturas, Et ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patris. Et iterum venturus est cum gloria, Iudicare vivos et mortuos, Cuius regni non erit finis. Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem: Qui ex Patre Filioque procedit. Qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur: Qui locutus est per prophetas. Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam. Confiteor unum baptismum in remissionem peccatorum. Et expecto resurrectionem mortuorum, Et vitam venturi saeculi. Amen” (273-274).

¹¹ Nesse ponto, São Vicente Ferrer recolhe relatos de uma fonte que nos é desconhecida, não citada no sermão.

¹² “Sed quare articuli dicuntur stadia? Nota, quod stadium, dicitur tantum spatium, quantum ille gigas vocatur Hercules poterat transire uno anhelitu. Et dicitur, quod ibat currendo sine missione anhelitus, quantum essent duo jactus balistae. Sic nos dicendo Credo: in quolibet articulo debemus facere stadium contemplationis” (Sancti Vicentii Ferrerii, 54).

doutrina é a revelação divina, a qual não pode ser objeto de prova por meio da razão humana, o que derogaria sua dignidade. A questão da suma tomista (q. I, a. 8) sobre a qual Vicente Ferrer baseia sua exposição é toda ela elaborada a partir da sentença de Ambrósio e expressa de maneira simbólica a vertente bíblico-teológica de seu pensamento, sobre a qual nosso pregador insistentemente se refere.

Para Tomás de Aquino (2003, 149-150) a doutrina sagrada se vale de argumentos. Respondendo à primeira objeção, sobre a declaração de Ambrósio que diz “Rejeitem os argumentos, quando se busca a fé”, o Doutor Angélico explica que, de fato, os argumentos da razão humana são impróprios e insuficientes para demonstrar ou provar os princípios que se referem à fé, mas, no entanto, a partir dos artigos de fé, a doutrina sagrada pode provar outras verdades. Assim como as demais ciências, que não argumentam em vista de demonstrar seus princípios, mas para demonstrar a partir deles outras verdades de seu campo.

É ilustrativo, nesse sentido, o exemplo da Sagrada Escritura, pois que não tendo nenhuma ciência ou ensinamento que lhe seja superior, ela terá de disputar, valendo-se de argumentações, com quem nega seus princípios, o que somente será possível se aquele que o nega conceder algo da revelação divina. Portanto, as Escrituras e a doutrina sagrada somente prova ou refuta argumentos contrários à fé, mas não há meios de se provar com argumentos a própria fé ou os artigos da fé, algo que transcende os limites e a capacidade natural da razão humana. De onde conclui Ferrer que os argumentos dos santos e dos doutores servem apenas para confortar a inteligência, mas não para fundamentar a crença. Não se crê por argumentos e razões, mas porque Cristo disse, pregou e revelou, conforme a palavra de São Paulo (1 Cor 2, 5): *Fides vestra non sit in sapientia hominum*, isto é, nos argumentos e razões, *sed in virtute Dei*.

Vicente Ferrer é hábil no manejo das Escrituras, que conhece profundamente, a ponto de ser capaz de identificar nos seus diversos livros um grande feixe de concordâncias entre nomes e termos bíblicos. Por meio de referências cruzadas entre palavras semelhantes consegue estabelecer uma real e abrangente rede de *analogia biblica*, a mesma a que nos referimos anteriormente e que consiste na interpretação de uma palavra ou passagem do texto sacro por meio do auxílio de palavras ou textos correlatos de um outro autor, e que possuem sentido igual ou semelhante.

Assim como havia estabelecido o sentido do texto do livro de Apocalipse que cita a *cana de ouro*, a compará-lo com a medida da fé e a divisão de seus artigos, Ferrer novamente busca nas Escrituras uma nova recorrência da palavra “cana”, e a encontra no Salmo 67, no qual se lê: *Increpa feras arundinis, congregatio taurorum in vaccis populorum, ut excludant eos qui probati sunt argentos* (Sl 67, 31). Esse versículo serve mais uma vez para confirmar a ideia central de sua exegese alegórica, que reside na comparação entre a cana e a fé. O “canavial” (*arundinis*) citado na passagem é a doutrina da fé e as feras que a circundam e atacam são os argumentos e razões naturais, humanas e filosóficas, que podem ser contra ou a favor da fé. Explica Ferrer:

Nota, *increpa feras arundinis*. Ferae arundinis sunt naturales rationes philosophiae vel rationes humanales, quae sunt pro vel contra. Dicit ergo Propheta: *increpa feras arundinis*. Si occurrat imaginationi tuae quomodo est possibile, quo in hóstia sit Christus et quando frangitur hostia, quod non frangatur Christus, *increpa feras*, etc. (...) Sic etiam increpandi et expellendi sunt leonis inferni quando loquuntur imaginationi [...] Si quaeratur qui sunt ille qui maxime habent illas feras. Respondeo, illi, supple, qui sunt in vaccis populorum. Vaccae populorum sunt Ecclesiae Christianorum, quae nutriunt vitulos, id est Christianos in vita fidei, uberibus collationis Sacramentorum et praedicationis

Evangeliorum. Et veniunt tauri, id est philosophi, qui cornibus logicae et philosophiae nituntur probare fidem, volentes sustinere regulas philosophiae et logicae, propter quod cadunt in errores contra fidem. Nota contra illos, qui nimis se dant logicae et philosophiae et dimittunt sacram Theologiam. Ideo avisando Apostolus dicit: ‘Videte fratres ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam’, id est logicam, ‘secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi et non secundum Christum.’ Ad Coloss. 2. Nota, *ut excludant eos*, scilicet Christianos a vera credentia fidei, *qui probati sunt argento*, scilicet fide clarissima a Christo Apostolis praedicata et publicata. (Sancti Vicentii Ferrerii, 54-55)

Cada palavra ou imagem do versículo é explorada por São Vicente Ferrer de forma alegórica. Como se percebe no trecho citado, o pregador utiliza um recurso mnemotécnico muito eficaz e comum em seus sermões, que é a inserção da palavra “Observe” (*Nota*) como forma de introdução à interpretação da palavra ou fragmento de versículo que irá expor. Além de despertar a atenção do leitor ou do público para um detalhe específico da análise bíblica, o recurso se conforma perfeitamente com a forma metódica e sistemática de um *sermão temático*, que tendia a fazer de um breve texto um campo semanticamente amplo de decupagem analítica e gramatical. Para cada palavra se estabelece uma alegoria e, por fim, o pregador consegue estabelecer uma rede ampla e complexa de sentidos, e um verdadeiro sistema de imagens por meio do qual expressa sua doutrina e que permite a fixação do exemplo dado na memória coletiva e individual dos ouvintes.

A cultura medieval é, sob muitos aspectos, uma cultura *memorial*, assim como a cultura moderna ocidental é uma cultura *documentária*. Da mesma forma que hoje se valoriza os índices, a bibliografia e as concordâncias analíticas, os pensadores medievais valorizavam os dispositivos de memorização e retenção mnemônica de informações (Smith, 787), sobretudo ao se tratar das Sagradas Escrituras. São Vicente Ferrer, como vários outros autores da época, era famoso por conhecer a Bíblia de cor.

A habilidade de Santo Tomás de ditar textos à diversos escribas ao mesmo tempo é uma técnica que exigia uma enorme capacidade de memória e fora desenvolvida por Hugo de São Vitor para ensinar seus discípulos a manejar o livro dos Salmos, de forma que pudessem transitar com facilidade, para trás e para frente, na leitura de qualquer salmo para o texto de qualquer outro (Yates, 50). Ao chamar a atenção do leitor, ou justapondo sentidos sobre a passagem de abertura do sermão ou, ainda, extraíndo de uma simples palavra ou frase múltiplas interpretações e metáforas, São Vicente Ferrer nada mais faz do recorrer à mnemotécnica verbal, por meio do estímulo, da rememoração e reminiscência ordenada de imagens, fatos e ensinamentos, por meio da concordância entre informações sequenciais e complementares retiradas de lugares distintos do texto sagrado. Dessa forma, seu texto avança ordenadamente de um *objeto de memória* para outro.

As dúvidas, os pensamentos e as sugestões da imaginação que tendem a questionar a verdade da fé são como feras ou leões infernais que devem ser reprimidos e expelidos pelo intelecto. Os novilhos (*vaccis*) citados no Salmo é a imagem do povo cristão e da Igreja, daqueles que vivem na vida da fé e que se nutrem dos sacramentos e da pregação do Evangelho. A manada dos touros (*taurorum*) são os filósofos e seus chifres são a Lógica e a filosofia humana, que pretendem provar a fé com *regras filosóficas*, o que leva muitos a caírem em erros contra a fé. São Vicente critica aqueles que se envolvem excessivamente com a Lógica e a Filosofia e desprezam a Sagrada Teologia. Utiliza, para isso, a autoridade de São Paulo Apóstolo, para quem a Filosofia e a Lógica, sem a

fé, são falácias vazias (*inanem fallaciam*), pois que se apoiam na tradição dos homens e nos elementos do mundo e não na sabedoria e autoridade de Deus.

A terceira e última *condição* da cana é a beleza das folhas com que está ornada. Assim a cana da fé deve estar ornada com as folhas das boas obras, pois “a fé sem obras é morta” (Tg 2, 26). Seguindo o mesmo princípio da *analogia bíblica* por via da semelhança de termos e de sentidos correlatos, Ferrer cita outra passagem na qual aparece o termo *cana*, desta vez do Evangelho de Mateus (27, 48). O versículo narra a cena em que um dos guardas romanos embebe uma esponja em vinagre e a suspende com uma cana, dando-o de beber a Jesus: *Sitio, currens autem unus ex eis accepta spongia implevit aceto et imposuit arundini et dabat ei bibere.*

No entender de São Vicente, a bebida não agradou a Cristo porque a haste da cana era seca e não estava ornada com suas folhas. Tal é a condição dos maus cristãos que possuem a cana da fé, mas não estão ornados com as folhas das boas obras nem com a boa vida e, portanto, não possuem beleza. Esses têm a esponja enxuta, sem caridade, e com o vinagre da malícia do pecado.¹³

A segunda analogia proposta por Ferrer sobre o versículo-tema do sermão diz respeito à dura impugnação (*dura impugnatio*) que sofre a fé nesse mundo, motivo pelo qual o evangelho diz que a cana é “agitada pelo vento” (*vento agitatum*). O autor prossegue, assim, seu intento de esmiuçar cada sentença do versículo tendo sempre por base as propriedades alegóricas da cana. Sobre o sentido dos ventos que agitam a cana da fé, diz São Vicente:

Secundo, quod volo vobis declarare de fide, est sua dura impugnatio, cum dicitur vento agitatum. Nota quatuor sunt venti principales, qui insurgunt contra arundinem fidei ad diruendum eam, scilicet Orientalis, Occidentalis, Septentrionalis et Meridionalis. Orientalis est praesumptio intellectualis, quae dicitur Orientalis, quia jam a nativitate sunt acuti et ingeniosi et praesumptuosi. Isto vento agitatur arundo fidei quando est praesumptione quaeruntur rationes et argumenta ad probandum fidem, quia multis est occasio damnationis. Simplicis autem personae omnia, quae fidei sunt, creduntur firmiter et non curant de argumentis, de rationibus nec de disputationibus et sic de aliis (...) Secundo, arundo fidei agitatur vento Occidentali, scilicet saeculi occupatione, quando persona in omnibus negotii hujus mundi volunt tenere malum vel pedem, sic fides moritur et occiditur in cordibus talium. Quia sicut multitudo malarum herbarum suffocat triticum in agro, ideo mundatur; sic multitudo negotiorum mundanorum suffocat fidem in corde Christiani. Dicitur autem vento Occidentalis, quia omnia mundi negotia ad finem tendunt, quia omnia breviter finiunt. (Sancti Vicentii Ferrerii, 55)

A tônica mais uma vez recai sobre a valorização da pureza da fé e a desconfiança que tem São Vicente Ferrer dos limites da argumentação e disputa racional de sua natureza, o que para o santo representa sempre uma ocasião de erros e de indução a sofismas e falácias. A crença do cristão deve ser como a de uma pessoa simples e rústica, pura, firme, enraizada na autoridade divina e resistente aos sopros de quaisquer ventos de disputa racional que visam impugná-la.

¹³ “Sed ille potus non placuit Christo, quia arundo non erat ornata foliis, sed sicca erat. Talis est fides malorum Christianorum, qui habent arundinem fidei, sed non est ornata foliis bonorum operum nec bonae vitae, cum spongia exuta, quia sine charitate, cum aceto malitiae peccatorum” (Sancti Vicentii Ferrerii, 55).

A região de onde provêm cada vento e sua característica geográfica determina o sentido dos diferentes ataques que sofre a autoridade da fé. O *vento Oriental*, por originar-se da região em que nasce o Sol, significa a presunção e astúcia intelectual que, desde seu nascimento, procura confrontar a fé com argumentos e razões humanas. O *vento Ocidental* significa as ocupações e negócios desse mundo que sufocam a fé e a vida da alma. O fato de o Ocidente ser a região do ocaso do Sol e da luz significa que os negócios mundanos tendem à brevidade da existência e conhecem um fim. Assim como a erva má sufoca o trigo na terra, assim os negócios mundanos sufocam a fé no coração do cristão.

O sermão apresenta uma mescla erudita de elementos de diversas ciências e conhecimentos, do universo teológico, filosófico, geográfico, bíblico, histórico e mitológico, e todos eles fornecem materiais específicos para que o autor enlace seu programa exegético num amplo cabedal de referências, de imagens e autoridades, e que o permitam fundamentar suas alegorias num quadro maior de fontes. É o que vemos na sequência da citação, na qual Ferrer especula sobre os dois outros ventos principais e acrescenta um outro conjunto de alegorias bíblicas e históricas.

Tertio, agitatur vento Aquilonari, id est conscientiae in frigidatione, qui non permittit aliquod bonum operari. Et ideo sicut perla perditur in sterquilinio, sic margarita fidei perditur in conscientia stercore plena, quoniam vera credentia non potest diu stare cum mala conscientia. Apostolus: *Bonam conscientiam, quam quidam repelentes circa fidem nafragaverunt*. 1 Thimoth. 1, 19. Est enim fides ut navis magna, conscientia vero ut parva barcha: sed ex mala vita naufragantur, id est cadunt infra navem et barcham et sic pereunt, vae illis qui sic cadunt. Quarto agitatur vento Australi, id est concupiscentia inflammatione. Ventus australis est calidus et humidus, sic concupiscentia divitiarum, honorum, deliciarum carnalium, et indurant conscientiam, quod totaliter perdit fidem, quia tanta est altitudo et puritas fidei, quod non potest stare cum tanta concupiscentia rerum temporalium (...) Sed quidam ex excessiva concupiscentia errant circa fidei viam. De hoc figura Daniel: *Vide et ecce quatuor venti coeli pugnabant in medio mari*, supple hujus mundi, contra arundinem fidei, nam cum in omnem terram exiverit sonus fidei Catholicae, jam modo his quatuor venti expulsa est a Barbaria, Tartaria, Turcia, Graecia et modo inter Christianos agitatur. (Sancti Vicentii Ferrerii, 55)

São Vicente compara fé à uma pérola preciosa que não pode estar perdida entre o esterco, isto é, entre a má consciência. A autoridade bíblica da qual se vale o santo permite, ainda, uma analogia, muito comum na pregação medieval, que compara a fé e a Igreja com uma nave ou uma barca. Os que estão fora desta barca, isto é, aqueles que têm uma consciência manchada pelo pecado ou que estão separados do corpo da Igreja, são como naufragos que, privados da graça e da salvação, perecem nas águas do dilúvio ou do mar do mundo. Como vimos anteriormente, de forma mais detalhada, São Vicente, em diversos de seus sermões, associava, por via da metáfora e da alegoria, imagens e concepções náuticas com as doutrinas penitenciais e com a organização social da época.

O tema dos *quatro ventos* apresentado por São Vicente, por sua vez, é matéria pertencente à uma longa tradição enciclopédica medieval, na qual a ciência geográfica encontrava um lugar especial. Nas *Etimologias* de Isidoro de Sevilha encontramos a exposição mais detalhada sobre o tema dos quatro ventos. Os dados da teoria isidoriana são retirados, em sua maioria, dos escritos de naturalistas, filósofos e poetas da tradição

clássica, como Lucrécio¹⁴ ([99-55 a. C.] *De Rerum Natura*), Plínio¹⁵ ([23-79 d. C.] *Naturalis Historia*), Sêneca (*Naturales Quaestiones*) e Virgílio ([70-19 a. C.] *Eneida e Georgicas*). No Livro XIII da obra, que trata sobre o mundo e suas partes, Isidoro de Sevilha dedica uma seção inteira a falar dos distintos ventos que sopram sobre as regiões da terra. Diz o autor:

Ventus (est) aer commotus et agitatus, et pro diversis partibus caeli nomina diversa sortitus. Dictus autem ventus quod sit vehemens et violentus. Vis enim eius tanta est ut non solum saxa et arbores evellat, sed etiam caelum terramque conturbet, maria commoveat. Ventorum quattuor principales spiritus sunt. Quorum primus ab oriente Subsolanus, a meridie Auster, ab occidente Favonius, a septentrione eiusdem nominis ventus adspirat. (San Isidoro de Sevilla, 968)

Vicente Ferrer refere-se à existência de quatro ventos principais, *Oriental*, *Ocidental*, *Septentrional* e *Meridional*. O vento *Septentrional* é também chamado de *Aquilão* e o Meridional de *Austral*, os quais, segundo Santo Isidoro, são os dois ventos fundamentais definidores do clima. O vento *Austral* assim é chamado porque provoca (*haurire*) a chuva e torna mais densa a atmosfera e as nuvens. Em grego é chamado de *nótos*, porque em algumas ocasiões corrompe o ar. Quando sopra, o vento *Austral* transmite a outras regiões uma pestilência que envenena a atmosfera. Do mesmo modo que o *Austral* engendra a contaminação, o *Aquilão* (derivado do *Septentrional*) a faz desaparecer.¹⁶

O *Septentrional* assim se denomina por proceder do círculo das sete estrelas que parecem deslocar-se sobre a cabeça ao girar o mundo. O *Aquilão* leva consigo as águas e dissipa as nuvens, por ser um vento gelado e seco. Também se denomina *boreas*, por soprar desde as montanhas hiperbóreas. A natureza de todos ventos septentrionais é marcada pela frieza e secura, ao passo que os ventos austrais ou meridionais são quentes e húmidos.¹⁷ As propriedades e características naturais de cada vento que impugna e aflige a fé determina, por sua vez, o estado da alma. Assim, o vento *Aquilão*, por ser frio e seco, representa a frigidez e secura da alma, que se torna incapaz de praticar boas obras. O vento *Austral*, por ser um vento húmido e quente representa a inflamação da concupiscência, os deleites carnis, a dureza do coração e da consciência presos às coisas temporais.

No caso acima, temos a ocorrência do que alguns autores chamam de *superfluitas* textual, o que se dá quando em um texto há a descrição de algo que pode ter um sentido literal sem que haja razões econômicas para sua insistência e recorrência descritiva no texto. Normalmente, considera-se como expressões semanticamente pobres os nomes próprios, números e termos técnicos, descrição de flores, prodígios da natureza (no caso de nosso sermão, a descrição dos ventos), pedras, vestimentas ou cerimônias, ou demais objetos que pareçam irrelevantes do ponto de vista espiritual. Dado que não é lícito pensar que o texto sagrado apresente coisas por finalidades puramente ornamentais, presume-se neles o princípio alegórico do *aliud dicitur, aliud demonstratur* (Eco, 51).

¹⁴ Sua obra *De Rerum Natura (A Natureza das Coisas)* foi traduzida para o português (Tito Lucrécio Caro 1851).

¹⁵ Há uma edição de sua *História Natural* em espanhol (Cayo Plínio 1998).

¹⁶ “Auster ab auriendo aquas vocatus, unde et crassum aerem facit et nubila nutrit. Hic Graece vótoç appellatur, propter quod interdum corrumpat aerem. Nam pestilentiam, quae ex corrupto aere nascitur, Auster flans in reliquis regiones transmittit; sed sicut Auster pestilentiam gignit, sic Aquilo repellit” (Sancti Vicentii Ferrerii, 970).

¹⁷ “Septentrio dictus eo quod circulo septem stellarum consurgit, quae vertente se mundo resupinato capite ferri videntur [...] Aquilo dictus eo quod aquas stringat et nubes dissipet; est enim gelidus ventus et siccus. Idem et Boreas, quia ab Hyperboreis montibus flat; inde enim origo eiusdem venti est; unde et frigidus est. Natura enim omnium septentrionalium ventorum frigida et sicca est, australium humida et calida” (Sancti Vicentii Ferrerii, 970).

O leitor deve buscar, portanto, a chave que o decodifica. A escritura não fala somente *in verbis*, mas também *in factis*, ou seja, além da *allegoria sermonis*, ela expressa a *allegoria historiae*. É necessário, por isso, recorrer ao conhecimento enciclopédico. Como cita Eco (51-52), a tradição enciclopédica medieval conheceu diversos autores que elaboraram suas obras com base no modelo do *Physiologus*, entre eles, Isidoro de Sevilha e suas *Etimologias*, Rábano Mauro e seu *De Rerum naturis*, Honório de Autun, autor de *De imagine mundi*, e Vicente de Beauvais, autor do famoso *Speculum maius*. Os medievais concebiam o universo como uma coleção de fatos maravilhosos. O propósito da *enciclopédia* é esboçar uma *imago mundi* e dizer qual o significado espiritual, figurativo e moral de cada coisa ou evento ocorrido no mundo e que encontram correspondência nas narrativas bíblicas. Com base no parâmetro da tradição e em regras linguísticas e metafóricas de correlação, os autores atribuíam a cada elemento da Criação um significado simbólico e figurativo. Para os medievais, o mundo físico é uma teofania que remete à sua causa primeira. Há uma profunda significação filosófica na grande cadeia do ser, formada pela similitude alegórica e simbólica entre corpos celestes e corpos terrenos.

A passagem citada do profeta Daniel expressa o modo com que São Vicente Ferrer concebe uma rede de analogias bíblicas e proféticas que incidem, por sua vez, na história humana e, sobretudo, na história da Igreja. Em sua visão, Daniel vê quatro ventos que se agitam e lutam sobre o mar. A referência ao ataque dos ventos é mais um sinal bíblico, um tipo profético a confirmar a imagem dos ventos que impugnam a fé e do combate que travam nesse mundo a alma cristã e a Igreja. A “cana da fé”, duramente combatida no mundo, é imagem tanto da alma quanto da Igreja.

A visão profética de Daniel é uma prefiguração veterotestamentária da travessia da Igreja cristã pelo mar do mundo e da história, e das heresias enfrentadas por ela e que se agitam entre os cristãos. Para Ferrer, a profecia se cumpriu na história, uma vez que a *cana de ouro* da fé católica, cuja voz fora ouvida por todo o globo terrestre, tentou ser dissipada da terra por quatro ventos, os Bárbaros, os Tártaros, os Turcos e os Gregos. Os nomes desses povos representam os grandes reinos pagãos que se estenderam pelo mundo durante a Idade Média, os povos bárbaros e os muçulmanos, além dos gregos ortodoxos cismáticos, contra os quais a Igreja Católica e o povo cristão combatia no plano político e cultural.

A terceira e última característica da fé é sua comprovação certa e patente, que se dá pela visão. A prova de certidão de uma lei ocorre quando submetida à testemunha ocular direta. A certeza da fé só pode ser confirmada se o homem puder ver suas provas com os próprios olhos. Sua veracidade depende de uma autoridade que seja divina e na qual se observa a santidade humana. A prova da veracidade da lei evangélica são os milagres realizados por Deus e atestados pelo relato dos quatro evangelhos, pelos discípulos de Cristo e por uma multidão de santos e doutores da Igreja.

Assim como a carta de um rei, para ser reconhecida pelos homens, necessita conter o selo real, assim a fé cristã contém a marca do selo divino. O selo divino são os milagres operados por Cristo, que nem a lei de Moisés fora capaz de realizar. A lei da fé e da graça cristã engendra um estado de vida santa entre os homens e na sociedade, ao contrário da lei mosaica, que somente confirma a si mesma, e da doutrina do Anticristo e dos maometanos, que são carregadas de mentiras, pecados e iniquidades. Na lei de Moisés havia muitas coisas estultas ao juízo dos filósofos, mas na lei cristã, por sua vez, não há senão virtudes e santidade. Foi em razão do testemunho da veracidade e da evidência ocular da fé que havia dito Cristo na passagem-tema do sermão: *O que fostes ver (no deserto)?*

4. Considerações finais

O sermão que analisamos é uma peça ao mesmo tempo apologética e exegetica, e tem como pano de fundo um abrangente e metódico sistema de alegorias e metáforas, no qual cada argumento se assenta sobre um determinado conjunto de autoridades bíblicas e não bíblicas. Concluímos, com Guiette (115-117), salientando que para cada sentido extraído da escritura há um simbolismo didático. A palavra “sentido” não diz outra coisa que a própria faculdade de compreender, a *sabedoria*. Por sentido entende-se o ensinamento extraído da interpretação. A preocupação didática do pregador o levar a conferir à interpretação e às alegorias e metáforas que usa um valor exemplar, simbólico e moral. O ensino por via da alegoria tem uma função não somente cognitiva, mas atrativa, uma vez que os medievais se habituaram a buscar um entendimento além do sentido ou significação imediata das palavras, e não se contentam se as palavras, textos ou discursos não significarem alguma coisa além do que literalmente expressa. O valor profundo da expressão simbólica reside justamente na delícia estética provocada pelo mistério, pela obscuridade, e pelo inefável e na satisfação intelectual de sua clarificação. Ao mesmo tempo, no entanto, o símbolo ou a metáfora são intuitivos e têm o poder de suscitar no ouvinte diferentes reações, pois que apresentam verdades e objetos de uma maneira agradável sem destruir seu realismo. Na exegese medieval, os termos, coisas ou eventos descritos são ressignificados e transportados para realidades diversas. O sentido imperativo e literal está envolto em um campo de figuras, em um conjunto de similitudes e analogias orientadas de maneira direta e orgânica ao fato revelado e confirmado, e formam um campo simbólico aberto constituído de inúmeros vestígios científicos, místicos e míticos. O leitor medieval, acostumado a buscar o enigmático e a ver a realidade para além de seus fenômenos torna-se, diante da alegoria e do símbolo, interdito, pensativo e meditativo, imbuído de imagens e imerso em significações mais profundas e eternas daquilo que lê, vê e ouve.

Obras citadas

- Bériou, N. “La prédication aux derniers siècles du Moyen Age.” *Communications* 72 (2002): 113-127.
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- Bíblia Sagrada. Novo Testamento* (trad. de Pe. Matos Soares). Porto: Tip. Sociedade de Papelaria, 1956.
- Brilli, E. “La Metafora nel medioevo.” *Bollettino di Italianistica* VII, 2 (2010): 195-213.
- Cartoto, E. “Metafora e conoscenza nella cultura monástica.” *Doctor Virtualis - Rivista di storia della filosofia medievale* 3 (2004): 83-87.
- Cayo Plínio. *Historia natural* (trad. y notas de A. Fontán). Madrid: Gredos, 1998.
- Costa, R. da. “As Raízes Clássicas da Transcendência Medieval.” Em M. S. M. Nogueira ed. *Contemplatio. Ensaio de Filosofia Medieval*. Campina Grande: EDUEPB, 2013. 19-42.
- De Lubac, H. *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000. Vol. 2.
- . *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998. Vol. 1.
- Eco, U. “La Metafora nel Medioevo Latino.” *Doctor virtualis - Rivista di storia della filosofia medievale* 3 (2008): 35-75.
- Ferragud, C. “La Cetrería en los Ejemplos, Símbolos y Metáforas de San Vicent Ferrer.” *Anuario de Estudios Medievales* 42, 1 (2012): 273-300.
- Fowler, D. “Virgil (Publius Vergilius Maro).” Em S. Hornblower & A. Spawforth eds. *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1996. 1602.
- Franco, G. C. *A Letra e o Espírito. Estudo prévio para uma tradução de sermões representativos de São Vicente Ferrer (1350-1419) para a língua portuguesa* (Tese de doutorado). Alacant: Facultat de Filosofia i Lletres, Universitat d’Alacant, 2017.
- Guiette, R. “Symbolisme et «Senefiance» au Moyen-âge.” *Cahiers de l’Association internationale des études francaises* 6 (1954): 107-122.
- Hamesse, J. “El Modelo Escolástico de la Lectura.” Em G. Cavallo & R. Chartier eds. *Historia de la Lectura en el Mundo Occidental*. Madrid: Taurusminor, 2004. 179-210.
- Haymon de Auxerre. “In Apocalipsin.” Em J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus: series latina*. Paris: Migne, 1852, v. 117, c. 937-1220.
- Huizinga, J. *El Otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Joannis Scoti. “Commentarius in S. Evangelium secundum Joannem (fragmenta III).” Em J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus: series latina*. Paris: Migne, 1865, v. 122, c. 297-346.
- La Marche, L. de. *La Chaire Française au Moyen Âge, spécialement au XIIIe siècle d’après les manuscrits contemporains*. Paris: Librairie Renouard, 1886.
- McNally, R. E. *The Bible in the Early Middle Ages*. Eugene: Wipf and Stock, 2005.
- Missale Romanum ex decreto Concilii Tridentini restitutum*. Roma: Bonnae ad Rhenum-Aedibus Palmarum, MMIV.
- Muessig, C. “Sermon, Preacher and Society in the Middle Ages.” *Journal of Medieval History* 28 (2002): 73-91.
- Owst, G. R. *Preaching in Medieval England: an introduction to Sermon Manuscripts of the period c. 1350-1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Reale, G. & D. Antiseri. *História da Filosofia. Vol. 1 Filosofia pagã antiga*. São Paulo:

- Paulus, 2003.
- Richardi S. Victore. "Mystica adnotationes in Psalmos." Em J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus: series latina*. Paris: Migne, 1880, v. 196, c. 265-402.
- Roberts, P. B. "Preaching and Sermon Literature, Western European." Em J. R. Strayer, ed. *Dictionary of the Middle Ages*. New York: Charles Scribner's Sons, 1988. Vol 10: 75-82.
- S. Ambrosii. "De Fide Catholica." Em J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus: series latina*. Paris: Migne, 1845, v. 16, c. 523-702.
- S. Augustinus. "Sex Quaestiones Contra Paganos Expositae." Em J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus: series latina*. Paris: Migne, 1845, vol. 33, c. 370-386.
- San Isidoro de Sevilla. *Etimologías*. Versión Bilingüe (trad. y notas por J. Oroz Reta & M.-A. Marcos Casquero). Madrid: BAC, 2004.
- Sancti Vicentii Ferrerii. "Dominica II. Adventus. Sermo IV." Em *Opera Seu Sermones de Tempore*, tomus primus. Augsburg: Strötter, 1729. 53-56.
- Saint Thomas d'Aquin. *La Somme Theologique de Saint Thomas d'Aquin*, tome septième. Paris: Librairie Ecclésiastique et Classique d'Eugène Belin, 1855.
- . *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2003. Vol. I.
- Schneyer, J. -B. *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350*, 11 vols. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters: Münster/Westphalia, 1969-1990.
- Smith, R. "How to Read a Sermon by Thomas Aquinas." *Nova et Vetera. English Edition* 10, 3 (2012): 775-803.
- Tito Lucrecio Caro. *A Natureza das Coisas* (trad. de Antônio José de Lima Leitão). Lisboa: Typ. De Jorge Ferreira de Mattos, 1851.
- Yates, F. *The Art of Memory. Selected Works*. New York: Routledge, 1966. Vol. III.
- Ysern i Lagarda, J. A. "Sobre el *Sermo unius confessoris et septem arcium spiritualium* de Sant Vicent Ferrer." *Revista de Lengua y Literatura Catalana, Gallega y Vasca* 6 (1999): 113-117.