

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DO DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

Aléssio Alonso Alves

**A PREGAÇÃO E A COMUNIDADE: REFLEXÕES MORAIS E SOBRE A ORIGEM DA
SOCIEDADE HUMANA NOS SERMÕES DE GIORDANO DE PISA, O.P. (1302-1309)**

**Belo Horizonte
2018**

Aléssio Alonso Alves

**A PREGAÇÃO E A COMUNIDADE: REFLEXÕES MORAIS E SOBRE A ORIGEM
DA SOCIEDADE HUMANA NOS SERMÕES DE GIORDANO DE PISA, O.P. (1302-
1309)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. André Luis Pereira Miatello.

Belo Horizonte
2018

| | |
|-------|--|
| 907.2 | Alves, Aléssio Alonso. |
| A474p | A pregação e a comunidade [manuscrito] : reflexões morais e sobre a origem da sociedade humana nos Sermões de Giordano de Pisa, O.P. (1302-1309) / Aléssio Alonso Alves. - 2018. |
| 2018 | 332 f. Orientador: André Luis Pereira Miatello. |
| | Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia. |
| | 1.História – Teses. 2.Giordano, de Pisa. 3.Pregação - Teses. 4.Dominicanos - Teses. I. Miatello, André Luis Pereira. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título. |

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



"A Pregação e a Comunidade: reflexões morais e sobre a origem e configuração da sociedade humana nos sermões de Giordano de Pisa, O.P. (1302-1309)"

Aléssio Alonso Alves

Tese aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dr. André Luis Pereira Miatello - Orientador
UFMG

Prof. Dra. Néri de Barros Almeida
UNICAMP

Prof. Dra. Claudia Regina Bovo
Univ. Fed. do Triângulo Mineiro - UFTM

Prof. Dra. Carolina Coelho Fortes
UFF

Prof. Dr. Pietro Delcorno
University of Leeds

Belo Horizonte, 27 de março de 2018.

AV. ANTÔNIO CARLOS, 6.627 - PAMPULHA
31270.901 - BELO HORIZONTE - MG
e-mail: ppghis@fafich.ufmg.br
FONE: (31) 3409-5068 FAX: (31) 3409-5044

Para Luiza Pontes Brant

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), particularmente ao Programa de Pós-Graduação em História (PPGHis).

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pela concessão da bolsa de estudo ao longo dos quatro anos de doutorado, bem como da bolsa sanduíche, sem as quais a realização da pesquisa não seria possível.

Ao professor Dr. André Luís Pereira Miatello por toda orientação e atenção ao longo de todo o período do doutorado.

Aos professores membros da banca, pela dedicação e leitura cuidadosa da tese: Néri de Barros Almeida; Cláudia Regina Bovo; Carolina Coelho Fortes; e Pietro Delcorno (o qual agradeço de modo especial por ter lido a tese em português).

Ao professor Patrick Gilli por ter me acolhido na Université Paul Valéry, Montpellier 3 e em especial à professora Alessia Trivellone por toda hospitalidade, ajuda e apoio acadêmico ao longo dos quatro meses de vida e pesquisa em Montpellier.

Aos meus familiares – pais, irmão e tias – por todo o apoio.

À Luiza Pontes Brant, por todo amor, dedicação e presença constante desde o primeiro dia de escrita desta tese.

RESUMO

Este trabalho versa sobre os temas da moral e da origem da sociedade humana conforme encontrados nas *reportationes* (i.e. transcrições) da pregação de Giordano de Pisa, em Florença e em sua cidade natal, na primeira década do século XIV. O estudo aborda duas temáticas recorrentes entre os homens de saber dos séculos XIII e XIV; todavia, a segunda delas, sobre a sociedade humana, ainda foi pouco investigada pela historiografia por meio do uso de fontes sermonárias. A abordagem de ambas as temáticas é importantes não somente para a compreensão do desenvolvimento desse debate no recorte espaço-temporal abordado, mas precisamente por mostrar como um pregador dominicano de intensa atuação em duas das mais importantes comunas da Península Itálica do início do século XIV desenvolveu e expôs esses temas a um público leigo no ato da pregação, e como ele tentou moldar os costumes e direcionar as ações de seu público a partir dessas considerações. Para tanto, compõem o *corpus* documental desse trabalho algumas dentre as 731 *reportationes* da pregação de Giordano realizadas tanto em Florença quanto em Pisa. Os objetivos desse trabalho são atingidos, primeiramente, por meio da análise e comparação de sermões de mesmo *thema*. Ao fazer isso, salientam-se os argumentos empregados por Giordano referentes às temáticas do estudo e busca-se examiná-los em referência às autoridades empregadas pelo frade e o modo como ele se apropriou dessas ideias para propor reflexões morais e certas considerações sobre a origem e configuração da sociedade humana, bem como para modelar os costumes e orientar as ações dos ouvintes. Feita dessa maneira, a comparação dos sermões permite demonstrar as aproximações e distanciamentos entre os sermões de mesmo *thema*, apontando as possíveis explicações para as diferenças. Por meio dessas análises, em primeiro lugar se demonstra que Giordano, no que se refere ao debate moral, mantinha-se muito próximo de uma discussão política sobre vícios e virtudes conforme empreendidas pelos homens de saber de sua época. Em segundo lugar, no que se refere ao tema da origem da sociedade humana, comprova-se que o pregador adotou tanto uma concepção naturalista de base aristotélica quanto uma voluntarista de matriz agostiniana de acordo com as exigências do contexto litúrgico, isto é, o *thema* do sermão e os assuntos que ele propunha e que comumente eram tratados naquela data litúrgica. Em decorrência disso, o pregador não estabeleceu um julgamento único sobre a positividade ou negatividade da política e da sociedade humana, adaptando sua apreciação ao contexto litúrgico. Apesar de isso impossibilitar que se fale em uma teoria sócio-política giordaniana acabada sobre o assunto, a importância do estudo desses objetos a partir dessas fontes documentais se justifica pelo fato de que a pregação era um dos momentos no qual o público

leigo estabelecia contato com as discussões e debates políticos desenvolvidos em círculos de conhecimento acadêmico e conventual.

Palavras-chave: Giordano de Pisa; Pregação; Sermão; Ordem Dominicana.

ABSTRACT

This thesis deals with the theme of morality and the origin and configuration of human society as found in the *reportationes* (i.e. transcriptions) of Giordano da Pisa's preaching in Florence and in his hometown in the first decade of the fourteenth century. The study addresses two recurring themes among the men of knowledge of the thirteenth and fourteenth centuries; however, the second one, that of the human society, has so far been little investigated by historiography through the use of sermonary sources. The analysis of both these themes are important not only for the understanding of the development of this debate in the space-time frame dealt with, but precisely for showing how a Dominican Preacher of intense performance in two of the most important communes of the Italic Peninsula of the beginning of the fourteenth century developed and exposed these themes to a lay public in the act of preaching; and how he tried to shape the customs and direct the actions of his audience based on these considerations. Therefore, the documentary *corpus* of this work is composed by some of the 731 reportationes of the preaching of Giordano held both in Florence and in Pisa. The goals of this work are achieved, firstly, by analyzing and comparing sermons of the same *thema*. By doing so, the arguments used by Giordano concerning the themes of this study are emphasized and it is sought to examine them in reference to the authorities employed by the friar and the manner in which he appropriated these ideas to propose moral reflections and certain considerations about the origin and configuration of human society, as well as to model customs and guide the actions of listeners. Thereby, the comparison of the sermons demonstrates the approximations and distances between the sermons of the same *thema*, pointing out the possible explanations for the differences. By means of these analyses, it is first demonstrated that Giordano, in regard to moral debate, remained very close to a political discussion on vices and virtues as undertaken by the men of knowledge of his time. Secondly, as regards the subject of the origin of human society, it is proved that the preacher oscillated between a naturalistic conception of Aristotelian basis and a Augustinian voluntarist one according to the requirements of the liturgical context, that is, the *thema* of the sermon and the subjects it proposed and which were commonly dealt with at that liturgical date. As a result, the preacher did not establish a single judgment on the positivity or negativity of human politics and society, adapting his appreciation to the liturgical context. Although this makes it impossible to speak of a finished giordanian sociopolitical theory, the importance of studying this subject from these documentary sources is justified by the fact that preaching was one of the moments in which

the lay public established contact with the discussions and political debates developed in circles of academic and conventual knowledge.

Key-words: Giordano of Pisa; Preaching; Sermon; Dominican Order.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO | 11 |
| 1 OR CHE PREDICHEREMO? MÉTODO DE PESQUISA E CRÍTICA HISTORIOGRÁFICA | 38 |
| 1.1 Uma Relação Próxima: Sermão, Pregação e Liturgia | 38 |
| 1.2 Método de Pesquisa | 45 |
| 1.3 Crítica Historiográfica a partir do Método | 52 |
| 2 PRAEDICATIO EST. SERMÃO E PREGAÇÃO DOS FRADES PREGADORES NO SÉCULO XIII E INÍCIO DO XIV | 82 |
| 2.1 Aspectos Gerais do Sermão e Pregação dos Frades Mendicantes | 82 |
| 2.2 A <i>Summa de arte praedicatoria</i> de Alain de Lille | 83 |
| 2.3 A Pregação segundo Dois Tratados dos Pregadores do século XIII | 88 |
| 2.3.1 <i>De eruditione religiosorum praedicatorum</i> de Humberto de Romans | 89 |
| 2.3.2 <i>Libellus artis predicatorie</i> de Jacobus de Fusignano | 99 |
| 2.4 A Pregação segundo os Sermões de Giordano de Pisa | 108 |
| 3 SE NON C'È L'AMORE DIVINO, NON CI POSSONO ESSERE LE VERTUDI. MORAL E POLÍTICA, SERMÃO E PREGAÇÃO | 126 |
| 3.1 Introdução | 126 |
| 3.2 Moral e Política em <i>Li Livres du Trésor</i> de Brunetto Latini | 130 |
| 3.3 A Moral, a Política e a Pregação | 149 |
| 3.3.1 Pregação de Giordano de Pisa e a moral em seus sermões | 153 |
| 4 DILIGES PROXIMUM TUUM SICUT TE IPSUM | 172 |
| 4.1 Origens e Razões da Sociedade Humana | 172 |
| 4.2 <i>L'uomo è detto animale soziale e congregale</i> . A Natureza e o Amor como Fundamentos da Sociedade Humana | 177 |
| 4.3 A Ausência da Sociedade | 205 |
| 4.4 Da Positividade da Sociedade em <i>Diliges proximum tuum sicut te ipsum</i> | 208 |
| 5 VENIT IN CIVITATEM SUAM | 210 |
| 5.1 <i>L'uomo è animale congregale e sociale</i> : A Teoria Política Aristotélica na Pregação | 210 |
| 5.2 <i>Di questa parola tutta questa settimana avemo predicato</i> . O contexto litúrgico e a preservação das pregações <i>Venit in civitatem suam</i> de 1304 | 212 |
| 5.2.1 Dia de São Francisco, 4 de outubro de 1304, Domingo, em Santa Maria Novella | 213 |
| 5.2.2 Dia 4 de outubro de 1304, Domingo, na Catedral de Santa Reparata | 218 |
| 5.2.3 Dia de Santa Reparata, 8 de outubro de 1304, quinta-feira, na praça em frete à Catedral de Santa Reparata | 219 |
| 5.2.4 Perdas e omissões na <i>reportatio</i> | 228 |
| 5.3 Reflexão Política nos sermões <i>Venit in civitatem suam</i> | 233 |
| 5.3.1 <i>Venit</i> . Origem da Sociedade: o Impulso Natural em Direção ao Local de Origem | 234 |
| 5.3.2 <i>In civitatem</i> . Fundamentos da Sociedade: Amor e Ordem | 252 |

| | |
|---|------------|
| 5.3.3 Origem e Configuração da Sociedade: A Razão Natural e o Modelo dos Santos .. | 266 |
| CONCLUSÃO | 276 |
| REFERÊNCIAS | 289 |
| ANEXO I: <i>LECTIONARIUM PROPRIUM DE TEMPORE</i> | 303 |
| ANEXO II: <i>LAUDA DI SANCTO FRATE GIORDANO</i> | 310 |
| APÊNDICE I: CALENDÁRIO LITÚRGICO - CICLO TEMPORAL | 312 |
| APÊNDICE II: ESTRUTURA DOS SERMÕES DE GIORDANO DE PISA..... | 316 |

INTRODUÇÃO

Era uma terça-feira, 20 de dezembro do ano de 1244. Na cidade de Florença, na Península Itálica, o frade Pregador e inquisidor Pedro de Verona (1206-1252) recebia uma carta dos magistrados governantes da cidade. Ao lê-la, ele pôde ver que a sua persistência havia gerado frutos e o desejo seu e de seus confrades de aumentar a praça em frente à igreja de Santa Maria Novella, sede dos frades Pregadores na cidade, havia sido então atendido. No comunicado, lia-se o seguinte:

Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém. Após o insistente pedido do querido Frade Pedro, pertencente à Ordem dos Pregadores, os dois conselhos da cidade de Florença, aquele geral e o especial, reuniram-se, como é habitual, no palácio Soldanério aos sons dos sinos e à chamada dos pregoeiros por ordem do podestà de Florença, Bernardo, filho de Rolando il Rosso, bem como com os líderes e os priores das Corporações de Ofício da dita cidade, convocados para o conselho, e estabeleceram e julgaram aquilo que os frades pertencentes à referida Ordem dos Pregadores e o capítulo da igreja de Santa Maria Novella devem ter. Por isso, estabelecemos que a eles e à tal igreja sejam dadas e concedidas, dentre as terras situadas na própria praça da dita igreja de Santa Maria Novella, aquelas ao lado da própria praça e onde se ergue a casa do dito Hospital dos Pobres do Pinzocheri, que são chamados homens de penitência e onde fica a casa de Ambrósio e de seus vizinhos: isso com o fim de fazer uma praça e de alargar a já citada praça que ali se encontra, *a fim de que lá ocorram pregações*, segundo a vontade do já referido frade Pedro e dos outros frades do capítulo da Igreja de Santa Maria Novella (...) (RUSCONI, 1981, grifo nosso).¹

Cinquenta e dois anos após essa empreitada dos frades, em 6 de junho de 1296, a própria guilda responsável pela construção de uma nova catedral na cidade, em conjunto com uma das maiores Corporações de Ofício de Florença, recorreu ao conselho citadino, formado pelos priores das *Artes*, para ampliar a praça que se encontrava entre o edifício que estava sendo construído sobre o antigo e o batistério de São João Batista, localizado à sua frente. No documento era afirmado o que se segue:

Diante de vós, senhores Priores das Guildas e Gonfaloneiro de Justiça do *popolo* florentino, a quem compete, pelo dever do ofício, prover para e buscar a beleza e honra da cidade de Florença, especialmente em relação à grande honra do *Duomo* florentino, é exposto por parte dos cónsules da guilda Calimala e os membros da *Opera* de Santa Reparata o que se segue. A praça da igreja de São João Batista [i.e, o batistério] e da igreja de Santa Reparata é estreita e pode comportar poucas pessoas, *de modo que quando sermões estão sendo proferidos lá pelo bispo ou outro prelado ou frade, e quando cerimônias festivas ocorrem lá, o povo não pode ser facilmente acomodado ou permanecer lá para escutar a palavra de Deus*. É, portanto,

¹ O acesso ao documento na língua original, o latim, não foi possível. A tradução italiana do texto está disponível em: <http://www.rm.unina.it/didattica/fonti/rusconi/sezIII/13_predicazione_urbanistica.htm>. Acesso: 23 de janeiro de 2018.

requisitado que vós considereis adequada a expansão (...) da dita praça (...) (DEAN, 2000, p. 34-35, grifo nosso).²

Como é perceptível a partir da leitura desses dois documentos, a pregação fazia parte da vida cotidiana da cidade de Florença no século XIII, movimentava-a e participava do seu ritmo. Ela ocorria costumeiramente aos domingos e, para garantir o seu correto ordenamento, o poder público de algumas cidades chegava até mesmo a promulgar normas que a abarcavam, como é o caso do pedido da *Opera* da catedral. Outras cidades também fornecem exemplos, o que mostra que o fenômeno ocorria em outras localidades da península. Cerca de um século após esse primeiro acontecimento florentino citado, em 1342 a cidade de Perúgia, na Úmbria, região vizinha à Toscana ao sul, estabeleceu em seu estatuto que “Martinello de Cilglarello (...) [e outras seis pessoas] serão sineiros da comuna de Perúgia (...) *Eles devem soar o grande sino de São Lourenço na ocasião de sermões, quando eles forem ser realizados na praça da comuna e diariamente na igreja de São Lourenço*” (DEAN, 2000, p. 220, grifo nosso). Enquanto parte do dia-a-dia, o sermão também se fazia presente nas ocasiões especiais, ocorrendo igualmente ao longo dos dias da semana - principalmente no caso de celebrações litúrgicas de grande importância. No caso de Florença, as comemorações realizadas nos dias dos santos padroeiros da cidade - dentre eles, Santa Reparata, São Zenóbio e São João Batista -, de acordo com um dos antigos livros litúrgicos da antiga catedral que ainda se encontrava em uso no início do século XIV, deveriam ser *obrigatoriamente* acompanhadas pela pregação do bispo ou outros por ele apontados em caso de ausência (TOKER, 2006, p. 278, linhas 378-392, p. 279, linhas 445-447).

Os casos a serem citados poderiam se multiplicar quase *ad infinitum*. Todavia, apenas esses documentos bastam para mostrar que ao longo de toda a segunda metade do século XIII e início do XIV, pelo menos na Itália central, a pregação era uma atividade de massa, uma expressão da cultura daquela sociedade que era visitada por um número muito grande de pessoas. Para responder a essa ampla demanda era preciso criar espaços adequados para o seu apropriado acontecimento, bem como regular o tempo de ocorrência da própria prática por meio dos sinos que convocavam os fiéis para escutarem o pregador. E, mais importante, a apreciação dessas fontes em conjunto permite constatar que o pleito desse tipo de reivindicação e essas normatizações não partiam apenas da parte dos clérigos - que poderiam ser, de antemão, considerados como os mais interessados no assunto -, mas ocorria igualmente a partir das

² A obra de Trevor Dean oferece acesso somente à versão traduzida do documento escrito originalmente em latim.

próprias pessoas leigas que também se mostravam entusiasmados por ela.³ Por volta da metade do século XIV, por exemplo, um mercador florentino chamado Paolo de Certaldo (1315-1370), filho de um juiz, escreveu um livro que mais tarde ficou conhecido como *Il libro di buoni costumi*, uma obra didascálica que, conforme dito nas suas primeiras palavras, discorre sobre “os bons exemplos, os bons costumes, os bons provérbios e os bons ensinamentos” (CERTALDO, 2003, §1).⁴ No livreto, dentre os numerosos conselhos, Paolo determinou o valor das pregações afirmando:

Tenha o costume de ir frequentemente à Igreja e às pregações, pois muitos bons exemplos e costumes são lá ensinados. Então se torna o homem muito sábio, prudente tanto no usar quanto no falar, pois nelas se diz todo o bem e o mal que nunca deve ser feito: o bem se diz para que tu o sigas e o mal se diz para que tu te guardes (...) E por isso, peço-te: se não podes sofrer de ouvir as repreensões mundanas, isto é, do teu professor ou teus parentes ou amigos ou vizinhos, que tu ouças e escutes as repreensões espirituais que são as pregações dos santos e bons pregadores da Igreja. Pois que usando as pregações elas te tocarão o ânimo e não poderás não te repreenderes em relação a fazer o mal e ao falar mal. Deste modo a palavra de Deus macera o coração do homem malvado mais do que qualquer outra coisa que se possa ouvir e mais do que qualquer outra repreensão mundana (CERTALDO, 2003, §116, 328, grifo nosso).⁵

A atração que essa prática exercia sobre esses homens fica patente por meio da leitura desses dois conselhos. Ela era tamanha que alguns deles, mesmo na condição de pessoa leiga, de alguma forma se empenhavam nessa atividade.⁶ Na segunda metade do século XIV, entre 1378 e 1381, Franco Sacchetti (1332-1400), poeta, escritor e comerciante que passou parte da

³ O uso do adjetivo *leigo* para designar aqueles que não eram clérigos será priorizado em relação à palavra *laico*, de uso mais corrente na historiografia em língua portuguesa. Uma vez que na atualidade o termo possui também a conotação de “o que ou aquele que é hostil à influência, ao controle da Igreja e do clero sobre a vida intelectual e moral, sobre as instituições e os serviços públicos” - além do sentido de “o que ou aquele que não pertence ao clero nem a uma ordem religiosa” (DICIONÁRIO, 2012, *laico*) -, elege-se ele justamente para denotar que esses homens, ou pelo menos aqueles que atendiam às pregações e atuavam em seu proveito, *não* eram hostis à influência da Igreja e do clero sobre os diversos domínios da vida hodierna. Muito pelo contrário, buscavam-na e apoiavam-na. Eles apenas não tinham a formação educacional clerical convencional, o que faria deles clérigos. Por isso, serão qualificados pelo adjetivo *leigo*, pois a palavra, antes de designar “o que ou aquele que é estranho a ou que revela ignorância ou pouca familiaridade com determinado assunto, profissão etc.; desconhecedor, inexperiente”, denota “o que ou aquele que não recebeu ordens sacras” (DICIONÁRIO, 2012, *leigo*).

⁴ “*In questo libro scriveremo molti buoni assempri e buoni costumi e buoni proverbi e buoni ammaestramenti (...)*”.

⁵ “*Usa a le chiese spesso e a' predicari, ché molti buoni assempri e costumi v'imparerai; e diviene l'uomo molto savio e avveduto e usante e parlante, in però che vi si dice tutto il bene e 'l male che mai s'è fatto: il bene si dice perché tu il segua, e 'l male si dice perché tu te ne guardi (...)* E però ti priego, se non puoi sofferire d'udire i gastigamenti mondani, cioè del tuo maestro o de' tuoi parenti o amici o vicini, tu odi e ascolti i gastigamenti spirituali, ciò sono le prediche de' santi e buoni predicatori de la chiesa; però che usando le prediche pur ti toccheranno l'animo, e non potrà essere che non ti gastighi del male fare e del mal dire: però che la parola di Dio macera il cuore del reo uomo più che niuna altra cosa che possa udire e più che niuno altro gastigamento mondano”.

⁶ Essa atitude era prontamente recriminada pelo clero devido o grande risco que se acreditava incidir aquele que, sem o preparo e conhecimento necessários, se envolvia nesse exercício. Nesses casos, poder-se-ia incorrer na acusação de heresia com certa facilidade.

sua vida em Florença - inclusive ocupando cargos na política da cidade -, compôs 49 sermões comentando as leituras evangélicas da Quaresma. Embora eles não tenham sido compostos para serem de fato pregados, mas provavelmente foram produzidos como uma exercitação literária, por meio deles é possível perceber que o autor demonstrou conhecer e saber bem aplicar as técnicas empregadas pelos pregadores no púlpito em seu tempo. Isso é um sinal de que essa atividade foi observada com muita atenção e provavelmente com muita frequência pelo autor (RUSCONI, 1981), bem como da própria atração que a pregação poderia exercer sobre as pessoas leigas.

Os efeitos de uma pregação rotineira, todavia, são de certa forma difíceis de serem encontrados. Muito provavelmente por conta de seu caráter ordinário, as crônicas citadas não lhe dão o mesmo espaço que deram, por exemplo, à pregação extraordinária dos grandes ícones carismáticos do revivalismo dos séculos XIII e XIV. Por conta disso, muitas vezes os estudos históricos não levam em conta a pregação rotineira quando desenvolvem uma abordagem política. Nesse sentido, a produção desse tipo de História ainda se atrela muito à casuística e à relação direta dos pregadores com as instâncias de poder e governo da vida em comunidade, bem como a sermões *extraordinários*, como os ditos *sermões de paz* de Remígio dei Girolami (1235–1319), frade Pregador e o principal professor do convento dominicano florentino na primeira década do século XIV. Todavia, como os poucos documentos aqui apresentados deixam entrever, a pregação ordinária de fato era capaz de mover os ouvintes, fazendo com que eles reconhecessem o seu papel e importância, seja louvando-a em uma obra de caráter moral e penitencial, seja em petições de obras urbanísticas que a favoreceriam. Mais do que isso, a obra citada de Paolo de Certaldo permite observar a importância dela no ordenamento de ações individuais e, conseqüentemente, coletivas.

Em sentido de buscar formar costumes e orientar condutas, um bom exemplo do impacto dessa prática enquanto atividade rotineira pode ser encontrado na pregação do frade Giordano de Pisa (c. 1260-1311), durante a Quaresma de 1306, em Florença.⁷ Ao discursar pela manhã, na Sexta-feira Santa, o *reportator* que o escutou anotou o seguinte:

Pela manhã, pregou sobre a Paixão de Cristo segundo o Evangelho de João, mas somente a história. Por volta do meio da tarde, pregou sobre o lamento de Nossa Senhora segundo as profecias do Cântico dos Cânticos e dos profetas. Propôs essas palavras sobre Nossa Senhora: *Fasciculus meus mirre dilectus meus mihi*. Depois, prosseguiu seguindo os ditos e respostas do Filho e aquelas do Pai, até aquela da Igreja e do Filho em Jerusalém. Elencou as autoridades e ditos da Bíblia um após o outro: não escrevo sobre isso pois não retive aquelas autoridades. *Fez chorar por toda*

⁷ Todas as datações, que na documentação seguem o calendário florentino que se iniciava em 25 de março, foram adaptadas ao calendário gregoriano.

*pregação os homens e mulheres, os grandes e pequenos, e ele permaneceu da mesma maneira, não se mudou nem um pouco, apesar de que parecia, em alguns momentos, que ele queria fazer um semblante de riso (GIORDANO DA PISA, 1975, p. 410-411).*⁸

Muito embora existam 731 anotações dos seus discursos sermonísticos realizados tanto em Florença quanto em Pisa entre 1302 e 1309 - bem como o fato de que o frade conseguia congregiar os ouvintes por mais de uma vez ao longo de um dia para escutarem às suas pregações e, por vezes, até mesmo os fazia chorar de arrependimento em relação a seus modos que poderiam ser considerados pecaminosos -, dificilmente se pode afirmar que ele não praticava “uma pregação rotineira em morais elementares ou doutrinas” (THOMPSON, 2005, p. 336). Testemunhos como o citado são raros nas *reportationes* de suas prédicas e não há relatos que celebrem as virtudes oratórias do frade Giordano em diversas crônicas como no caso de outros pregadores, como o dominicano João de Vicenza (c. 1200-1265) e o franciscano Bernardino de Siena (1380-1444), somente para citar dois deles.⁹

Não obstante essas observações, o fato de haver tantas *reportationes* de suas pregações e de terem sido produzidas em uma constância de cerca de oito anos mostra que, se Giordano não era um pregador *estrela* como os revivalistas que moviam verdadeiras multidões, performavam milagres e intervinham diretamente na política local atuando ao lado dos magistrados civis (THOMPSON, 1996), se praças não foram expandidas e palanques não foram erguidos especialmente para suas pregações, ele está longe de ter passado despercebido pela sociedade florentina do início do século XIV - ou pelo menos assim não o foi para parte dela, aquela mais penitente e que atendia semanalmente às suas aparições. Isso faz dele uma *voce media* (IANNELLA, 1999, p. 11) e, justamente por isso, a mensagem de seus sermões ganha destaque frente à quase inexistência de consequências e/ou reações de suas pregações. Tendo pregado virtualmente ao longo de todos os domingos por quase uma década, é possível especular que a importância da sua atividade como pregador tenha residido justamente no fato de que as considerações por ele apresentadas e argumentos desenvolvidos seriam pouco a pouco

⁸ “*La mattina predicò la Passione di Cristo secondo loanni, pur la storia. A nona predicò l lamento de la Donna secondo le profetie de la Cantica e de' profeti. Propuose queste parole de la Donna: 'Fasciculus meus mirre dilectus mens mihi'. Poi venne seguitando i detti e le risponsioni del Figliuolo e quelle del Padre, apresso quelle de la Chiesa e de le figliole di Ierusalèm. Fuoro per autoritadi e detti de la Bibbia l'una apresso l'altra: non la scrivo ché non ritenni quelle autoritadi. Fece piagnere tutto 'l predicare maschi e femine, grandi e piccoli, e egli stava pur d'un modo; non si mutò fiore egli, anzi pareva alcun'otta che volesse fare sembianza di riso. Deo gratias*”.

⁹ Como será visto, um dos poucos relatos sobre o frade é a *Chronica antiqua* do convento de Santa Catarina em Pisa. Como ele teve sua formação de frade nessa cidade, bem como depois retornou ao convento, é compreensível que seu nome apareça em uma obra que buscou falar dos vários membros que haviam passado pela Ordem dos Frades Pregadores na cidade.

incutidos nas mentes e/ou hábitos dos ouvintes. Como mostra a percepção de Paolo de Certaldo sobre essa prática, era esse o sentido fundamental da pregação, tanto para pregadores quanto para os ouvintes: ensinamento; ordenamento. Como em uma escola, na qual se passa anos aprimorando o conhecimento sobre determinadas matérias pela ação do professor que guia seus alunos nessa empreitada, a pregação também assim o seria nessa sociedade: uma escola pública sobre assuntos referentes à religião católica e à salvação da alma, mas também de preceitos morais que deveriam iluminar as práticas dos homens em sua vida coletiva.¹⁰ A partir disso, portanto, sobressai-se todo o caráter político que a mensagem do sermão carregava consigo em uma pregação ou mesmo em um suporte escrito.

Tendo em mente então a relevância dos conteúdos dessa pregação rotineira, bem como a importância política que esse exercício desempenhava na sociedade florentina do início do século XIV – e, em geral, na comunal italiana –, o presente estudo tem como objetivo analisar, a partir das *reportationes* do frade Pregador Giordano de Pisa, quais foram as encruzilhadas entre a mensagem dos sermões e as discussões em torno da política como eram desenvolvidas em seu próprio tempo. Assim, além de buscar demonstrar e explicar como essa conjunção se deu nesse espaço e tempo, busca-se por meio deste exame colocar em evidência como essas reflexões alcançavam o homem comum em seu dia a dia. Portanto, são *dois* os entroncamentos identificados e abordados. O *primeiro* diz respeito ao debate moral ou dos costumes, ou seja, um ordenamento interno das consciências e, conseqüentemente, de toda uma comunidade política.¹¹ Os historiadores da atualidade não podem negar, por terem em vista uma noção de Estado e política moderna, que o debate político da época percorria e se detinha em medida bastante significativa nesse tipo de discussão. Da mesma forma, por se tratarem de discursos

¹⁰ A afirmação se limitou apenas à religião católica uma vez que este estudo trata somente desse tipo de pregação. Todavia, existiram, na mesma época, tanto a pregação muçulmana quanto a judaica, as quais, todavia, não serão abordadas neste estudo.

¹¹ *Comunidade Política* será compreendida a partir do conceito durkeimiano: “De modo mais geral, quando uma sociedade é formada pela reunião de grupos secundários, de naturezas diferentes, sem ser ela mesma um grupo secundário em relação a uma sociedade mais vasta, ela constitui uma entidade social de um tipo distinto: é a sociedade política que definiremos: uma sociedade formada pela reunião de um número mais ou menos considerável de grupos sociais secundários, sujeito à uma mesma autoridade, que não refere-se ela mesma a nenhuma outra autoridade superior regularmente constituída” [“*Plus généralement, quand une société est formée par une réunion de groupes secondaires, de natures différentes, sans être elle-même un groupe secondaire par rapport à une société plus vaste, elle constitue une entité sociale d’une espèce distincte : c’est la société politique que nous définirons : une société formée par la réunion d’un nombre plus ou moins considérable de groupes sociaux secondaires, soumis à une même autorité, qui ne ressortit elle-même à aucune autre autorité supérieure régulièrement constituée*”] (DURKEIM, 1950, p. 55; Cf. MORENZONI, 2013, p. 2). É preciso observar, porém, que se afirmou que esse conceito será compreendido *a partir* e não *conforme* a definição de Émile Durkheim. Isso, pois, se dá devido ao fato de que, por exemplo, no caso dos frades Pregadores a autoridade superior e regularmente constituída do papa era reconhecida ao mesmo tempo em que se aprovava aquela das próprias comunas. Além disso, em sentido estrito, se tomada de forma rigorosa essa definição dificilmente poderia ser aplicada até mesmo às sociedades atuais, como à própria sociedade brasileira.

que à primeira vista podem ser classificados de maneira simplificada como religiosos, não é aceitável que eles sejam excluídos de uma pesquisa dessa natureza por terem sido produzidos por homens do clero, por supostamente dizerem respeito somente às crenças e, assim, serem de certa forma opostos a um mundo civil e alheio aos debates políticos. Por sua vez, o *segundo* ponto de encontro entre essas reflexões é, de certa forma, mais evidente, pois dificilmente se negaria o estatuto de *política* a esta discussão, mas não por isso necessariamente mais estudado pela historiografia. Trata-se, nominalmente, de considerações a respeito da origem, configuração e sentido da comunidade humana. Nos sermões, todavia, elas estavam intimamente imbricadas com a primeira encruzilhada, de modo que todas essas exposições se baseavam em concepções morais.

Quanto à estrutura do presente estudo, ainda nesta introdução serão apresentadas informações biográficas de Giordano de Pisa de modo que o leitor possa ter uma noção mais precisa de quem ele foi e qual o caminho por ele percorrido no interior da Ordem dos Frades Pregadores. Além disso, será considerado também o *corpus* documental giordaniano e serão apresentadas algumas primeiras observações quanto à abordagem dada a esse tipo de documentação sermonística. Por fim, também serão tecidas algumas breves considerações quanto à produção historiográfica a respeito da pregação do frade.

Por sua vez, por ter como principais documentos os sermões, mais precisamente *reportationes* de pregações, o primeiro capítulo constitui-se como uma reflexão sobre um método específico de trabalho com esse tipo de fonte histórica, o qual se buscou aplicar nesta pesquisa. Para tanto, primeiramente é examinada a relação entre sermão, pregação e liturgia, conforme ela se dava nos séculos XIII e XIV, pois esse vínculo é condição *sine qua non* para a compreensão do próprio método uma vez que ele constitui o seu particular fundamento. Na sequência, o método é apresentado. Então, como forma de demonstrar as suas potencialidades, é feita uma crítica à historiografia que até o atual momento se dedicou à pregação de Giordano de Pisa a partir propriamente desse método. Com isso, busca-se demonstrar que os sermões e as pregações ordinárias geralmente seguiam uma lógica litúrgica e de certa forma repetitiva, mais do que social, econômica ou política e casuística. Isso, todavia - é importante frisar -, não diminui em nada o seu significado político como anteriormente afirmado. Muito pelo contrário, ele era reforçado por sua repetitividade. Além disso, demonstra como essa configuração sócio-política também se dava no discurso religioso público.

O segundo capítulo é dedicado aos conceitos que estão na *base* desse estudo, isto é, às definições de sermão e pregação. Para estabelecer como eles devem ser compreendidos, além do aporte historiográfico, é abordada a própria produção escrita dos Frades Pregadores, uma

vez que a figura central deste estudo é um frade dominicano. Sendo assim, são analisadas, além da *Summa de arte praedicatoria* de Alain de Lille (1128-1202)¹², dois tratados sobre pregação de naturezas distintas. O primeiro deles é o *De eruditione religiosorum praedicatorum*, de Humberto de Romans (1190/1200-1277), uma obra que aborda toda a vida e atividade do pregador. O segundo, em seu turno, é intitulado *Libellus artis predicatorie* e foi produzido pelo frade Jacobus de Fusignano (?-1333). Trata-se de uma *Ars praedicandi* no sentido estrito do termo: um manual de como compor um sermão que, na própria época, era dito *modernus*. Por fim, ainda tendo em vista esse mesmo objetivo, são analisados três sermões do próprio Giordano de Pisa: os dois primeiros foram pregados na mesma data do calendário litúrgico, o Oitavo Domingo após o Domingo da Trindade, em 19 de julho de 1304 e 8 de agosto de 1305; o primeiro na igreja dos frades Pregadores em Florença, Santa Maria Novella, e o segundo na catedral, ainda chamada pelo nome de Santa Reparata; o terceiro, por sua vez, ocorreu no Décimo Primeiro Domingo após o Domingo de Trindade, em 9 de agosto de 1304 novamente em Santa Maria Novella. Para que se tenha uma melhor compreensão desses discursos de acordo com o método adotado, eles são comparados a sermões dedicados à mesma data litúrgica produzidos por outros pregadores dominicanos. Nesse capítulo, o *primeiro* ponto de encontro entre a pregação e a discussão política – aquele referente ao debate moral ou dos costumes – começa a ser abordado na medida em que é destacado, a partir das obras mencionadas, o preciso papel pedagógico atribuído à pregação pelos próprios membros da Ordem dos Frades Pregadores.

O capítulo seguinte, então, se dedica mais diretamente à primeira encruzilhada entre as discussões políticas da época e os discursos sermonísticos: a reflexão moral. A partir do aporte da historiografia, é apresentado um panorama sobre a produção escrita moralista e política desde o século XII e ao longo do XIII, buscando dar evidência às suas semelhanças. Isso posto, é analisado em detalhe uma obra que pode ser tomada como um ícone do pensamento político conforme se deu até o século XVII: *Li Livres du Trésor*, do notário, juiz e embaixador florentino Brunetto Latini (1220-1295).¹³ Isso é feito tendo por finalidade esclarecer o que o autor entendia por política e como a retórica e o debate moral, pertencentes, segundo o autor, à filosofia teórica e prática, se relacionavam com esse conceito que, em verdade, era entendido no sentido de um conjunto de *artes*, ou seja, técnicas, ações. Em sua parte final, buscando destacar a moralidade

¹² O teólogo Alain de Lille não foi um frade dominicano. Aliás, até mesmo faleceu antes mesmo do surgimento da Ordem. Assim, a justificativa para a inserção de sua obra neste estudo será fornecida no capítulo em questão.

¹³ Segundo o filósofo italiano Maurizio Viroli, Brunetto Latini elaborou a definição que se tornou o núcleo da concepção convencional de política até o início do século XVII: a política entendida no sentido de *arte de governar* segundo a justiça e a razão (VIROLI, 1994, p. VII, IX, X, 14).

e a sua relação com a política, essa seção trata de como Brunetto compreendeu as sete virtudes (quatro cardeais e três teológicas) e sua importância para o governo de uma cidade. Na sequência, após uma breve reflexão sobre pregação e política a partir da historiografia, são apresentadas algumas reflexões sobre como a pregação ordinária, como a de Giordano de Pisa, poderia desempenhar um papel de primeira importância no ordenamento das consciências e iluminação das ações dos membros da comunidade florentina que frequentavam suas pregações. Por fim, após uma consideração dos sermões abordados no capítulo passado tendo em vista os objetivos deste, são analisados outros dois sermões do próprio frade, ambos pregados no dia 17 de janeiro de 1305, na igreja de Santa Maria Novella, o primeiro pela manhã e o segundo no final do dia. Realizados no Primeiro Domingo após a Oitava de Epifania, na primeira pregação Giordano tratou, de improviso, de como a Virgem Maria é exemplo do cultivo e emprego de todas as sete virtudes. Na segunda, reforçou a ideia de uma hierarquização entre as virtudes que antes havia ficado subentendida. As declarações pronunciadas nesses sermões são comparadas ao pensamento de Brunetto Latini a fim de demonstrar a grande semelhança entre eles, evidenciando, assim, como pelo menos parte da reflexão política desenvolvida por homens de saber podia alcançar o homem comum, as centenas de pessoas hoje anônimas para o conhecimento histórico.

Os capítulos quarto e quinto são dedicados ao segundo ponto de encontro entre sermão, pregação e reflexão política, ou seja, as considerações em torno da origem, configuração e sentido da sociedade humana. No primeiro deles são abordados três sermões cujo *thema* foi *Diliges proximum tuum sicut te ipsum* (Mateus XXII: 39), pregados no Décimo Oitavo Domingo após o Domingo da Trindade por três anos consecutivos, em 6 de outubro de 1303, 27 de setembro de 1304 e 17 de outubro de 1305, o primeiro em local desconhecido e os dois últimos em Santa Maria Novella. No último capítulo, são analisados cinco sermões pregados a partir do *thema Venit in civitatem suam* (Mateus IX:1), porém em datas litúrgicas diferentes. Os três primeiros foram pronunciados todos em 1304: o primeiro em memória e honra de São Francisco de Assis no dia de sua festa, 4 de outubro, em Santa Maria Novella; o segundo, no mesmo dia, porém em Santa Reparata; por fim, o terceiro foi pregado novamente na catedral, na quarta-feira 8 de outubro, dia da festa da santa padroeira que dava nome à igreja. Os dois últimos foram pronunciados no ano seguinte, 1305, em 24 e 25 de outubro, o primeiro em Santa Maria Novella e o segundo na Igreja de São Miniato. Em ambos os capítulos, busca-se salientar a ocorrência de uma oscilação entre afirmativas baseadas em uma concepção de sociedade e política naturalista de matriz aristotélica e uma voluntarista de viés agostiniano. A explicação para isso é buscada e proposta a partir dos próprios mecanismos internos da prática da pregação

cujo método de comparação entre sermões pronunciados em uma mesma data litúrgica permite observar. Por meio desse exame, além de esclarecer como os meandros desse exercício poderiam influenciar as considerações expostas, destaca-se, mais uma vez, como essas reflexões se davam em um meio de comunicação que atingia um número relativamente grande de pessoas em Florença, não apenas informando-o, mas certamente também o formando.

Ao final deste trabalho são apresentados dois anexos e dois apêndices. No primeiro anexo se tem a reprodução do *lectionarium proprium de tempore* da Ordem dos Frades Pregadores, conforme em vigor na época de Giordano, apresentando as leituras evangélicas e epistolares para todos os domingos do ano litúrgico, bem como para os dias de quaresma e outras comemorações. No segundo, tem-se um hino em honra de Giordano de Pisa. Por sua vez, o primeiro apêndice apresenta a estrutura de todos os sermões do frade analisados, conjunto com informações como data, data litúrgica, perícopes, *thema*, local e a referência bibliográfica. No segundo, desenvolve-se uma explicação de como o calendário litúrgico era determinado, de acordo com as informações aprovadas pelo frade Pregador Iacopo de Varazze (1228-1298), em sua *Legenda Aurea*. Como exemplo, estabelece-se o calendário litúrgico para o ano de 1304.

*

Nascido por volta de 1260, provavelmente em Pisa (DELCORNO, 1974, p. 5), Giordano possui origens sociais desconhecidas. Todavia, sabe-se com segurança que ele teve sua primeira formação educacional e espiritual nesta cidade, tendo tomado o hábito dos Frades Pregadores no ano de 1280, no convento de Santa Catarina. Mais tarde, após os anos iniciais de aprendizado, ele teria estudado também em Bolonha e, posteriormente, em Paris, cidades que teria conhecido entre 1284 e 1286. Segundo informações das Atas do Capítulo Provincial da Província Romana, em 1287 o frade foi feito *lector sententiarum*¹⁴ no *studium* do convento de

¹⁴ O termo *lector* pode se referir a diferentes tipos de professores. No caso específico, Giordano desempenhou o papel do professor que ensinava as *Sententiae* (circa 1150) de Pedro Lombardo (1096-1160). O termo também poderia indicar que alguém munido de um título acadêmico - como *doctor* ou *professor* - de fato exercia a função de ensino, ministrava aulas. Por sua vez, no contexto das Ordens Mendicantes, *doctor*, assim como *lector*, também designava alguém que ensinava (TEEUWEN, 2003, p. 75, 85-86). Quanto à figura do professor, a Constituição Primitiva da Ordem dos Frades Pregadores, bem como a de 1256/1260, determina “que ninguém seja nomeado *professor* público se não houver frequentado o curso de teologia por pelo menos quatro anos” [“*Nullus fiat publicos doctor, nisi per iiii anos ad minus theologiam audirent*”]. Ainda conforme essas Constituições, “nenhum convento deverá ser fundado com menos de doze membros, sem a licença do Capítulo Geral e sem um prior e um *professor*” [“*Conventus citra numerum duodenarium et sine licentia generalis capituli et sine priore et doctore non mittatur*”] (ORDO PRAEDICATORUM, 1885, p. 221, 223, grifo nosso; ORDO PRAEDICATORUM, 1889,

São Domingos em Siena¹⁵ e, no ano seguinte, desempenhou o mesmo cargo no *studium* de Pérugia. Quase uma década depois, em 1295, exerceu o cargo de principal professor do convento de Santa Maria em Gradi, na cidade de Viterbo (DELCORNO, 2001; IANNELLA, 1999, p. 26).

A partir de indícios de sua pregação, alguns estudiosos acreditam que ele esteve também na Inglaterra, Toulouse, Provença, Milão e Colônia, pois o frade se refere a esses locais em algumas prédicas, bem como às igrejas e mosteiros que neles poderiam ser encontrados.¹⁶ Ao longo das duas últimas décadas do século XIII, acredita-se que Giordano estudou teologia, filosofia, aritmética, geometria, astronomia, geografia e física; além disso, apreendeu certo conhecimento das línguas hebraica (tendo aulas com um judeu, segundo a *reportatio* de um sermão seu), árabe e grega, além, obviamente, de aprender o latim, assim como retórica (GIORDANO DE PISA, 1739, p. 86; BONAINI, 1845, p. 451; AFFÒ, 1867, p. XII-XVII; CORBARI, 2008, 53-54).¹⁷ Todas essas ciências e conhecimentos linguísticos seriam, mais tarde, passíveis de serem identificados nas *reportationes* de sua pregação. Segundo a *Chronica antiqua* do convento de Santa Catarina, iniciada no final do século XIV, o frade possuía uma memória incrível, tendo aprendido de cor o breviário e o missal dominicano, a maior parte da Escritura e sua glosa, bem como a segunda parte da Suma de Teologia de Tomás de Aquino (1225-1274), dentre outras obras (BONAINI, 1845, p. 451; AFFÒ, 1867, p. XVII-XVIII).¹⁸

Em 1302, Giordano então chegou a Florença, onde permaneceria de modo contínuo até 1307. Sendo nomeado Pregador Geral (*predicator generalis*) um ano após sua chegada, durante o Capítulo Provincial ocorrido em Espoleto - e novamente em 1305 no Capítulo Provincial de Rieti -, o frade pregava com grande frequência em Florença, não só na igreja do Convento Dominicano de Santa Maria Novella, mas também na Catedral de Santa Reparata, em outras

p. 549, 564, grifo nosso). Ou seja, o professor necessário para a fundação de um convento deveria ter a formação mínima de quatro anos em teologia.

¹⁵ Carlo Delcorno afirma que “sabemos com exatidão a partir das atas do capítulo provincial da província romana que ele foi destinado a dar aula sobre as Sentenças em 1287 na escola de São Domingos em Siena” [“*Sappiamo con esattezza dagli atti del capitolo provinciale della provincia romana che egli fu destinato a leggere le Sententiae nel 1287 presso lo Studio di S. Domenico a Siena*”] (DELCORNO, 2004).

¹⁶ Segundo Eliana Corbari, Carlo Delcorno, além de considerar que a sua ida à Inglaterra não tenha de fato acontecido, sugere que essas viagens foram feitas por conta de estudos. Todavia, a historiadora atenta para o fato de que as quatro últimas localidades citadas eram cidades nas quais se empreendia, na época, conflitos com aqueles considerados heréticos (CORBARI, 2008, p. 54)

¹⁷ A *reportatio* afirma o seguinte: “E falou de um judeu que lhe ensinava a ler hebraico (...)” [“*Onde e’ disse d’uno Giudeo, che l’insegnava leggere Giudesco (...)*”] (GIORDANO DA PISA, 1739, p. 86).

¹⁸ “[...] *de ejus memoria incredibilia (...) Breviarium, Missale, majorem partem Bibliam cum Glossis, Secundam Sancti Thomae et multa alia comprehensa memoria retinebat*”. [“(...) de sua memória incrível (...) Retinha de memória o breviário, o missal, a maior parte da Bíblia com a Glosa, a segunda (parte da Suma Teológica) de São Tomás e muitas outras também”].

igrejas locais, bem como em praças públicas.¹⁹ Conforme a *Chronica antiqua*, por vezes suas prédicas promoviam a paz dentre os que estavam em conflito, além de levar várias pessoas à

¹⁹ O cargo de pregador geral era o mais alto dentre os que, no interior da Ordem, tinham como ocupação a pregação. Segundo Donald Prudlo, “pregadores-gerais eram parte da aristocracia da ordem: um paralelo carismático com a hierarquia encabeçada pelo Mestre Geral. Eles eram muito respeitados e, às vezes, irregráveis” [“*Preachers-general were part of the aristocracy of the order: a charismatic parallel to the hierarchy headed by the Master General. They were well respected and sometimes unruly*”] (PRUDLO, 2008, p. 35). Desde a época do fundador, havia três estágios na vida de um pregador: primeiro ele pregaria para seus confrades; depois se tornaria, nas palavras Humberto de Romans (na época, ex-Mestre Geral da Ordem), *predicator communis* (pregador em ordinário); e, por último, *predicator generalis* (GALBRAITH, 1925, p. 163, 168). Segundo afirmava a Constituição Primitiva da Ordem dos Frades Pregadores, aprovada pelo Capítulo *Generalissimum* de 1228, “(...) ninguém deve ser feito Pregador Geral antes de ter escutado às aulas de teologia por três anos”; e, assim como determinado para os pregadores em ordinário, que segundo essa Constituição poderiam atuar após um ano de estudo, ambos os tipos de pregadores “estão livres do cuidado da administração de coisas temporais para que eles possam mais efetivamente cumprir a tarefa espiritual a eles designada, a não ser que não haja ninguém para se ocupar de tais coisas, pois alguém deve se ocupar das necessidades do dia. Eles não devem tomar parte em plácitos ou causas, exceto aquelas referentes à fé” [“(…) *ut nullus fiat predicator generalis antequam theologiam audiret per tres annos (...) nullam habet curam seu administrationem temporalium, ut expeditus et melius iniunctum ministerium sibi spiritualium valenat adimplere, nisi forte non sit aliquis alius, qui necessaria procuret, cum in necessitatibus diei presentis oporteat aliquando occupari. Placiti et causis nisi pro fidei negociis non intersint*”] (ORDO PRAEDICATORUM, 1885, p. 223-224). Além disso, os que detinham esse cargo deveriam obrigatoriamente compor o Capítulo Provincial e Geral (quando ele ocorresse em sua província) ao lado dos priores provinciais e seus sócios (escolhidos pelo Capítulo Provincial) - determinação essa repetida nas Constituições de 1256 e 1260 (que são iguais): “Ao Capítulo Provincial convocamos os priores conventuais, juntos aos seus sócios eleitos pelo capítulo provincial, e os pregadores gerais (...) Estabelecemos, além disso, que todos os priores conventuais, com seus sócios e pregadores gerais da província na qual o capítulo geral é celebrado, venham ao capítulo geral naquele ano” [“*Capitulum autem provinciale appellamus priores conventuales cum singulis a capitulo suo electis et predicatoribus generales (...) Statuimus insuper, quod omnes priores conventuales cum sociis suis et predicatoribus generales illius provincie, in qua generale capitulum celebratur, illo anno ad capitulum veniant generale*”] (ORDO PRAEDICATORUM, 1885, p. 212, 216-217; ORDO PRAEDICATORUM, 1889, p. 555, 557). Segundo informam as atas do Capítulo Geral de 1252, realizado em Bolonha, os “pregadores gerais são aqueles que forem instituídos pelo prior provincial e definidores do Capítulo Provincial” [“*Predicadores autem generales dicimus, qui per priorem provinciale et diffinitores provincialis capituli fuerint instituti*”]. A mesma definição foi repetida nos dois Capítulos Gerais seguinte, ocorridos respectivamente em Buda, em 1254, e em Milão, em 1255 (ORDO PRAEDICATORUM, 1898a, p. 61, 67, 72). Assim, uma vez que a confirmação definitiva de qualquer nova legislação se dava mediante à sua ratificação consecutiva por três Capítulos Gerais (determinação essa estabelecida pelo fundador da Ordem, São Domingos, e reiterada nas atas dos Capítulos Gerais de 1252, 1255 e 1257 e na versão da Constituição datada de 1256/1260), com essas repetições tal determinação passou então a ser efetiva (ORDO PRAEDICATORUM, 1889, p. 534, 558-559; ORDO PRAEDICATORUM, 1898a, p. 64, 75, 84; GALBRAITH, 1925, p. 1, 178, 182, 185). Além disso, conforme precisou o ex-Mestre Geral da Ordem, Humberto de Romans, em suas *Instructiones de Officiis Ordinis* (1269), o pregador geral, assim como o Mestre Geral e o Prior Provincial, tinha o direito de possuir um selo privado, o que indica que esse cargo estava envolvido na administração da província. Por fim, diferentemente do pregador em ordinário, que podia pregar somente no território sob jurisdição de seu convento, o pregador geral estava habilitado a pregar em qualquer lugar da província na qual seu convento estava inserido. Segundo afirma Georgina Galbraith, no final do século XIII o cargo havia se transformado em uma espécie de honraria concedida aos líderes da Ordem, bem como o seu número total, por vezes, foi considerado exagerado: em certas ocasiões, o Capítulo Geral determinou a “*absolvição*” dos pregadores gerais de determinada província e requisitou a eleição de um determinado número de novos pregadores gerais. Esse problema foi resolvido somente no Capítulo Geral de 1337 por meio da autoridade do papa, quando ele obteve o direito de confirmar as eleições desses pregadores (GALBRAITH, 1925, p. 168-172). Talvez esse tenha sido o preciso motivo de Giordano ter sido eleito duas vezes para o cargo. Apesar de não informar a motivação, o Capítulo Geral de 1304, realizado em Toulouse, determinou o seguinte: “Dispensamos todos os pregadores gerais da Província Romana (...)” [“*Absolvimus omnes predicatoribus generales provincie Romane (...)*”] (ORDO PRAEDICATORUM, 1898b, p. 6).

conversão moral (BONAINI, 1845, p. 451)²⁰. Há também o relato da conversão de um homem à vida religiosa por meio da ação de Giordano. De nome Silvestro di Valdiesieve - também conhecido como ‘de Ventura’ - o purgador de lã acabou se convertendo à vida eremítica após escutar as palavras de Giordano. Além de atuar como pregador, o frade também desempenhou o cargo de professor no convento dominicano da cidade: foi *lector sententiarum*, entre 1302 e 1304, e *lector principalis*, de 1304 a 1307 (BONAINI, 1845, p. 451; AFFÒ, 1867, p. XIX-XXII; IANNELLA, 1999, p. 26; DELCORNO, 2001; CORBARI, 2008, p. 55).²¹

Retornando então a Pisa, a presença de Giordano foi vital na implantação de pelo menos uma confraria religiosa leiga.²² Essa informação é apresentada pela *Chronica antiqua*, que atesta o seguinte: “Os Disciplinados ele primeiro *encontrou* em Pisa, cujo início foi em Bolonha, e a Sociedade do Salvador *foi por ele fundada* primeiro na cidade de Pisa” (AFFÒ, 1867, p. XIII, n. 1, grifo nosso).²³ A partir desse trecho, em *Vita del Beato Giordano da Rivalto*, escrita no século XVIII, o historiador italiano Ireneo Affò (1741-1797) declarou que Giordano teria fundado não apenas uma, mas duas “sociedades”:

²⁰ “(...) fuerit sermonum divinissimus seminator (...) praedicando emolliebat duros, inimicitias in amicitias convertebant; et multis, dimissi omnibus vitiis, in ipso Jordane se ipsos lacrymis batizantes, vitam in melius commutabant” [“(...) fora sementeiro de sermões diviníssimos (...) pregando, amolecia os duros, as inimizades convertia em amizades e muitos, libertados de todos os vícios, pelas palavras de Giordano com suas próprias lágrimas eram batizados e a vida deles se tornava melhor”].

²¹ “*Librum Sententiarum theologicum legit eleganter Florentiae in studio generali: deinde ibidem tribus annis lector principalis existens*” [“Ministrou, elegantemente, aulas sobre o Livro Teológico das Sentenças na escola do convento de Florença; lá também foi professor principal por três anos”] (BONAINI, 1845, p. 451). Segundo Carlo Delcorno, os três anos indicados na passagem referem-se ao triênio 1304-05, 1305-06, 1306-07, conforme informado no corpo do texto.

²² As confrarias leigas eram organizações que fundiam funções pias e temporais: além de realizarem obras de devoção em honra de um santo patrono e certificar a segurança espiritual para os seus membros na vida após a morte por meio de enterros e missas comemorativas, elas também realizavam obras de caridade junto aos pobres, criavam um ambiente propício ao desenvolvimento de redes de relações profissionais, sociais e políticas, bem como ofereciam ajuda material aos seus membros. Com um quadro administrativo semelhante ao de estruturas cívicas, corporações de ofícios e sociedades territoriais, as confrarias eram organizações formadas voluntariamente e baseadas em um modelo de irmandade - isto é, como uma relação entre familiares, apesar de fato de que poucos membros tinham de fato laços de sangue. Segundo Augustine Thompson, é mais provável que as corporações comunais tenham derivado suas estruturas das confrarias de leigos do que o contrário (HENDERSON, 1997, p. 1-2, 10; THOMPSON, 2005, 74). Essas confrarias eram formadas por *conversos* ou *penitenti*. A princípio, o primeiro termo designa uma pessoa leiga que se liga a uma ordem monástica, passando a fazer parte da família monástica e servindo os monges como irmão leigo. Já o segundo, em uma acepção mais ampla, indica a pessoa leiga que, de modo mais ou menos espontâneo, adotou uma vida ascética. Na Península Itálica, *conversos* e *penitenti* começaram a se agrupar por volta da metade do século XII para, como afirmado, se ajudar espiritualmente e materialmente. Embora adotassem uma vida ascética e por vezes tomassem votos frente a um padre, os membros dessas confrarias permaneciam como pessoas leigas e continuavam a viver em suas casas e a exercer suas profissões, possuindo propriedades pessoais (THOMPSON, 2005, p. 69-70, 71-72).

²³ “*Disciplinatos in Pisis primus invenit, quorum initium fuit Bononiae: et Societas Salvatoris per eum inventa fuit prima in civitate Pisis*”. A edição de Bonaini (1845, p. 451-452), todavia, traz a palavra *bonum* (bom) no lugar de *Bononiae* (em Bolonha). Não obstante, apesar dessa incongruência, acredita-se que a versão apresentada por Affò seja mais acertada, pois Bolonha, como será explicado logo mais no corpo do texto, foi uma das primeiras cidades a receber esse movimento após seu surgimento em Perúgia em 1260.

Nesse local, como sempre convertendo muitos pecadores e os reconduzindo à vida penitente, [Giordano] foi razão para que em Pisa tomasse origem a sociedade dos Disciplinados, ainda não introduzida, apesar de já propagada em muitas partes da Itália (...) Permaneceram, então, estabelecidas em algumas companhias dos Disciplinados, chamados também de Battuti, em várias cidades, e eles são os que se introduziram em Pisa movidos a fazer penitência pelo Beato Giordano. Uma outra Confraria, então, fundou ele mesmo junto à igreja de Santa Catarina da sua Ordem, dita do Salvador, à qual deu leis santíssimas e plenas de caridade, as quais, escritas em língua toscana, desde aquele tempo se conservam no Arquivo Público da Comuna de Pisa (AFFÒ, 1867, p. XXII, XXIII).²⁴

A razão para essa interpretação parece residir na polissemia do verbo latino *invenire*, empregado duas vezes na passagem da *Chronica* acima citada, conforme indicado pelo itálico no corpo do texto e o negrito na nota de rodapé. Uma vez que ele tanto pode ter o sentido de *encontrar*, como o de *inventar/criar* (GAFFIOT, 1934, p. 852), é plausível assumir que Affò o considerou apenas nesse segundo sentido. Assim, o historiador foi levado a crer que Giordano primeiro reproduziu em Pisa a experiência dos *Disciplinados* antes já ocorrida em Bolonha e, em um segundo momento, fundou a própria *Sociedade do Salvador*.

De modo diverso, segundo afirmou o crítico literário Alfredo Galletti (1872-1962), no final do século XIX, em seu texto *Fra Giordano da Pisa: Predicatore del Secolo XIV*,

A Crônica diz que o frade Giordano foi o primeiro introdutor dos Disciplinados em Pisa, e constituiu para eles a arquitefraria de São Salvador (dita também da Cruz)

²⁴ “Ivi convertendo come soleva molti peccatori e riducendoli a vita penitente, fu cagione che in Pisa prendessero origine le società de’Disciplinati, non ancora introdottevi, benchè sparsa già in molte parti d’Italia (...) Rimasero quindi stabilite alcune compagnie di Disciplinati detti anche Battuti, in varie città, e questi sono che s’introdussero in Pisa mossi a far penitenza dal B. Giordano. Un’altra Confraternita poi fondò egli stesso presso la Chiesa di S. Caterina del suo Ordine, detta del Salvatore, cui diede leggi santissime, piene di carità le quali ancora in lingua toscana scritte di que’ tempi si conservano nel pubblico Archivio del Comune di Pisa”.

(...) e o fato é confirmado por [Paolo] Tronci²⁵ e por todos os historiadores pisanos que, porém, não sabem dizer a data do acontecimento (GALLETTI, 1898, p. 17).²⁶

Diferentemente de Affò, Galletti toma os *Disciplinados* como o conjunto das pessoas que compuseram, sob orientação direta de Giordano, a *Sociedade de São Salvador*. Assim, ter-se-ia apenas uma confraria fundada pelo frade, não duas.

Há ainda uma terceira interpretação da passagem. Na metade do século XX, Giles Meersseman, estudioso das confrarias religiosas leigas, assegurou que Giordano teria apenas reformado a confraria já existente dos *Disciplinados*; e que ela e a *Societas Salvatoris* seriam, em verdade, não duas, mas uma mesma confraria: “Ela [a Sociedade da Cruz] foi a primeira companhia pisana de Disciplinados, mas a intervenção do beato Giordano não pode ter ocorrido antes de 1287, e ele parece tê-la reformado mais do que fundado” (MEERSSEMAN, 1950, p. 32)²⁷; opinião essa compartilhada por Carlo Delcorno (2001) e Elianna Corbari (2008, p. 57). Meersseman, portanto, ao contrário de Affò, toma no sentido de *encontrar* a primeira ocorrência do verbo *invenire* do trecho da *Chronica*.

Todavia, mais do que isso, o autor apresenta ainda outra razão para acreditar que Giordano tenha sido um reformador.²⁸ Segundo assegura, há um documento que afirma a

²⁵ Paolo Tronci (1585-1648) foi um historiador pisano e escreveu os *Annali Pisani*. A respeito de Giordano, ele atestou o seguinte: “1311. Morreu em Pisa o Beato Frade Giordano da Ordem dos Pregadores. Pisano, iluminado por santidade e milagres. Lê-se na obra de Leandro Alberti sobre os homens ilustres dessa Ordem. Ele [Giordano] fundou em Pisa o Oratório do Salvador, dito da Cruz. O seu corpo encontra-se na Igreja de Santa Catarina sob a mesa do altar, em nome de Deus e com a seguinte inscrição: *Hic sita Iordani Fratis sunt ossa, bearunt/Quem vitae integritas, Religioque virum* [Aqui estão situados os ossos do Frade Giordano, abençoado/Homem religioso e de vida íntegra]” [“*Morì in Pisa B. F. Giordano dell’Ordine de i Predicatori Pisano, chiaro per Santit, e miracoli. Leggi Leandro Alberti de gl’huomini illustri di detta Religione. Questo fondò in Pisa l’Oratorio del Salvatore, detto il Crocione. Il suo corpo si conserva nella Chiesa di S. Caterina sotto la Mensa dell’Altare del Nome di Dio, co nil seguente Distico: ‘Hic sita Iordanni Fratis sient ossa, bearunt/Quem vitae integritas, Religioque virum’*”] (TRONCI, 1682, p. 286). Por sua vez, o supracitado Leandro Alberti (1479-1552) foi um frade Pregador italiano, autor da obra mencionada *De viris illustribus Ordinis Praedicatorum*. Sobre Giordano, dentre outras coisas, Alberti destaca, assim como o autor da *Chronica*, a sua memória incrível: “Foi de tanta memória e tenacidade, e também um instrumento das leis divinas, de grandeza, que o Breviário e Missal ele sabia de cor” [“*Fuit enim tantae memoriae et tenacitatis, ut utrunque instrumentum legis divinae, et volumem, quod Breviarium vocant, et Missale memoriter tenuerit*”]. Chama atenção, também, para a sua capacidade oratória e as anotação de seus sermões: “Tão notável, foi um ótimo pregador de Cristo, de modo que os etruscos tinham em máximo apreço a sua exposição, e foram coletadas em escrito as palavras saídas da sua boca, cujo volume, de modo algum pequeno, produziram” [“*Sic insignis Christi optimi concionator extitit ut ea tempestate ab Hetruscis máximo haberent in pretio, et colligerentur scripto ex eius ore excidentia verba, ut volumem haud paruum conficerent*”] (ALBERTI, 1517, p. 226).

²⁶ “*La Cronaca dice che frà Giordano fu il primo introduttore in Pisa dei Disciplinati, e costituì per esse l’arciconfraternita del SS. Salvatore (detta anche della Crocione) (...) e il fatto è confermato dal Tronci e da tutti gli storici pisani, che non sanno dirci però la data dell’avvenimento*”.

²⁷ “*Elle était la première cormpagnie pisane de Disciplinés, mais l’intervention du bx. Jourdain ne pouvant guère être antérieure à l’année 1287, il semble l’avoir réformée plutôt que fondée*”.

²⁸ Convém destacar que fundar ou reformar, na tradição da vida religiosa, possuem a mesma relevância; o reformador é tão importante quanto o fundador. Por exemplo, a Ordem Cisterciense foi fundada por Roberto de Molesme (1029-1111) em 1098, mas foi Bernardo de Claraval (1090-1153) que deu a ela a sua fisionomia mais conhecida e fez a Ordem crescer. Caso semelhante também é encontrado na própria Ordem dos Frades Pregadores.

existência, em Pisa, de uma confraria de São Domingos cuja implantação teria sido anterior a 1260 (MEERSSEMAN, 1950, p. 33). Trata-se de uma crônica anônima que declara que a confraria de São Leonardo, fundada em Veneza em 1260, teria imitado muitas das constituições de uma já existente confraria pisana, criada pelo fundador da Ordem dos Frades Pregadores (CORNELIO, 1749, p. 192-193).²⁹ A partir dessa informação, Meersseman conclui que

(...) parece estabelecido que em Pisa a congregação primitiva de São Domingos adotou, depois de 1260, o programa da Disciplina. Reformada em seguida pelo beato Giordano de Rivalto, passa a se chamar companhia da Cruz em razão da pequena cruz que os confrades portavam no ombro como insígnia. Chama-se também companhia do Salvador em razão da capela de mesmo nome que lhes servia de oratório (MEERSSEMAN, 1950, p. 34).³⁰

Apesar de ter sido criada por São Domingos de Gusmão (1170-1221) em 1216, o quinto mestre-geral da Ordem, Humberto de Romans (1190/1200-1277), foi e ainda é tão importante quanto o fundador para a história da Ordem precisamente por sua obra de reorganização da liturgia dominicana.

²⁹ “1260. Molti di Venetia fra loro fecero una fraterna, e redotti ad uno ad 6 novembre, el zorno de San Lunardo, de consentimento del comun de Venetia e de papa Urbano IV, elevarono questa fraterna in la contrada de San Lunardo e la intitularono: fraterna ovver scola de Carità, imitando molte constitutioni, che per san Domenico fu date in certe fraterne che lui levò in la città di Pisa e fra loro ancora fecero molte institutioni” [“1260. Muitos de Veneza entre eles fizeram uma fraternidade, e reduzidas a uma em 6 de novembro, dia de São Leonardo, de consentimento da comuna de Veneza e do papa Urbano IV, tornaram essa fraternidade na confraria de São Leonardo e a intitularam fraternidade ou escola de Caridade, imitando muitas constituições, que por São Domingos foram dadas a certas fraternidades que ele levou à cidade de Pisa e entre eles, então, construiu muitas instituições”]. A passagem dessa crônica anônima é citada pelo editor da documentação, Flaminio Cornelio, ao comentar a respeito de uma carta, datada de 1502, do papa Alexandre VI (1431-1503) ao monastério de Santa Maria de Caridade, situado em Veneza, que lhe concedia o direito de celebrar uma missa na vigília do dia de Natal (CORNELIO, 1749, p. 190-191). Ao comentar a epístola, Cornelio atenta para o fato de que a igreja e o monastério de Santa Maria de Caridade se situavam ao lado da confraria chamada *Schola Charitatis* (Escola de Caridade), fundada em 1260 em honra de São Leonardo (CORNELIO, 1749, p. 191). Sobre essa confraria, o editor discorreu: “A criação dessa Sociedade é datada de 1260 por um cronista anônimo das histórias venezianas, a qual para si mesma tomou por adoção as constituições as quais o Divino Domingos, fundador da Ordem dos Pregadores, instituiu para serem observadas por algumas das congregações fundadas por si na cidade pisana” [“*Erectionem hujus Sodalitii anonymus rerum Venetarum Chronologus ad annum MCCLX alligat, easdemque sibi constitutiones assumpsisse afferit, quas Divus Dominicus Ordinis Praedicatorum instituit quibusdam a se in civitate Pisana erectis Congregationibus observandas statuerat*”] (CORNELIO, 1749, p. 192). Imediatamente após esse comentário, segue-se o trecho da crônica há pouco citado. Como pode ser observado, Cornelio não informa qual crônica seria essa, informação que não foi possível obter.

³⁰ “(...) il semble établi qu’à Pise même la congrégation primitive de Saint-Dominique ait adopté, après 1260, le programme de la Discipline. Réformée ensuite par le bx. Jourdain de Rivalto, on l’appelait compagnie de la Croix, à raison de la petite croix d’étoffe que les confrères portaient comme insigne. On l’appelait aussi compagnie du Sauveur, à raison de la chapelle de ce nom qui leur servait d’oratoire”. Sobre as inúmeras mudanças que uma confraria poderia sofrer, Meersseman destaca que “(...) as confrarias são instituições vivas. Como as ordens religiosas e os Estados, elas evoluem ao longo dos séculos; elas conhecem altos e baixos; elas caem em decadência e também podem ser reformadas; elas se desfazem e são, por vezes, restabelecidas muito mais tarde. Sofrem a influência do meio e se adaptam às exigências da época; as novas imitam, de muitas maneiras, as antigas, que, por sua vez, seguem o modelo em voga. Sem mudar de nome, uma confraria pode alterar seus estatutos, perder a sua aparência primitiva, abandonar o seu objetivo principal e substituí-lo por um fim que era secundário à princípio, a tal ponto que se pergunta se ela sempre foi a mesma associação. O contrário também acontece: uma confraria, após ter mudado de nome ou de patrono, conserva o essencial de seu caráter e as reformas sucessivas modificam somente os traços acidentais” [“(…) les confréries sont des institutions vivantes. Comme les ordres religieux et les états, elles évoluent à travers les siècles; elles connaissent des hauts et des bas; elles tombent en décadence pour être réformées ensuite; elles s’éteignent et sont parfois rétablies beaucoup plus tard. Subissant l’influence du milieu et s’adaptant aux exigences de l’époque, les confréries nouvelles imitent, sur beaucoup de points, les anciennes, qui, à leur tour, suivent la mode du jour. Sans changer de nom, une confrérie

Não obstante, apesar de não haver uma documentação que comprove que essa confraria pisana tenha adotado o programa do movimento dos *Disciplinados*, segundo a cronologia dos fatos é plausível conceber tal suposição.

Surgido em março de 1260 em Perúgia, sob influência direta do pregador leigo Rainero Fasini (?-1281) - que, ao que tudo indica, vivia como eremita -, a principal característica desse movimento consistia na utilização da disciplina (flagelação) como instrumento de penitência voluntária (MEERSSEMAN, 1950, p. 22).³¹ Sendo bem aceito pelo governo da comuna - que no dia 4 de maio estabeleceu quinze dias de feriado para que a “devoção” pudesse ser difundida na cidade e no condado (ANSIDEI, 1935, p. 180 *apud* MEERSSEMAN, 1950, p. 23)³² - por ação do podestà, um bolonhês, ainda em outubro do mesmo ano o movimento chegou à sua cidade natal, sendo essa cidade (junto com Ímola, que se encontra próxima a Bolonha no

peut changer ses statuts, perdre sa physionomie primitive, abandonner son but principal et lui substituer une fin qui était d'abord secondaire, au point qu'on se demande s'il s'agit toujours de la même association. Le contraire arrive aussi: une confrérie, après avoir changé de nom ou de patron, conserve l'essentiel de son caractère et les réformes successives en modifient seulement des traits accidentels”] (MEERSSEMAN, 1950, p. 5).

³¹ Segundo uma *vita* - encontrada em um manuscrito do século XIV, que hoje está no Arquivo da Fraternidade de Santa Maria della Vita em Bolonha - “o frade Rainero Fasini de Perúgia praticou a flagelação em privado por dezoito anos ou mais”. Certa noite, em 1258, enquanto se flagelava, a Virgem Maria, acompanhada dos anjos Miguel e Gabriel - todos em forma de criança -, apareceu a ele e lhe deixou uma carta. Assustado, o eremita São Bevnate, que já havia aparecido a Rainero alguns dias antes, novamente surgiu e, acalmando lhe, disse: “(...) te digo que em razão de inúmeros pecados imundos, isto é, dos sodomitas, dos usurários, e pela corrupção da fé cristã pela incredulidade dos patarinos, cátaros, pequenos sedutores (?) e muitos outros, desejou o Senhor subverter esse mundo: todavia, pelas preces da piedosa Virgem, o Senhor Jesus Cristo foi persuadido a conceder espaço para os cristãos fazerem penitência; e desejou que a flagelação, que por muito tempo foi feita em particular, fosse feita pelo povo em público. Assim, vai amanhã ao bispo perusino e apresenta a ele a carta para que o seu conteúdo seja ao povo denunciado em público”. Finalmente entregue ao bispo após uma primeira tentativa fracassada, o líder da igreja perusina, após rezar a missa com a carta sobre o altar, subiu as escadas do palácio da comuna e contou ao povo as condições nas quais ela lhe havia sido entregue e informou a todos o seu conteúdo. Dentre outras coisas, ela dizia: “assumirdes a flagelação quando Deus estiver enfurecido e tomardes a via justa”. Lida, então, a carta, muitos com o senhor frade Rainero, nus, começaram a fazer a flagelação (...) e todos que tinha ódio chegaram à paz e concórdia” [“(…) *frater Rainerius Faxanus de Peruxio fecerit disciplinam occulte decem et octo annis et plus (...) Et dico tibi quia propter peccata innumerabilia et turpia, scilicet sodomitarum feneratorum et propter corruptionem fidei perum lenonis (?) et aliorum multorum, volebat Dominus mundum istum subvertere: precibus tamen pie Virginis inclinatus Dominus Jhesus Christus, largitur spacium christianis penitentiam faciendi, et vult quod disciplina, quam occulte diu fecisti, publice fiat a populis. Unde ibis cras ad episcopum perusinum et ei litteram prsentabis ut quod continetur in littera publice denunciaret populo (...) ‘Apprehendite disciplinam, ne quando irascatur Dominus et percatis de via iusta’. Lecta autem littera, multi cum domino fratre Rainero nudi ceperunt facere disciplinam (...) Et omnes qui habebant odia ad pacem et concordiam pervenerunt”]*

³² “*Prop. I. Cum ipse Potestas sit requisitus a quibusdam religiosis, et specialiter a fratre Raynerio, indecere ferias propter utilitatem devotionis que fit communiter in (...) civitate et comitatu Perusie, si placeat (...) quod indicatur ferie usque ad quindecim dies (...) Resp. I. Placet omnibus (...) quod ferie indicatur, salvo quod (...) non interdicitur officium sindicorum et quod quilibet possit petere alimenta”* [“A esse podestà é requisitado por alguns religiosos, e especialmente pelo frade Rainero, a indicar alguns dias para a utilidade da devoção que se faz comum na (...) cidade e no condado de Perúgia, se assim lhe agrada (...) que seja indicado quinze dias de feriado (...) A todos agrada (...) o feriado indicado, salvo que (...) não seja interditado o ofício dos síndicos e dos que podem pedir alimentos”]. Segundo Marina Gazzini, a sentença do podestà foi emanada no dia 22 de abril, apesar da disposição da comunal datar de 4 de maio (GAZZINI, 2004, p. 420, n. 4).

caminho a partir de Perúgia) uma das primeiras a recebê-lo (MEERSSEMAN, 1950, p. 23-24; GAZZINI, 2004, p. 419-421).³³ Até o final daquele ano o movimento já teria se expandido para Módena, Régio, Parma e, posteriormente, além dos Alpes para a França e Alemanha (MEERSSEMAN, 1950, p. 24). Assim, é plausível supor que esse movimento tenha chegado a Pisa ainda no século XIII - e não somente em 1308 com o retorno de Giordano à cidade. Tomando essa possibilidade em consideração, a interpretação do trecho da *Chronica* por parte de Meersseman parece ser a mais acertada dentre as três aqui apresentadas.

De qualquer forma - tenha ele fundado uma ou mais confrarias, ou reformado uma já existente - o que os indícios preservados sobre a vida de Giordano apontam é o seu direto envolvimento com esse tipo específico de devoção religiosa coletiva, bastante difundido na sociedade comunal centro-setentrional da Península Itálica. E isso se dá especificamente em relação à *Sociedade do Salvador*. Um ano após sua morte, essa confraria estabeleceu um culto à sua memória que perduraria por séculos. Em agosto, mês de seu falecimento, entre a vigília e a oitava de Assunção, os confrades deveriam realizar a *Vigilia del beati Giordanis*: na ocasião, eles se reuniam com velas acesas para, juntos, cantarem um hino intitulado *Lauda di sancto frate Giordano* (GALLETTI, 1898, p. 29-30; DELCORNO, 2001; CORBARI, 2008, p. 57-58).³⁴

Em 1309, Giordano retornou a Florença por certo tempo ao ser convocado para o Capítulo Provincial que ocorreria na cidade em setembro. Ainda no convento de Santa Maria Novella, o frade foi agraciado com o título de *diffinitor* por eleição dos confrades da província, o que lhe conferia poderes de decisão junto ao prior provincial.³⁵ Em 1311, por conta da

³³ Conforme John Henderson, a *devoção* surgiu após a vitória dos gibelinos na batalha de Montaperti, em 4 de setembro de 1260. Os habitantes de Perúgia, cidade então guelfa, “tomaram as ruas se flagelando e rogando por misericórdia divina, esperando persuadir Deus de que eles eram sinceros no seu desejo de paz e estavam arrependidos de seus pecados” [“(…) *the inhabitants of the Guelph city of Perugia took the streets whipping themselves and crying for divine mercy, hoping to persuade God that they were sincere in their desire of peace and were repentant of their sins*”] (HENDERSON, 1997, p. 50). Apesar de Perúgia ter lutado e perdido ao lado de Florença na batalha contra os gibelinos de Siena, contudo, como mostra a documentação citada, a devoção teria surgido ainda no primeiro semestre de 1260, muito antes da batalha de Montaperti. Em ocasião anterior, todavia, o próprio Henderson reconheceu que o surgimento da devoção antecede a batalha; entretanto, assume que esse conflito entre guelfos e gibelinos teria dado ímpeto a ela, de modo que, assim, pôde se espalhar além de Perúgia, para outras partes da Itália (HENDERSON, 1978, p. 149-150).

³⁴ Para a transcrição do hino, cf. ANEXO II.

³⁵ A respeito do cargo de *diffinitor*, a Constituição Primitiva afirma o seguinte: “Nós ordenamos que, a cada ano nos respectivos Capítulos Provinciais da Espanha, Provença, França, Lombardia, Roma, Hungria, Alemanha e Inglaterra, quatro dentre os frades mais prudentes e capazes sejam escolhidos como *diffinitores*. Eles devem ser eleitos sob a supervisão do prior provincial e do prior ou sub-prior do local no qual o capítulo está sendo celebrado ou sob a supervisão de dois deles, se o outro não estiver presente (...) Os supra mencionados *diffinitores* devem tratar e definir sobre todas as coisas com o prior provincial (...) Os quatro *diffinitores* devem escutar e corrigir quaisquer transgressões confessadas pelo prior provincial ou proclamada na presença dos frades no capítulo provincial e impor um pena para as mesmas (...) Além disso, eles devem reportar as transgressões dele ao capítulo geral por meio de carta assinada por todos. Nós também ordenamos que, mediante a morte do prior provincial, o

convocação feita pelo Mestre Geral da Ordem para se juntar à Universidade de Paris, Giordano se colocou a caminho da cidade. Todavia, adquirindo alguma doença enquanto passava por Placência, norte da Península Itálica, o frade veio a falecer no dia 19 de agosto (AFFÒ, 1867, p. XXII-XXV).

*

O *corpus* documental giordânico consiste exclusivamente em sermões preservados sob a forma de *reportationes*, ou seja, anotações feitas do discurso pronunciado em língua vernácula pelo frade em certa ocasião. No total, somam 731 textos, dos quais 235 não possuem qualquer referência de data. Essa informação é importante porque, em geral - isto é, em comparação com o número de sermões-modelo existentes - há poucas *reportationes* das pregações dos séculos XIII e XIV. Além disso, o fato de haver registros sistemáticos de seus discursos mostra, além de seu trabalho constante na cidade, o grande interesse que o público nutria por eles.

Esses 731 sermões foram preservados em 40 manuscritos, todos o século XIV, a maioria dos quais são hoje encontrados na Itália. 27 deles estão em Florença, incluindo a última descoberta (Firenze, Mediceo-Laurenziana Library, código Calci 21), que contém um ciclo de sermões sobre segundo capítulo de Gênesis pregado em 1308 em Pisa. Ainda na Itália, há dois manuscritos no Vaticano, dois em Parma e um em Arezzo, Milão, Montepandone, Pádua, Veneza e Verona. Fora da Itália, encontra-se um em Paris, Oxford e Londres.

Há também dez edições principais de seus sermões: uma do século XVIII, cinco do século XIX e quatro do século XX - estas últimas são todas edições críticas. Dos 496 sermões

prior da casa na qual o próximo capítulo provincial deverá ser celebrado deve tomar seu lugar até que um prior provincial para aquela província seja eleito e confirmado. Mas se o prior provincial não estiver presente e não tiver assinalado um vigário, o mesmo prior, junto com os *diffinitores* do capítulo provincial, deve iniciar a condução do capítulo. O prior provincial, junto como os seus *diffinitores*, deve sempre decidir, durante o capítulo provincial, onde o próximo capítulo deverá ser celebrado” [*Statuimus, quod in singulis anis in singulis capitulis provincialibus Yspanie, Provincie, Francie, Lombardie, Romane, Ungarie, Thutonie, Anglie iiii fratres de magis discretioribus et magis ydoneis a provinciali capitulo per disquisitionem prioris provincialis et prioris et sub-prioris eius loci, ubi capitulum celebratur, vel si unus difuerit, per disquisitionem duorum, hoc modo eligantur (...) illi pro diffinitoribus habeantur (...) Predicti igitur diffinitores tractabunt omnia et diffinient cum priori provinciali (...) Isti autem iiii diffinitores excessum prioris provincialis confessi vel proclamati in capitulo provinciali coram fratribus audiant et emendent, ei penitentiam iniungentes (...) et excessum eius ad capitulum referant generale scripto comuniter sigillato. Statuimus etiam, ut mortuo priore provinciali prior conventualis illius loci, in quo provinciale capitulum in sequenti anno fuerit celebrandum, vicem eius optineat, donec prior eiusdem provincie sit electus et confirmatus. Quod si ipsum abesse contigerit, nec vicem suam alii commiserit, idem prior cum diffinitoribus capituli provincialis incelebratione procedant eiusdem. Prior provincialis etiam cum suis diffinitoribus in capitulo provinciali sempre locum determinet, ubi sequens capitulum celebretur”] (ORDO PRAEDICATORUM, 1885, p. 212-213). Além disso, como já informado, segundo a Constituição de 1256/1260, os *diffinitores* provinciais participavam da eleição dos pregadores gerais (ORDO PRAEDICATORUM, 1889, p. 555).*

datados, apenas 34 não foram contemplados por essas publicações (todos estão no manuscrito de Oxford), de modo que por meio deles é possível ter acesso a 462 dos sermões de Giordano. Com exceção das quatro edições do século XX, todos as outras seis podem ser consultadas na internet.

A forma com que os sermões foram preservados deve ser considerada e isso é algo que concerne especialmente ao estudo com *reportationes*. Nesse caso, deve-se questionar se os sermões tinham a forma com a qual foram preservados e quais eram a suas condições originais: quais são as relações entre o texto escrito que foi conservado (a *reportatio*) e o discurso oral que é a forma usual do sermão (a pregação)? Escritos ou reportados, por vezes os sermões são encontrados em formas resumidas e apresentam cortes drásticos: excluem-se os prólogos ou são reduzidos a ponto de permanecer, em alguns casos, somente as articulações principais ao invés de todo o desenvolvimento (BATAILLON, 1980, p. 19-22; 26-28). Como exemplificado, pela própria pregação de Giordano, por vezes o *reportator* apresentava apenas um resumo da pregação e não uma transcrição de fato do que foi pronunciado.

No caso particular de uma *reportatio*, mais questões ainda se impõem e é indispensável que se busque esclarecer por meio dos vestígios fornecidos pela própria reportação se ela é uma anotação feita no momento ou uma reformulação posterior de notas tomadas na ocasião da prédica. De qualquer maneira, é preciso ter em mente, como bem recorda Carlo Delcorno, que “o processo de simultânea transmissão e recepção da palavra está para sempre perdido mesmo quando temos uma *reportatio*” (DELCORNO, 2000, p. 497).³⁶ Conforme observa Louis-Jean Bataillon (1914-2009), muitas vezes a *reportatio* pode se apresentar mais como uma série de palavras-chave marcadas na ocasião do que um texto contínuo, o que torna difícil a sua compreensão. Assim, caso exista, além desse tipo de anotação, um texto propriamente dito, é imperativo que se compare os dois (BATAILLON, 1908, p. 21-22). Dessa forma, é ao menos possível que se trace uma espécie de rascunho do evento oral (DELCORNO, 2000, p. 498).³⁷ Esse, porém, não é o caso das *reportationes* das pregações de Giordano. Todavia, mesmo em casos como o aqui abordado, onde se tem a anotação que se pretende como cópia fiel do que foi dito pelo pregador, é preciso considerar o papel desempenhado pela memória; deve-se levar

³⁶ "The process of simultaneous transmission and reception of the word is forever lost even when we possess a *reportatio*". Pietro Delcorno afirma: “Embora a pregação como um evento singular no qual havia de fato uma interação entre pregador e a audiência permanece como algo que nós não podemos recuperar completamente, assim como qualquer outra forma de performance, é possível abordá-la usando as chamadas *reportationes*” [“Although preaching was a singular event in which there was an actual interaction between preacher and audience it remains something that we cannot recover completely, just as any other form of performance, it is possible to approach it using so-called *reportationes*”] (DELCORNO, 2015, p. 150).

³⁷ Segundo Jussi Hanska, são raros os casos em que existem tanto as *reportationes* quanto um texto previamente escrito (HANSK, 2002, p. 298).

em conta que podem ter ocorrido perdas. Ademais, o *reportator* pode, em alguns pontos, ter usado o seu próprio vocabulário ao invés do usado pelo pregador ou até mesmo suprimido partes do discurso. Tendo isso em vista, é possível afirmar que todas as *reportationes* apresentam em maior ou menor grau a influência da pessoa que as anotou³⁸ e, no limite, podem até ser consideradas de alguma forma como um trabalho coletivo (DELCORNO, 2015, p. 151).³⁹

Entretanto, apesar de todas as dificuldades impostas por esse tipo de documentação, isso não deve de forma alguma impedir a sua pesquisa; é obviamente válido que se trabalhe com esse material dentro das possibilidades de análise que ele fornece, mesmo em casos em que exista também o sermão escrito de antemão. Segundo Jussi Hanska, a comparação entre esses escritos, nas raras circunstâncias em que ambos existem, demonstra que

(...) os escritores de *reportationes* eram surpreendentemente precisos. Em muitos casos, a diferença entre as *reportationes* e as versões oficiais não eram significantes. Assim, nós podemos dizer que as *reportationes*, mesmo que elas não reproduzam o sermão de fato, nos dão uma imagem razoavelmente precisa dos sermões medievais de domingo (HANSKA, 2002, p. 298).⁴⁰

Em uma perspectiva ainda mais otimista, Bataillon acredita que a *reportatio* pode ser “um testemunho mais vívido do que de fato foi pregado, mais até do que o próprio texto escrito [de antemão] pelo autor ele mesmo” (BATAILLON, 1908, p. 21-22).⁴¹

No caso deste estudo, essas indagações são facilmente esclarecidas. Não há dúvidas entre os estudiosos quanto à autoria dos sermões atribuídos a Giordano de Pisa e, quanto às

³⁸ “Still, they do not necessarily include everything that was said. Sometimes they may even include things that were not said at all. The reporters may have misunderstood or misinterpreted what they heard (...) Some details were inevitably lost in the translation process. Even in the cases where we possess sermon notes as they were written by the preacher himself we cannot be sure that he actually spoke as he had written. Speeches are not always given exactly as written down in advance” (HANSKA, 2002, p. 297-298).

³⁹ Pietro Delcorno toma a noção de *trabalho coletivo* de ZAFARANA, 1976, p. 70.

⁴⁰ “On the basis of such comparisons we know that the writers of the *reportationes* were surprisingly accurate. In many cases the differences between *reportationes* and the official versions of the sermons were not significant. Thus we may say that *reportationes*, even if they do not reproduce the original sermon, do give us a reasonably accurate picture of medieval Sunday sermons”. O autor, posteriormente, retoma a mesma argumentação: “Comparações entre sermões-modelo e sermões que sobreviveram como *reportationes* mostram que as diferenças doutrinárias e estilísticas entre esses dois gêneros não são significantes. Assim, é seguro assumir que o sermão modelo também reflete muito bem o estilo e conteúdos dos sermões de domingo de fato pregados. Eles podem não ser idênticos, mas eles são muito parecidos” [“Comparisons between model sermons and sermons surviving as *reportationes* show that the doctrinal and stylistic differences between these two genres are not significant. Therefore it is safe to assume that model sermons also reflect quite well the style and contents of actual Sunday sermons. They may not be identical with each other, but they are close relatives”] (HANSKA, 2002, p. 299).

⁴¹ “(...) a more vivid witness of what was actually preached even than the same text written by the author himself”. Nesse sentido, Jussi Hanska afirma: “A categoria de sermões textuais que é mais próxima dos sermões de fato é a das *reportationes*” [“The category of sermon texts that is closest to the actual sermons are the *reportationes*”] (HANSKA, 2002, p. 297).

suas datações e proveniência, na maioria das vezes as próprias *reportationes* apresentam essas informações; quando a data não é fornecida, é possível, como fez Carlo Delcorno, inferi-la com segurança a partir de data litúrgica - por sua vez deduzida a partir do *thema* adotado.⁴² No caso dos sermões de Iacopo de Varazze, tomados sempre para comparação com os de seu confrade pisano, igualmente não há motivos para se questionar a autoria; e se sabe, com relativa precisão, o seu momento e local de produção.⁴³

*

A produção de Giordano de Pisa, contudo, permanece ainda relativamente pouco estudada, mesmo em âmbito internacional. Até o presente momento, há apenas dois livros completamente dedicados aos seus sermões. O primeiro deles intitula-se *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare* (DELCORNO, 1975), de autoria do historiador italiano Carlo Delcorno, publicado em 1975. Nele, além de explorar a tradição manuscrita dos sermões, o autor os analisa e descreve de acordo com os preceitos das *Artes praedicandi*, voltando sua atenção especialmente para a estrutura, as técnicas e linguagens empregadas neles, bem como o uso de *exempla* por parte do pregador. Já o segundo, *Giordano da Pisa. Etica urbana e forme della società* (IANNELLA, 1999), foi publicado em 1999 pela historiadora italiana Cecília Iannella e apresenta uma abordagem diferente em relação ao estudo de Delcorno. Segundo a autora, o seu livro volta as suas atenções “às questões de ordem histórico-social” e, por meio da análise dos sermões de Giordano, pretende revelar “a específica função de mediação cultural” que a pregação desempenhava (IANNELLA, 1999, p. 8).⁴⁴ Mais do que isso, o seu objetivo principal seria o de “reconstruir a modalidade de representação da sociedade cidadina, analisando a realidade urbana e o seu modelo, os valores éticos que presidem a associação

⁴² Carlo Delcorno fornece, no Apêndice III de seu livro, uma tabela sinótica da pregação de Giordano de Pisa, incluindo não somente os sermões editados, mas também aqueles que na época (e em partes ainda hoje) encontravam-se apenas em manuscritos. Cf. DELCORNO, 1975, p. 359-412.

⁴³ Norte da Península Itálica, possivelmente Gênova, entre 1267 (provável ano de produção de sua primeira coleção de sermões, o *Sermones de omnibus sanctis*) e 1286 (ano de produção do *Sermones Quadragesimales*). Como os sermões de Iacopo de Varazze eram modelos e, portanto, feitos com a intenção de circular e embasarem a pregação de seus confrades, a valor de sua datação e proveniência é relativo. Sobre as datações, Cf. CASAGRANDE, [2013]; MAGGIONI, 2005, p. XIV.

⁴⁴ “(...) l'attenzione è stata rivolta a questioni di ordine storico-sociale, rivelando – attraverso il significativo osservatorio giordaniano – la specifica funzione di mediazione culturale che la predicazione, in quanto strumento di comunicazione, assume nei secoli più tardi del Medioevo”.

humana, as categorias sociais - objeto de particular atenção e, vice versa, aquelas quase esquecidas pelo frade” (IANNELLA, 1999, p. 8).⁴⁵

Além desses dois estudos, destacam-se dois outros que abordam parcialmente a pregação e os sermões de Giordano de Pisa. Uma década antes da publicação do livro de Iannella, o historiador americano Daniel R. Lesnick (1989) lançou a obra *Preaching in Medieval Florence: The Social Word of Franciscan and Dominican Spirituality*. Nela, o autor busca explicar o significado social da pregação mendicante em Florença - além de apresentar todo um estudo sobre a origem social dos frades dos conventos de Santa Croce (Frades Menores) e Santa Maria Novella (Frades Pregadores).⁴⁶ No caso dominicano (LESNICK, 1989, p. 96-133) - no qual Lesnick assegura que os frades contribuíram para a criação de uma ideologia capitalista - o historiador constrói parte de sua análise do valor social da pregação dos frades Pregadores a partir de alguns sermões de Giordano de Pisa: primeiro considera um no qual são identificadas partes que reclamam um patriotismo local, paz urbana e regional, além de estabilidade governamental e expansão territorial; depois, examina algumas passagens que tratam da usura e da determinação do preço justo de uma mercadoria. Já o segundo livro, de autoria da historiadora Eliana Corbari, intitula-se *Vernacular Theology. Dominican Sermons and Audience in Late Medieval Italy* (2008). Como é patente a partir do próprio título, o objetivo de Corbari é o de estudar a relação estabelecida entre dominicanos pregadores e autores de sermões com o seu público leigo: nesse contato, sermão seria a ponte entre ambos os polos. Para tanto, Corbari toma como fontes os sermões de Quaresma (*Quadragesimales*) de autoria de Iacopo de Varazze e Giordano de Pisa, bem como um tratado penitencial em vernáculo de autoria de Iacopo Passavanti (1302-1357). Todavia, na maior parte do trabalho a autora não realiza uma análise propriamente dos sermões e seus conteúdos, mas faz um exame da proveniência dos manuscritos como uma forma de tentar descobrir a composição social do público que lia os sermões e o tratado de penitência. Além desses estudos, há apenas alguns poucos artigos que abordam os sermões de Giordano, cujos escopos e interesses são variados.⁴⁷

Em âmbito nacional, por iniciativa e sob orientação do professor Dr. André Luis Pereira Miatello da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), o núcleo do Laboratório de Estudos Medievais dessa universidade (LEME-UFMG) foi pioneiro no estudo coletivo de

⁴⁵ “(...) si è tentato di ricostruire le modalità di rappresentazione della società cittadina, analizzando la realtà urbana ed il suo modello, i valori etici che presidono alle associazioni umane, le categorie sociali oggetto di particolari attenzioni e, viceversa, quelle quasi dimenticate dal frate”.

⁴⁶ Lesnick conclui que o público das pregações dominicana era composto pela velha aristocracia e o *Popolo grasso*, o mais alto escalão de uma nova elite mercantil (LESNICK, 1989, p. 67).

⁴⁷ Cf. IANNELLA, 2005; IANNELLA, 2007; CORBARI, 2007; COLELLA, 2009; e FRANCONI, 2012.

sermões da Baixa Idade Média ocidental, atividade essa que abordou as pregações de Giordano de Pisa. Com investimento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), entre 2014 e 2016, e da Pró-Reitora de Pesquisa da UFMG (PRPq/UFMG), em 2017, o projeto de pesquisa *Estudo da dimensão política dos sermões da Baixa Idade Média ocidental: república e monarquia* realizou reuniões semanais para leitura e discussão de sermões de pregadores diversos. Como fruto desse trabalho, Miatello publicou dois artigos nos quais abordou a pregação de Giordano de Pisa, um de maneira mais específica e aprofundada, outro de forma mais ligeira. No primeiro deles, *Giordano de Pisa (1260-1311) e os três significados da cidade: um ensaio de política urbana medieval*, os objetivos do autor foram: “investigar a relação entre pregação com a política” em Florença no início do século XIV; “explorar o aspecto de mobilização política da pregação”; e “investigar o papel do pregador como agente político”. Por meio de uma abordagem do republicanismo medieval, a conclusão de Miatello é que, na atuação do frade pisano, “o contraste entre a cidade de Deus e a cidade terrena afirma a historicidade da política e, ao mesmo tempo, manifesta sua essência eviterna, não fadada a desaparecer com o fim da história” (MIATELLO, 2017a, p. 239).⁴⁸ No segundo, *A política dos sermões ou os sermões na política: a pregação nas cidades comunais da Baixa Idade Média*, os sermões de Giordano foram tomados de modo passageiro para afirmar a importância dos sermões “não apenas para a fundação, expansão e consolidação da Igreja, mas para a continuidade da ordem social, como um todo”, bem como para afirmar a importância da vida ativa (MIATELLO, 2017b, p. 102, 105).

Dentre todos esses estudos citados, este estudo se assemelha mais ao de Iannella, principalmente em relação ao seu primeiro capítulo, intitulado *Il mondo delle città*, dedicado à análise dos modelos de sociedades. A partir de suas análises, a historiadora concluiu que se pode “afirmar que as apreciações da sociedade cidadina expressas pelo frade Giordano resultam indubitavelmente ambivalentes”. Por um lado, a explicação disso estaria no fato de que “o patrimônio da tradição teológica e o sólido cenário doutrinário induziram o dominicano a propor uma imagem da sociedade fortemente idealizada, construída sobre referências que modelizam e que adquirem um valor normativo” (IANNELLA, 1999, p. 203)⁴⁹; por outro,

⁴⁸ Neste artigo, Miatello analisa três dos sermões *Venit in civitatem suam*, pregados em 1304, os quais serão examinados no capítulo V deste estudo. Apesar de ambas as abordagens concordarem em vários pontos, os objetivos e caminhos se divergem. Miatello sugere uma leitura de chave anagógica, moral e literal para, respectivamente, cada um dos três sermões analisados. Disso, então, resultariam os três sentidos de cidade anunciados no título (de modo que o sentido alegórico os ligaria todos), gerando a conclusão citada no corpo do texto. Por sua vez, a preocupação do capítulo V deste estudo se centra no problema da origem da sociedade humana e a disposição social do homem.

⁴⁹ “Sulla base dell’analisi svolta possiamo affermare che le valutazioni sulla società cittadina espresso da frate Giordano risultano indubbiamente ambivalenti. Il patrimonio della tradizione teologica e la solida impostazione

Contextualmente, a verificação e o confronto com a realidade, a constatação da geral inversão das regras morais com que existe no interior dos muros urbanos, conduzem Giordano a assumir atitudes de dura condenação nos confrontos dos comportamentos quotidianos, sobretudo contra o imoderado desejo de afirmação pessoal, manifesto nos vários significados em que se apresenta o depreciado *bonum proprium* (...) o vão existente entre modelo e situação efetiva torna visível também ao frade a não coincidência entre a dimensão ideal e o âmbito real, entre Cidade de Deus e cidade do homem (IANNELLA, 1999, p. 203, grifo nosso).⁵⁰

Sendo assim, uma vez que a realidade não corresponderia ao seu ideal, Giordano teria apresentado um espírito anticidadino (IANNELLA, 1999, p. 203).

Como será mostrado especialmente no primeiro capítulo deste texto, não há indícios suficientes que permitem afirmar que houve essa “verificação e o confronto com a realidade”. Pelo contrário, a comparação entre as *reportationes* de uma mesma data litúrgica permite afirmar que a primeira parte da explicação de Iannella é de fato correta; porém, somente esta. O próprio discurso sobre o modelo, ou seja, daquilo que é ideal, já pressupõe essa contradição entre ele e o que se chama de real. Dentro dessa proposição ideal, o “real” sempre será não-ideal sem que haja a necessidade de confrontação de fato. Em outros termos, o ponto discutível do trabalho de Iannella, bem como no de Carlo Delcorno, é apresentar os discursos sermonísticos de Giordano como tendo seus temas discutidos a partir principalmente da realidade dos fatos da história contemporânea florentina. Em todos os casos, mas principalmente no da historiadora italiana, essa percepção somente foi possível ao ajuntar passagens de sermões diversos que concordavam entre si na não identificação da sociedade terrena com os pressupostos de uma celeste e ideal. Ou seja, esses autores tomaram as *reportationes* dos sermões de Giordano *não* como como frutos de suas pregações hodiernas, mas como se fossem, em seu conjunto, uma espécie de tratado. Dessa forma, ambos perderam de vista a lógica própria da pregação.

Apesar disso, paradoxalmente Iannella afirmou que

a ausência de uma “ideologia política” equivalente àquela demonstrada, por exemplo, por Remígio dei Girolami, confirma como toda a questão da convivência humana está configurada por Giordano sobre um registro interpretativo de caráter moral-religioso

dottrinaria inducono il dominicano a proporre un'immagine della società fortemente idealizzata, costruita su riferimenti modellizzanti che acquistano una valenza normativa”.

⁵⁰ “Contestualmente la verifica ed il confronto con la realtà, la constatazione del generale sovvertimento delle regole morali che vige all'interno delle mura urbane, conducono Giordano ad assumere atteggiamenti di dura condegnà nei confronti dei comportamenti quotidiani, soprattutto contro lo smodato Desiderio di affermazione personale, manifesto dalle varie accezioni in cui si presenta il deprecato *bonum proprium* (...) lo scarto esistente tra modello e situazioni effettive rende visibile anche al frate la non coincidenza tra dimensione ideale ed ambito reale, tra città di Dio e città dell'uomo”.

em que antagonismos, inimizades e desordens são, antes de tudo, atribuíveis à degradação da conduta moral individual e coletiva (IANNELLA, 1999, p. 204).⁵¹

A partir dessa frase, e em conjunto com as citações anteriores, é possível perceber que a explicação da historiadora para o caráter moralizante da pregação de Giordano se pauta, por um lado, no confronto com a realidade e, por outro, em um argumento de ausência de uma teoria política propriamente dita. Em ambos os casos, ela interpreta a atividade do frade não por aquilo que ela de fato foi, mas por aquilo que ela não foi: no primeiro caso porque não há como comprovar essa comparação; no segundo por cobrar dela uma consistência que não lhe era própria (bem como ignorar que parte considerável da discussão política perpassava por reflexões morais). De modo diverso, esse estudo pretende mostrar que a oscilação entre duas concepções acerca da sociedade, bem como essa ambivalência apontada por Iannella, é explicada pela própria natureza da pregação, pelos mecanismos internos de construção do discurso sermonístico e não necessariamente por conta do confronto com a realidade econômica, social e política de Florença no início do século XIV.

Isso posto, tendo em vista compreender como o frade Pregador Giordano de Pisa (c. 1260-1311) concebeu um conjunto de fundamentos que deveriam orientar as relações que os homens estabelecem entre si e com o mundo, ou seja, um estilo de existência ou um modo de vida - o que compreende os costumes e crenças que formam um complexo de normas que estabelecem dualidades norteadoras da vida humana em sociedade, como o que deve ser considerado justo e injusto, bem e mal, desejável e indesejável, nobre e vil (LEFORT, 1991, p. 10-11) - esse trabalho também questiona como o frade, em seus sermões pregados ao público florentino, pensou a razão e o funcionamento da sociedade humana. É preciso alertar o leitor de antemão que, todavia, desenvolver e expor esse raciocínio de forma explícita aos ouvintes não parece ter sido a intenção primeira de Giordano. Como será visto, cada sermão que foi pregado e que será aqui analisado possui uma ideia e um propósito específico – predominantemente catequético, teológico e/ou moralizante - que, à primeira vista, podem não parecer condizentes com o que é de interesse desse trabalho. Contudo, esses discursos oferecem considerações acerca do assunto que aqui está sendo tomado como objeto de estudo, mesmo que ele não formasse o cerne da mensagem divulgada pelo pregador.

⁵¹ *“A questo riguardo la mancanza di un’ ‘ideologia politica’ pari a quella dimostrata, ad esempio, da Remigio de’ Girolami, conferma come tutta la questione della convivenza umana sia impostata da Giordano su di uno registro interpretativo a carattere morale-religioso in cui antagonismi, inimicizie e disordini sono innanzitutto attribuibili al degrado della condotta morale individuale e collettiva”.*

Em segundo lugar, para que se tenha uma melhor compreensão dessas considerações, é preciso que os trechos que as apresentam - muito além de serem somente identificados e compilados uns ao lado dos outros para que se forme, assim, um quadro geral sobre uma concepção de sociedade humana - sejam analisados em profundidade. Desta feita, o presente estudo buscará elucidar quais foram as autoridades empregadas, o que apontaria não somente para as afiliações e alinhamentos teóricos, mas sobretudo, mesmo que pequenos, os desvios e apropriações conceituais que indicariam uma particularidade do discurso; como se deu a construção dos argumentos apresentados pelos sermões; bem como quais foram as margens argumentativas colocadas por necessidades retóricas de uma conjuntura litúrgico-evangélica.

Em decorrência de todas essas características que o sermão e a pregação apresentavam no início do século XIV, a tese principal desse trabalho é a de que as exigências do contexto litúrgico-sermonístico dificultavam a formação de uma teoria política acabada por meio de pregações ordinárias, ou seja, que seguiam um calendário litúrgico e se davam semanalmente; todavia, isso não impossibilitava que apontamentos e considerações de cunho *político* fossem apresentados.⁵² Melhor dizendo, esse não era o seu objetivo. A partir disso, o principal problema historiográfico a ser resolvido é o de mostrar que o mais decisivo estudo sobre os sermões de Giordano até o momento, o de Cecília Iannella (1999), ao explorar certos assuntos colocando passagens de sermões de *themata* diferentes sem aludir ao contexto evangélico-litúrgico a que esses versículos se referiam, apagou as particularidades de cada sermão, aparou as arestas que os divergiam e, assim, apresentou uma visão planificada deles que perde de vista a própria dinâmica da pregação. A tese secundária, por sua vez, é a de que, por conta da primária, ou seja, do próprio fundamento da atividade predicativa, Giordano não estabeleceu um julgamento único sobre a positividade ou negatividade da política e sociedade humana.

⁵² Um outro tipo de pregação, bem como também uma outra exceção, seria aquela formada por sermões de caráter extraordinário. De autoria do próprio Giordano de Pisa, é possível citar as suas pregações sobre o livro *Genesis* (GIORDANO DA PISA, 1839). Em uma série de 40 sermões pregados durante a Quaresma em 1305 (1304 no calendário de Florença), iniciada em 7 de março (GIORDANO DA PISA, 1839, p. 1), todos partem do mesmo *thema* de Gênesis I: 1: “*In principio creavit Deus caelum et terram*” [“No princípio criou Deus o céu e a terra”]. Quanto a isso, é preciso lembrar que o quinto Mestre Geral da Ordem, Humberto de Romans, também havia definido leituras específicas para o período da Quaresma, incluindo tanto os domingos quanto os dias de semana (ORDO PRAEDICATORUM, 1484, p. 27-63; 1496, p. 21v-48; 1921, p. 33-37). Outro exemplo seriam as *Collationes in Hexaemeron* do frade minorita Boaventura de Bonarégio, uma coleção de 23 aulas proferidas pelo frade, na Universidade de Paris em 1273, e anotadas por um ouvinte em forma de sermão moderno. Elas, ao contrário de uma pregação ordinária, não seguem um calendário litúrgico e empregam *themata* diversos, escolhidos, ao que tudo indica, ao gosto do frade. Os *themata* empregados foram os seguintes: Eclesiástico XV: 5, Gênesis I: 4, 8, 9, 11, 12, 14, 16, II Coríntios III:18 e Apocalipse XII: 1 (BONAVENTURAE, 1891, p. 327-454). Devido ao fato de não seguirem o calendário litúrgico, acredito que em pregações extraordinárias seria, de fato, possível criar e/ou reproduzir uma teoria acabada sobre um determinado assunto.

CAPÍTULO I

OR CHE PREDICHEREMO?

MÉTODO DE PESQUISA E CRÍTICA HISTORIOGRÁFICA

1.1 Uma Relação Próxima: Sermão, Pregação e Liturgia

A abordagem dos sermões adotada neste estudo parte das importantes advertências feitas por Louis-Jacques Bataillon (1914-2009) durante o primeiro *Medieval Sermon Studies Symposium*, realizado na Universidade de Oxford em 1979. Infelizmente, apesar do seu valor, em certa medida, elas parecem ter retido pouco a atenção dos estudiosos desse tipo de documentação. O próprio autor, logo de saída, chama a atenção para certo descuido no trato com esse tipo de fonte. Ele pondera que

os estudos de sermões podem ocorrer a partir de uma variedade de interesses especializados, cujas preocupações particulares podem levar a negligenciar algumas das características que, à primeira vista, parecem externas à pesquisa, mas que podem efetivamente serem altamente relevantes (BATAILLON, 1980, p. 19).⁵³

Como será identificado e argumentado nesse capítulo, no caso da pregação de Giordano de Pisa (c. 1260-1311) esse parece ser um fato recorrente especificamente no que diz respeito à relação entre sermão, pregação e liturgia.

Segundo afirma Bataillon, em *Approaches to the Study of Medieval Sermons* (1980), publicação em forma de artigo de sua conferência do ano anterior, existem dois tipos de questionamentos que devem ser feitos ao se analisar sermões. Primeiramente, em âmbito mais geral, é preciso perguntar sobre a autoria, a data e a proveniência do sermão.⁵⁴ Em segundo lugar, de modo mais específico, deve-se indagar sobre as práticas litúrgicas⁵⁵, padrões retóricos

⁵³ “*Studies of sermons may arise out of a variety of specialized interests, whose particular concerns may lead to neglect of some features which at first glance seem foreign to the research but may actually be highly relevant*”.

⁵⁴ Assuntos tratados na introdução.

⁵⁵ O termo *liturgia* - λειτ- (*leit-*), de λαός (*laós*, “povo”) + -ουργός (*-ourgós*), de ἔργον (*érgon*, “trabalho”) - tem sua origem na língua grega antiga, e seu significado é aquele do *trabalho para o povo*; era uma instituição de serviço público compulsório no qual os mais ricos cidadãos, e por vezes, até mesmo os estrangeiros, bancavam serviços públicos. Na Septuaginta, tradução da bíblia hebraica para o grego, o termo foi empregado para designar o serviço público de culto realizado pelos sacerdotes levíticos. Já na tradução latina da bíblia, a palavra é traduzida como *ministerium*, *servitium* ou *munus*; e, na tradição ocidental, se adotou as expressões *Divina officia* e *Officia ecclesiastica*. Assim, tem-se que o termo *liturgia*, em grego ou qualquer outra língua, não era empregado no século XIII e XIV (MORARD, 2008, p. 81). No contexto cristão-ocidental, portanto, a liturgia, sendo ela o conjunto de trabalhos realizados em prol de Deus e da comunidade cristã, tem a ordem (*ordo*) como uma de suas principais características, pois ela é o conjunto de ordenanças, é a ritualidade: nos livros litúrgicos são codificados os costumes da comunidade de crentes; quais trabalhos fazer e como fazê-los. Ela é, por fim, expressão cultural dessa comunidade que celebra a Salvação oferecida por Deus e o faz ao rememorar, de forma ritual, os elementos fundadores do cristianismo, isto é, Encarnação, Morte e Ressurreição de Cristo; ela é a atualização da Nova Aliança

e questões doutrinárias. Todavia, por estarem intimamente relacionados, se no confronto com a documentação eles forem tomados nesta ordem, torna-se difícil conceber respostas satisfatórias a ambos os tipos de questionamentos. “Assim”, constata o autor, “será melhor tomar as questões na forma mais prática na qual elas geralmente aparecem quando nós temos que estudar sermões” (BATAILLON, 1980, p. 19).⁵⁶

Em primeiro lugar, portanto, é necessário que seja esclarecido se os sermões que se estudam faziam parte de uma coleção ou se eram peças isoladas - e, no primeiro caso, buscar esclarecer qual seria o caráter dessa coletânea. No caso dos sermões de Giordano de Pisa, as *reportationes* registraram tanto pregações *de tempore/dominicales*, quanto *quadragesimales*, *de sanctis/festis* (sermões pregados em dias das festas dos santos) e extraordinárias. No primeiro conjunto, tem-se todos os sermões pregados em domingos nos quais, em determinado ano litúrgico, nenhuma festa de santo foi celebrada⁵⁷; no seguinte, os sermões pregados ao longo de toda a Quaresma; no terceiro, pregações feitas em dias de festas de santos; e, por fim, ciclos de pregações que serão denominadas como *extraordinárias*, pois não seguem nenhum calendário litúrgico. Esse último grupo, portanto, é constituído pelas pregações sobre o livro de *Gênesis* e sobre o *Credo*, ocorridas em Florença e em Pisa. Esclarecida essa classificação, é preciso destacar que, com exceção do último grupo listado, todas as outras pregações, via de regra, seguiam o calendário litúrgico: os sermões *dominicales* e os *quadragesimales* seguiam o calendário litúrgico móvel *de tempore*, enquanto as festas dos santos, fixas, seguiam aquele *de sanctis*.⁵⁸ Atentar para isso é de extrema importância, pois precisamente em decorrência desse

feita pelo filho de Deus que se faz semanalmente e se repete ano após ano segundo o ciclo anual litúrgico (MORARD, 2008, p. 81-82).

⁵⁶ “So it will be better to take the questions in the more practical order in which they often come when we have to study sermon”.

⁵⁷ Por exemplo, segundo o calendário litúrgico seguido pela Ordem dos Frades Pregadores nos séculos XIII e XIV, a festa de São Domingos, fundador da Ordem, deveria ser celebrada no dia 5 de agosto. Sendo assim, se em determinado ano o dia 5 de agosto fosse um domingo, o sermão a ser pregado nesse dia deveria se dar em homenagem ao santo, não de acordo com a leitura evangélica ou epistolar desse determinado domingo. Se posto em uma coleção, esse sermão, apesar de ter sido pregado em um domingo, deveria figurar em uma coleção de sermões em homenagem aos santos e não em uma coletânea de sermões pregados em domingos nos quais não se celebrava nenhuma festa de santo.

⁵⁸ Conforme explica Anne-Élisabeth Urfels-Capot, de certa forma existem dois tipos de lecionário, o *Proprium de Tempore* e o *Proprium de sanctis*, e suas estruturas são ditadas pelo ciclo litúrgico anual (URFELS-CAPOT, 2007, p. 27) que, da mesma maneira, possui subciclos. O primeiro refere-se ao ciclo temporal, que comemora os eventos da vida de Cristo e que possui datas fixas e móveis. Assim, ele tem dois ciclos internos: um referente ao nascimento de Jesus, constituído tanto por datas fixas quanto por datas móveis; o outro refere-se à sua morte e ressurreição, apenas com datas móveis, estabelecidas de acordo com o cômputo da data da Páscoa a partir do calendário lunar. Já o segundo ciclo litúrgico, o santoral, possui apenas datas fixas, de modo que a festa do santo é comemorada na data de sua morte segundo o calendário civil. É importante ressaltar que esse ciclo santoral era indeterminado, no sentido de que cada comunidade determinava quais festas comemoraria e, assim, ele oferecia a cada associação cristã a oportunidade de modelar seu próprio ritmo litúrgico uma vez que o Direito Canônico concedia ao bispo o poder de introduzir novas festas. Desta feita, a cada ano poder-se-ia acrescentar novos nomes e novas festas referentes a santos particulares. Em resumo, não havia uniformidade entre os inúmeros calendários

fato têm-se duas consequências: em relação ao arranjo dos sermões em coleções, isso significa que a disposição deles e, por conseguinte, a caracterização do conjunto se davam de acordo com a liturgia e seus ciclos; quanto aos sermões e seus conteúdos em si, tem-se que seus temas eram escolhidos de acordo com as leituras (perícopes ou *lectiones*) previstas pelos rituais eclesiais (BATAILLON, 1980, p. 20).⁵⁹

Dentre outras análises sugeridas por Bataillon⁶⁰, aquela da estrutura dos sermões está intimamente ligada ao exame anterior por intermédio da liturgia. Segundo o autor, os textos de sermões, no século XIII, poderiam se apresentar tanto em forma de homilia, quanto de sermão que, à época, era chamado de *moderno*. No interior dessa diferenciação, a homilia abordaria toda uma perícopa bíblica, normalmente uma das duas leituras (*lectiones*) feitas durante a missa, que seria cuidadosamente explicada frase por frase aos ouvintes, geralmente a partir daquilo que os teólogos chamavam os quatro sentidos da Escritura (literal, moral, alegórico e anagógico). O uso dessa forma prevaleceu entre os Pais da Igreja e pregadores até o século XIII, momento a partir do qual começou a ceder espaço cada vez maior ao sermão moderno. Esse, por sua vez, pronunciado geralmente após a missa⁶¹, partiria de uma curta citação bíblica⁶²

estabelecidos por igualmente incalculáveis comunidades cristãs: isso significa dizer que o papado não controlava as listas de santos venerados (BONNIWELL, 1945, p. 95; HEN, 2009, p. 74-75). A importância do lecionário para a pregação, como já afirmado no corpo do texto, se dava na medida em que era a partir dessas leituras dos evangelhos ou epístolas que os frades estabeleciam a passagem escriturária a partir da qual desenvolveriam seus sermões.

⁵⁹ Quanto a isso, Bataillon afirma: “uma vez que sermões eram realizados em ocasiões litúrgicas, principalmente durante Missas ou Vésperas, e seus temas era normalmente escolhidos de acordo com a liturgia, o tipo mais prático de coleção era aquele cuja plano seguia o ano litúrgico” [“*As sermons are ordinarily given on a liturgical occasion, chiefly during Mass or Vespers, and as their themes are normally chosen according to the liturgy, the most practical type of collection was that with a plan following the liturgical year*”]. Para um historiador já familiarizado com o estudo de sermões, a frase pode parecer ambígua. O motivo se encontra na palavra inglesa *theme*: ela poderia tanto ter o sentido de *tema* quanto se referir, como será visto logo mais no corpo do texto, ao versículo evangélico que era tomado de uma das leituras litúrgicas do dia como ponto de partida para o desenvolvimento do sermão - que em latim é dito *thema* (e cuja tradução literal para o inglês é *theme*). Todavia, preferimos traduzir por *tema*, no sentido de assunto, pois apesar de Bataillon não empregar em momento algum do seu artigo o termo latino *thema*, quando o autor fala em *prothema* ele grafia a palavra em itálico justamente para indicar que é uma palavra estrangeira à língua do texto. Sendo assim, credita-se que caso Bataillon tivesse a intenção de tratar do *thema* (versículo), ele o teria garfado em latim e no plural: *themata*.

⁶⁰ Nominalmente: versões, linguagem, audiência, autoria e data dos sermões e matéria doutrinal.

⁶¹ Sobre a relação da pregação com os rituais, especificamente no caso de Florença, Peter Howard chama atenção: “Em tratados, bem como em comentários passageiros em diários, cartas e crônicas, os autores florentinos notaram tanto a pregação quanto a celebração de cerimônias em sua cidade, muitas vezes na mesma frase (...) Em cada uma dessas considerações, a pregação está ligada ao ritual, muitas vezes a uma procissão, às vezes à celebração da Missa, às vezes a ambas (...) A pregação ocorria muitas vezes fora de uma igreja, depois que a missa havia sido celebrada” [“*In treatises, as well as in passing comments in diaries, letters and chronicles, Florentine authors noted both preaching and the celebration of ceremonies in their city, often in the same sentence (...) In each of these accounts, preaching is linked to ritual, often to a procession, sometimes to the celebration of Mass, sometimes to both (...) Preaching often occurred outside a church, after the Mass had been celebrated*”] (HOWARD, 2008, p. 314, 318).

⁶² A prática do sermão moderno, portanto, poderia ser qualificada como uma *prática da bíblia*, isto é, usos de textos bíblicos por modos diversos e tendo objetivos também eles múltiplos - como, por exemplo, a produção de discursos normativos de instrução religiosa e/ou moral. Cf. BOYTON; REILLY, 2011.

chamada de *thema*⁶³, também tirada de leituras ou cantos da liturgia do dia, como na homilia.⁶⁴ Todavia, a partir disso não se seguiria uma explicação frase a frase de toda a perícopes, mas o conteúdo do sermão seria derivado a partir das palavras do *thema* – cada palavra ou conjunto(s) delas - e se dividiria e desenvolveria de acordo com os padrões técnicos sistematizados nas *Artes Praedicandi*, podendo se estender por vários minutos ou até horas. Assim, os sermões podiam apresentar tanto uma estrutura interna sofisticada quanto uma simples: comumente eram divididos em três ou quatro partes, geralmente com o mesmo número de subdivisões (e raramente haviam subdivisões de subdivisões) (BATAILLON, 1908, p. 28-29; WENZEL, 2015, p. XV; RIVERS, 2010, p. 151-152).⁶⁵

Especificamente quanto à escolha do *thema*, em seu *Libellus artis predicatorie*, tratado sobre como compor um sermão, da segunda metade do século XIII, o frade Pregador Jacobus de Fusignano (?-1333) afirmou o seguinte - no final do terceiro capítulo, que trata *Da qualidade do 'thema' escolhido* –:

Não convém esconder do pregador que em todos os Domingos, quando são 'de tempore' [isto é, quando não ocorre a comemoração de nenhuma festa naquele

⁶³ *Thema*, em latim e em itálico, será sempre empregado para designar o versículo bíblico escolhido pelo pregador para desenvolver seu sermão. Ele não deve ser confundido com o termo da língua portuguesa *tema*, cujo o sentido é assunto.

⁶⁴ Assim, apesar de litúrgico, por ser pronunciado após a missa e por retirar o *thema* das leituras do dia o sermão moderno não se liga ao sacramento necessariamente. Especificamente partir das definições de Jacobus da Fusignano, Marian Michèle Mulchaley observa que "(...) a característica definidora do sermo *modernus*, de acordo com os próprios pregadores contemporâneos, era o *thema*. Esse *thema* era normalmente derivado das leituras canônicas da Escritura. No caso de sermões dominicais, ele poderia ser uma frase retirada da liturgia do dia: dos Evangelhos na tradição da homilia, ou, igualmente, de outras leituras, até mesmo do *introitus* (...) A maioria dos pregadores dos séculos XIII e XIV aceitavam os conselhos dos autores de manuais e selecionavam *themata* cuja relação com a liturgia permitia que eles construíssem sermões com uma direta conexão com o calendário da Igreja. Sermões dominicanos quase sempre exibem uma grande consonância entre os seus temas e as perícopes, especialmente, da liturgia dominicana, como foi fixado por Humberto de Romans e o Capítulo Geral em 1256" ["(...) *the defining characteristic of the sermo modernus, according to contemporary preachers themselves, was the thema. This theme was normally derived from the canonical writings of Scripture. In the case of a Sunday sermon, it could be a line drawn from the day's liturgy: from the Gospel in the tradition of the homily, or, equally, from the other readings, even from the introitus (...) Most preachers of the thirteenth and fourteenth centuries accepted the manualists' advice and selected themata whose relationship to the liturgy allowed them to construct sermons with a direct connection to the Church calendar. Dominican sermons almost always exhibit a great consonance between their themes and the pericopes of, specifically, the Dominican liturgy, as it had been fixed by Humbert of Romans and the general chapter in 1256*"] (MULCHANEY, 1998, p. 403, 404). A obra de Jacobus da Fusignano será analisada no Capítulo II.

⁶⁵ A partir dessa relação, Pietro Delcorno chama atenção para o fato de que as perícopes bíblicas adotadas pelas liturgias receberiam, justamente por essa eleição, muito mais atenção, na pregação, do que outras passagens dos evangelhos ou epístolas que nunca eram lidas durante as missas. Ele afirma: "Por exemplo, enquanto a parábola do homem rico e Lázaro (Lucas 16, 19-31) teve uma posição relevante no ano litúrgico e, conseqüentemente, atraiu constantemente a atenção dos pregadores, não há sermões baseados na parábola do rico tolo (Lucas XII: 16-21), que estava de alguma forma estritamente conectada com aquela de Lázaro, mas não figurava entre as leituras litúrgicas" ["for instance, while the parable of the rich man and Lazarus (Luke 16, 19-31) had a relevant position in the liturgical year and, consequently, constantly attracted the attention of preachers, there are no sermons based on the parable of the rich fool (Luke 12, 16-21), which was in some way strictly connected with that of Lazarus but did not figure among the liturgical readings"] (DELCORNO, 2015, p. 133-134).

domingo] o *thema* deve ser selecionado do evangelho ou epístola do domingo, ou, também, do *introitus* da missa quando o domingo tem um *introitus* solene e famoso (...). Pode às vezes, mas raramente, o *thema* ser tomado da narrativa que é cantada [segundo Siegfried Wenzel, provavelmente se referindo aos evangelhos que são essencialmente uma narrativa]. Mas dessa regra, em relação aos evangelhos e epístolas de domingo, devem ser excluídos o Primeiro Domingo do Advento, o Domingo de Ramos, o Domingo de Páscoa, Pentecostes e o Domingo da Trindade. Em sermões de dias de festa o *thema* pode ser tomado de todo lugar da Escritura, mas daquele que melhor compete à solenidade. Há, também, algumas solenidades que dependem principalmente de seus evangelhos, como a festa da Circuncisão, a festa da Epifania, festa da Purificação, festa da Anunciação, festa da Natividade de João Batista. Nessas festas convém que o *thema* seja tomado do seu evangelho, apesar de não ser necessário (JACOBUS DA FUSIGNANO, 2013, p. 20, 24).⁶⁶

Estas festas às quais o autor se refere seguramente incluíam, também, aquelas particulares de cada santo. No final do capítulo seguinte, *Sobre o 'prothema' e o modo da oração*, a qual deveria ser feita antes da pregação, Jacobus afirma que “costumeiramente a oração é dirigida a Deus sob o patrocínio da Beata Virgem (...) Assim, nessa oração é solicitado que seja falado e ouvido o que se dá em honra de Deus e *do santo, sobre o qual se prega no sermão de sua festa*, e da salvação e consolação da audiência” (JACOBUS DA FUSIGNANO, 2013, p. 28, grifo nosso).⁶⁷

Um exemplo pode ilustrar melhor a diferença entre homilia e sermão moderno. Antes, porém, é preciso esclarecer que, no caso dos Frades Pregadores, as leituras específicas realizadas durante a Missa haviam sido estabelecidas por Humberto de Romans (1190/1200-1277), em 1256, e permaneceram sem grandes alterações até o Capítulo Geral de Salamanca, em 1551 (BONNIWELL, 1945, p. 223, 247, 271-290).⁶⁸ Eleito Mestre Geral da Ordem no Capítulo Geral de Buda, em 1254 (ORDO PRAEDICATORUM, 1898a, p. 71)⁶⁹, durante a

⁶⁶ “*De qualitate thematis assumendi (...) Non conuenit autem predicatorem latere quod in omnibus diebus dominicis, quando de tempore agitur, assumendum est thema de euuangelio dominicali uel de epistola, aut etiam de introitu misse quando dominica habet sollempnem et famosum introitum (...) Potest quoque aliquando sed raro sumi thema de ipsa ystoria que cantatur. Excipiuntur autem ab ista regula euangeliorum et epistularum dominicalium prima dominica Aduentus, dominica in Ramis Palmarum, dominica Resurrectionis Domini, dominica in Penthecostem, et dominica de Trinitate. In sermonibus autem festiuis potest sumi thema de omni loco scripture, sed quod melius competit sollempnitati. Sunt tamen quedam sollempnitates que principaliter dependent ex suis euuangeliiis, sicut festum Circumcisionis, festum Epyphanie, festum Purificationis, festum Anunciacionis, festum Natiuitatis Iohannis Baptiste. In talibus festiuitatibus conueniens est quod de ipso euangelio thema sumatur, licet non sit necessarium*”.

⁶⁷ “*Consueuit autem hec oratio dirigi ad Deum sub patrocinio Beate Uirginis (...) Petitur autem in huiusmodi oratione loqui et audire quod sit ad honorem Dei et sancti de quo predicatur in sermonibus festiuis et ad salutem et consolationem audiencium*”.

⁶⁸ Como William Bonniwell informa, o Capítulo Geral de 1308, realizado em Pádua sob o comando do Mestre Geral Aymeric de Placência, requisitou a revisão dos livros litúrgicos (Cf. ORDO PRAEDICATORUM, 1898b, p. 34). Todavia, os registros posteriores não permitem saber que tipo de ação foi tomada a partir dessa determinação. A próxima ocorrência de uma determinação como essa é encontrada somente nas atas do Capítulo Geral de 1355 (Cf. ORDO PRAEDICATORUM, 1898b, p. 366). Para a ordem de revisão do Capítulo Geral de Salamanca em 1551, cf. ORDO PRAEDICATORUM, 1901, p. 321.

⁶⁹ “*Hoc anno factus magister ordinis frater Humbertus cum magna concordia electorum*”. [“Neste ano foi feito Mestre da Ordem o frade Humberto, com máxima concórdia dos eleitores”].

reunião foi decidido que, sob sua orientação, a liturgia deveria ser uniformizada para toda a Ordem. Em um esforço coletivo, aqueles que encontrassem problemas na liturgia deveriam escrever ao Mestre Geral no próximo Capítulo Geral (ORDO PRAEDICATORUM, 1898a, p. 68, 71).⁷⁰ Repetida a diretriz no ano posterior, na reunião ocorrida em Milão (ORDO PRAEDICATORUM, 1898a, p. 73)⁷¹, finalmente no Capítulo Geral realizado em Paris, em 1256, Humberto anunciou que o trabalho havia sido finalizado e que quatorze livros haviam sido produzidos. Ele afirmou em uma carta:

Saibais que a diversidade dos officios ecclesiasticos, cuja unificação não deteve módica sollicitude dos capítulos, pela graça de Deus foi reduzida das incertezas que degradam [*incertis exulantibus*]⁷² à unidade. Rogo, então, que deis obra para correção das diversidades do officio segundo essa unidade para que a uniformidade dos officios, há muito desejada na Ordem, possa ser encontrada em todos os lugares. Saibais, assim, que as vontades dos frades foram tão diversas nos variados desejos sobre o predito officio que foi impossível satisfazer as vontades singulares nessa ordenação. Por conta disso, qualquer um de vós deve suportar pacientemente se talvez encontrar nesse officio o que de alguma forma agrada de menos às suas ideias. Para que possais saber se possuís todo o officio, saibais que são quatorze volumes, nos quais são contidas muitas coisas, nominalmente: *Ordinarium, Antiphonarium, Lectionarium, Psalterium, Collectarium, Martyrologium, Libellum processionale, Graduale, Missale maioris altaris, Evangelistarium eiusdem, Epistolarium eiusdem, Missale pro minoribus altaribus, Pulpitorium et Breviarium portatile* (ORDO PRAEDICATORUM, 1900, p. 42).⁷³

⁷⁰ “*Committimus magistro ordinis, totam ordinationem ecclesiastici officii, diurni quam nocturni, et eorum que ad hoc pertinent, et correctionem librorum ecclesiasticorum, et quod corrigat litteram regule. Inchoamus has [constitutiones]. In capitulo de officio ecclesie, ubi dicitur ‘totum officium tam diurnum quam nocturnum’ addatur ‘secundum ordinationem et exemplar venerabilis patris Humberti magistri ordinis confirmamus etc (...) Fratres quibus videtur aliquid corrigendum circa officium, scribant magistro ordinis ad sequens capitulum generale’*” [“Confiamos ao mestre da Ordem toda a ordenação dos officios ecclesiasticos, tanto diurno quanto noturno, e tudo que a eles pertencem, bem como a correção dos livros ecclesiasticos, e que corrija o escrito da regra. Começemos as constituições. No capítulo sobre o Officio da Igreja, onde é dito ‘todo officio, tanto diurno quanto noturno’ que seja acrescentado: ‘segundo a ordenação e o exemplar do venerável padre Humberto, mestre geral da Ordem, confirmamos etc. (...) Àqueles frades que parecer qualquer coisa a ser corrigida a respeito do Officio, que escrevam ao mestre da Ordem no capítulo geral seguinte”].

⁷¹ “*Approbamus has constitutionem. In capitulo de officio ecclesie. ubi dicitur. totum officium tam diurnum. quam nocturnum. addatur. secundum ordinationem et correctionem venerabilis patris nostri fratris Humberti magistri ordinis, confirmamus*” [“Aprovamos as constituições. No capítulo sobre o Officio da Igreja, onde é dito, ‘todo officio, tanto diurno quanto noturno’, que seja acrescentado ‘segundo a ordenação e correção do nosso venerável pai Humberto, mestre da Ordem, confirmamos’”].

⁷² Conforme aponta Bonniwell, bem como Pierre-Maire Gy, há divergência quanto ao texto original. O editor da edição utilizada, Maria Reichert, grafa “*incertis exulantibus*”, enquanto Vincente Laporte afirma que, no lugar dessas palavras, deve-se ler “*in certis exemplaribus*”. Se acatada essa sugestão, na tradução do trecho tem-se a seguinte frase: “(...) pela graça de Deus foi reduzida à unidade em certos exemplares”. Estes *exemplares* corresponderiam aos livros produzidos para a homogeneização da liturgia. Todavia, acredita-se que é possível ler a frase de acordo como está na edição de Reichert: Se a expressão *incertis exulantibus* pode estar declinada como ablativo plural (a outra possibilidade seria dativo plural, o que, sintaticamente, não faz sentido na frase), nesse caso a diversidade dos officios ecclesiasticos (*diversitas officii ecclesiastici*) teria sido reduzida (*est reducta*) das incertezas que degradam (*incertis exulantibus* - ablativo plural) para a unidade (*unitatem* - acusativo singular). Cf. BONNIWELL, 1945, p. 85, n. 5; BOYLE; GY, 2004, p. 16, n. 16.

⁷³ “*Adhuc noveritis, quod diversitas officii ecclesiastici, circa quod unificandum multa iam capitula sollicitudinem non modicam adhibuerunt, per dei gratiam ad unitatem incertis exulantibus est reducta. Rogo autem, ut detis operam ad correptionem illius secundum illa, ut uniformitas officii diu desiderata in ordine inveniatur ubique. Sciatis eciam, quod voluntatum fratrum circa predictum fuit officium tam diversa petencium varietas, quod*

Dentre os quatorze livros que contêm toda a liturgia, destaca-se aqui o *Ordinarium*, o *Evangelistarium* e o *Epistolarium*. No primeiro são apresentados os hinos e as leituras para o Ofício Divino e para a Missa; contudo, as leituras são listadas de forma resumida, citando apenas a primeira ou as primeiras palavras para as várias partes do Ofício e da Missa.⁷⁴ Por sua vez, o *Evangelistarium* e o *Epistolarium* apresentam por completo todas as perícopes bíblicas (evangélicas e epistolares, respectivamente) a serem lidas em todas as missas ao longo do ano litúrgico (BONNIWELL, 1945, p. 86-88, 93).⁷⁵

Tomemos, então, um domingo: 27 de setembro de 1304. Uma vez que o pesquisador já tenha estabelecido os marcos do ano litúrgico de 1304, tem-se que este foi o Décimo Oitavo Domingo após o Domingo da Trindade.⁷⁶ Conforme o *Ordinarium*, a leitura evangélica prevista para a missa desse domingo seria a que se inicia com a passagem “*Pharisaei audientis*”, que corresponde ao versículo 34 do capítulo XXII do evangelho de Mateus; enquanto a leitura epistolar começaria com “*Gratias ago*”, versículo 4 da primeira carta aos Coríntios, capítulo I (ORDO PRAEDICATORUM, 1921, p. 188). A perícope completa, por sua vez, segundo o

impossibile fuit in ipsius ordinatione satisfacere voluntatibus singulorum. Propter quod quilibet vestrum ferre debet patienter, si fortassis occurrerit ei aliquid in ipso officio sue sentencie minus gratum. Ut autem scire possitis, utrum totum habeatis officium, noveritis XIV esse volumina, in quibus multipliciter continetur videlicet: ordinarium, antiphonarium, lectionarium, psalterium, collectarium, martyrologium, Libellum processionale, graduale, missale maioris altaris, evangelistarium eiusdem, epistolarium eiusdem, missale pro minoribus altaribus, pulpitorium et breviarium portatile”. Em 7 de julho de 1267, essa nova liturgia foi aprovada pelo papa Clemente IV (BOYLE; GY, 2004, p. 40-41).

⁷⁴ Segundo William Bonniwell, “o livro corresponde a um moderno cerimonial. A primeira parte é dedicada ao Ofício Divino; a segunda parte à Missa” (BONNIWELL, 1945, p. 86). Sobre esse tipo de livro litúrgico, o historiador norte-americano Franklin Toker salienta que o século XII foi um momento no qual as práticas litúrgicas se tornaram tão complexas a ponto de dificultar a memorização de todos os componentes litúrgicos da cada missa e ofício por parte do oficial que as realizava. Nesse processo, criar *ordinaria* se tornou um imperativo (TOKER, 2009, p. 34).

⁷⁵ Dos três livros listados, na forma citada, o acesso foi possível somente ao *Ordinarium* (ORDO PRAEDICATORUM, 1921). As perícopes evangélicas e epistolares da missa para o ciclo temporal, por sua vez, foram consultadas pela transcrição do *lectionarium* feita em forma de tabela por O’CARROLL, 1979. Essa mesma tabela é reproduzida no Anexo I. Além disso, via internet é possível consultar duas cópias do *Missale conventuale*, um de 1484 e outro de 1496 (ORDO PRAEDICATORUM, 1484; 1496) que, em verdade, são uma espécie de junção entre o *Missale*, o *Lectionarium*, o *Evangelistarium*, e o *Epistolarium*, pois apresentam todas as leituras completas para o Ofício Divino e para a Missa, isto é, todos os evangelhos e epístolas, tanto para o calendário *de tempore* quanto para o *de sanctis*. A respeito dessa configuração, o segundo deles trás, na folha de rosto, a seguinte inscrição: “Missal segundo o costume dos frades pregadores com todas as adições tanto ao [missal] conventual quanto à missa privada” [“*Missale secundum consuetudinem fratrum praedicatorum cum omnibus additionibus tam ad conventualem quam ad privatam missam pertinentibus*”] (ORDO PRAEDICATORUM, 1496, p. I). Sendo assim, se conforme William Bonniwell não houveram grandes modificações na liturgia Dominicana desde sua uniformização por Humberto de Romans na metade do século XIII até o Capítulo Geral de Salamanca em 1551, acredita-se que esses missais sirvam como substitutos adequados ao *Missale*, ao *Lectionarium*, ao *Epistolarium* e ao *Evangelistarium* na sua forma encontrada no século XIII. Além disso, a perícopes indicadas nessas duas cópias do *Missale* estão de acordo com aquelas listadas por Maura O’Carroll.

⁷⁶ Sobre o processo de determinação do calendário litúrgico, tomando como exemplo precisamente o ano de 1304, cf. Apêndice I.

Evangelistarium, se estenderia até o versículo 46; conforme o *Epistolarium*, até versículo 8 (ORDO PRAEDICATORUM, 1484, p. 165-165v; 1496, p. 120-120v). Nesse dia, portanto, um pregador dominicano poderia escolher pregar a partir dessas duas perícopes. O mais comum, todavia, era que se seguisse a leitura evangélica – como é o caso do próprio Giordano de Pisa.

Em uma homilia, portanto, caso se elegeisse a leitura evangélica, o pregador explicaria cada um dos treze versículos; em um sermão moderno, ele escolheria apenas um ou dois dentre eles e desenvolveria seu discurso retirando sentidos a partir de cada uma das palavras do *thema* selecionado. Dessas divisões, então, é que surge a forma dos sermões – a qual Bataillon afirma ser necessário desvendar.⁷⁷

1.2 Método de Pesquisa

Como é perceptível, a passagem evangélica a partir da qual os sermões se desenvolviam lhes era sugerida pelos rituais que costumeiramente eram praticados no interior de uma instituição eclesiástica - no caso, a Ordem dos Frades Pregadores - e, obviamente, compartilhados pela sociedade leiga que assistia e tomava parte nessas celebrações. Eles seguiam um calendário litúrgico e eram repetidos anos após ano.⁷⁸ No exemplo apresentado, no ano seguinte, 1305, o Décimo Oitavo Domingo após o Domingo de Trindade seria 17 de outubro. Nessa data, novamente, seria esperado que o pregador desenvolvesse seu sermão a partir de um *thema* escolhido da passagem de Mateus 22: 34-46 ou I Coríntios 1: 4-8; e doravante nos anos seguintes.

A prática de se desenvolver os conteúdos dos sermões a partir das leituras evangélicas e epistolares de acordo com a liturgia, contudo, não era uma lei, mas um costume. Porém, romper com ele por vezes requeria até mesmo explicação por parte do pregador. Por exemplo, em 1424, enquanto pregava na Igreja de Santa Croce, em Florença, o frade Menor Bernardino de Siena (1380-1444) desejou desviar-se da leitura evangélica da Sexta-feira da Segunda Semana da Quaresma para excepcionalmente tratar da parábola do Filho Pródigo, prevista para

⁷⁷ Tendo isso em mente e ciente de que o esclarecimento disso pode contribuir para uma melhor compreensão do sermão ao se ter dele uma visão estrutural geral, no final desse trabalho, no Apêndice II, são apresentadas as estruturas de todas as prédicas abordadas nesse texto.

⁷⁸ “*In fact, those perícopes were supposed to be read and explained to the people year after year, progressively becoming part of a common religious and cultural landscape (...) Ultimately, repetition was a strategic aspect if preaching wanted to have lasting effects. Repetita iuvant*” [“Em verdade, essas perícopes deveriam ser lidas e explicadas ao povo ano após ano, progressivamente se tornando parte de uma paisagem religiosa e cultural (...) Em última análise, a repetição era um aspecto estratégico se a pregação desejava ter efeitos duradouros. A repetição contribui”] (DELCORNO, 2015, p. 131, 142).

o dia seguinte. Para tanto, o pregador sentiu a necessidade de justificar a mudança, destacando que no sábado seria comemorada a Anunciação da Virgem Maria (o que impediria a abordagem dessa passagem caso se seguissem as leituras litúrgicas), bem como a importância da parábola para se compreender o núcleo conceitual da Quaresma (DELCORNO, 2015, p. 20, 234). Tal fato mostra que, apesar de o pregador ter liberdade de se desvencilhar das perícopes litúrgicas previstas, ao menos uma satisfação ao público seria requerida, pois a mudança poderia, em maior ou menor medida, causar estranhamento.

Tendo em mente essa estreita relação entre sermão, pregação e liturgia, bem como suas possíveis consequências⁷⁹, além dessas orientações apresentadas até o momento, adotou-se também uma metodologia que teve suas origens a partir das observações do próprio Bataillon, mas, especialmente, a partir das indicações sobre a repetição de *topoi*, apresentadas por David d'Avray (D'AVRAY, 1985, p. 243, 248-250; 1994, p. 4)⁸⁰ e Jussi Hanska (2002; 2008) como decorrência direta do calendário litúrgico.⁸¹ Sendo assim, para a análise dos sermões *de*

⁷⁹ Sobre a relação entre pregação e liturgia, Pietro Delcorno afirma: “a presença ou ausência de um texto bíblico na liturgia era, de fato, um elemento decisivo para chamar a atenção do pregador (ou não, na sua ausência) àquela passagem” [“*The presence or absence of a biblical text in the liturgy was in fact a decisive element in calling the preachers' attention (or not in the case of absence) to that passage*”] (DELCORNO, 2012, p. 130-131). Por sua vez, Augustine Thompson assegura que “fontes litúrgicas se provaram úteis não somente para estabelecer o contexto, mas também para explicar as peculiaridades nos próprios sermões. O contexto litúrgico Por sua vez, Augustine Thompson assegura que “fontes litúrgicas se provaram úteis não somente para estabelecer o contexto, mas também para explicar as peculiaridades nos próprios sermões. O contexto litúrgico pode sugerir razões para os temas e conteúdos, bem como evidenciar funções catequéticas (...)” [“*Liturgical sources have proved useful not merely for establishing context but also for explaining peculiarities in sermons themselves. Liturgical context can suggest reasons for themes and content, as well as highlighting catechetical functions (...)*”]. (THOMPSON, 2002, p. 27-28).

⁸⁰ “Another question which may be put to mendicant sermons is: ‘What were their *topoi*’, and in particular, what were their ‘generally accepted oppositions of concepts’? The idea of research on *topoi* is almost banal now to literary scholars, though historians have not used it much except where historiographical problems are concerned (...) Without *Toposforschung* we will mistake traditional motifs and structures for originality” [“Outra questão que pode ser feita aos sermões mendicantes é: ‘Quais eram os seus *topoi*, e em particular, quais eram as oposições conceituais geralmente aceitas?’ A ideia de pesquisa sobre *topoi* é quase banal agora para pesquisadores da literatura, embora historiadores não a usaram muito exceto onde problemas historiográficos estão em causa (...) Sem *Toposforschung* nos confundiremos motivos tradicionais e estruturas com originalidade”]. Uma pergunta anterior a essa, segundo d'Avray, seria: “Quais foram os cálculos do pensamento na coleção de sermões modelo?”. Como resposta, o autor afirma: “A hipótese mais óbvia é que a ordem de tratamento em um ciclo de sermão não é lógica ou sistemática, mas litúrgica, no sentido de que é determinada pelo ciclo de Leituras de Evangélicas e/ou Epistolares para os domingos e/ou dias de festas do ano. Uma implicação disso é que um ciclo de sermões é por sua natureza repetitivo, uma vez que o ciclo das leituras litúrgicas não foi dividido de acordo com temas em compartimentos estanques” [“*What were the calculi of thought in model sermon collection*” “*The more obvious hypothesis is "that the order of treatment in a sermon cycle is not logical or systematic but liturgical, in the sense that it is determined by the cycle Gospel and/or Epistle readings for the Sundays and/or Feast-days of the year. One implication of this is that a cycle of sermons is by its nature repetitive, since the cycle of liturgical readings was not divided according to themes into watertight compartments*”] (D'AVRAY, 1985, p. 243, 244-245).

⁸¹ Sem chamar atenção para o fator litúrgico, Carlo Delcorno também atenta para a grande presença das repetições nos sermões italianos entre os séculos XIII e XV. Segundo afirma, ele é intencionalmente repetitivo: “Se pregadores iniciantes repetiam *ad litteram* os sermões dos grandes e famosos mestres – como é o caso de Giacomo della Marca, Roberto Caracciolo e Cherubino de Espoleto que no início de suas carreiras recitavam sermões de Bernardino – todos os grandes mestres do púlpito repetiam a si mesmos (...) As repetições e derivações de fontes

*tempore, quadragesimales e de sanctis*⁸², tomou-se como método a priorização de comparações entre sermões realizados em uma mesma data litúrgica. Retomando o exemplo há pouco citado, ao tomar um sermão realizado no Décimo Oitavo Domingo após o Domingo da Trindade, o passo seguinte seria compará-lo a outro realizado na mesma data litúrgica, em outro ano civil. Não que a confrontação com sermões de datas litúrgicas diferentes seja vetada, mas essa deve vir após essa primeira comparação. O motivo está no fato de que, segundo afirma d'Avray, certos assuntos “estavam especialmente associados com um domingo particular, um dia de festa ou outro contexto litúrgico” (D'AVRAY, 1996, p. 4).⁸³ Por *outro contexto litúrgico*, o historiador se refere ao fato de que um determinado tópico poderia estar coligado a uma passagem determinada do texto bíblico (D'AVRAY, 1996, p. 4).⁸⁴ Nesse caso, se a passagem em questão for prevista como leitura para mais de uma ocasião litúrgica, a comparação entre sermões designados para elas se torna imperativa. Por exemplo, se hipoteticamente um

precedentes eram quase obrigatórias no desenvolvimento narrativo dos sermões” [*If beginning preachers repeated ad litteram the sermons of the already famous masters - this is the case with Giacomo della Marca, Roberto Caracciolo and Cherubino da Spoleto who at the beginning of their careers recited sermons of Bernardino - all the great masters of the pulpit repeated themselves (...) The repetitions and derivations from preceding sources are almost obligatory in the narrative development of the sermon*] (DELCORNO, 2000, p. 487, 489). Curiosamente, o próprio autor não atentou para isso quando do seu estudo sobre a pregação de Giordano de Pisa.

⁸² As pregações desses sermões serão, por vezes, denominadas neste estudo como *pregação ordinária*.

⁸³ “*Some themes (like penance) crop up in all sorts of places, but others are especially associated with a particular Sunday, Feastday or other liturgical context*” [“Alguns temas (como penitência) aparecem em todos os tipos de lugares, mas outros (...)”]. O final do artigo, em uma recapitulação das sugestões metodológicas propostas, o autor resume esse ponto da seguinte maneira: “Temas de particular interesse para os historiadores das atitudes mentais estão associados com Domingos específicos e dias de festas no calendário litúrgico em torno do qual coleções de sermões são usualmente arranjadas; portanto, uma vez identificado um tópico com um domingo ou festividade, é possível rapidamente coletar material com a ajuda do *Repertorium* de Schneyer” [“*Particular themes of interest to historians of mental attitudes are inked to particular Sundays and Feastdays in the liturgical calendar around which sermon collections are usually arranged, so once one has matched a topic with a Sunday or Feast one can rapidly gather material with the help of Schneyer's Repertorium*”] (D'AVRAY, 1996, p. 25).

⁸⁴ “*Preaching on marriage, for example, is associated with the second Sunday after Epiphany. If the theme has been found to go with a particular scriptural text (normally from the gospel or epistle reading of the day, in the case of Sunday sermons) one may simply look up that text in the alphabetical list of incipits which constitutes vols 10 and 11 of Schneyer's 'Repertorium'*” [“Pregar sobre casamento, por exemplo, está associado ao Segundo Domingo após a Epifania. Caso tenha se percebido que o tema é conjunto a um texto bíblico particular (normalmente a partir da leitura do evangelho ou da epístola do dia, no caso dos sermões do domingo), pode-se simplesmente procurar esse texto na lista alfabética de incipits que constitui os vols 10 e 11 do *Repertorium* de Schneyer”]. Cerca de uma década antes, na publicação *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, d'Avray já havia chamado a atenção para isso, de forma mais ou menos especulativa: “Isso nos permite propor uma hipótese, a saber, que os mesmos topoi serão encontrados em sermões para o Segundo Domingo após a Epifania, o que forma (até onde é conhecido) o maior gênero de pregação matrimonial nos últimos séculos da Idade Média e depois. Claro, não se espera encontrar todos estes topoi em todos os sermões para este domingo, mas vale a pena testar se todos ou a maioria deles são comumente encontrados em uma grande amostra. O casamento tendeu a ser discutido em sermões para o Segundo Domingo após a Epifania porque era então que o Evangelho do casamento de Canaã era lido” [“*This enables us to propose a hypothesis, namely, that the same topoi will be found in sermons for the second Sunday after Epiphany, which form (so far as is known) the largest genre of marriage preaching in the later medieval centuries and after. Of course, one will not expect all these topoi in all sermons for this Sunday, but it is worth testing whether all or most of them are commonly found in a large sample. Marriage tended to be discussed in sermons for the second Sunday after Epiphany because it was then that the Gospel of the marriage of Chana was read*”] (D'AVRAY, 1985, p. 249-250).

determinado tópico estiver relacionado à passagem de Lucas 4: 38-44, deve-se comparar os sermões pregados na Quinta-feira da Terceira Semana da Quaresma e no Sábado após Pentecostes, pois essa mesma passagem é prescrita para ambas as datas; o mesmo ocorre para a Quinta-feira da Quarta Semana da Quaresma e Décimo Sexto Domingo após a Trindade, que possuem Lucas 7: 11-16 como leitura. Poder-se-ia, ainda, citar as passagens de Lucas 7: 36-50 (Quinta-feira da Paixão e Sexta-feira das Quatro Têmporas) e Lucas 16: 19-31 (Quinta-feira da Segunda Semana da Quaresma e Primeiro Domingo após a Trindade). Disso, então, resulta que, nesses casos, além de comparar sermões de uma mesma data litúrgica em um primeiro momento, posteriormente é necessário que eles sejam confrontados àqueles dessas outras datas.

A essas observações de d'Avray, e especialmente quanto aos sermões que tomam seu *thema* dos textos evangélicos, ainda se acrescenta o fato de que alguns episódios da vida do Cristo são narrados em mais de um dos evangelhos. Nesses casos, se um determinado assunto está associado a um evento evangélico específico, mais do que comparar os sermões dedicados a uma mesma data litúrgica e datas que adotam a mesma passagem, é preciso compará-los, em um momento posterior, com daqueles designados para essas outras específicas datas litúrgicas. Por exemplo, a perícopes de João 2: 13-25, prevista para a Segunda-feira da Quarta Semana da Quaresma, trata da mesma história que Mateus 21: 10-17, leitura evangélica da Terça-feira da Primeira Semana da Quaresma. Somente então, após todas essas comparações e em uma última etapa, é que se deve realizar uma livre comparação entre os sermões.⁸⁵

Em outros termos, o que se tem é que a passagem evangélica e a ocasião litúrgica – conforme sugerido por d'Avray – *podem* efetivamente condicionar, em alguma medida, os conteúdos dos sermões, bem como os julgamentos de valores neles encontrados. A respeito desse poder condicionante, d'Avray faz as seguintes ressalvas:

Todavia, duas qualificações devem ser tidas em mente. A primeira é que no dia de um santo ordinário o pregador não parece ter tido que tomar seu texto inicial de nenhuma leitura específica⁸⁶ (...) A segunda é que mesmo para um domingo ou o dia de uma grande festa as leituras somente forneciam um trampolim. O pregador, ou o escritor de sermões modelos, tinha uma boa quantidade de liberdade ao escolher onde pular. Ele não tinha que comentar a leitura inteira, e, de fato, não era usual fazer isso nesse período [i.e., século XIII]. Uma vez escolhido o seu texto inicial do Evangelho ou Epístola, ele poderia se ramificar em todos os tipos de direções, das quais algumas ou todas poderiam estar desconectadas em relação ao tema especial da liturgia do dia (D'AVRAY, 1985, p. 245).⁸⁷

⁸⁵ Como já afirmado, é justamente essa falta de método rigoroso que padecem os trabalhos de Carlo Delcorno e Cecilia Iannella, os principais sobre Giordano de Pisa e sua pregação.

⁸⁶ Esse problema será novamente abordado e a partir de prescrições de uma *ars praedicandi*, no capítulo II.

⁸⁷ “Two qualifications need to be borne in mind, however. The first is that on an ordinary saint's day a preacher does not seem to have had to take his initial text from any specific reading (...) The second is that even for a Sunday or major Feast-day the readings only provided a springboard. The preacher, or writer of model sermons,

Mas, em uma emenda a essa reserva, o autor afirma:

Isso nos traz ao não tão óbvio cálculo de pensamento no nível do sermão individual. É impressão minha que existem regras para combinarem ideias em um sermão que são implícitas, dadas muito por certas pelos pregadores que eles dificilmente estariam conscientes delas, e, conseqüentemente, estariam fora do caminho pavimentado das *ars praedicandi*. Deve ser enfatizado que elas não se aplicam a todos os sermões, por qualquer meio, mas elas são aplicáveis e úteis para entender muitos deles (D'AVRAY, 1985, p. 245).⁸⁸

As sugestões de d'Avray - que possuem essas regras implícitas em seu núcleo - foram colocadas à prova e em grande medida confirmadas por Jussi Hanska (2002). Partindo das considerações do historiador inglês sobre a possibilidade de se construir um calendário mental da pregação, Hanska afirma com propriedade que

(...) o que era pregado não era, em geral, dependente da situação real em que as pessoas estavam vivendo, mas de considerações litúrgicas. Isso não quer dizer que importantes eventos locais não tiveram qualquer impacto na pregação, pelo contrário, eles provavelmente o tiveram. No entanto, em circunstâncias normais, os tópicos e assuntos da pregação foram mais ou menos predestinados pela leitura do Evangelho e/ou Epístola de um domingo particular. Isto significa que quando o pregador abria a sua boca depois da leitura do Evangelho ou da Epístola, a congregação já sabia mais ou menos sobre o que ele iria pregar (HANSKA, 2002, p. 295-296).⁸⁹

Apesar de não terem havido regras que estabeleciam que os sermões deveriam tratar dos assuntos abordados pelas leituras litúrgicas do dia, o que dava ao pregador bastante liberdade nesse quesito, como bem destaca d'Avray, Hanska afirma que a conexão entre certos assuntos com determinados domingos se baseavam mais em costume do que em normas estabelecidas,

had a good deal of freedom in choosing where to jump. He did not have to comment on the whole reading, and in fact it was unusual to do so in this period. Once he had chosen his initial text from the Gospel or Epistle, he could branch out in all sorts of directions, some or all of which might be unconnected with the special theme of the liturgy of the day". Sobre isso, Pietro Delcorno, que também se baseia nas ideias de d'Avray e Hanska, afirma: "This kind of connection is indicative of specific tendencies. They do not constitute an automatism, because each page of the Gospel could suggest different topics, especially when sermons was constructed according to the multiple possibilities offered by the so-called sermo modernus" (DELCORNO, 2015, p. 132).

⁸⁸ *"This brings us to the not so obvious calculus of thought at the level of the individual sermon. It is my impression that there are rules for combining ideas within a sermon which are implicit, so much taken for granted by preachers that they would hardly have been conscious of them, and, therefore, off the beaten track of the artes praedicandi. It must be emphasized that they do not hold good for all sermons, by any means, but they are applicable to and helpful for understanding many of them"*.

⁸⁹ *"(...) what was preached was not, generally speaking, dependent on the actual situation in which people were living, but on liturgical considerations. This is not to say that important local events did not have any impact on preaching, on the contrary, they very probably did. However, in normal circumstances the topics and subjects of preaching were more or less predestined by the Gospel and/or Epistle reading of that particular Sunday. This means that when the preacher opened his mouth after the reading of the Gospel or the Epistle, the congregation already more or less knew what he was going to preach about"*.

por exemplo, em tratados de como compor um sermão (HANSKA, 2002, p. 301).⁹⁰ Para comprovar essas assertivas (afirmações estas que, apesar de se encontrar nas partes iniciais de seu artigo, certamente foram escritas pós a conclusão da avaliação das fontes) Hanska tomou como amostra de teste “(...) três domingos escolhidos randomicamente, nominalmente, os domingos do Décimo ao Décimo Primeiro Domingo após o Domingo da Sagrada Trindade, e algumas importantes coleções de sermões modelos (...)” (HANSKA, 2002, p. 305)⁹¹, mais precisamente de oito pregadores diferentes, quatro do final do século XIII e início do XIV e quatro do século XV.⁹²

Após identificar e analisar cada um dos assuntos tratados em cada um desses domingos, Hanska confirmou que a relação entre sermão, pregação e liturgia, de fato, condicionava os temas abordados:

Então, se reunimos as informações obtidas com este exame de três domingos, percebemos que no caso do Décimo e Décimo Segundo Domingo após a Santíssima Trindade, haviam dois possíveis tópicos para ser pregado e, no caso do Décimo Primeiro Domingo, havia apenas um assunto que foi abordado em quase todos os sermões em nossa amostra. Com base nessa evidência, podemos assumir que havia algum tipo de agenda de pregação para cada domingo do ano litúrgico, não só para festas importantes e períodos litúrgicos, como a Quaresma, mas também para domingos mais obscuros (HANSKA, 2002, p. 309-310).⁹³

Todavia, assim como fez d’Avray, Hanska também estabeleceu ressalvas às suas conclusões, destacando mais uma vez que não havia amarras oficiais que atrelassem o pregador à liturgia, o que permitia a existência de exceções. Mas, bem como seu antecessor, ele também

⁹⁰ “*It seems more plausible that the conventions that have been found in connection with certain Sundays are more based on custom than any normative system or guide book*” [“Parece mais plausível que as convenções que foram encontradas em conexão com certos domingos sejam mais baseadas em costume que qualquer sistema normativo ou guia textual”].

⁹¹ “*(...) namely Sundays from tenth to twelfth Sunday after the Holy Trinity and a few important model sermon collections as a sample to test the method*”.

⁹² Segundo o autor, a escolha dos pregadores e sermões não seguiram nenhuma lógica particular, mas se deu pela disponibilidade de material. Apesar disso, todos eram “*best-sellers*” de seus tempos (HANSKA, 2002, p. 306). Os pregadores e suas respectivas obras analisadas foram as seguintes: Antonio da Bitonto OFM de obs., *Sermones dominicales per totum annum*; Berthold von Regensburg OFM, *Sermones rusticani de dominicis*; Gerard de Mailly OP, *Sermones de tempore*; Guibert de Tournai OFM, *Sermones de tempore*; Hugo de Prato OP, *Sermones dominicales super euangelia et epistolas per totum annum*; Johannes von Werden OFM, *Sermones dominicales dormi secure*; Meffreth OFM, *Pars hyemalis sermonum Meffreth alius Ortulus regine*; e Vincent Ferrer OP, *Sermones sancti Vincentii fratris ordinis predicatorum de tempore, pars estivalis*. Cf. HANSKA, 2002, p. 312-314.

⁹³ “*Thus if we put together the information gained from this examination of three Sundays we notice that the case of the tenth and the twelfth Sunday after Holy Trinity there were two possible topics to be preached about, and in the case of the eleventh Sunday, there was only one subject that was tackled in almost all the sermons in our sample. On the basis of this evidence we can assume there was some kind of agenda of preaching for each Sunday of the liturgical year, not only for important feasts and liturgical periods, such as Lent, but also for more obscure Sundays*”.

fez retificações às próprias emendas, reforçando, mais uma vez, a relação entre as práticas do sermão e da pregação e as da liturgia:

Apesar da existência de tópicos frequentemente repetidos, observamos, especialmente no caso do Décimo e Décimo Primeiro Domingo após a Santíssima Trindade, que essa agenda não foi necessariamente seguida por todos os pregadores. A agenda não era oficial, mas dependente da tradição de cópia dos sermões. Por conseguinte, era bastante legítimo que os pregadores tratassem de outros tópicos quando necessário (...) Isso, contudo, não diminui o valor do método. Vimos que um número razoável de sermões dominicais seguiu de fato uma determinada agenda que se baseou na substância das leituras evangélicas do domingo. Do ponto de vista do historiador, não é um problema sério se se concluir que, digamos, apenas seis sermões em dez lidam com o material que se está esperando encontrar neles (...) a conclusão tentadora baseada na pequena amostra de sermões parece ser que, *se não houvesse um único tópico, havia pelo menos dois ou três tópicos significativos para cada domingo*. Além disso, parece claro que a maioria dos sermões eram fiéis ao espírito das leituras evangélicas, ou seja, os sermões estavam discutindo mais ou menos as mesmas questões que o texto evangélico. Uma questão mais significativa é a natureza dos temas que receberam seu próprio domingo. Como vimos, muitas vezes foram questões importantes em termos de catequese, como os sete pecados capitais, o decálogo, os sete sacramentos e assim por diante. Na verdade, pode-se acrescentar que eram exatamente aquelas questões que os padres das paróquias deveriam saber e ensinar aos seus rebanhos e, de fato, os sermões do domingo comentam sobre esses problemas (HANSKA, 2002, p. 310, 311, grifo nosso).⁹⁴

Ao atentar para o fato de que a liturgia funcionava como uma matriz que fornecia alguns assuntos aos pregadores em cada uma das datas de seus calendários (*de tempore* ou *de sanctis*), Hanska complementa a metáfora do trampolim empregada por d'Avray: a liberdade do pregador ou escritor de sermões modelos de escolher onde pular era, na verdade, em certa medida limitada pela própria liturgia que lhe colocava as opções mais próximas - que, por sua vez, quase sempre se configuravam como discussões catequéticas. Um salto mais longínquo exigiria um grande impulso: tratar de um assunto que não se encontrava entre aqueles comumente abordados ao se pregar sobre uma determinada passagem bíblica, em certa data litúrgica, exigiria um grande esforço argumentativo por parte do pregador. Fazer isso, obviamente, não era impossível, mas aparentemente era incomum.

⁹⁴ “Despite the existence of often repeated topics, we notice, especially in the case of the tenth and eleventh Sunday after Holy Trinity, that this agenda was not necessarily followed by all the preachers. The agenda was not official, but rather dependent on the copying tradition of the sermons. Therefore it was quite legitimate for preachers to deal with other topics when necessary (...) This, however, does not diminish the value of the method. We have seen that a reasonable number of Sunday sermons indeed followed a certain agenda which was based on the substance of the Gospel readings of the Sunday. From the historian’s point of view it is not a serious problem if one finds that, say, only six sermons out of ten deal with the material one is expecting to find in them (...) the tentative conclusion based on the small sample of sermons seems to be that if there was not one single topic there were at least two or three significant topics for each Sunday. Furthermore, it seems clear that most of the sermons were faithful to the spirit of the Gospel readings, that is, sermons were discussing more or less the same issues as the Gospel text. A more significant issue is the nature of the topics that were given their own Sunday. As we have seen they were often catechetically important issues, such as the seven capital sins, the decalogue, the seven sacraments and so on. In fact, one might add, they were exactly those issues that parish priests were supposed to know and to teach to their flocks and indeed, Sunday sermons often commented upon these very issues”.

Especificamente quanto ao caso de Giordano de Pisa, como será visto nas análises dos sermões de *themata Diliges proximum tuum sicut te ipsum* e *Venit in civitatem suam* (Capítulos IV e V), certos aspectos, assuntos e modos de abordagem e julgamento deles se repetem em sermões que tratam de uma mesma passagem evangélica. Além de demonstrar que o frade não fugia à regra, realizar uma análise que torna isso evidente como a que aqui é proposta, certamente contribui para um melhor entendimento dos sermões e de sua dinâmica de produção.⁹⁵

1.3 Crítica Historiográfica a partir do Método

Essa metodologia é particularmente importante nesse estudo devido ao fato de que há na historiografia dos últimos quarenta anos sobre os sermões de Giordano de Pisa tanto uma aparente negligência quanto aos mecanismos particulares do discurso sermonístico e fabricação de sermões, como uma crença de que suas pregações foram profundamente influenciadas por seu público - tanto em sua forma e linguagem, mas *sobretudo em seu conteúdo*. Mais recentemente, no ano de 2005, ao tratar do papel exercido pelo *reportator* no registro de uma pregação, a historiadora italiana Maria Giuseppina Muzzarelli afirmou que os sermões de Giordano de Pisa, em Florença, ocorreram “quando a literatura laica em vulgar começa a ganhar espaço no despertar do desenvolvimento e dos gostos de um estrato burguês rico e influente”. Mais importante, a autora assegura que “*este tipo de público influenciou a língua e os conteúdos*” dos sermões do frade (MUZZARELLI, 2005, p. 43).⁹⁶

No mesmo ano, em *Florence and its Church in the Age of Dante*, o historiador George Dameron declarou que

os dois pregadores dominicanos mais famosos, Giordano de Pisa e Remigio dei Girolami, estavam preocupados e profundamente perturbados pelas consequências espirituais de uma recém fundada prosperidade dos florentinos, e pregavam arrependimento e caridade. Eles focavam seus sermões em três grandes consequências da proeminência econômica e política de sua sociedade: o agudo aumento do número

⁹⁵ É importante ressaltar também que, como observa d’Avray, esse método permite reconhecer tanto as continuidades quanto as descontinuidades: “Obviamente, o procedimento é o mesmo se se está procurando por originalidade ao invés de lugares comuns na pregação medieval. De fato, as duas formas de inquirição são complementares, pois somente se pode reconhecer a originalidade uma vez que se está familiarizado com os topoi” [“Of course, the procedure is the same if one is looking for originality rather than commonplaces in medieval preaching. Indeed, the two sorts of enquiry are complementary, for one can only recognize originality once one has become familiar with the topoi”] (BÉRIOU, D’AVRAY, 1996, p. 5).

⁹⁶ “(...) quando la letteratura laica in volgare comincia a prendere quota sulla scia dello sviluppo e dei gusti di un ceto borghese ricco ed influente. Questo tipo di pubblico influenza lingua e contenuti”.

de pobres nas ruas, a insistência na prática espiritualmente corrosiva da usura, e o ciclo vicioso de violência associada como o faccionalismo político (DAMERON, 2005, p. 209-210).⁹⁷

Especificamente em relação a Giordano, o autor afirma que “dentre os principais alvos de seus sermões estavam a usura e a heresia. Pelo menos doze passagens condenaram severamente a usura” (DAMERON, 2005, p. 210).⁹⁸ Todavia, antes de afirmar isso, para ressaltar a popularidade de Giordano, Dameron destaca que, da pregação do frade, sabe-se hoje que existem mais de 700 *reportationes* (DAMERON, 2005, p. 210)⁹⁹. Nessa argumentação, então, é possível perceber o problema dessa crença: ora, será que realmente é possível dizer que a usura era um de seus temas principais na medida em que apenas doze passagens a condenam severamente? Se virtualmente se considera que cada uma dessas doze passagens se encontra em sermões diferentes, tem-se que apenas 12 sermões, em um total de 731, abordam o assunto. Com isso, se chega à conclusão de que apenas 1,64% dos sermões de Giordano condenam a usura, uma cifra que não permite, de modo algum, afirmar que esse era um tema preeminente na pregação do frade.¹⁰⁰

⁹⁷ “*The two most famous Dominican preachers, Giordano da Pisa and Remigio dei Girolami (d. 1319), were concerned and deeply troubled by the spiritual consequences of the newfound prosperity of the Florentines, and they preached repentance and charity. They focused their sermons on three major consequences of their city to economic and political prominence: the sharp increase in the number of the poor in the streets, the reliance on the spiritually corrosive practice of usury, and the ever-widening cycle of violence associated with political factionalism*”.

⁹⁸ “*Among the principal targets of his sermons were usury and heresy. At least twelve passages condemned usury severely*”. Segundo a nota de referência feita pelo autor (DAMERON, 2005, p. 210, 319-320), suas afirmações se baseiam, além da obra Charles M. de La Ronciere (1988), principalmente nos livros de Marian Michèle Mulchahey (1998) e Carlo Delcorno (1975). Essas duas últimas serão comentadas logo mais no corpo do texto.

⁹⁹ “*The popularity of Giordano da Pisa is evident from the fact there are so many surviving manuscripts of his sermons, originally recorded by his eager listeners between 1302 and 1309. In one manuscript collection alone, there are 115 sermons. In all, over 700 sermons in the vernacular preached in the piazza before Santa Maria Novella survived*” [“A popularidade de Giordano da Pisa é evidente pelo fato de haver tantos manuscritos sobreviventes de seus sermões, originalmente anotados por seus ansiosos ouvintes entre 1302 e 1309. Em uma única coleção de manuscritos existem 115 sermões. Ao todo, mais de 700 sermões em língua vernácula pregados na praça diante de Santa Maria Novella sobrevivem”].

¹⁰⁰ A crença de que as pregações foram profundamente influenciadas pelo público, principalmente quanto ao seu conteúdo, tomou contornos universais na obra de Dameron. O autor afirma, de modo generalizante, que “a pregação na Florença de Dante respondia aos desafios culturais e espirituais encarados pela população que experimentava apressadas mudanças econômicas e políticas. Todavia, essas mudanças dramáticas em Florença também influenciava a escolha dos temas que o pregador promovia (...) Em uma cidade próspera na qual a violência política parecia comum e o contraste entre ricos e pobres estava se tornando mais pronunciada, os temas dominantes nos sermões concentravam-se nas causas desses problemas: o crescimento das fileiras dos empobrecidos, os efeitos corrosivos da usura, e a explosiva violência de facções na esfera pública (...) eles pregavam contra a usura” [“*preaching in Dante’s Florence responded to the cultural and spiritual challenges faced by a population experiencing hurried economic and political changes. However, these dramatic changes in Florence also influenced the choice of themes that the preachers promoted (...) In a prosperous city in which political violence seemed common and the contrast between the rich and the poor was becoming more pronounced, the dominant themes in sermons concentrated on causes of those problems: the swelling ranks of the impoverished, the morally corrosive effects of usury, and the explosive factional violence in the public sphere (...) They sermonized against usury*”] (DAMERON, 2005, p. 207). Para confirmar isso, ele emprega o único sermão de procedência episcopal florentina existente, datado de cerca de 1325, e que trata justamente do tema da avareza.

Alguns anos antes, no mais recente estudo voltado exclusivamente para a pregação do frade, *Giordano da Pisa. Etica Urbana e Forme delle Società*, Cecília Iannella declarou que o público de Giordano “incidiu profundamente sobre a pregação do frade, frequentemente determinando a forma e os conteúdos” (IANNELLA, 1999, p. 20-21).¹⁰¹ A presença de um público laico e sobretudo culto teria permitido ao frade empregar argumentos e léxicos oriundos do saber teológico escolástico – a despeito de, como admite a historiadora italiana, serem sempre divulgados de forma simplificada (IANNELLA, 1999, p. 21-22).¹⁰² Da mesma forma, as numerosas passagens nas quais o pregador trata de questões ligadas ao comércio indicariam que seu público era formado por homens que, além de cultos, eram também comerciantes (IANNELLA, 1999, p. 21).¹⁰³ O terceiro capítulo do livro de Iannella, intitulado *Una Società di Mercanti*, é inteiramente dedicado a analisar esses fragmentos: nele a autora emprega cerca de 60 sermões para mostrar como Giordano avaliava os comerciantes e sua ocupação (IANNELLA, 1999, p. 102-141). Esta cifra corresponderia aproximadamente a 8,20% das *reportationes* do frade. Isso, além de mostrar que os assuntos comerciais não foram onipresentes na pregação do frade, também não significa que os assuntos principais de todos esses sermões fossem relativos ao comércio, nem que seu público fosse formado por comerciantes. Muitas vezes são apenas breves passagens nas quais o pregador empregou um

Mas, como o próprio Dameron reconhece (porém, sem dar a importância devida), trata-se de uma cópia de um sermão do monge Beda, conhecido como o Venerável, que viveu no Reino da Nortúmbria (atual região do norte da Inglaterra) entre a segunda metade do século VII e 735, ano de sua morte. Ou seja, ao mesmo tempo em que a eleição desse sermão em específico pode significar que o bispo Bindo de Clenzano o escolheu devido ao fato de que ele correspondia bem ao cenário econômico e espiritual da Florença do início do século XIV, ela também revela que tratar do tema da avareza é um *topos* do discurso moral-religioso cristão. Ora, se esse era um tema de interesse para um monge na virada do século VII para o VIII na região do Reino da Nortúmbria, bem como para um bispo na Toscana no século XIV, a escolha do tema não pode ter sido um simples reflexo da sociedade florentina.

¹⁰¹ “*Sebbene solo in modo parziale, è possibile delineare la fisionomia sociale del probabile uditorio giordano, di quella folla di fedeli che, per quanto ai nostri occhi inevitabilmente anonima e sconosciuta, ha inciso in profondità sulla predicazione del frate, spesso determinandone la forma ed i contenuti*” [“Embora apenas de forma parcial, é possível delinear a fisionomia social da provável audiência giordano, daquela multidão de fiéis que, embora inevitavelmente anônima e desconhecida aos nossos olhos, (...)”].

¹⁰² “*Altre indicazioni che contribuiscono alla definizione della tipologia del pubblico giordano sono pure desumibili dal complessivo spessore contenutistico e formale delle tematiche dottrinali presenti nei sermoni. Gli argomenti ed il lessico tratti dal sapere teologico scolastico, seppur divulgati da Giordano in forma semplificata, inducono ad ammettere come plausibile anche la presenza di un pubblico laico colto, non estraneo ai temi ed al linguaggio della cultura filosofica (...)*” [“Outras indicações que contribuem para a definição da tipologia do público giordano também podem ser deduzidas da espessura total contenedística e formal das temáticas doutrinárias presentes nos sermões. Os argumentos e o léxico extraído do conhecimento teológico escolásticos, mesmo que divulgado por Giordano em forma simplificada, induzem a admitir como plausível também a presença de um público leigo culto, não estranho aos temas e à linguagem da cultura filosófica (...)”].

¹⁰³ “*I frequenti spazi che Giordano dedica ai vari aspetti concernenti la mercatura consentono di supporre che molti tra coloro che si recavano ad ascoltare i sermoni appartenessero, verosimilmente, a quei ceti professionali che sul commercio basavano la loro attività*” [“Os espaços frequentes que Giordano dedica aos vários aspectos relativos ao comércio nos permitem supor que muitos daqueles que foram ouvir os sermões pertenciam, presumivelmente, às classes profissionais que se baseavam na atividade comercial”].

vocabulário oriundo do universo comercial para expressar outras ideias. Em certo momento, Iannella reconhece que o uso da linguagem e imagens próprias do mercado são instrumentos retóricos que têm em vista o êxito do sermão, isto é, fazer-se verossímil e reconhecível ao público que escutava as prédicas:

(...) é forçoso, aqui, fazer notar como o frade, expondo argumentos de natureza espiritual, frequentemente utiliza a linguagem e as imagens próprias do comércio, conseguindo aproximar e fazer conviver áreas semânticas distantes, com êxitos de forte realismo e seguro impacto no público (IANNELLA, 1999, p. 49).¹⁰⁴

Nesse sentido, não obstante a sua afirmação sobre a influência do público, a autora admite que “de fato, do ponto de vista lexical, a particular modalidade de verbalização do discurso religioso em termos econômicos é práxis difusa na literatura clerical” (IANNELLA, 1999, p. 21).¹⁰⁵ Segundo a historiadora, ao analisar as características de práticas baseadas na riqueza e definir o seu correto uso:

Além do peso da tradição escolástico-tomista que dedicou muita literatura à definição de uma moral dentro da qual se reconduz a vida econômica, podemos afirmar que a frequência com o ambiente mercantil citadino, a observação dos comportamentos cotidianos e também a administração do sacramento da confissão solicitaram muito empenho de Giordano nessa direção (...) (IANNELLA, 1999, p. 122).¹⁰⁶

Em outras palavras, tem-se que, embora reconheça que, ao tratar de assuntos econômicos e teológicos, Giordano não estava mais do que se adequando aos modos de discurso religioso praticados na época, Iannella insiste em colocar a tônica sobre a influência determinante de um público específico de mercadores sobre sua pregação - tanto como audiência (Giordano falava de comércio porque seu público era de comerciantes) quanto como fonte (Giordano falava de comércio também a partir da observação das práticas hodiernas de seus ouvintes). Ao assim fazer, a historiadora negligencia os próprios mecanismos internos de composição dos sermões modernos e descaracteriza os discursos de Giordano. Por exemplo, logo após argumentar que a frequência ao ambiente comercial e a observação das atividades ali

¹⁰⁴ “(...) preme qui far notare come il frate, esponendo argomenti di natura spirituale, spesso utilizzi il linguaggio e le immagini proprie della mercatura, riuscendo ad avvicinare e a far convivere aree semantiche distanti, con esiti di forte realismo e di sicuro impatto sul pubblico”.

¹⁰⁵ “(...) infatti dal punto di vista lessicale la particolare modalità di verbalizzazione del discorso religioso in termini economici è prassi diffusa nella letteratura chiericale (...)”.

¹⁰⁶ “Accanto al peso della tradizione scolastico-tomista che molta letteratura aveva dedicato alla definizione di una morale entro cui ricondurre la vita economica, possiamo affermare che la frequenza con l’ambiente mercantile citadino, l’osservazione dei comportamenti quotidiani ed anche l’amministrazione del sacramento della confessione abbiamo sollecitato molto l’impegno di Giordano in questa direzione (...)”.

desenvolvidas eram pontos de partida para os discursos de Giordano que, de certa forma, falam de comércio, conforme demonstrado pela última citação, a autora continua da seguinte maneira:

vice-versa [sic] as pregações giordanianas não dizem nada sobre a espiritualidade própria dos mercadores, seus modos típicos com que aqueles que exercitavam a mercancia viviam a fê e que podem ser recolhidos por meio do estudo dos testamentos, das correspondências privadas ou dos livros contábeis nos quais aparecem contas registradas em nome do ‘Senhor Deus’” (IANNELLA, 1999, p. 122-123).¹⁰⁷

É interessante notar isso pois, se na argumentação de Iannella a observação da realidade econômica permitiu a Giordano fazer críticas aos comerciantes florentinos (IANNELLA, 1999, p. 105-106, 205), a mesma não parece ter sido usada para divulgar práticas devocionais que poderiam servir como orientação e/ou inspiração para o comportamento dos fiéis. Se, conforme demonstra a historiografia, de fato existiram comerciantes que praticavam atos de devoção (LA RONCIERE, 1988; TANGHERONI, 1996, p. 330), por que é que Giordano não falou deles? Por que o pregador disse apenas daqueles que atuavam de modo contrário àquele por ele defendido? Esses questionamentos permitem levantar a hipótese de que estas considerações da realidade econômica da cidade (condenações, na maioria das vezes) não são frutos da uma ação de empiria e influência do público comerciante sobre a pregação, mas são, na verdade, *topoi*. Ora, o ideal e perfeito é sempre oposto ao não-ideal e imperfeito. E uma vez que, no interior de uma tradição de pensamento cristão, a plenitude do homem somente se dará em estado de graça divina após o fim dos tempos, tanto individual quanto coletivamente, não é necessária uma observação empírica da realidade mundana para, de antemão, caracterizá-la como imperfeita e criticá-la.

Dez anos antes de Iannella, em *Preaching in Medieval Florence. The Social Word of Franciscan and Dominican Spirituality* (1989), o historiador norte-americano Daniel Lesnick já havia sido até mais radical ao colocar os frades dominicanos ao serviço do estrato mercantil, assegurando que “no início do século XIV os dominicanos florentinos já tinham um longo histórico no campo Guelfo e como ideólogos para a classe mercadora-banqueira” e, dentre os nomes e exemplos citados, encontramos “a pregação de Giordano de Pisa em 1302-1307” (LESNICK, 1989, p. 82).¹⁰⁸ Ao analisar os sermões de Giordano tendo em vista comprovar essa

¹⁰⁷ “(...) vice-versa le prediche giordaniane niente dicono sulla spiritualità propria dei mercanti, sui modi tipici con cui coloro che esercitavano la mercatura vivevano la fede e che possono essere colti attraverso lo studio dei testamenti, dei carteggi privati o dei libri contabili in cui appaiono conti intestati a ‘messer domine Iddio’”.

¹⁰⁸ “By the early fourteenth century the Florentine Dominicans already had a long record in the Guelf camp and as ideologues for the merchant-banker class. Their role is evident in (...) and the preaching of Giordano da Pisa in 1302-1307”. Essa mesma concepção é reafirmada mais à frente: “Nas últimas décadas do século XIII e nas primeiras do século XIV, os principais pregadores dominicanos, como o cardeal Latino Malabranca, Remigio dei

tese, o autor chega à conclusão de que o sucesso da pregação de Giordano teria sua razão no fato de que o frade aliviava a culpa e ansiedade do *popolo grasso* (elite mercantil-banqueira)

ao prover um modelo escatológico que permitia a continuação da atividade comercial porque seu ascetismo era confinado ao reino da realidade psicológica e não ameaçava alterar imediatamente os ritmos da vida diária. Ao mesmo tempo, ela foi além ao projetar uma imagem, ou ilusão, correspondente ao imperativo econômico, social e político de uma alta burguesia de validar a viabilidade econômica independente e a relação um-a-um entre indivíduos e a comunidade transcendente (LESNICK, 1989, p. 133).¹⁰⁹

Para Lesnick, Giordano e todos os frades dominicanos eram - senão formal, mas sobretudo efetivamente - funcionários das empresas da elite mercantil, produzindo seus discursos para responderem precisamente aos seus anseios.

Visto como essa crença permaneceu viva na historiografia durante pelo menos as três últimas décadas, convém expor um exemplo de aplicação do método que - embora complicado na medida em que, à primeira vista, refuta a própria metodologia, mas, por fim, acaba se apresentando como uma espécie de exceção que confirma a regra - demonstra bem como o contexto evangélico, isto é, a história de um determinado episódio da vida do Cristo, a ocasião litúrgica e uma tradição exegética pôde influenciar o assunto e a abordagem de um assunto específico na pregação - certamente mais do que o público ouvinte.

Segundo afirmou Marian Michèle Mulchahey – um ano antes da publicação do livro de Iannella - os sermões de Giordano são fontes de informações sobre a vida de Florença do início do século XIV: “Não é que frade Giordano faça referências específicas a eventos da história contemporânea, ou ao desenvolvimento do cenário político florentino”, afirma ela, “mas seus sermões mostram-no profundamente consciente das sensibilidades sociais e econômicas de sua audiência” (MULCHAHEY, 1998, p. 444).¹¹⁰ Essa observação não seria nenhuma novidade,

Girolami e Giordano de Pisa também começaram a elaborar, para o *popolo grasso*, uma ideologia única, guelfa e mercantile-capitalista” [“*By the final decades of the thirteenth century and the first decade of the fourteenth century, premier Dominican preachers such as Cardinal Latino Malabranca, Remigio de’ Girolami, and Giordano da Pisa also began to elaborate for the popolo grasso a uniquely Guelf and mercantile-capitalist ideology*”] (LESNICK, 1989, p. 173).

¹⁰⁹ “*Giordano’s paradigm was successful in two levels. It began to relieve the popolo grasso’s guilt and anxiety (...) by providing an eschatological mode that permitted continuation of commercial activity because its asceticism was confined to the realm of psychological reality and did not immediately threaten to alter the rhythms of daily life*”.

¹¹⁰ “*It is not so much that fra Giordano makes specific reference to events in contemporary history, or to developments on the Florentine political scene, but his sermons show him keenly aware of the social and economic sensibilities of his audience*”. De fato, Giordano não faz referências a esse tipo de ocorrência. A pregação de Giordano ignora episódios importantes da vida política de Florença, o que demonstra que, ater-se ao conteúdo dogmático e evangélico era mais urgente, para Giordano - e talvez para outros frades pregadores ordinários, dominicanos ou franciscanos – do que debater os acontecimentos importantes da vivência cotidiana de uma cidade turbulenta como a Florença do início do século XIV.

pois já no final do século XIX, o historiador Alfredo Galletti (1872-1962) também teria chamado a atenção para essa característica (MULCHAHEY, 1998, p. 444, n. 135). Sendo assim, ao não identificarmos isso, conscientemente ou não, estaríamos negligenciando uma das partes mais importantes da pregação de Giordano de Pisa - senão a mais, visto o fascínio que isso tem causado aos historiadores. Em outras palavras, as referências à vida florentina que se poderiam tirar desses sermões seriam concernentes aos costumes, às coisas que estavam na base daquela sociedade, seus arrependimentos e medos, atitudes que permaneciam por um certo tempo no âmago daquela sociedade e que - mais importante, talvez, para a argumentação que ser quer aqui fazer valer - não estariam em relação direta com os episódios mais ou menos efêmeros da história da cidade; estariam em relação com uma espécie de “cerne” daquela comunidade. Como se o sermão tomasse vida a partir dessas coisas. Para demonstrar isso, Mulchahey cita um sermão (GIORDANO DE PISA, 1974, p. 268-272) no qual o pregador

fala aos peculiares problemas morais que o capitalismo colocou para a classe dos ricos mercadores florentinos; ele fala de usura, das questões de pobreza levantadas tão incisivamente em suas mentes pelos Franciscanos Espirituais como Pedro João Olivi e Ubertino de Casale, que pregaram pela cidade na igreja de Santa Croce muitos anos antes, ele fala de aceitabilidade da pobreza em espírito dentre os leigos ao invés da pobreza literal, e tenta acalmar os temores dos mercadores. Mas o frade Giordano também ataca os banqueiros, mercadores, os empreendedores de Florença, e, especialmente, os poderosos membros da Arte da Lã por sua exploração dos trabalhadores pobres. Ele prega um abandono dos negócios e um retorno aos caminhos pastorais representados pelo rei Davi como um pastor (MULCHAHEY, 1998, p. 444).¹¹¹

Além de todos os problemas que o emprego do termo *capitalismo* pode gerar ao ser usado para descrever a sociedade florentina do início do século XIV, primeiramente é preciso constatar que as afirmações de Mulchahey são todas baseadas em atestações feitas pelo historiador Carlo Delcorno, em seu livro *Giordano da Pisa e l'Antica Predicazione Volgare* (1975). Todavia, ao contrário do que a historiadora deixa entrever, as afirmações do italiano não se baseiam apenas no único sermão referido, mas, precisamente, também em três outros.¹¹²

¹¹¹ “He speaks to the peculiar moral problems capitalism posed for the wealthy Florentine merchant class; he speaks of usury, of the question of poverty raised so sharply in their minds by Spiritual Franciscans such as Peter John Olivi and Ubertino da Casale, who had preached across town in the church of Santa Croce many years earlier; 137 he speaks about the acceptability of poverty in spirit amongst the laity rather than literal poverty, and tries to calm the merchants' fears. But fra Giordano also lashes the bankers, and merchants, the entrepreneurs of Florence, and, especially, the powerful members of the Arte della Lana for their exploitation of poor workers. He preaches an abandonment of business and a return to the simpler pastoral ways represented by King David as shepherd”.

¹¹² GIORDANO DA PISA, 1974, p. 268-274; inédita em Oxford Bodleian Library ms. *Canoniciano italiano 132*, cc.74rb.-76va.

É justamente por conta disso que o aceno à *Arte della Lana*¹¹³ e a afirmação de que Giordano teria proposto o abandono dos negócios e um retorno a um estado de vida pastoral não fazem sentido no contexto desse sermão específico, pois além de não citar a *Corporação de Ofício*¹¹⁴, de modo muito diverso, a sua leitura mostra que nele o frade se engajou em demonstrar que podem existir o bom e o mau comércio.¹¹⁵ No interior da sua lógica, essa atividade, em sua natureza, não seria má, mas o modo de praticá-la é que determinaria a sua qualidade, bem como a sua licitude e ilicitude:

Vejamos sobre essa matéria, qual é a boa mercancia e qual é vetada, e, quando é boa ou má, pois essa é uma bela e sutil matéria, complexíssima, e incrivelmente vasta. Em um resumo, reunindo tudo que se pode dizer sobre isso, e aquilo que foi escrito pelos santos e pelos livros, eu posso dizer que a mercancia, que é boa por si, de natureza, pode sim o homem fazê-la de modo mau e contra Deus, e peca-se de quatro partes: isto é, quanto ao feito, quanto à intenção, quanto ao modo e quanto ao vendedor e o comprador. Precisamente, podemos dizer melhor e por meio de um belo arranjo, isto é, que há uma mercancia má e que deve ser condenada, e é odiada por Deus e danada pela Escritura; e dela se deve fugir; e são vetadas todas as práticas mercantes que são conjuntas a esses quatro vícios, a todos ou a algum desses, isto é: ao pecado da simonia, ou ao pecado da injustiça, ao pecado da irreverência, ao pecado da avareza. Toda atividade mercantil conjunta a esses vícios é vetada e é contra Deus (GIORDANO DE PISA, 1974, p. 269).¹¹⁶

¹¹³ A *Arte della Lana* era uma das sete maiores Corporação de Ofício de Florença, dedicada à produção e comércio de lã.

¹¹⁴ Esse conteúdo se encontra no sermão do manuscrito *O*, cc.74rb.76va e no *Quaresimale Fiorentino LIII* (GIORDANO DE PISA, 1974, p. 273-274)

¹¹⁵ O acesso ao modo de vida pastoral se dá no sermão *Quaresimale Fiorentino LIII* e não no LII (citado por Mulchahey) (GIORDANO DE PISA, 1974, p. 268-274).

¹¹⁶ “*A volere vedere di questa materia, quale è buona mercantia e quale è vietata, e, quando è bene o male, questa è bella materia e sottile, e è profondissima, e è distesa mirabilemente. E a ricogliere tutto in somma di ciò che ssi ne può dire, e ciò che nn’è scritto per li santi e per li libri, podem dire che la mercantia, ch’è buona da sé, di sua natura, si puo l’uomo farla male e contra Idio, e peccarsi quanto da quatro parti: cio` s quanto all’oper, quanto a la ‘ntenzione, quanto al modo, quanto al venditore e al comperatore. Overo potremmo dire meglio e per oiù bela ordine, cioè che quella è rea mercantia e da vitiperare, e odiata da Dio e dannata da le Scritture, e è da fuggire, e vietate sono tutte quelle arti mercantie le quali sono congiunte a questi quattro vizii, a tutti o ad alcuno di questi, cioè: al peccato de la simonia, o al peccato de la ingiustizia, al peccato de la irreverenzia, al peccato de l’avarizia. Ogne arte mercantia congiunta a questi vizii è vietata e è contra a Dio*”. A partir desse trecho é possível conceber a divisão do sermão em 4 partes, cada uma tratando de como esses vícios deturpam a atividade comercial. Todavia, ao que tudo indica, além do fato de o reportador não ter anotado tudo que foi pronunciado por Giordano, talvez o próprio pregador não tenha se mantido fiel ao seu plano, pois não há vestígios de duas das partes do sermão. Isso torna a reportatio bastante incompleta. Há ainda algumas passagens que mostram que o reportador escolheu não gravar tudo o que o pregador falou. Por exemplo, logo no início, ele declara: “O evangelho é bellissimo. Deixo de escrever toda a matéria historial e venho à pregação” [“*Il vangelio è bellissimo. Lascio tutta la materia storiale di scrivere e vengo a la predica*”]. Na primeira parte do sermão, sobre a simonia, ele escreveu: “Das quais, porque é tratado em outra parte, não escrevo aqui” [“*De le quali cose, perché nn’ è trattato altrove, nollo scrivo qui*”]. Pouco depois, grafou: “Disse frade Giordano muito sobre o fato do valor e da usura” [“*Disse frate Giordano molto sopra l’fato del mérito e dell’usura*”]; como, na sequência, o assunto da usura não é longamente desenvolvido, percebe-se que ele deliberadamente escolheu não preservar aquela parte (GIORDANO DE PISA, 1974, p. 268, 269).

A partir disso, fica evidente o problema de se ajuntar passagens de diferentes sermões com a intenção de demonstrar uma lógica ou teoria coerente partilhada por todas as *reportationes* do *corpus* documental em questão sem atentar para as especificidades de cada um.

Apesar de reconhecer que não há referências específicas na pregação do frade, paradoxalmente, o que está em jogo, na afirmação de Mulchahey, é atestar que a pregação de Giordano de Pisa estava intimamente ligada à realidade econômica cotidiana de Florença e que isso tinha direta influência em seu conteúdo como um todo. Todavia, o que a historiadora não revelou foi que o próprio Alfredo Galletti, o qual ela cita como base dessas declarações, afirmou que “exceto esses acenos indeterminados e velados, não encontramos sobre os fatos da história contemporânea algumas daquelas notícias precisas que encontramos em outros pregadores” (GALLETTI, p. 1899, p. 239).¹¹⁷ A chave para entender esse paradoxo, bem como a atual crença historiográfica nesse correspondência direta entre conteúdo do sermão e realidade econômica, ao que parece, se encontra no livro supracitado de Carlo Delcorno. Diante da afirmação de Galletti - bem como da do historiador da história florentina, Robert Davidsohn (1853-1937), sobre a descrição do frade (DAVIDSOHN, 1965, v. 4, III, p. 141)¹¹⁸ - o autor declara que a ele

parece que as referências, também explícitas, à situação política, até mesmo militar, de Florença são mais numerosas do que se acredita, mas, sobretudo não se deve negligenciar que o discurso do frade Giordano, também quando não se rende em detalhes de crônicas, está sempre atento à realidade, à vida cotidiana em torno dele (DELCORNO, 1975, p. 46).¹¹⁹

¹¹⁷ “*Ma tranne questi accenni indeterminati e velati, non troviamo sui fatti della storia contemporanea alcuna di quelle notizie precise che s’incontrano in altri predicatori*”.

¹¹⁸ “*Questo frate, pur così sincero in tutto, si guardava bene, quando era possibile, di trattare le questioni politiche più preoccupanti del giorno, e se non poteva evitarle, indugiava volentieri fra le nebbie delle devote considerazioni*” [“Este frade, embora sincero em tudo, se resguardava bem, quando era possível, de lidar com as questões políticas mais preocupantes do dia, e se ele não pudesse evitá-los, ele se delongava voluntariamente entre as brumas de devotas considerações”].

¹¹⁹ “*Mi pare che i riferimenti, anche espliciti, alla situazione politica, addirittura militare, di Firenze siano più numerose di quanto si creda; ma soprattutto non va dimenticato che il discorso di fra Giordano, anche quando non scende in dettagli cronachistici, è sempre attento alla realtà, alla vita quotidiana attorno a lui*”. Antecedendo o argumento que embasaria toda a exposição do capítulo II no qual a citação é encontrada, Società e Pubblico nella Predicazione Giordaniana, Delcorno afirma: “*Àqueles que leem com certa continuidade os sermões de Frade Giordano de Pisa, anotados em Florença por um ou, mais provavelmente, por diversos ouvintes nos anos 1302-1309, não pode escapar a referência contínua da palavra a uma audiência que condiciona pesadamente os conteúdos e as estruturas do discurso. Não se trata de uma sensação derivado indiretamente da leitura, mas de um fato teorizado e denunciado pelo próprio pregador (...)*” [“*A chi legga con una certa continuità le prediche di fra Giordano da Pisa, raccolte a Firenze da uno o, più probabilmente, da diversi ascoltatori negli anni 1302-1309, non può sfuggire il riferimento continuo della parola a un uditorio che condiziona pesantemente i contenuti e le strutture del discorso. Non si tratta di una sensazione che si ricava indirettamente dalla lettura, ma di un fatto teorizzato e denunciato dallo stesso predicatore (...)*”] (DELCORNO, 1975, p. 29). Para sustentar esta afirmação, o autor cita um sermão de Giordano no qual o frade comenta que tudo aquilo que ele falou sobre a Eucaristia é provado não só pela vivência humana e belas razões, mas também por pessoas seculares e

A partir desse posicionamento, Delcorno se engajou em demonstrar, principalmente a partir de passagens de conteúdos econômicos, mas também daquelas que falavam da guerra, vida no campo, heresia e que condenavam os costumes dos florentinos considerados pelo Pregador como corrompidos, que a pregação do frade usava imagens do dia-a-dia e, por vezes, até mesmo falava de episódios e situações concretas da vida cidadina. Ao destacar esses aspectos e fragmentos, Delcorno pôde argumentar que os sermões do frade tinham como que uma relação de *causa e efeito* com a realidade social, mas, principalmente, econômica, de Florença (DELCORNO, 1975, p. 43-66). “Giordano pretendia se dirigir a determinadas pessoas”. Os seus sermões “se nutrem”, além de uma doutrina teológica e moral,

também dos problemas que agitavam uma sociedade então de tipo capitalista, em particular um “*popolo*”¹²⁰, na ascensão política concretizada em Florença no final do século XIII; ao qual importa, mais que as questões religiosas ou políticas ou jurídicas, os temas sociais e econômicos da riqueza e do ganho, dos preços, das relações entre usura e mercadoria, entre economia mercantil e rural. Este público condicionou o pregador não só na técnica do sermão, mas também na escolha e no desenvolvimento dos argumentos (DELCORNO, 1975, p. 52-53).¹²¹

ignorantes, que possuem um entendimento limitado (GIORDANO DA PISA, 1867, p. 107). Esta argumentação é, no mínimo, fraca, pois não demonstra o poder determinante do público sobre a pregação. Em seguida, Delcorno cita um sermão no qual o pregador afirma não dizer das coisas sutis, pois o público não entenderia (GIORDANO DE PISA, 1974, p. 117). Todavia, o que Delcorno não explica é o contexto da passagem: Giordano fala que é um erro acreditar que o homem está predestinado, isto é, que a suas ações podem ser todas interpretadas como necessárias (GIORDANO DE PISA, 1974, p. 116-117). Ao argumentar sobre isso, o frade recorda que, por conta de uma pregação anterior em que ele garantiu que Deus vê e sabe de tudo, certas pessoas cometiam o erro de acreditar na predestinação. Agora, então, para acabar com qualquer chance de dúvidas e erros, a frade estava esclarecendo a questão. Segundo o frade, por ter falado de coisas sutis, ele foi mal interpretado. A culpa, todavia, não seria dele, mas do público: “mas [aquele que escutou à pregação e a compreendeu mal] deve pensar e dizer: ‘Não entendi por minha culpa’. Você deve retornar ao estado de boa fé, pois quando você conhece a fé de Cristo, esta sabedoria você sempre terá: nunca se afaste do conhecimento, de nada que você conhece pela fé” [“*ma dee pensare e dire: ‘I noll’ho intesa per lo mio difetto’. Dèi ritornare in su lo stato de la buona fede, ché quando tu sai la fede di Cristo, questo senno dèi tu avere sempre: di mai non partirti da cciò, da nullo articolo che sai ne la fede’*”] (GIORDANO DE PISA, 1974, p. 171).

¹²⁰ Acredita-se que, aqui, Delcorno esteja se referindo àquela parcela da população denominada pela historiografia como *popolo grasso*, isto é, a porção mais rica do *popolo*, conjunto esse determinado negativamente pelo não-pertencimento à *militia*, o estrato cavaleiresco da sociedade comunal. Essa divisão, é preciso ter sempre em mente, é mais social do que econômica uma vez que o fato de pertencer ao *popolo* não necessariamente indica que um indivíduo ou família tinha menor patrimônio econômico do que um indivíduo ou família da *militia*. Famílias do *popolo grasso* poderiam ser ricas tanto quanto ou mais que famílias da *militia*. Segundo Maire-Vigueur, o pertencimento a esse último estrato dependia apenas da adoção de um estilo de vida próprio, isto é, armar-se com todos os equipamentos necessários a um cavaleiro, treinar e combater. A crença de que Delcorno se refira a essa porção do *popolo* se dá devido ao fato de que foi precisamente esse *popolo grasso* que ascendeu ao poder político em Florença no final do século XIII. Cf. MAIRE VIGUEUR, 2004, p. 269, 284, 347-359, 435, 456; NAJEMY, 2006, p. 63-95.

¹²¹ “Giordano intendeva rivolgersi a determinate persone (...) Se la predicazione giordaniana rappresenta soprattutto un tentativo di divulgare una dottrina teologica e morale elaborata negli studia domenicani, si nutre anche dei problemi che agitano una società ormai di tipo capitalistico, in particolare il ‘popolo’, nell’accezione politica determinatasi alla fine del sec. XIII; al quale importano, più che le questioni religiose o politiche o giuridiche, i temi sociali ed economici della ricchezza e del guadagno, dei prezzi, dei rapporti tra usura e

Além disso, é importante observar que foi por meio das mesmas passagens que o autor determinou que o público de Giordano seria a *burguesia cittadina*, além, obviamente, de um público devoto (DELCORNO, 1954, p. 66-67).¹²² Na sequência imediata da última citação, antevendo a identificação do público que seria posteriormente reafirmada, Delcorno acrescenta:

a forma mais correta para tentar identificar as várias categorias de ouvintes me parece consistir em colocar em foco os temas mais constantes da pregação giordanianiana. Inevitável, em uma cidade como Florença, é o discurso sobre o comércio e sobre a usura, argumentos para Giordano dificilmente separáveis (DELCORNO, 1975, p. 53).¹²³

Quanto a isso, cabem alguns questionamentos e especulações: 1) seria mesmo o comércio um dos temas mais recorrentes na pregação de Giordano? Por meio de uma leitura contínua dos sermões, tem-se que os temas do pecado, em sentido amplo, e da penitência são esmagadoramente predominantes e nem sempre estão ligados ao comércio;¹²⁴ seriam os poucos sermões empregados por Delcorno, frente à gigantesca quantidade de *reportationes* da pregação de Giordano, numericamente indicativos ou suficientes para afirmar que o assunto do comércio estava entre os mais constantes?¹²⁵; 2) apesar do fato de ser possível pensar a atividade comercial sem tratar de usura, é impossível abordar o último sem falar do primeiro; sendo assim, será que, uma vez inserido em uma tradição de pensamento cristão, Giordano poderia facilmente desatrelar um assunto do outro?; 3) e, por fim, será mesmo que o público condicionou tanto assim o conteúdo da pregação do frade pisano?

mercatura, tra economia mercantile e rurale. Questo pubblico ha condizionato il predicatore non solo nella tecnica del sermone, mas anche nella scelta e nello sviluppo degli argomenti".

¹²² Talvez seja precisamente pelo fato de ter determinado o público de Giordano por meio das passagens de conteúdo econômico que esse assunto deteve a atenção de todas os historiadores que escreveram suas obras tendo o livro de Delcorno, em maior ou menos grau, como referência de seus trabalhos.

¹²³ "(...) *la via più corretta per giungere a identificare le varie categorie di uditori mi pare consista nel mettere a fuoco i temi più costanti della predicazione giordanianiana. Inevitabile in una città come Firenze, è il discorso sul commercio e sull'usura, argomenti per Giordano difficilmente separabili*".

¹²⁴ Bataillon chama a atenção para a generalidade desse tipo de argumentação nos sermões do século XIII: "Nós sabemos a importância da escatologia para a pregação dos tempos carolíngios, especialmente entre anglo-saxões, e nos últimos anos da Idade Média. Mas, no século XIII, o Julgamento Final tinha, todavia, um interesse limitado o tema dominante é a penitência pessoal e a conversão moral" ["*We know the importance of eschatology for the preaching of Carolingian times, especially among the Anglo-Saxons, and in the last years of the Middle Ages. But in the thirteenth century, the Last Judgment has a rather limited interest and the dominant theme is personal penance and moral conversion*"] (BATAILLON, 1980, p. 30).

¹²⁵ Para sua argumentação, Carlo Delcorno emprega apenas 13 passagens de, aparentemente, 7 sermões diferentes: *Quaresimale Fiorentino* LII, LIII (GIORDANO DE PISA, 1974, p. 268-274); Ms. Canoniciano italiano 132 da Bodleian Library de Oxford, cc. 74rb- 76va; Ms. Gaddiano 102 da Biblioteca Medicea Laurenziana de Florença, c. 135v; Manni, p. 33; Ms. 1682 da Biblioteca Riccardiana de Florença, c. 54r; e Ms. Acquisti e Doni 290 da Biblioteca Medicea Laurenziana de Florença, 23v (agora publicado em GIORDANO DA PISA, p. 1997, p. 49-53). Dentre esses 7 sermões, 3 tratam da mesma passagem evangélica do expurgo do templo, quando Cristo expulsou os mercadores do templo.

Em relação a esses questionamentos, ao sugerir um método de estudo de sermões em 1996 (D'AVRAY, 1996, p. 3-29)¹²⁶, David d'Avray já havia chamado a atenção para o fato de que “o dominante conceito no trabalho histórico desde a segunda guerra, senão antes, tem sido aquele de ‘sociedade’, visto como algo mais amplo que a economia, mas incluindo-a, e distinto da política e ideias, mas é a chave para o nosso entendimento de suas histórias” (D'AVRAY, 1996, p. 6).¹²⁷ Assim, por meio de uma abordagem marxista, na qual a sociedade e a economia formam a infraestrutura na qual a superestrutura política e ideológica se baseiam, a historiografia pôde estabelecer conexões entre setores diversos da vida em um dado período. “Não obstante” os seus méritos, alerta d'Avray,

a noção de que eventos políticos e ideias têm suas sugestões dadas por mudanças sociais [e aqui incluiríamos aquelas econômicas] é realmente só uma suposição de trabalho, e em alguns casos uma suposição que em verdade não funciona. Os sermões dos frades, e também de outros pregadores que receberam uma educação formal, são um desses casos. Embora o fato externo às suas pregações possa ser relacionado ao meio urbano no qual elas principalmente (mas de forma alguma exclusiva) se davam, o conteúdo dos sermões não tem e provavelmente não pode ser analisado como um produto da ‘ascensão das cidades e do comércio’ (...) Os frades e sua pregação, junto com a sua audiência, eram uma sociedade dentro de uma sociedade, praticando uma espécie de troca de dons – infinitamente distante em caráter da troca comercial - por meio da qual a pregação e a escuta de confissões, como todo o seu treinamento, o sistema de estudos e os não baratos livros que estavam por trás dessas atividades, eram fornecidas pelos frades, enquanto um suporte material (para as mesmas atividades e em geral), sem mencionar a estima e popularidade, eram fornecidos pelos leigos. Até mesmo o conteúdo da pregação deve ser visto como parte (mais do que como produto) dessas relações sociais, no mesmo sentido de que seria condicionada (como em outro gênero) pelas expectativas estabelecidas por sermões prévios sobre um dado tópico ou tipo de ocasião (D'AVRAY, 1996, p. 6-7).¹²⁸

¹²⁶ “The approaches proposed are to some extent a distillation of methods used in previous studies but they are also a programme or, more modestly, a set of suggestions for future research” [“As abordagens propostas são, em certa medida, um destilação dos métodos usados em estudos prévios, mas elas são também programa ou, mais modestamente, um conjunto de sugestões para futuras pesquisas”] (D'AVRAY, 1996, p. 3-4).

¹²⁷ “(...) the dominant concept in historical work since the second world war if not before has been that of ‘society, seen as something broader than but including the economy, and distinct from politics and ideas but the key to our understanding of their history”.

¹²⁸ “Nevertheless the notion that political events and ideas take their cue from social changes is really just a working assumption, and in some cases an assumption that does not really work. The sermons of the friars, and of some other educated preachers also, are such a case. Though the external fact of their preaching can be related to the urban environmental in which they mainly (though by no means exclusively) moved, the content of the sermons has not and probably cannot be analysed as the product of the ‘rise of towns and trade’ (...) The friars and their preaching, together with their audience, were a society within a society, practicing a kind of gift exchange – infinitely distant in character from commercial exchange – by which preaching and hearing of confessions, with all the training, the system of studies, and the not inexpensive books which lay behind those activities were provided by the friars, while material support (for the same activities and generally), not to mention esteem and popularity, were provided by the laity. Even the content of preaching should be seen as part of (rather than a product of) these social relations, in the sense that it would be conditioned (as with any other genre) by the expectations established by previous sermons on a given topic or type of occasion”. Retomando esse argumento na conclusão do artigo, d'Avray afirma: “embora talvez não seja proveitoso considerar os sermões medievais como um produto supraestrutural de uma base social e econômica, a relação recíproca entre pregadores mendicantes e o público leigo de verer descrita em termos de uma troca de dons” [“Though it may not be helpful to regard medieval sermons as a superstructural product of a social and economic base, the reciprocal relation

Tomando esses posicionamentos como ponto de partida para responder as perguntas elencadas, ter-se-á a sugestão de que o público de Giordano teria influenciado a sua pregação não enquanto formado por comerciantes, burgueses e homens de riquezas, mas como fiéis, membros de uma comunidade que, em troca do serviço pastoral (i.e., pregação e escuta de confissões), oferecia apoio ao frade. De modo similar, se de fato o assunto do comércio, ou melhor, de temas relacionados a ele tiverem sido um dos mais recorrentes de sua pregação, isso teria se dado como realização das expectativas do gênero sermonístico e, portanto, como marca de participação em uma sociedade que, em relação à pregação, tinha certos padrões previamente estabelecidos por outros sermões.¹²⁹

Quanto à suposta centralidade do argumento comercial na pregação de Giordano, há ainda outra observação de d'Avray que é, no sentido de questionamento dessa afirmação, instigante. Segundo suas palavras, “por vezes é útil ver a pregação como um tipo de destilação de alguns aspectos da sociedade, especialmente se se considera a sociedade como saturada de pensamentos e valores” (D'AVRAY, 1996, p. 7).¹³⁰ Por *destilação* o autor entende o processo precisamente a partir de seu significado físico-químico, isto é, a separação de diversos componentes de uma mistura líquida com base em suas diferentes temperaturas de ebulição e

of mendicant preachers and laity can be described in terms of gift exchange”] (DAVRAY, 1996, p. 25-26). Em *The Preaching of the Friars*, ao argumentar sobre os um princípio de coesão nos sermões dos frades mendicantes do século XIII, o autor já havia feito uma afirmação que concorda com as aqui apresentadas, ressaltando, ainda, um fator de alteridade que pode dificultar o trabalho do historiador com esse tipo de sermão: “Conteúdo e forma estão quase inextricavelmente ligados neste cálculo de pensamento. Seria difícil ler qualquer significado social nele, exceto pelas mais exageradas analogias. Não é como nosso próprio padrão de pensamento, mas até que aprendamos a apreciá-lo, como uma forma de pensamento que também era uma forma de arte, os sermões dos frades continuarão a parecer estranhos” [“*Content and form are almost inextricably linked in this calculus of thought. It would be hard to read any social meaning into it, except by the most far-fetched of analogies. It is not at all like our own pattern of thought, but until we learn to appreciate it, as a form of thought which was also a form of art, the sermons of the friars will continue to seem strange*”] (D'AVRAY, 1985, p. 247).

¹²⁹ Ao falar em *gênero sermonístico*, tem-se “um entendimento de gênero”, segundo d'Avray, “em termos de expectativas que as obras inicialmente colocam – o seu ‘horizonte de expectativa’ (...) [deve-se] entendê-lo como um conjunto específico de objetivos assumidos pelo produtor e pelos receptores das obras em questão (...) o que os praticantes [do sermão, i.e., os pregadores] estavam objetivando e o que as pessoas, no fim receptor, estavam esperando. Na mente de todos envolvidos, cada gênero tem não apenas um ‘é’, mas um ‘deve’, e os historiadores do gênero não podem entender o ‘é’ sem formar uma ideia do ‘deve’” [“(…) *an understanding of genre in terms of the expectations that works initially arouse – their ‘horizon of expectation’ (...) understand it as a specific set of aims assumed by the producers and receivers of the works in question (...) what its practitioners were aiming at and what the people on the receiving end were hoping for. In the minds of all involved each genre has not only an ‘is’ but an ‘ought’, and historians of the genre cannot understand the ‘is’ without an idea of the ‘ought’*”] (D'AVRAY, 1996, p. 23, 24).

¹³⁰ “*It is sometimes useful to see preaching as a sort of distillation of some aspects of society, especially if one pictures society as saturated with thoughts and values*”. Na conclusão, o autor retoma essa ideia: “(...) nós podemos encontrar nos sermões a destilação representativa de atitudes sociais presentes de uma forma mais difundida na atmosfera de seu tempo: de fato, os sermões podem levar nossa atenção para essas atitudes” [“(…) *we may find in the sermons a representative distillation of social attitudes present in a more diffuse way in the atmosphere of their time: indeed the sermons can lead our attention to those attitudes*”] (D'AVRAY, 1996, p. 26).

por posterior condensação. Traduzido para o estudo sermonístico, isso significa que certos sermões tornam alguns temas mais evidentes ao separá-los de outros (ebulição) e os apresentá-los de modo isolado e/ou concentrado (condensação).¹³¹ Nesse sentido, os sermões de Giordano que tratam do comércio seriam o resultado dessa destilação, o que não significa, obviamente, que outros assuntos não fossem também relevantes - nem que o comércio fosse um componente preponderante em seus discursos. Além disso, no interior dessa lógica físico-química, a própria escrita historiográfica de Carlo Delcorno pode ser considerada como uma destilação: o autor separa alguns poucos sermões e passagens que, analisados e apreciados de modo isolado, parecem poder corresponder a toda ou maior parte da pregação do frade, pois são apresentados de forma concentrada.

Retomemos, então, ao sermão citado por Mulchahey a partir da obra de Delcorno. As perguntas incontornáveis a respeito dele são as seguintes: por que é que Giordano pregou, nesse dia, sobre a mercancia? Seria por que a Florença do início do século XIV era uma cidade comercial de grande importância e assuntos como a usura perturbavam as mentes dos comerciantes que enriqueciam ou já haviam se enriquecidos por meio dessa atividade?¹³² Estava Giordano respondendo às aflições dos fiéis, condenando suas ações ilícitas, mas, ao mesmo tempo, também os consolando na medida em que oferecia esclarecimento sobre como agir e até mesmo como poderiam lucrar licitamente? E, finalmente, como é que o método de pesquisa adotado pode contribuir para responder a essas questões?

O sermão em questão foi pregado na manhã do dia 14 de março de 1306 (1305 no calendário florentino em uso na época) (GIORDANO DE PISA, 1974, p. 268).¹³³ Na ocasião, a Segunda-feira da Quarta Semana da Quaresma, o frade pregava, seguindo o lecionário dominicano, a partir do *thema* de João 2, 16, compreendido dentro da perícopes que se inicia

¹³¹ Para exemplificar essas palavras d'Avray adota o exemplo, estuda por ele, de sermões pregados em memória de príncipes e reis, especificamente quanto ao caso do capetíngios e Roberto de Nápoles (1278-1343): "A pregação memorial carrega nossa atenção para essa característica da vida política [i.e., combinação de valores seculares e preocupações escatológicas] porque nele nós a vemos de uma forma concentrada, com menos detalhe para distrair nossa atenção" ["*The memorial sermons draw our attention to this feature of political life because in them we see it in a concentrated form and with less detail to distract our attention*"] (D'AVRAY, 1996, p. 7).

¹³² Em relação ao que era ou não sentido pelo público, mais uma vez as observações de d'Avray são úteis. Ao discorrer sobre a efetividade dos sermões modelos e da pregação regular, bem como a impossibilidade de dizer o que é que os ouvintes viram e escutaram, o autor afirma: "o que as pessoas viram e sentiram em um dado tempo e lugar (e subsequentemente fizeram) é discutivelmente mais importante do que o conteúdo no caso de uma pregação revivalista, enquanto o inverso pode ser dito da pregação rotineiro de Domingo e dias de Festa" ["(...) *what people saw and felt at a given time and place (and subsequently did) is arguably more important than the content in the case of revivalist preaching, whereas the reverse may be said of routine Sunday and Feast-day preaching*"] (D'AVRAY, 1996, p. 10).

¹³³ "*Predicò frate Giordano lunedì, dì XIII di marzo, in mane ad locum intus*" ["Pregou frade Giordano na segunda, dia 14 de março, pela manhã na parte de dentro"]. Provavelmente o sermão foi pregado na igreja do Convento de Santa Maria Novella, pois os anteriores ocorrem lá. Cf. GIORDANO DE PISA, 1974, p. 260, 266.

no versículo 13 e vai até o 25 (ORDO PRAEDICATORUM, 1496, p. 42v-43). Na história evangélica, Jesus acabara de chegar em Jerusalém para a Páscoa dos Judeus e encontrara o Templo repleto de comerciantes que, sentados, negociavam a venda de seus bois, ovelhas e pombas. O Cristo, diante disso, fizera um flagelo de cordas e expulsara do Templo os bois, as ovelhas, revirando mesas e derrubando as moedas dos comerciantes no chão.¹³⁴ E, por fim, comandara aos que negociavam pombas: “Tirai daqui estes, e não façais da casa de meu Pai casa de venda”.¹³⁵

Logo no início da prédica, após algumas palavras que associavam o Templo em que Jesus chegou à Igreja, enquanto corpo de fiéis, Giordano disse ao seu público: “Essa dúvida deve ser esclarecida e discutida nesta manhã: a mercancia é coisa boa ou não? Se ela é boa, por que [o Cristo] a cassou? Se ela não é boa, como é escrita como uma coisa boa, e como é lícita?” (GIORDANO DA PISA, 1974, p. 268).¹³⁶ Em outras palavras, pode o comércio existir entre os fiéis, na comunidade cristã, uma vez que Cristo comandou que da Igreja não fosse feita uma casa de venda?¹³⁷

¹³⁴ Apesar do fato de que é possível interpretar que Jesus, como um pastor, expulsou do templo apenas os bois e as ovelhas - utilizando neles, e somente neles e não nos comerciantes, o flagelo, de modo que seus donos, então, os seguiram -, a interpretação que Giordano dá à passagem deixa claro que o Cristo, mais do que expulsar os animais, expulsou, antes, os comerciantes. Sobre essas interpretações e a relação com a violência, cf. ALEXIS-BAKER, 2012.

¹³⁵ “*Auferte ista hinc et nolite facere domum patris mei domum negotiationis*”. O fato de serem duas ações diversas em relação aos animais mostra que a interpretação de que Jesus usou o flagelo apenas nos bois e ovelhas parece, em um sentido estrito, ser mais correta. Não se usa um chicote para encaminhar aves como é feito com animais de pastoreio e, justamente por isso, em relação a elas o Cristo teve que comandar que os que as vendiam retirassem-nas do templo. De qualquer forma, tendo usado o flagelo nos homens ou não, é comum a ambas interpretações que a ação de Jesus teve como fim retirar os comerciantes do templo. Para o argumento que aqui se quer desenvolver, essa perspectiva específica é mais importante do que um “real entendimento” da passagem. E, mais importante ainda, é ter em mente que, no interior dos quatro níveis interpretação bíblica, a histórica ou literal, para Giordano, não era aqui a mais importante, mas a moral, aquela relativa ao agir correto nas transações comerciais.

¹³⁶ “*Ecco che l Signore ti dà exemplo de la grande cura ch'ebbe de la casa sua; ecco che nne cacciò fuori i mercatanti e i cambiatori, e usò cose e riggenti aspri e crucciati: tutta la spazzo. Ecce un'altra Ecclesia, cioè il corpo de' cristiani, che se non era licito d'essere in quella ecclesia, maggiormente è divietata intra' cristiani. Questo dubbio e da schiarare e da disputare stamane: la mercatantia e cosa buona o non? S'ella è buona, come gli caccio? S'ella non è buona, come è scritta per buona, e come è licita?*” [“Eis que o Senhor te dá exemplo do grande cuidado que teve por sua casa. Eis que cassou os mercadores e comerciantes, e usou coisas e deu o comando, áspero e impaciente: a limpou toda. Eis uma outra Ecclesia, isto é, o corpo dos cristãos; e se não era lícito [aos mercadores e comerciantes] estarem naquela ecclesia, maiormente é vetada entre os cristãos (...)].

¹³⁷ Não foi sem motivo que Mulchahey tomou esse sermão como exemplo de como Giordano estava profundamente consciente das sensibilidades sociais e econômicas de sua audiência, pois ele foi o primeiro tomado por Carlo Delcorno para falar tanto de sua audiência, quanto de sua relação com ela. Da mesma forma, Lesnick também analisa esse mesmo sermão para abordar a discussão de Giordano sobre a usura e ilustrar, como afirma imediatamente antes, que “embora Giordano tivesse poucas prescrições para práticas econômicas específicas, ele provinha os capitalistas mercantis florentinos com uma estrutura moral e social na qual ele poderiam mais facilmente conduzir suas atividades legitimamente” [“*Thought Giordano had few prescriptions for specific economic practices, he did provide Florentine mercantile capitalists with moral and social framework in which they could more easily conduct their activities legitimately*”] (LESNICK, 1989, p. 119). Da parte de Delcorno, ao iniciar essa argumentação, quase que reconhecendo que o assunto foi sugerido pela história evangélica da liturgia do dia, o autor afirma que “o problema da licitude do comércio é colocado claramente em uma prédica

Como se pode ver, o assunto do comércio pode ter sido sugerido pelo contexto da história evangélica celebrada naquele específico dia pela Ordem dos Frades Pregadores - e especialmente pelo *thema* escolhido da liturgia. Mais do que isso, uma vez tratando da mercancia, o imperativo de argumentar que o comércio é, pelo menos em parte ou contingentemente, mau, tem sua origem na ação do próprio Jesus - e não há indícios que permitam afirmar que isso se deu pela observação das práticas comerciais hodiernas de Florença, efetivamente fraudulentas ou não. Giordano, assim, não poderia declarar que o comércio é inteira e/ou constantemente bom em toda e qualquer situação, pois isso contrariaria não somente a ação de Cristo, mas uma longa tradição de teólogos que já haviam empregado a história desse episódio para, dentre outros objetivos, condenar a usura, a ganância, bem como desaprovar a ação de mercadores (ALEXIS-BAKER, 2012, p. 73-74).¹³⁸ Alinhando-se a essa tradição discursiva, na segunda parte do seu sermão, o pregador tratou tanto de condenar os mercadores injustos quanto os usurários:

Em um segundo modo, é vetada a mercancia conjunta ao pecado da injustiça, como se faz em todos os officios e que ofende de vários modos e por muitas partes: no coração, na língua, na obra. No coração de várias maneiras: na matéria, no preço e na medida (...) Disse frade Giordano muito sobre o fato do valor e da usura, e disse isso: 'Isso eu não posso agora mostrar, porque teria que ser uma prédica grande por si mesma, mas tende firme essa verdade e luz, pois é verdadeira, que em nenhum modo se pode vender o tempo. Muitas questões profundas existem sobre isso, as quais vós podeis resolver todas, se essa luz tiverdes firme' (GIODANO DE PISA, 1974, p. 272)¹³⁹

Além do problema da usura, segundo o teólogo Andy Alexis-Baker - em um artigo que debate a violência e a não violência de Cristo nessa passagem do evangelho de João -, na era patrística, os autores utilizaram a história, em conjunto com o versículo 19, não só para

que trata do 'thema' "Auferte ista hinc" (João 2, 16), particularmente afeito a tomar o discurso" [*"Il problema della liceità della mercatura è posto chiaramente in una predica che tratta il thema "Auferte ista hinc" (Ioh. 2,16), particolarmente adatto ad affrontare il discorso"*] (DELCORNO, 1975, p. 53).

¹³⁸ Talvez o frade até pudesse afirmar que o comércio é inteiramente bom, mas isso certamente exigiria uma argumentação muito mais elaborada e um maior esforço retórico de sua parte. Quanto às autoridades, Delcorno afirma que Giordano, quando fala em *santos* nesse sermão, provavelmente estaria se referindo aos mestres da escolástica e sua teoria "clássica" (i.e., baseada no pensamento aristotélico) sobre mercado e usura (DELCORNO, 1975, p. 54), descartando ou aceitado de forma muito indireta, assim, a possibilidade de um alinhamento também com uma antiga e longa tradição de pensamento cristão. Todavia, para comprovar essa influência aristotélica, Delcorno não emprega o mesmo sermão, mas um outro pregado cerca de um ano antes no dia primeiro de janeiro de 1305 (1304 no calendário florentino).

¹³⁹ "*Il secondo modo si è che'è vietata la mercatantia congiunta a peccato d'ingiustizia, come si fa in tutte l'aarti, e qui s'offende in più odi e da più parti: in cuore, in lingua, in opera. Nel cuore da piu parti: ne la materia, nel prezzo, ne la misura (...) Disse frate Giordano molto sopra'l fato del mérito e dell'usura, e disse: 'Questo non vi posso ora mostrare, ch'è vorebbe essere grande predica pur per sé, mas questa verità e questa luce tenete ferma, ch'è così vera, che in nullo modo si può venderi il tempo. Molte questioni e profonde sono qui, le quali tutte potete solveere voi, se questa luce tenete ferma'*".

confirmar a divindade de Jesus, mas também para condenar a cobrança de dinheiro em troca de ministérios.¹⁴⁰ Posteriormente, principalmente a partir do papa Gregório VII (1073-1085), o episódio foi novamente importante na crítica à simonia, isto é, a comercialização de bens espirituais - que compreendem desde sacramentos até postos oficiais na instituição eclesiástica -, o mesmo problema já abordado pela patrística (ALEXIS-BAKER, 2012, p. 74, 81). Ou seja, a passagem foi por muito tempo tomada não para falar dos mercadores que vendem bens mundanos e de consumo diário, como os florentinos membros de corporações de comércio, mas daqueles que vendem bens espirituais. E é, em partes, o caso de Giordano nessa pregação. O problema da simonia - cuja parte no sermão é a que ocupa a maior extensão da *reportatio* – é o primeiro a ser abordado. Nela, o frade afirma:

Primeiro, vejamos sobre o pecado da simonia. Ele está no vender ou comprar coisas espirituais; mas elas não podem ser vendidas, e não têm preço (...) nem a sabedoria se deve vender, pois a vitupera, nem nenhum sacramento, nem missa e nem o *Pai Nosso* (...) o mago Simão desejou comprar de São Pedro, por meio de dinheiro, o Espírito Santo, aquela virtude de fazer milagres, para revendê-lo depois a outros: foi amaldiçoado por São Pedro (...) E não somente não se pode vender nem comprar as coisas espirituais como foi dito, mas também as coisas que estão juntas às coisas

¹⁴⁰ Em sua coleção de sermões-modelo dedicados à quaresma, produzida na década de 1280, Iacopo de Varazze, também membro da Ordem dos Frades Pregadores, dedicou dois sermões à Segunda-feira da Quarta Semana da Quaresma. Utilizando como *thema* o versículo 14 em ambos (*Invenit Iesus in templo vendentes oves et boves* - E encontrou no templo aqueles que vendiam bois e ovelhas), no primeiro abordou três pontos, da seguinte maneira: “Nesse evangelho três coisas podem ser observadas. Primeiro, que o Cristo teve grande zelo e constância na punição dos vícios, que é observável quando se afirma que expulsou os bois e ovelhas do templo. Em segundo lugar, que tinha máximo poder em seu corpo ressuscitado, que é notado quando se diz: Derribai este templo, e em três dias o levantarei. Em terceiro lugar, que tinha grande sabedoria no saber de coisas secretas, que é notado nisso, que diz: Jesus não acreditava neles, porque a todos conhecia”. Ao tratar do segundo, o frade emprega uma argumentação que afirma justamente a divindade de Cristo: “O Corpo de Cristo é dito templo por múltiplas razões. Primeiro, a razão da divina habitação, pois naquele templo toda a divindade habitava. Porque nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade (Col. 2, [9]); da mesma forma é dito templo tem amplitude, pois continha a divindade, que é, de fato, ampla, cuja terra e céu não podem conter. Se o o céu e os céus dos céus não tem contêm, quanto mais a casa edificada (II Par. 6, [18]). Segundo, é dito templo em razão de reunião, pois assim como Deus é reunido no templo, também Deus pai está reunido em Cristo: Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo (II Cor. 5,[19]). Agostinho: Cristo é Deus, o templo, o sacerdote e o sacrifício; Deus, pois estamos reconciliados; templo, onde somos reconciliados; sacerdote, por quem somos reconciliados; e sacrifício, pelo qual somos reconciliados” [“*In isto igitur Evangelio tria notantur. Primo quia Christus magnum habuit zelum et magnam constantiam in vitiorum punitione, quod notatur in hoc, quod oves et boves de templo eiecit. Secundo, quod habuit potentiam magnam in sui corporis resurrectione, quod notatur in hoc, quod dicitur: Solvite templum hoc, et in triduo reedificabo illud. Tertio, quod habuit magnam sapientiam in secretorum cognitione, quod notatur in hoc, quod dicitur: Iesus autem non credebat semetipsum eis, eo quod nosset omnes (...) Dicitur autem Corpus Christi templum multiplici ratione. Primo ratione diuine inhabitationis, quia in illo templo tota diuinitas habitauit. In ipso inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter (Col. 2); ideo dicitur templum, quasi tenens amplum; quia continebat diuinitatem, que sic est ampla, quod celum et terra ipsam non possunt continere. Si celum et celi celorum te non capiunt, quanto magis domus quam edificaui (2. Par. 6). Secundo dicitur templum ratione reconciliationis; quia sicut Deus reconciliatur in templo, sic Deus pater reconciliatus est in Christo: Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi (2. Cor. 5). Augustinus : Christus est Deus, templum, sacerdos, et sacrificium; Deus, cui sumus reconciliati; templum, in quo sumus reconciliati; sacerdos, per quem sumus reconciliati; et sacrificium, per quod sumus reconciliati”] (IACOPO DE VARAZZE, 1632, p. 113v., 114v.-115). Como será visto logo mais, o problema da venda de ministérios, a simonia, foi tratada por Iacopo no segundo sermão-modelo.*

espirituais (...) E nisso os povos ofendem, e ofendem por três meios, como escreve São Gregório: pelo dinheiro, pela ação, e pela língua; e podemos acrescentar ainda pelo coração. Pelo dinheiro quando por moedas compram estas coisas, como muitos para fazerem o filho pároco ou cônego, ou tais coisas, para ter renda. E especialmente quando se sabe que não é digno daquele ofício ou por idade, ou por sabedoria, inteligência, ou por bondade (GIORDANO DA PISA, 1974, p. 270-271).¹⁴¹

Explicado o motivo pelo qual o frade não poderia dizer que o comércio é de todo bom, de forma diversa, ele também não poderia afirmar que a mercancia é inteiramente má, pois ela é uma atividade necessária por conta da natureza dos bens terrestres; e, como o próprio pregador admite, o mundo inteiro - e não só Florença ou as sociedades cristãs, mas também a Índia, por exemplo - a praticam há muito tempo, desde que foi inventado o dinheiro:

Antigamente o mundo usava a troca: “tu me dás o grão e eu te darei tanto de vinho”. Foi então criado o dinheiro para ter mais rapidez e para melhor determinar, prover e mensurar; e não se chama troca aquilo que se faz com dinheiro, mas chama-se venda. E tu dirás: “Então, como e por que hoje o Cristo vituperou, assim, a atividade e os feitos daqueles mercadores, uma vez que ela é coisa boa e é necessária, visto que os bens terrenos são esparsos, e aquele que existe aqui não existe lá, e assim convém que o homem dê de seus bens ao outro? (...) aquilo que na Índia vale dez libras pode valer, aqui, vinte, ou trinta ou quarenta. E, dessa forma, sim, lá tu podes vender de acordo com o que tu consideras que valha, lucrando, tu, adequadamente (GIORDANO DE PISA, 1974, p. 268-269, 271).¹⁴²

Em outras palavras, a partir dessas informações é possível afirmar que, por meio da relação da pregação com a liturgia, no ato da escolha do *thema* a partir leitura do dia, a história evangélica, bem como uma tradição exegetica, estabeleceu-se algumas diretrizes em relação àquilo que convinha ser abordado nesse sermão, bem como à argumentação e aos julgamentos nele desenvolvidos. De modo contrário, não há indícios de que o trato desses temas tenha sido sugerido ou imposto pelo contexto econômico florentino: o simples fato de que a cidade possuía uma rede de produção e comércio altamente desenvolvida não é indicativo suficiente para

¹⁴¹ “Prima quanto al peccato de la simonia, e questo si è in vendere o comparare cose spiritual, però che non si possono vendere, non caggiono sotto prezzo (...) né la sapienza non si dee vendere, ché lla vitiperi, né nullo sacramento né messe né paternostri (...) Simone mago volle comperare da Sam-Pietro lo Spirito Santo per pecunia, quella virtù di fare miracoli, per rivenderlo poscia altrui: fu maladetto da Sam Piero (...) E non solamente non si posson vendere né comperare le cose spirituali como detto è, mas eziandio quelle che sono congiunte alle spiritual (...) E in questo offendono le genti molto, e offendecisi in ter modi, como scrive Santo Gregorio: in pecunia, in opera, in lingua, e potremmoci arrogare nel cuore. In pecunia quando per pecunia comperi queste cose, como molti per fare il figliuolo piovano o calonaco, o cotali cose, per avere rendita; e specialmente quando sai che non è degno a quello officio o per età, o per senna, o per scienza, o per bontà”.

¹⁴² “Usava il mondo anticamente pur il baratto: ‘Tu dà a mme il grano, e io darò a tte cotanto vino’. Fu poi trovata la pecunia per più agevolezza, e per meglio spedicare e accivire e misurare, e non si chiama baratto quello che ssi fa com danari, ma chiamasi vendita. Or tu direti: ‘Come dunque e perché vitiperò oggi Cristo, così l’opere e i fatti di quelli mercatanti, con ciò sia cos ch’ella è cosa buona e è necessaria, ché i beni terreni sono sparti, quello ch’è qui non è altrove, sì che conviene che ll’uno dea de’ suoi beni a l’altro? (...) quella che vale in India diece livre puo valere qui venti e trenta e quaranta e, secondo il corso di qui, si lla puoi vendere come vedi che vaglia, guadagnandone tu ragionevolmente”.

assegurar tal asseveração. Sendo assim, não é seguro afirmar que Giordano estava respondendo aos temores dos seus ouvintes, pois não há vestígios que apontem para isso; fazer isso seria o mesmo que assegurar que o problema da usura, da ganância ou até mesmo da simonia foram característicos apenas da sociedade florentina do início do século XIV, como se esses assuntos nunca tivessem atido a preocupação de homens de saber em outros lugares e épocas. Antes, e pelo contrário, é certamente mais seguro declarar que o frade estava alinhado a uma tradição interpretativa da passagem evangélica e se adequando às práticas de se fazer um sermão moderno na Península Itálica do início do século XIV.¹⁴³

Se se compara esse sermão a um dos dois dedicados à mesma data litúrgica pelo frade Pregador Iacopo de Varazze (1228-1298), em sua coleção de sermões-modelos para a quaresma (datada da década de 1280), é possível observar certa similaridade em relação aos temas econômicos. O segundo desses sermões se estrutura da seguinte maneira:

Porque o Cristo sempre condenou a *avareza* e zelava pela honra de Deus Pai. Assim, vendo que os sacerdotes faziam a *venda* de ovelhas e bois por *avareza*, e que deturpavam a casa de Deus, expulsou todos, assim como é narrado nesse evangelho. Igualmente, três coisas são ditas nesse evangelho. Assim da parte dos sacerdotes é notada uma grande *avareza*; da parte de Cristo uma grande *justiça*; e da parte do templo uma grande *reverência* (IACOPO DE VARAZZE, 1632, p. 115v., grifo nosso).¹⁴⁴

¹⁴³ Comentando sobre um sermão Johann Wild, pregador franciscano que atuou em meio à dura disputa religiosa entre protestante e católicos, feito em 1547 na Catedral de Mogúncia (atual Alemanha), Pietro Delcorno chama atenção para o peso que uma tradição exegetica poderia ter sobre um discurso que aparentemente responde a uma demanda de eventos contemporâneos. Ele afirma: “(...) John Wild retratou o processo de conversão do filho pródigo como resultado da ação de vários tipos de graça. Isso foi provavelmente influenciado pelos recentes decretos de tridentinos sobre justificação. No entanto, também é preciso considerar que pregar uma teologia detalhada da graça dentro de um comentário sobre o filho pródigo era uma prática comum, que remonta a conhecidos comentários bíblicos do século XIII, como os de Hugh de St-Cher e Boaventura. A recepção dos decretos tridentinos e o legado da exegese do século XIII não eram mutuamente exclusivos. O que à primeira vista poderia parecer uma referência aos eventos contemporâneos, poderia ser - ao mesmo tempo - a continuação de uma centenária linha medieval de exegese” [“(…) *John Wild depicted the process of conversion of the prodigal son as the result of the action of various types of grace. This was probably influenced by the recent Tridentine decrees on justification. However, one also has to consider that preaching a detailed theology of grace within a commentary on the prodigal son was a common practice, which dated back to well-known thirteenth-century biblical commentaries such as those of Hugh of St-Cher and Bonaventure. The reception of the Tridentine decrees and the legacy of thirteenth-century exegesis were not mutually exclusive. What at a first glance might seem a reference to contemporary events could be – at the same time – the continuation of a century-old medieval line of exegesis*”] (DELCORNO, 2015, p. 29). Em outras palavras, mesmo em um contexto consideravelmente diferente, no qual se discutia a identidade do crente perfeito a partir da parábola do filho pródigo (DELCORNO, 2015, p. 30), a tradição exegetica bíblica ainda se apresentava, pelo menos do lado católico da disputa, como base para se interpretar o texto evangélico.

¹⁴⁴ “*Quia Christus semper avaritiam condemnabat, et honorem Dei Patris zelabat, ideo inveniens quod Sacerdotes oves et boves in templo ex avaritia vendi faciebant, et ex hoc domum Dei deturpabant, omnes eiecit, sicut in presenti Evangelio continetur; ideo tria in presenti Euangelio dicuntur. Nam ex parte Sacerdotum notatur magna auaritia; ex parte Christi magna iustitia, et ex parte templi magna reverentia*”. Como visto anteriormente, no primeiro sermão-modelo de Iacopo de Varazze o tema do comércio e dos problemas relativos a ele não foi abordado.

Ao confrontarmos este sermão-modelo como o de Giordano, ver-se-á que aquele, além de tratar de simonia, versa sobre o problema da *injustiça, irreverência e avareza*, enquanto este também fala de *avareza* e, inversamente, de *justiça, reverência*.¹⁴⁵ Quanto à simonia, Iacopo não emprega o termo, mas como seu confrade pisano, fala da venda de coisas conjuntas àquelas espirituais: “A avareza dos sacerdotes estava no fato de que, temendo que algumas pessoas se escusassem de realizar os sacrifícios por falta de oferendas, as vendiam no Templo: esta avareza ainda reina nos sacerdotes e prelados” (IACOPO DE VARAZZE, 1632, p. 115v.-116).¹⁴⁶ Após isso, Iacopo desenvolve essa primeira parte do sermão mostrando que a avareza, esteja ela unida à memória, inteligência ou à vontade, sempre busca o lucro, rememorando aquele do passado, inquirindo sobre como obtê-lo no presente, e aspirando-o no futuro (IACOPO DE VARAZZE, 1632, p. 116).

Tudo isso, todavia, não quer dizer que o sermão estava impossibilitado de estabelecer qualquer tipo de relação com a realidade social, econômica e/ou política da cidade. O final do sermão de Giordano mostra que isso era possível. Segundo a *reportatio*, à guisa de conclusão, o frade teria questionado:

E vejais se a cidade está toda bem envolvida nessas coisas más! E o que diremos? E o que pregaremos? Pregaremos essas coisas pelas praças? Quem desejará escutar? Então, o que diremos? Condenaremos toda a cidade, a danaremos toda? Disse o professor: ‘Não sou eu aquele que a quer julgar, mas cada um tem um pouco de entendimento, bem a pode ver em que estado está toda a cidade em seu conjunto’ (GIORDANO DE PISA, 1974, P. 272).¹⁴⁷

Segundo Carlo Delcorno, essa “é uma condenação a meia voz, muito moderada, que de certo deveria soar ambígua e fraca aos estratos da população”. Mas, logo após fazer essa afirmação - que no entendimento do historiador italiano parece enfraquecer a relação de Giordano com o cotidiano - inversamente o autor conclui que:

essa moderação é a prova mais clara de que o auditório a quem se dirigia o pregador não é tanto o proletariado citadino quanto a burguesia que tinha o poder na Florença

¹⁴⁵ Em comentário feito nas entrelinhas das orações do versículo 14 (“*Et invenit in templo vendentes boves et oves et colomabas et nummularios sedentes*”) e referindo-se aos animais, o texto da *Glossa Ordinaria* afirma: “eram ofertados em sacrifício, e eram a *avareza* dos sacerdotes” [“*ut in sacrificiis offerentur, et erat avaritia sacerdotum*”] (BIBLIA, 1481, Io. 2, 14, grifo nosso).

¹⁴⁶ “*Avaritia autem Sacerdotum in hoc erat quod timentes ne aliqui se excusarent a sacrificiis ex defectu hostiarum, ipsas hostias vendi in templo faciebant: ista avaritia adhuc regnat in Sacerdotibus et Prelatis*”.

¹⁴⁷ “*Or vedete se la cittade e bene tutta intrecciata in queste malaventure! Or che diremo? Or che predicheremo? Predicheremo queste cose per le piazze? Chi lle vorrebbe udire? Overo che diremo? Condanneremo tutta la cittade, dannerella tutta? Disse il lettore: 'Non sono io quegli che lla voglia giudicare, ma chiunque ha fiore d'intendimento, ben la può vedere in che stato è tutta la cittade comunalmente*”.

guelfa e negra¹⁴⁸ do início do século XIII. A sua presença ao redor de Santa Maria Novella ou nas praças florentinas, onde frequentemente Giordano fazia suas pregações, é decisiva, exerce uma pressão ininterrupta. Se diria que o pregador sente por vezes o desejo de se subtrair dessa apropriação do auditório cidadão, seja que ele se entrega a uma incontrolada repulsão nos confrontos na realidade mercantil que o assedia, seja ao contemplar homens e ambientes longínquos, mal notados por sua experiência [i.e., a vida cidadina] (DELCORNO, 1975, p. 57).¹⁴⁹

Nesse sentido, deve-se entender que ao mesmo tempo em que Giordano se sentia, pelo seu ofício, obrigado a criticar e corrigir o seu público, ele também se via acanhado de fazê-lo e, assim, de alguma maneira se via forçado a agradar ou não desagradar em demasia o seu auditório? Será mesmo que um pregador que acreditava que o seu ofício estava diretamente ligado à salvação das almas dos seus ouvintes faria esse tipo de concessão?¹⁵⁰ E se seu público era de devotos, como afirma também Delcorno, se sentiriam seus membros ofendidos pelas repreensões do frade a ponto de intimidá-lo?¹⁵¹ Além disso, em que medida isso prova que o pregador se voltava mais para a “burguesia” do que para o “proletariado”, uma vez que, além de não tratar somente de avareza, mas de simonia, injustiça e irreverência, ele falava que toda cidade estava envolvida em coisas más?¹⁵² Ora, não seriam essas perguntas fruto da retórica,

¹⁴⁸ Referência à divisão dos guelfos entre os ditos *brancos* e *negros* ocorrida na segunda metade do século XIII. Sobre isso, cf. ZORZI, 2008, p. 95-120; NAJEMY, 2006, p. 20-27, 88-95.

¹⁴⁹ “È una condanna a mezza voce, molto moderata, che certo doveva sembrare ambigua e fiacca agli strati della popolazione (...) Questa moderazione è la prova più chiara che l’uditorio a cui si rivolge il predicatore non è tanto il proletariato cittadino quanto la borghesia, che detiene il potere nella Firenze guelfa e nera dell’inizio del Trecento. La sua presenza sotto le volte di Santa Maria Novella o nelle piazze fiorentine, dove spesso fra Giordano tiene la sua predicazione, è decisiva, esercita una pressione ininterrotta. Si direbbe che il predicatore senta a volte il bisogno di sottrarsi a questa presa dell’uditorio cittadino, si ch’egli s’abbandoni a un’incontrollata repulsione nei confronti della realtà mercantile che lo assedia, sia che vagheggi uomini e ambienti lontani, malamente noti alla sua esperienza”.

¹⁵⁰ Essa funcionalidade da pregação, conforme os próprios frades, será explorada no capítulo II.

¹⁵¹ É possível, ainda, fazer outros questionamentos: todas as passagens que valorizam a vida contemplativa e/ou em isolamento são frutos de uma angústia pessoal do pregador? Ou se dariam, mais uma vez, em decorrência dos mecanismos internos do gênero sermônico? Sobre isso, logo após afirmar o desespero de Giordano diante da vida cidadina, Delcorno acena ao fato de que isso é, antes de tudo, uma questão de empregar *lugares comuns* à argumentação, porém sem dar o devido valor à sua própria afirmação: “Frequentemente ele se refugia na sua cela de estudioso, opondo à cidade a solidão monástica; mas é mais fácil consolar-se evocando alguns tópoi fundamentais da cultura medieval (...)” [“Spesso egli si rifugia nella sua cella di studioso, opponendo alla città la solitudine monastica; ma gli è più facile consolarsi evocando alcuni tópoi fondamentali della cultura medievale (...)”] (DELCORNO, 1975, p. 57).

¹⁵² Nesse sentido, os dados levantados pela pesquisa de Daniel Lesnick podem ser esclarecedores. Por meio da análise dos sobrenomes dos membros do convento de Santa Maria Novella em um espaço de tempo que vai de 1290 até 1310, a partir do necrológio do convento, o historiador percebeu que, dos 162 frades registrados nesse período, 69 (42,6%) provinham do conjunto denominado por ele como *Patricians*, isto é, famílias aristocráticas antigas (41 frades, 25,30% do total) e do *popolo grasso*, a elite mercante, banqueira e governante, mas não-aristocráticos (28 frades, 17,28% do total); os outros 93 frades (57,41%) seriam provenientes de famílias do *Popolo* (excetuando, presume-se pela presença deles no grupo dos *patricios*, o *popolo grasso*). Nesse segundo grupo, 50 frades (30,9% do total) seriam nativos de Florença, enquanto 43 (26,5% do total) de famílias estrangeiras recém-chegadas (LESNICK, 1989, p. 47, 65-67). Isso certamente fazia com que a Ordem dos Frades Pregadores em Florença fosse uma “Ordem florentina”, no sentido de que 73,5% de seus membros eram oriundos daquela cidade, como atesta Lesnick. Mas, a partir desses dados, o autor vai além e afirma que “particularmente quando contrastada com a Ordem dos Frades Menores, a Ordem dos Frades Pregadores era uma Ordem urbana, uma

artifícios empregados para causar maior impacto, atribuir maior verossimilhança e, assim, convencer o público? Afinal, não estava ele pregando sobre tudo aquilo que é resposta às suas próprias perguntas? Não havia ali um público que, além de ir à igreja de Santa Maria Novella ouvi-lo, também tomava notas do que ele dizia para depois ler e reler essas anotações, em público ou privado? Certamente não era mais fácil encontrar práticas fraudulentas na Florença do início do século XIV do que em qualquer outra cidade da época – bem como também encontrar as lícitas e louváveis. Ao ouvirem esses questionamentos seus ouvintes seguramente poderiam, com facilidade, associar a fala do pregador com algum episódio de suas próprias vidas ou de conhecidos. Porém, segundo a própria lógica de Giordano, se a cidade estivesse de fato assim tão envolvida em coisas más, ele nem estaria pregando, pois nem sequer haveria público para ouvi-lo. Indício, isso, como se crê, de que essas perguntas e exclamações têm uma natureza mais retórica do que empírica. Giordano não se limita para não ofender o seu público, mas fala dos pecados em modo genérico e teórico e usa de imagens do dia-a-dia para fazer a sua mensagem sobre eles mais compreensível¹⁵³; via de regra, ele não trata de eventos específicos de seu tempo. E esse é, *em geral*, o ponto máximo de aproximação da pregação de Giordano com uma realidade social-econômica observável.

Segundo David d'Avray, os sermões produzidos entre os séculos XIII e XV tendiam a abordar uma variedade de temas religiosos de uma só vez, arranjando-os em uma estrutura

Ordem florentina patricia, marcadamente uma Ordem do popolo grasso” [“*Particularly when contrasted to the Order of Friar Minor, the Order of Friars Preachers was an urban order, a Florentine patrician order, markedly popolo grasso order*”] (LESNICK, 1989, p. 65). Todavia, em termos absolutos é imperativo que se reconheça que a Ordem tinha mais um caráter de *popolo minuto* (isto é, aquela parcela da qual o *popolo grasso* está excluída) do que qualquer outro – e mesmo dentro de seu espectro *patricio*, mais aristocrático do que de *popolo grasso*. Mesmo que dentre os 125 frades que detinham cargos sagrados na Ordem (subdiácono, diácono, padre) 65 fossem oriundos das fileiras do patriciado, isso não parece ser o suficiente para afirmar, como faz Lesnick, que “o patriciado dominava a Ordem dos Frades Pregadores em Florença (...) em termos de deter cargos e poder, a Ordem dos Frades Pregadores em Florença estava, por volta de 1300, longe de ser uma instituição ‘popular’” [“*These data show that the local patriciate dominated the Other of the Friars Preachers in Florence (...) in terms of officeholding and power, the Order of Friars Preachers in Florence in about 1300 was far from a ‘popular’ institution*”] (LESNICK, 1989, p. 73, 76). Ora, afirmar isso é ignorar que os outros 60 cargos eram ocupados por homens do *popolo minuto* (dentre os quais 26, quase a metade, eram de famílias recém-instaladas). Ao aplicarmos esses dados ao estudo de Delcorno, é possível identificar os *burgueses* ditos pelo autor como o público de Giordano com o grupo dos *patricios*, pois eram eles os comerciantes e banqueiros. Se essa associação for correta, e se realmente for possível fazer desses dados um espelho pelo qual é possível vislumbrar o público do frade pisano, isso quer dizer que virtualmente 42,6% do público de Giordano era *burguês*. Diante disso, é preciso questionar: os outros 57,4% seriam de proletariados? Se sim, a conclusão de Delcorno está errada, pois a maior parte do público do frade não seria de burgueses, mas de proletários. Caso os *burgueses* de Delcorno correspondam somente ao *popolo grasso*, essa parcela burguesa do público de Giordano seria menor ainda, apenas 17,28%. Além disso, e mais importante, se isso for correto, a explicação de Delcorno de que Giordano trata de assuntos comerciais por conta da maioria do seu público passa a não fazer mais sentido. É preciso, então, buscar outra explicação – precisamente o que se faz em parte nessa pesquisa.

¹⁵³ “*Images and metaphors make up an important part of medieval preaching. Some of them have considerable cultural and literary value*” [“*Imagens e metáforas formam uma importante parte da pregação medieval. Algumas delas têm considerável valor cultural e literário*”] (D’AVRAY, 1996, p. 24).

estética satisfatória. Por conta disso, ao analisá-los naquilo que o autor chama de *abordagem literária* (i.e., uma avaliação exegetica), o pesquisador deve, em um primeiro momento, buscar distinguir a mensagem das imagens empregadas para fazer com que ela, a mensagem, seja entendida. Sendo assim, a primeira questão a ser colocada por um historiador é, como afirma d'Avray, simples: “uma dada ideia era um meio ou um fim? Meramente um meio de comunicação ou parte do que o pregador estava tentando comunicar?” (D'AVRAY, 1996, p. 19).¹⁵⁴ Em um segundo momento, por sua vez, deve-se questionar como as diferentes partes da mensagem e a relação entre elas é reforçada no nível de imagens mentais (D'AVRAY, 1996, p. 20). Nesse sentido, no sermão aqui em análise, as perguntas finais de Giordano parecem mais como um modo de mobilizar certas imagens para se fazer convincente - associando, assim, todos os temas abordados, isto é, simonia, injustiça comercial e usura - do que indícios de que a atestação de que a cidade estava envolvida em coisas más era a mensagem em si que o pregador estava comunicando. Ainda segundo d'Avray, os sermões desses três séculos são marcados pelo uso da *similaridade* ou *relembração* como forma de relacionar, de forma mais ou menos genuína ou artificial, uma sequência de ideias (D'AVRAY, 1996, p. 19-20). É justamente esse tipo de relação que Giordano estabelece nesse e em vários outros sermões: no caso agora em questão, por meio de um processo de assimilação foi possível relacionar as imagens do cotidiano com a mensagem que se queria comunicar. Isso provavelmente - senão indubitavelmente - tornaria a mensagem mais inteligível na medida em que todos os ouvintes certamente vivenciavam práticas comerciais em alguma medida.

De acordo com o método de pesquisa adotado, uma melhor mensuração disso tudo pode ser feita ao compararmos esse sermão a outro pregado na mesma data litúrgica, em outro ano civil; principalmente se o mesmo versículo tiver sido escolhido como *thema*. Assim, poder-se-á verificar o quão condicionador foi o contexto da passagem evangélica caso os mesmos assuntos também tenham sido tratados nele; isso permitirá, igualmente, perceber o quanto o contexto socioeconômico em que pregava pode ter influenciado na escolha de assuntos e julgamentos proferidos.

Felizmente, para esse caso específico de Giordano, tem-se a *reportatio* do sermão pregado nessa mesma data litúrgica, três anos depois, 1309, dessa vez na sua cidade natal, Pisa (GIORDANO DE PISA, 1997, p. 202-207). Seguindo o lecionário e utilizando como *thema* o versículo 17 do segundo capítulo do evangelho de João (*Zelus domus tue commedit me* – O zelo

¹⁵⁴ “Was a given idea or image a means or an end: a means of communication merely, or part of what the preacher is trying to communicate?”.

da tua casa me devorou), no dia 10 de março, uma segunda-feira¹⁵⁵, Giordano proferiu um sermão diferente em termos de conteúdo. Ao invés de tratar do comércio e da mercadoria como havia feito em 1306, em Florença, agora em Pisa o frade comparou o templo em que Jesus entrou com a mente humana, que seria a casa de Deus; e, assim como o Cristo o limpou, o homem também deveria manter sua mente limpa (GIORDANO DE PISA, 1997, p. 202).¹⁵⁶ O foco, então, passa da atividade comercial para o regramento interno do fiel. À primeira vista, a liberdade de escolher um dentre os treze versículos da perícopes permitiu que Giordano abordasse outro assunto, o que mostraria que a perícopes tem um poder limitador relativo, talvez de natureza mais sugestiva do que imperativa quando da escolha de um determinado assunto e versículo como *thema*. Em um segundo momento, é possível até mesmo questionar se a escolha de outro *thema* não se deu pela influência do meio socioeconômico.

Considerando todas essas informações, é preciso questionar: o fato de Giordano, na mesma data litúrgica, tratar de problemas relativos ao comércio, em Florença, e não tratar desse assunto três anos depois, em Pisa, pode apontar para uma possível influência do meio florentino em sua pregação? E quanto ao caso de Pisa, qual seria essa influência? Em outras palavras, a escolha de versículos diversos como *thema* pode ter alguma relação com a cidade na qual pregava em determinada ocasião? E, mais importante, diante dessa hipótese as afirmações sobre como a história evangélica, o *thema* e uma tradição exegética condicionaram o sermão de 1306 seriam invalidadas?

Antes que essas perguntas sejam respondidas, é preciso notar que Florença e Pisa são cidades vizinhas e, naquela época, seu ambiente socioeconômico era muito semelhante. Portanto, uma diferença no ambiente da pregação não pode ser tomada como uma resposta para

¹⁵⁵ Essas informações não são fornecidas pelo manuscrito, mas foram determinadas de acordo com a data de início da quaresma no ano de 1309, 16 de fevereiro.

¹⁵⁶ “*Questa parola fue d'uno profeta, ma anco san Giovanni l'allegoe in questo vangelio: Unde Ihesu Cristo ci ammaestra della mondatone delle menti nostre ché quello templo di Salomone, che era templo di Dio, Cristo lo fece mondare; et gittonne fuori quelle cose et quelle mercatantie, come voi avete udito, per ammaestrarci ad ciò che le menti nostre, che maggiormente son templo di Dio che non fue quel templo di Salomone, mondiamo et tegnamo nette. Et non le tegnamo occupate et fedite, però che le menti nostre son dirictamente templo di Dio et Dio in esse habita. Unde ciascuno de' aver zelo, cioè uno amore acceso di tenere le menti nette acciò che Dio vi possa habitare. Et zelo è decto uno amore acceso ad bene, lo qual ciascuno de' avere. Ma se noi vogliamo aver questo zelo noi ci dobbiamo guardare da quattro cose, le quali occupano et son contrarie al nettamento et all'apparecchiamento della mente*” [“Esta palavra foi de um profeta, mas também São João a legou neste evangelho: no qual Jesus Cristo ensina sobre a imundice das nossas mentes que são templos de Salomão, que era templo de Deus, Cristo o fez ser limpo. E lançou fora aquelas coisas e as mercadorias, como vocês escutaram, para ensinar-lhes aquilo que as mentes nossas, que em maior medida são templo de Deus, que não foi aquele templo de Salomão, limpamo-la e a tenhamos em clareza. E não a tenhamos ocupada e fedida, porque nossas mentes são diretamente templo de Deus e Deus habita nela. Assim, cada um deve ter zelo, isto é, um amor ardente por ter a mente limpa para que assim Deus possa nela habitar. E zelo é dito um amor ardente ao bem, o qual cada um deve ter. Mas se desejarmos ter esse zelo, nos devemos guardar quatro coisas, as quais ocupam e são contrárias à pureza e bom estado da mente”].

a mudança de assunto, porque as duas cidades instigariam preocupações semelhantes: tópicos econômicos seriam indispensáveis para ambas as cidades. Assim, é preciso procurar uma resposta em outro lugar.

Conforme demonstra Alexis-Baker, esse tipo de interpretação que associa o templo à mente/alma já havia sido proposta por Orígenes (185-254), no século III, em seu *Comentário ao Evangelho segundo João*. Ao discorrer sobre a discrepância entre os evangelhos na narrativa do episódio do expurgo do templo - pois somente o Evangelho de João fala que Cristo usou um flagelo - e buscando desvincular a ação de Jesus de qualquer violência, o teólogo alexandrino atestou que seria preciso fazer uma leitura espiritualizante da passagem. Nessa perspectiva, além de interpretar o templo com a Igreja, isto é, a comunidade de fiéis (como Giordano também o fez brevemente no sermão florentino)¹⁵⁷, Orígenes também o toma como analogia para a alma racional de cada pessoa (enquanto Giordano fala em mente). Sendo assim, bois, ovelhas e pombas, todos os animais retirados do templo, respectivamente representariam as coisas terrenas, a irracionalidade (coisas brutas) e a vaidade (pensamentos insustentáveis e vazios); as cordas, usadas como flagelo, seriam as palavras do Cristo (ALEXIS-BAKER, 2012, p. 75-77); e as moedas, por sua vez, representariam as coisas das quais se pensa bem, mas que, em verdade, não são (ORÍGENES, 1896).¹⁵⁸ Ainda, é importante lembrar que o hábito de se interpretar as Escrituras em um sentido moral era largamente difundido. Isso tudo não quer dizer que Giordano necessariamente tomou esse modo de abordagem a partir de Orígenes - à despeito do fato de que esse tipo de interpretação, aplicado a esse episódio do expurgo do templo, parece ter tido a sua origem nesse comentário do teólogo -, mas que provavelmente estava inserido em uma tradição de interpretação da passagem que, além de uma abordagem relativa a problemas

¹⁵⁷ Em seu segundo sermão-modelo dedicado à Segunda-Feira da Quarta Semana da Quaresma, Iacopo de Varazze, na terceira parte, associou o templo da passagem a um templo celeste, isto é, à comunidade de fiéis, relacionando os animais expulsos do templo com pecadores e seus respectivos pecados: “É possível, então, dizer que aquele templo, para fora do qual foram expulsos aqueles animais, significa o templo celeste, para fora do qual são lançados os soberbos, que são entendidos pelos bois, que com os seus poderosos chifres ferem os outros. Foram lançados também os avarentos, que são entendidos pelos cambistas; os libidinosos, que são entendidos pelas pombas, que são aves libidinosas; os hipócritas, que são entendidos pelas ovelhas, que do chegam do exterior em peles de cordeiros. Todos eles, tanto quanto os excomungados, são lançados do templo celeste. ‘Ficarão de fora os cães e os feiticeiros, os impudicos, os homicidas e os idólatras, e qualquer que ama e comete a mentira’ (Apocalipse 22:15). Todos esses, portanto, assim como os excomungados, são lançados para fora o templo celeste” [“*Potest autem dici, quod illud templum, extra quod eiecit ista animalia, significat templum celeste, extra quod proiicientur superbi, qui intelliguntur per boues, qui cornibus sue potentie alios feriunt. Proiicientur etiam auari, qui intelliguntur per nummularios. Proiicientur libidinosi, qui intelliguntur per columbas, que est auis libidiosa. Proiicientur hypocrite, qui intelliguntur per oues, quia exterius ueniunt in pellibus ouium. Isti omnes tamquam excommunicati, extra templum celeste proiicientur. Foris canes, et uenefici, impudici, homicide et idolis seruientes, et omnis qui amat, et facit mendacium (Apoc. 22). Omnes igitur tales, tamquam excommunicati extra templum caeleste proiicientur*”] (IACOPO DE VARAZZE, 1632, p. 116v.-117).

¹⁵⁸ Para a informação sobre as moedas e as complementações dos sentidos espirituais das ovelhas e pombas, utilizou-se uma tradução da obra disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/1015.htm>>. Acesso: 31 de agosto de 2017.

econômicos, também vislumbrava a possibilidade de tratar a passagem para falar de uma limpeza espiritual de cada fiel. Nesse sentido, a história bíblico-evangélica e seus textos funcionam, no interior do mecanismo de construção do sermão moderno, como *uma matriz flexível* (DELCORNO, 2015, p. 18).¹⁵⁹ Em outras palavras: a passagem bíblica opera como uma fonte que, por vezes, oferece possibilidades interpretativas mais ou menos múltiplas, a depender do caso; e que podem ser empregadas para conferir certa configuração a um discurso normativo de instrução religiosa e moral - que, esperava-se, contribuiria para a formatação social ao dar sentido a uma comunidade.

Além disso, em uma análise interna à pregação de Giordano, é preciso atentar para o fato de que o frade já havia tratado de impasses relativos ao comércio nessa mesma Quaresma celebrada em Pisa, em 1309.¹⁶⁰ No dia 18 de fevereiro, Terça-feira da Primeira Semana da Quaresma, Giordano mais uma vez seguiu o lecionário e, dentre os versículos 10 a 17 do capítulo 21 do evangelho de Mateus, escolheu o de número 12, que afirma: “e expulsou todos os que vendiam e compravam no templo” (GIORDANO DE PISA, 1997, p. 49).¹⁶¹ A perícopes

¹⁵⁹ Pietro Delcorno atribui a expressão *matriz flexível* a Jeffrey F. Hamburger. Cf. HAMBURGUER; BOUCHÉ, 2006, p. 6.

¹⁶⁰ Em nota feita ao texto desse sermão, precisamente na parte em que se lê “*come voi avete udito*”, Cecilia Iannella, editora dessa coleção de sermões de quaresma, refere-se à prédica de número VI (Cf. GIORDANO DE PISA, 1997, p. 202, n. 290). Nesse sentido, parece que a historiadora entende que ao falar “como vós ouvistes” Giordano se referiria a esse outro sermão. Todavia, é possível que ele apenas tenha se referido à história evangélica que, ao que tudo indica, ele mesmo contou antes de iniciar o sermão. Após a tradução do thema em latim para o toscano, o reportador grafou: “dita a história do evangelho” [“*Decta la storia del vangelio*”] (GIORDANO DE PISA, 1997, p. 202).

¹⁶¹ “*Et eiciebat omnes ementes et vendentes in templo*”. Para essa data litúrgica, Iacopo de Varazze propõe dois sermões, cujo primeiro, na segunda parte, que tratada do expurgo do templo, de modo semelhante àquele pregado por Giordano na Segunda-feira da Quarta Semana, tratada do templo como a mente humana: “Em seguida, portanto, neste evangelho é notado que Cristo entrou em três locais: isto é, em Jerusalém, no templo e em Betânia. Por esses locais são assinalados a mente humana, pois ela deve ser pacífica, como era Jerusalém, interpretada pela visão de paz. Deve ser a agradável habitação de Deus como o templo. ‘Vós sois o templo do Deus vivente’ (II Coríntios 6:16). Deve ser apta a obedecer como Betânia, que é interpretada como lar da obediência. ‘Em ouvindo, me obedecerão’ (Salmos 18:45)” [“*In serie autem huius Euangelii notatur quod Christus tria loca intravit: scilicet Hierusalem, templum et Bethaniam. Per quae loca signatur mens humana, quia debet esse pacifica et tunc erit Hierusalem, que interpretatur uisio pacis. Debet esse Dei habitatio grata et tunc est templum. Uos estis templum Dei uiui (II. Cor. 6, 16). Debet esse ad obediendum prompta et tunc est Bethania, que interpretatur domus obedientie. In auditu auris obediuit mihi (Psal. 17, 45)*”] (IACOPO DE VARAZZE, 1632, p. 27). Nesse caso, os pecados e os pecadores, simbolizados por meio dos animais, seriam expulsos pela contrição e confissão: “Em segundo lugar, [o Cristo] entrou no templo e expulsou dele os compradores e vendedores e revirou as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas. E por isso é entendido: lançou fora do templo os vendedores e compradores, ovelhas e bois (João 2: 15), como foi dito naquela expulsão. Após isso, o Cristo entrou no coração do homem pela graça preveniente, movendo-o à contrição; então entrou pela graça proficiente, purgando o homem pela confissão, expulsando, de lá, ovelhas e bois, cambistas e pombas. Por pombas, que são aves libidinosas, o pecado da luxúria é significado. Por cambistas, é significado o pecado da avareza. Pelos bois, que se exibem pelos chifres, é assinalado o pecado da soberba. Pelas ovelhas, o pecado da preguiça e inércia. Todas essas coisas são descartadas do templo do coração pela confissão. Ainda, é possível dizer que por aqueles que vendiam pombas é significado os simoníacos que vendem o dom do Espírito Santo, que é um pecado dos clérigos. Pelos cambistas, é entendido os cúpidos e avaros, que são os pecados dos mercadores. Pelos bois são significado os soberbos, que é o pecado dos poderosos e prelados. Pelas ovelhas é significado o pecado dos hipócritas, que é o pecado dos religiosos [i.e., membros de alguma Ordem religiosa] na medida em que é dito: ‘Acautelai-vos dos falsos profetas

dessa data litúrgica conta a mesma história que os versículos do segundo capítulo do evangelho de João dedicados à outra ocasião, o episódio do expurgo do templo.¹⁶²

Assim como havia feito em 1306, em Florença, logo no início do sermão, o pregador associou o templo da história com a Igreja, enquanto conjunto de fiéis: “Nesse evangelho são repreendidos os maus mercadores e são cassados do templo. O templo de Deus é chamado *Ecclesia* de Deus, isto é, a congregação dos fiéis de Deus, assim como são os cristãos os quais têm a graça de Deus e que por fé estão no seio da *Ecclesia* de Deus (GIORDANO DE PISA, 1997, p. 49).¹⁶³ Em seguida - como que reconhecendo a licitude da prática comercial, bem como a sua inevitabilidade, pois é necessária a todos, não só aos comerciantes *stritu sensu* - afirma que todos são, em certa medida, mercadores, pois todos compram e vendem algo. Com isso, Giordano coloca um problema muito semelhante àquele já abordado em Florença: se todos, mesmo os fiéis, praticam o comércio e aos comerciantes é negada a salvação, uma vez que foram expulsos do templo e somente os que permanecem têm a graça divina, estarão todos condenados? A solução, obviamente, é a mesma de três anos atrás:

que vêm até vós vestidos como ovelhas e etc.’ (Mateus 7: 15). Purgado o coração pela confissão, o Cristo o sana, dando a remissão por indulgência” [“*Secundo, intravit in templum et eiecit inde uendentes et ementes et mensas nummulariorum, et cathedras uendentium columbas euertit. Et est intelligendum: et eiecit de templo uendentes et ementes, oues et boues (II Jo. 15), prout dicitur in alia eiectione. Postquam Christus intravit cor hominis per gratiam preuenientem, mouendo ipsum ad contritionem, tunc intrat per gratiam proficientem, purgando illud per confessionem, eiiciendo inde oues et boues, nummularios et columbas. Per columbam que est auis libidinosa, significatur peccatum luxurie. Per nummularios, signatur peccatum auaritie. Per boues qui cornibus uentilant, peccatum superbie signatur. Per oues, signatur peccatum acedie et inertie. Omnia ista a templo cordis per confessionem sunt abiicienda. Uel potest dici quod, per illos qui uendunt columbas, signantur simoniaci qui uendunt dona Spiritus Sancti, quod est peccatum clericorum. Per nummularios, intelliguntur cupidi et auari, quod est peccatum mercatorum. Per boues signantur superbi, quod est peccatum magnatorum et prelatorum. Per oues signatur peccatum hypocritarum, quod est peccatum religiosorum, iuxta illud: Attendite a falsis prophetis qui ueniunt ad uos in uestimentis ouium, etc. (Matth. 7, 15). Purgato autem corde per confessionem, Christus illum sanat, dando indulgentie remissionem]* (IACOPO DE VARAZZE, 1632, p. 28-28v.).

¹⁶² No caso do expurgo do templo, a história é retratada em todos os evangelhos: no final dos três sinópticos, Mateus 21, 12-17, Marcos 11, 15-19, Lucas 19, 45-48; e no início do evangelho de João, capítulo 2, versículos 13-16. Todavia, dentre essas passagens, o lecionário dominicano prevê somente a leitura dos evangelhos de Mateus e João, o primeiro para a Terça-feira da Primeira Semana da Quaresma e o segundo para a Segunda-feira da Quarta Semana da Quaresma. Precisamente pelo fato de ocorrer em todos os quatro evangelhos, no caso específico desse episódio seria interessante especular sobre a escolha de leitura do Evangelho de João para a Segunda-feira da Quarta Semana da Quaresma. Tem-se nisso três pontos importante: 1) a Quarta Semana da Quaresma é a que antecede o domingo da paixão do Cristo; 2) no Evangelho de João o episódio não ocorre na mesma Páscoa dos Judeus que antecedeu à morte de Jesus, como nos demais evangelhos; em João, uma outra Passagem (como o evento também era chamado) é citada no capítulo VII, versículo dois; 3) dentre todos os quatro relatos dos evangelhos canônicos, o de João geralmente recebeu, e ainda recebe, uma interpretação mais dramática na medida em que é o único a fazer referência ao flagelo utilizado por Cristo. Posto isso, é importante questionar: se com base nos três evangelhos sinópticos é possível especular que o evento do templo foi o estopim que levou à prisão, condenação e execução do Cristo, por que designar a leitura do Evangelho de João, no qual o evento não ocorre na Páscoa que antecede à morte de Jesus, para o Terça-feira que antecede os eventos litúrgicos da paixão? Talvez o objetivo tenha sido justamente o de conferir maior dramaticidade aos rituais da última semana da Quaresma.

¹⁶³ “*In questo uangelio sono ripresi li mali mercatanti et sono cacciati del templo. Lo templo di Dio è appellata la Ecclesia di Dio, cioè la congregatione dei fedeli di Dio, sì come sono li cristiani li quali anno la gratia di Dio et che per fede sono del grembo de l'Ecclesia di Dio*”.

Propriamente, são todos mercadores, e não somente aqueles que navegam pelo mar. Mas os maus mercadores são cassados do templo de Deus, isto é, da graça de Deus. Assim, são três gerações de mercadores: alguns pecam em amar a si mesmos, alguns pecam quanto ao amor ao próximo, e outros pecam no amor a Deus. E todos eles são cassados do templo de Deus e do número dos filhos de Deus. Os primeiros são os *usurários*, os segundos os mercadores *falsos* e os terceiros são os mercadores *simoníacos* (GIORDANO DA PISA, 1997, p. 49, grifo nosso).¹⁶⁴

Mais uma vez, a qualidade da atividade mercantil, bem como daquele que a pratica, está no fato de como ela é feita, por meio de pecado ou não. Há, portanto, a boa e a má mercancia; a lícita e a ilícita. E foi com base nas três formas pecaminosas citadas que Giordano traçou plano tripartido do seu sermão.¹⁶⁵ Além disso, da mesma forma que no final do sermão florentino o pregador pôde estabelecer uma relação mais direta com a realidade socioeconômica da cidade, nessa ocasião isso também foi feito. No final da prédica, o frade esclareceu quando é lícito e quando não o é realizar a venda “*ad terminum*”, isto é, uma espécie de venda à crédito, na qual se compra a juros:

E tu podes demandar se é lícito vender as mercadorias *ad terminum*. Respondo que se tu não vês a coisa mais pelo término [i.e., pelos juros recebidos no final], que a podes vender *ad terminum*, e não pecas. De outra forma, se tu a vendes *ad terminum* mais pelos juros, então é usura e pecas mortalmente (GIORDANO DE PISA 1997, p. 53).¹⁶⁶

Como é possível observar, os assuntos tratados nesse sermão de 1309 e naquele de 1306, em Florença, são muito semelhantes. Naquele: simonia, mercadores injustos e usura. Neste: efetivamente usura e mercadores injustos, mas não falta o aceno à simonia. Como dito acima, pode-se argumentar que cidades com ambiente socioeconômico semelhante instigariam temas similares e, sendo o caso de duas cidades com uma rede mercantil desenvolvida, seria de se esperar que problemas análogos fossem discutidos. Mas, além disso, é preciso reconhecer que certamente não foi por coincidência que ao tratar da mesma história evangélica em duas

¹⁶⁴ “*Et propriamente son tutti mercatanti, et non pur quelli che vanno per mare. Ma li mali merchatanti son cacciati del templo di Dio, cioè della gratia di Dio. Unde elli sono tre generationi di merchatanti: ché alcuni sono che peccano in amare lor medesmi, alcuni sono che peccano in amore al proximo, alcuni che peccano in amore a dDio. Et tutti questi son cacciati del templo di Dio et del numero dei figliuoli di Dio. Li primi sono li uçurieri, li secondi li falsi mercatanti, li tersi sono li symoniaci mercatanti*”.

¹⁶⁵ Porém, é preciso chamar atenção para o fato de que Giordano, apesar de enunciar, não abordou os simoníacos. O *reportator* gravou: “Sobre a terceira parte, não disse” [“*Del terso membro non disse*”] (GIORDANO DA PISA, 1997, p. 53).

¹⁶⁶ “*Or potresti tu addimandare se fosse licito ad vendere le mercatantie ad terminum. Rispondoti che se tu non vendi la cosa più per lo termine che la possi vendere al terminum, non pecchi. Altrementi se tu la vendi al terminum più per la ragione del terminum, allora è usura et pecchi mortalmente. Anco si suole dimandare quando la pecunia si dà in prestansa o in accomandigia al mercatante et non di' nulla ch'elli te ne dia merito, ma pur ài intentione d'averne alcuna cosa, stando sempre salvo lo capitale. Usura è, et non è licito di prenderne alcuna cosa*”.

ocasiões e lugares diferentes o frade Giordano abordou os mesmos assuntos e estabeleceu os mesmos parâmetros de licitude para a atividade comercial. Três anos separaram essas pregações e vários quilômetros separam Florença de Pisa; mas o discurso do pregador permaneceu fundamentalmente o mesmo. Não deveríamos, então, colocar em xeque a crença de que Giordano estava “profundamente consciente das sensibilidades sociais e econômicas de sua audiência” (MULCHAHEY, 1998, p. 444) e nos questionarmos se ele, em verdade, não estaria mais profundamente consciente das tradições exegéticas e das práticas de como fazer um sermão? Nessa perspectiva, a pregação de fato não tem muito contato com a realidade social, econômica e política imediata de um determinado contexto, no sentido de ser diretamente influenciada pelo último. E, assim, ela acaba se configurando aos olhos do historiador mais como ritual e se assemelhando mais ainda à liturgia – precisamente porque “o sermão fazia parte de um grande ritual completo, do qual a liturgia era o centro” (HOWARD, 2008, p. 314).¹⁶⁷ Por conta disso, como as últimas palavras do sermão pisano deixam entrever, o sermão acaba se configurando, antes de tudo, como um louvor a Deus: “Oh Deus! Pela misericórdia nos faça dizer e fazer aquilo que seja o seu louvor” (GIORDANO DE PISA, 1997, p. 53).¹⁶⁸

Ao adotar e aplicar esse método, as prédicas são analisadas em uma perspectiva na qual suas *reportationes* são consideradas como possuidoras de uma lógica interna, relativa ao *thema* e a uma determinada ocasião litúrgica, a qual deve ser levada em consideração ao se examinar a documentação. Ao assim proceder, é possível perceber se certas continuidades atravessam os sermões dedicados a uma mesma data do calendário litúrgico, bem como notar se existem variações e quais são elas. A comparação feita dessa maneira permite vislumbrar de um modo mais compreensível as margens de possibilidade de argumentação colocadas pela liturgia e uma tradição exegética a uma certa prédica, o que a confrontação com outros sermões de datas litúrgicas diferentes não possibilita. Não que esse último tipo de comparação seja impedido,

¹⁶⁷ “Indeed, it is generally the ceremonial occasion which prompts the noting of a sermon preached, rather than the content of the sermon itself. It is often the lay participants who remind us of what was taken for granted, even by contemporary writers on preaching: that the sermon was part of a larger ritual whole, of which liturgy was the core” [“Na verdade, é geralmente a ocasião cerimonial que leva à notação de um sermão pregado, em vez do conteúdo do sermão em si. Geralmente são os participantes leigos que nos lembram o que foi dado por certo, mesmo pelos escritores contemporâneos que abordaram a pregação: que o sermão fazia parte de um grande ritual completo, do qual a liturgia era o centro”] (HOWARD, 2008, p. 314).

¹⁶⁸ “*Or Dio per la misericordia ci faccia dire et operare quello che sia sua laude*”. Escrevendo uma *ars praedicandi* já na segunda metade do século XIV, o frade franciscano Francisco Eiximenes afirmou, aplicando as quatro causas aristotélicas à pregação, que a sua causa final mais importante seria louvar e glorificar Deus. Segundo Kimberly Rivers, para o frade em todo sermão o pregador deveria explicar ao público os atributos de Deus, isto é, bondade, sabedoria, justiça, doçura e verdade: “esse tipo de pregação”, atesta a autora, “deveria informar e inflamar o povo em sentido de louvar a Deus. Abordados de modo mais próximo, tais sermões deveriam também resultar na salvação de ambos, o povo e o pregador” [“*Such preaching should inform and inflame the people towards the praise of God. Approached properly, such sermons should also result in the salvation of both the people and the preacher*”] (RIVERS, 2010, p. 165).

todavia, realizá-lo somente após se compreender o papel desempenhado pela liturgia na delimitação dos assuntos e abordagens a eles dedicados parece ser um procedimento que oferece maiores possibilidades de uma compreensão mais adequada dos sermões.

É precisamente quanto a esse método que este trabalho diverge sensivelmente de todos os estudos sobre a pregação de Giordano de Pisa mencionados. Ao explorar certos assuntos colocando lado a lado passagens de sermões de *themata* diferentes sem nem ao menos aludir ao contexto evangélico/litúrgico ao qual esses versículos se referem, todos os historiadores citados apagam as particularidades de cada sermão, aparam as arestas que os diferenciam e, assim, apresentam uma visão planificada deles e perdem a dinâmica da pregação. Os sermões eram textos/pronunciamentos completos em seu significado, isto é, possuidores de uma lógica interna em certa medida determinada pelo contexto litúrgico/evangélico: um não necessariamente deve concordar com outro em certo(s) posicionamento(s). Atentar para isso permite ao historiador não somente observar as divergências existentes entre diferentes sermões em relação a um determinado assunto e, assim, demonstrar a complexidade deles, mas, acima de tudo, compreender e explicar a(s) razão(ões) delas.

CAPÍTULO II
PRAEDICATIO EST
SERMÃO E PREGAÇÃO DOS FRADES PREGADORES NO SÉCULO XIII E
INÍCIO DO XIV

2.1 Aspectos Gerais do Sermão e da Pregação dos Frades Mendicantes

Ao realizar uma pesquisa que tenha sermões como as principais fontes documentais, duas questões impõem-se logo de saída: *o que é um sermão?* e *o que é uma pregação?* Para que elas sejam respondidas adequadamente, primeiramente é preciso declarar que as duas perguntas devem ser afrontadas simultaneamente, pois há certa simbiose entre elas, uma vez que o sermão pode ser tanto o texto escrito a partir do qual o pregador realizava sua performance oral, quanto a anotação do seu pronunciamento ou o próprio discurso verbal em si.¹⁶⁹ Assim sendo, para que seja proposta uma resolução apropriada a essas duas questões, convém abordá-las concomitantemente e, assim, elaborar uma resposta que consiga se apresentar como satisfatória a ambas.

Segundo afirmou a historiadora Beverly Mayne Kienzle, na obra seminal *The Sermon*,

o sermão representava um gênero literário central nas vidas dos cristãos e judeus europeus durante a Idade Média. Ele oferecia o meio primário para o clero cristão transmitir a *educação religiosa* para as audiências leigas, bem como desempenhava um importante papel na liturgia e vida das ordens religiosas (KIENZLE, 2000, p. 143, grifo nosso).¹⁷⁰

¹⁶⁹ Sobre isso, Jussi Hanska afirma: “Quando falamos de sermões de domingo medievais, estamos falando de três coisas diferentes: os sermões de fato, como foram pregados, reportationes e sermões modelo” [“*When we talk about medieval Sunday sermons we are actually talking about three different things: the actual sermons as they were preached, reportationes, and model sermons*”] (HANSKA, 2002, p. 296). Apesar de tratar especificamente de sermões pregados ou designados para serem pregados aos domingos, a definição do autor parece poder ser estendida a todo tipo de sermão. Quanto ao discurso verbal em si e as possibilidades do historiador acessar o que de fato era comumente dito ou, com efeito, o que foi pregado por um pregador, Hanska observa: “Os sermões de fato estão fora do alcance da pesquisa histórica porque a tecnologia medieval não permitiu a gravação exata de sermões à medida que foram realizados. Portanto, temos que tentar reconstruir como eles eram. Algumas informações podem ser obtidas de crônicas e outras fontes narrativas que descrevem os pregadores no trabalho (...) No entanto, nosso conhecimento do coração e da essência dos sermões de domingo medievais, isto é, o que realmente foi pregado, vêm de textos sobreviventes de sermão. Estes podem ser divididos em duas categorias: reportações e sermões modelo” [“*The actual sermons are beyond the reach of historical research because medieval technology did not allow for the exact recording of sermons as they were delivered. Therefore we have to try to reconstruct what they were like. Some information can be gained from chronicles and other narrative sources that describe preachers at work (...) Nevertheless, our knowledge of the heart and essence of medieval Sunday sermons, that is, what was actually preached, comes from the surviving sermon texts. These can be divided into two categories: reportationes and model sermons*”] (HANSKA, 2002, p. 296).

¹⁷⁰ “*The sermon represented the central literary genre in the lives of European Christians and Jews during the Middle Ages. It provided the primary medium for Christian clergy to convey **religious education** to lay audiences, and it played an important role in the liturgy and life of the religious orders*”.

Destacado o seu reconhecido valor não só para a sociedade cristã, mas também para a judaica, a partir dessa apreciação sobressai, além de sua participação na liturgia e na vida cotidiana de ordens religiosas, a *função educacional* do sermão em termos de doutrina religiosa cristã: seu objetivo era a *manifestatio* do texto bíblico (DELCORNO, 2000, p. 449, 451, 457). Sendo assim, ele era um meio dessa *instrução* e, precisamente por isso, acredita-se, era também um dos modos pelos quais se infundiam forma e significado a toda uma comunidade cristã.

Apesar de essa função ser largamente identificada e aceita na atualidade pelos estudiosos, Carolyn Muessig chama a atenção para o fato de que, quanto à primeira pergunta, não poder haver uma resposta direta porque os sermões se apresentavam em muitos estilos e veiculavam informações largamente diferentes (MUESSIG, 2002, p. 3).¹⁷¹ Portanto, afirmar simplesmente que eles eram um meio de educação religiosa pode ser muito vago, uma descrição que não apresenta outras características pertinentes. Em decorrência disso, é importante buscar nas próprias produções escritas da época definições que ajudem a melhor entender como os homens dos séculos XIII e XIV, que se dedicavam ao sermão e à pregação, compreendiam a própria atividade.

2.2 A *Summa de arte praedicatoria* de Alain de Lille

Conforme aponta a própria Muessig (1998, p. 3-4), bem como Cecília Iannella (2002, p. 171), muitos estudiosos da atualidade tomam a definição de pregação oferecida por Alain de Lille (1128-1202), no final do século XII, como paradigmática, principalmente para o estudo

¹⁷¹ Segundo George Ferzoco, no que se refere aos santos eremitas e pregadores, a vida desses homens valia mais que seu discurso, de modo que não precisavam de um sermão oral para pregar. Assim, a transmissão de uma mensagem e ensinamento não era necessariamente um evento auricular (FERZOCO, 1998, p. 158). Com base na própria atividade de Giordano de Pisa, também é possível estender essa multiplicidade de estilos para a pregação, além do sermão, precisamente de acordo com a afirmação de Ferzoco. Pregando na igreja de Santa Maria Novella, no dia 28 de agosto de 1304, dia de Santo Agostinho, manhã de uma sexta-feira, o frade apresentou ao público alguns motivos pelos quais os santos poderiam, com justiça, serem comparados a uma coluna fortíssima que sustenta o mundo. O terceiro desses motivos seria a edificação: “A terceira coisa porque o santo homem é dito coluna fortíssima que sustenta fortemente o mundo se dá *propter aedificationem*, pelo exemplo da sua santa vida ao próximo. Oh, como essa é grande coluna! Admirável coluna! Quanta utilidade e quanta edificação faz um santo homem ao próximo pelo exemplo da sua boa vida não se pode dizer. E é como uma *pregação* e um martelo aos pecadores a sua vida” [“*La terza cosa perché il santo uomo è detto colonna fortissima, che sostiene forte il mondo, si è, propter aedificationem, per l’esemplo della sua santa vita al rossimo. Oh come questa è grande colonna! Mirabile colonna è. Quanta utilità, e quanta edificazione fa un santo uomo al prossimo per l’esemplo della sua buona vita, non si potrebbe dire; e come è una predica, ed uno martello a’ peccatori la sua vita*”] (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 11). De acordo com essa passagem, a pregação, então, não necessitaria nem ao menos de palavras. Uma vida santa, de atitudes santas, provocaria os mesmos efeitos que o discurso de um pregador - senão maiores.

voltado para a ação dos frades mendicantes – a despeito do fato do próprio Alain não ter sido um mendicante. O motivo dessa eleição, ao que tudo indica, se encontra no fato de que é de sua autoria a primeira *Ars praedicandi* que apresentou algumas diretrizes de composição de sermões relativas à sua forma que, ao longo do século seguinte, se tornariam características do sermão moderno (WENZEL, 2015, p. 4-5; RIVERS, 2010, p. 152), muito empregado tanto por frades Pregadores quanto por Menores.¹⁷² Conforme destaca Siegfried Wenzel, a obra

(...) contém uma breve seção sobre a *forma praedicationis* que inclui alguns aspectos da técnica do sermão escolástico, como o uso de um *thema* apropriado, aqui chamado de *auctoritas*, que forma o *fundamentum* de um sermão; uma *captatio benevolentiae*; exposição da autoridade com o uso de outras autoridades, incluindo os ditos dos *gentiles*; e a comprovação do argumento de alguma autoridade com *exempla* (...) capítulos ilustrativos contém técnicas, tais como divisão, distinção, confirmação, prova e desenvolvimento, incluindo linguagem emocional, a forma de se voltar ao público, citações de poetas [pagãos] e etc. (WENZEL, 2015, p. 5).¹⁷³

Intitulado *Summa de arte praedicatoria*, nesse tratado, a pregação foi definida por Alain de Lille como uma “manifesta e pública instrução sobre costumes e fé”, baseadas em razão e autoridades (ALANUS DE INSULIS, 1864, col. 111)¹⁷⁴. Percebe-se então que, segundo essa formulação, ao ser mobilizada pelo clero, a pregação constituía o principal instrumento de instrução e difusão de conteúdos catequéticos e morais; mais do que isso, nela identificar-se-ia o ponto de encontro entre o saber teológico, literário, científico e a vida cotidiana

¹⁷² Segundo Siegfried Wenzel, anterior ao tratado de Alain é possível listar o *Liber quo ordine sermo fieri debet* do monge beneditino Guiberto de Nogent (1055-1124). Todavia, conforme salienta o próprio autor, “apesar do seu título, o tratado não lida com a estrutura do sermão público, mas é uma exortação à pregação, tanto oral quanto, evidentemente, escrita, para o benefício moral de outros, enfatizando a necessidade de discussão dos vícios (para um maior auto-conhecimento) e de entender a Escritura em seus quatro sentidos” [“*Despite its title the treatise does not deal with the structure of the public sermon but is an exhortation to preach, both orally and evidently in writing, for the moral benefit of others, emphasizing the need to discuss vices (for greater self-knowledge) and to understand Scripture in its four senses*”] (WENZEL, 2015, p. 4).

¹⁷³ “(...) it contains a brief section on *forma praedicationis*, which includes such aspects of scholastic sermon technique as the use of a proper *thema*, here called *auctoritas*, which forms the *fundamentum* of a sermon; a *captatio benevolentiae*; exposition of the authority, with the use of other authorities including the sayings of *gentiles*; and proving one’s points with *exempla* (...) illustrative chapters contain such techniques as division, distinction, confirmation, proof, and development including emotive language, address of the audience, quotations from [pagan] poets, etc”.

¹⁷⁴ “*Praedicatio est, manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deserviens, ex rationum semita, et auctoritatum fonte proveniens*” [“Pregação é a manifesta e pública instrução sobre moral e fé, informações dedicadas aos homens a partir do caminho racional e proveniente das fontes das autoridades”]. Segundo o teólogo, a pregação deve ser proposta aos fiéis: “Dito das coisas que a pregação deve ser, e das quais são requeridas dos pregadores, resta ostender a quem a pregação deve ser proposta. Nominalmente aos fiéis que, pelo desejo da mente, desejam ouvir a palavra de Deus” [“*Dicto, quorum debeat esse praedicatio, et quales esse oporteat praedicatorum, restat ostendere, quibus proponenda sit praedicatio. Fidelibus videlicet, qui quodam mentis appetitu verbum Dei audire desiderant*”] (ALANUS DE INSULIS, 1864, col. 184). Eles, então, são na sequência do texto categorizados da seguinte maneira: militares, oradores ou advogados, príncipes ou juizes, enclausurados (i.e., monges), sacerdotes, casados, viúvas, virgens e sonolentos (ALANUS DE INSULIS, 1864, col. 185-198).

(DELCORNO, 2000, 450; GUIDETTI, 1998, p. 3). O mesmo, então, pode ser dito do sermão enquanto aquilo que é pronunciado pela voz do pregador, bem como o texto escrito - seja ele um modelo previamente preparado ou uma *reportatio*. Portanto, a pregação e o sermão seriam ambos um discurso do pregador que se voltava para uma audiência com o objetivo de *instruí-la* a respeito de tópicos relativos à *fé* e aos *costumes* com base em textos sagrados (KIENZEL, 2000, p. 151; THAYER, 2014, p. 11).

Segundo essa resolução de Alain de Lille, a pregação (e, acrescenta-se aqui, o sermão) deveria ter visibilidade e alcançar um grande número de pessoas, pois teria que se dar de forma *manifesta e pública*:

A pregação deve ser manifesta, pois em público é proposta (...). Se a pregação ocorre ocultamente, ela é suspeita e a veremos cheirar a dogmas heréticos (...) Ela deve ser pública, pois não é proposta a um, mas a muitos. Se é proposta a apenas um, não é pregação, mas aula (...) A pregação, portanto, é aquela instrução de muitos, em manifesto e para a instrução dos costumes (ALANUS DE INSULIS, 1864, col. 111-112).¹⁷⁵

Tendo precisamente essas características em mente, o historiador David d'Avray não hesitou em caracterizar a pregação dos frades mendicantes, no século XIII, como um modo de “comunicação de massa” (D'AVRAY, 1985, p. 3-4). Além do interior de igrejas, ela ocorria frequentemente em espaços abertos, ideais para a aglomeração de um grande número de pessoas; em púlpitos construídos na parte exterior de igrejas e voltados geralmente para uma praça; e, em algumas circunstâncias, até mesmo em palanques especialmente montados para a ocasião (THOMPSON, 2005, p. 335; BATAILLON, 1980, p. 24).¹⁷⁶ Por se tratarem de pronunciamentos voltados para um grande público que em sua maioria era formado por pessoas leigas, esse tipo de pregação era realizado em língua vernácula. O latim, idioma no qual, em sua maioria, os sermões eram escritos, era restrito aos homens de letras, não estava acessível à maior parte da população e por isso não era usado no ato oral voltado para um público variado. Caso contrário, não haveria possibilidade de instrução dos ouvintes (MUESSIG, 2002, p. 78-

¹⁷⁵ “*Manifesta debet esse praedicatio, quia in manifesto proponenda est (...) Si enim praedicatio occulta esset, suspiciosa esset (...) Publica debet esse, quia non uni, sed pluribus proponenda est. Si enim uni tantum proponeretur, non est praedicatio, sed doctrina (...) Praedication enim est illa instructio quae pluribus sit, et in manifesto, et ad morum instructionem*”.

¹⁷⁶ O caso mais emblemático em que se teve a construção de palanques especialmente para a ocasião da pregação é o do Pregador João de Vicenza, cuja atuação foi estudada por Augustine Thompson de forma extremamente minuciosa e esclarecedora. Segundo as crônicas, a quantidade de pessoas que compareciam às suas pregações era tamanha que essa medida era necessária. Cf. THOMPSON, 1996. p. 37-84.

79, 83; DELCORNO, 2000, p. 450).¹⁷⁷ A exceção seria o caso de um público formado por pessoas instruídas no latim como, por exemplo, os universitários e religiosos.

Essas propriedades, todavia, se aplicam ao sermão enquanto parte da pregação, isto é, um evento sobretudo oral e auricular. Portanto, é preciso questionar: como é que o sermão, enquanto texto escrito, poderia carregar a característica de ser *público*? Ora, para isso, basta salientar que, no caso de sermões-modelo, o fim último desses escritos era a pronúncia verbal do pregador, seja em sua fiel reprodução ou apenas sendo tomado como base e ponto de partida para a elaboração de uma exposição oral original. Mais do que isso, é importante lembrar que o texto sermonário servia também para a instrução e edificação do próprio pregador ou qualquer outra pessoa que o lia – característica essa que levou Michel Zink a definir essa ação como a de “pregação em uma poltrona” – de maneira que ele alcançava tanto leitores quanto ouvintes (ZINK, 1976, p. 478).¹⁷⁸ Da mesma forma, no caso de *reportationes*, quando produzidas por leigos membros de confrarias de penitentes (como acredita-se ser o caso dos sermões de Giordano), crê-se que serviam como material de literatura devocional voltada para o uso dos próprios confrades que as liam individual ou coletivamente. As *reportationes*, supõe-se, poderiam ser usadas também como subsídio para pregações leigas que, segundo Carlo Delcorno, de fato ocorriam em Florença no século XIV (DELCORNO, 2000, p. 461, 483).

Além disso, o próprio Alain de Lille observou, em sua *Summa*, que a pregação pode se dar também de forma escrita. O teólogo afirmou: “São três as espécies de pregação. Uma é a que está na enunciação da palavra (...) A outra está no escrito, pois o Apóstolo disse que ele pregou aos Coríntios porque a eles escreveu epístolas [I Cor. 5: 9]. A outra está nos atos, pois se diz: ‘Toda ação do Cristo é instrução nossa’” (ALANUS DE INSULIS, 1864, col. 113).¹⁷⁹ Como já argumentado, além de apresentar as ações como uma forma de pregação, Alain aqui também acrescenta as Cartas de Paulo como exemplar de um tipo específico de pregação. Em conjunção com a perspectiva apresentada por Zink, é certamente possível afirmar que o sermão, enquanto texto escrito, também se voltava para a instrução sobre costumes e fé. Segundo Carlo Delcorno, sermões escritos e cartas poderiam se relacionar de modo muito próximo, uma vez

¹⁷⁷ Giles Constable, que partilha desse posicionamento, observa que essa “visão acadêmica prevalente foi formulada na segunda metade do século XIX por Lecoy de la Marche, que assegurava, junto a Mabillon, que sermões endereçados aos clérigos e monges era feitos em latim e aqueles para os leigos era em vernacular, mesmo que fossem escritos e preservados em latim” [“*The prevailing scholarly view was formulated in the second half of the nineteenth century by Lecoy de la Marche, who maintained, with Mabillon, that sermons addresses to clerics and monks were in Latin and those to the laity were in vernacular, even if they were written down and preserved in Latin*”] (CONSTABLE, 1994, p. 132).

¹⁷⁸ “*Prédication dans un fauteuil*”.

¹⁷⁹ “*Sunt autem tres species praedicationis; una quae est in verbo (...) Alia est in scripto, unde Apostolus dicit se praedicasse Corinthiis, quia eis epistolas scripsit. Alia est in facto, unde dicitur: ‘Omnis Christi actio nostra est instructio’*”.

que epístolas eram escritas, como as de Paulo, com o estrito propósito de direção espiritual. É o caso, por exemplo, de São Domingos de Gusmão. O fundador da Ordem dos Frades Pregadores escreveu várias cartas para as freiras do convento chamado Corpus Christi, em Veneza, epístolas essas que possuíam a forma de um sermão. Mais do que isso, segundo Delcorno, ele de fato enviava sermões propriamente ditos junto às cartas que despachava “como textos de literatura edificante” (DELCORNO, 2000, p. 491).¹⁸⁰

Ainda conforme a formulação de Alain de Lille, a instrução promovida pela pregação seria referente aos *costumes* e a artigos de *fé*. Precisamente por isso, nela insinuar-se-iam duas partes da teologia: a racional, que busca a divina ciência; e a moral, que oferece instrução sobre costumes (ALANUS DE INSULIS, 1864, col. 112).¹⁸¹ Quanto aos aspectos das crenças religiosas, os sermões eram mobilizados para iniciação ou desenvolvimento da fé e conhecimentos teológicos, para a viabilização de uma educação catequética e até para o combate de movimentos considerados heréticos - reforçando, assim, concepções dogmáticas vigentes no seio da Igreja (MUESSIG, 1998, p. 4; DELCORNO, 2000, p. 449, 451, 456-457). Em relação aos costumes, ela deveria informar o público a respeito daquilo que é – ou deveria ser, em uma situação hipotética, exemplar e perfeita - socialmente aceito e o que não é. Nesse sentido, além de reforçar princípios já vigorantes em uma comunidade, a pregação poderia até mesmo ser usada como aquilo que de fato busca constituir um *estilo de existência ou modo de vida* (LEFORT, 1991, p. 11).¹⁸² Como matéria e/ou meio para essas duas operações, Alain

¹⁸⁰ “(...) as texts of edifying literature”.

¹⁸¹ “Per hoc quod praedicatio dicitur, morum et fidei instructio, insinuatur duae partes theologiae: rationalis, quae de divinis scientiam prosequitur; et **moralis**, quae **morum** instructionis pollicetur: praedicatio enim nunc in divinis instruit, nunc in moribus; quod significatur per angelos ascendentes et descendentes: angeli enim hi sunt praedicatores, qui tunc ascendunt cum coelestia praedicant; descendunt, quando per moralia se inferioribus conformant. Per hoc quod sequitur: **informationi hominum** deserviens, significatur causa finalis, sive utilitas praedicationis” [“Por aquilo que a pregação é dita, instrução dos costumes e fé, insinuam-se duas partes da teologia: racional, que busca a ciência divina; e da *moral*, que oferece a instrução dos *costumes*. A pregação, assim, instrui sobre as coisas divinas e dos costumes. Isso é significado nos anjos ascendentes e descendentes: os anjos são pregadores, os quais ascendem quando pregam sobre as coisas celestes; e descendem quando por si mesmo formam os costumes das coisas inferiores. Por isso, tem-se que a causa final, ou a utilidade da pregação, serve à *formação dos homens*”]. De acordo com o The Century Dictionary (1911, p. 3855), a palavra latina *moralis*, cuja etimologia remonta ao termo *mos* (costumes, usos...), foi cunhada por Marco Túlio Cícero (106 a.C.-43 a.C.) em sua obra intitulada *De fato*, cujas primeiras palavras foram perdidas, mas restou o suficiente para se perceber essa criação. Ele afirma: “(...) que é pertinente aos costumes, que ἦθος [*éthos*] eles chamam, nos estamos afeitos a chamar essa parte da filosofia como *dos costumes*, mas é decente que se aumente a língua latina e se nomeie *moral*” [“... quia pertinet ad mores, quod ἦθος illi vocant, nos eam partem philosophiae **de moribus** appellare solemus, sed decet augentem linguam Latinam nominare **moralem**”] (CÍCERO, De Fato, I, grifo nosso). O termo *moralem*, declinado no caso acusativo, teria seu nominativo na forma *moralis*. Sendo assim, nota-se que definição de Alain de Lille está precisamente de acordo com essa tradução na medida em que, se a *moral* informa sobre os costumes, tudo que é relativo aos costumes pertence à esfera da *moral*.

¹⁸² Por essas duas expressões, Claude Lefort entende “tudo que o que pode estar em causa numa expressão tal como ‘american way of life’: os costumes e as crenças que atestam um conjunto de normas implícitas comandando a noção do que é justo e injusto, bem e mal, desejável e indesejável, nobre e vil” (LEFORT, 1991, p. 11).

destaca que, frente à pregação feita à moda dos fariseus ou heréticos, “que propõem coisas verdadeiras e conseqüentemente plantam as falsas”, “a pregação deve ter nas sentenças a sua verdadeira medida”; ela deve pautar-se na autoridade teológica e basear-se principalmente nos seus próprios fundamentos, isto é, especialmente nos Evangelhos, Salmos, Epístolas Paulinas e os livros de Sabedoria de Salomão, “porque especialmente deles decorre a instrução da moral” (ALANUS DE INSULIS, 1864, col. 113).¹⁸³ Em outros termos, é a partir dos textos escriturários que deveria ocorrer, por meio da pregação, a formação dos homens e, conseqüentemente, da sociedade cristã com suas crenças religiosas, práticas e costumes compartilhados.¹⁸⁴

2.3 A Pregação segundo Dois Tratados dos Frades Pregadores do século XIII

Uma vez que esse estudo se volta para a análise da ação predicatória de um frade da Ordem dos Pregadores, julga-se ser necessário – além das considerações tecidas até então a

¹⁸³ “*Qui sic praedicant Pharisaei comparantur, qui ampliabant simbras, et dilatabant phylacteria sua (Matth. XXIII). Talis autem praedicatio poteste dici suspiciosas, non tamen contemnenda, sed sustinenda (...) Talis autem praedicatio haereticorum solet esse, quia vera proponunt, et consequenter falsa interserunt (...) Primo enim proponunt vera, consequenter concludunt falsa (...) Talis praedicatio omnino abjicienda est, quia vitiosa et perniciosa. In sentiis vero debet habere praedicatio pondus (...) Haec autem debet esse forma praedicationis, ut initium sumatur ab auctoritate theologica, tanquam a suo proprio fundamento: maxime ab Evangelis, Psalmis, Epistolis Pauli et libris Salomonis. Quia in his specialiter resultat moralis instructio*” [“Os que assim pregam [i.e. com muitos adornos] são comparados aos fariseus, que ampliavam as franjas de seus mantos e dilatavam seus filactérios (Mateus 23 [, 5]). Essas pregações podem ser ditas suspeitas, não tanto por aquilo que condenam, mas pelo que sustentam (...) Tais pregações geralmente são de heréticos, pois propõem verdades, mas plantam falsidades (...) Primeiro propõem as verdades, conseqüentemente concluem falsidades (...) Tais pregações devem ser descartas inteiramente, pois são viciosas e perniciosas. A pregação teve ter nas sentenças a sua verdadeira medida (...) Esta deve ser a forma das pregações, cujo início deve vir das autoridades teológicas, tanto quanto de seu próprio fundamento: maximamente dos Evangelhos, Salmos, Epístolas Paulinas e os livros de Sabedoria de Salomão (...)].

¹⁸⁴ Segundo Kimberly A. Rivers, tratar de questões relativas ao costume é uma característica do sermão moderno em comparação com a antiga forma homilética. Conforme a autora, “no novo estilo de sermão, mais ênfase era dada à persuasão moral, reforçada por numerosas citações autoritativas, do que na explicação do texto escritural” [“*in the new sermon style, more emphasis was placed on moral persuasion reinforced by numerous, authoritative citations that on explication of the scriptural text*”]. Nesse sentido, segundo Rivers, a própria definição de Alain de Lille seria uma evidência dessa mudança de foco (RIVERS, 2010, p. 151-152). A partir de um artigo de Jean Leclercq intitulado *Le Magistère du prédicateur au XIIIe siècle*, a autora ainda cita, todavia, sem indicar o pregador, uma outra definição de pregação que estabelece o seguinte: “Pregação é a verdadeira anunciação pública da palavra de Deus, exortando coisas honestas e proibindo as ilícitas” [“*Praedicatio vero est verbi Dei publica annuntiatio iubens honesta, prohibens illicita*”] (RIVERS, 2010, p. 152, n. 10). Em relação aos modos próprios do sermão moderno, a definição de pregação João de Wales, frade franciscano que no século XIII redigiu uma *ars praedicandi* intitulada *Ars faciendi sermones*, é icônica: “Pregação, invocado o auxílio de Deus, é a divisão e confirmação do *thema* proposto por uma clara e devota exposição, para iluminar a mente sobre a fé católica e inflamar o coração de caridade” [“*Predicacio est, invocato Dei auxilio, propor[s]iti thematis dividendo et concordando congrue clara et devota exposicio, ad intellectus catholicam illustrationem et affectus caritativam inflammacionem*”] (JOÃO DE WALES *apud* RIVERS, 2010, p. 159, n. 35).

partir da obra do teólogo Alain de Lille – abordar as questões basilares dessa parte da pesquisa (*o que é um sermão? e o que é uma pregação?*) a partir de fontes documentais que, pelo menos teórica e institucionalmente, estão mais próximas de Giordano de Pisa. Nesse sentido, é necessário que se examinem obras que de alguma forma tratem de sermão e/ou pregação e que tenham sido produzidas no período que vai desde a fundação da Ordem, em 1216, até o 1309, marco final do recorte temporal dessa pesquisa. Sendo assim, de acordo com o levantamento de *Artes praedicandi* feito por Siegfried Wenzel, em *Medieval Artes Praedicandi: a Synthesis of Scholastic Sermon Structure* (WENZEL, 2015), há apenas duas produções escritas de origem dominicana para esse período: *De eruditione religiosorum praedicatorum*, de Humberto de Romans (1190/1200-1277), Mestre Geral da Ordem dos Frades Pregadores entre 1254 e 1263, produzida em Lyon após o seu mandato como líder da instituição¹⁸⁵; e o *Libellus artis predicatorie* do frade Jacobus de Fusignano (?-1333), provavelmente composto na década de 1290 (WENZEL, 2013, p. 3; 2015, p. 12, 17-18).

2.3.1 *De eruditione religiosorum praedicatorum* de Humberto de Romans

Embora tenha sido escrito por um expoente de autoridade no interior da Ordem dos Frades Pregadores, a ponto de ter sido eleito o quinto Mestre Geral, o tratado *De eruditione religiosorum praedicatorum* parece não ter tido muita divulgação até mesmo em sua própria época. Segundo as palavras de Simon Tugwell, estudioso da história da Ordem, “ele não parece ter sido enormemente bem-sucedido na Idade Média e não é muito bem conhecido no nosso próprio tempo (...)” (TUGWELL, 1982, p. 2)¹⁸⁶; “(...) a própria Ordem quase não preservou nenhuma memória sua por vários séculos (...)” (TUGWELL, 1985, p. 138).¹⁸⁷ Tal julgamento, evidentemente, decorre da quantidade de manuscritos que foram preservados. Quando o Mestre Geral da Ordem, Jerônimo Xavierre (1546-1608)¹⁸⁸, ordenou, no início do século XVII, uma massiva busca por todas as províncias dominicanas pela documentação produzida pelos frades no início da Ordem (i.e., até o final do século XIII), apenas um manuscrito contendo o *De*

¹⁸⁵ Segundo Mulchahey, provavelmente a obra já estaria disponível para consulta em 1266 (MULCHAHEY, 1998, p. 476).

¹⁸⁶ “*It does not seem to have been enormously successful in the Middle Ages and it is not very well known in our own time (...)*”.

¹⁸⁷ “*Curiously, this work seems to have enjoyed little success during the middle ages, and the order itself preserved almost no memory of it for several centuries and it was rediscovered only at the beginning of the seventeenth century*”.

¹⁸⁸ Jerônimo ocupou o cargo entre 1601 e 1607.

Eruditione praedicatorum foi encontrado em um convento português. Após a publicação de sua primeira parte¹⁸⁹, em 1607, pelo prior provincial de Aragão, Simon Bauça (1552-1623)¹⁹⁰, o manuscrito foi de alguma forma perdido. Após esse incidente, apenas outros quatro foram encontrados, sendo três provenientes de conventos localizados na Espanha e um de procedência francesa¹⁹¹ (TUGWELL, 1982, p. 2-3; 1985, p. 138).¹⁹²

Todavia, argumenta o próprio Tugwell, apesar da provável pouca divulgação do texto entre os séculos XIII e XVII, da parte de um historiador e de quem quer que se interesse pela história da Ordem, ele deve ser considerado com maior estima. A razão disso está no fato de que, diante do *problema da espiritualidade dominicana* - isto é, uma espécie de inexistência de obras de caráter espiritual produzidas pela Ordem no século XIII (TUGWELL, 1982, p. 1-6) – ele seria talvez o único exemplar desse tipo de literatura produzido nos primeiros cem anos da Ordem. Mais do que isso, em relação à pregação - que é o interesse deste estudo - “(...) a tentativa de Humberto foi a única feita na Idade Média que apresentou a pregação assim, como o foco de toda a vida e espiritualidade de uma pessoa (...)” (TUGWELL, 1982, p. 2).¹⁹³ Levando essas razões em consideração, afirma Tugwell, o *De Eruditione* era digno, e ainda é, um melhor destino e “talvez mereça o título de ‘Clássico da Espiritualidade Dominicana’” (TUGWELL, 1982, p. 2).¹⁹⁴ Ademais, a partir do momento em que ele é uma dentre as duas obras dominicanas produzidas no século XIII que tratam especificamente da pregação, acredita-se

¹⁸⁹ A obra é composta por duas partes: a primeira é dedicada às qualidades do ofício da pregação, àquelas necessárias ao pregador e a vários outros aspectos relativos a esse ofício, enquanto a segunda oferece 200 sermões-modelo *ad status* e para diversas ocasiões (WENZEL, 2015, p. 12).

¹⁹⁰ A edição empregada nesse trabalho é precisamente essa.

¹⁹¹ Os quatro manuscritos que contêm a primeira parte da *Eruditio praedicatorum* encontram-se em Avignon, Salamanca, Madrid e Segóvia. Com exceção do segundo, datado como sendo século XVI, ao que tudo indica todos os outros foram produzidos no século XV (TUGWELL, 1982, p. 477). Há, todavia, outros manuscritos quem contêm apenas a segunda parte da obra (TUGWELL, 1982, p. 2).

¹⁹² Curiosamente, Mulchahey declara que o texto, pelo contrário, teve ampla popularidade. Segundo a historiadora, uma das razões para isso seria o fato de que ele apresenta os sermões-modelo em sua segunda parte (MULCHAHEY, 1998, p. 478-479). Todavia, essas afirmações carecem de substância, pois a autora não apresentou indícios dessa larga estima. Como afirmado, segundo Tugwell, a quantidade manuscritos remanescentes indica o contrário do que afirmou Mulchahey.

¹⁹³ “(...) *Humbert’s was the only attempt made in the Middle Ages to present preaching like this as a focus for a person’s whole life and spirituality (...)*”. De modo similar, Mulchaney afirma que “para Humberto, pregação é mais do que uma fórmula, é um chamado, um modo de vida, e mais do que retórica” [“*For Humbert, preaching is more than a formula, it is a calling, a way of life, and more than rhetoric*”] (MULCHAHEY, 1998, p. 478).

¹⁹⁴ “(...) [it] perhaps deserves the title ‘Dominican spiritual classic’ (...) it can be argued that it deserved and deserves a better fate”. E Tugwell, depois, afirma: “Mas, embora a sua falta de popularidade, um exposição sobre o que significa ser pregador, a partir da pena de uma autoridade como autor, como Humberto, deve certamente contar, pelo menos, como classicamente dominicana” [“*But, in spite of thi lack of popularity, an exposition of what it means to be a preacher, from the pen of so authoritative a writer as Humbert, must surely count as, at least, classically Dominican*”] (TUGWELL, 1982, p. 3).

que em uma pesquisa como esta não seja possível isentá-lo de análise em decorrência de sua aparente pequena popularidade.¹⁹⁵

Iniciando com uma passagem bíblica - assim como em um sermão moderno -, Humberto empregou as palavras da Epístola de São Paulo aos Colossenses, capítulo 4, versículo 17, como as primeiras do prefácio da obra: “Atenta para o ministério que recebeste no Senhor, para que o cumpras”.¹⁹⁶ Por meio delas, o frade chamou a atenção daqueles que são pregadores para a necessidade de considerarem, com extrema diligência, o ofício que exercem. Segundo o autor,

Frequentemente ocorre que aquele que tem um ofício e não sabe aquilo que lhe concerne, por meio da ignorância, o exerce mal (...) por conta disso, [São] Paulo, desejando que o bispo [Arquipo] que detinha o ofício da pregação junto aos Colossenses louvavelmente o cumprisse, fez a ele um aviso para que considerasse o louvável ministério, assim como contido na palavra proposta, para que louvavelmente tomasse a sua consideração a fim de que o cumprisse bem e plenamente. Assim, é evidente que o pregador deve estudar diligentemente para ver precisamente no que é que o ofício da pregação consiste e o que é pertinente a esse ofício (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 1-2).¹⁹⁷

Tendo precisamente o alerta de São Paulo em consideração, o frade produziu o seu *De Eruditione praedicatorum*; ou seja, sua *instrução dos pregadores* para que, por meio de sua leitura, esses homens pudessem ser informados a respeito de tudo o que concerne ao ofício praticado por eles (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 2).¹⁹⁸

¹⁹⁵ A respeito do fato de hoje existirem relativamente poucos exemplares de obras que tratam de pregação - apesar do fato da obra de Humberto não ser um tratado de pregação propriamente dito, como será visto no corpo do texto -, Mulchahey afirma que isso se dá devido ao fato de que aprender sobre pregação e a pregar era um processo de aprendizado longo e gradual; um inculcar diário, iniciado logo quando da entrada em um convento, empreendido por meio da observação da própria prática pregacional na vida enclausurada. Nesse decurso, as *artes* não figurariam no início desse aprendizado, mas seriam tomadas apenas por aqueles frades que já tinham certo conhecimento do ofício e desejavam aprofundar seus conhecimentos retóricos. Isso, então, explicaria o fato de que essas obras tiveram uma vida pouco marcante no interior Ordem, bem como no seu exterior (MULCHAHEY, 1998, p. 474). “Talvez o mais importante para o estudante-pregador mediano, no entanto, não fosse a teoria da pregação, mas a sua prática” [“*Perhaps more important to the average student-preacher, however, was not the theory of preaching, but its practice*”] (MULCHAHEY, 1998, p. 476).

¹⁹⁶ “*Vide ministerium quod accepisti in Domino, ut illud impleas*”.

¹⁹⁷ “*Solet contingere cum aliquis habet aliquod officium et nescit quae sunt officii illius: ex huiusmodi ignorantia peius facere officium illud (...) Propter hoc Paulus desiderans quod Episcopus, qui susceperat officium praedicationis super Colossenses, illud laudabiter impleret, fecit eum moneri, ut consideraret ministerium huiusmodi, sicut continetur in verbo proposito, ut huiusmodi consideratio ferret eum ad illud bene implendum et plene. Ex quo relinquitur argumentum, quod praedicatori cuilibet est attendum diligenter ut videat diligenter quod sit officium praedicationis et que pertinent ad ipsum officium*”.

¹⁹⁸ “*Quae ut plenius a praedatore quolibet compraehendatur, sex circa hoc sunt notanda, videlicet. Primum de conditionibus huius officii; Secundum de necesseriis praedicatori ad hoc officium; Tertium est de modo accendendi ad hoc officium; Quartum est de executione huius officii; Quintum de deffectus huius officii. Sextum est de effectu huius officii*” [“Para que se faça claro ao pregador o que quer que seja compreendido, seis aspectos são destacados, isto é: primeiro, das condições desse ofício; segundo, das coisas que são necessárias da parte dos pregadores para exercerem esse ofício; terceiro, o modo que se iniciar nesse ofício; quarto, a execução dele; quinto, dos defeitos relativos a ele; sexto, dos efeitos dele”]. Apesar de enumerar seis aspectos, o texto, em verdade, desenvolve sete, sendo que o último (capítulos 30-44) trata de diversos assuntos relativos à vida e ofício

Tomando o título em consideração, nota-se que a obra não é uma *Ars praedicandi*.¹⁹⁹ Ou seja, ela não é, propriamente, um tratado a respeito de técnicas de composição de sermão, uma obra cujo “maior objetivo era instruir pregadores iniciantes na composição de seus sermões em conformidade com o uso ‘moderno’” (WENZEL, 2015, p. XV).²⁰⁰ De modo diverso, nela seu autor apresentou tudo aquilo que ele considerava como sendo indispensável na formação não de um homem que, em meio a outras diversas ocupações, por vezes pregava, mas na daquele cuja própria existência deveria estar, pelo menos em princípio, estruturada em torno de sua vocação para exercer o ofício da pregação (TUGWELL, 1982, p. 2).

No sentido de ter toda sua vida ordenada em uma órbita cujo centro gravitacional é a pregação, no início do capítulo IV, que versa sobre “Quantos Benefícios ela dá ao pregador” (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 11-17)²⁰¹, Humberto declarou que ele deve viver somente para seu ofício, sem nem ao menos se preocupar com o seu sustento. Com base na autoridade de São Paulo, I Cor. 9: 14, o frade atestou que “ordenou o Senhor aos que anunciam o evangelho, que vivam do evangelho”. Em decorrência disso, o pregador deveria ter as suas necessidades da vida presente supridas e estaria, ao contrário de todos os outros homens, isento da obrigatoriedade de obter seu pão por meio do suor de seu rosto²⁰² – fazendo referência indireta, pois não o citou, ao livro de Gênesis III: 19. Sobre isso, então, o autor resumiu, destacando um dos benefícios, o sustento material, que a pregação oferece àquele que dela vive: “Em outras palavras, se sem trabalho as aves têm o alimento e os lírios o abrigo, vós não deveis vos dispersar [de vosso ofício], pois Deus faz o mesmo a vós, que estais mais próximos de Deus do que eles” (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 11).²⁰³

do pregador, como um encorajamento à jornada apostólica, ações louváveis e repreensíveis durante uma viagem, dentre outras coisas (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 74-106).

¹⁹⁹ Apesar de listar a obra em seu *Medieval Artes Praedicandi*, Siegfried Wenzel atenta para esse fato. Segundo o autor, o livro *De eruditione praedicatorum* - bem como as obras de Gilbert de Nogent e Gilberto de Tournai, também listadas em seu estudo - em comparação com outras não é da mesma importância para os objetivos de sua pesquisa sobre as técnicas de composição de sermão (WENZEL, 2015, p. 3). Especificamente sobre essa obra, Wenzel afirma que ela consiste em “um tratado sobre a pregação em geral (...) e inclui observações dispersas sobre a técnica de sermão” [“*A treatise on preaching in general, containing two books (...) and includes scattered remarks about sermon technique (...)*”] (WENZEL, 2015, p. 12). Igualmente, Mulchahey destaca que a obra “é menos um manual sobre estilo do que uma dissertação sobre o ministério da pregação e sobre o pregador” [“*In reality, the De eruditione is less a handbook of style than it is an essay on the preaching ministry and on the preacher*”] (MULCHAHEY, 1998, p. 476).

²⁰⁰ “(...) *the artes praedicandi, whose major aim was to instruct beginning preachers in composing their sermons in conformity with the ‘modern’ usage*”. A única parte que, nesse sentido, aproxima-se de uma *Ars praedicandi* é o último capítulo, de número 44, intitulado Sobre os preâmbulos (*De prothematibus*). Nele, Humberto versa sobre o uso de *prothemata* na composição de um sermão (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 104-106).

²⁰¹ “*Quanti lucri sit ipsi praedicatori*”.

²⁰² Em concordância com esse preceito, como será visto logo mais, de acordo com a Constituição Primitiva da Ordem (1228), aquele que exerce o cargo de pregador geral está livre do cuidado da administração de coisas temporais.

²⁰³ “*Circa quod est notandum, quod isti officio, debuntur necessaria vitae praesentis, sicut probat Apostolus. I. Corinth. 9. Multis modis, dicens in fine: ita et dominus ordinavit iis, qui Evangelium annunciant, de Evangelio*

Precisamente quanto às características da pregação, o primeiro capítulo do *De Eruditione* trata “Do quão excelente é este ofício” (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 2-4).²⁰⁴ Segundo Humberto, a sua excelência seria decorrente do fato de que ele é, sincronicamente, 1) *apostólico*, pois Deus escolheu doze apóstolos e os enviou a *pregar*; 2) *angélico*, porque os anjos também *pregam*²⁰⁵; e, finalmente, 3) *divino*, pois Deus se fez homem precisamente para *pregar*. Mais do que isso, ao tratar dos motivos que fazem dela um ofício *angélico*, o frade acabou por revelar o seu *fim* quando afirmou que, assim como os anjos “(...) foram enviados em razão dos que por herança tomam a salvação, assim fazem os pregadores em razão da salvação do homem” (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 2-3).²⁰⁶ Pela primeira vez em toda a obra, Humberto tornou manifesto o objetivo principal do ministério da pregação: a salvação. Além disso, a partir do fato de que Deus se fez homem na figura do Filho precisamente para pregar, tem-se que a fundação própria da Igreja - entendida de modo amplo, como todo o conjunto dos fiéis e não somente os clérigos - teria se dado por meio da pregação.

Após expor esses argumentos, o autor alterou o foco de sua argumentação. Sem qualquer tipo de aviso ou explicação para essa mudança, o frade deixou de abordar a pregação para discorrer de modo semelhante sobre a Sagrada Escritura, isto é, expondo também as três excelências que ela possuiria sobre as demais ciências. Nominalmente, elas diriam respeito 1)

vivere. Alios oportet laborare, ut in sudore vultus sui comedant panem suum (...) Quasi dicat. Si aves cibum, et lilia vestimentum habent sine labore: non debetis diffidere, cum idem faciat vobis Deus, qui plus estis apud Deum quam isti” [“Sobre isso, nota-se que a este ofício, devem-se as necessidades da vida presente, assim como atesta o Apóstolo na primeira carta aos Coríntios, capítulo 9, de muitos modos; e afirma no fim: Assim ordenou o Senhor aos que anunciam o evangelho, que vivam do evangelho (...) Aos outros é necessário trabalhar, para que comam o seu pão a partir do suor de sua face (...) Em outras palavras (...)].

²⁰⁴ “*Quam excellens sit istud officium*”.

²⁰⁵ Em um dos sermões pregados em Florença sobre o primeiro capítulo do livro de Gênesis, em 1305, Giordano estabelece um paralelo entre a hierarquia dos anjos e aquela da Igreja na imanência; ao fazer isso, ele afirma: “Os arcanjos são ditos pregadores e doutores, pois assim como os arcanjos revelam e ensinam sobre a salvação do povo, assim os pregadores e doutores da Santa Igreja o fazem pelo ensinamento do povo e pregam pela salvação de todos” [“*Arcangiolo sono detti i predicatori e i dottori; chè siccome gli Arcangioli rivelano e ammaestrano della salute del popolo, così i Predicatori e i Dottori della Santa Chiesa sono sopra l’ammaestramento del popolo e predicano la salute di tutti*”] (GIORDANO DA PISA, 1839, p. 195). Nessa passagem, já é possível vislumbrar o objetivo da pregação: a salvação; o mesmo que Humberto também identificou, como será visto.

²⁰⁶ “*Porro ad sciendum quam excellens sit hoc officium attendendum est, quod hoc officium apostolicum: ad hoc enim faciendum fuerunt electi Apostoli: Mat.3. ‘Fecit ut essent duodecim cum illo, et ut mitteret eos a praedicare’. Item est angelicum. Apocalipsi.5. Vidi Angelum fortem praedicantem voce magna. Nonne praedicabat ille qui dixit, Ecce evangelizo vobis gaudium magnum, Luc.2. Nec mirum si Angeli, praedicatores dicantur, cum mittantur propter eos qui haereditatem capiunt salutis: sicut praedicatores propter hominum salutem. Item est divinum: ad hoc enim officium exercendum Deus est humanatus: Marc.1. Eamus in proximos vicus et civitates, ut et ibi praedicem: ad hoc enim veni*” [“Exponho, para conhecimento do quão excelente é atender a este ofício, que ele é apostólico. Assim, para exercê-lo foram eleitos apóstolos, como é dito em Marcos 3 [, 14]: ‘E nomeou doze para que estivessem com ele [i.e., Jesus] e os mandasse a pregar’. É, igualmente, angélico, conforme Apocalipse 5 [, 2]: ‘E vi um anjo forte, pregando com grande voz’. E por acaso não pregou ele [o anjo] que disse: ‘eis aqui vos trago novas de grande alegria’ em Lucas 2 [, 10]? E não é de se admirar se os anjos são ditos pregadores, pois assim como foram enviados em razão dos que por herança tomam a salvação, assim fazem os pregadores em razão da salvação dos homens. Igualmente, é divino: para exercer esse ofício Deus se fez homem, com é dito em Marcos 1 [, 38]: ‘Vamos às aldeias e cidades vizinhas, para que eu ali pregue; porque para isso vim’”].

ao seu *autor*, que é *Deus*; 2) à sua *matéria*, que seriam as *coisas divinas*, como a trindade, a unidade divina, a encarnação do filho de Deus e outras matérias às quais nada supera; e 3) ao seu *fim*, precisamente a *vida eterna* (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 3).²⁰⁷ Humberto, então, após a explicação dessas três excelências escriturárias, esclareceu o motivo da mudança de foco quanto à matéria abordada ao explicar a estreita relação que existiria entre o texto sagrado e o ofício do pregador:

Sendo assim, tem-se que a Sagrada Escritura é dita teologia, porque *theos* significa Deus, e *logos* significa palavra [*sermo*], pois suas palavras [*sermones*] vêm de Deus, falam de Deus, e levam a Deus. Assim, dessas verdadeiras palavras [*vero sermonibus*] deve ser tecida toda verdadeira pregação, não das palavras [*verbis*] de outras ciências (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 3).²⁰⁸

Primeiramente, é preciso destacar que, nessa passagem, há um jogo de palavras de extrema engenhosidade que, infelizmente, é perdido na tradução do latim para a língua portuguesa. Humberto desfrutou do fato de que o termo latino *sermo* pode tanto significar *palavra* como *sermão*. Sendo assim, quando tratou das palavras da sagrada escritura - das quais, como afirmou, a tecedura de toda verdadeira pregação deve se dar - o frade empregou o termo *sermo*. Todavia, quando se referiu às palavras oriundas de outras ciências que não a teologia,

²⁰⁷ “*Preterea, sacra scriptura habet super omnes alias scientias triplicem excellencia, scilicet, a doctore, a matéria, et a fine. Ab authore, quia aliae scientiae ab humano ingenio sunt inventae, quamuis non sine Dei adutorio: haec autem est immediate a Deo divinitus infusa: 2.Petr.1. ‘spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti homines Dei’. A materia, quia aliae scientia sunt vel de rebus rationis, vel de rebus naturalibus, vel de rebus a libero arbitrio procedentibus: haec autem de rebus divinis, haec omnia in infinitum transcendentibus. Propter quod, Prover.8. sapientia divina, que istam scientiam tradidit, dicit. ‘Audite quoniam de rebus magnis loquutura sum’. Vere de magnis, quia de trinitate et unitate divina, de incarnatione filii dei, et de huiusmodi talibus, quibus nihil est maius. A fine, quia aliae sunt vel ad regimen temporarium ut scientia iuris, vel ad utilitatem corporum, ut scientia medicine, vel ad informationem animorum secundum aliquam imperfectionem ignorantiae, ut speculativa: haec autem ad vitam eternam habendam: Ioan.4. ‘Qui biberit ex aqua quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in vitam eternam’. Quod ideo dicitur, quia aqua divinae sapientiae tendit et perducit ad vitam aeternam. Ipsa autem vita eterna non est aliud quam ipse deus: et ideo finis huius scientiae est ipse deus”* [“Ademais, a sagrada escritura tem sobre todas as outras ciências uma tríplice excelência, isto é, de seu autor, de sua matéria e de seu fim. Do autor, pois as outras ciências são descobertas pelo engenho humano, embora não sem a ajuda de Deus. Esta, no entanto, é direta e divinamente infundida por Deus, como é afirmado na segunda epístola de Pedro 1 [21]: ‘os homens santos de Deus falaram inspirados pelo Espírito Santo’. Da matéria, porque as outras ciências tratam ou de coisas da razão, ou de coisas naturais, ou de coisas procedentes do livre arbítrio. Esta, todavia, trata de coisas divinas e ultrapassa todas infinitamente. Em razão disso, Provérbio 8 [6], sobre a sabedoria divina, que transmite essa ciência, diz: ‘Ouvi, porque falarei coisas excelentes’. Em verdade, coisas excelentes tratam da trindade e da unidade divina, da encarnação do filho de Deus, e tais coisas, as quais nada é mais excelente. Do fim, pois as outras correspondem ou ao governo temporal, como a ciência jurídica, ou à utilidade do corpo, como a ciência médica, ou à informação do intelecto segundo a sua imperfeição da ignorância, como a ciência especulativa. Esta, porém, tem por fim a obtenção da vida eterna, como é dito em João 4 [13-14]: ‘Quem beber da água que eu lhe der, fará nele uma fonte de água que salta para a vida eterna’. Igualmente, disse que a água da divina sabedoria procede e guia à vida eterna. Esta vida eterna não é outra coisa senão o próprio Deus: e, igualmente, o fim dessa ciência é o próprio Deus”].

²⁰⁸ “*Ex his est quod sacra scriptura dicitur teologia, a theos, quod est Deus, et logos, quod est sermo, quia sermones eius sunt a deo, et de deo, et ad deum. De huiusmodi vero sermonibus textitur omnis vera praedicatio, non de verbis aliarum scientiarum”*.

ele usou *verbum*. Criou-se, assim, todo um encadeamento de sentidos relacionados ao ofício do pregador: aludiu-se à ideia de *palavra*, mas, com extraordinária sutileza, também à de *sermão*. Assim, as verdadeiras pregações seriam, portanto, aquelas feitas de verdadeiros sermões, de palavras da Escritura. Ela, portanto, deve versar sobre as Sagradas Escrituras - as palavras por excelência verdadeiras - para que, por meio delas, as almas dos homens possam ser salvas.

Em consonância com essas determinações, dentre todas as múltiplas ciências que o pregador deveria dominar, a primeira diria respeito à Sagrada Escritura, “pois toda pregação deve ser feita de fatos escriturários, justamente de acordo com o que é lido em Salmos [CIII: 12], ‘dentre as pedras’, isto é, a partir dos dois testamentos dados a vós. E isso os pregadores não podem fazer sem terem o seu conhecimento” (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 26).²⁰⁹

Além disso, é possível concluir que uma vez que o fim da Sagrada Escritura é a *vida eterna*, o da pregação também o deve ser, pois que o seu discurso necessariamente deve se dar a partir dela. Isso, então, foi revelado por Humberto ainda no primeiro capítulo:

A pregação, então, versa acerca do homem, conforme é dito no último capítulo do Evangelho de Mateus aos apóstolos: ‘pregai o evangelho a toda criatura’²¹⁰, isto é, para o homem. Segundo Agostinho, ela não trata do corpo, mas acerca da alma. Assim, quando Pedro pregou, como claramente é dito em Atos IV²¹¹, estava presente cerca de três mil almas, pois a pregação busca as almas: não busca as coisas adjacentes a elas, mas somente aquelas pertinentes à salvação. E igualmente é dito em Lucas I [:76-77] da excelência do pregador [i.e., João Batista]: hás de ir ante a face do Senhor, a preparar os seus caminhos, para dar ao teu povo conhecimento da salvação (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 3-4).²¹²

²⁰⁹ “*Multiplex autem est scientia, quae eis est necessaria. Una est scientia sanctorum scripturarum. Cum enim omnis praedicatio debeat fieri de factis scripturis, iuxta illud Psalmi, de médio petrarum, idest, duorum testamentorum, dabunt voces: et hoc non possint facere praedicatores nisi hebeant eorum scientiam, necessaria est eis huiusmodi scientia*” [“Muitos são so conhecimento que a ele é necessário. Um é o conhecimento das sagradas escrituras (...) Assim, necessário é esse conhecimento”]. Do mesmo modo que Alain de Lille assegurava que a pregação deve se dar com base na razão e autoridades (ALANUS DE INSULIS, 1864, col. 111, 113), Humberto também advoga em favor do uso delas. No sexto capítulo - intitulado O quão difícil é desempenha-lo bem, isto é, o ofício da pregação -, é dito que “existem outros pregadores que, para persuadirem sobre aquilo que dizem, às vezes utilizam somente de razões, por vezes somente de exemplos, e outras somente de autoridades. Mas é melhor utilizar-se sempre dos três para persuadir as pessoas, pois sobre aquilo que um não convence, convencem os outros, porque existem muitos outros que são convencidos por um como por outro. E, com esse três juntos para persuadir, é feito uma corda tríplice, ligada ao anzol da pregação, que dificilmente é rompida por qualquer peixe” [“*Cap.6. Quam difficile sit ad bene faciendum (...) Sunt alii qui ad persuadendum quod dicunt, utuntur quandoque solis racionibus, quandoque solis exemplis, quandoque solis autoritatibus: sed melius est uti quolibet istorum ad aliquid persuadendo, ut quod non movet unum, moveat aliud, quia multi sunt qui plus moventur ab uno quam ab alio. Et cum ista tria concurrunt circa idem, sit funiculus triplex, ligatus cum hamo praedicationis, qui difficile rumpitur a pisce uocumque*”] (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 21-22).

²¹⁰ Trata-se, todavia, da passagem encontrada em Marco 16, 15, na qual Cristo apareceu a onze discípulos “E disse-lhes: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura” [“*Et dixit eis: Euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creaturae*”]. No último capítulo do Evangelho de Mateus não há nenhuma referência à pregação.

²¹¹ Em verdade, a referência correta é Atos 2, 14-41. Os versículos de 14-37 reproduzem a pregação de Pedro, enquanto a conversão dos três mil homens encontra-se narrada pelos versículos 38-41.

²¹² “*Praedicatio autem versatur circa hominem: unde Math. ultimo dicitur Apostolis: praedicate evangelium omni creaturae, idest, homini, secundum Aug. Non autem circa corpus, sed circa animam. Unde praedicante Petro signanter dicitur, Actuum.4. quod appositae erant animae circiter tria milla, quia praedicatio quaerit animas:*

Sendo assim, seria imperioso que se escutassem as palavras de Deus mais do que quaisquer outras, pois elas seriam mais úteis precisamente porque aquelas ocupam-se de coisas terrenas – como as leis, a saúde do corpo e verdades concernentes a outras ciências afora a teologia -, enquanto estas lidam com a alma e sua salvação (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 70).²¹³

Por meio de uma argumentação diversa, a repetição da afirmação desse mesmo fim da pregação também pode ser encontrada no capítulo II, que versa sobre “O quão necessário é o ofício da pregação para todo o mundo” (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 6-8).²¹⁴ Nele, Humberto afirmou: “Nada leva tão rapidamente à consumação da alegria no céu como a pregação”; “sem a pregação não é consumada a plenitude da glória celeste” (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 4-5).²¹⁵ Isso, por sua vez, seria realizado por essa atividade porque ela é uma forma de instrução, uma ação de ensino e aprendizado pela qual é possível livrar-se da danação eterna - pois conhece-se a si mesmo e a seus defeitos²¹⁶ - e, assim, realizar a glória dos Céus - pois se aprende o que agrada a Deus e aos que estão juntos Dele²¹⁷:

non autem quaerir circa eas, nisi quae pertinente ad salutem. Et ideo dicitur Luc.1. de excellenti praedicatore. 'Praeibis enim ante faciem domini parare vias eius, ad dandam scientiam salutis plebe eius'”.

²¹³ No capítulo XXVIII, intitulado *Sobre a escuta da palavra de Deus (De auditu verbi Dei)*, é afirmado: “Sobre a utilidade da palavra [de Deus/da pregação]. As palavras do Direito são úteis às coisas temporais; as palavras médicas à saúde do corpo; e as palavras dos filósofos às verdades que devem ser conhecidas. Mas esta é útil à salvação. Assim, se se escuta com prazer à palavra que confere saúde ao corpo, o quanto mais se deve a essa relativa à salvação da alma? Por isso é dito em Tiago 1 [, 26]: ‘recebi com mansidão a palavra em vós semeada, que pode salvar as vossas almas’” [“*Item utilitas verbi. Verba enim Iuris prosunt ad res temporales, verba medicorum ad corporum sanitatem, verba philosophorum ad veritates sciendas: sed ista prosunt ad salutem. Et ideo si auditur libenter documentum quod confert salutem corpori, quanto magis ista quae valent ad salutem animae? Et ideo dicitur Iacobi.1. in mansuetudine suscipite insitum verbum, quod potest salvare animas vestras*”].

²¹⁴ “*Quam necessarium sit officium praedicationis toti mundo*”.

²¹⁵ “*Nihil autem valet ad huiusmodi consummationis accelerationem, sicut praedicatio (...) sine praedicatione non consumabitur plenitudo gloriae caelestis*”.

²¹⁶ “*Cap. 23. De damno subtractionis praedicationis (...) Item ignorantia sui. Verbum enim praedicationis est sicut speculum, sicut dicitur Iacobi.1. in quo cognoscit ipsum. Et ideo multi non cognoscunt se, in quo satatu sint, quo periculo, quo defectu, et huiusmodi: quia non audicunt praedicationem*” [“Capítulo XIII. Sobre o dano causado pela subtração das pregações (...) Igualmente, causa a ignorância de si mesmo. A palavra da pregação é como um espelho, assim como é dito em Tiago 1 [:23], pelo qual conhece-se a si mesmo. Assim, muitos não si conhecem, em qual condição estão, em qual perigo, em qual defeito. E estão assim, pois não escutam à pregação”] (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 61).

²¹⁷ Sobre isso, o capítulo III trata exclusivamente d’*O quanto este ofício é bem quisto por Deus (Quam accpetum sit Deo istud Officium)*. Nele, à guisa de conclusão, é dito: “A partir disso, nota-se o quanto este ofício é bem quisto por Deus. Tem-se, a partir do que foi dito, que a santa pregação é recebida por Deus como se fosse um docíssimo canto (...) não só por Si, mas também por Seus assistentes em Sua cúria, conforme é dito no último capítulo do Cântico [8: 13]: ‘tu, que habitas nos jardins, os amigos escutam-te, faze-me ouvir a tua voz’. Segundo a Glosa, ‘amigos’ significa os anjos e os espíritos justos, que são um com Deus” [“*Ex quo apparet quam acceptum sic hoc officium Deo. Colligitur ex iam dictis, quod praedicatio sancta accepta est Deo tanquam cantus dulcissimus (...) non autem solum sibi sed assistentibus sibi in curia sua. Cantí. Ultimo. 'Quae habitas in hortis, amici auscultante te, fac me audire vocem tuam': Glosa. Amici, idest, Angeli et spiritus iusto um qui cum Deo sunt*”] (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 8-11, grifo nosso). A comparação da pregação com um dulcíssimo canto é extremamente

O defeito de conhecimento, portanto, preenche o inferno. Os pregadores, todavia, enchem a terra de conhecimento, conforme é dito em Provérbios 15 [: 7]: ‘Os lábios dos sábios derramam o conhecimento’; e também, na Glosa, sobre o pregar: ‘A partir disso, então, é patente que a pregação reverte a plenitude do inferno (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 5).²¹⁸

Em relação a esse caráter pedagógico da pregação, no capítulo V, que esclarece sobre o *Quanto ela é útil, especialmente para os homens* (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 17-19)²¹⁹, Humberto afirmou que “(...) são muitos os que por conta da simplicidade erram em muitas coisas. Mas a pregação, pela exposição da palavra de Deus, os instrui, como é informado em Salmos [CXVIII: 130]: ‘A declaração de Vossas palavras são uma verdadeira luz, que dá sabedoria aos simples’”. (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 17).²²⁰

A possibilidade de alcance da salvação propiciada pela pregação, todavia, não diria respeito apenas aos cristãos que cometem pecados - conscientemente ou apenas por ignorância a respeito deles. Segundo afirmou Humberto, a fé no Cristo também é de suma necessidade para as “nações bárbaras”. Não haveria nenhum outro modo pelo qual eles pudessem obtê-la senão por meio desse ofício. Nesse sentido, por meio das palavras de São Paulo, na Epístola aos Romanos, capítulo 10, versículo 14, o frade retoricamente questionou: “como crerão naquele de quem não ouviram? E como ouvirão, se não há quem pregue?”. E ele próprio complementou: “Por isso o Senhor deu aos pregadores do Cristo todos os gêneros de línguas, para que o que pregassem fosse inteligível e para que possam trazer todos à fé. Assim, é manifesto que todas as nações não podem ser convertidas sem a pregação” (HUMBERT DE

interessante na medida em que o estado eterno da glória, há pouco referido no corpo do texto e no qual se encontrarão os anjos e espíritos justos após o fim do tempo, consiste precisamente no contínuo canto de louvor a Deus. Como resume Giorgio Agamben, após uma profunda análise do sentido de poder e glória na teologia cristã, “a liturgia paradisíaca termina em doxologia; ela não conhece nenhuma missa a não ser o hino de louvor” [“*The paradisiacal liturgy ends up in doxology; it knows no mass but only the hymn of praise*”] (AGAMBEN, 2011, p. 210). Dessa forma, ao estabelecer essa comparação, além de determinar uma estreita relação entre pregação e liturgia de louvor (liturgia epaenética) (AGAMBEN, 2011, p. 172) - na medida em que o proferimento de um sermão é, assim, um ato doxológico - Humberto concebe a pregação como uma prefiguração da glória eterna. Nesse sentido, conforme destaca Agamben, o bispo Guilherme de Auvergne forneceu, no século XIII, uma definição de glória que estabelece essa identidade com a pregação. Em sua obra *De retributionibus sanctorum*, ele afirmou: “Um outro significado daquilo que é chamado glória de Deus é aquilo pelo qual Ele é glorificado, isto é, honrado, pregado sobre, louvado, e adorado pelos eleitos e por todos os homens” [“*Another meaning of what is named the glory of God is that through which he is glorified, that is, honored, preached about, praised, and adored by the elect and by all men*”] (AGAMBEN, 2011, p. 214, grifo nosso).

²¹⁸ “*Defectus ergo scientiae facit ad repletionem inferni: praedicatores vero replent terra scientia: Proverb. 15. Labia sapientum disseminabunt scientiam: Glosa, praedicando. Ex hoc ergo patet quod praedicatio retrahit repletionem inferni*”.

²¹⁹ “*Quantum sit utile speculaliter hominibus*”.

²²⁰ “*(...) sunt multi qui propter simplicitatem errant in multi: sed praedicatio per expositionem verbi Dei instruit eos: Psal. Declaratio sermonum tuorum illuminat et intellectum dat parvulis*”.

ROMANIS, 1607, p. 5).²²¹ Em outras palavras, caso o pregador falhasse em exercer o seu ofício, a infidelidade persistiria no mundo (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 61).²²² Ainda de acordo com esse entendimento, em seu princípio a própria Igreja, enquanto instituição e corpo místico de Cristo, somente pôde ser fundada por meio da pregação: “Da mesma forma, sem a pregação a Igreja não teria sido fundada” (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 5)²²³. Já no capítulo XXVII, onde se fala dos ótimos frutos da pregação (*De fructibus optimus praedicationis*), foram listados dez dos seus melhores resultados. Dentre eles, o sétimo seria o “aumento do corpo místico de Cristo. Porque por meio da pregação somam-se muitos a ele. De acordo com Atos II [: 41] ‘e naquele dia agregaram-se quase três mil almas’, isto é, pela pregação de Pedro” (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 69).²²⁴

Além de todas essas características, segundo os preceitos da *Eruditione*, a pregação não seria importante somente naquilo que concerne à fé, às *coisas divinas* (como a trindade, a unidade divina, a encarnação do filho de Deus e outras coisas superiores a tudo) (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 3). Dado que os pregadores são ditos soldados de Cristo, esse ofício, além de ser uma luta contra os erros da infidelidade, também seria uma batalha contra os erros dos costumes (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 8).²²⁵ Isso quer dizer que o pregador deve ser um agente ativo na formação de um modo de vida compartilhado por uma sociedade, uma autoridade que apresenta, àqueles que o escutam, normas que estabelecem o que é certo e errado, justo e injusto e o que deve ser desejado e aquilo que deve ser rejeitado. Assim, um dos danos de não pregar seria “o erro dos costumes”:

²²¹ “*Item barbari nationibus necessaria summe est fides in Christo (...) Non possunt autem istam fidem habere, sine praedicatione: Ad Roma.10. ‘Quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante?’ Et ideo Dominus dedit praedicatoribus Christi genera linguarum omnium, ut praedicantes omnibus inteligiliter, omnes ad fidem istum possent pertrahere. Et sic manifestum est quod tot nationes sine praedicatione non esset ad Christum conversae*” [“Igualmente, às nações bárbaras a fé no Cristo é de suma necessidade (...) Não podem terem esta fé sem pregadores (...)].

²²² “*Cap.23. De damno subtractionis praedicationis (...) ex defectu praedicationis relinquatur infidelitas. Propter hoc enim multae nationes adhuc remanet in antiquis erroribus. Roma.10. ‘Quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante?’*” [“Capítulo XXIII. Sobre o dano causado pela subtração das pregações (...) desse defeito da pregação, persiste a infidelidade. Por isso, muitas nações permanecem em antigos erros. E como é dito em Romanos 10 [: 14] (...)].

²²³ “*Item sine praedicatione non esset Ecclesia fundata*”.

²²⁴ “*Septimus est augmentati corporis Christi mistici. Quia per praedicationem adiuncti sunt ei multi. Actuum.2. ‘et appositae sunt in die illa anime circiter tria milla’, scilicet, ad praedicationem Petri*”.

²²⁵ “*Item praedicatores dicuntur milites Christi: propter quod dicitur, 2.Thimo.2. ‘Labora sicut bonus miles Christi’: Glosa, praedicando. Unde autem praedicando militare dicuntur? Quia sic errores tam infidelitatis, quam morum regi suo contrários, debellant*” [“Os pregadores são ditos soldados do Cristo em razão daquilo que é dito em II Timóteo 2 [, 3] ‘Trabalha com um bom soldado de Cristo’. Segundo a glosa, entende-se que isso se faz pregando. Assim, pregar é dito lutar, pois os pregadores lutam tanto contra os erros da infidelidade, quanto contra os costumes contrários ao seu Rei”] (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 9).

(...) em consequência disso, muitos erram a respeito de como agir, ignorantes em relação àquilo que é lícito e aquilo que não o é. Dessa forma, avançam pelas vias do mal, pois não são iluminados pela pregação acerca dessas coisas. Em Sabedoria 5 [6] é dito dos danados: ‘desandamos para longe do caminho da verdade: e a luz da justiça não brilhou para nós’. Isto é, porque a luz da justiça não nos ilumina. E o que é, então, a luz da justiça senão a pregação, que ostenta o que é justo e o que é injusto? (HUMBERT DE ROMANIS, 1607, p. 61).²²⁶

Considerando tudo que foi exposto e explicado até aqui a respeito da *Eruditione*, é possível elaborar um conceito humbertiano de pregação que pode ser expresso da seguinte maneira: *Pregação é uma instrução relativa às coisas divinas e aos costumes, realizada a partir das palavras das sagradas escrituras e cujo fim é a salvação da alma*. Apesar de dar maior ênfase à salvação, à instrução quanto à fé e às coisas divinas frente à normatização dos costumes, é possível notar que a ideia que Humberto de Romans fazia da pregação estava muito próxima daquela apresentada por Alain de Lille, em sua *Summa de arte praedicatoria* (ALANUS DE INSULIS, 1864, col. 111, 112). Se por um lado isso não quer dizer que o frade Pregador tenha de fato empregado a obra do teólogo, por outro é certamente um indício de que havia, pelo menos desde o final do século XII até o fim do XIII, uma concepção de pregação largamente difundida entre os homens de saber que lidavam e refletiam a respeito desse ofício: segundo os livros examinados, ela era considerada, antes de tudo, como uma ação normativa da vida em sociedade, tanto em relação às suas crenças religiosas quanto de seus costumes e práticas compartilhadas.

2.3.2 *Libellus artis predicatorie* de Jacobus de Fusignano

Notadamente diferente da obra de seu confrade escrita cerca de duas décadas antes - tanto em popularidade (WENZEL, 2013, p. 3)²²⁷, quanto em seu conteúdo e formato - o *Libellus*

²²⁶ “Item error in viam morum, propter hoc enim multi errant circa agenda: nescientes quid liceat et quid non. Ei ideo per vias malorum operum incedunt: quia non sunt illuminati per praedicationem circa ista. Sap.5. dicunt damnati. ‘Erravimus a via veritatis: et iustitiae lumen non luxit nobis’, idest, quia lumem iustitiae non illuxit nobis. Quid autem est lumen iustitiae nisi praedicatio, quae ostendit quid sit iustum, et quid sit iniustum?”.

²²⁷ Segundo Wenzel, o “*Libellus artis predicatorie* gozou de muita popularidade: ele sobreviveu em mais de vinte manuscritos, incluindo um de proveniência inglesa, e foi incluído em diversas edições incunábulas do igualmente popular *Manipulus curatorum*, um manual pastoral escrito em 1333 por Guido de Monte Rocherii (ou Rochen)” [“His *Libellus artis predicatorie* (or similar titles; Caplan 115 and 220; Caplan Suppl 115) enjoyed much popularity: it survives in more than twenty manuscripts, including one of English provenance (O), and was included in several incunable editions of the equally very popular *Manipulus curatorum*, a pastoral manual written in 1333 by Guido de Monte Rocherii (or Rochen)”. Para a sua edição e tradução da obra, Wenzel empregou três manuscritos produzidos no século XIV, dentre os quais um é de origem italiana (WENZEL, 2013, p. 4-6).

artis predicatorie, de Jacobus de Fusignano²²⁸, é, de fato, uma *Ars praedicandi* completa: ele aborda todos os aspectos concernentes à produção de um sermão conforme o modo *moderno* dito à época (WENZEL, 2013, p. 4). Quanto à sua influência, e especificamente em relação à pregação de Giordano, Carlo Delcorno acredita ser provável que o frade pisano tenha lido o tratado de Jacobus, uma vez que a obra confere atenção ao problema da pregação para leigos. Além disso, o historiador destaca também que os esquemas apresentados por Jacobus servem muito bem para explicar as estruturas dos sermões de seu confrade (DELCORNO, 1975, p. 88). A partir dessa atestação e nesse mesmo sentido, a historiadora Marian Michèle Mulchahey afirmou – certamente com mais ênfase na indubitabilidade dessa influência do que o próprio Delcorno - que

a obra do frade Jacobus parece ter exercido certa influência sobre os pregadores dominicanos na Toscana, incluindo Giordano de Pisa, que *evidentemente* estudou o tratado com muita atenção. O *Libellus* pode ter interessado ao frade Giordano porque ele devota muito espaço à consideração do problema da pregação popular, que era, afinal, o ponto forte de Giordano. Seja qual tenha sido o seu interesse, Giordano de Pisa apresentou uma grande fidelidade aos esquemas de sermões descritos por Jacobus de Fusignano quando desenvolvendo as estruturas de seus próprios sermões (MULCHAHEY, 1998, p. 475-476, grifo nosso).²²⁹

Apesar da asseveração categórica, a própria autora reconhece a *circularidade do argumento*, isto é, a possibilidade de que a obra de Jacobus possa ter sido fruto da observação da prática de seus confrades na pregação popular. Assim - em uma ponderação que parece melhor representar e/ou explicar o caso - “(...) as similaridades entre o tratado de um e os sermões do outro podem, de fato, ser o resultado de ambos os homens expressando uma tradição comum, um como codificador, o outro como praticante” (MULCHAHEY, 1998, p. 476, n. 226).²³⁰

²²⁸ Jacobus da Fusignano foi um frade Pregador da província romana que ocupou vários cargos no interior da Ordem durante as duas últimas décadas do século XIII (WENZEL, 2013, p. 3; CHARLAND, 1936, p. 50). Foi prior do convento de Santa Maria sopra Minerva, em Roma, segundo prior provincial da recém fundada Província do Reino da Sicília e capelão do rei Carlos II de Anjou (MULCHAHEY, 1998, p. 403). Além disso, no início do século XIV ocupou a sede episcopal de Nocera, na Itália, até 1317, quando passou a exercer o cargo episcopal em Methoni, na Grécia, até sua morte em 1333 (WENZEL, 2013, p. 3; CHARLAND, 1936, p. 50).

²²⁹ “*Fra Giacomo's work seems to have exerted a certain influence upon Dominican preachers in Tuscany, including Giordano da Pisa, who evidently studied the tract quite closely. The Libellus may have interested fra Giordano because it devotes so much space to a consideration of the problem of popular preaching, which was, after all, Giordano's strong suit. Whatever his reason, Giordano da Pisa exhibited a great fidelity to the sermon schemes described by Giacomo da Fusignano when developing the structure of his own sermons*”.

²³⁰ “(...) the similarities between the tract of the one and the sermons of the other may, in fact, be the result of both men expressing a common tradition, one as codifier, one as practitioner”. Anteriormente, todavia, Mulchahey foi também enfática em afirmar que o processo ocorre, de fato, da prática para o tratado. Tendo em vista o prólogo da obra *De componendi sermones* (ca 1340), onde o autor, o frade Pregador Thomas Waleys, afirma que o escreveu tendo em vista a prática dos pregadores reconhecidos em seu tempo, a historiadora afirma: “Em verdade, as artes resumiam a prática retórica corrente do púlpito mais do que determinava o seu curso, elas seguiam as

Dividida em dezenove capítulos, a obra trata de estabelecer, de modo bastante elucidativo, as quatro causas (aristotélicas) da pregação (capítulo I), as diretrizes para a escolha do *thema* (II e III) e do *prothema* (IV), e os diversos modos de divisão possíveis de serem aplicados na construção de um sermão (V-XIX) (WENZEL, 2013, p. 4; 2015, p. 18). Segundo Siegfried Wenzel,

O estilo de Fusignano é muito claro. Ele anuncia as partes do tópico e, então, os trata em ordem, enumerando-os. Ele define termos que ele, evidentemente, considera serem desconhecidos por seus leitores (...) Ele exemplifica cada ponto (...) Essas características tendem a tornar prosaico o seu estilo (...) (WENZEL, 2013, p. 7-8).²³¹

Por conta de seus conteúdos relativos à técnica da *arte de produção de sermões*, o primeiro capítulo, dentre todos os dezenove - conjuntamente com algumas passagens dos capítulos II, XI e XVIII - é o que mais interessa aos objetivos dessa parte da pesquisa. Uma vez que se pretende compreender o que é um sermão, e não os seus procedimentos de composição, o primeiro capítulo se revela importante, pois estabelece as suas causas. Por sua vez, o segundo, mais do que estipular que o sermão deve absolutamente ser um discurso/texto cuja origem se dá a partir de uma passagem bíblica, explica os motivos dessa determinação e, para tanto, tece algumas considerações a respeito das incumbências do pregador. Por fim, os capítulos XI e XVIII apresentam algumas reflexões esclarecedoras acerca do objetivo da pregação e, por isso, é imperioso apresentá-los.

O *Libellus* não possui um prólogo propriamente dito. As primeiras palavras encontradas nos manuscritos apenas formam uma inscrição na qual se lê: “Aqui inicia-se o Livro sobre a arte da pregação, composto pelo frade Jacobus de Fusignano, da Ordem dos Frades Pregadores”. Segue-se a isso, o primeiro capítulo, intitulado “Sobre as quatro causas da divina exortação”. Ele é aberto pela passagem da Epístola de São Paulo aos Filipenses, capítulo 1, versículos 9-10, que afirma: “Oro para que a vossa caridade se enriqueça cada vez mais de conhecimento e todo senso, com que possais discernir o que é mais perfeito e vos torneis puros e irrepreensíveis no dia do Cristo” (JACOBUS DE FUSIGNANO *apud* WENZEL, 2013, p.

tendências, mas não as determinavam” [“*Truth to tell, artes summarized the current rhetorical practice of the pulpit more than they charted its course, they followed the trends but did not set them*”] (MULCHAHEY, 1998, p. 473). Tal concepção é ainda reafirmada ao passo que a historiadora analisa o *De eruditione* de Humberto de Romans, destacando as passagens não quais o autor afirma que se aprende a pregar por meio da observação da própria ação, tomando bons e maus exemplos, imitando os primeiros e evitando os segundos (MULCHAHEY, 1998, p. 476-479).

²³¹ “*Fusignano’s style is very deliberate. He announces the parts of a topic and then treats them in order (...) He defines terms that he evidently considers to be unfamiliar to his readers (...) He illustrates every point he makes with one and o en more exemples (...) These features tend to make his style pedestrian (...)*”.

10).²³² A essas palavras, Jacobus aplicou o procedimento de inquirição sobre as quatro causas (*hai aitiai* - αι αιτιαι), conforme estabelecido por Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) e, ao assim fazer, revelou algumas das características da pregação conforme ele as entendia.

Segundo afirmou o Filósofo, em suas obras *Física* e *Metafísica*, somente é possível compreender algo a partir do momento em que se conhece o seu *porque*, isto é, a sua *causa*. Ela, todavia, argumentou o estagirita, pode ser identificada em quatro sentidos: 1) *causa* significa aquilo a partir do qual algo é criado, sua *matéria*, como o bronze utilizado em uma estátua e a prata empregada na fabricação de um vasilhame; 2) ela é também *a forma* ou *padrão*, como ocorre com uma sequência de palavras em uma frase ou com números em uma fração; 3) significa, também, *aquilo que inicia* uma mudança ou estabelece o repouso, como a pessoa que delibera é a causa do que é feito depois, o pai a causa do filho, aquele que faz o que é feito ou o que quer que faça mudar algo que muda; 4) e, finalmente, *causa* é igualmente *o fim*, isto é, a causa final de algo, como a saúde o é para a caminhada - pois, por que caminha o homem? “Para ser saudável”, responde-se (*Física*, II, 194b; *Metafísica*, V, 1013a).

Explicadas essas quatro causas²³³, Jacobus declarou:

Essas quatro causas também se aplicam aos ensinamentos do conhecimento sacro, e elas podem ser convenientemente notadas nas palavras [bíblicas] que foram tomadas. De fato, a *causa eficiente* na exortação divina é *dupla*, isto é, uma *principal* e outra *instrumental*. A *causa principal* é Deus (...) No versículo, a causa agente principal é expressa na palavra ‘oro’, isto é, a Deus, o principal autor da pregação. A *causa instrumental*, em verdade, é o *pregador*, cuja língua deve ser movida por Deus para pregar. Cristo, portanto, fala da verdade por meio do pregador (...) Assim, a causa agente instrumental é dada a entender por aquele que é dito ‘vossa caridade’. A *causa formal*, em verdade, é insinuada quando se diz ‘se enriqueça cada vez mais’. Deve, assim, o pregador abundar de várias *autoridades* [i.e., citações], *razões*, *similitudes*, *exemplos de vários modos* (...) A *causa material* é indicada por aquilo com o que a autoridade [da passagem bíblica] conclui, ‘conhecimento e todo senso’. É dito ‘conhecimento’ para sugerir o entendimento da verdade divina, o qual somente pode ser dito verdadeiro conhecimento e sabedoria (...) Portanto, a *causa material*, que é a *sagrada escritura*, é indicada na palavra ‘conhecimento’. Mas, acrescenta-se ‘em todo senso’, pois a escritura sacra tem múltiplos sentidos, os quais cada um pode ser útil ao pregador, como ficará patente logo mais. O *fim da pregação* é *induzir às virtudes e afastar dos vícios e pecados*. Assim, a *causa final* é insinuada quando é dito ‘com que possais discernir o que é mais perfeito’, quanto ao exercício da virtude, e ‘vos torneis puros’, ou seja, sem corrupção da carne, naquilo que diz respeito à detestação

²³² “INCIPIT LIBELLUS ARTIS PREDICATORIE compositus a fratre Iacobo Fusignani ordini fratrum predicatorum”. Um dos manuscritos utilizados por Wenzel traz a seguinte variação: “Incipit libellus seu tractatus de arte predicandi. Primum capitulum: De quatuor causis divine exhortationis. ‘Oro ut caritas uestra magis ac magis habundet in scientia et in omni sensu, ut probetis pociora et sitis sinceres et sine offensa in diem Christi” (JACOBUS DE FUSIGNANO apud WENZEL, 2013, p. 10, n.1).

²³³ “Omni operi omnique actioni non solum debetur efficiens quod opus agit, verum etiam exigitur finis quem agens intendit, materia quam agens assumit, forma quoque quam suo operi agens imponit”. [“Todas as obras e ações devem não somente ter algo eficiente que as realiza, mas, em verdade, também exige um fim em função do qual o agente atua, uma matéria que o agente toma, e uma forma a qual ele impõe à sua obra”] (JACOBUS DE FUSIGNANO apud WENZEL, 2013, p. 10).

para com os vícios (JACOBUS DE FUSIGNANO *apud* WENZEL, 2013, p. 10, 12, grifo nosso).²³⁴

Apesar dessa explicação pormenorizada a respeito do autor, do instrumento, da matéria e do fim da pregação, a sua definição ainda possuiria algumas outras particularidades importantes, apontadas e discutidas por Jacobus no segundo capítulo – *O pregador deve escolher um thema e começar com uma oração*. O autor o iniciou com uma reflexão suplementar a respeito de alguns atributos de uma *causa eficiente instrumental* - que, no caso, como visto, seria o pregador. Segundo Jacobus, três coisas poderiam ser discernidas sobre ela: 1) ela possui uma ação derivada de sua própria natureza - ou seja, é um *agente* -, apesar do ato que ela cumpre de acordo com a maneira com que é movida pela *causa eficiente principal*; 2) uma vez que o primeiro agente - isto é, a *causa eficiente principal* - é dito o primeiro movedor, o *agente instrumental*, mesmo enquanto agente, *também é ele mesmo movido*; e 3) o *agente instrumental* às vezes alcança o *efeito último* (i.e., o fim) do agente principal, às vezes não (JACOBUS DE FUSIGNANO *apud* WENZEL, 2013, p. 14).²³⁵

²³⁴ “Unde et ad doctrinam sancte eruditionis quatuor ista concurrunt, que in assumptis uerbis conuenienter possunt notari. Causa namque efficiens diuine exhortationis duplex est, scilicet principalis et instrumentalis. Principalis causa Deus est (...) Vnde causa agens principalis insinuatur cum dicitur oro, scilicet Deum, principalem actorem predicationis. Causa uero instrumentalis predicator est, cuius lingua debet a Deo moueri ad predicandum. Christus enim loquitur per predicatorem ueritatis (...) Causa igitur agens instrumentalis datur intelligi per hoc quod dicitur caritas uestra. Causa uero formalis insinuatur cum dicitur magis ac magis habundet. Debet enim predicator habundare auctoritatibus, rationibus, similitudinibus, et exemplis uariis modis (...) Causa quoque materialis insinuatur per hoc quod in auctoritate concluditur in scientia et in omni sensu. Dicit autem in scientia ad insinuandum diuine ueritatis notitiam, que sola ueraciter scientia et sapientia dici debet (...) Causa igitur materialis, que est sacra scriptura, insinuatur in nomine scientie. Sed addit in omni sensu, quia scriptura sacra habundat multiplici sensu, quorum quilibet potest esse utilis predicatori, ut infra patebit. Finis autem predicationis est inducere ad uirtutes et reuocari a uitiis et peccatis. Unde causa finalis insinuatur cum dicitur ut probetis potiora, quantum ad uirtutum exercitium, et sitis sinceres, idest sine carne corruptionis, quantum ad detestationem uitiorum”. Sobre virtudes, vícios e pecados, Jacobus termina esse capítulo afirmando que “É dito, então, ‘no dia de Cristo’, isto é, perseverando até o fim da vida, para mostrar que tanto o exercício da virtude, quanto a detestação dos vícios requerem perseverança até o fim” [“Subdit autem in ‘diem Christi’, idest perseueranter usque ad finem uite, ad ostendendum quod tam exercitium uirtutum quam detestatio uitiorum requirit finalem perseueranciam”] (JACOBUS DE FUSIGNANO *apud* WENZEL, 2013, p. 12, 14).

²³⁵ “Secundum capitulum: Quod predicator debet thema assumere et orationem premittere. Quia igitur predicator est causa agens instrumentalis sacre eruditionis, ut ex dictis patet, ideo secundum tria que circa causam instrumentalem considerantur tria incumbunt predicatori. Primum autem quod cause instrumentali conuenit est quod preter illam actionem quam habet instrumentum prout est motum ab agente principali, habet aliquam aliam actionem ex propria natura. Sicut securis preter actionem que instrumentaliter pertingit ad formam suam, habet ex natura sui acuminis quod diuidat. Vnde non solum prout mouetur a carpentario sed etiam cadens habet quod diuidat. Secundum est quod sicut agens principale dicitur quod est primum mouens, ita agens instrumentale est mouens motum. Tertium est quod agens instrumentale aliquando quidem pertingit ad ultimum effectum principalis agentis, aliquando uero non (...)” [“Uma vez que o pregador é o agente-causa instrumental do conhecimento sacro, como é patente a partir do que foi dito, três coisas incumbem a ele de acordo com três coisas relativas à causa instrumental. A primeira coisa sobre a causa instrumental é que, apesar da ação que tem o instrumento conforme é movido pelo agente principal, ela tem alguma outra ação a partir de sua própria natureza. Como o machado que, apesar da ação que vem da sua forma quando é usado como instrumento, tem a agudeza a partir de sua própria natureza, pois tem gume. Assim, ele corta não somente de acordo como é movido pelo carpinteiro, mas também quando cai. A segunda é que assim como o agente principal é dito ser o primeiro agente, do mesmo modo o agente instrumental é um agente móvel. A terceira coisas é que o agente instrumental às

Por conta desses aspectos do *agente-causa instrumental*, explicou o autor, haveria algumas decorrências. Em primeiro lugar, por possuir alguma ação a partir de sua própria natureza, ter-se-ia que, na pregação, além de atuar por meio de Deus, o pregador também age por si mesmo – precisamente ao escolher um *thema*, afirmou Jacobus. Em segundo, por poder ser movido apesar do fato de ser ele mesmo um agente, Deus moveria a sua língua como sendo agente principal. Isso, então, implicaria no fato de que se assim não fizer Deus, a pregação não alcançará seu objetivo - que é induzir os homens às virtudes e afastá-los dos vícios e pecados.²³⁶ Por isso, como foi afirmado no título do capítulo, seria de extrema importância que o pregador fizesse uma oração antes de iniciar o sermão para que Deus, assim, conferisse a Sua graça e glória. Essa determinação, portanto, não foi um simples artigo de fé, mas decorreu precisamente do modo de funcionamento da pregação de acordo com as quatro causas aristotélicas. Como consequência do terceiro aspecto concernente ao *agente-causa instrumental*, bem como do segundo, ter-se-ia que, por último, o pregador, enquanto agente instrumental, por si só, não consegue alcançar a graça divina, “pois somente Ele [i.e., Deus] confere graça e glória”. Mais uma vez, seriam precisamente em decorrência disso, e não de disposição de fé, que o pregador deveria finalizar o seu sermão por meio de uma oração que as solicita a Deus, conforme foi determinado por Jacobus (JACOBUS DE FUSIGNANO *apud* WENZEL, 2013, p. 16).²³⁷

vezes alcança o último efeito do agente principal, às vezes não (...)” (JACOBUS DE FUSIGNANO *apud* WENZEL, 2013, p. 14).

²³⁶ Jacobus acrescenta, ainda, que “considerando que o efeito de Deus, que é o principal autor da pregação, é conferir graça e glória aos fiéis, assim como em Salmos [83, 12], que é dito ‘o Senhor dá a graça e a glória’. Esses efeitos não podem ser alcançados imediatamente por nenhuma criatura racional. Digo isso por causa dos sacramentos da Nova Lei, que são ditos por alguns de causar graça” [“*Considerandum ergo quod effectus Dei, qui est principalis actor predicationis, est conferre fidelibus gratiam et gloriam, iuxta illud Psalmi Gratiam et gloriam dabit Dominus. Ad quos effectus nulla rationalis creatura potest pertinere saltem immediate. Quod dico propter sacramenta noue legis, que dicuntur a quibusdam gratiam causare*”] (JACOBUS DE FUSIGNANO *apud* WENZEL, 2013, p. 14, 16). Ao falar em efeito de Deus, Jacobus se referia à expressão empregada pouco antes, o último efeito do agente principal, conforme consta na citação da nota anterior. Sendo assim, o fim da pregação, além de ser induzir os homens às virtudes e afastá-los dos vícios e pecados, conforme afirmado no primeiro capítulo do *Libellus*, é, também, conferir graça e glória aos fiéis. Ou seja, por meio dela Deus confere a sua graça ao homem, a possibilidade de salvação, bem como leva a ela.

²³⁷ “*Propter primum itaque horum (quia uidelicet instrumentum habet aliquam actionem ex propria natura seu uirtute) conuenit predicatori quod seipsum applicet ad materiam sue predicationis. Quod facit assumendo thema scripture. Cum enim predicator sit instrumentum animatum, seipsum potest ad materiam applicare. Propter secundum (scilicet quia est mouens motum) debet premittere orationem ut eius lingua dirigatur a Deo sicut ab agente principali. Sicut enim non sufficit bonitas seminis ac seminantis ad fructificandum sine adiutorio pluuiæ et uirtutis corporum celestium, sic nec sermo predicatoris sine beneficio diuine gratie (...) Propter tertium (quia uidelicet non potest pertinere ad causandum gratiam uel gloriam) debet suum sermonem concludere per orationem qua petat gratiam in presenti et gloriam in futuro a Deo, cuius solius est gratiam et gloriam conferre, ut dictum est*” [“Por conta do primeiro (que o instrumento possui alguma ação a partir de sua própria natureza ou virtude), convém ao pregador se aplique à matéria de sua pregação. O que faz escolhendo uma passagem da escritura. Uma vez que o pregador é um instrumento animado, ele pode aplicar-se à matéria. Em função do segundo (que um agente ele mesmo é movido), deve fazer antes uma oração para que sua língua seja dirigida por Deus como agente principal. Assim como não são suficientes as boas sementes e o semeador para que se gere frutos sem a ajuda da chuva e a virtude dos corpos celestes, também não o é o sermão do pregador sem o benefício da graça divina (...) Devido ao terceiro (que o pregador não pode causar a graça ou a glória), ele deve concluir o

Esclarecidas essas particularidades do funcionamento da pregação, bem como a proposição de mais um fim pertinente a ele, isto é, a salvação, viu-se também que o seu fim, de acordo com o primeiro capítulo, também compreende em induzir os homens às virtudes e afastá-los dos vícios e pecados. A respeito dos seus fins, o capítulo XI, que versa “Sobre o desenvolvimento do sermão pela multiplicação de exposições e sentidos”, é esclarecedor. Jacobus o iniciou explicando que a sagrada escritura possui múltiplos sentidos, acerca dos quais o pregador deve estar ciente de três coisas. Dentre eles, o primeiro é elucidativo quanto ao fim da pregação. O autor afirmou que o pregador deve saber “em quantos e em quais sentidos a sagrada escritura pode ser explicada” (JACOBUS DE FUSIGNANO *apud* WENZEL, 2013, p. 58).²³⁸ Conforme elucidou Jacobus,

(...) é preciso saber que sob uma palavra da sagrada escritura jazem múltiplos sentidos, isto é, o literal, o moral, o alegórico e o anagógico. A distinção entre eles pode ser entendida da maneira que se segue. Como o autor da sagrada escritura é Deus - em cujo poder está não só o de dar significado às palavras, mas também às coisas em si mesmas - na sagrada escritura a verdade pode ser manifesta de duas maneiras, isto é, literalmente, por meio de palavras, e figurativamente, por meio de coisas. A manifestação por palavras constrói o sentido histórico ou literal, no qual fica patente que ao sentido literal é pertinente tudo aquilo cuja significação se tem diretamente das palavras. Mas, a *manifestação da verdade* que a sagrada escritura traz *por meio de figuras*, ordena as coisas a *dois fins*, isto é, a *crer corretamente* e ao *agir corretamente*. Se é voltado ao *agir correto*, tem-se o *sentido moral*, que por outro nome também é dito *tropológico*. Se é voltado ao *crer corretamente*, é preciso distinguir entre diferentes sentidos de acordo com a ordem das coisas que podem ser acreditadas. Como o estado da presente Igreja é intermediário entre o estado da sinagoga e o estado triunfante, assim como o Antigo Testamento foi uma figura do Novo, conforme ensina o Apóstolo [Paulo] na primeira epístola aos Coríntios, capítulo 10, tanto o Antigo quanto o Novo são figuras de coisas celestiais. Assim, o sentido trazido pelas figuras das coisas fundadas no modo pelo qual o Antigo Testamento figura o Novo, é chamado *sentido alegórico ou típico* (...) Em geral, quando as coisas ocorridas no Antigo Testamento expõem *sobre Cristo ou a Igreja Militante*, é dito *sentido alegórico ou típico*. Mas, quando o sentido trazido pelas figuras é fundado naquele modo de figuração no qual o Novo, assim como o Antigo Testamento figuram a *Igreja Triunfante*, este é o *sentido anagógico*. Do que foi dito, tem-se que o sentido literal narra o que foi feito; o alegórico sinaliza o que deve ser acreditado sobre Cristo e a Igreja, o moral ensina o que é nobre no agir; e o anagógico ensina o que devemos crer sobre a Igreja Triunfante, à qual devemos tender. Disso, tem-se esse verso: ‘A palavra ensina os eventos, a alegoria o que acreditar/A moral o que fazer, Anagogia aonde ir’ (JACOBUS DE FUSIGNANO *apud* WENZEL, 2013, p. 59, 60, grifo nosso).²³⁹

seu sermão com uma oração que pede a Deus graça no presente e glória no futuro, pois só ele confere graça e glória, como foi dito”].

²³⁸ “*Capitulum xi: De dilatatione sermonis per multiplicationem expositionum et sensuum. Rubrica. Circa multitudinem uero sensuum diuine scripture tria sunt predicatori scienda. Quorum primum est quot et quibus sensibus sacra scriptura possit exponi; secundum est in quibus sui partibus potest exponi multis sensibus; tertium est qualiter per huiusmodi multiplicationem expositionum sermo valeat dilatari*” [“(...) Sobre a multiplicidade de sentidos da divina escritura, três coisas devem ser sabidas pelo pregador. A primeira é em quantos e em quais sentidos a sagrada escritura pode ser explicada. A segunda, em quais partes suas podem ser expostas muitos sentidos. A terceira é como o sermão pode ser desenvolvido por meio da multiplicação de sentidos”].

²³⁹ “*Circa primum autem sciendum est quod scriptura sacra sub una littera habet multiplicem sensum, scilicet litteralem, moralem, allegoricum, et anagogicum. Quorum distinctio sic potest accipi. Cum enim actor sacre*

A partir desse trecho fica claro que o fim da pregação, conforme estabelecido pelo frade no primeiro capítulo – isto é, induzir os homens às virtudes e afastá-los dos vícios e pecados – seria alcançado pela exposição da sagrada escritura em sentido *moral*. Como já visto a partir da análise da definição de pregação dada por Alain de Lille, em sua *Summa de arte praedicatoria*, o filósofo romano Marco Túlio Cícero (106 a.C.-43 a.C.) nomeou a parte da filosofia que trata dos costumes como *moral* (CÍCERO, *De Fato*, I). Ou seja, *ela* trata dos usos, dos modos de agir, tanto dos que são apreciados como corretos, quanto dos considerados como execráveis - e o faz por meio da classificação deles como virtuosos ou frutos de um ou mais vícios. Em outras palavras, é possível perceber que, para Jacobus de Fusignano, a pregação seria fundamentalmente uma atividade *moralizadora*, que define um conjunto de pressupostos sobre o que deve ser compartilhado pela sociedade cristã como sendo correto e errado, desejável e abominável, justo e injusto e que deve orientar as ações. Um exemplo em relação a isso foi dado ao explicar o terceiro ponto que o pregador deve ter em mente ao desenvolver o sermão por meio da multiplicação de razões e sentidos. Segundo o autor, seria preciso saber que é possível expandir o sermão expondo o *thema* de duas maneiras diversas. Como exemplo, ele tomou a exposição *moral* da passagem de Lucas 8: 5: “Saiu o semeador a semear a sua semente”. O semeador, no caso, pode tomar tanto o significado do penitente, quanto do pecador. No caso da demonstração de uma conduta moralmente correta, ou seja, de acordo com os *costumes e usos* da sociedade cristã, o penitente se afasta de seus pecados e chega à glória, e isso seria entendido pela palavra *sair*. Além disso, por *semente* entender-se-iam as suas boas ações, as quais lhe garantem o fruto da vida eterna. Já no segundo caso, no qual o *semeador* representa o pecador, ele praticamente *sai* de si mesmo ao entregar-se aos pecados e renegar os

scripture sit Deus, in cuius potestate est non solum uoces accommodare ad significandum sed etiam res ipsas, potest in sacra scriptura ueritas aliqua duppliciter manifestari, scilicet per uerba et per rerum figuras. Manifestatio autem que est per uerba facit sensum ystoricum seu litteralem. Vnde patet quod ad sensum litteralem pertinet totum illud quod ex ipsa significatione uerborum directe accipitur. Manifestatio autem ueritatis quam sacra scriptura tradit per figuras rerum ordinatur ad duo, scilicet ad recte credendum et ad recte operandum. Si ad recte operandum, sic est sensus moralis, qui alio dicitur nomine tropologicus. Si autem ad recte credendum, sic secundum ordinem credibilium oportet distingui diuersos sensus. Cum enim status presentis Ecclesie sit medius inter statum synagoge et statum triumphantis, sicut uetus testamen- tum fuit figura noui, ut docet Apostolus primo Corinthiorum x, ita uetus simul et nouum sunt figura celestium. Sensus ergo traditus per figuras rerum qui fundatur in illo modo figurandi quo uetus testamentum figurat nouum uocatur sensus allegoricus seu typicus (...) Et generaliter, quando ea que in ueteri testamento contige- runt exponuntur de Christo uel Ecclesia militante, sensus allegoricus uel typicus dicitur. Si uero sensus traditus per figuras fundatur in illo modo figurationis quo nouum simul et uetus testamentum figurant Ecclesiam triumphantem, sic est sensus anagogicus. Ex dictis itaque patet quod sensus litteralis narrat id quod est gestum; sensus uero allegoricus signat quod est credendum de Christo et Ecclesia; sensus moralis docet quod est nobis agendum; sed sensus anagogicus docet quid nobis credendum sit de Ecclesia triumphante ad quam debemus tendere. Vnde facti sunt de hoc uersus: 'Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia'”.

juílgamentos de sua razão; *sua semente*, obviamente, seria todos os pecados que comete e que geram maus frutos no futuro (JACOBUS DE FUSIGNANO *apud* WENZEL, 2013, p. 67, 69).²⁴⁰

Precisamente por essas características, a pregação poderia ser entendida sobretudo como uma ação de cunho político, pois por meio da informação sobre funcionamentos sócio-políticos ideais e que são ambicionados, se busca conferir uma configuração e sentido a toda uma sociedade. Isso fica claro também no capítulo XVIII, “Sobre o desenvolvimento do sermão pela designação ou consideração de causas e efeitos”. Segundo o autor, “quando falamos da bondade de alguma virtude ou da maldade de algum vício, podemos convenientemente dilatar o sermão a partir de causas e efeitos” (JACOBUS DE FUSIGNANO *apud* WENZEL, 2013, p. 90).²⁴¹ Em relação a esse modo, duas coisas deveriam ser observadas pelo pregador:

A primeira é que o pregador não deve tentar especificar as causas e efeitos indiferentemente de todas as coisas, mas somente daquelas cujo conhecimento é útil à *informação moral* ou ao louvor do santo sobre o qual se prega, tais como as *virtudes*, os *vícios* e os seus atos, como a oração, a esmola, o jejum e coisas similares. A segunda é que, assim, as causas e efeitos não devem ser assinaladas somente para ostentar quais são as virtudes e vícios, mas para persuadir às ações virtuosas e ao afastamento dos pecados e vícios. O fim da ciência moral é a ação e não somente o conhecimento das virtudes e dos vícios” (JACOBUS DE FUSIGNANO *apud* WENZEL, 2013, p. 92).²⁴²

²⁴⁰ “*Circa tertium uero sciendum quod sermo potest dilatari multipliciter exponendo thema duobus modis (...) Uerbi gratia: Luce viii scribitur, ‘Exiit qui seminat seminare semen suum’. Potest ergo uerbum hoc moraliter exponi in bonum, ut dicatur quod penitens exiit de statu et carcere peccati ad libertatem gratie, et tunc seminat semen suum, idest bona opera, que perducunt ad fructum uite eterne (...)* Item potest exponi in malum, ut dicatur quod peccator exiit et quasi extra seipsum labitur quando iudicium rationis relinquit; et tunc seminat semen suum, idest iniquitates, quibus peruenitur ad malam messem (...) Ecce quomodo eadem auctoritas in bonum et in malum est exposita moraliter” [“Sobre o terceiro ponto, o pregador deve saber que o sermão pode ser desenvolvido de várias maneiras, expondo o thema de dois modos (...) Tomemos com exemplo Lucas VIII, onde é escrito ‘Saiu o semeador a semear a sua semente’. É possível expor moralmente essas palavras em um bom sentido, afirmando que o penitente saiu do seu estado e cárcere de pecado à liberdade da graça, e semeia a semente sua, isto é, a boa ação que leva ao fruto da vida eterna (...) Igualmente, é possível expor em sentido mau, dizendo que o pecador saiu e vive como se estivesse fora de si mesmo e abandonado o julgamento da razão; e, então, semeia a sua semente, ou seja, iniquidades, as quais levam a uma má colheita (...) Eis o modo como a mesma autoridade é moralmente exposta em um bom e mau sentido”].

²⁴¹ “*Capitulum xviii De dilatatione sermonis per assignationem seu considerationem causarum et effectuum (...) cum de bonitate alicuius uirtutis uel de malicia alicuius uicii loquimur, potest sermo per causas et effectus eorum conuenienter dilatari*”.

²⁴² “*Circa hunc autem modum dilatandi sermonem duo sunt obseruanda. Quorum primum est quod predicator non conetur assignare causas et effectus omnium rerum indifferenter, sed tantum illarum quarum noticia est utilis ad informandum mores uel ad laudem sancti de quo predicatur. Huiusmodi autem sunt uirtutes, uicia, et actus ipsorum, ut oratio, elemosina, ieiunium, et hiis similia. Secundum est quod huiusmodi cause et effectus non tam assignari debent ad ostendendum quot sint uirtutes et uicia quam ad persuadendum actus uirtutum, et ad retrahendum a peccatis et uiciis. Finis enim moralis sciencie est opus et non sola noticia uirtutum et uiciorum*” [“Em relação a esse modo de desenvolvimento do sermão, duas coisas são observadas (...)”].

Em conjunto com a passagem anterior, tem-se muito claro que a exposição dos conteúdos da sagrada escritura, conforme o sentido *moral*, visa especificamente a ação, a transformação e regulação das relações em uma sociedade, e não somente a mera informação.

Explicado esse objetivo *moral* da pregação, caso se tome a passagem do capítulo XI citada, é possível perceber que o trecho acrescentou mais um fim à atividade do pregador: além do objetivo relativo às virtudes e aos vícios, e aquele voltado para a graça e a glória, ela serve também à instrução sobre o modo correto de se crer, tanto naquilo que diz respeito à Igreja Militante, quanto à Triunfante. Nesse sentido, assim como já estabelecido por Alain de Lille, Jacobus também acreditava que a pregação servia à instrução da fé.

Ao serem reunidas todas essas características apresentadas pelo frade, é possível estabelecer um conceito de sermão que pode ser assim anunciado: *o sermão é uma exposição da verdade encontrada nas sagradas escrituras, feita por Deus por meio da fala do pregador (que emprega citações, razões, similitudes e exemplos), e cujo fim é induzir os homens às virtudes e afastá-los dos vícios e pecados, informá-los em assuntos referentes à fé, naquilo que diz respeito à Igreja Militante e Triunfante, bem como dar-lhes graça e glória, isto é, salvação.*

2.4 A Pregação segundo os Sermões de Giordano de Pisa

A respeito da atividade predicativa, as *reportationes* dos sermões de Giordano apresentam passagens nas quais o pregador, ao argumentar sobre o assunto que estava sendo tratado em determinada ocasião, informou a seu público algumas das características e propósitos dessa ação.²⁴³ Uma delas ocorreu em uma manhã de domingo, 19 de julho de 1304, ao pregar na igreja do convento dos Frades Pregadores em Florença, Santa Maria Novella (GIORDANO DE PISA, 1831a, p. 170).²⁴⁴ Em conformidade com a leitura evangélica prevista para o Oitavo Domingo após o Domingo da Trindade, Mateus 7, 15-21²⁴⁵, segundo a *reportatio* o frade adotou o primeiro e parte do segundo versículo (a primeira frase) como *thema*: “Acautelai-vos dos falsos profetas que vêm até vós vestidos como ovelhas, mas, interiormente, são lobos devoradores. Por seus frutos os conhecereis” (GIORDANO DE PISA, 1831a, p.

²⁴³ Isso quer dizer que em nenhuma delas o assunto *pregação* era o núcleo do que estava sendo comunicado; as ideias que se faziam dessa atividade apresentadas eram um meio e não o fim da argumentação.

²⁴⁴ “*Predicò Frate Giordano 1304 di 19 di Luglio, Domenica mattina in Santa Maria Novella*” [“Pregou o frade Giordano no dia 19 de julho de 1304, manhã de domingo em Santa Marian Novella”].

²⁴⁵ “*Dominica octava (...) Evang. ‘Attendit a falsis prophetis (...)’*” (ORDO PRAEDICATORUM, 1496, p. 110v.-111; 1921, p. 186).

170).²⁴⁶ Na ocasião, Giordano iniciou o seu discurso com um enaltecimento daquele que ensina (o mestre ou professor), destacando o seu papel em relação à salvação, e logo em seguida tratou de estabelecer a identificação entre essa figura e aquela do profeta presente na passagem bíblica:

Dentre todas as coisas que são necessárias à nossa salvação encontra-se o professor. Porque sem ele, por nós mesmos, não podemos nos preparar; pois nós nascemos nesse mundo sem senso e sem conhecimento de qualquer criatura; excetuando o falar, que parece se desenvolver rapidamente, o homem por si só não saberia se antes não fosse ensinado por aquele que sabe. Mais do que isso, seríamos ignorantes sobre todas as outras coisas que são necessárias. E porque o professor é de tanta utilidade, confirmou Cristo quando disse: *attendit a falsis prophetis*. Cristo os chama de profetas. Chama-se de profeta aquele que revela as coisas que ainda acontecerão, aquelas que os homens não conhecem, como foi Isaías, Jeremias e outros santos profetas. Profeta é dito daquele que também diz das coisas presentes, as quais não são sabidas por outros, como Santa Isabel, a quem acorreu a Mãe de Deus e ela sabia que ela estava grávida do Filho de Deus. Assim disse: “de onde veio a mim a Mãe de Deus?” [Lucas 1: 43]. E por essas palavras foi chamada de profetisa. Portanto, por professor entende-se profeta, e por profeta, mestre. E São Paulo nas suas epístolas não estabelece diferença entre eles e, por isso, os mestres, que devem ensinar os povos, frequentemente são chamados de profetas (GIORDANO DE PISA, 1831a, p. 170-171).²⁴⁷

Explicada essa assimilação, logo em seguida o frade alertou seus ouvintes para o fato de que assim como “os bons professores são necessários e úteis, os maus professores, pelo contrário, são perigosos e danosos; o mal que deles sai não há fim”. Esses maus professores, obviamente, seriam os *falsos profetas*, aos quais o *thema* da pregação se referia: “E por isso Cristo disse: acautelai-vos dos falsos profetas, isto é, dos maus professores” (GIORDANO DE PISA, 1831a, p. 171).²⁴⁸ Mais do que isso, seria justamente em relação à ação deles que o frade destacaria o papel da pregação.

Conforme afirmou o pregador, ainda no âmbito da introdução da pregação sobre a primeira parte do *thema* referente ao mandamento sobre os falsos profetas, logo após a

²⁴⁶ “*Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces: a fructibus eorum cognoscetis eos*”.

²⁴⁷ “*Infra tutte le cose, che ne fanno mistieri a nostra salut, si è il maestro; perocchè senza maestro, per noi non potremmo apparare; chè noi nasciamo in questo mondo senza senno, e senza conoscimento d'alcuna creatura; ch'ezandio il parlare, che pare coi leggieri, l'uomo per se solo non lo saprebbe, se prima non ne fosse ammaestrato da quelli, che l' sa. Maggiormente saremmo ignoranti di tutte l'altre cose, che mistieri ne sono. E perocchè l' maestro è di contanta utilidade, ci ne conforta Cristo quando dice: attendit a falsis prophetis. Chiama Cristo questi, profeti. Profeta è detto quelli, che revela le cose, che deon venire dalla lunga, che gli uomini non le sanno, come fu Isaia, e Geremia, e gli altri profetti santi. Profeta è detto colui, che dice le coze eziandio presenti, le quali non si sanno per gli altri, come di Santa Lisabetta, che venne a lei la Madre di Dio, ed ella conobbe ch'ell'era gravida del Figliuolo di Dio: sì disse: come è a me venuta la madre di Dio? E per questa parola fu chiamata profetissa; sicchè per maestro s'intende profeta, e per profeta maestro. E Santo Paulo nelle pistole sue non ci fa di ciò differenza; e però i maestri, c'hanno ad ammaestrare le genti, spesse volte li chiama profeti*”.

²⁴⁸ “*E secondamente ch'e'buoni maestri ne sono così mistieri, ed utili, così per contrario i mali maestri sono pericolosi, e dannosi; el male che dimloro esce, è senza fine. E però disse Cristo: guardatevi da' falsi profeti, cioè, da' mali maestri*”.

Ascensão de Cristo eles seriam identificados como aqueles considerados hereges. Todavia, esclareceu Giordano, em seus dias eles não mais existiriam em número que oferecesse real perigo e, assim, os falsos profetas/mestres poderiam ser associados à outra categoria de pessoa, como, por exemplo, o soberbo (GIORDANO DE PISA, 1831a, p. 171-172).²⁴⁹ De qualquer forma, fossem hereges ou pecadores de algum tipo,²⁵⁰ ao explicar o significado da última frase do *thema*, o pregador afirmou que, uma vez que é impossível reconhecer o coração do homem por sua mutabilidade (GIORDANO DE PISA, 1831a, p.173)²⁵¹, poder-se-ia conhecê-lo por meio da avaliação dos seus frutos. Apoiado nessa declaração, Giordano desenvolveu a sua pregação a partir do versículo 16 (“*a fructibus eorum cognoscetis eos*”) e estabeleceu a comparação do homem com uma árvore que produz frutos e de Deus com um jardineiro.

É importante ter em mente, portanto, que com base no *thema* o pregador estruturou seu sermão da seguinte maneira: na introdução tratou da primeira frase do versículo 15, do mandamento “*Attendite a falsis prophetis*”; no restante do sermão, isto é, o seu desenvolvimento propriamente dito, abordou a afirmação do versículo 16, sua primeira frase.²⁵² Percebido isso, é possível afirmar que, em verdade, a pregação em si tratou mais das formas de se reconhecer pecadores e como deles se proteger:

²⁴⁹ “*Da questi mali maestri fu molto bisogno di guardarsene altri al principio; perocchè incontante dipo l’Ascensione di Cristo si levaro molti eretici, e dier molta briga alla Ecclesia (...) Ma oggidì è bigsogno di guardarne da’ mali maestri: non trovandose oggidì certo degli eretici, e di quelli, che calunniano la fede, per la grazia di Dio, sette, e’ sono oggidì quasi spento, e non se ne trova quasi nullo, almeno palese; ma non però dimeno ci ha de’ mali maestri in abbondanza, da’ quali con ogni diligenza ci conviene guardare; perocchè quegli, ch’è reo in superbia, come può fare opera alcuna buona? Perocchè tutta loro dottrina, opere, ed esempli sono rei; e vedete come sono oggi abbondati i mali maestri*” [“Desses maus mestres foi preciso muito guardar-se no princípio, porque, incontinentemente, após a Ascensão de Cristo se levantaram muitos heréticos e deram muita batalha à Igreja (...) Mas hoje em dia é necessário guardar-se dos maus mestres. Não havendo hoje em dia certamente os heréticos ou aqueles que caluniaram a fé, pela graça de Deus foram e são hoje em dia quase extintos, e não se encontra quase nenhum, ao menos parece; nem por isso os maus mestres se encontraram em menor abundância, dos quais com toda diligência convém se guardar. Aquele que é mau pela soberba, como pode fazer alguma coisa boa? Porque toda o ensinamento deles, obras e exemplos são maus; e veja como são abundantes hoje os maus mestres”].

²⁵⁰ Segundo a *Glossa Ordinaria*, em um comentário marginal sobre a palavra “Attendite. É possível falar de todos os tipos de homens cujo algum hábito ou palavra, alguma obra demonstrada pode ser tomada nesse caso; todavia, espiritualmente fala-se dos heréticos”. Sobre o trecho “que vêm”, em um comentário feito nas entrelinhas, lê-se: “os que andam em humildade e falsa religião” [“*ATTENDITE. Licet hoc de omnibus, qui aliud habitu et sermone, aliud opere ostendunt possit accipi, tamen spiritualiter de hereticis (...) qui in humilitate ambulant et falsa religione*”]. (BIBLIA, 1481, Mt. 7: 15).

²⁵¹ “*Ed ancora è impossibile a conoscere il cuore dell’uomo per la sua mutabilidade. È così mobile come la foglia, che non há stato in niuno modo come l’altre cose. La natura del fico non si muta mai, sempre fa fichi, e così dell’altre cose; ma il cuor dell’uomo tutto di si volge (...) non si può conoscere il cuore dell’uomo*” [“E, então, é impossível conhecer o coração do homem por sua mutabilidade. Ele é móvel como a folha, que nunca existiu da mesma maneira que as outras coisas. A natureza do figo não muda nunca, sempre faz figos, e assim a respeito das outras coisas; mas o coração do homem todo dia se volve (...) não se pode conhecer o coração do homem”].

²⁵² Consequentemente, em momento algum foi abordada diretamente a segunda frase do versículo 15 que fala sobre os falsos profetas chegarem disfarçados de ovelhas quando, em verdade, são lobos.

(...) com grande cuidado e diligência Cristo aqui ensina a se proteger dos maus mestres e doutores. Feito Cristo esse mandamento [i.e. *Attendite a falsis prophetis*], ensina-se quais são os bons e quais são os maus e como nós podemos conhecê-los. E por isso disse: *a fructibus eorum cognoscetis eos*. Vós os reconheceréis pelos seus frutos. A árvore má faz um mau fruto; a boa árvore produz um bom fruto. Não pode a boa árvore fazer um mau fruto, nem a má árvore produzir um bom fruto (GIORDANO DA PISA, 1831a, p. 174, grifo nosso)²⁵³

O seu *thema*, portanto, mais do que “*Attendite a falsis prophetis*” foi “*a fructibus eorum cognoscetis eos*”.²⁵⁴

Giordano dividiu esta pregação em quatro partes: na primeira, explicou que o fruto de uma árvore possui certa característica que permite identificá-la, ou seja, mesmo que o homem mau tenha certas atitudes boas, sempre haverá alguma que contrariará as outras de modo definitivo e denunciante; em seguida, abordou a suavidade do fruto e a espinhosidade da árvore que permitem conhecer a qualidade da planta, isto é, se o homem possui o coração pacificado ou não;²⁵⁵ em terceiro lugar, falou sobre a raiz, isto é, a vontade do homem; e, por fim, sobre como Deus, tal qual um jardineiro que transpõe, poda, enxerta e arranca certas plantas para o bem do jardim, faz o mesmo com os homens (GIORDANO DA PISA, 1831a, p. 175, 176, 177, 178).²⁵⁶

²⁵³ “(...) Cristo con grande cura, e diligenza ci ammaestra di guardarci da’ mali maestri, e dottori. Fatto Cristo questo comandamento, si ne ammaestra quali sono i buoni, e quali sono i rei, e come noi li potemo conoscere. E però disse: *a fructibus eorum cognoscetis eos*. Voi gli cogscerete a’ frutti loto; la mala arbore fa malo frutto, la buona arbore fa buono frutto. Non può la buona arbore fare mal frutto, nè la mala arbore fare buon frutto”.

²⁵⁴ Isso é verificável até mesmo em termos de extensão de páginas conforme a edição utilizada. Nesse sentido, das aproximadamente nove páginas e meia ocupadas por todo sermão, cerca de três e meia são cobertas pela explicação de “*Attendite a falsis prophetis*”. De qualquer forma, é mais importante notar que as técnicas da divisão e dilatação, que no sermão moderno constituem o desenvolvimento e o próprio discurso em si, são aplicadas precisamente na interpretação de “*a fructibus eorum cognoscetis eos*”.

²⁵⁵ A referência ao espinho - bem como ao figo, anteriormente citado - muito provavelmente se deu por conta da segunda frase do versículo 16: “Colhem-se, porventura, uvas dos espinhos e figos dos abrolhos?” [“*Numquid colligunt de spinis uvas aut de tribulis ficus?*”].

²⁵⁶ “*Prima dico c’ha singularità nel frutto (...) Conosconsi ancora dalla dolcezza del frutto il buono arbore dal rio (...) Conosconsi ancor i buoni da’ rei dalla radice (...) Così fa Dominedio a modo di un buon ortolano (...)*” [“Primeiramente, digo que há característica no fruto (...) Conhece-se, então, pela doçura do fruto a boa árvore da má (...) Conhecem-se, assim, os bons dos maus pela raiz (...) Assim faz Deus à moda de um jardineiro”]. Há, ainda, uma breve referência à pregação na última parte do sermão. Giordano declarou: “Para salvar uma planta o jardineiro também usa o enxerte; coloca-se um ramo bom e semelhante: que ramo é esse? Às vezes um bom pensamento que Deus te envia, às vezes as boas palavras da pregação, quando ouvida alguma. E, maximamente, o bom exemplo da vida do homem santo” [“*Usa ancora l’ortolano all’arbero salvatico d’innestarlo, metteci uno nesto buono, e dimestico: quale è questo nesto? Talora il buon pensiero, che Iddio ti manda, talora le buone parole della predica, quando n’odi alcuna; e massimamente il buon esemplo della vita del santo uomo*”] (GIORDANO DA PISA, 1831a, p. 179). De modo semelhante, no terceiro dos seus três sermões dedicados à essa data litúrgica, Iacopo de Varazze tratou das três diferentes partes de uma árvore e, posteriormente, de três tipos de árvores: “Consideramos três coisas na árvore, isto é, as raízes que possuem os humores. O tronco, que possuem retitude. E os ramos que devem ter frutos em abundância (...) Há aquelas que fazem frutos bons, aquelas que fazem frutos maus, e aquelas estéreis” [“*In arbore autem tria consideramus, scilicet, radices quam haurinut humorem. Stipitem qui habent rectitudinem. Et ramos qui debent habere fructum urbertatem (...) Est enim quaedam quae facit fructus bonos, quaedam facit fructus malos, quaedam quae est sterilis*”] (JACQUES DE VORAGINE, 1572, p. 265).

Além da introdução já abordada, a parte que, no momento, se mostra mais relevante é a primeira. Ao explicar que os frutos dos maus mestres possuem características que permitiriam aos homens distinguir entre aqueles que, em verdade, são bons e os que são maus, Giordano afirmou que, para tanto, seria preciso, antes, que os homens se instruissem na doutrina do Cristo. O motivo disso estaria no fato de que ela é o próprio bom fruto: conhecendo-o, reconhecer-se-ia por antinomia o mau fruto e o seu produtor, isto é, o pecado e o pecador. Esse aprendizado, por sua vez, seria oferecido nada menos que pela pregação:

Os bons e os maus, juntos, concordam em muitas coisas, pelas quais tu não reconhecerias um do outro (...) Mas por certas coisas eles se diferenciam, em certas características (...) Primeiramente, digo que há característica no fruto; e qual é este? Quando tu vires um homem que se guarda de pecados mortais, vires que está em oração, está em fruto da penitência, isto é, que se confessa, dá aos outros e produz outros bons frutos. Estas coisas os maus não fazem. Mas os maus, embora tu vejas que alguns outros dão esmola, ou jejuam, todavia se tu visses que são carnis, luxuriosos ou cúpidos, assassinos, enganadores ou detratores e estão em pecado mortal, os tens por más árvores verminosas. Semelhantemente, se tu os visses com um mau ensinamento de pecado, ou de heresia, os quais não concordam com os ensinamentos de Cristo, terás eles por más árvores, embora esta heresia não a digam abertamente, mas dizem veladamente, em oculto. E por isso deve o homem ser industrioso em vir às pregações, onde se ensina a doutrina de Cristo. Não deveria fazê-lo por outro motivo a não ser porque aquele que usa as pregações conhece muito bem as palavras que contêm heresia e as conhece a fundo, sabe-se delas se guardar e se defender quando necessário. Mas os outros, que não vêm às pregações, como as conhecerão, como se defenderão quando necessário? E por isso é de suma utilidade a prédica. Não há ninguém que, vindo à pregação, não escute alguma palavra útil, que lhe faz muito em favor. Assim, pela característica desses frutos, se conhece bem os bons e os maus e quem é sábio (GIORDANO DE PISA, 1831a, p. 174-175)²⁵⁷

A partir dessa passagem, é possível divisar que uma das funções da pregação destacada por Giordano seria, portanto, a de informar os homens em um sentido moral, isto é, esclarecer quais *ações* e/ou *costumes* são verdadeiramente condizentes com os ensinamentos cristãos.²⁵⁸

²⁵⁷ “*I buoni, ed rei insieme s'accordano in molte cose, per le quali non li conosceresti l'uno dall'altro (...) Ma pur in certe cose si divisano, in certe singularitadi (...) Prima dico c'ha singularità nel frutto; e quale è questo? Quando tu vedi l'uomo, che si guarda da'peccati mortali, vedi che sta in orazione, sta in frutto di penitenzia, cioè, che si confessa, rende l'altrui, ed altri buoni frutti; questi al postutto i rei non fanno; ma i rei, avvegnachè tu veggì che alcun'otta facian limosina, o digiunino, tuttavia se tu vedi che sieno carnali, lussuriosi, o cupidi, o micidiali, o ingannatori, o detrattori, e stare in peccato mortale, abbigli permali arbori verminosi. Simigliantemente se tu gli vedi con mala dottrina di peccati, o di resie, i quali non s'accordano con la dottrina di Cristo, abbigli costoro per mali arbori, avvegnachè questa resia e non dicano palese, ma di celato, in occulto. E però per questo dovrebbe l'uomo essere istudioso di venire alle prediche, ove s'ammaestra la dottrina di Cristo; almeno non ci venisse l'uomo per altro se non che chi usa le prediche troppo bene conosce le parole, che tengono resia, e conosce il fondo loro, e sassene guardare, e difendere quando bisognasse. Ma gli altri, che non vengono alle prediche, come le conosceranno, come si difenderanno quando bisognerà? E però è di somma utilità la predica. Non è nullo che, vegnendo alla predica, non oda qualche parola utile, che gli fa molto pro. Dunque per la singularità di questi frutti, i buoni da'rei si conoscon bene, chi è savio”.*

²⁵⁸ Segundo a *Glossa Ordinaria*, em comentário marginal, “Por seus frutos. Segundo São Jerônimo: não são reconhecidos por suas vestes, mas por suas obras (...)” [“*A FRUCTIBUS EORUM. HIERONYMUS. Non a veste, sed ab operibus (...)*”] (BIBLIA, 1481, Mt. 7, 16). Como já argumentado, conforme a *Glossa* nessa passagem

Assim, de posse desse conhecimento, os seus ouvintes poderiam distinguir entre aqueles que são os verdadeiros profetas/mestres (que, além de divulgarem a palavra do Cristo e os mandamentos de Deus, atuam conforme eles) dos que somente se passam por eles (que profetizam, mas agem de modo contrário); ela daria condições ao público de se defender daqueles que cometem pecados e que podem, porventura, vir a influenciar o seu *comportamento* modo negativo e sem que ele nem ao menos se perceba prejudicado. Além disso, ela ofereceria instrução sobre a fé na medida em que possibilitaria igualmente o reconhecimento dos hereges por meio de suas palavras.

Tomando a introdução e a primeira parte do desenvolvimento do sermão em conjunto, tem-se que além de existirem os bons e os maus mestres, esses professores ainda podem ser classificados como aqueles que instruem pela fala e aqueles que ensinam por meio das ações (embora a fala também seja uma ação). A identificação a partir dessa última caracterização seria mais difícil e seria justamente a pregação que ensinaria identificá-los e, por conseguinte, possibilitaria a defesa contra os perversos. Além de expor isso, ao destacar a importância dos bons mestres, o que Giordano também fez com esse pronunciamento foi assegurar a própria autoridade como bom profeta/mestre; o pregador corresponderia àquele segundo tipo de profeta elencado por Giordano: o que fala de coisas presentes, mas desconhecidas por outros (ou seja, os modos corretos de ação). Assim, ele exalta a própria função de pregador e se coloca como modelo de comportamento: “Então, de quanta utilidade é o bom mestre e como é necessário e útil não se pode dizer” (GIORDANO DE PISA, 1831a, p. 171).²⁵⁹ Nesses termos, portanto, a pregação constituía-se como uma verdadeira escola moral e de fé na qual o pregador era o mestre professor.

Há ainda outro sermão de Giordano dedicado à mesma data litúrgica.²⁶⁰ Pregado por duas vezes no dia 8 de agosto do ano seguinte, 1305 – a primeira em Santa Maria Novella e a segunda em Santa Reparata, esta anotada - e seguindo mais uma vez a leitura evangélico-litúrgica, nele o pregador tomou como *thema* a segunda parte do versículo 18, do capítulo 7 do Evangelho de Mateus: “Não pode a árvore má fazer o bom fruto [sic]”.²⁶¹ A partir disso, o

Cristo exorta o homem a tomar cuidado com todos aqueles que, a partir de seus hábitos, palavras e ações, devem ser temidos.

²⁵⁹ “*Dunque di quanta utilità sia il buon maestro, e come sia necessario, ed utile, non si potrebbe dire*”.

²⁶⁰ Em verdade, segundo informa Carlo Delcorno, há um terceiro, porém, não publicado e cujo acesso não foi possível. Nele o *thema* adotado foi parte do versículo 21: “(...) aquele que faz a vontade do Pai (...)” [“(…) *qui facit voluntatem Patris (...)*”] (DELCORNO, 1975, p. 387). Cf. Firenze, *Biblioteca Nazionale Centrale*. Ms, ms. II IV 477.

²⁶¹ Em verdade, seria “(...) nem a árvore má fazer frutos bons” [“(…) *neque arbor mala bonos fructus facere*”], pois o período é continuação, cujo anterior afirma “Não pode a árvore boa fazer maus frutos (...)” [“(…) *Non potest arbor bona malos fructus facere*”]. A parábola da árvore e seus frutos é também narrada no Evangelho de Lucas 6, 43-45. Esses versículos, todavia, não se encontram em nenhuma das perícopes determinadas pelo lecionário.

sermão se dividiu em quatro partes, cada uma oferecendo uma razão para a afirmativa do *thema*: “Por quatro razões e grandes defeitos ocorre que a árvore má não pode fazer um bom fruto: em razão da perversidade da raiz; em razão de um defeito de virtude ou de ajuda; por um mau costume; pela divisão da alma” (GIORDANO DA PISA, 1867, p. 358).²⁶²

Diferentemente do que foi feito em 1304 e como se pode entrever pela divisão do sermão, nesta ocasião Giordano não falou em momento algum sobre pregação. A explicação para isso se encontra precisamente na escolha do *thema*: como afirmado, no primeiro ano, o pregador inseriu sua apreciação sobre a atividade predicativa primeiramente ao tratar, na introdução do sermão, do versículo 15 da perícopa evangélica que traz o mandamento “Acautelai-vos dos falsos profetas”; em segundo lugar, ao tratar do versículo seguinte sobre como reconhecer esses profetas por seus frutos. No ano seguinte, 1305, no entanto, abordou somente o versículo 18, que fala apenas sobre a árvore má não poder gerar bons frutos e ofereceu razões para isso. Em outras palavras, tem-se que foi o assunto *maus profetas e seu reconhecimento* o fator que levou Giordano a tratar de pregação, pois ele possibilitou o estabelecimento de um paralelo entre a atividade desta figura com aquela do pregador na medida em que ambos promovem instrução. Ao mesmo tempo, a comparação entre esses dois sermões permite compreender que o núcleo comum e dominante em ambas as pregações foi a comparação do homem e seus feitos com uma árvore e seus frutos: prova disso é que o desenvolvimento do sermão de 1304 se deu a partir do versículo 16 (sobre o fruto), permanecendo a abordagem do anterior somente como uma espécie de introdução.²⁶³ Evidentemente, esse núcleo comum foi abordado de formas distintas: no primeiro sermão discorreu-se sobre como reconhecer os homens maus, enquanto no segundo Giordano discursou sobre as razões que não os permitem fazer o bem. De qualquer forma, ambos trataram do pecador.²⁶⁴

²⁶² “*Predicò frate Giordano, 1305, di 8 d’agosto, Domenica, dopo nona, in Santa Maria Novela, ed anche al vespero, in Santa Ripperata; vi disse di quello medesimo, ed anche ricompiè la predica. Non potest arbor mala fructum bonum facere. Per quatro ragioni e grandi difetti adiviene che la mala albore non può fare frutto buono: propter radicis perversitatem, propter virtutis defectum vel propter defectum adiutorri, propter mali consuetudinem, propter animae separationem*” [“Pregou frade Giordano no dia 8 de agosto de 1305, domingo após a nona hora em Santa Maria Novela, e também à tarde em Santa Reparata; nesta, disse a mesma coisa e também encerrou a prédica (...)”].

²⁶³ Nesse núcleo comum, a metáfora da raiz aparece exatamente da mesma forma nos dois sermões: em ambos ela é metáfora para a vontade humana e foi introduzida afirmando que homem é como uma planta ao contrário, que possui suas raízes na cabeça. Assim, se se tem uma má raiz, toda a planta estará condenada; se se tem uma má vontade na mente, todo o homem está danado. Cf. GIORDANO DA PISA, 1831a, p. 177-178; 1867, p. 359.

²⁶⁴ É precisamente este o caso de outros dois sermões de frades Pregadores dedicados a essa data litúrgica, os de Alberto Magno e de Aldobrandino Cavalcanti. Nenhum dos dois, em momento algum, fala de pregadores e/ou pregação. Todavia, é preciso notar que o *thema* adotado por Alberto foi Mateus 7: 19: “Toda árvore que não der bons frutos será cortada e lançada ao fogo” [“*Omnis arbor quae non fecit fructum bonum, excidetur, et in ignem mittetur*”]; já Aldobrandino, abordou o versículo 17: “Toda árvore boa dá bons frutos; toda árvore má dá maus

Inserir a figura do pregador e sua atividade ao se tratar dessa passagem evangélica em âmbito predicativo é uma tarefa que já havia sido realizada no domínio da Ordem dos Frades Pregadores. Em seu sermão dedicado à mesma data litúrgica, pregado em Paris no dia 26 de julho de 1271, Tomás de Aquino (1225-1274) tomou exatamente o mesmo *thema* mais tarde adotado por Giordano, o versículo 15 e a primeira parte do 16 do capítulo 7 do evangelho de Mateus. Ele dividiu sua pregação da seguinte maneira:

Primeiramente, ele [o Cristo] ensina sobre o tipo do inimigo, ao dizer: ‘Acautelai-vos dos falsos profetas’. Em segundo lugar, ensina sobre o modo como o inimigo embosca: ‘que vêm até vós vestidos como ovelhas’. Em terceiro, os danos nocivos: ‘interiormente são lobos devoradores’. Quarto, ensina o modo como compreendê-los: ‘Por seus frutos os conhecereis’ (THOMAE DE AQUINO, 1869, pars 2).²⁶⁵

Na primeira parte, logo após abordar as quatro coisas que caracterizam uma profecia - revelação divina, compreensão, anunciação e milagre (THOMAE DE AQUINO, 1869, pars 2)²⁶⁶ -, o teólogo afirmou:

De acordo com o que se acabou de dizer, digo que o nome profeta pode ser entendido de quatro maneiras. Por vezes é dito profeta a quem é feita uma revelação divina (...) Algumas vezes é dito profeta não quem recebe uma revelação divina, mas aquele a quem é dado compreender o que foi revelado. Por isso é dito em I Coríntios 14, 29: ‘falem dois ou três profetas, e os outros julguem’. São chamados de profetas os doutores e pregadores de acordo com Eclesiástico 24, 46: ‘espalhar a minha doutrina como uma profecia’. Algumas vezes são ditos profetas aqueles que recitam coisas reveladas (...) Outras vezes são ditos profetas aqueles que performam milagres (THOMAE DE AQUINO, 1869, pars 2, grifo nosso).²⁶⁷

frutos” [“*Omnis arbor bona fructus bonos facit, et omnis arbor mala malos fructus facit*”]. Como afirmado no corpo do texto, é justamente o versículo 15 que oferece a oportunidade de tratar desse assunto. Da mesma forma, o núcleo comum entre todos ele é a comparação do homem com uma árvore e suas ações com os frutos. Cf. ALBERTUS MAGNUS, 1883, p. 176-179; ALDOBRANDINI DE CAVALCANTIBUS, 1864, pars 1, n. 99.

²⁶⁵ “*Primo enim docet genus hostium. Ibi: attendite a falsis prophetis. Secundo docet modum insidiandi. Ibi: qui veniunt ad vos in vestimentis ovium. Tertium est nocumentum imminens. Ibi: intrinsecus autem sunt lupi rapaces. Quarto docet modum comprehendendi eos. Ibi: a fructibus eorum cognoscetis eos*”.

²⁶⁶ “*Dico quod quatuor sunt de ratione prophetiae. Primum est revelatio divina (...) Aliquando revelantur alicui aliqua divinitus, sed non intelligit (...) Propter quod requiritur secundo intellectus (...) Si homo haberet revelationem a Deo et cum hoc intelligeret, sed sibi retineret, nulla esset ibi utilitas: propter hoc tertio requiritur ut ea quae hujusmodi sunt revelata et ipse intelligit, ut alteri annuntiet (...) Quaedam sunt super sensum humanum divinitus revelata et annuntiata, sed non credent homines nisi probarentur; et hujusmodi probatio est miraculorum operatio*” [“Digo que quatro são as razões da profecia. Primeiro é a revelação divina (...) Às vezes certas coisas divinas são reveladas a alguém, porém não são compreendidas (...) Em razão disso, em segundo lugar é requerido compreensão (...) Se um homem recebesse uma revelação de Deus e a compreendesse, mas a mantivesse para si, não haveria nenhuma utilidade nisso: por isso, uma terceira coisa é requerida, que essas coisas reveladas e pelo próprio homem compreendidas sejam anunciadas aos outros (...) Existem certas coisas divinas e superiores aos sentidos humanas que são reveladas e anunciadas, mas que não acreditariam os homens a não ser que fossem provadas, e esse modo de provar é operado por milagres”].

²⁶⁷ “*Sed juxta praedicta dico quod nomen prophetae quatuor modis accipitur. Quandoque dicitur propheta cui fit revelatio divina (...) Quandoque autem dicitur propheta non cui fit revelatio divina ut intelligat revelata. Unde in 1 Corinth. 14, 29: prophetiae duo vel tres dicant, et ceteri djudicent. Vocat ibi doctores et praedicatores per prophetas juxta illud: adhuc doctrinam quasi prophetiam effundam, Eccl. 24, 46. Alii dicuntur prophetae qui recitant revelata (...) Alii dicuntur prophetae qui miracula faciunt*”.

Tomás não se alongou em maiores explicações sobre a natureza das revelações de que falava. Todavia, no que se refere ao segundo tipo de profeta, a partir da citação de Eclesiástico, é possível conjecturar que, no caso específico de doutores e pregadores, a revelação sobre a qual eles possuiriam o dom da interpretação diria respeito a dois conjuntos de textos: em sentido estrito, ao pentateuco, pois, conforme a citação escriturária citada, o que deveria ser difundido aos moldes de uma profecia era a doutrina da sabedoria, isto é, a lei dada por meio de Moisés, pelos livros escritos por ele;²⁶⁸ em sentido amplo, essa revelação se referiria a todo o conjunto da Bíblia. No caso dos doutores, tem-se que o título era outorgado aos professores universitários, dentre eles, os de teologia como o próprio Tomás de Aquino, ou seja, especialistas na interpretação do texto bíblico;²⁶⁹ quanto aos pregadores, ao performarem suas pregações o que eles fariam seria justamente interpretar e explicar a Sagrada Escritura. De qualquer maneira, é importante ter em mente que o teólogo estabeleceu certa igualdade entre doutores e pregadores, o que destaca a atividade educacional do último em matéria de fé, pois também sabe compreender corretamente a verdade. Além disso, os dois igualmente poderiam ser chamados de profetas de acordo com a terceira acepção, pois a fim de interpretarem as palavras da Bíblia, também as recitariam. Em ambos os sentidos, o posicionamento de Tomás concorda com as afirmações de Alain de Lille, Humberto de Romans e Jacobus de Fusignano na medida em que, como visto, todos afirmam que a Sagrada Escritura deve, por excelência, ser a base de toda pregação.

Após expor essas quatro formas possíveis de se compreender a palavra *profeta*, o pregador encerrou sua exposição sobre os verdadeiros profetas oferecendo o modo mais correto de interpretá-los nessa passagem evangélica: “Mas como profeta é aqui entendido? Disse [São João] Crisóstomo [(347-407)] que, aqui, profetas são ditos não aqueles que professam sobre Cristo, mas aqueles que *interpretam* a profecia de Cristo, porque ninguém pode interpretar

²⁶⁸ Pentateuco, chamado de Torá (a Lei) pelos judeus, é o conjunto dos cinco primeiros livros da Bíblia, nominalmente: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. Na tradição judaico-cristã, a sua autoria é atribuída a Moisés.

²⁶⁹ Em seu comentário sobre o Evangelho de Mateus, Tomás afirma o seguinte sobre esse versículo: “mas se pode questionar de quais profetas [se trata], pois a lei e os profetas mudraram até João: assim, naquele tempo não havia nenhum profeta de Cristo, pois eles terminaram nele. Assim, disse-se que os profetas são os doutores da Igreja e prelados. Mas quem são os falsos? Os falsos são ditos os que não foram enviados (...) Os falsos também são os que dizem mentiras” [“*Sed potest quaeri, de quibus prophetis, quia lex et prophetae usque ad Ioannem: unde in tempore illo non erant prophetae de Christo, quia in ipso finiuntur. Ideo dicendum quod prophetae sunt doctores in Ecclesia et praelati. Sed quid est quod dicit falsi? Falsi dicuntur qui non mittuntur (...) Item falsi dicuntur qui mendacium dicunt*”] (THOMAE DE AQUINO, 1951, caput 7, lectio 2).

significados proféticos exceto pelo Espírito Santo” (THOMAE DE AQUINO, 1869, pars 2).²⁷⁰ Em outras palavras, existem os que, por inspiração do Espírito Santo, revelam verdades sobre Cristo e de Cristo e, assim, tem-se que “ao ofício do profeta é pertinente anunciar e dizer coisas verdadeiras” (THOMAE DE AQUINO, 1869, pars 2)²⁷¹; por outro lado, há aqueles que, sem esse amparo divino, e por direta consequência disso, proferem mentiras, induzem às dissidências (heresia) e o fazem “em nome da pregação” (THOMAE DE AQUINO, 1869, pars 2).²⁷² Essa compreensão da interpretação de revelações mais tarde encontraria eco na declaração de Jacobus de Fusignano de que, na pregação, em verdade, quem fala é Deus; o pregador seria apenas um instrumento Seu e, por isso, a oração no início da prédica que solicita a intervenção divina seria fundamental para garantir que ela atingisse seus objetivos. Uma vez desamparado desse auxílio do Espírito Santo, segundo Tomás, os falsos profetas diriam coisas somente para agradar o povo; chamariam de bom aquilo que é mau; pronunciariam falsas afirmações e suposições; conviveriam profanamente e levariam uma vida mundana (THOMAE DE AQUINO, 1869, pars 2).²⁷³

Outro frade dominicano que tratou de pregação em um sermão para esta mesma data litúrgica foi Iacopo de Varazze (1228-1298). O sermonista redigiu três textos-modelo para o Décimo Oitavo Domingo após o Domingo da Trindade. No primeiro deles, utilizou como *thema*

²⁷⁰ “*Sed quomodo accipitur hic propheta? Dicit Chrysostomus quod prophetae dicuntur hic non qui prophetant de Christo, sed qui interpretantur prophetiam de Christo, quia nemo potest sensus propheticos interpretari nisi per spiritum sanctum. Videamus qui dicuntur falsi prophetae*”.

²⁷¹ “*Ad officium prophetae pertinet vera nunciare et dicere*”. Para confirmar essa declaração, Tomás citou Daniel 10:1, que afirma: “(...) uma palavra foi revelada a Daniel e ele a compreendeu” [“(…) *verbum revelatum est Danieli et intellexit sermonem*”].

²⁷² “*Sed multi annuntiant false: unde in canonica 1 Joan. 4 [sic]: fiunt in populo pseudoprophetae sicut et in vobis; erunt magistri mendaces qui non metuunt sectas inducere praedicationis nomine*” [“Mas muitos anunciam falsidades: em razão disso, em II Pedro 2 [1] é dito: existiram entre o povo os falsos profetas, assim como entre vós; existirão mestres falsos que, em nome da pregação, não temerão induzirem às discidências”]. A passagem de I João 4: 1, citada erroneamente por Tomás, em verdade afirma: “Caríssimos, não deis fé a qualquer espírito, mas examinai se os espíritos são de Deus, porque muitos falsos profetas se levantaram no mundo” [“*Carissimi nolite omni spiritui credere sed probate spiritus si ex Deo sint quoniam multi pseudoprophetae exierunt in mundum*”]. Em seu comentário ao Evangelho, o autor afirma: “Interiormente são lobos devoradores’. Isso se diz principalmente dos heréticos, e consequentemente dos maus prelados (...) São entendidos a partir disso os que possuem a intenção de perverter o povo, e são ditos lobos. Igualmente, se diz que são mercenários, isto é, maus cristãos que dispersão [o rebanho] pelo mau exemplo, pois têm uma vida má e que, com efeito, a têm ao modo dos lobos” [“*Intrinsecus autem sunt lupi rapaces. Hoc principaliter exponitur de haereticis, ex consequenti de malis praelatis (...) intelligitur de his qui habent intentionem pervertendi plebem, et lupi sunt dicendi. Item mercenarii, scilicet mali Christiani, qui dispergunt malo exemplo, qui vitam habent malam; quantum ad effectum, habent modum lupi*”] (THOMAE DE AQUINO, 1951, caput 7, lectio 2).

²⁷³ “*Qui falsa loquitur libenter dicit ea quae placent (...) Si aliqui dicunt bonum malum et malum bonum, sunt falsi prophetae (...) Illud quod assumitur elevatur et quod ejicitur damnatur. Quando igitur extollenda deprimuntur, et deprimenda extolluntur, tunc vides falsas assumptiones. Per doctrinam domini apparet quid extollendum est, et quid deprimendum. Conversatio saeculi et vita mundialis deprimenda est*” [“Quem diz falsidades de modo livre, as diz para que agradem (...) Se alguém disser que o bom é mau e que o mau é bom, esses são falsos profetas (...) Aquilo que é assumido é elevado e o que é descartado é danado. Quando, portanto, são exaltadas coisas reprimidas e reprimidas coisas exaltáveis, então se vê falsas suposições. Pelos ensinamentos do Senhor se percebe o que é exaltável e o que é reprimível. A convivência do século e a vida mundana são coisas repreensíveis”].

os versículos 15 e 16 do capítulo 7 do Evangelho de Mateus e discorreu sobre três tipos de falsários (falsos profetas): os hereges, os hipócritas e os maus cristãos (divididos em dois, prelados e súditos). Ao abordar o primeiro, o frade determinou que a sua primeira característica seria a fraudulência. A partir da oração “vêm até vós vestidos como ovelhas”, tirada do *thema*, Iacopo estabeleceu que ela seria tríplice: referir-se-ia às simulações da fala, da convivência e da ação (JACQUES DE VORAGINE, 1572, p. 261).²⁷⁴ No que se refere especificamente à *fala*, o sermonista inseriu a figura do pregador como combatente dos hereges. Ele afirmou:

o lobo, do qual é dito nos livros sobre animais, às vezes imita a voz do cão, para que seja acreditado como cão e não lobo. Os cães de Deus são os pregadores, que possuem uma língua medicinal. Como é dito em Salmos LIX: A língua de teu cão etc. Os hereges às vezes fingem as palavras dos pregadores, dizendo algumas verdades para que assim levem às falsas. Por meio de doces sermões e bênçãos eles seduzem os corações dos inocentes (JACQUES DE VORAGINE, 1572, p. 261).²⁷⁵

Posteriormente, quanto à segunda característica – a ferocidade – e a partir do trecho “interiormente são lobos devoradores”, do *thema*, Iacopo afirmou que “contra estes lobos são necessários os cães latidores”. Para ilustrar sua afirmativa e demonstrar como os pregadores

²⁷⁴ “Attendite ab falsis prophetis qui veniunt ad vos in vestimentis ovium etc. Secundum leges humanas puniendi sunt falsarii litteratum regalium, et bullarum, falsarii monetarum et falsarii ponderum et mensurareum. Falsarii litterarum regalium sunt haeretici qui literas sumis regis, idest sacram scripturam falsificant (...) Falsarii monetarum sunt hypocritae. Moneta enim regis coelestis sunt orationes, jejunia et elemosynae, quae ipsi falsa faciunt, quia in his non intendunt honorem dei, sed favorem populi. Falsarii ponderum sunt mali praelati (...) Falsarii mensurarum sunt mali subditi (...) Haeretici igitur sunt falsarii litterarum et bullarum dei. Hypocritae monetae dei. Mali christiani, sive sint praelati sive subditi ponderum et mensuram dei. Ab istis tribus falsariis dominus nos attendere admonet dicens: Attendite a falsis prophetis etc. Primo igitur falsi prophetae sunt haeretici. De quibus tri tanguntur. Primo eorum fraudulentia cum dicitur ‘Veniunt ad vos in vestimentis ovium’. Ista autem vestis ovina triplex est. Simulata locutio; simulata conversatio; et simulata operatio” [“Segundo as leis humanas, são punidos os falsários dos escritos e cartas régias; os falsários das moedas e os de pesos e medidas. Os falsários das cartas régias são os heréticos, cujas cartas do rei supremo, isto é, a Sagrada Escritura, falsificam (...) Os falsários das moedas são os hipócritas. As moedas do rei celeste são as orações, os jejuos e as esmolas, as quais fazem de modo falso, porque ao fazê-las não intendem a honra de Deus, mas o favor do povo. Os falsários dos pesos são os maus prelados (...) Os falsários das medidas são os maus súditos (...) Heréticos, portanto, são os falsários das cartas e bulas de Deus. Hipócritas, das moedas de Deus. Os maus cristãos, sejam prelados ou súditos, os dos pesos e medidas de Deus. Para nos admoestar a nos acautelarmos desses três falsários o Senhor diz: Acautelai-vos dos falsos profetas etc. O primeiro dos falsos profetas são os heréticos, dos quais três coisas são pertinentes. É dito, primeiro, de sua fraudulência quando é dito ‘vêm até vós vestidos como ovelhas’. Estas vestes de ovelhas são três: a fala simulada; a convivência simulada; e a ação simulada”].

²⁷⁵ “Lupus quidem ut dicitur in libro animalibus, aliquando fingit vocem canis, ut non lupus sed canis esse credatur. Canes dei sunt praedicatorum, qui habent linguam medicinalem. Lingua canum tuorum etc (Ps. 69). Haeretici aliquando fingunt se habere verba praedicatorum, dicentes aliqua vera ut sic trahant ad falsa. Per dulces sermones e denedictiones seducunt corda innocentium”. A associação dos Frades Pregadores com cães remonta, pelo menos, ao segundo Mestre Geral da Ordem, Jordão da Saxônia (1190-1223), cujo mandato se estendeu de 1222 a 1237. Em seu *Liber de Principiis Ordinis Praedicatorum*, o teólogo narrou a história de como a mãe de Domingos de Gusmão, fundador da Ordem, teve um sonho durante a sua gravidez no qual dava luz a um cão. O animal, por sua vez, percorria o mundo lhe incendiando com a tocha que carregava em sua boca. O sonho teria sido interpretador por ela como um sinal da atividade de pregação de seu filho e de sua Ordem. Cf. JORDÃO DA SAXÔNIA, 1935, p. 27-28. Posteriormente, a partir do século XV, ao serem denominados dominicanos (dominicani em latim) em decorrência do nome de seu fundador, essa associação ganhou nova roupagem com a joga de palavra dominicani e domini cani (cães de Deus).

combatem os maus comportamentos, empregou um *exemplum* que, segundo afirmou, adotou a partir da obra do teólogo Pedro Comestor (1100-1178).²⁷⁶ Segundo o sermônista,

Refere Pedro Comestor que quando Felipe, rei da Macedônia, assediou Atenas, disse a eles: dê-me dez oradores eleitos dentre vós e retirarei meus confederados. A isso respondeu Demóstenes, peritíssimo orador: ‘os lobos disseram aos pastores: a causa de toda a discórdia entre nós e vós são os cães; mas nos dê os cães e seremos amigos. Tendo assim feito, enquanto dormiam os pastores, os lobos, em bando, se enraivecera na libido’. A partir disso, então, fica claro o grande perigo que se corre quando os cães, isto é, os pregadores, desertam em grupo e negligenciam a latir. Cães mudos não latem valentemente (JACQUES DE VORAGINE, 1572, p. 261v.).²⁷⁷

Tomando as duas passagens desse sermão em conjunto, nota-se que, na primeira, os pregadores foram retratados como opositores àqueles que professam uma fé incorreta, os hereges, que falam verdades somente para conduzirem às falsidades. Sendo assim, a língua medicinal dos pregadores serviria à instrução sobre a correta fé, eliminando os enganos proferidos por esses homens perversos. Por sua vez, apesar do segundo trecho carecer de maiores explicações por parte do autor, é patente que o *exemplum* foi empregado para, por meio do personagem de Demóstenes, demonstrar como os pregadores são importantes na liderança de uma comunidade: ao que parece, o frade fez deliberadamente coincidir oradores políticos com pregadores. Isso, portanto, deixa transparecer não só o valor pedagógico-moral da pregação, mas explicitamente também o seu valor político.

Posto isso, cabe notar que apesar de Iacopo não ter abordado a figura do pregador explicitamente como um ensinante, assim como todos os outros até então abordados, ele o tomou como aquele que ministra palavras sobre a verdade. Nos dois trechos citados, os lobos são sempre aqueles que professam mentiras - enquanto seus adversários, os cães/pregadores, os combatem com a verdade, seja sobre a doutrina cristã ou sobre suas reais intenções. Sendo assim, seja contra os hereges ou qualquer outro tipo de pecador, hipócrita ou mau cristão, o

²⁷⁶ Conforme observa Stefani Bertinni Guidetti, em sua edição da *Chronica Civitatis Ianuensis*, de Iacopo de Varazze, obra na qual a mesma história é empregada, não é possível encontrar o *exemplum* na obra *Historia Scolastica* de Pedro Comestor, fonte nominamente citada por Iacopo, na ocasião. Segundo a autora, podem ser levantadas duas hipóteses: Iacopo pode ter empregado uma versão da obra na qual essa historieta foi inserida ou pode tê-la recolhido de uma coleção de *exempla* na qual ela foi erroneamente atribuída ao teólogo (IACOPO DA VARAGINE, 1995, p. 171-172, n. 178). De qualquer forma, este *exemplum* é encontrado nas Etimologias de Isidoro de Sevilha e em um dos sermões de Jacques de Vitry (JACQUES DE VITRY, 1890, p. 17-18; ISIDORUS HISPALENSIS, I 40, 7, col. 122)

²⁷⁷ “*Refert Petrus manducator, quod dum Philipus rex macedo obsideret Athenas, dixit eis: Date mihi decem oratores quos ex vobis elegero, et confederatus recedam. Respondit Demostenes, peritissimus orator. Lupi dixerunt pastoribus. Tota causa discordie inter nos et vos sunt canes, sed date nobis canes et primus amici. Quod cum fecissent, dormientibus pastoribus lupi in gregem ad libitum deseuerunt. Ex quo patet quod magnum periculum est quando canes, idest, praedicatories gregem deserunt vel latrare negligunt. Canes muti non valentes latrare*”.

pregador possuiria papel central na oposição a eles na medida em que ele detém a verdade sobre a fé e sobre os modos corretos de ação e convivência.²⁷⁸

Ressaltada a característica informativa-educacional da pregação, tanto em matéria de moral quanto de fé, há ainda outro sermão de Giordano de Pisa, desse mesmo ano de 1304, que apresenta algumas considerações importantes sobre a atividade predicativa. Vinte dias após a primeira pregação aqui considerada, no final de uma tarde de domingo, dia 9 de agosto, novamente em Santa Maria Novella, Giordano mais uma vez destacou o papel da pregação em um de seus sermões (GIORDANO DE PISA, 1831a, p. 245)²⁷⁹. Seguindo o lecionário dominicano²⁸⁰, naquele dia o frade pregou sobre a passagem do evangelho de Lucas, capítulo 18, versículo 10, que afirma: “Dois homens subiram ao templo para orar; um, fariseu, e o outro, publicano”.²⁸¹ Conforme a parábola contada pelo Cristo, diante de Deus, o primeiro - isto é, o fariseu - teria se exaltado, afirmando não ser como os demais homens – ladrões, injustos e adúlteros – e nem como o publicano que ali também orava; já este, teria se humilhado, reconhecido a si mesmo como pecador e suplicado pela misericórdia divina. Em decorrência dessas duas atitudes contrastantes, de acordo com o texto bíblico, posteriormente o fariseu seria humilhado e o publicano exaltado, “porque todo que a si mesmo se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado” (Lucas 18:14).²⁸² O objetivo do sermão, portanto, foi o de mostrar como Cristo, por meio dessa parábola, desejou retirar o homem do seu estado de pecado e de soberba, e levá-lo ao de humildade e penitência (GIORDANO DE PISA, 1831a, p. 245).²⁸³

²⁷⁸ Além disso, a comparação entre os sermões desses três frades permite levantar a hipótese de que, pelo menos no interior da Ordem dos Frades Pregadores, pode ter sido comum tratar de pregação nessa data litúrgica ao abordar o versículo 15 do sétimo capítulo do evangelho de Mateus, ao se falar sobre falsos profetas (heréticos) - mesmo que de modo rápido e por vezes apenas com uma breve citação.

²⁷⁹ “*Predicò Frate Giordano 1304. Domenica dopo nona di 9 d'Agosto in Santa Maria Novella*” [“Pregou o frade Giordano em 1304, domingo depois da hora nona, dia 9 de Agosto em Santa Maria Novella”].

²⁸⁰ “*Dominica decima prima (...) Evang. 'Dixit Jesus ad quosdam'*” (ORDO PRAEDICATORUM, 1921, p. 186). O versículo indicado refere-se ao nono do décimo oitavo capítulo do evangelho de Lucas, onde se inicia a narração de como o Cristo, vendo que alguns “confiavam em si mesmos, crendo que eram justos, e desprezavam os outros” [“*quosdam qui in se confidebant tamquam justis, et aspernabantur ceteros*”], contou a parábola do fariseu e do publicano que oravam.

²⁸¹ “*Duo homines ascenderunt in templum ut orarent, unus Pharisæus, et alter Publicanus*”.

²⁸² “*Quia omnis qui se exaltat, humiliabitur, et qui se humiliat, exaltabitur*”. A narração desta parábola ocorre somente no evangelho de Lucas. Há outro sermão de Giordano da mesma data litúrgica, todavia, o acesso a ele não foi possível.

²⁸³ “*Il nostro Signore Jesu Cristo volendoci ritrarre dallo stato del peccato, e della superbia, e recarci a stato d'umiltà, e di penitenza, si ne reca exemplo di due uomini, i quali andaro al tempio per orare; l'uno era uno Fariseo, l'altro uno Publicano peccatore*” [“O nosso Senhor Jesus, desejando tirar-te do estado de pecado e de soberba, e levar-te ao estado de humildade e de penitência, toma o exemplo de dois homens os quais foram ao templo orar; um era um fariseu e o outro um publicano pecador”]. Tanto os três sermões de Iacopo de Varazze, quanto o de Alberto Magno e Aldobrandino de Cavalcanti dedicados a esta data litúrgica não apresentam considerações a respeito do pregador e seu ofício. Em todos, porém, assim como no de Giordano, o assunto central foi o contraste entre soberba e humildade. Cf. JACQUES DE VORAGINE, 1572, p. 281-288; ALBERTUS MAGNUS, 1883, p. 184-186; ALDOBRANDINI DE CAVALCANTIBUS, 1864, pars 1, n. 107.

Giordano então dividiu a sua pregação em duas, dedicando cada parte a uma das razões que fazem com que o homem não se humilhe: nominalmente, a inocência e o mérito da obra. A primeira parte foi dividida em três, sendo cada subseção dedicada a um motivo pelo qual os homens se consideram justos quando, em verdade, estariam em pecado mesmo que assim não se percebessem (GIORDANO DE PISA, 1831a, p. 245).²⁸⁴ A primeira delas seria por conta de *ignorância* e, ao abordá-la, o frade ofereceu uma apreciação sobre a atividade da pregação.²⁸⁵ Ele, então, indagou retoricamente: “E por que se torna o homem, assim, ignorante?”. E ele mesmo respondeu: “Porque não vão às *pregações, onde se ensina a verdade*; não leem, não perguntam, não lhes é dito (...) É, então, preciso demandar ao sábio o motivo pelo qual o homem não conhece, não vê bem a si mesmo”. Fazendo ele mesmo o papel desse douto, o pregador respondeu ao próprio questionamento afirmando que essa *verdade* seria reconhecida por meio da Sagrada Escritura. Ela funcionaria como um espelho que permite àquele que o manuseia ver as imperfeições de sua própria face e enxergar-se como de fato é; semelhantemente, ao ouvir as explicações de suas palavras em uma pregação, o homem escutaria sobre os seus próprios defeitos e, assim, reconhecer-se-ia como pecador e tomaria consciência de sua verdadeira condição: “Olha, então, na Divina Escritura e lá ver-te-ás” (GIORDANO DA PISA, 1831a, p. 246-247, grifo nosso).²⁸⁶

²⁸⁴ “*Per due cose non si umilia l’uomo, e parli esser giusto. L’uno per la innocenzia, l’altro per lo merito dell’opera (...) Per tre cagioni si tengono gli uomini essere giusti, e non pare loro avere peccato: propter ignorantiam; propter innocentiam; propter superbiam*” [“Por duas coisas não se humilha o homem e se diz ser justo. Por inocência e por mérito das obras (...) Por três razões os homens se consideram justos e não lhes parece eles terem pecado: em razão da ignorância; em razão da inocência, em razão da soberba”]. Todavia, ao que tudo indica a denominação da inocência como parte e subseção, como aparece nessa citação, está incorreta. Logo a frente no sermão é afirmado sobre a segunda razão: “A segunda coisa pela qual a pessoa não se humilha e se diz ser justa, é em razão da negligência” [“*La seconda cosa perchè la persona non si umilia e parli esser giusto, si è propter negligentiam*”] (GIORDANO DA PISA, 1831a, p. 250).

²⁸⁵ É interessante notar a inserção do mote da pregação nesse sermão cujo *thema* traz a figura do fariseu, uma vez que Alain de Lille, no início da sua *Summa de arte praedicatoria*, cita esse mesmo personagem como contraexemplo de uma correta pregação. Segundo afirma o teólogo, aqueles que pregam com palavras muito adornadas fazem sua pregação como os fariseus que, por meio dela, teriam apenas o objetivo de alargarem seus filactérios e as franjas de suas vestes (Mateus 23: 5). E Alain continua: a pregação dos fariseus “pode ser dita suspeita” [“*Qui sic praedicant Phariseis comparatur, qui ampliabant fimbrias et dilatabant phylacteria sua. Talis autem praedicatio potest dici suspiciosa (...)*”] (ALANUS DE INSULIS, 1864, col. 112-113).

²⁸⁶ “*E perchè diventa l’uomo così ignorante? Però che non vanno alle prediche, ove s’ammaestra la verità, no leggono, non domandono, non è loro detto (...) Ancora dee dimandare al savio, perchè l’uomo non conosce, né vede bene se stesso. L’occhio è acconcio di vedere più altrui che se; se stesso non può vedere, se già non si vedesse per ispecchio come la donna. Quando si vuole vedere, non può per se, ella corre allto specchio, e quello la fa vedere, e vedesi allora come è fatta; ed ogni macchia, ch’ella ha nella faccia, se lo specchio è ben puro. Quale è questo specchio? Dicon li Santi, si è la Divina Scrittura, la quale è specchio chiarissimo, purissimo senza alcuna macula, o tortuosità. Riguarda dunque nella Divina Scrittura, ed ivi ti vedrai nella legge di Dio, nella dottrina del Figliolo di Dio; nelle storie, e nelle vite di Santi vedrai la purità de’ Santi, vedrai la innocenzia come vuole essere fatta, ed allora vedrai le manchie tue, e’l tuo difetto. Quata Scrittura è lume grande ad illuminare il omndo, specchio dirittissimo, senza macula, che ci si può ispechiare ogni gente. E come è grande questo lume, e questo specchio, e quanto, come dilettevole!*” [“(…) O olho é mais adequado para ver os outros que a si mesmo; a si mesmo não pode ver se não usa, como a mulher, um espelho. Quando deseja se ver, e não pode por si só, ela corre ao espelho, aquele que a faz ver; e se vê como é, com todas as manchas que ela tem em sua face – se o

Antecipando uma possível objeção por parte do público, Giordano fez a seguinte emenda, na qual mais uma vez destacou o papel da pregação como atividade pedagógica, conferindo ênfase, agora, ao seu caráter público: “Mas dirás tu: eu não sei ler. Irmão, porém, não estás escusado, pois tu vens às prédicas, onde ela [a Escritura] é anunciada e é mostrada pelos pregadores continuamente” (GIORDANO DA PISA, 1831a, p. 247).²⁸⁷

A apologia da pregação, então, continuou da seguinte maneira:

Sobre todas as coisas, a pregação é útil. Há problemas quem não a usa, porque aqui as pessoas têm o conhecimento do pecado, e são instruídas na verdade. Aqueles que não vêm, permanecem nas trevas e não conhecem, não sabem se defender das tentações. E o perigo que eles correm é sumo e é impossível que não caia em grave pecado quem a pregação não usa. E disse: eu encontrei aqueles monges e religiosos que não vêm quase nunca para escutarem a prédica e não leem. Nós os encontramos em grave pecado e não se criam pecar porque a mente por si não basta. Embora a Escritura seja uma explicação da razão natural, todavia a nossa razão oculta-se a si mesma pelos pecados, coloca-se diante de nuvens, neve e das máculas do pecado. E assim se oculta, não se vê e não mostra a luz em ti. Por duas coisas nos tornamos cegos: uma pela ocultação da razão; a outra por não ter Fé (...) Mas dirás tu: mas eu tenho, sim, Fé; ou não sou eu cristão? Confesso-te que tu tens Fé, mas tu a tens de modo muito grosseiro, tu não a tens particularmente como se convém, não; e por isso caís nos pecados e não sabes nem dizer. O uso das pregações, esta é a melhor coisa que pode existir para conhecer as mercês e as vias do mal e do bem. Os usurários não vão à prédica; estão entre eles e lhes dão razões e não lhes parecem pecar. E disse: não devo eu ter orgulho? E então me pede que eu fale assim de piedade. Mas não vêm aqui onde se escuta falar da malícia e da gravidade da usura. Então, tu poderias dizer: a frequência às pregações eu não sei se realmente me beneficia e não parece que a mim anime, nem que esteja na minha memória. Não, irmão, não se diz. Digo que se tu as usas, não poderás não te animar, queiras tu ou não. Digamos, todavia, que ela não te esteja na mente. Ao menos quando tu fores fazer o pecado, e os males, e vieres ao fato, então tu te recordarás, não farás e dirás: isso não quero eu fazer, pois o frade disse que não era bom e disse que era pecado. Assim, é um ótimo bem usar as pregações: aqui se conhece os teus pecados e a gravidade. Por não a usar a pessoa fica ignorante, não conhece, faz os pecados e não lhes parecem graves. E assim se dizem inocentes, mas em verdade estão plenos de muita imundície (...) eu encontrei muitos que quando vêm confessar dizem: eu não sei o que dizer, não me parece ter pecado. Oh, como são grosseiros e cegos! E disse ele: e nós, então, os interrogamos e os encontramos em graves e muitos pecados. Isso se dá por grande ignorância; não os buscam bem e não pensam neles. Assim, o usar das prédicas, este é uma das melhores coisas que podem existir. Muito a louvou Frade Giordano e muitos então se animaram. Problemas têm aqueles que não visitam as pregações e beatos são aqueles que as visitam, mesmo que estejam em pecado (...) Mas aqueles que não as visitam, permanecem em muita treva e muito perigo como esse fariseu que estava imundo em pecados, e não lhe parecia estar imundo. Mas Deus via perfeitamente (GIORDANO DE PISA, 1831a, p. 247-250, grifo nosso).²⁸⁸

espelho é bem limpo. Que espelho é esse? Dizem os santos que é a Divina Escritura, a qual é um espelho límpido, puríssimo e sem nenhuma mácula ou distorção. Olha, então, na Divina Escritura e lá ver-te-ás, na lei de Deus, na Doutrina do Filho de Deus; nas histórias e nas vidas dos santos verás a pureza dos Santos; verás a inocência como deve se dar e então verás as máculas tuas e o teu defeito. Essa Escritura é uma grande luz a iluminar o mundo, espelho corretíssimo, sem mácula, no qual todos os povos podem se observar. E quão grande é essa luz, esse espelho e quanto e como é agradável!”].

²⁸⁷ “*Or direstù: io non ci posso leggere: frate, non se ’però scusato; e tu vieni alle prediche, ov’ella si dice; e mostra per li predicatori continuamente*”.

²⁸⁸ “*Sopra tutte le cose la predica utile, guai a chi non le usa, perocchè quivi le persone hanno conoscenza del peccato, e sono ammaestrati della verità. Quelli, che non ci vengono, rimangono in tenebre, e non conoscono, e*

Primeiramente, a partir desses trechos, tem-se que a pregação é, por excelência, uma atividade pedagógica. Ela é uma ação de ensino, cuja matéria é a *verdade* conforme revelada pela explicação da Sagrada Escritura. Em vista disso, tal posicionamento concorda com aquele de todos os outros autores analisados, uma vez que afirmam que a pregação deve se pautar nos textos bíblicos e que serve à iluminação das ações. Além disso, de modo indireto, Giordano também se colocou como o professor dessa disciplina, pois é ele que, enquanto pregador, naquela tarde de 9 de agosto de 1304, e em diversas outras ocasiões, ministrava a verdade. Quando afirmou que é preciso demandar ao *sábio* o motivo pelo qual o homem não conhece a si mesmo e ele próprio o revelou, ele se apresentou como detentor de uma sabedoria sobre a verdade. O frade, como um professor em sua cátedra, estaria imbuído de autoridade e conhecimento.²⁸⁹ No caso específico, o pregador tinha para si que o homem ordinário, por si só

non si sanno difendere dalle tentazioni; ed il loro pericolo è sommo, ed è impossibile che non caggia in gravi peccati chi le prediche non usa. E disse: io ho travati di cotali monacelli, e religiosi, che non vengono mais quasi a udire predica, e non leggono; noi gli avemo trovati in gravi peccati, e non si credono peccare, perochè la mente per se non basta; chè avvegnachè la Scrittura sia uno spiegamento della ragione naturale, tuttavia la nostra ragione si si oculta per li peccati; pongonlesi dinanzi le nuvole, e le nebbie, e le macchie di peccati; e così s'oculta, e non vede, e non mostra luce in te. Per due cose diventamo ciechi; l'una per lo appiamento della ragione; l'altra per non avere Fede (...) Or direstù: gia io ho ben Fede, or non sono io cristiano? Ben ti confesso tu hai Fede, ma tu l'hai troppo in grosso; ma tu non l'hai in particolare como si conviene, no; e però cadi ne' peccati, e non te ne pur addai. L'usare le prediche, questa è la migliore cosa, che possa essere per conoscere le mercede, e le vie del male, e del bene. Gli usurai non vanno alle prediche, stannosi pur tra loro, e dicono loro ragioni, e non para loro peccare. Che dice: or non ne debbo io avere prode? Or e' me ne prega; e parli così di pietà; ma e' non viene colà ove udirebbe dire la malizia, e la gravezza dell'usura. Or potresti già dire; questo venire ale prediche io non so che mi si giovi, e non pare che mi si appicchi, nè che mi stea a memoria. Non, frate, non dire; dico che, se tu ci userai, no potrà essere che non te sene appicchi, o voglia tu, o no. Pognamo che tuttavia non ti stea a mente; almeno quando tu venissi a fare il peccato, e l'male, e venisse al fatto, allora sì te ne ricorderesti, e nol faresti, e' diresti: questo non volglìo io fare; chè'l Frate disse che non era buono, e disse ch'era peccato. Sicchè troppo è sommo bene usare la prediche; ivi conosci i peccati tuoi, e la gravezza. Per no usare ciò la persona è ignorantem non conosce, fa i peccati, e no gli riputa grave. E però si reputano innocent, e di verità e 'sono pieni di molta sozzura (...) io ho trovati più, che quando si vengono a confessare dicono: io non so che mi dire, e non mi pare quasi avere peccato; oh come sono grossi, e ciechi! Chè diss'egli: e noi gli dimandiamo poi, e trovamili in gravi peccati, e in molti. Questo é per grande ignoranza, e non si cercano bene, e non ne pensano. Dunque l'usare le prediche, questo è delle migliore cose, che possa essere, molto il lodò Frate Giordano, e molto ci si riscaldò suso. Guai a quelli, che non visitano le prediche, e beato quegli, che le visita, avvegnachè sia in peccato (...) Ma quelli, che non le visitano, rimangono in molta tenebria, e in molto pericolo come questo Fariseo, ch'era sozzo in peccati, e non gli pareva essere sozzo; ma Iddeo ben lo vedea”.

²⁸⁹ Em outro sermão, pregando sobre o *thema* de Mateus 23:3 (“as coisas, pois, que vos disserem que observeis, observai-as e fazei-as; mas não procedais em conformidade com as obras deles, porque dizem e não fazem”; “*Quaecumque dicunt vobis servate et facite, secundum opera vero eorum nolite facere*”), Giordano explica que se deve proceder segundo essa máxima evangélica e não fazer o que fazem os fariseus por quatro razões. A segunda seria “pela verdade das Escrituras” e, sobre isso, afirmou: “Não se deve receber a doutrina do homem, não, porque ele é em tudo falso; mas, porém, deve receber a doutrina dos pregadores e dos pastores, porque aquilo que pregam e ensinam não é a doutrina deles, mas antes é doutrina de Cristo filho de Deus; não sua, e não fala de si. Assim, quando o pastor, o pregador, prega, pode-se dizer que fala Cristo, que aquelas são suas palavras” [“*E che noi non ci dovemo mutare per nullo esempio rio, quantunque sua péssimo, mas sempre divenire più perfetti, si'l ti mosterò per quattro belle ragione (...) la seconda si è 'propter scripturae veritatem' (...) Non è da ricevere la dottrina dell'uomo, non, perochè è in tutto mendace; mas però è da ricevere la dottrina de' predicatori e de' pastori; perochè quello che predicano e ammaestrano non è loro dottrina, anzi è dottrina di Cristo figliuolo*”].

e em consequência do pecado original, não possuiria a capacidade de conhecer a si mesmo. Para tanto, é necessário explicar a Escritura: ao enxergar a verdade em uma pregação, por contraposição, o homem reconheceria que os traços que nele mesmo ele considera corretos são, em verdade, defeitos e necessários de ajustes; ele se veria como pecador e saberia como confessar corretamente para receber a orientação sobre a penitência adequada e, assim, se reconciliar com Deus. Por conta desse imprescindível processo de revelação da verdade e consequente autoconhecimento de sua corrompida natureza pecaminosa, então, decorreria a necessidade do homem conhecer a fundo as Escrituras - lê-la, demandar aos mais ilustrados sobre as dúvidas em sua relação e, principalmente no caso dos iletrados, escutar às pregações.

Posto isso, é possível perceber que alguns aspectos da pregação, conforme postulados por Alain de Lille, Humberto de Romans e Jacobus de Fusignano foram, de fato, assegurados por Giordano de Pisa em sua própria atividade como pregador em Florença no início do século XIV. O aspecto da manifestação pública, destacado por Alain de Lille, de certa forma, se fez presente quando o frade afirmou que, por meio da pregação, até mesmo os iletrados poderiam ter acesso aos conhecimentos encontrados nos livros da Bíblia.²⁹⁰ E uma vez que o acesso a ela era permitido e incentivado a todos os pertencentes à comunidade cristã, não haveria desculpas para se manterem naquilo que Giordano chama de ignorância - o desconhecimento dos pecados e da verdade e, conseqüentemente, a execução de atos pecaminosos como se fossem ações lícitas. Em segundo lugar, o frade deixou claro que a pregação é um modo de instrução dos homens sobre artigos da *fé*. O pregador ainda enfatizou que alguns, pelo simples fato de serem cristãos, acreditam possuir corretamente a Fé. Todavia, conforme ele mesmo explicou, uma vez que os homens a possuem de forma defeituosa, somente a orientação fornecida pela pregação e pelo pregador seriam capazes de informá-lo de que sua fé é problemática e necessitaria de ajustes – bem como, no limite, voltar o homem a uma renovação de sua vida. Em outras palavras, o pregador informa ao ouvinte que ele é pecador e, de posse dessa informação, o homem tem a possibilidade de abandonar o pecado e voltar-se a Deus.

Ademais, por volta da metade do trecho do último excerto citado, Giordano tornou manifesto que o seu objetivo, por meio da prédica, era, concomitantemente, formar *costumes*.

di Dio, non sua, e non parla di sé. Onde, quando il pastore, il predicatore, predica, puoi dire che parli Cristo, che quelle sono sue parole”] (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 320, 322).

²⁹⁰ Sobre isso, é interessante notar uma observação feita por Giordano quanto ao alcance da pregação realizada durante um sermão pregado em um domingo, dia 20 de outubro de 1303. O frade afirmou: “O pregador prega uma coisa, isto é, uma voz e ela está inteiramente nos ouvidos de todo o povo; não em parte, mas toda em cada um. Assim, cada um tem plenamente aquela voz em si e é, também, uma mesma. E veja que ela está em vários lugares” [“*Il predicatore predica una cosa, cioè una voce, ed è interamente negli orecchi di tutto il Popolo, non per parte, ma in catuno tutta; onde catuno hae ienamente quella voce in sé, ed è purê una medesima, e vedi ch'è in cotante luogora”]* (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 104).

Em outras palavras, o que se desejava era a constituição de um estilo de vida, o estabelecimento de crenças que formariam um conjunto de normas que determinam dualidades que norteariam a vida humana em sociedade ao estabelecer o que deve ser considerado justo e injusto, bem e mal, desejável e indesejável, útil e inútil. O homem que comparece às pregações adquiriria ou desenvolveria a capacidade de formar esse complexo de noções em si mesmo e se lembraria dos conselhos dados pelo pregador na iminência de agir contrária e pecaminosamente ao que foi por ele determinado.²⁹¹ Diante dessa reminiscência, esperar-se-ia que ele atuasse conforme os preceitos divulgados pelo pregador.²⁹² Em outras palavras, por meio do sermão pretendia-se conduzir não somente crenças, mas também atitudes. A partir do direcionamento individual e regramento da consciência se objetivava instituir uma outra ordem social à medida em que certas práticas fossem realizadas e repetidas por muitos. Ao perdurarem e formarem a moral, elas passariam a orientar os valores e as ações de outros, de modo que formariam normas largamente partilhadas como vigentes por uma sociedade.

²⁹¹ Em nota marginal às palavras “Dois homens” da passagem evangélica, é afirmado na *Glossa Ordinaria*: “Nesta parábola, diligentemente se mostra que a fé em Deus não é examinada pelas palavras, mas pelas obras (...)” [“*DUO HOMINES (...) In hac parabola diligentius ostendit a Deo non fidei verba, sed opera examinanda (...)*”] (BIBLIA, 1481, Lc. 18, 10)

²⁹² Conforme observa Delcorno, o efeito gerado pela pregação dependia, no mínimo, do prestígio do pregador e da abertura intelectual e moral da audiência. No primeiro caso, como acenado no corpo do texto, o prestígio era diretamente dependente da correspondência entre as ações e palavras do pregador. Quanto ao público, quando o assunto abordado não interessava ou não convencia, ele poderia agir de forma barulhenta e rude. Assim, nem sempre a pregação produzia os efeitos esperados sobre aqueles que a escutavam (DELCORNO, 2000, p. 467-469). No caso aqui em análise, o discurso de Giordano parece ter surtido efeito uma vez que o *reportator* grafou que muitos se animaram ao ouvir o pregador exaltar a pregação.

CAPÍTULO III
SE NON C'È L'AMORE DIVINO, NON CI POSSONO ESSERE LE VERTUDI
MORAL E POLÍTICA, SERMÃO E PREGAÇÃO

3.1 Introdução

A partir da análise de todas as obras abordadas no capítulo anterior, percebe-se que além da instrução relativa à fé, a questão moral, dos costumes ou das ações, era de extremo interesse para os frades Pregadores do século XIII (DELCORNO, 2000, p. 451). E ela também o é para este estudo devido ao fato de que, como se buscará comprovar neste capítulo, é esse um dos pontos de encontro do sermão e da pregação com certos temas do universo da *política* - entendida, em uma acepção sintética, como arte de governo de um povo ou cidade segundo razão e justiça -, mais precisamente com o tipo de debate sobre a política em curso na época.²⁹³

No contexto amplo da discussão sobre os costumes, conforme demonstrado pelo historiador István Bejczy, a partir do século XII houve uma renovação e um aumento considerável da criação de obras que tratavam de temas relevantes para a teologia e filosofia moral. Fossem fabricações completas destinadas a esses assuntos ou partes de produções de outros gêneros - como homilias, sermões, *quaestiones* teológicas ou exegese bíblica – ao longo desse século, é possível verificar o aumento de uma reflexão lógica e de uma metódica confrontação de ideias: por exemplo, o próprio Alain de Lille (1128-1202) produziu uma obra de classificação de virtudes e vícios intitulada *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti* (c. 1170-1180). Nesse processo de renovação do pensamento moral, na segunda metade desse século, homens de saber, como Pedro Abelardo (1079-1142), Pedro Lombardo (1100-1160), Pedro Cantor (?-1197) e João de Salisbury (1115/1120-1180), além do próprio Alain, redescobriram as antigas raízes clássicas do pensamento moral em torno das quatro virtudes cardeais (Prudência ou Sabedoria, Temperança, Fortaleza e Justiça) que, cristianizadas com êxito pelos Pais da Igreja, entre os séculos II e VII, haviam perdido essa referência. Dessa

²⁹³ De certa forma, em termos de conceitualização, a correlação entre política (entendida como governo dos homens) e pregação remonta pelo menos aos autores cristãos da Antiguidade Tardia. Segundo afirmam Rosa Maria Dessi e Michel Lauwers, ao imaginarem a sociedade como a cristandade ou a Igreja, no sentido do conjunto dos fiéis, esses homens geralmente a configuravam dividida em três ordens: 1) governantes (*recteurs*), doutores e pregadores; 2) Continentes (monges); e 3) Casados. “Nesse modelo de organização tripartite, a transmissão dos ensinamentos e a palavra pública estaria, por função, reservada à primeira ordem (...) A ordem de ministros era encarnada pelos bispos, a palavra da Igreja era considerada como um monopólio episcopal” [“*Selon ce modele d’organisation tripartite, la transmission de la doctrine et la parole publique étaient, par fonction, réservées au premier ‘ordre’ (...) L’ordre des ‘recteurs’ étant incarné par les évêques, la parole de l’Église fut envisagée comme un monopole épiscopal*”] (DESSI; LAUWERS, 1997, p. 12).

forma, o filósofo romano Marco Túlio Cícero (106 a.C.-43 a.C.) - especialmente com a obra *De inventione* e por meio dos *Commentarii in Somnium Scipionis*, de Macróbio (370-430), que davam acesso aos conteúdos do livro VI do *De republica* (VIROLI, 1994, p. 5) - foi o filósofo que desempenhou maior influência até o século XV, sendo o seu pensamento moral frequentemente empregado para a definição e classificação das virtudes cardeais. Mais do que isso, ao longo século XII, o debate trouxe à tona não só o significado moral dessas virtudes, mas também o seu valor político, uma vez que a noção delas como as *diretrizes morais da vida pública* foi revigorada pela atenção cada vez maior dedicada à filosofia moral antiga (BEJCZY, 2011, p. 69, 132). Nesse sentido, a partir de Paris, foi promovida uma visão a respeito das virtudes que conjugava valores políticos e religiosos. No pensamento moral desenvolvido por Alain de Lille, na obra há pouco citada, por exemplo, todas as virtudes existiriam em nível político e católico. Nessa classificação, o primeiro seria uma subespécie do segundo que, por sua vez, seria uma subespécie do gênero justiça; na sua *Summa de arte praedicatoria*, bem como em alguns de seus sermões dedicados a clérigos regulares, o valor religioso dessas virtudes foi explorado como meio instrução para um correto modo de vida e caminho para a salvação (ALANUS DE INSULIS, 1864, col. 149-151; 157-162).²⁹⁴ As quatro virtudes cardeais, assim, quando inspiradas pela graça divina, como no caso dos cristãos, voltavam-se para a vida celestial. Conforme essa linha de raciocínio, de modo geral os mestres parisienses divisaram que se nem todas as virtudes existiam como políticas e católicas, pelo menos as quatro virtudes ditas cardeais possuíam este sentido porque elas, inicialmente caracterizadas como *políticas*, se tornavam *católicas* mediante a conversão da pessoa (BEJCZY, 2011, p. 126, 128-129). Dessa forma, construiu-se uma teoria que afirmava que

(...) as virtudes cardeais regulam a vida na comunidade civil, na medida em que são naturalmente adquiridas; na medida em que elas são infundidas, ou transformadas, pela graça, as virtudes têm uma função religiosa e garantem a salvação dos crentes individuais (...) Nenhum autor do século XII cortou a conexão entre virtude e religião ao ponto de afirmar que o homem poderia alcançar o fim último por meio do desenvolvimento de sua natural capacidade em relação à virtude a despeito da caridade e da graça. Bem como nenhum autor do século XII considerou as virtudes cardeais como sendo exclusivamente relacionadas à vida presente (BEJCZY, 2011, p. 133).²⁹⁵

²⁹⁴ Apesar disso, após afirmar, no início dessa mesma obra, que a pregação trata tanto de artigos de fé quanto de moral – que, como visto, tratam de virtudes que podem segundo o próprio teólogo serem qualificadas como políticas – Alain assegura que há uma diferença entre *praedicatorio* e *concionatio*. A primeira, conforme já citado, é a manifesta e pública instrução sobre costumes e fé, enquanto a segunda seria a “admoestação civil, que se dá para a conservação da república” [“*Concionatio est civilis admonitio, quae sit ad reipublicae conservationem*”] (ALANUS DE INSULIS, 1864, col. 112).

²⁹⁵ “(...) the cardinal virtues regulate life in the civil community in as far as they are naturally acquired; in as far as they are infused, or transformed, by grace, the virtues have a religious function and guarantee the salvation of individual believers (...) No twelfth-century author cut the connection between virtue and religion to the point of

Esse vínculo entre vida da comunidade civil e a salvação, mais do que figurar em tratados e nos círculos acadêmicos, formava sobretudo a base também do trabalho pastoral e catequético desenvolvido por esses mestres universitários na forma de manuais que resumiam os fundamentos de uma teologia moral (BEJCZY, 2011, p. 133, 136, 219) - e a partir do século XIII, figuraria igualmente na pregação dos frades mendicantes Pregadores e Menores.

Nesse século, bem como no seguinte, teólogos e autores de tratados pastorais geralmente colocaram as quatro virtudes cardeais ao lado das três virtudes teológicas - Esperança, Fé e Caridade - e, assim, formaram o conjunto das sete principais virtudes da religião cristã. Nessa conjugação de aspectos políticos e religiosos, muitos autores asseguravam que, mesmo na vida política, a virtude não teria existência à parte da Caridade e da Fé cristã e, assim, as virtudes políticas ou cardeais se tornariam graciosas por meio da Caridade e seriam, para alguns, um estágio inicial no caminho da contemplação (BEJCZY, 2011, p. 130, 193, 218, 220). Apesar da desconfiança de certos autores do século XIII em afirmar que as virtudes adquiridas ao longo da vida poderiam ser informadas ou dirigidas pela graça divina, a maioria dos teólogos, filósofos e outros tipos de escritores de obras de caráter moral alegavam que as virtudes morais adquiridas possuíam, de fato, valor religioso a despeito de serem frequentemente associadas com problemas da ordem do temporal, do comportamento cívico e formarem o cerne da moralidade política. Mais do que isso, a grande parte assegurava que isso poderia se dar não somente por meio da ação da graça divina, mas por elas mesmas, uma vez que eram qualidades derivadas do bem de um mundo criado por Deus e tinham Nele o seu fim último: “mais do que separar virtude de religião, a maioria dos autores morais do final da Idade Média tendiam a assegurar até mesmo às virtudes adquiridas um lugar na sua consideração religiosa da condição humana” (BEJCZY, 2011, p. 219)²⁹⁶, pois consideravam que a aquisição de virtudes era um empreendimento humano que possibilitaria que o homem se preparasse para receber os bens dados a ele pelo Criador. Em resumo, o que ocorreu nesses dois séculos foram inúmeras tentativas de se reconhecer as virtudes como naturalmente adquiridas²⁹⁷, ao mesmo tempo em que se salvaguardava a seu significado religioso (BEJCZY, 2011, p. 219-221).

affirming that man could reach the ultimate good by developing his natural capacity for virtue irrespective of charity and grace. Neither did any twelfth-century author consider the cardinal virtues as being exclusively related to the present life”.

²⁹⁶ “Rather than separate virtue from religion, most late medieval moral authors tended to give even acquired virtue a place in their religious account of the human condition”.

²⁹⁷ Por *naturalmente adquiridas* expressa-se a ideia de virtudes inatas, que podem se tornar hábito, e que necessariamente não são supernaturalmente infundidas pela graça divina.

Indo mais a fundo no universo do debate *moral* ou dos *costumes*, precisamente no âmbito mais restrito das discussões em torno da *atividade política*, segundo o filósofo italiano Maurizio Viroli, no âmbito da Península Itálica, desde o século XIII até o início do XVII, ela foi tomada como *Filosofia Civil*. Isso significa que a política era entendida como uma teoria normativa que se propunha como *Arte do Bom Governo*, que indicava como as ações dos homens e instituições de governo deveriam ser para se cultivar a *respublica* como comunidade de indivíduos que vivem juntos em *justiça* - e não como elas se davam na prática.²⁹⁸ Baseada principalmente na *filosofia moral* de Sêneca (4 a.C.-65) e Cícero, a discussão política desenvolvida nesse período, em parte tratava de vícios a serem evitados e virtudes a serem cultivadas; e, no limite, assentava-se em questões de foro íntimo e moral (VIROLI, 1994, p. VII-IX, 14). No âmbito da tratadística política do século XIII, dentre as obras de maior importância e influência na construção da linguagem política se destacam *Li Livres du Trésor*, de Brunetto Latini (1220-1294), uma espécie de enciclopédia que reúne temas que vão desde o conhecimento da história do mundo, passando pela ética e retórica, até a política. Segundo afirma Viroli²⁹⁹, ao escrever os livros do *Trésor* e assumir uma acepção de política laudatória, Brunetto o fez com o estrito objetivo de persuadir o leitor a perseguir ideias nobres. Ao assim fazer, ele elaborou a definição que se tornou o núcleo da concepção convencional de política até o início do século XVII: a política entendida no sentido de *arte de governar* segundo a justiça e a razão. Ela, assim compreendida, é filha não somente do direito, mas sobretudo da *ética* (VIROLI, 1994, p. VII, IX, X, 14). Nesse processo de construção da linguagem política como *Filosofia Civil* no qual o *Trésor* se insere, a tradição de pensamento das virtudes políticas - ao lado do aristotelismo e do direito romano - foi uma de suas principais matérias, pois os autores da Antiguidade que foram tomados como autoridades haviam, em suas reflexões sobre *ciência civil*, dado maior ênfase às qualidades que o bom governante deveria possuir (VIROLI, 1994, p. 3).

Conclusões semelhantes às de Viroli foram partilhadas pelo estudioso da história de Florença, John Najemy. Investigando a definição de *política* veiculada pelo *Trésor* – e

²⁹⁸ Segundo Viroli, a partir do início do século XVII, a política teria passado a ser entendida como *Razão de Estado*, ou seja, *a arte de conservar e expandir o Estado no sentido de domínio sobre um povo, de modo que seu fim é ele próprio*, sendo legítimo ou ilegítimo, justo ou injusto. Nesse sentido, historicamente, a passagem da Filosofia Civil para a Razão de Estado, em verdade, não se deu de uma concepção persuasiva e laudatória para uma mais realística, mas do entendimento da política como arte da cidade - isto é, governar por meio da razão e em busca da justiça - para o de arte de adquirir e conservar o poder. Isso que dizer que ações que no âmbito da Filosofia Civil seriam consideradas como condenáveis, sob a Razão de Estado podem ser julgadas como escusáveis e, no limite, até tidas como dignas de louvor (VIROLI, 1994, p. X).

²⁹⁹ O autor os adota como ponto de referência inicial para a sua pesquisa, cujo objetivo era percorrer a história do renascimento e transformação da linguagem da política do século XIII até a sua afirmação como Razão de Estado no início do século XVII.

concentrando sua atenção mais no livro II do que na segunda parte do III (que se inicia com o capítulo *Do governo das Cidades*), como haviam feito os estudos históricos até então³⁰⁰ - Najemy afirma que o seu sentido é, em parte, aquele de *arte*, entendida no sentido de “(...) um conjunto de práticas e técnicas aprendidas e refinadas por meio de um exercício contínuo”; e, por outro lado, o de “uma cidade também como uma ‘arte’ (...) uma comunidade de pessoas exercitando a ‘política’ enquanto vivem e aplicam o seu ofício”. Assim, uma vez que ela requer um conjunto de práticas aprendido e realizado por inúmeras pessoas que vivem juntas, “a arte da ‘política’ é, então, também uma visão de educação cívica” (NAJEMY, 1994, p. 39-40).³⁰¹ Por sua vez, Enrico Artifoni afirma que além de Brunetto ter sido o primeiro a difundir as lições da *Ética* de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) fora de um ambiente universitário, a verdadeira originalidade do *Trésor* se encontra na sua apologia da vida política que foi feita principalmente por meio da abordagem dos temas da educação do cidadão e da política profissional (ARTIFONI, 2009, p. 412, 420), ou seja, a política entendida como um ofício.

Como se apenas isso já não bastasse para determinar a importância dessa obra para esta pesquisa, tem-se ainda o fato de que Brunetto, ao contrário dos outros autores que foram citados como expoentes do pensamento *moral*, ao logo do século XII, era um leigo cuja obra foi produzida de um circuito universitário. Abordar suas obras, portanto, é um meio de demonstrar que o debate moral não foi exclusividade dos homens de saber oriundos do seio da Igreja Católica Romana. Muito pelo contrário, era um campo compartilhado por clérigos e leigos, que atraía a atenção tanto daqueles interessados na teologia, quanto por aqueles que se preocupavam com a atividade política.

3.2 Moral e Política em *Li Livres du Trésor* de Brunetto Latini

Oriundo de uma família florentina guelfa, há registros de atas assinadas por Brunetto que confirmam que ele trabalhou, precisamente entre 1254 e 1257, como notário público durante o primeiro governo do *popolo* que havia se instalado em 1250. Em 1260, segundo

³⁰⁰ De modo semelhante, em seu artigo intitulado *Brunetto Latini's Commercial Republicanism*, a partir principalmente da análise de passagens do Livro II Cary J. Nederman elaborou sua argumentação de que o florentino teria proposto uma ordem social e política fundada sobre princípios comerciais e, conseqüentemente, uma desfeza econômica do governo republicano. Cf. NEDERMAN, 2009, pp. 141-159. Para a tese defendida nesse capítulo, cf. p. 142.

³⁰¹ “(...) ‘politica’ itself as an ‘arte’ - a set of practices and skills learned and refined through continual exercise; and the city too as an ‘arte’ (...) a community of persons exercising ‘politica’ as they live and ply their trad (...) The art of ‘politica’ is thus also a vision of civic education”.

consta no *Libro di Montaperti* - uma narrativa dos dias que antecederam a batalha de Montaperti, travada entre os guelfos de Florença e os gibelinos de Siena - em 26 de fevereiro, Brunetto, descrito como juiz e notário, era síndico da Comuna de Florença e dos homens de Montevarchi e sua corte (PAOLI, 1889, p. XI, LVII).³⁰² Pouco antes do conflito, ocorrido no dia 4 de setembro, segundo o próprio Brunetto, em sua obra *Il Tesoretto* e, posteriormente, o cronista Giovanni Villani (c. 1276-1348), ele teria sido escolhido para compor uma embaixada que seria enviada ao rei Afonso X de Castela em busca de aliança. Segundo Villani, não se sabe se o florentino chegou de fato a encontrar o monarca (VILLANI, 1991, VII, lxxiii, p. 299; INGLESE, 2005)³⁰³; todavia, conforme *Il Tesoretto*, a notícia da derrota parece ter chegado a ele enquanto retornava de sua missão diplomática (LATINI, 1824, p. 11).³⁰⁴ Exilado de Florença após a vitória dos gibelinos de Siena³⁰⁵, Brunetto residiu na França até a expulsão dos

³⁰² “(...) xxvi mensis february. Actum Florentie (...) Burnetto Bonaccursi Latini, iudici et notario, sindaco ut dixit Communis et hominum de Monteguarchi et eius curte (...)” [“26 do mês de fevereiro. Ata de Florença (...) Brunetto Bonaccorso Latini, juiz e notário, síndico da dita Comuna e dos homens de Montevarchi e sua corte (...)”].

³⁰³ O cronista Giovanni Villani, escrevendo já no século XIV, cerca de 40 anos após o ocorrido, afirma: “os guelfos de Florença lhe enviaram embaixadores (...) prometendo-lhe grande ajuda se favorecesse a parte guelfa. E o embaixador foi o senhor Brunetto Latini, homem de grande sabedoria e autoridade; mas antes que fosse formada a embaixada, os florentinos foram abatidos em Montaperti (...)” [“i Guelfi di Firenze gli mandarono ambasciatori (...) promettendogli grande aiuto acciò che favorasse parte guelfa. E l’ambasciatore fue ser Brunetto Latini, uomo di grande senno e autoritate; ma innanzi che fosse fornita l’ambasciata, i Fiorentini furono sconfitti a Monte Aperti (...)”].

³⁰⁴ *Il Tesoretto* é um poema didático-alegórico escrito em toscano (INGLESE, 2005). Segundo indica o próprio texto, ele foi composto antes mesmo do *Trésor*, mas provavelmente, segundo ele mesmo, após o exílio de Brunetto. Nele é afirmado: “Cortesia e Larghezza,/E Leanza e Prodeza,/Di tutte quattro queste/Lo puro sanza veste/Dirò in questo libreto,/ Dell’arte non prometto/ Di dir, nè di contare;/Ma chi’l vorrà trovare,/Cerchi nel gran Tesoro,/Ch’io farò per coloro,/Ch’hanno lo cor più alto,/Là farò il gran salto/Per dirle più distese/Nella lingua francese” (LATINI, 1824, p. 114-115). Sobre o seu envio como embaixador durante o conflito com os gibelinos de Siena e a derrota florentina na batalha, é dito o seguinte: “Il Tesoro comenza./Al tempo che Firenze/Fiorio, e fece frutto,/Si ch’ell’era del tutto/La donna di Toscana./Ancora che lontana/Ne fosse l’una Parte/Rimossa in altra parte,/Quella de’Ghibellini, Per guerra de’vicini./Essa Comune saggio/Mifece suo messaggio/All’alto re di Spagna,/Ch’or è re della Magna, (...) E io presi copagna,/E andai in Ispagna,/E feci l’ambasciata,/Che mi fu comandata./E poi sanza soggiorno/Ripresi mio ritorno./Tanto che nel paese/Di terra navarresse/Venendo per la calle Del pian di Roncisvalle/Incontrai uno scolario (...) Ed e’ cortosamente/Mi disse immantenete,/Ch’e’ Guelfi di Fiorenza/Per mala provedenza,/E per forza di guerra/Eran fuor della terra,/E’l dannaggio era forte/Di prigionie, e di morte” (LATINI, 1824, p. 11-15).

³⁰⁵ Em uma versão revisada e ampliada do *Trésor* realizada após o retorno de Brunetto à Florença (entre o final de 1266 e o início de 1267) o próprio conta sobre seu exílio no nonagésimo nono capítulo do Livro I, que trata de *Como o Império de Roma voltou aos Alemães* (NAJEMY, 1994, p. 37). Ele afirma: “Esse Frederico [II] reinou em torno de trinta anos, e sei que, por conta da horrível perseguição que ele fez à Santa Igreja, ele foi excomungado pela sentença dos apóstolos de então. E no fim, ele foi desposado de sua dignidade pela sentença do papa Inocêncio IV, por comum julgamento do concílio geral. E quando ele foi passar desse século, assim como quis Deus, o império ficou longamente vacante, sem um rei e sem imperador. E sei que Manfredo, filho do dito Frederico, a mim não de leal casamento, tinha o reino da Apúlia e da Sicília contra Deus e contra a razão, assim como aquele que em tudo foi contrário à Santa Igreja. E por isso fez muitas guerras e diversas perseguições contra todos os italianos que estavam com a Igreja; mesmo contra a parte guelfa de Florença, tanto que eles foram cassados da cidade e suas coisas foram colocadas às chamas e ao fogo, e à destruição. E com eles foi cassado o mestre Brunetto Latini. E lá estava ele, exilado por aquela guerra na França, quando ele fizera esse livro por amor a seu amigo, como dito antes no prólogo” [“XCIX. – Comment l’empire de Roma revint as Alemans (...) Cist Frederi régna entor .xxx. anz, jà soit ce que par les griès persécutions qu’il fist à sainte Eglise, il fu escommeniez

sienenses, em novembro de 1266, retornando, após isso, à sua cidade natal. Enquanto em terras estrangeiras, o florentino teve contato, pela primeira vez, com os textos de Marco Túlio Cícero que tratavam de retórica, os estudou e, até ao final do seu período de exílio, escrevendo em provençal, concluiu o seu *Trésor* (SKINNER, 2002, p. 36-37, 39; NAJEMY, 1994, p. 37; LATINI, 1863, p. 3).³⁰⁶ Retornando a Florença, sabe-se que nas décadas de 1280 e 1290, Brunetto teve participação frequente em conselhos legislativos e outras comissões de aconselhamento, bem como foi eleito para o priorado em 1287 (NAJEMY, 1994, p. 36). Essas informações nos mostram que ele, antes mesmo de se apresentar como teórico, como tratadista político, e até mesmo depois foi, de fato, um homem de política que se engajou nas atividades administrativas da vida pública de Florença e que conhecia, portanto, os modos de funcionamento de um governo comunal – seja ele na forma de governo de um *podestà* ou de conselhos do *popolo*.

Em relação ao *Trésor*, a divisão dos seus três livros e seus respectivos conteúdos foram apresentados por Brunetto nas linhas que iniciam o primeiro livro. Ele declarou o seguinte:

Este livro é chamado Tesouro, porque assim como o senhor que quer, em um pequeno lugar, juntar coisas de grandíssimo valor, não para o seu deleite somente, mas para acrescer seu poder e exaltar seu Estado na guerra e na paz, aí ele coloca as mais caras coisas e as mais preciosas joias que pode, segundo sua boa intenção. Da mesma forma é o corpo deste livro uma compilação de sapiência, assim como o que é extraído de todos os membros de filosofia em uma suma abreviadamente. E a primeira parte deste tesouro é assim como dinheiro corrente para despender sempre em coisas necessárias; isto quer dizer que ela trata do começo do século e da antiguidade das velhas histórias e do estabelecimento do mundo e da natureza de todas as coisas em suma. E isto pertence à primeira ciência de filosofia, isto é, à teórica, segundo o que este livro fala abaixo. E assim como sem dinheiro não haveria nenhuma mediação entre as obras das gentes que tratam umas com as outras, igualmente não pode nenhum homem saber as outras coisas plenamente se não sabe esta primeira parte do livro. A segunda parte, que trata dos vícios e das virtudes, é de preciosas pedras, que dão ao homem deleite e virtude, isto é, quais coisas o homem deve fazer e quais não, e mostra a razão por quê; e isto pertence à segunda e à terceira partes de filosofia, isto é, à prática e à lógica. A terceira parte do tesouro é de fino ouro; isto quer dizer que ela ensina o

par la sentence des apostoiles qui lors estoient; et en la fin fu il desposez de sa dignité par la sentence dou quart Innocent pape, par le commun esgart dou gênerai concile. Et quant il fu trespassez de cest siècle, si comme à Dieu plot, l'empire vaca longuement sanz roi et sanz empeor, jà soit ce que Mainfroiz li filz dou devant dit Frédéric, non mie de loial mariage, tint le roiaume de Puille et de Secile contre Dieu et contre raison, si comme cil qui dou tout fu contraires à sainte Eglise. Et por ce fist il maintes guerres et diverses persécutions contre toz les Ytaliens qui se tenoient devers sainte Eglise, meismement contre la guelfe partie de Florence, tant que il furent chacié hors de la vile, et lor choses en furent mises à feu et à flamme, et à destruction; et avec els en fu chacié maîtres Brunez Latin; et si estoit par celé guerre essilliez en France quant il fist cest livre por l'amor de son ami, selonc ce que il dit el prologue devant”] (LATINI, 1863, p. 101, 102). A domínio de Manfredo sobre Florença durou até 1266.

³⁰⁶ “Et se aucuns demandoit por quoi cist livres est escriz en romans, selonc le langage des François, puisque nos somes Italiens, je diroie que ce est por .ij. raisons: l'une, car nos somes en France: et l'autre porce que la parleur est plus delitable et plus commune à toutes gens” [“E se alguém perguntasse por que este livro é escrito em românico, segundo a linguagem da França, pois que somos italianos, eu diria que é por duas razões: uma é que estamos na França; e a outra porque o falar é mais deleitável e mais comum a todas as linguagens”].

*homem a falar segundo a doutrina de retórica, e como o senhor deve governar os povos que estão sob ele, especialmente segundo os usos dos italianos; e tudo isso pertence à segunda ciência de filosofia, isto é, à prática. Pois assim como o ouro supera todas as espécies de metais, igualmente a ciência de bem falar e de governar povos é mais nobre que todas as artes do mundo (LATINI, 1863, p. 1-2, grifo nosso).*³⁰⁷

A partir da leitura desse trecho, é possível perceber que a matéria dos *vícios e das virtudes* é tratada no segundo livro. Igualmente, é notável que ela pertence, por um lado, à *filosofia prática*, pois estabelece “quais coisas o homem deve fazer e quais não”, e, por outro, à *filosofia teórica*, porque “mostra a razão” pela qual o homem deve fazer uma coisa e outra não.³⁰⁸ De modo semelhante, o terceiro livro, que trata da *retórica* e de *governo de povos*, pertence também à essa *filosofia prática* - por sua vez, completamente. Em decorrência disso, mais do que um ponto de ligação entre os livros (pois “não pode nenhum homem saber as outras coisas plenamente se não sabe esta primeira parte do livro”)³⁰⁹, há uma intercessão do segundo e do terceiro em termos de matéria. E posto que a relação entre o *governo de povo* (assunto do livro III) com *aquilo que deve ser feito e aquilo que não* (conteúdo do livro II) é certamente clara - nominalmente, legislar, seja um povo, uma casa ou a si mesmo -, é preciso entender,

³⁰⁷ “Cist livres est apelés Trésors; car si come li sires qui vuet en petit leu amasser chose de grandisme vaillance, non pas por son délit seulement, mais por acroistre son pooir et por essaucier son estat en guerre et en pais, i met il les plus chieres choses et les plus précieux joiaus que il puet, selonc sa bone entencion, tout autressi est li cors de cest livre compilez de sapience, si come cil qui est estrais de tous les membres de philosophie en une somme briemenf. Et **la maindre partie** de cest Trésor est aussi come deniers contans por despendre toz jors en choses besoignables; ce est à dire que ele traite del commencement dou siècle et de l'ancienneté des vielles estoires et des establissementz dou monde et de la nature de toutes choses en somme. Et ce appartient à **la première partie de philosophie**, c'est à théorique, selonc ce que cestui livre parole ci après. Et i comme sanz deniers n'auroit nule meenneté entre les œvres des gens qui adrecast les uns contre les autres, autressi ne puet nus hom savoir des autres choses plainnement se il ne seit ceste première partie dou livre. **La seconde partie**, qui traite des vices et des vertuz, est de précieuses pierres qui douent à home délit et vertu, ce est à dire **quels choses hom doit faire et quels non, et monstre la raison por quoi**. Et ce appartient à **la seconde et à la tierce partie de philosophie**: c'est à pratique et à logique. **La tierce partie** dou Trésor est de fin or, ce est à dire qu'ele enseigne l'ome à parler selonc la doctrine de rethorique, et comment li sires doit gouverner les gens qui sont desoz lui, meesment selonc les us as Ytaliens. Et ce appartient à **la seconde partie de philosophie**, ce est à pratique; quar si comme or sormonte toutes manières de metaus, autressi est la science de bien parler et de **gouverner gens plus noble de nul art dou monde**”.

³⁰⁸ O argumento é repetido no início do primeiro capítulo da primeira parte do Livro II: “Depois de o mestre terminar a primeira parte de seu livro, no qual ele colocou por escrito sobre a teoria e aquilo que pertence à sua proposição, ele deseja seguir a sua matéria segundo a promessa que ele fez no prólogo anteriormente de dizer das duas outras ciências do corpo da filosofia, isto é, da prática e da lógica, que ensina ao homem quais coisas ele deve fazer e quais não, e a razão pela qual ele deve fazer algumas coisas e as outras não” [“Quant li maistres ot finée la première partie de son livre, et que il ot mis en escrit de théorique ce que en apartenoit à son proposement, il revost maintenant ensuirre sa matière, selonc la promesse que il fist el prologue devant, por dire des .ij. autres sciences dou cors de philosophie, ce est de pratique et de logique, qui enseigne à home quel chose il doit faire et quel non, et la raison por quoi l'en doit faire les unes et les autres non”] (LATINI, 1863, p. 255).

³⁰⁹ A interligação entre as áreas da filosofia e, conseqüentemente, entre os três livros que compõem o *Trésor*, é claramente atestada no capítulo I da primeira parte do livro III. Nela, Brunetto diz que após ter concluído o segundo livro - e, óbvia e implicitamente, também o primeiro - “tudo isto seria obra interrompida se ele não dissesse nada da terceira ciência, isto é, a política, que ensina como se deve governar a cidade (...)” [“il li fu avis que tout ce fust œvre coupée, se il ne deist de la tierce science, ce est politique, qui enseigne comment on doit gouverner la cité (...)”] (LATINI, 1863, p. 467).

primeiramente, o que é que o autor entendia por *filosofia prática* para se compreender, posteriormente, o motivo pela qual a *retórica* a ela pertence e qual é o vínculo dessa *doutrina* com os *vícios e as virtudes*.

Quanto à questão relativa à filosofia, Brunetto assegura que a verdade das coisas, encontradas na filosofia, podem ser conhecidas por meio de três tipos de questionamentos (LATINI, 1863, p. 4-5),³¹⁰: o *primeiro* pergunta sobre a *natureza* das coisas divinas e terrestres; enquanto o *segundo* e o *terceiro* demandam sobre *coisas humanas*, respectivamente, *sobre o que devem ser feito e o que não e a razão por trás dessas determinações* (LATINI, 1863, p. 4).³¹¹ Nota-se, então, que o segundo e terceiro questionamentos correspondem exatamente ao modo de abordagem das *virtudes e vícios* anunciado como conteúdo do livro II.

Sobre a filosofia prática, o autor esclareceu que

A prática é a segunda ciência da filosofia, que nos ensina o que se deve fazer e o que não. E, em verdade, ela pode se dar de três maneiras, porque uma maneira é a de fazer algumas coisas e se esquivar de outras para governar a si mesmo; uma outra maneira serve para governar a si mesmo e sua casa, sua propriedade e sua herança; e uma outra maneira se dá para governar os povos, um reino, um povo ou uma cidade, na paz ou em guerra. Mas, porque que os antigos sábios conheceram estas três diversidades, conveio que encontrassem, na prática, três maneiras de ciências para dirigir às três maneiras de governar a si e ao outro: e estas são ética, econômica, política (LATINI, 1863, p. 7, grifo nosso).³¹²

Tomando esse trecho em consideração, nota-se que *filosofia prática* e *governo*, entendido em acepção geral, são a mesma coisa. E, se como já visto, aquilo que deve ser feito e aquilo que não deve são coisas relativas à esfera da *moral*, bem como às virtudes e vícios, logo o governo também assim o é. Nesses parâmetros, refletir sobre governo - seja ele o de si, da casa ou mesmo o de povos - e escrever um tratado político demandaria que se partisse de uma ponderação moral. Em relação à disposição das matérias tratadas nos livros do *Trésor* em si, disso decorre que o assunto *governo* (mesmo o *do povo*) não é exclusivo do terceiro livro,

³¹⁰ “*De philosophie et de ses parties*” [“Sobre a filosofia e de suas partes”].

³¹¹ “(...) *et il vorrent savoir la vérité des choses qui sont en philosophie, il cheirent en .iij. questions: l'une estoit de savoir la nature de toutes choses celestials et terriennes; la seconde et la tierce est des humaines choses. Dont la première est de savoir queles choses on doit faire et queles non, la seconde et la tierce est de savoir raison et prueve por quoi l'on doit les unes faire et les autres non*” [“(…) e eles desejaram saber a verdade das coisas que estão na filosofia, eles buscaram em três questões: uma foi de saber a natureza de todas as coisas celestiais e terrenas; a segunda e a terceira são das coisas humanas. Cuja primeira é saber quais coisas se devem fazer e quais não, a segunda é saber razão e prova por que se devem fazer umas e as outras não”].

³¹² “*Pratique est la seconde science de philosophie, qui nos enseigne que l'om doit faire et que non; et à la vérité dire, ce puet estre en .iij. manières; car une manière est de faire aucunes choses et eschiver autres por gouverner soi meismes; une autre manière si est por gouverner sa mesnie et sa maison, et son avoir et son héritage; et une autre manière est por gouverner gens, ou un règne ou un pueple ou une cité, en pais ou en guerre. Mais puis que li ancien sage conurent ces .iij. diversitez, il convint que il trovassent en pratique .iij. manières de sciences por adrecier les .iij. manières de gouverner soi et autrui: ce sont éthique, iconomique, politique*”.

pois os ensinamentos do segundo são condição *sine qua non* para o seu exercício em qualquer um dos três níveis que ele pode se dar. Isso é patente até mesmo pela presença do capítulo III do livro II, *Do Governo da Cidade* (LATINI, 1863, p. 257-259).

Posto isso, Brunetto então explicou cada uma dessas três *ciências práticas*:

A primeira destas três ciências é *ética*, que nos ensina a *governar a nós* primeiramente, a seguir vida honesta, e a *fazer obras virtuosas*, e a *se guardar dos vícios*; pois ninguém poderia viver no mundo nem bem, nem honestamente, *nem trazer proveito para si nem para os outros se não governasse sua vida e conduzisse seus costumes segundo as virtudes*. A segunda é *economia*, que nos ensina a *governar o nosso povo e nossos filhos mesmos*, e nos ensina a guardar e a crescer nossas possessões e nossas heranças, e a ter móveis e cabedal para despende e para reter, conforme lugar e tempo mudem. A terceira é *política*, e sem falha é a mais alta ciência e o mais nobre *ofício* que há entre os homens, pois ela nos ensina a *governar as gentes estrangeiras de um reino e de uma cidade, um povo e uma comuna em tempos de paz e de guerra, segundo razão e segundo justiça* (LATINI, 1863, p. 7-8, grifo nosso).³¹³

Como é perceptível, a ação de *governo* se dá em três níveis diferentes. No entanto, é preciso notar a dependência crescente do segundo e do terceiro tipos de governo para com o primeiro: se o homem não governa a si mesmo, se ele não conduz sua vida em acordo com os *costumes* e segundo as *virtudes*, ele é absolutamente incapaz de trazer proveito não só para si mesmo, mas igualmente para os outros - sejam eles os seus filhos e parentes, sejam eles os membros de uma comunidade como um reino ou uma cidade. É preciso compreender que o *governo do povo*, para assim ser chamado, deve se dar segundo *razão e justiça*. Ou seja, é preciso que ele parta e se dê por meio de *virtudes* que devem formar o *costume*. Assim, nos parâmetros estabelecidos por essa *Filosofia Civil* de Brunetto Latini, a *Arte do Bom Governo do Povo* só é possível uma vez que se saiba a respeito e se realize a *Arte do Bom Governo de si mesmo*. É por isso que, no início da primeira parte do livro III, que ensina sobre *o bem falar*, Brunetto afirmou que concluiu a sua exposição sobre “(...) como o homem deve ser em moralidade, e como deve viver honestamente e governar a si e sua família e suas coisas, segundo a ciência da ética e econômica (...)” além “(...) *de ter dito que coisa rompe a lei e estraga a cidade* (...)” (LATINI, 1863, p. 467, grifo nosso).³¹⁴ O *governo do povo* pode ser “a mais alta

³¹³ “La première de ces .iij. sciences ce est **éthique**, laquelle nos en seigne à **gouverner nos meismes** premièrement, à ensuirre vie honeste et **faire les vertueuses œvres**, et **soi garder des vices**; car nus ne porroit vivre au monde ne bien ne honestement, **ne profiter à soi ne as autres**, se il ne governoit sa vie et adrecoit ses meurs selonc les **vertus**. La seconde si est **iconomique**, qui nos enseigne **noz gens et noz filz meismes à gouverner**; et si nos enseigne à garder et acroistre noz possessions et nos héritages, et avoir mueble et chatel por despendre et por retenir quant leus et tens en vendra. La tierce est **politique**, et sanz faille ce est la plus haute science et li plus nobles **mestiers** qui soit entre les homes; quar ele nos enseigne à **gouverner les estranges gens d'un règne et d'une vile, et un pueple et une commune en tens de pais et de guerre, selonc raison et selonc justice**”.

³¹⁴ “(...) **quels hom doit estre en moralité, et comment il doit vivre honestement et gouverner soi et sa maisnie et ses choses selonc la science de éthique et de iconomique** (...) **il ot dit quel chose deront la loi et gaste la cité** (...)”.

ciência e o mais nobre ofício que há entre os homens”, como foi afirmado por ele mesmo, mas para realizá-lo é preciso ter conhecimento e exercer, antes, o ofício do governo de si mesmo. Entendida como *arte*, a política, no *Trésor*, deve ser interpretada como um conjunto de práticas e técnicas que se aprende por meio do seu exercício (posto que pertence à filosofia prática) (NAJEMY, 1994, p. 39); é por isso que Brunetto se refere a ela como um *mestiers*, ou seja, um ofício, pois para praticá-lo é necessário, previamente, dominar as práticas e técnicas que compõem a *arte* do governo de si mesmo e da casa. Do contrário, a cidade será arruinada.

A respeito dessas três ciências - ética, economia e política – Brunetto esclarece sobre o fim de cada uma e a decorrente hierarquização e dependência delas. Segundo afirma, “Todas as artes, todas as doutrinas [i.e. ensinamentos], todas as obras e todas decisões existem para buscar algum bem”. Especificamente, “a ciência que ensina o homem a governar a sua casa e a si mesmo”, isto é, a ética e a economia, tem que o seu fim “é a riqueza” (LATINI, 1863, p. 256-257).³¹⁵ Sobre a política, Brunetto não teceu nenhum comentário de imediato, mas passou a discorrer sobre a hierarquização das artes enquanto gerais e particulares. Nesse quesito, “a arte que ensina a cidade a governar é a principal, senhora e soberana de todas as artes, porque sob ela estão contidas muitas artes honráveis, como a retórica, a ciência de exército e a de governar a casa (...)” (LATINI, 1863, p. 257-258).³¹⁶ Em outras palavras, o que Brunetto entendia por política era todo um conjunto de atividades, ditas *artes*, pois podem ser ensinadas e aprendidas mediante esforço e exercício. E foi precisamente em função dessa característica que o autor declarou que ele terminaria a sua obra, como prometido no prólogo, tratando da política,

que é dita o governo das cidades, que é a mais nobre e alta ciência e o ofício mais nobre que existe na Terra, posto que *a política compreende, geralmente, todas as artes que são necessárias à comunidade dos homens*. Todavia, o Mestre [o próprio Brunetto] não se envolverá senão naquilo que diz respeito à pessoa do senhor e ao seu ofício correto (LATINI, 1863, p. 575, grifo nosso).³¹⁷

Por meio dessa declaração, Brunetto tornou manifesto que ele trataria apenas de uma das *artes* que compõem a política. Isso significa que, mesmo abordando o ofício do governante nessa última parte e já tendo tratado da ética, da economia, e da retórica, todas essas análises

³¹⁵ “*Tous ars et toutes doctrines et toutes euvres et touz triemenz sont por querre aucun bien (...) et la science qui enseigne à home à gouverner sa maison et sa maisnie a une autre fin, ce est richesce*”.

³¹⁶ “*Donques l'art qui enseigne la cité à gouverner est principaus et dame et souveraine de toutes ars, porce que desouz li sont contenues maintes honorables ars, si comme rectorique et la science de faire ost et de gouverner sa maisnie (...)*”.

³¹⁷ “*(...) ce est à dire le gouvernement des citez, qui est la plus noble et haute science et li plus nobles offices qui soit en terre, selonc ce que **politique comprend generaument toutes les ars qui besoignent à la communauté des homes**. Ne porquant li Maistres ne s'entremet se de ce non qui apartient au cors dou seignor et à son droit office*”.

ainda assim não seriam suficientes para esgotar o assunto *política*. Seria necessário ainda, por exemplo, abordar a arte de formar um exército, citada há pouco, bem como todas as outras imprescindíveis para a cidade. Além disso, fica patente que, nessa concepção, o exercício da política não se resume ao ofício do governante, mas é algo que compreende as atividades de toda a sociedade.

E qual seria, então, o fim da política? Uma vez que ela é um conjunto de artes e que ordena e direciona todas elas de forma que cada uma se realize, ou seja, chegue a seu fim, “o seu fim é o fim e realização das outras”. A política, portanto, visa um bem comum que deve ser entendido como um *todo integral*, ou seja, um bem comum que somente toma existência com a realização de todos os bens particulares³¹⁸. Nesse sentido, na formulação política de Brunetto Latini, no *Trésor*, não há oposição entre bem comum e bem particular, mas complementariedade.³¹⁹ Mais do que isso, a política, “ela é o bem do homem, porque ela

³¹⁸ No primeiro capítulo da segunda parte do livro II, Brunetto afirma que “Assim como as outras criaturas foram criadas em função do homem, também o homem o foi pelo homem; assim, o senhor [i.e., governante] existe para proteger aqueles que lhes estão sujeitos, e eles devem obedecer ao seu senhor. E um e outro tendem ao benefício da comum companhia dos povos, sem coisa errada e sem coisa vergonhosa (...) E digo que todos tendem àquele bem que pertence à pacífica comunidade dos homens e dos cidadãos, porque é óbvio que os bens aos quais visa o governante dos outros é mais nobre e mais honrável do que todos os outros, pois direciona todos, e todos são direcionados por ele” [“*Et si come les autres créatures sont faites por l'ome, tout autressi est li hom por l'ome; car li sires est por garder ses subgiez, et il sont por obéir à lor seignor; et li un et li autre beent au profit de la commune compaignie des gens, sanz tort et sanz honte (...) je di qu'il sont tuit entendant à celui bien qui apartient à la paisible communauté des homes et des citez, por quoi il apert que li biens où entent li govreneres des autres est plus nobles et plus honorables de toz autres; car il les adrece touz, et tuit sont por adrecier lui*”] (LATINI, 1863, p. 335-336). Nessa passagem, todos buscam o bem comum, enquanto o governante protege aqueles que lhe estão sujeitos, isto é, garante o bem particular de cada indivíduo. Todavia, como é afirmado no final, o bem comum, aquele que também é visado pelo governante, é mais nobre e honrável que os particulares. Há, portanto, certo paradoxo nessa concepção de bem comum entendido como um todo integral. Em relação a isso, conforme demonstrado pelo historiador Mathew Kempshall, os teólogos e filósofos escolásticos do século XIII desenvolveram uma concepção de um todo integral como, ao mesmo tempo, é igual e diferente de suas partes (KEMPSHALL, 1992, p. 13). Assim, “eles tentaram misturar as duas concepções, um princípio de identidade com um princípio de superioridade, a observação de que o bem individual é o mesmo que o bem comum como a declaração que o bem comum é melhor do que o bem individual” [“*They did try to mix the two conceptions, a principle of identity with a principle of superiority, the observation that the individual good is the same as the common good with the statement that the common good is better than the individual good*”] (KEMPSHALL, 1992, p. 1).

³¹⁹ É justamente essa concepção de política como a busca pelo bem comum entendido como a realização de todos os bens particulares que permitiu que Carry Nederman contrapusesse a tese de Hans Baron que, nas palavras do próprio professor americano, “argumentava que uma importante divisão entre o republicanismo medieval e o pensamento republicano dos humanistas cívicos da Renascença poderia ser encontrada nas suas respectivas atitudes em relação a criação da riqueza humana” [“*Hans Baron famously argued that an important divide between medieval republicanism and the republican thought of the Renaissance civic humanists might be found in their respective attitudes toward the creation of earthly wealth*”] (NEDERMAN, 2009, p. 142-143). Conforme demonstrado por ele, Brunetto “apoiava precisamente ‘a ideia de que o crescimento da riqueza poderia servir como uma benção positiva’ para a cidade” [“*supported precisely ‘the idea that increasing wealth may serve as a positive blessing’ to the city*”] (NEDERMAN, 2009, p. 143). Nesse sentido, “a fundação da associação cívica necessariamente envolve o objetivo de produção e troca de bens de consumo” e “uma das funções cruciais do governo é aumentar a segurança física (econômica) dos cidadãos” [“*the foundations of civil association necessarily involve the goal of producing and exchanging consumable goods; (...) one of the crucial functions of government is to enhance the physical (economic) security of citizens*”] (NEDERMAN, 2009, p. 144).

constrange a fazer o bem e constrange a não fazer o mal” (LATINI, 1863, p. 257-258)³²⁰; e se o bem particular exige que o homem faça o que é considerado bem e não faça o que é aceito como mal, atinja o seu bem e a sua realização *moral*, o fim da política só pode ser alcançado, entre outros fatores, por meio da *ética*.

Ainda quanto à política, o autor a reafirma como um ofício, uma atividade dotada de práticas e regras que devem ser seguidas. Brunetto declara que:

a ciência de governar a cidade não pertence à criança e ao homem que quer *seguir a sua vontade* (...) a ciência de governar a cidade não pertence ao homem que é infantil em suas ações e que *persegue as suas vontades*, senão quando lhe convém fazer e tanto como convém, e lá onde se convém, conforme é conveniente (LATINI, 1863, p. 258, grifo nosso).³²¹

Isso se dá dessa forma “porque cada artesão julga bem e diz a verdade sobre aquilo que pertence ao seu ofício, e nisso está a razão adequada” (LATINI, 1863, p. 258).³²² A política, portanto, assim como qualquer outro ofício exigiria a adequação da vontade aos seus preceitos: somente seria permitido seguir os seus impulsos próprios uma vez que eles condissessem com as regras e práticas do ofício em questão; é por isso que, em política, a vontade própria somente pode ser seguida quando ela convém - tanto em maneira, quanto em lugar e tempo.

E é exatamente nesse ponto que se encontra a ética ou moral, pois é ela que ensina o que deve ser feito e o que não deve (*prática*), segundo a razão (*lógica*, a terceira parte da filosofia). Segundo o autor, quem quer iniciar-se nessa ciência do governo de cidade, deve começar conhecendo as coisas que concernem ao homem, pois para se ter a alma ordenada à essa ciência - ou seja, de acordo com seus fins - ele deve usar de coisas justas, direitas, boas e honestas: “Mas quem não tem nem uma nem outra, veja o que disse Homero: ‘Se o primeiro é bom, os outros se prepararão para serem bons’. Mas quem não sabe nada de si, e quem não aprende o que o homem lhe ensina, ele é de todo desafortunado” (LATINI, 1863, p. 258-259).³²³

³²⁰ “(...) et sa fins si est fin et compliement des autres. Donques est ele li biens de l'ome, porce que el constraint de bien faire et ele constraint de non mal faire” [“(...) e seu fim é o fim e realização das outras. Portanto, ela é o bem do homem, porque ela constrange a fazer o bem e constrange a não fazer o mal”].

³²¹ “La science de cité gouverner ne afiert pas à enfant ne à home qui vueille *ensuirre sa volenté* (...) la science de gouverner citez n'afiert à home qui est enfes en ses faiz et qui *ensuie ses volentés*, se lors non quant il le covient faire et tant comme il covient, et là où il se covient, et si comme est covenable”.

³²² “(...) porce que chascuns artiens juge bien et dit la vérité de ce qui appartient à son mestier, et en ce est ses sens *soutis*”.

³²³ “Car qui se vuet estudier à savoir ceste science, il doit user des choses justes, droites et bonnes et honestes, où il li covient avoir l'ame naturellement ordenée à ceste science; mais cil qui n'a nel'un nel'autre regarde à ce que Homerus dist: Se li premiers est bons, li autres est appareilliez à estre bons; mais qui de soi ne set néant, et qui n'aprent de ce que hom li enseigné, il est dou tout mescheanz”.

Além disso, Brunetto ainda argumentou que são três os modos de vida, isto é, a vida de concupiscência, a do cidadão e a de contemplação. A primeira seria aquela dos homens que vivem conforme todas as suas vontades, enquanto a segunda seria formada por *razão*, proeza e honra (LATINI, 1863, p. 259).³²⁴ Em outros termos, para se fazer política e viver como um cidadão seria preciso domar as vontades próprias, submetê-las à *razão* trazida pelos ensinamentos éticos de modo que se pudesse reconhecer as práticas que devem ser empregadas no governo da cidade e quais não.

Isso posto, resta ainda que sejam esclarecidos alguns aspectos a respeito da *retórica*, pois Brunetto a anunciou como pertencente à *filosofia prática*, mas, ao explicar esse segundo ramo da filosofia, não fez referência a essa *doutrina*. Como já divisado, a retórica é uma das artes que se encontram sob o aglomerado de artes que se denomina *política* e, sendo assim, é um dos instrumentos, um conjunto de práticas e técnicas empregadas por ela para governar uma cidade.

Além disso, o florentino explicou que o ensino de todas as artes e ofícios pode se dar de duas maneiras: por meio de obras e por meio das palavras. O primeiro serve aos ofícios mecânicos que se faz usando as mãos e os pés, como, por exemplo, a profissão do sapateiro. O segundo, por sua vez, corresponde ao aprendizado das obras da boca e da língua, que se divide em três ciências: gramática, dialética e *retórica* (LATINI, 1863, p. 8).³²⁵ Sobre a última, ele afirmou:

A terceira ciência é a retórica, esta nobre ciência que nos ensina a achar e a ordenar e a dizer palavras boas e belas e plenas de sentenças, segundo o que a matéria requer. É a luz dos oradores, é o ensinamento dos professores de retórica [*diteors*], é a ciência

³²⁴ “*Les vies nomées qui sont à conter sont .iij. L'une est vie de concupiscence et de covoitise; l'autre si est vie citeine, ce est de sens et de proesce et d'onor; la tierce est contemplative; et li plusor vivent selonc la vie des bestes, qui est apelée vie de concupiscence, porce que il ensuient lor volentez et lor deliz*” [“As vidas nominadas que se pode enumeras são três. Uma é a vida de concupiscência e de desejo; a outra é a vida do cidadão, isto é, de razão e de proeza e honra; a terceira é a contemplativa. E a maioria vive conforme a vida das bestas, ou seja, que é chamada vida de concupiscência, porque eles seguem as suas vontades e deleites”].

³²⁵ “*Et si nos enseigne toutes les ars et touz les mestiers qui à vie d'orne sont besoignables; ce est en .ij. manières: quar l'une est en œuvre, et l'autre en paroles. Celé qui est en œuvre sont li mestier que l'on œuvre tozjors des mains et des piez: ce sont fevre, drapier, cordewanier, et cil autre mestier qui sont besoignable à la vie des homes, et sont apelé mechaniques. Celé qui est en paroles est celé que on œuvre de sa bouche et de sa langue, et sont en .iij. manières, sor lesqueles sont establies .iij. sciences: gramatique, dyaletique, rethorique*” [“E assim nos ensina todas as artes e todos os ofícios que à vida do homem são necessários; isto esse dá de duas maneiras, pois uma é por obra e a outra por palavra. Na que é por obra encontram-se os ofícios em que se obra sempre com as mãos e os pés, são ourives, tecelões, sapateiro, e os outros ofícios que são necessários à vida dos homens, e são chamados mecânicos. Na que é por palavra estão aqueles em que se obra com sua boca e com sua língua, e são de três maneiras, sobre as quais são estabelecidas três ciências: gramática, dialética, retórica”]. É preciso destacar que, segundo afirma Brunetto, a dialética e a retórica são diretamente dependentes da gramática, pois ela “é fundamento e porta e entrada das outras ciências” [“(…) est fondemenz et porte et entrée des autres sciences”] (LATINI, 1863, p. 8-9). Além disso, pelo uso dos termos, Brunetto não parece fazer diferenciação entre doutrina (doctrine) e ciência (science), ambos usados para se referir à retórica.

que instruiu o mundo primeiramente a fazer bem, e que ainda o instrui pela pregação dos homens santos, pelas divinas Escrituras e pela lei que governa os povos com direito e com justiça. É a ciência da qual Túlio diz em seu livro que conquistou altíssima coisa aquele que supera os homens naquilo em que os homens superam todos os outros animais, isto é, a fala (LATINI, 1863, p. 9, grifo nosso).³²⁶

Primeiramente, tem-se que a *retórica* é um *meio de ensino*, é um instrumento da fala. Em seguida, somos informados de que as suas diretrizes são aquilo que guiam os oradores, pois é por meio delas que eles formam os seus discursos ao saberem achar e ordenar as palavras boas e belas; ela é, também, a matéria ensinada pelos professores de retórica – que, por sua vez, formam os oradores. Depois, então, finalmente foi apresentada pela primeira vez, no *Trésor*, a noção de *governo* da retórica, aquilo que a revela abertamente como pertencente à *filosofia prática*. Baseado na autoridade de Cícero - até mesmo antes de citá-lo nominalmente e especificamente a partir de concepções presentes nas obras *De officiis* (I, 11-12, 107, 156) e *De inventione* (I, 1-3)³²⁷ - Brunetto a tomou como instrumento pelo qual o homem, em um primeiro momento, construiu a sociedade ao instruir o mundo a fazer o bem - ou seja, ao divisar o que é o bem e o que é o mal, o que é uma ação de virtude e uma ação viciosa. A política, isto é, o governo de uma cidade, portanto, por meio da retórica se apresenta como uma atividade de pedagogia moral, normativa e legislativa.

Além disso, o autor apresentou uma atestação clara que é de extrema importância: nos seus dias, na segunda metade do século XIII, esse papel de construção (ou reafirmação) da sociedade, que foi uma primeira vez feito por um bom homem (LATINI, 1863, p. 403-404)³²⁸,

³²⁶ “*La tierce science est rethorique, celé noble science qui nos enseigne à trover, et ordener, et dire paroles bones et bêles, et plaines de sentences, selonc ce que la matere requiert. Ce est la lumière des parliers, c'est li enseignemens des diteors, c'est la science qui adresee le monde premièrement à bien faire, et qui encore l'adresee par la preedication des sains homes, par les divines Escritures, et par la loi qui les gens gouverne à droit et à justice. Ce est la science de cui Tullus dit en son livre, que cil a hautisme chose conquise qui de ce trespasse les hommes dont li bonis trespasse les autres animaus très-tous, ce est de paroleur*”.

³²⁷ Segundo Cary Nederman, “nós podemos ter certeza de que as ideias de Cícero sobre assuntos da política e sociedade foram disseminadas vastamente porque *De officiis* e *De inventione* estavam entres os textos mais vastamente lidos e reverenciados no Ocidente Medieval” [“*We can be sure that Cicero's ideas on the subjects of politics and society were broadly disseminated because De officiis and De inventione were among the most widely read and revered texts in the medieval West*”] (NEDERMAN, 1988, p. 6).

³²⁸ “*(...) au commencement dou siècle, quant il n'i a voit en terre ne rois ne empereors, ne justise n'i estoit conneue, et les gens qui lors estoient vivoient à loi de bestes, li un en une repostaille et li autre en une autre, sanz loi et sanz communauté; li home gardassent volentiers la franchise que nature lor avoit donée, et n'eussent miz lor col au jou des seignories, se ne fust ce que les maies œvres multeploient perilleusement, et li mau-faitor n'estoienf chastié; lors furent aucun prodome qui, par lor sens, assemblèrent et ordenerent les gens à habiter ensemble”, et à garder humaine compaignie, et estabhrent justise et droiture*” [“(…) no começo do tempo, quando não havia na terra nem reis nem imperadores, nem justiça era conhecida, e os povos que existiam viviam segunda a lei das bestas, um em um lugar e o outro em outro, sem lei e sem comunidade, o homem guardava voluntariamente a liberdade que a natureza lhe havia dado, e não tinha colocado o pescoço no jogo das senhorias se não fosse o fato de que as más obras se multiplicarem perigosamente e os malfeitores não serem castigados. Então, existiu um bom homem que, por meio da razão, reuniu e ordenou os povos para viverem juntos, cuidar da companhia humana e estabelecer justiça e direito”].

ainda era feito “pela pregação dos homens santos, pelas divinas Escrituras e pela lei que governa os povos com direito e com justiça”. Ou seja, para Brunetto, a pregação, as Escrituras (a partir das quais, como visto no capítulo anterior, o sermão deveria ser desenvolvido) e as leis (ou os legisladores) desempenhariam um mesmo papel ao mobilizarem a retórica. Nesse sentido, a pregação seria, por excelência, uma ação política, pois visa governar os homens e instituir, conservar ou modificar a ordem de uma determinada sociedade.³²⁹

Logo após tratar da retórica, em um capítulo intitulado *Por que devemos fazer umas coisas e outras não, segundo a razão*, o autor afirmou que a “Lógica é a terceira ciência da filosofia, aquela propriamente que ensina a provar e a mostrar razão por que se devem umas coisas fazer e as outras não. E essa razão nenhum homem pode bem mostrar senão por palavras” (LATINI, 1863, p. 10).³³⁰ O autor não afirmou abertamente, mas tendo ele acabado de discorrer sobre a retórica e afirmado que a fala é necessária para revelar a lógica, parece justo assumir que a retórica seria o meio pelo qual a lógica é exposta aos homens. A partir disso, então, decorre a importância da matéria do segundo livro do *Trésor* e da retórica tanto para a pregação quanto para a política: para informar os homens sobre o bem, não basta ter conhecimento das virtudes e dos vícios; é preciso saber provar e mostrar a razão de se fazer uma coisa e a outra não, é preciso a lógica; é necessário convencer, persuadir, escolher as palavras corretas e ordená-las. Se se sabe das virtudes, mas não de suas razões de serem imperativas, a ação de instrução sobre elas é inútil; se se sabe sobre elas e do motivo de serem indispensáveis, mas não se sabe explicar tudo isso aos homens, a pregação e a política são inócuas na sua função de instrução e constituição da sociedade. Para isso, seria preciso todas as artes: é por meio da retórica que se deve abordar a lógica da moral, encontrar nelas as belas palavras e ordená-las a fim de instruir as ações virtuosas e conduzir ao bem.

Vista sob esta perspectiva, a suposta hierarquização dos conteúdos dos livros apresentada por Brunetto, por meio da metáfora das riquezas, pode, seguramente, ser relativizada. Somente se obtém o ouro fino quando se tem pedras preciosas, e só se as consegue quando se tem dinheiro corrente; ou seja, a *retórica* e o *governo do povo* somente são dominados enquanto *doutrina* e *ofício*, quando se detém o *conhecimento moral* e se *atua por*

³²⁹ Segundo Rosa Maria Dessì, “a pregação foi, com efeito, uma prática social complexa, um momento de encontro entre os oradores e seu público, suscetível de manter e legitimar a ordem de uma sociedade, bem como de preceder ou mesmo de provocar uma ruptura” [“*La prédication était, en effet, une pratique sociale complexe, un moment de rencontre et d’interaction entre les orateurs et leurs public, susceptible de maintenir et de légitimer l’ordre d’une société, comme d’en précéder ou d’en provoquer la rupture*”] (DESSÌ, 2005, p. 14).

³³⁰ “*Por quoi on doit les unes choses faire et les autres non, selonc logique. Logique est la tierce science de philosophie, celé proprement qui enseigne à prouver et à monstrier raison por quoi on doit les unes choses faire et les autres non; et ceste raison ne puet nus hom bien monstrier se par paroles non. Donques est logique science par laquele on puet prouver et dire raison por quoi et comment ce que nos disons est ausi voir (...)*”.

meio das virtudes, o que, por sua vez, depende diretamente do *conhecimento teórico* sobre a história do mundo e sua natureza.

Esclarecido o que Brunetto compreendia por filosofia prática, bem como por moral, retórica e política, cabe agora tecer algumas palavras sobre a abordagem feita por ele às virtudes, no livro II do *Trésor*. Antes, porém, é preciso que se tenha em mente que a primeira parte desse livro se pretende como a tradução da *Ética* de Aristóteles para a língua provençal, como afirmou o próprio Brunetto (LATINI, 1863, p. 256).³³¹ Contudo, conforme já demonstrado por estudiosos, em verdade, trata-se, de certo modo, da tradução de uma obra, em latim, denominada *Compendium Alexandrinum* ou *Summa Alexandrinorum*, um resumo do texto aristotélico em questão, feito por Hermannus Alemannus (?-1272), em 1243 (SKINNER, 2002, p. 50; ARTIFONI, 2009, p. 418). Todavia, ao que tudo indica, a tradução feita pelo notário florentino foi indireta. Segundo Artifoni, a síntese de Hermannus começou a circular na década de 1240 e, provavelmente, no início da década de 1260, foi traduzida para a língua vulgar italiana pelo médico e filósofo bolonhês chamado Taddeo Aldoretti (1215-1295). E teria sido precisamente a partir dessa tradução italiana que Brunetto teria feito a sua própria para o provençal. Contudo, não se trata de uma simples transposição em termos de idioma, Artifoni afirma que:

o notário florentino não foi passivo na sua versão: por um lado, confrontou o texto de Taddeo com o original latino, incrementando-o e corrigindo-o em alguns pontos; por outro, interveio com uma espécie de sistemática redução da especificidade filosófica da tradução de Taddeo. Eliminou os tecnicismos, buscou simplificar as passagens que estavam obscuras, escolheu em vários casos soluções mais genéricas em relação àquelas mais técnicas de Taddeo (ARTIFONI, 2009, p. 419).³³²

Mais do que isso, é importante observar que Brunetto mobilizou as ideias aristotélicas de modo a produzir um manual de comportamento comunal (ARTIFONI, 2009, p. 419).³³³

³³¹ No final do primeiro capítulo, ele afirma que antes de tratar das virtudes, “antes de tudo ele deseja fundar seu edifício sobre o livro de Aristóteles e, assim, ele traduzirá do latim para a língua românica e fará isso no começo da segunda parte do seu livro” [“*mais tout avant voldra il fonder son edifiement sor le livre de Aristote; et si le translatera de latin en romans et le metra au commencement de la seconde partie de son livre*”]. No início da segunda parte do livro II, ele declara: “depois que o mestre traduziu para a língua românica o livro de Aristóteles que é como o fundamento deste livro, ele deseja abordar a material sobre os Ensinamento de moralidade” [“*Après ce que li maistres ot mis en rommant le livre de Aristote qui est aussi comme fondemens de cest livre, veult il ensuirre sa matière sor les Enseignemens de moralité*”] (LATINI, 1863, p. 335).

³³² “(...) il notaio fiorentino non fu passivo nella sua versione: da un lato confrontò il testo di Taddeo con l’originale latino, integrandolo e correggendolo in alcuni punti; e dall’altro intervenne con una specie di sistemática riduzione della specificità filosofica della traduzione di Taddeo. Eliminò i tecnicismi, cercò di semplificare i passi che gli risultavano oscuri, scelse in vari casi soluzioni più generiche rispetto a quelle più tecniche di Taddeo”.

³³³ As afirmações de Artifone foram feitas, segundo o próprio, a partir do estudo de Sonia Gentili intitulado *L’uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana* (2005), ao qual, infelizmente, não foi possível ter acesso.

Por sua vez, a segunda parte do livro II corresponde perfeitamente ao objetivo de escrever uma compilação de sapiência conforme anunciada no prólogo geral da obra. Brunetto a fez citando um incontável número de autoridades e máximas suas (ou atribuídas a eles) a partir, principalmente, das obras *Formula vitae honestae*, de Martinho de Braga (510/5-579/80), *Doctrina loquendi et tacendi* (1245), de Albertano de Brescia (1195-1270) e, em especial, o *Moralium dogma philosophorum* (1145-1170). Em relação a essa última obra, além de adotar a mesma divisão e hierarquização das virtudes nela encontradas, o *Trésor* apresenta trechos literalmente copiados dela. Por conta disso, a base argumentativa retrocede principalmente ao pensamento moral de Cícero e Sêneca, citados, nominalmente, inúmeras vezes (ARTIFONI, 2009, p. 419; NERDERMAN, 2009, p. 144).³³⁴

No prólogo da primeira parte do livro II, Brunetto revelou que após discorrer sobre a filosofia teórica no primeiro, “esse ensinamento” que agora seria ministrado “será sobre as quatro *virtutes ativas*, cuja primeira é a Prudência (...) a segunda é a Temperança (...) a terceira é a Força (...) e a quarta virtude é a Justiça” (LATINI, 1863, p. 256).³³⁵ Logo em seguida, iniciou-se a suposta tradução da *Ética* de Aristóteles, expondo a hierarquização das artes universais e particulares de acordo com seu fim - como já anteriormente informado e analisado - que também é identificado como um bem. Esse mesmo assunto - o bem que todas as artes e que todas as ações visam - constitui então o ponto de partida para a reflexão que Brunetto desenvolveu na segunda parte desse livro. Conforme argumentou no seu prólogo, em meio à incontável diversidade de bens que podem existir segundo o número de artes e ações, o melhor é aquele que requer mais bondade e que tem maior valor (LATINI, 1863, p. 335).³³⁶ Como também já visto, em termos de sociedade, o bem da cidade é a realização dos bens particulares ao mesmo tempo em que é algo diferente e superior a ele. Sendo assim, o bem melhor seria justamente o da coletividade.

Assim como já havia afirmado na primeira parte do livro II, agora no segundo capítulo da segunda parte, Brunetto assegurou que os bens existentes podem ser categorizados em três: os bens da alma, do corpo e os da fortuna, isto é, que ocorrem por conta de algo que poderia ser denominado como acaso ou, mais especificamente, pois ressalta o valor positivo do ocorrido,

³³⁴ Artifoni assevera que essa parte apresenta uma total ausência de passagens aristotélicas.

³³⁵ “(...) *cist enseignemenz sera sor les .iiij. vertuz actives* (...) *Dont la première est Prudence* (...) *La seconde est Atempance* (...) *La tierce est Force* (...) *La quarte vertu est Justice*”.

³³⁶ “(...) *toutes ars et toutes œvres vont à aucun bien; mais de la diversité des choses convient il que li bien soient divers, selonc ce que chascune chose requiert son bien, qui est appropriez à sa fin, et entre tant de diversitez de bien, cil est très mieudres de touz qui aquiert plus de bonté et de grignor vaillance*” [“(...) todas as artes todas as obras dirigem-se a algum bem. Mas devido à diversidade das coisas convém que os bens sejam diversos, segundo que cada coisa requer o seu bem, que é apropriado ao seu fim; e entre tanta diversidade de bens, é o melhor de todos aquele que quer mais bondade e é de maior valor”].

sorte. Dentre todos, o *bem da alma* seria o mais digno, pois é também o bem de Deus, além de ser alcançado ou se formar por meio de obras virtuosas. Somente essa argumentação já bastaria para afirmar a importância da moral, uma vez que é ela que instrui o homem a respeito das virtudes, dando-lhe também a razão porque atuar por meio delas (LATINI, 1863, p. 261-262, 336).³³⁷ O resultado da prática de obras de virtude seria a *beatitude*, “a coisa mais deleitável do mundo”, “a honra e a glória”. Por isso, todos desejariam as virtudes; e igualmente seria esse o motivo de a beatitude ser o melhor fim ou bem de todos, pois ela não é desejada tendo em vista outro fim, mas por si mesma (LATINI, 1863, p. 262-263, 337).³³⁸ A prática de ações virtuosas, portanto, é o meio para o alcance do fim maior e, assim, a moral, segundo Brunetto, atua no sentido de visar sobre a dignidade e valor do que é útil, restringir a cobiça e governar as obras do homem.

Conforme afirmou na primeira parte, as virtudes se dão de duas maneiras: primeiro como entendimento por parte do homem, isto é, como sabedoria, ciência e razão e, por isso, também chamada de Virtude Intelectual, obtida por meio do estudo; em segundo lugar, como virtude moral, ou seja, ações e modos de vida como o de castidade, generosidade e outros honoráveis, que se tem/obtem por meio do uso bom e honesto dessas ações e estilos de vida (LATINI, 1863, p. 265-266).³³⁹ Não obstante, apesar dessa classificação, na segunda parte foi oferecida uma outra divisão, porém semelhante a esta. As virtudes também poderiam ser classificadas como contemplativas e morais, de acordo com a vida que elas induzem. As

³³⁷ “*Li biens est devisez en .iij. manières, car li uns est biens de l'ame, et li autres est dou cors, et li tiers dehors le cors (...)* D'autre part, il i a .iij. manières de bien: une de l'ame, l'autre dou cors, et une autre de fortune; mais si comme l'ame est la plus noble partie de l'ome, qui li donne vie et conoissance et mémoire, selonc ce que li maistres dit au premier livre, au chapitre de l'Ame, autressi sont si bien sor touz autres” [“Os bens são divididos em três maneiras, porque uns são os bens da alma, e os outros são do corpo e os terceiros os de fora do corpo (...) De outra forma, existem três maneiras de bem: um é da alma, o outro do corpo, e um outro de sorte. Mas assim como a alma é a parte mais nobre do homem, que lhe dá vida, conhecimento e memória, assim como o mestre disse no primeiro livro, no capítulo da Alma, igualmente são os seus bens superiores aos outros”]. Nota-se que, na primeira parte da citação, que corresponde ao trecho extraído da primeira seção do livro II, ao invés de bens da fortuna, Brunetto fala em bens exteriores, de fora do corpo.

³³⁸ “*Et sanz faille beatitude este en querre les vertuz et en els user (...)* Béatitude est la chose au monde qui est très delitable (...) chascuns desirre les vertus por avoir béatitude, ce est la boneeurtz et la gloire qui ensuit des vertus et des œvres vertuoseuses, et ce est la fin et le compliment por quoi l'on fait les œvres de vertu” [“E, sem falha, a beatitude está na busca da virtude e em usá-las (...) Beatitude é a coisa mais deleitável do mundo (...) cada um deseja as virtudes para ter a beatitude, isto é, a honra e a glória que acompanha as virtudes e obras virtuosas, e esse é o fim e realização pela qual se deve fazer as obras de virtude”].

³³⁹ “*Por ce apert il que .ij. manières sont de vertuz: l'une est de l'entendement de l'home, ce est sapience, science et sens; l'autre est de moralité, ce est chasteé et largesce, et autres choses semblables (...)* La vertu de l'entendement est engendrée et escreve en l'ome par doctrine et par enseignement, et porceli covient expérience et lonc tens. La vertu de moralité naist et croist par bon us et honeste” [“Por isso, é evidente que existem dois modos de virtude: um é de entendimento do homem, isto é, sabedoria, ciência e razão; a outra é de moralidade, ou seja, castidade, generosidade e o outras coisas semelhantes (...) A virtude de entendimento é engendrada e se escreve no homem por meio da aula e por ensinamento, e por isso convém a experiência e longo tempo. A virtude da moralidade nasce e cresce pelo uso bom e honesto”].

virtudes contemplativas voltam o pensamento para as coisas celestiais e a alma para o *fim soberano*, ao *bem dos bens*; elas fazem com que o homem se deleite unicamente em Deus. As virtudes morais, por sua vez, dirigem os costumes dos homens, os coloca a trabalhar naquilo que pertence à vida honesta e assim os faz usarem bem as coisas mundanas. Mais do que isso, ela estabelece o coração humano em direção à virtude contemplativa (LATINI, 1863, p. 344, 458).³⁴⁰ Diante disso, decorre que não há oposição entre Vida Ativa e Vida Contemplativa, mas, absolutamente, complementariedade, pois somente é possível obter a *beatitude*, que é o *bem maior*, por meio de virtudes contemplativas, as quais somente são alcançadas por meio das virtudes morais. Estas últimas, portanto, formam o início do caminho que se deve percorrer caso se deseje o bem supremo:

(...) por isso os mestres desejam discorrer antes sobre a virtude moral do que sobre a virtude contemplativa, porque ela é como a matéria pela qual o homem alcança a virtude contemplativa (...) Assim, todos devem, cada um, escolher a vida ativa, que é adquirida pela virtude moral, para se governar entre as coisas temporais, porque assim se é ordenado e aparelhado a amar a Deus e a seguir a sua divindade (LATINI, 1863, p. 344).³⁴¹

Reproduzindo a listagem já estabelecida há muito na tradição de pensamento cristão ocidental sobre a moral, seja por meio de reflexões teológicas, filosóficas ou ambas ao mesmo tempo, as virtudes contemplativas elencadas por Brunetto foram três: Fé, Esperança e Caridade (LATINI, 1863, p. 345).³⁴² Dito isso, resta entender como seria possível chegar a elas a partir das quatro virtudes morais. O percurso, todavia, não foi descrito de maneira concisa pelo florentino, mas de modo esparso, no interior das explicações de cada virtude moral e, por vezes, sem a declaração aberta disso.

³⁴⁰ “*Vertus est en .ij. manières: une contemplative et une autre moral (...) Je di que vertu contemplative establît l'ame à la souverainne fin, ce est au bien des biens; mais la vertu moral establît le corage à la vertu contemplative (...) Une vie est active, l'autre est contemplative. La vie active est l'innocence des bones œvres, selonc ce que li Maistres a dit jusques ci, au conte des .iiij. Vertus. La contemplative est li pensemens des celestiaus choses (...) La vie active use bien les mondaines choses; la contemplative refuse le monde, et se délite en Dieu seulement*” [“As virtudes se dão de duas maneiras: uma contemplativa e uma outra moral (...) Eu digo que a virtude contemplativa estabelece a alma em direção ao fim soberano, isto é, ao bem dos bens; mas a virtude moral estabelece o coração à virtude contemplativa (...) Uma vida é ativa, a outra é contemplativa. A vida ativa está na inocência das boas obras, segundo disse o mestre até aqui ao conto das quatro virtudes. A contemplativa é o pensamento das coisas celestiais (...) A vida ativa usa bem as coisas mundanas; a contemplativa recusa o mundo e se deleita somente em Deus”].

³⁴¹ “*(...) et por ce veult li maistres deviser tout avant de la vertu moral que de la vertu contemplative, porce que ele est aussi comme matière par cui l'ome parvient à la vertu contemplative (...) Tout autressi doit chascuns eslire la vie active qui est aqoise par la vertu moral, por gouverner soi entre les temporaus choses; car puis est il ordenez et aparilliez à Dieu amer et à ensuirre sa divinité*”.

³⁴² “*Tuit sage sont en acort que vertus contemplative a .iiij. parties; ce sont : Foi, espérance et charité (...)*” [“Todos os sábios estão de acordo que as virtudes contemplativas são divididas em três partes; elas são: Fé, Esperança e Caridade (...)”].

Antes, porém, é preciso saber que, conforme a hierarquização das virtudes morais veiculada pelas *Formulae vitae honestae*, de Martinho de Braga, a Prudência se encontra em primeiro lugar (VIROLI, 1999, p. 8). Ela é o fundamento de todas as outras, pois ela é Sabedoria e Razão, aquilo que por força da razão diferencia o homem dos outros animais e sem isso, segundo Brunetto, seria impossível viver tanto em Deus quanto no mundo (LATINI, 1863, p. 345-346, 369-370).³⁴³ As outras três virtudes morais - Temperança, Força e Justiça - servem para direcionar a *vontade* e, conseqüentemente, as obras exteriores que se fazem a partir dela. Isso, todavia, o homem não poderia fazer senão pelo conselho da Prudência (i.e. sem a Sabedoria), pois a vontade deve, como já divisado, ser guiada pela razão: “diz Aristóteles que a Prudência é a virtude do entendimento e do conhecimento de nós mesmos, bem como é a força e *governo da razão*” (LATINI, 1863, p. 345).³⁴⁴ Sendo assim, o caminho em direção às virtudes contemplativas e à beatitude deveria, necessariamente, começar pela Prudência.

Nesse percurso, a primeira chegada a uma das virtudes contemplativas ocorreria por meio da virtude moral da Força, a virtude que faz os homens fortes diante das adversidades e os fazem realizar coisas grandiosas que persistirão na memória e ditos pela história (LATINI, 1863, p. 387).³⁴⁵ Dentre as doze coisas nas quais ele conforta o homem, encontra-se a Esperança. Isso porque a sua segunda parte, a Confiança³⁴⁶, é semelhante àquela, de modo que ela leva até o fim a aquilo que se começou: seu trabalho é apressar o que foi iniciado até que se chegue à sua conclusão (LATINI, 1863, p. 388, 391).³⁴⁷ Entendida como virtude contemplativa,

³⁴³ “*Mais qui bien considère la vérité, il trovera que prudence est li fondemens des unes et des autres; car sanz sens et sanz sapience ne porroit nus bien vivre ne à Dieu ne au monde (...) Après l'enseignement de prudence, qui est la première des autres, et qui est dame et ordeneresse, si comme celé qui par la force de raison devise les hommes des autres animaux, encore veult li Maistres dire des autres .iij (...)*” [“Mas quem bem considerar a verdade, encontrará que a prudência é o fundamento de umas e de outras, porque sem razão e sem sabedoria não poderá ninguém viver bem, nem em relação a Deus, nem em relação ao mundo (...) Depois do ensinamento da prudência, que é a primeira das outras, e que é senhora e ordenadora, bem como aquela que por força da razão distingue os homens dos outros animais, agora deseja o mestre dizer das outras três (...)”].

³⁴⁴ “*Por ce dit Aristotes que prudence est la vertus de l'entendement et de la conoissance de nos, et est la force et li governemens de raison Mais les autres .iij. moraus sont por adrecier les convoitises et les ouvres dehors; et ce ne puet hom faire sanz le conseil de prudence*” [“Por isso disse Aristóteles que a prudência é a virtude de entendimento e do conhecimento de nós, bem como a força e o governo da razão (...) Mas as outras três morais serve para direcionar as vontades e as obras exteriores; e isso não pode o homem fazer sem o conselho da prudência”].

³⁴⁵ “*Force est une vertus qui fait les homes fors contre les assaus d'aversité et done cuer et hardement de faire les grans choses, de cui li contes a dit cà arrières*” [“Força é uma virtude que faz os homens fortes contra os assaltos da adversidade e confere a coragem e o ardor de fazer grandes coisas, das quais os contos dirão”].

³⁴⁶ A divisão da Virtude Força adotada por Brunetto é a mesma encontrada no *Moralium dogma philosophorum*. Suas partes são as seguintes: Magnificência (*magnificentia*), Confiança (*fidutia*), Segurança (*securitate*), Magnanimidade (*magnanimitate*), Paciência (*patientia*), Constância (*constantia*). Cf. LATINI, 1863, p. 387-388. Para a divisão do *Moralium dogma philosophorum*, cf. ARTIFONI, 2009, p. 421.

³⁴⁷ “*Ceste vertus est devisée en .vj. parties; ce sont: Magnificence, Fiance, Seurtez, Magnanimité, Pacience et Constance (...)* Fiance est une vertus qui a demore entor l'espérance dou cuer, que il puisse mener à fin ce que il commence. Ses offices est haster soi de parfaire la chose commenciée (...)” [“Esta virtude é dividida em seis partes; elas são: Magnificência, Confiança, Certeza, Magnanimidade, Paciência e Constância (...) Confiança é

ela reside na confiança de que Deus perdoe o pecado cometido, pois por meio dela, isso foi prometido por Ele (LATINI, 1863, p. 462).³⁴⁸

Por sua vez, a Justiça seria a realização das outras três virtudes morais, isto é, o fim delas. Por isso, ela é chamada de “o maior de todos os bens e todas as virtudes juntas” (LATINI, 1863, p. 406)³⁴⁹, bem como dá acesso às outras duas virtudes contemplativas. De modo semelhante ao estabelecido no *Moralium dogma philosophorum* (ARTIFONI, 2009, p. 421)³⁵⁰, ela seria dividida em duas partes: Restituição e Liberalidade. A segunda, no que lhe concerne, seria subdividida em sete outras, dentre as quais se encontram a Religião e a Caridade (LATINI, 1863, p. 408, 410).³⁵¹ A Religião, conforme explicou Brunetto, é a coisa mais digna, pois faz do homem curioso a respeito de Deus e de fazer seu serviço, de modo que ele submete sua vida a Ele; ela o faz considerar pouco as coisas mutáveis temporais e se arrepender das coisas malfeitas. A Santa Igreja a denomina pelo termo Fé, pois ela é a crença que o homem tem em Deus (LATINI, 1863, p. 421).³⁵² Já a Caridade - assim como a Justiça é o fim das virtudes morais - seria o fim de todas as virtudes, pois as conecta todas. E, uma vez que o bem e o fim maior é a *beatitude*³⁵³, ela não pode ser alcançada sem o amor de Caridade, sem a ligação com

uma virtude que está próxima da esperança do coração, para que se possa levar ao fim aquilo que se começa. Seus ofícios consistem em apressar aquilo começado e que está por fazer (...)].

³⁴⁸ “*Cil qui ne finent de mal faire por néant ont espérance en la pitié de Dieu et en sa miséricorde requerre; mais se il cessassent de lor maies œvres, il le porroient bien prier; et adonc doit li hom avoir espérance en Dieu, que il li pardoint ses meffaiz; mais li hom doit mult douter que par esperance que Diex li promet de son pardonement, il ne soit perseverans en pechier*” [“Aquele que não fez por fazer mal de forma alguma tem esperança na piedade de Deus e de requerer sua misericórdia. Mas se ele cessar a suas más obras, ele poderá muito bem rogar. E, assim, deve o homem ter esperança em Deus, que Ele lhe perdoe os malfeitos. Mas o homem deve muito temer, pois pela esperança que Deus lhe promete seu perdão, ele não deve perseverar em pecar”].

³⁴⁹ “*Et porce que justise est li complimens des autres vertuz, apellent li plusor touz biens et toutes vertus ensemble par cestui nom, c'est justise (...)*” [“E porque a justiça é a realização das outras virtudes, chamam o maior de todos os bens e todas virtudes juntas por seu nome, isto é, justiça (...)”].

³⁵⁰ Nele, a Justiça se divide em Severidade (*severitate*) e Liberalidade (*liberalitate*).

³⁵¹ “*(...) justise est devisée principalment en .ij. parties; ce sont roidor et libéralité (...) Liberalitez est une vertus qui done et fait bénéfices (...) liberalitez est devisée en .vij. parties, ce sont: Don, guerredon, religion, pieté, charité, révérence et miséricorde. Et porce que chascune rent ce que eles doivent, sont eles veraiemment partie et membres de justise*” [“(...) justiça é dividida principalmente em duas partes; elas são restituição e liberalidade (...) Liberalidade e uma virtude que dá e faz benefícios (...) liberalidade é dividida em sete partes, que são: dom, contra-dom, religião, piedade, caridade, reverência e misericórdia. E porque cada uma confere aquilo que é dividido, são elas verdadeiramente partes e membros da justiça”].

³⁵² “*(...) tout avant dira il de religion, porce que ele est la plus digne chose (...) Religions est celé vertus qui nos fait curions de Dieu et faire son servise; et ceste vertus qui est apelée foi de sainte Eglise, ce est la créance que li home ont en Dieu (...) Et li premiers offices de religion est repentir soi de touz ses meffaiz (...) Li secons offices de religion est de po prisier la movableté des choses temporels (...) Li tiers offices si est que l'om doit sousmettre toute sa vie à Dieu (...)*” [“(...) adiante, se dirá da religião, porque ela é a mais digna coisa (...) Religião é aquela virtude que nos faz curiosos de Deus e de fazer o seu serviço. E essa virtude, que é chamada de Fé pela Igreja, é a crença que o homem tem em Deus (...) E o primeiro trabalho da religião é fazer você se arrepender de seus malfeitos (...) O segundo trabalho da religião é de pouco valorizar a mutabilidade das coisas temporais (...) O terceiro trabalho é que o homem deve submeter toda sua vida a Deus (...)”].

³⁵³ Há de se notar que o termo *beatitude* ganhou, progressivamente a partir do início de cada parte do livro II, um caráter escatológico e transcendental. Inicialmente, nas primeiras partes, o termo se refere ao bem maior que é alcançado quando a racionalidade está em ação e faz o homem levar um estilo de vida louvável e glorioso por

a perfeição. Sem ela, qualquer obra e até mesmo a Fé não valem de nada (LATINI, 1863, p. 425, 461).³⁵⁴ O seu mandado, conforme a Nova Lei encontrada no Novo Testamento, é amar a Deus e ao próximo com a si mesmo (LATINI, 1863, p. 425, 462).³⁵⁵

Posto tudo isso, fica patente que a instrução promovida tanto pelos tratados políticos e morais quanto pela pregação é uma educação cívica e salvífica e, de certa forma, busca dar forma e sentido à sociedade ao estabelecer costumes, ao construir e reafirmar uma ética e manter uma cidade em seu correto funcionamento. As virtudes, tanto as morais/cardeais quanto a contemplativa/teológicas, e o comportamento que elas engendram, tanto na reflexão do *Trésor* quanto nas dos sermões veiculadas por meio da pregação, possuem importância reconhecida para a vida na imanência e na transcendência. Como Brunetto bem mostrou ao longo do segundo livro do *Trésor*, elas estão intimamente imbricadas umas nas outras e a felicidade terrena e bom estado da cidade, nesses parâmetros, são provas cabais de que se está no caminho em direção a Deus. A beatitude na Terra tem seu contraponto perfeito na beatitude no Paraíso Celeste. No final da segunda parte do livro II, ao tratar dos pecados, Brunetto fez uma afirmação que resume tudo isso:

E como a virtude mantém a companhia humana e a boa paz e o bom amor, e leva a alma à Salvação, assim o pecado corrompe a companhia do homem e conduz a alma ao inferno. Porque o orgulho gera a inveja; a inveja, a mentira; mentira, o engano; o engano, a ira; a ira, má vontade; a má vontade, a inimizade; inimizade, a batalha; a batalha destrói a lei e desgasta a cidade (LATINI, 1863, p. 465).³⁵⁶

meio das virtudes (LATINI, 1863, p. 260, 261, 337). Assim, inicialmente ela é “a completa e perfeita obra do intelecto especulativo (...) o fim da vida do homem; e a felicidade é exemplo da verdadeira beatitude”. Todavia, ao longo na frase, no final da primeira parte, Brunetto realizou o passo entre o imanente e o transcendente e afirmou que “ela é manifesta porque nós somos semelhantes a Deus e a seus anjos no que diz respeito a essas obras do intelecto, porque Deus e seus anjos possuem a mais nobre obra que se pode ter, que é a vida do intelecto, que ocorre sempre continuamente e sem nenhum trabalho. E nessa vida beata há mais complementos (resultados) quem é mais semelhante a Deus, que são verdadeiramente beatos” [*“La complie et la parfite oevre de l’intellect speculatif (...) la fin de l’avie de l’ome; et felicites est exemples de veraie beatitude; et ce manifeste, porce que nos somes semblable à Dieu et à ses anges em ceste oevre de l’intellect, porce que Diex et si angre ont la plus nobles oevre que estre puisse, ce est l’avie de l’intellect, qui tozjors entent continuelment et sanz nul travail, et ceste vie beate ont plus compliment cil qui sont plus semblable à Dieu, qui est veraielement beates”*] (LATINI, 1863, p. 330). Nesse sentido, o beato seria aquele que guarda a verdadeira Fé, que ama por meio do amor divino de Caridade (LATINI, 1863, p. 461).

³⁵⁴ “Charitez est la fins des vertus (...) Jà soit ce que aucuns semble estre bons par foi et par œvre, je di que il n’a point de vertu se il est vuides’ de charité et d’amor as homes (...) Sanz amor de charité ne puet nus venir à béatitude (...) Ele est dame et roine de toutes, et lien de la perfection; car ele lie les autres vertus” [“A Caridade é o fim das virtudes (...) Existe alguns que parecem ser bons por fé e por obra; eu digo que não há o mínimo de virtude se eles são vazios de caridade e de amor aos homens (...) Sem amor de caridade não se pode chegar à beatitude (...) Ela é senhora e rainha de tudo, e ligação com a perfeição, porque ela conecta as outras virtudes”].

³⁵⁵ “Ses commandemens est tels: Aime Dieu et ton proisme aussi comme toi meisme (...) Charitez est amer Dieu et le proisme (...)” [“Seus mandamentos são aqueles: Amar a Deus e o teu próximo como a ti mesmo (...) Caridade é amar a Deus e ao próximo (...)”].

³⁵⁶ “Et si comme les vertus maintiennent humaine compaignie en bone pais et en bone amor, etamainent l’ame à sauvéte, tout autressi li pechié derompent la compaignie des homes, et l’ame conduisent en enfer; car orgoïl engendre envie, et envie engendre menconge, et menconge engendre decevance, et decevance engendre ire, et ire

3.3 A Moral, a Política e a Pregação

Problemas relativos à moral, portanto, constituíam um dos pontos de encontro entre tratados políticos e/ou morais produzidos por homens letrados nas universidades, *studia* ou qualquer outro ambiente de saber (uma corte, como no caso de Brunetto) e a pregação realizada para uma grande massa. E uma vez que muitos desses estudiosos e universitários eram os próprios frades mendicantes pregadores (especialmente no que se refere aos dominicanos, para os quais o estudo estava entre as principais atividades), foi por meio do sermão e da prédica que as reflexões desenvolvidas nesses locais de estudo alcançavam o homem comum que tinha pouco ou até mesmo nenhum acesso aos conteúdos dos livros.³⁵⁷ Essa forma de “*comunicação de massa*” levava a reflexão moral e política para a sociedade leiga, mas não somente instruindo-a, mas também desenvolvendo-se a si própria.

Assim como a *Filosofia Civil*, a pregação também se propunha como normativa das ações sociais dos membros de uma comunidade, e ambas faziam isso, em certa medida, por meio dos mesmos protagonistas e das ideias desenvolvidas por eles. É nesse sentido que o sermão e a pregação podem ser inseridos naquilo que, a partir dos fundamentos da *História Filosófica do Político*, e principalmente do pensamento de Claude Lefort, delinea-se como o universo do *político*. Segundo afirma o filósofo francês, o *político* é a forma e o modo por meio do qual uma sociedade é instituída; portanto, é a sua configuração total. Nesse sentido, o que se tem no seu domínio é uma operação de *formação do social*, que Lefort denomina de *mise en forme*. Ela, por sua vez, envolve duas outras configurações: uma de criação de sentido por meio da qual o espaço social passa a ser inteligível, chamada de *mise en sens*; e outra, *mise en scène*, de representação da própria sociedade (LEFORT, 1988, p. 11). Aplicados ao estudo de sermões, esses conceitos permitem entrever que, ao produzirem modelos de conduta e ideias a serem incutidos nos receptores de seus sermões, os frades mendicantes criavam *representações* de uma sociedade e funcionamentos sócio-políticos ideais que desejam ver realizados na prática (*mise en scène*). Caso suas aspirações se vissem concretizadas, criar-se-ia, então, outro *sentido* para essa coletividade, outra ordem social por meio de práticas que perdurariam por certo tempo (*costumes*) e que orientariam ações e valores, normas partilhadas como vigentes (*mise en sens*).

engendre malvoillance, et malvoillance engendre ennemistié, et ennemistié engendre bataille, et bataille deront la loi et gaste la cité”.

³⁵⁷ Faz-se notar que os frades mendicantes tomavam grande parte da constituição do que poderíamos chamar de “elite intelectual” da época. Além disso, as universidades e centros de estudos das Ordens eram por excelência os lugares de preparação para a inserção desses homens no mundo: primeiro estabelecia-se o contato teórico com a pregação para depois lançar-se à sua atividade prática.

Em conjunto, essas operações dariam nova forma à sociedade (*mise en forme*). De modo diverso, essa ação também poderia se dar de forma a manter uma ordem já existente.

É por isso que, por exemplo, parte da ação pastoral desses homens se deu em favor do estabelecimento da *paz* – especialmente no território da Península Itálica onde, devido à configuração política das comunas, as rivalidades entre facções internas às cidades eram frequentes. Desse modo, o que se tinha, ao pregar temas como *paz* e *concordia*, era o enfrentamento entre duas ordens sociais diversas e contrárias: uma que se baseia no conflito e uma pautada na sua ausência (ou convivência pacífica que pressupunha concordia e justiça entre as diferentes partes da comunidade política). Quando se discorria sobre virtudes e vícios, tinha-se uma tentativa de inculcar modos de ação que deveriam se inserir tão profundamente nos membros de uma sociedade a ponto de se tornarem costumes; ao se ponderar sobre a origem e razão da sociedade humana, tinha-se a tentativa de infusão de um sentido àquela comunidade que lhe daria uma formatação específica.

Nesse sentido, como salienta Rosa Maria Dessì, além de se apresentarem como mediadores do *verbum Dei*, os pregadores mendicantes se colocavam como encarregados de uma “palavra eficaz tanto para a salvação da ‘res publica’ quanto para a salvação dos homens” (DESSI, 2005, p. 197). O sermão e a pregação, portanto, tinham por objetivo não somente a exortação de fiéis, de membros de uma comunidade religiosa em termos de fé, mas também a de *cidadãos* (*cives*), componentes de comunidades políticas orientadas por um senso de *justiça* e leis. Uma vez que a justiça era tomada como algo que provinha de Deus, o governo de uma *communitas* não poderia se dar de forma contrária à moral cristã (DESSI, 2005, p. 197).

Os pregadores mendicantes, portanto, atuavam (ou pretendiam-se) como formadores de crenças e do comportamento sócio-político e religioso, buscando orientar as ações e vivências dos homens que escutavam suas palavras. Na Itália, a primeira grande e *excepcional* manifestação do poder de intervenção dos frades na vida pública e política se deu no ano de 1233, quando ocorreu um movimento que dominou toda a planície emiliana e foi denominado *Alleluia* pelo cronista e frade minorita Salimbene de Adam (1221-1288) (SALIMBENE DE ADAM, 1908, p. 70-77; 1987, p. 99-108; THOMPSON, 1996, p. 20-21). Nesse caso emblemático, frades dominicanos, mas também franciscanos, peregrinaram por toda a região realizando pregações e campanhas de pacificação interna (entre as facções que dividiam as cidades) e externa (entre comunas rivais).³⁵⁸ Segundo os relatos de época, a atuação desses

³⁵⁸ Os principais pregadores desse movimento, Segundo Salimbene, foram: João de Vicenza, Bartolomeu de Breganze e Jacopino de Parma, todos da Ordem dos Frades Pregadores; da parte dos Frades Menores, tem-se Geraldo de Módena e Leão (que mais tarde ocupou o cargo de bispo de Milão) (THOMPSON, 2005, p. 25).

homens levou inteiras populações urbanas a se mobilizarem contra os poderes constituídos exigindo mudanças na ordem político-social vigente. Nesta ocasião, por exemplo, a cidade de Bolonha remeteu os livros de estatutos ao pregador João de Vicenza para que ele pudesse reescrevê-los e criar instituições que pudessem impor a paz. Ele eliminou os juramentos das facções rivais que dividiam a cidade e libertou os prisioneiros que haviam sido encarcerados por questões de vinganças ou facciosismo (THOMPSON, 1996, p. 60-61). Não somente elas, mas Parma, Módena e muitas outras da região do Vêneto tiveram seus governos comunais diretamente assumidos pelos pregadores e seus estatutos e leis revistos de acordo com a vontade deles (THOMPSON, 1996, p. 32).

O *Alleluia*, todavia, foi um episódio singular da história da pregação mendicante na Península Itálica. Segundo Augustine Thompson, que estudou o fenômeno em profundidade,

Aquilo que distingue os eventos de 1233 do resto da pregação mendicante contemporânea é que ela pode ser identificada, e de fato os contemporâneos a identificaram, como um distinto evento religioso, uma ‘Devoção’, que hoje pode ser chamada de ‘renascimento’. Os observadores contemporâneos, não por acaso, caracterizaram tal renascimento como um fenômeno unitário: os pregadores agiram em conjunto para promover o entusiasmo religioso e para endereçá-lo aos fins religiosos e políticos (...) A sua característica mais notável foi o uso da pregação como impulso ao convencimento político direto e a busca pela paz (THOMPSON, 1996, p. 21).³⁵⁹

Conforme assume e busca demonstrar em seu estudo, a popularidade e influência desses pregadores parece ter tido pouco a ver com as palavras dos sermões pronunciados (THOMPSON, 1996, p. 22)³⁶⁰; as fontes narrativas que permitem o estudo de suas ações não recordaram o que foi de fato proferido nas prédicas. Considerando isso, muito provavelmente as pregações desse movimento visavam produzir efeitos imediatos nos sentimentos e nas ações, como a reconciliação entre facções e/ou cidades e submissão dos estatutos comunais à uma

³⁵⁹ “*Ciò che distinse gli eventi del 1233 dalla restante predicazione mendicante contemporanea è che essa può essere identificata, e di fatto i contemporanei la identificarono, come un distinto evento religioso, una ‘Devozione’, che oggi potrebbe essere chiamata una ‘rinascita’. Gli osservatori contemporanei non a caso caratterizzarono tale rinascita come un fenomeno unitario: i predicatori agirono di concerto per promuovere l’entusiasmo religioso e per indirizzarlo a fini religiosi e politici (...) La sua caratteristica più notevole fu l’uso dalle predicazioni comespinta al coinvolgimento politico diretto e alla ricerca della pace*”.

³⁶⁰ Thompson parte, conforme afirma, das atestações de William G. McLaughlin sobre o revivalismo religioso americano a partir de 1825. Segundo ele, o estudo de McLaughlin mostra que “os escritos dos sermões deixados pelos grandes revivalistas americanos dos últimos cem anos são de escassa utilidade a fim de compreender o fenômeno do despertar (...) Tal referência é facilmente aplicável também à pregação medieval” [“(...) *i testi scritti dei sermoni lasciati dai grandi revivalisti americani degli ultimi cento anni sono di scarsa utilità ai fini della comprensione del fenomeno del risveglio (...) Tale riferiemtno è facilmente applicabile anche all predicazione meievale*”]. Como apoio a essa ideia, Thompson cita um estudo de Carlo Delcorno sobre a pregação de São Francisco de Assis, no qual o autor afirma que aqueles que escutavam à sua pregação e eram profundamente comovidos por ela não recordavam das suas palavras. Cf. DELCORNIO, 1977, p. 140-141.

revisão, como foi o caso de João de Vicenza (c. 1200-1265) (D'AVARY, 1994, p. 8-9).³⁶¹ Thompson afirma, a partir principalmente da crônica de Salimbene, que, apesar de seu caráter explosivo, o movimento teve escasso relevo caso se considere a totalidade da pregação mendicante: “Salimbene apresenta o *Alleluia* como uma pequena trama na rica e variada tapeçaria da pregação medieval italiana” (THOMPSON, 1996, p. 24).³⁶² De acordo com o cronista, esses pregadores teriam tido um modo distintivo de pregar, o qual já não existiria mais em 1285, quando escrevia a sua crônica (THOMPSON, 1996, p. 23-24).³⁶³ O elemento miraculoso era indispensável na atuação desses homens: era justamente ele que possibilitava que os pregadores formassem um público fiel que, suprido por um sentido de unidade coletiva, formava a base de poder a partir da qual os pregadores lançaram um programa social e político (THOMPSON, 1996, p. 24, 29, 33). Conforme argumenta Thompson,

A sua narrativa [i.e., de Salimbene], confirmada também por outros testemunhos independentes, explica que os pregadores desfrutavam consciente e deliberadamente de sua reputação de fazedores de milagres como parte integral da sua obra de pregação (...) o componente miraculoso era de grande importância para a criação de um público e dava uma característica particular ao movimento (...)” (THOMPSON, 1996, p. 29).³⁶⁴

³⁶¹ Sobre esse aspecto, David d'Avray afirma que, assim, “tal pregação pode ser descrita como comunicação de massa no mesmo sentido que uma propaganda de curto prazo ou uma campanha eleitoral, designada para ter efeitos imediatos em sentimentos e ações: queira e compre este produto, goste e vote neste candidato, faça paz com os seus inimigos. Aqui nós temos a comunicação de massa como um evento” [“*Such preaching may be described as mass communication in the same sort of sense as a short term advertising or election campaign designed to have an immediate effect on feelings and action: want and buy this product, like and vote for this candidate, make Peace with your enemies. Here we have mass communication as event*”] (D'AVRAY, 1994, p. 9).

³⁶² “*Salimbene presenta l'Alleluia come una piccola trama nel ricco e vario arazzo della predicazione medievale italiana*”.

³⁶³ Apesar disso, Thompson identifica a ação de outros pregadores que não aqueles do *Alleluia* com esse tipo de pregação, como, por exemplo, Pedro de Verona (São Pedro Mártir), Antônio de Pádua, Ambrósio Sansedoni de Siena e Folco de Neuilly. Outros dois sucessores dessa “maneira antiga” de pregar seriam Bernardino de Siena e Girolamo Savonarola (THOMPSON, 2005, p. 25-26, 33, 212).

³⁶⁴ “*Il suo racconto, confermato anche da altri testimoni indipendenti, spiega che i predicatori sfruttavano coscientemente e deliberadamente la loro reputazione di facitori di miracoli come parte integrante della loro opera di predicazione (...) la componente miracolosa era di grande importanza per la creazione di un pubblico e dava un'impronta particolare al movimento (...)*”. Como exemplo desse uso consciente e deliberado da reputação de fazedores de milagres, um dos casos destacados por Thompson é icônico. Tendo em vista demonstrar como os pregadores se reuniam regularmente para escolherem o lugar, o dia e a hora em que fariam seus sermões, o autor cita o caso da mais famosa visão de Geraldo de Módena. Pregando na praça da comuna de Parma, ele teria tido uma visão de seu confrade João de Vicenza pregando, naquele exato momento, em Bolonha, próximo ao rio Reno, diante de uma grande multidão. Mais do que isso, o pregador teria afirmado quais teriam sido as primeiras palavras do sermão de seu confrade. Diante disso, os cétricos de Parma enviaram mensageiros a Bolonha. Eles, por sua vez, foram informados que tudo ocorreu conforme havia sido predito. Além disso, ficaram sabendo que, nessa mesma pregação, João também havia tido uma visão de Geraldo pregando em Parma. Para Salimbene, estava claro que os frades haviam combinado tudo (THOMPSON, 1999, p. 95).

Todavia, como as próprias fontes documentais comprovam, seus efeitos não foram duradouros: no caso do estabelecimento de acordos de paz, eles eram rapidamente rompidos e a situação anterior à intervenção do pregador se reestruturava (THOMPSON, 1996, p. 33; HANSKA, 2002, p. 294, 295).³⁶⁵

A Grande Devoção durou apenas dez meses, de fevereiro a novembro de 1233. A sua fase culminante, durante a qual João [de Vicenza] desenvolveu as suas grandes campanhas e Geraldo [de Módena] reformou os estatutos de Parma, foi, então, muito breve, sendo compreendida entre abril e setembro (THOMPSON, 1996, p. 199).³⁶⁶

Segundo Thompson, o principal motivo da ruína de João de Vicenza, bem como o de todo o movimento, foi mais espiritual do que político. Isso que dizer que a ausência do elemento que, em um primeiro momento, permitiu o seu sucesso, depois o fadou ao fracasso. Ao recorrer cada vez mais à força militar em um segundo momento, o pregador deixou de ser a figura intermediária entre os homens e Deus que havia sido construída por meio dos milagres e, com isso, perdeu o apoio dos fiéis. O pregador havia se tornado somente mais um homem de política como os outros. De modo semelhante, todos os outros pregadores do movimento tiveram a sua glória desvanecida após 1233 (THOMPSON, 1999, p. 201, 203).

3.3.1 Pregação de Giordano de Pisa e a moral em seus sermões

Apesar do fato de que a *Chronica Antiqua* do convento de Santa Catarina de Pisa afirma que a pregação de Giordano por vezes levava seu público à reconciliação, até mesmo atestando o aparecimento miraculoso de uma cruz vermelha em sua testa enquanto pregava certa vez (BONAINE, 1845, p. 451), e embora haja o relato da conversão de um purgador de lã à vida

³⁶⁵ Hanska afirma: “(...) pode ser argumentado que, no fim, a influência de tais indivíduos extraordinariamente carismáticos não tiveram um impacto na vida e hábitos das pessoas ordinárias. Havia somente alguns poucos deles, e até mesmo os indivíduos mais talentosos e carismáticos não conseguiram ter efeitos duradouros nas vidas de várias gerações de cristãos medievais (...) Os efeitos de revitalizações religiosas, a despeito do quão forte eles foram em determinado momento, tendem a se desvanecerem brevemente, como testemunhado nos exemplos do Grande Movimento do *Alleluia* no norte da Itália em 1233, os movimentos flagelantes, e Florença sob a influência de outro líder religioso carismático, o dominicano Savonarola” [“However, it can be argued that in the end the influence of such extraordinarily charismatic individuals did not have an impact on the life and habits of ordinary people. There were only a few of them, and even the most talented and charismatic individuals could not have long-lasting effects on the lives of several generations of medieval Christians (...) The effects of religious revivals no matter how strong they are at the time tend to vanish rather soon, as witnessed in the examples of the Great Hallelujah movement in Northern Italy in 1233, the flagellant movements, and Florence under the influence of yet another charismatic religious leader, the Dominican Savonarola”].

³⁶⁶ “La Grande Dovoazione durò dieci mesi, dal febbraio al novembre del 1233. La sua fase culminante, durante la quale Giovanni svolse le sue grandi campagne e Gerardo riformò gli statuti di Parma, fu ancora più breve, essendo compresa tra aprile e settembre”.

eremítica por consequência de seus sermões, dificilmente os efeitos da pregação do frade poderiam ser equiparados aos do *Alleluia* (embora estes foram, como afirmado, efêmeros). Além dessa crônica, não há outros documentos que comprovam e louvam os resultados de suas pregações como no caso do *Alleluia* - no qual relatos independentes permitem constatar a grande atenção que o fenômeno capturou.³⁶⁷ Essa impressão também pode ser traçada a partir da leitura das *reportationes* de suas pregações, nas quais são raros os comentários relativos aos efeitos de seu pronunciamento.

Muito embora seja possível argumentar que qualquer pregação guarda, em maior ou menor grau, certa parcela de dramatização e teatralidade (CONSTABLE, 1994, p. 151; BERARDINI, 2010, 2011, 2013) – o que certamente tomava uma grande dimensão no caso das pregações do *Alleluia* -, tal característica não parece ter constituído o núcleo próprio da pregação de Giordano de Pisa. Pesquisas recentes na área de linguística vêm mostrando isso. Em um estudo sobre a teatralidade e o falado na sua pregação, Gianluca Frenguelli conclui que

(...) nos sermões do nosso frade as instâncias do falado predominam (...) um certo grau de dramatização se encontrava nas pregações do frade: uma teatralidade mediada pelos taquígrafos, e colocada em segundo plano porque subordinada às instâncias argumentativas. É um traço que, como acenamos, seguirá se acentuando nos pregadores dos séculos sucessivos, até assumir aspectos próprios mais de espetáculos de trovadores do que de homilia (...) Com Giordano de Pisa, certamente não estamos nestes níveis: os sermões do nosso frade são sermões de um homem culto, capaz de se servir de um vasto reservatório doutrinal, ao qual acompanhava um repertório de imagens e de *loci* demonstrativos e persuasivos entre os mais amplos que conhecemos; todavia, a sua pregação, para conseguir a *attentio* do auditório, trazia boa parte da sua eficácia da teatralidade de uma *actio*, feita de frequentes *apelos ao auditório, bem como de diálogos fictícios*, que eram usados também para ilustrar as mais complexas questões doutrinais (FRENGUELLI, 2009, p. 147-148, grifo nosso).³⁶⁸

Por sua vez, em uma análise comparativa sobre a serialidade e interação nas pregações de Giordano de Pisa e Bernardino de Siena (1380-1444), Massimo Palermo atestou que “a

³⁶⁷ No caso de Giordano, os relatos posteriores que exaltaram a sua pregação o fizeram ao tomar a *Chronica antiqua* como fonte. Dentre os exemplos é possível citar os *Annali Pisani* de Paolo Tronci, o *De viris illustribus Ordinis Praedicatorum* de Leandro Alberti, bem como os textos introdutórios presentes nas edições de seus sermões.

³⁶⁸ “(...) nei sermoni del nostro le istanze del parlato predominano (...) Concludo tornando all’aspetto teatrale. Dalla nostra rapida analisi, appare chiaro che, un certo grado di drammatizzazione si ritrova nelle prediche del nostro: una teatralità mediata dai tachigrafi, e posta in secondo piano perché subordinata alle istanze argomentative. È un tratto che, come abbiamo accennato, andrà via via accentuandosi nei predicatori dei secoli successivi, no ad assumere aspetti propri più di spettacoli giullareschi che di omelie (...) Con Giordano da Pisa non siamo certamente a questi livelli: i sermoni del nostro sono sermoni di un uomo colto, capace di attingere a un vasto serbatoio dottrinale, cui si accompagnava un repertorio di immagini e di loci dimostrativi e persuasivi tra i più ampi che conosciamo; tuttavia la sua predicazione, per conseguire l’attentio dell’uditorio, traeva buona parte della sua efficacia dalla teatralità di un’actio, fatta di frequenti appelli all’uditorio, e di quei dialoghi tizi, che erano usati anche per illustrare le più complesse questioni dottrinarie”.

atenção ao destinatário – embora não ausente em Giordano – é ulteriormente enfatizada por Bernardino” (PALERMO, 2016, p. 174).³⁶⁹

Precisamente quanto a esse último pregador, em estudos sobre sua atuação, Valentina Berardini determinou dois grupos de indicadores de performances: em um primeiro, ter-se-iam os diálogos entre pregador e audiência, nos quais o público figuraria como interlocutor silencioso, alvo de uma interrogação; no segundo, ter-se-iam os indicadores de performance que se valem de processos destinados a dramatizar os episódios narrativos de um sermão, como *exempla* nos quais o pregador interpretava as falas dos personagens da história (BERARDINI, 2010, p. 81; 2013, p. 83, 87). Em sua pregação, Bernardino empregaria todas essas técnicas, o que faria com que outros pregadores contemporâneos fossem incapazes de realizar uma performance igual ou semelhante à sua. Segundo a autora, em comparação com pregadores ingleses, nota-se que estes empregavam somente os artificios do primeiro grupo (BERARDINI, 2013, p. 89-90). Caso se aplique esses parâmetros à pregação de Giordano, ver-se-á que ele, da mesma forma, também se restringia ao primeiro grupo.

Todas essas considerações apontam para o fato de que os efeitos da pregação de Giordano certamente eram diferentes daqueles dos frades do *Alleluia*.³⁷⁰ Apesar disso, a sua

³⁶⁹ O autor explica: “Em nível de tessitura linguística, esse aspecto encontra correspondência em toda teatralidade da *actio*, no frequente somar-se do gesto à palavra, nas contínuas estratégias de alocação, de chamar à causa os interlocutores, de *embrayage*, verdadeiramente uma das características salientes das pregações do siniese” [“*L’attenzione al destinatario – pur non assente in Giordano – è ulteriormente enfatizzata da Bernardino. A livello di tessitura linguistica questo aspetto trova riscontro nella complessiva teatralità dell’actio, nel frequente sommarsi del gesto alla parola, nelle continue strategie di allocuzione, di chiamata in causa dell’interlocutore, di embrayage, davvero una delle caratteristiche salienti delle prediche del senese*”]. Haveria ainda outras diferenças: “As repetições por contato são mais frequentes em Bernardino que no mais culto e compassado Giordano. Isso constitui um instrumento de ênfase muito mais ligado à oralidade (...) As repetições não são somente instrumento de ênfase, servem mais frequentemente para modular a progressão temática (...) esta técnica é mais frequente em Giordano de Pisa, que tem predileção por divisões pentapartite para esse tipo de desenvolvimento” [“*Le ripetizioni per contatto sono più frequenti in Bernardino che nel più colto e compassato Giordano. Esse costituiscono uno strumento di enfasi molto più legato all’oralità (...) le ripetizioni non sono solo strumento di enfasi, servono più spesso a modulare la progressione tematica (...) questa tecnica è più frequente in Giordano da Pisa, che predilige per questo tipo di sviluppo testuale suddivisioni pentapartite*”] (PALERMO, 2016, p. 180, 181).

³⁷⁰ Conforme observa Augustine Thompson, em comparação com as pregações revivalistas, é certamente mais difícil rastrear os efeitos de uma prática rotineira. Tendo isso em mente, bem como verificando a repetição de estruturas e conteúdos nos sermões e a quase total ausência de evidência sobre a recepção efetiva deles, outro estudioso de sermões, Giles Constable, teria afirmado que embora essa atividade pudesse talvez ser constituidora da sociedade, ela careceria de conteúdo comunicativo. Contra esse posicionamento, Thompson argumenta que “um dos resultados do contraste entre diversas formas de pregação é uma percepção maior de que os sermões são, simultaneamente, um ritual e um meio de comunicação, e que até mesmo atividades ritualísticas são uma forma de comunicação” [“*One result of the contrasts among diverse forms of preaching is a greater sense that sermons are simultaneously a ritual and a communication medium, and that even ritualized activities are a form of communication*”] (THOMPSON, 2002, p. 19). Pelo fato de Thompson ter citado Constable, é preciso, no entanto, fazer jus a seu artigo. O autor não negou a capacidade comunicativa dos sermões, mas chamou a atenção para o fato de que “*a pregação no século XII era uma empresa dramática. Como em uma ópera, o som das palavras era tão importante quanto o seu significado e, como em uma peça de teatro, o pregador buscava tocar os corações de seus ouvintes por meio tanto de suas ações quanto de suas palavras*” [“*Preaching in the twelfth century was*

influência nas atitudes dos ouvintes se produziria de forma acumulativa, pouco a pouco, ao longo de toda uma vida escutando sermões semanalmente aos domingos e, por vezes, em festas litúrgicas ao longo da semana:

O impacto a longo prazo na mente de pelo menos uma porção significativa dos ouvintes era provavelmente muito maior do que aquele dos sermões revivalistas. Ele pode ser descrito como um método gotejante de inculcar crenças. Os mesmos ou similares *topoi* seriam frequentemente repetidos anos após ano e, eventualmente, eles se tornariam premissas (D'AVRAY, 1994, p. 9).³⁷¹

Esse posicionamento foi corroborado por Jussi Hanska. Segundo o historiador, a divisão litúrgica do ano deveria ser bem conhecida não somente pelos próprios pregadores e membros do clero, mas certamente também pelos próprios leigos que tomavam parte das celebrações litúrgicas. Essa ciência poderia fazer com que ambos soubessem relacionar um determinado domingo do calendário litúrgico com um tópico específico (HANSKA, 2002, p. 296). De qualquer maneira, tendo ou não consciência dessa possível relação determinante entre a liturgia e os conteúdos de certos sermões e até mesmo sem considerar a possibilidade real de existência de um calendário mental da pregação mendicante em seu espírito, naquilo que diz respeito principalmente aos ouvintes,

(...) é bastante razoável argumentar que sermões regulares de domingo pregados em igrejas ao redor de toda a Cristandade Ocidental eram, a longo prazo, muito mais importantes do que o triunfo ocasional dos mencionados e outros famosos pregadores. Esses sermões eram quase sempre feitos por pregadores ordinários cujos nomes, na maioria dos casos, há muito desvaneceram no esquecimento (...) A importância desses sermões está não na fama de seus pregadores, na sua qualidade retórica ou até mesmo no valor doutrinal de sua substância, mas na sua continuidade (...) as mesmas ou semelhantes ideias, quando repetidas ano após ano, eventualmente se tornariam premissas (HANSKA, 2002, p. 295).³⁷²

a dramatic enterprise. As in na opera, the sound of the words was as importante as their meaning, and, as in a play, the preacher sought to touch the hearts of his listeners by his actions as well as his words”] (CONSTABLE, 1994, p. 151).

³⁷¹ *“The long term impact on the mind of at least a significant proportion of the listeners was probably much greater than that of the revivalist sermons. It might be described as the drip-drip method of inculcating beliefs. The same or similar topoi would be greatly repeated year in, year out, and eventually they would become assumptions”.* Em uma ocasião anterior, ao empregar os sermões sobre casamento pregados no Segundo Domingo após a Epifania como exemplo dessa repetição de topoi, d’Avray afirmou: “Se um homem ou mulher escutasse um desses sermões litúrgicos sobre casamento em vários janeiros de sua vida, o efeito cumulativo presumivelmente seria muito maior do que aquele de um sermão ad status ocasional” [*“If a man or woman heard one of these liturgical marriage sermons in many Januaries of their life, the cumulative effect would presumably be much greater than that of na ocasional ad status sermon”*] (D’AVRAY, 1985, p. 250).

³⁷² *“(...) it is quite reasonable to argue that the regular Sunday sermons preached in churches all around Western Christendom were in the long run far more important than occasional triumphs by the above-mentioned, or other famous preachers. These sermons were nearly always delivered by ordinary rank and file preachers whose names have, in most cases, long since vanished into oblivion (...) The importance of these sermons lies not in the fame of the preachers, the rhetorical quality of the sermons, or even in the doctrinal value of their substance, but in their continuity. Revivalist movements and preachers came and went, but the ordinary Sunday sermons remained*

Se se toma o sermão do dia 9 de agosto de 1304, analisado no último capítulo em referência àquilo que ele postulou sobre o objetivo da pregação, nota-se que Giordano argumentou que a frequência às pregações formaria, na mente do crente ouvinte, uma memória que seria resgatada toda vez que ele estivesse na iminência de cometer um pecado, impedindo-o de agir dessa maneira:

(...) tu poderias dizer: o fato de vir às pregações eu não sei se realmente me beneficia e não parece que a mim anime, nem que esteja na minha memória. Não, irmão, não se diz. Digo que se tu as usas, não poderás não te animar, queiras tu ou não. Digamos, todavia, que ela não te esteja na mente. Ao menos quando tu fores fazer o pecado, e os males, e vieres ao fato, então tu te recordarás, não farás e dirás: isso não quero eu fazer, pois o frade disse que não era bom e disse que era pecado (GIORDANO DA PISA, 1831^a, p. 248-249).³⁷³

Em outras palavras, segundo o próprio pregador, a ação da pregação se daria independentemente da vontade do ouvinte. Ela não se limitaria a formar uma memória, mas, ademais, a partir dessa própria reminiscência, as ações dos crentes seriam direcionadas, mantidas ou corrigidas de acordo com os preceitos de certo e errado, justo e injusto, virtuoso e pecaminoso, conforme o conteúdo do sermão. Nesse sentido, a moralidade (ou seja, os costumes tomados como corretos) teria sua base na boa vontade que vai orientar os atos.³⁷⁴ Caso essa boa vontade impere por um determinado tempo, ela poderá vir a formar um(a) hábito/costume/moralidade que norteará a vida de um homem. Todavia, mediante qualquer descuido de sua parte ele(a) pode ser desfeito(a); bem como, então, poderá ser recuperado(a) posteriormente por meio de um esforço de boa vontade. O homem, então, deveria manter-se sempre alerta e por isso seria imperioso a grande assiduidade à pregação, pois nela as Escrituras são ensinadas; por meio dela Deus é inteligível como o modelo exemplar de virtude e o Cristo e os santos como o modelo vivo delas (BEJCZY, 2011, p. 284).

Posto isso, é preciso chamar a atenção para o fator desempenhado pelo pecado nessa consideração, uma vez que, ao lado dos vícios, esse tema ou conceito predominou nos mais

(...) *The same or similar ideias when repeated year in year out would eventually become assumptions*". Os nomes citados por Hanska foram três: Haymo de Faversham (†1244), Berthold de Regensburg (†1272), Bernardino de Siena (†1444).

³⁷³ "(...) *potresti già dire; questo venire ale prediche io non so che mi si giovì, e non pare che mi si appicchi, nè che mi stea a memoria. Non, frate, non dire; dico che, se tu ci userai, no potrà essere che non te sene appicchi, o voglia tu, o no. Pognamo che tuttavia non ti stea a mente; almeno quando tu venissi a fare il peccato, e l'male, e venisse al fatto, allora sì te ne ricorderesti, e nol faresti, e'diresti: questo non volgio io fare; chè'l Frate disse che non era buono, e disse ch'era peccato*".

³⁷⁴ Segundo Bejczy, a filosofia moral aristotélica afirma justamente o contrário: "De acordo com Aristóteles, bons atos produzem hábitos virtuosos que garantem a conduta moral" ["*According to Aristotle, good acts produce virtuous habits which guarantee moral conduct*"] (BEJCZY, 2011, p. 284).

variados gêneros da literatura moral pastoral (BEJCZY, 2011, p. 288). Conforme as palavras de Giordano, é na pregação que os homens têm a oportunidade de conhecê-los e aprender sobre as vias do mal e do bem e a se defenderem das tentações. Tais afirmações encontram-se ancoradas em uma antropologia que formava a base do pensamento moral cristão até aquele momento e que dizia respeito à natureza corrompida do homem pelo Pecado Original: os homens eram encarados como criaturas pecaminosas em necessidade de redenção. Nesse sentido de combate ao pecado e resgate, conforme destaca Bejczy, para os teólogos, filósofos e autores de obras pastorais que produziram entre os séculos XII e início do XIV, “a virtude não é apenas realização da potencial bondade inata à alma humana, como a maioria dos filósofos clássicos diriam, mas a vitória sobre os defeitos atados à natureza humana desde a Queda” (BEJCZY, 2011, p. 223).³⁷⁵ Sendo assim, o pecado seria aquilo que faz os homens, de certa forma, perderem suas virtudes já adquiridas. Todavia, em uma tentativa de reconciliação com a filosofia moral antiga - na qual, em um viés aristotélico, as virtudes seriam adquiridas na juventude e fixadas na maturidade - os teólogos e filósofos do século XIII reconheciam que essa perda não era absoluta, mas seria algo como que a inatividade da virtude provocada pelo pecado. Uma vez isso ocorrido, somente por meio de um grande esforço o homem poderia torná-la ativa novamente. O comportamento virtuoso, portanto, implicava na supressão do pecado (BEJCZY, 2011, p. 223-224).

Em relação ao trecho citado, é preciso reconhecer que o frade, intencionalmente ou não, referiu-se pelo menos indiretamente às virtudes cardeais da Prudência e Temperança. Conforme visto, de acordo com o pensamento de Brunetto Latini, a Prudência é o mesmo que Sabedoria, aquilo que institui o governo da razão. O homem prudente é sábio, pois “pode aconselhar a si mesmo e aos outros sobre as coisas boas e ruins relativas ao homem. Portanto, a Prudência é aquele hábito pelo qual se pode aconselhar com razão sobre as coisas boas e más do homem” (LATINI, 1863, p. 298).³⁷⁶ Em outras palavras, essa virtude ensinaria o que convém (filosofia

³⁷⁵ “For medieval authors, virtue is not just a realization of the potential goodness innate to the human soul, as most classical philosophers would say, but a victory over the defects which attach to human nature since the Fall”.

³⁷⁶ “Preudom et sages est cil qui seit et puet conseiller et soi et autrui es bones choses et es mauvaises qui à home appartient. Donques est prudence cil habiz par cui l’on puet conseilier à veraie raison entor les bones et les mauvaises choses de l’ome” [“Prudente e sábio é aquele que sabe e pode aconselhar e si mesmo e aos outros sobre as boas e más coisas que concernem ao homem. Assim, é a prudência aquele hábito pelo qual nós podemos aconselhar por verdadeiras razões sobre o que diz respeito às boas e más coisas do homem”]. Posteriormente, Bruentto declarou: “(...) por essa virtude sabe o homem divisar entre o bem e o mau, e uma mau do outro. Da qual diz Alain de Lille que o conhecimento do mal nos permitir nos guardar” [“(...) par ceste vertu seit hom deviser le bien dou mal, et l’um mal de l’autre. De cui dit Alanus que la conoissance dou mal nos a mestier por nos grader”] (LATINI, 1863, p. 346).

teórica) e a maneira de fazê-lo (filosofia prática) (LATINI, 1863, p. 299);³⁷⁷ igualmente, tornaria o homem capaz de guardar-se dos vícios que lhes são contrários (LATINI, 1863, p. 351).³⁷⁸ Ora, quando Giordano fala que o homem que frequenta a pregação é capaz de não incorrer em um ato pecaminoso porque ele conhece os pecados e na iminência de cometê-los se recorda da pregação e, assim, também deles, a virtude que é despertada e está por trás dessa ação é a Prudência: ele se aconselha a não agir de determinada maneira e seria a frequência à pregação que criaria esse conhecimento e o hábito de evitar pecados; a pregação desenvolveria a Prudência nele. No próprio ato da pregação, naquilo que diz respeito ao crente ouvinte, essa virtude figuraria nas razões dadas pelo pregador para não se cometer certo ato, não cultivar certo hábito; na vida dele, ela figuraria na memória que resgata essas explicações e lhe aponta a atitude considerada correta e a ser tomada. Quando esse mesmo homem consegue resistir às tentações e hábitos pecaminosos e, portanto, governa-se a si mesmo, pois age a partir da razão, é a Temperança que está em ação. De acordo com Brunetto, ela é a virtude que constringe certas coisas (aquelas cuja Prudência afirma serem erradas, como a luxúria, por exemplo) e incentiva o homem a se esforçar em outras (aquela cuja primeira virtude designa como corretas), fazendo com que o homem determine suas próprias ações (LATINI, 1863, p. 370, 371).³⁷⁹ Em outros termos, tem-se que mesmo que esses lexemas não apareçam nessas *reportationes*, o trato das virtudes cardeais ainda assim se fazia presente na pregação. Isso mostra tanto o papel central das virtudes no combate ao pecado, na função de remédio contra os vícios (BEJCZY, 2011, p. 283), quanto o do debate moral que as abordava na atividade da pregação.

Posto isso, uma forma de melhor compreender o papel das virtudes no combate aos vícios e ordenamento das ações de acordo com a mensagem das pregações de Giordano de Pisa é buscar sermões nos quais elas tenham sido apreciadas de forma explícita. Nesse caso, é bastante profícuo que se analise a pregação realizada na manhã do domingo dia 17 de janeiro

³⁷⁷ “(...) *la prudence nos enseigne à faire ce que convenable est, en cele maniere qui convient*” [“(...) a prudência nos ensina a fazer aquilo que convém e da maneira que convém”].

³⁷⁸ “*Garde est garder soi de vices contraires*” [“Guarda é se guardar dos vícios contrários”] (LATINI, 1863, p. 351).

³⁷⁹ “(...) *se ne fust atemperance, qui constraint l'üne et esforce l'autre (...) par atemperance, gouverne li hom soi meismes (...) Ateprance ste cele seignorie que l'on a contre luxure et contre les autres movemens qui sont desavenaus: ce esta la très noble vertus qui refraint les charnels deliz (...) Souz atemperance sont toutes les vertus qui ont seignorie sor les autrés costumes et sor les mauvais deliz qui nuisent as homes trop perilleusement; ils sont sovent achoison de mort et de maladie*” [“(...) se não fosse a temperança, que constringe certas coisas e esforça em outras (...) pela temperança governa o homem a si mesmo (...) A temperança é aquela senhoria que nós temos contra a luxúria e contra os outros movimentos que são desviantes: é a mais nobre virtude que refreia os delitos carnaís (...) Sob a temperança encontra-se todas as virtudes que possuem senhoria sobre os outros costumes e sobre os maus delitos que prejudicam os homens muito perigosamente; eles são ocasião de muita morte e enfermidade”].

de 1305, na igreja de Santa Maria Novella (GIORDANO DA PISA, 1739, p. 116-122). Na ocasião, o Primeiro Domingo após a Oitava da Epifania, como de costume, o pregador seguiu o lecionário dominicano e pregou a partir da perícopa de João 2, 1-11, escolhendo a última oração do versículo 3 como *thema*: “*vinum non habent*” (ORDO PRAEDICATORUM, 1496, p. 13). A história contada na *lectio* é a do casamento em Caná, na Galiléia, ao qual Jesus, sua mãe e seus discípulos haviam sido convidados. Durante a celebração, Maria notou que o vinho havia acabado e disse ao seu filho: “Eles não possuem vinho”. O Cristo, após, de certa forma, rejeitar a intervenção de sua mãe, afirmando que sua hora ainda não havia chegado, isto é, a sua glorificação não deveria ser antecipada (João II: 4),³⁸⁰ ordenou aos serviçais do noivo que enchessem com água certas talhas que ali se encontravam. Feito isso, o líquido se tornou vinho e a celebração do casamento foi salva.

Apesar de Giordano ter explicado que este foi o primeiro milagre performado por Jesus, conforme afirmou (GIORDANO DA PISA, 1739, p. 116-117), o pregador não se centrou na ação do Cristo, mas, diversamente, preferiu ater-se somente àquilo que poderia ser extraído a partir unicamente do *thema* (GIORDANO DA PISA, 1739, p. 117).³⁸¹ Todavia, como indica a própria *reportatio*, inicialmente e pela maior parte do sermão, o frade não seguiu aquilo que havia planejado e acabou discorrendo sobre outros assuntos: “Disse Frade Giordano: Eu não havia pensado pregar sobre isso, mas de outra coisa. Mas se o fato de eu ter discorrido sobre isso deve agradar a Ele, que Deus tenha graça, pois disso foi feito uma boa pregação. Mas direi um pouco daquilo que havia pensando em dizer” (GIORDANO DA PISA, 1739, p. 121).³⁸² Em outras palavras, apesar de não ter sido aquilo que foi projetado, o próprio pregador reconheceu que a grande divagação feita foi adequada. Nesta parte de improviso, que por si só constituiu uma espécie de sermão à parte, Giordano afirmou que nas palavras da Virgem ao seu filho “há um sumo ensinamento e são palavras de suma virtude (...) se mostram todas as dignidades da Virgem Maria e toda a sua sabedoria” (GIORDANO DA PISA, 1739, p. 117).³⁸³ A partir disso,

³⁸⁰ “*Et dicit ei Jesus: Quid mihi et tibi est, mulier? Nondum venit hora mea*” [“Respondeu-lhe Jesus: ‘que queres de mim, mulher? Minha hora ainda não chegou’”].

³⁸¹ “*Or a dire di tutto'l Vangelo sarebbe lunga cosa; imperocchè questo Vangelo è tutto pieno di dittrina, e di bellissime cose, ed è profundissimo. Or diciamo pur della parola proposta, la quale fu della Donna mostra Vergine Maria, la quale era col Figliuolo suo benedetto a queste nozze*” [“(…) falar sobre todo o evangelho seria algo muito demorado, pois esse evangelho é pleno de ensinamentos e de belíssimas coisas, e é profundíssimo. Então, digamos somente sobre as palavras propostas, quais as foram da nossa senhora Virgem Maria, a qual estava com o seu santo Filho naquele casamento”].

³⁸² “*Disse Frate Giordano. Non mi pensava di predicarvi ciò, ma d'altro; ma quando è piaciuto a lei, ch'io sai così scorso in questa, Dio ne abbia grazia, che pur questa è essuta una buona predica. Ma pur um poco vo' dire di quello, che avea proposto di dire*”.

³⁸³ “(…) *nelle quali parole ha somma dottrina, ed è parola di somma virtude: ove primamente si mostrano tutte le dignitatdi della Vergine Maria, e tutta la sua sapienzia*”.

discorreu sobre todas as sete virtudes - as três teologais e as quatro cardeais - explicando como a Mãe de Deus possuía cada uma delas e, portanto, serviria de exemplo moral.

De acordo com a sua explicação, se se considera o seu fim, “se mostra nelas [as palavras de Maria] a virtude de suma *caridade* a Deus e ao próximo” (GIORDANO DA PISA, p. 1739, p. 217, grifo nosso).³⁸⁴ A Deus, pois ao assim falar, a Virgem desejou manifestar ao mundo que seu filho era verdadeiramente Deus, evidenciando e anunciando a sua glória que ainda estava por vir. Em relação ao próximo, a virtude da Caridade se mostraria ainda em dois níveis: primeiramente no fato de que, ao recorrer ao seu filho a fim de salvar o casamento, a Virgem evitou que o casal incorresse na vergonha de não ter o suficiente para ser oferecido aos seus convidados, mostrando dessa forma um grande cuidado para com o próximo em relação aos bens temporais; em segundo lugar, em termos espirituais, ao tornar declarada a divindade de Jesus, Maria demonstrou igualmente um grande amor ao próximo, pois ao tomarem conhecimento de que ele era efetivamente Deus, poderiam Nele crer e, assim, receberem a salvação (GIORDANO DA PISA, p. 1739, p. 217).³⁸⁵

A determinação da *caridade* como amor a Deus e ao próximo parte, obviamente, do próprio mandamento do Cristo conforme pode ser lido em Mateus XXII: 37 e 39: “Amarás o Senhor teu Deus de todo teu coração, de toda tua alma e de todo teu espírito (...) Amarás teu próximo como a ti mesmo”.³⁸⁶ Essa concepção foi compartilhada por Brunetto Latini que afirmou que “seus mandamentos são estes: Amar a Deus e ao teu próximo como a ti mesmo”. Além disso, ela seria concernente ao homem por várias razões, cuja primeira se daria pelo fato

³⁸⁴ “*Se consideriamo il fine suo, sì si mostra in ciò virtù di somma caritate a Dio ed al prossimo*”.

³⁸⁵ “(...) *la Vergine Maria, che iera tesaurieta del suo Figliuolo, questo tesoro, e questa gioia volle oggi manifestare al mondo, che isino all'ora era stato occulto. E questa fu la ragion, perche' ella fece questa petizione al Figliuolo: principalmente per mostrare, e scoprire questo tesoro: e perchè Cristo fosse conosciuto dalle gente verage Iddio. Vedit dunque, quanto fervor d'amore di carità di Dio si mostra in lei in questa parola; acciocchè si manifestasse la gloria di Dio! Mostrasi ancora in lei la carità del prossimo, e quanto a i beni spirituali, e quanto a' temporali (...) acciocchè non incorressero in quella vergogna, mosso il cuor suo a compassione, adimandò questa grazia dal figliuolo. Quanto a' beni spiritual, mostrò l'amore, ch'avea verso il prossimo, in cioch'ebbe rispetto ala salute dell'anima loro; che sappiendo ella, che salute non potea essere sanza'l cognoscimento del suo figliuolo, adimandò a Cristo questa grazia; acciocchè quelli, veggendo il miracolo, e la gloria di Dio, credessero in lui, e ricevessero salute*” [“(...) a Virgem Maria, que era tesoureira do seu filho, este tesouro, e esta jóia, desejou hoje manifestar ao mundo o que até então estava oculto. E esta foi a razão porque ela fez essa petição ao filho: principalmente para mostrar e revelar esse tesouro. E para que o Cristo fosse conhecido pelo povo como Deus verdadeiro. Veja, então, quanto fervor de amor de caridade a Deus se mostra nela nessas palavras; a fim de manifestar a glória de Deus! Mostra-se também que a caridade dela ao próximo, e quanto aos bens espirituais e quanto aos temporais (...) a fim de não incorrerem aquela vergonha, moveu seu coração à compaixão e demandou essa graça do filho. Quanto aos bens espirituais, mostrou o amor que tinha em relação ao próximo naquilo que diz respeito à salvação da alma deles; sabendo ela que a salvação não pode ocorrer sem o conhecimento do seu filho, demandou ao Cristo esta graça para que eles, vendo o milagre e a glória de Deus, acreditassem nele e recebessem a salvação”].

³⁸⁶ O primeiro é uma referência a Deuteronômio 6, 4-5 (“Ouve, ó Israel; Jeová nosso Deus é o único Deus. Amarás, pois, a Jeová teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todas as tuas forças”), enquanto segundo baseia-se em Levítico 19, 18 (“Amarás o teu próximo como a ti mesmo”).

de que “a Santa Igreja todos os dias afirma: Ama teu próximo como a ti mesmo, e os estranhos como a ti” (LATINI, 1863, p. 425). Segundo o florentino, não seria possível obter a beatitude (i.e., a salvação) sem ela, pois a *caridade* é a virtude que liga o homem à perfeição (o próprio Deus) na medida em que ela se cumpre na obediência aos mandamentos divinos no efetuar das ações. Nesse sentido, uma vez que Deus é também homem na pessoa de Jesus, aquele que não ama o próximo (também ele homem) não O amaria verdadeiramente (LATINI 1863, p. 461-462). No caso da Virgem então tratado, conforme demonstrou Giordano, ao manifestar a divindade de seu filho, ela estaria cumprindo o seu mandamento na medida em que, assim, O amava; bem como amava o próximo, pois assim como cada um deseja para si a salvação, que é o maior bem de todos, ela também a almejou para os outros.³⁸⁷

Na sequência, Giordano mostrou que “se considero o princípio [dessas palavras], aqui encontro grande *fé* e grande *esperança*” (GIORDANO DA PISA, p. 1739, p. 217, grifo nosso).³⁸⁸ A primeira virtude, no caso, se manifestaria na ação de Maria de recorrer a seu filho para resolver o problema do vinho, posto que até então o Cristo ainda não havia performado nenhum milagre ou exprimido algum sinal que comprovasse a sua divindade. Portanto, somente a Fé poderia fazer com que ela confiasse em Deus que, por meio do anjo Gabriel, dos Reis Magos e Pastores, havia lhe comunicado que o seu filho seria a Sua própria encarnação. Por sua vez, a *Esperança* se manifestaria no fato de que, ao demandar, a Virgem desejava ser atendida e tinha confiança de que de fato assim seria (GIORDANO DA PISA, 1739, p. 117-118).³⁸⁹

Paralelamente, no pensamento de Brunetto Latini, a Fé foi chamada de Religião. Em suas características, ela seria a crença que o Homem tem em Deus, bem como faria com que o homem submetesse toda a sua vida a Ele (LATINI, 1863, p. 421). Essa passagem do evangelho de João mostra, além do fato de Maria ter confiado que seu filho resolveria o problema da falta de vinho, deixando evidente que ela acreditava que ele fosse Deus e que poderia resolver a

³⁸⁷ Nesse sentido, conforme afirmou Brunetto Latini, a Caridade pode ser tomada como derivada da Liberalidade, a segunda parte da Justiça, aquela que confere e cria benefício.

³⁸⁸ “*Se considero il principio, si ci trovo grande fede, e grande speranza*”.

³⁸⁹ “*E vedete de fe mirabile, che la mosse; che ancora non avea ella veduto di lui nullo miracolo. Ben sapea ella, che l'Angelo l'avea salutata, e ch'ella il parturi Vergine: e sapeai l fatto de' Magi e de' Pastori (...) Ma bem lo credette la Vergine Maria: ed in ciò mostro fede massima e fermissima, maggiore che tutte le genti. Mostrasi in ciò ancora la grande sua speranza (...) la Donna mostra vedea il figliuolo onnipotente. Era certa, che ciocch'ella gli andimandasse, almeno a lei non negherebbe. E però grande speranza la fece parlare*” [“E veja que Fé maravilhosa que ela mostra, pois até então ela não havia visto dele nenhu milagre. Bem sabia ela que o anjo lhe havia anunciado que ela O pariria virgem e sabia sobre esse fato pelos Magos e Pastores (...) Mas acreditava muito bem a Virgem Maria. E nisso mostrou a Fé máxima e firmíssima, maior que de todas as pessoas. Mostra-se nisso também a sua grande Esperança (...) a Senhora mastra que via seu filho como onipotente. Estava certa que de que aquilo que ela lhe demandasse ao menos a ela não seria negado. E assim a grande Esperança a fez falar”].

situação, ela igualmente determinou que os serviçais do recém-casados se submetessem a ele quando lhes disse: “Fazei o que ele vos disser” (João II: 5).³⁹⁰ Além disso, tem-se que conforme o texto escriturário foi somente após este primeiro milagre que “os seus discípulos creram nele” (João II: 11).³⁹¹ A Virgem, porém, antes disso já acreditava nele como Deus. Sua fé, portanto, se demonstrou tanto na crença quanto na ação. Por sua vez, à primeira vista, a definição de Esperança de Giordano pode parecer distinta daquela de Brunetto. Enquanto para o pregador ela se caracteriza pela certeza da Mãe de Deus em ser correspondida em seu pedido, para Brunetto ela é a esperança na piedade de Deus - que Ele perdoe os pecados cometidos - e em requerer a sua misericórdia. Apesar de aparentemente distantes - pois o primeiro fala de uma solicitação qualquer, enquanto o segundo discorre sobre a remissão dos pecados - o fundo em comum a ambas as definições é a confiança de que o apelo feito será, por misericórdia divina, atendido.

Expostas as três virtudes teológicas por meio do fim e princípio das palavras da Virgem, as virtudes cardeais seriam identificáveis na ordem e bondade do seu pronunciamento (GIORDANO DA PISA, 1739, p. 118).³⁹² Conforme explicou o pregador, a primeira delas, a Modéstia ou Temperança, seria a virtude que dá modo às coisas, modula-as, dá forma a elas. No caso de Maria, ter-se-ia o fato de que ela, em toda a Escritura, falou pouco, somente sete vezes - dentre as quais uma foi esta, no casamento de Caná. Esse modo prudente de se expressar, contendo as palavras e pronunciando apenas aquilo que seria indispensável em certa ocasião da vida, demonstraria a sua Temperança, pois ao mesmo tempo que não seria lícito ao homem falar em demasia, esse ato era reconhecido como necessário para a realização de várias coisas. (GIORDANO DA PISA, 1739, p. 118).³⁹³ Logo, seria necessária uma justa medida do falar, oferecida precisamente por essa virtude. Em comparação com *Li livre du Trésor*, como já afirmado, na obra, ela é descrita como a virtude que constringe algumas coisas e incentiva o

³⁹⁰ “(...) *quodcumque dixerit vobis facite*”.

³⁹¹ “(...) *crediderunt in eum discipuli ejus*” [“(...) acreditaram nele os seus discípulos”].

³⁹² “*Se consideriamo l’ordine e la bontà di questa parola, sì ci si mostrano tutte le virtudi: che in lei si mostra virtù di modestia, virtù di prudenzia, virtù di justizia, e virtù di fortezza*” [“Se consideramos a ordem e a bondade dessas palavras, nelas se mostram todas as virtudes, pois nela se mostra virtude de modéstia, virtude de prudência, virtude de justiça e virtude de força”].

³⁹³ “*Mostrasi, dico, virtù di grande modestia, cioè, temperanza. Modestia non è altro, se non una virtù, che pone modo a tutte le cose (...) Noi non troviamo per la Santa Scrittura, ch’ella parlasse mai, che sete volte (...) Ed in ciò mostro virtù di grande modestia; perocchè non c’è licito di soprastare a parlare (...) Vero è, che sanza parlare non possiamo fare: pur n’è mistieri di favellare. E tu fa’ il meno, che tu puoi: pur a necessità ed a bisogno, il più leggeri che puoi convevilmente*” [“Mostra-se, digo, a virtude de grande modéstia, isto é, temperança. Modéstia não é outra coisa senão uma virtude que coloca modo a todas as coisas (...) Nós não encontramos na Santa Escritura que ela tenha falado mais do que sete vezes (...) E nisso mostrou virtude de grande modéstia, porque não é lícito se exceder no falar (...) Em verdade, sem o falar não podemos fazer nada, pois é necessário conversar. E tu deves falar o mínimo que puder, pois há necessidade, mas o mais rápido que puder de modo conveniente”].

homem a se esforçar em outras. Dividida em cinco, a definição do pregador encontra seu contraponto na sua primeira parte, a *Medida*. Segundo afirmou Brunetto, ela “(...) é uma virtude que torna todos os nossos ordenamentos, nossos movimentos e todos nossos afazeres sem defeito e sem ultraje. Horácio diz: em todas as coisas há certa medida e certos ensinamentos, que de direito não se deve fazer nem muito nem pouco” (LATINI, 1863, p. 372).³⁹⁴

Em segundo lugar, conforme elucidou Giordano, a “Prudência é uma virtude que considera todas as coisas para tomar aquela via que é a melhor”. Dentre as virtudes que se encontrariam em seu nicho, uma delas seria chamada pelos sábios de *cautio*, ou seja, precaução. Nesse sentido, ela seria a virtude (ou parte dessa virtude) pela qual o homem consegue de certa forma prever os problemas que podem ocorrer no futuro e, assim, deles se esquivar. Na história evangélica, a Virgem demonstrou a sua providência em relação à escassez de vinho e não demorou para resolvê-lo, evitando, assim, que o casal incorresse em vergonha (GIORDANO DA PISA, 1739, p. 118).³⁹⁵ De modo semelhante, no pensamento de Brunetto Latini, ela seria aquilo que “mede os começos, o fim e as consequências das coisas” e “por essa virtude sabe o homem divisar o bem do mal, e um mal do outro (LATINI, 1863, p. 298, 346).³⁹⁶ A *Providência*, uma de suas partes, corresponde adequadamente à significação dada por Giordano, pois ela

é um sentido presente que inquire sobre as coisas futuras (...) ela pensa e observa as coisas presentes e, por meio delas, considera e vê diante de si aquelas que podem ocorrer e qual pode ser o fim do bem e do mal. Após fazer isso, ela se aconselha a se guardar por seu conhecimento contra as ameaças por vir. Por ela, nós devemos ver o mal que pode vir; assim, se ele vier, ela poderá muito ligeiramente lhe trespassar (...) (LATINI, 1863, p. 349).³⁹⁷

³⁹⁴ “*Mesure est une vertu qui touz noz aornemenz et nos movemens et touz nos afires fait ester sanz defaute et sans outrage. Oraces dit: Em toutes choses est certaine mesure et ectraines enseignes, si que li droiz ne puet faire ne plus ne moins*”.

³⁹⁵ “*Prudenzia è una virtù, che considera tutte le cose, per prendere quella via, che sai migliore. Ed há in se questa prudenzia una virtù intra l’altre, che la chiamano i Savi cautio. La qual virtù ha officio propriamente di contastare al difetto, che può venire, accacioché si schifi. E però questa virtù fa provedutamente, che le cose consciute dinanzi, si possano medicare, e le cose rie per provedenza schifare. Questa virtù aoperò quì la Donna mostra, in ciochè proveduto ella il difetto dele nozze, non s’indugiò tanto, che l’ d’fetto venisse, ma soccorse prima*” [“(…) E tem em si essa prudência uma virtude dentro de outra, que os sábios chamam de precaução. A qual tem o dever propriamente de constatar um problema que pode ocorrer, a fim de que dele se esquive. E por essa virtude se faz as coisas providentemente, para que as coisas do futuro se possa medicar e as coisas ruins por providência se esquivar. Esta virtude operou aqui a Nossa Senhora pois previu ela o problema do casamento, não se deteve tanto, mas socorreu prontamente”].

³⁹⁶ “*Prudence amesure les commencements et la fin et l’issue des choses (...) par ceste vertu seit hom deviser le bien dou mal, et l’un mal de l’autre*”.

³⁹⁷ “*Porveance est uns presens sens qui enquiert la venue des futures choses (...) ele pense, et remire les choses qui sont presentes; et par icele considere et voit devant toz ce qu’il em puet avenir et quelle puet estre la fin dou bien ou dou mal; et puis que ele a ce fait, si se conseille et se garnist par son savoir contre lam mescheance qui avient. Por ce doit on devant veoir le mal qui avenir puet; car se il vient, il le porra plus legierement trespasser (...)*”.

Na sequência, Giordano evidenciou como que, por essa mesma atitude, a mãe do Cristo demonstrou sua virtude de Justiça. Ele afirmou: “segundo dizem os sábios, ela é uma virtude que confere a cada um aquilo que lhe é devido, a quem é devido”. Nessa ocasião, na qualidade de convidados do casamento, seria justo que oferecessem algo em troca da refeição que ali era servida, um presente. Todavia, como eram pobres, não poderiam proporcionar nada. Assim, ao recorrer ao seu filho quando do término do vinho, a Virgem tinha em vista não somente evitar a vergonha do casal, mas também fazer justiça e oferecer um dom aos anfitriões (GIORDANO DA PISA, 1739, p. 119).³⁹⁸ Esta definição da virtude, que remonta à filosofia platônica e que foi fixada pelo Direito Romano, era bastante comum e conhecida nos meios de saber do século XIII e início do XIV e foi expressa nesses mesmos termos por Brunetto quando grafou que “a Lei de Roma diz que justiça é a firme e perpétua vontade de dar a cada um o seu direito” (LATINI, 1936, p. 407).³⁹⁹ Assim como as demais virtudes as quais todas possuem subdivisões, conforme já afirmado, nesse caso ela seria decomposta em outras duas, a Restituição e a Liberalidade. A segunda, também chamada de Cortesia, Generosidade ou Benignidade quando feita por meio da vontade, consistiria em dar e retribuir, e por meio dela se criariam o costume e as relações de dom e contra-dom: “Quando o homem recebe um dom ou outra benfeitoria pela qual ele é obrigado a render o contra-dom, nada é necessário como render graças, isto é, que tu conheces o bem que recebeste, não somente por meio de palavras, mas pela obra; por isso disse e comandou Isidoro [de Sevilha] [(c. 560-636)] que tu deves render em maior medida do que recebeste” (LATINI, 1936, p. 409, 415).⁴⁰⁰ Nesse sentido, a ação da Virgem correspondeu exatamente a esse tipo de ação de contra-dom: pela refeição recebida na celebração, rendeu não somente o vinho, que seria de igual medida, mas a possibilidade de salvação, um presente que ultrapassa infinitamente qualquer outro.

³⁹⁸ *“Mostrasi ancora di lei virtù di giustizia. Justizia, secondochè dicono i Savi, è una virtù che rende a ciascheduno il devito suo, a cui è tenuto. La Donna mostra fu invitata a queste nozze col Figliuol suo (...) Sapeano, che non aveano nulla, nè anche gli Apostoli, per dare loro quella refezione. Or essendovi così invitata, e venendo meno il vino, perocch’erano nozze di persone povere: e cognoscendo la Donna mostra il rimedio, vole di quello servizio renderne loro questo cambio: cioè, che tolse loro la vergogna, e sovvenegli del vino. Vedi, come adempiè la giustizia; che incontante volle renderei l cambio del beneficio”* [“Se mostra, então, dela a virtude da justiça. Justiça segundo dizem os sábios é uma virtude que rende a cada um aquilo que lhe é devido, a quem é devido. A Nossa Senhora foi convidada com seu filho ao casamento (...) Sabendo que não possuíam mais vinho, porque era um casamento de pessoas pobres, conhecendo isso a Nossa Senhora mostrou o remédio e desejou dar a eles por esse serviço essa troca, isto é, retirou a vergonha e oferecendo-lhes o vinho. Veja como se dá a justiça, que imediatamente deseja dar o retorno ao benefício”].

³⁹⁹ *“La lois de Rome dit que justice est ferme et perpetuel volentés de doner à chascun son droit”.*

⁴⁰⁰ *“Liberalitez est une vertus qui done et fait benefices. Ceste meisme vertus ets apelée cortoisie; mais, quant ele est em volenté, nos l’apelons benignité (...) Ceste vertus est toute em doner et em guerredoner (...) Quant hom a recue don ou autre bienfait par quoi il est obligiez à render le guerredon, nulle chose n’est si necessaire comme render graces, ce est à dire que tu conoisses le bien que tu as recue, non mie par paroles seulement, mais par oevre; car Ysidores dit et comande que tu rendes greignor mesure que tu n’as empruntée”.*

Por fim, Maria também teria manifestado a sua virtude de Força nessa ocasião. Mesmo tendo sido inicialmente repreendida pelo seu filho - pois segundo Giordano seria vergonhoso para uma mulher demandar vinho - ela ainda assim se manteve firme em sua petição, pois sabia que aquela era a via correta, a qual sua Prudência havia lhe mostrado como tal. Além disso, observou o pregador, Maria não demandava para si, mas para os outros, isto é, para o casal e demais convidados. Nessa persistência se demonstraria a sua Força, pois “uma vez conhecida a via correta, a qual se deve tomar, se se está forte, não se parte dela nem por pena nem vergonha daquilo que é conhecido e que é o melhor (...)” (GIORDANO DA PISA, 1739, p. 119).⁴⁰¹ Mais uma vez, um paralelo com as definições de Brunetto pode ser estabelecido. De acordo com o autor, a Força seria “a virtude que faz os homens fortes contra o assalto das adversidades (...)” (LATINI, 1863, p. 387).⁴⁰² Dentre as suas partes, o sentido dado por Giordano a ela se aproxima tanto da Confiança quanto da Certeza. A primeira seria “uma Virtude que está próxima à Esperança do coração, para que ele possa levar até o fim aquilo que começou. Seu trabalho é apressar o que foi começado até sua completude”; por sua vez, a Certeza se caracterizaria por “não duvidar dos danos que virão, nem do fim das coisas começadas (...) por virtude, seu trabalho dar conforto contra a aspereza da fortuna (...)” (LATINI, 1936, p. 387, 391).⁴⁰³ Tendo levado até o fim aquilo que começou, sem duvidar de que seu objetivo era correto, certamente a ação de Maria pode muito bem ser lida segunda a chave de interpretação dessa(s) virtude(s) fornecida por Brunetto.

⁴⁰¹ *“Mostrasi anche della Vergine virtù di grande fortezza. Ed è fortezza una virtù, che conosciuta l’uomo la via diritta, che si dee prendere, si sta forte, e non si parte nè per pena, nè per vergogna da quello, ch’há consciuto, ch’è il migliore (...) Questa virtù si mostra quì massima nella Donna nostra; perocchè consciuto ch’ebbe il difetto di queste nozze: e veduto, che la diritta via era questa, e che nol potea altri ch’ella per lo Figliuolo suo; però il fi reco ad se, che vide, che cadea pur a lei. E però non lasciò per vergogna, o perchè paresse male, ch’ella pur non facesse questa petizione, e fu forte ad admimandarlo. Che grande vergogna è alle femine adimandare vino (...) avvegnach’ella non lo adimandò per se, ma per gli altri, e però disse ‘vinum non habent’”* [“Mostra-se também da Virgem a virtude de grande força. E é a força uma virtude que faz com que o homem, uma vez conhecendo a via correta, se está forte, não se desvie dela nem por pena, nem por vergonha daquilo que conheceu e que é o melhor (...) Essa virtude mostrou aqui maximamente a Nossa Senhora, porque uma vez sabendo do problema da celebração e vendo qual era o caminho correto, e que ela não podia fazer nada a não ser por meio de seu filho, por isso voltou-se a ele, pois viu que isso cabia a ela. E por isso não se desviou por vergonha ou porque parecia mal ela fazer esse pedido, mas foi forte e o demandou. Que grande vergonha é à mulher demandar vinho (...) mas ela não demandou para si, mas para os outros e por isso disse: eles não possuem vinho”].

⁴⁰² *“Force est une vertu qui fait les homes fors contre les assaus d’aversité (...)”* [“Força é uma virtude que faz os homens fortes contra o assalto das adversidades (...)”].

⁴⁰³ *“Fiance est une vertu quia a demore entor l’eperance dou cuer, que il puisse mener à fin ce que il commence. Ses offices est haster soi de parfaire la chose commenciée (...) Seurtez est non douter les domages qui aviennent, ne la fin des choses comenciées (...) par vertu, et ses office est de doner confort contre l’aspreté de fortune”* [“Confiança é uma virtude que está próxima da esperança do coração, para que se possa levar ao fim aquilo que se começa. Seus ofícios consistem em apressar aquilo começado que está por fazer (...) Cereteza é não duvidar dos danos que virão, nem do fim das coisas começadas (...) por virtude, seu trabalho dar conforto contra a aspereza da fortuna (...)”].

Tendo explicado cada uma das virtudes, Giordano declarou: “Veja, portanto, como que nessas palavras se mostram todas as virtudes da Senhora, as três teologais e as quatro cardeais” (GIORDANO DA PISA, 1739, p. 119).⁴⁰⁴ Na sequência, assim como foi feito por Brunetto no *Trésor*, após abordar as virtudes o pregador falou de retórica. Sobre isso afirmou:

Se consideramos o modo dessas palavras, nelas encontro toda a sabedoria e todo ensinamento; e assim se mostra toda a arte da Retórica. O mais sábio professor que já existiu foi Túlio [Cícero] de Roma. Ele foi o melhor orador do mundo. Essa Retórica é uma arte que não é outra coisa senão o ensinamento de saber bem obter a graça por suas palavras bem ordenadas e convenientes. Essa obtenção que fez a Nossa Senhora, a quem ela fez? Ela a fez àqueles que via estarem em defeito (...) (GIORDANO DA PISA, 1739, p. 219).⁴⁰⁵

Assim como no pensamento de Brunetto, nessa pregação foi destacado o seu caráter pedagógico: a retórica é um meio de ensino. Da mesma forma, além de guiar os oradores - como no caso do maior desses professores, o filósofo Marco Túlio Cícero – ela seria também um modo de obter um bem, no trecho descrito pelo termo *graça*: como já demonstrado, o bem feito ao próximo por Maria poderia ser considerado tanto em sua materialidade, que evitou a vergonha, quanto espiritualmente, pois tornou possível a salvação dos que ali estavam presentes. No caso do florentino, na esteira de Cícero, ele escreveu que a retórica foi o instrumento pelo qual um bom homem, em um primeiro momento, instituiu a sociedade ao ensinar todo o mundo a distinguir o bem do mal, justo do injusto e a fazer estas primeiras coisas (LATINI, 1863, p. 9). O mesmo, aqui, fez a Virgem, pois o Cristo é a verdade (João XIV: 16) e a bondade posto que é Deus.

Como já afirmado, foi somente após essa grande divagação que Giordano de fato pregou aquilo que havia de antemão pensado. Seu objetivo, como deixou evidente, era falar a partir das três palavras do *thema* sobre três coisas que se deve observar em qualquer petição, nominalmente: da palavra *vinum*, a utilidade e bondade; de *non*, se o requerente se sente desprovido aquilo que demanda; e, por fim, de *habent* a necessidade do que é pedido (GIORDANO DE PISA, 1739, p. 121).⁴⁰⁶ Todavia, como muito tempo já havia decorrido, o

⁴⁰⁴ “Vedi dunque, come in questa parola si mostrano tutte le virtude della Donna, le tre teologice, e le quattro cardinali”.

⁴⁰⁵ “Se consideriamo il modo di questa parola, si ci trovo tutta la sapienzia, e tutto magisterio, ed ecci entro tutta l'arte della Rettorica. Il più savio maestro, che già mai ne fosse, fu Tullio di Roma. Questi fu il migliore parladore del mondo. Questa Rettorica è um'arte, che non è alatro, se non dottrina di sapere bene impetrare grazia per tue parole bene ordinate e acconce. Questa impetrazione, che fecela Donna mostra, a cui a fece ella? Fecela a colui, che vedea il difetto (...)”.

⁴⁰⁶ “Tre cose sono, che abisognano di considerare in ogni petizione, cioè: l'utilidade e la bontà del dono (...) altresì si dee considerare, se tu ti ne senti voto di quella cosa (...) La terza cosa si è, considerare la necessità e il bisogno (...) Queste tre cose si concludono dalla Vergine; perocchè sono parole di grande virtude. Prima 'doni nobilitatem', in ciochè disse 'vinum': secondo 'mundanorum vacuitatem', in ciochè disse 'non': tertio 'propter

frade afirmou que ao tratar das quatro propriedades do vinho, então interpretado como o amor celeste, “não diremos senão um pouco dessa primeira parte” e assim discorreu sobre uma das formas pelas quais ele nutre o homem (GIORDANO DA PISA, 1739, p. 121).⁴⁰⁷ Na conclusão de seu sermão, associando as imagens da água transformada em vinho pelo Cristo, afirmou:

O que é este vinho? Esse vinho significa o amor celeste, o amor divino. A água significa os bens do mundo (...) É necessário que sejamos nascidos dessas duas coisas, pois sem essas coisas do mundo não podemos fazer aquilo do qual há necessidade. Mas, conjunto a essa água é necessário que se tenha esse vinho, esse amor, esse Espírito Santo (...) E por isso se se deseja que essa água, as coisas do mundo, te dê substância e nutrição, misture-a com esse vinho, isto é, com o amor divino, e dessa forma serão salvos e darão acréscimo e substância a vossa alma: e vossas almas se tornaram grandes e formadas e terão a sua medida. Mas sem esse amor, jamais as coisas do mundo por elas mesmas te darão nutrição alguma (GIORDANO DA PISA, 1739, p. 122).⁴⁰⁸

Giordano não estabeleceu explicitamente a associação entre amor divino e caridade. Todavia, sendo esses termos sinônimos e tendo ele acabado de falar sobre como esse amor de caridade a Deus e ao próximo se mostrou nas palavras de Maria, é bastante razoável concluir que sem essa virtude as demais, tanto as cardeais quanto as outras duas teológicas, não bastariam para a completude do homem, para que ele alcançasse o maior dos bens. Portanto, assim como Brunetto Latini estabeleceu que essa virtude era a mais importante uma vez que ela visa a beatitude e que esse é o fim maior que qualquer homem pode buscar, bem como afirmou a ineficiência de qualquer outra virtude sem ela (LATINI, 1863, p. 425, 461), nessa ocasião também para Giordano o alcance da identidade com Deus não seria possível sem ela.

necessitatem, inciochè disse 'habent' " [“Três coisas são necessárias considerar em toda petição, isto é, a utilidade e a bondade do bem (...) também se deve considerar se tu sentes vazio daquela coisa (...) A terceira coisa é considerar a necessidade (...) Essas três coisas se concluem na Virgem, porque são palavras de grande virtude. Primeiro doni nobilitatem quando foi dito vinum; segundo, mundanorum vacuitatem quando se disse non; e terceiro, propter necessitatem quando foi dito habent”].

⁴⁰⁷ *“Questo vino significa l'amore celeste, come dicono i Santi (...) Quattro proprietadi hae il vino, le quali sono propriamente nell'amore celeste, per le quali è dirittamente assimigliato a vino. La prima; perocchè'l vino 'habet ad nutriendum, ad delctandum, ad satiandum, as inibriandum': e sono queste bellissime cose. Non diremo stamane, se non della prima pur um poco”* [“Este vinho significa o amor celeste, como dizem os Santos (...) Quatro propriedades tem o vinho, as quais estão propriamente no amor celeste, pelo qual é diretamente assimilado ao vinho. Primeiro por que vinho habet ad nutriendum, ad delctandum, ad satiandum, as inibriandum e são essas belíssimas coisas. Não diremos esta manhã senão um pouco da primeira parte”].

⁴⁰⁸ *“Quale è questo vino? Questo vino significa l'amore celeste, l'amore divino. L'acqua significa i beni del mondo (...) E' mistieri, che siamo nati di queste due cose; che sanza queste cose del mondo non potremmo fare che ci pur bisognano. Ma com quest'acqua è mistieri, che ci sai questo vino, questo amore, questo Spirito Santo (...) E però se vuoli, che quest'acque, le cose del mondo ti deano sustanzia e nutrimento; or le mischia com questo vino, cioè coll'amore divino: ed in questo modo ti farranno salutiare, e daranno acréscimento e sustanzia all'anima tua: e diventeranne l'anima tua grande e n'formata, e avrà il suo compimento. Ma sanza questo amore giammai le cose del mondo per se non ti darebbono nutrimento nulloi”*.

Incompleta, a pregação teve continuidade no final do dia, novamente em Santa Maria Novella (GIORDANO DA PISA, 1867, p. 189-195). Todavia, mais uma vez o frade resumiu o seu sermão, dessa vez justificando sua ação pela atitude do público:

Havíamos dito essa manhã desse vinho por suas propriedades, as quais estão propriamente no amor de Deus (...) Disse frade Giordano: Bem, eu pretendia pregar sobre essas coisas, as quais são as mais úteis e deleitáveis à alma que podem existir, mas não as desejo dizer agora, porque eu sou como aquele que tem que distribuir muitos alimentos e que os dispensa segundo os momentos que se convém e nos quais são úteis. Agora já estamos no final do dia e o público está com muito sono e mal atento a escutar. Então não convém fazer isso agora, nem me agrada dizer isso quando não estão bem atentos. Direi isso de uma outra vez, se assim Deus quiser. Diremos agora algumas rápidas coisas. Disse, assim, primeiramente que o vinho *habet ad nutriendum*. E disse que isso se faz de quatro maneiras, isto é: *quia vegetat, quia auget, generat et sanat, vel confortat*. Esta manhã eu vos disse somente da primeira, ou seja, como ele tem virtude de vegetar, isto é, nutrir. E agora eu gostaria de esclarecer isso (GIORDANO DA PISA, 1867, p. 191).⁴⁰⁹

Tendo se restringido somente à primeira das quatro partes programadas do sermão, a associação entre este amor divino e as virtudes – a qual, há pouco, se afirmou ser possível inferir no sermão da manhã, no sentido de que esse permitir o desenvolvimento e ação destas - foi então estabelecida e declarada nessa segunda pregação. Ao discorrer sobre como a nutrição fornecida pelo vinho permite o crescimento dos membros do corpo (*quia auget*), Giordano declarou que o mesmo se daria com o amor divino:

Qual é a coisa que te faz ser nada? É o pecado. Mas quando se está longe do pecado, então se é nascido, se está pronto para crescer. Os sábios dizem que o vinho tem virtude propriamente de fazer crescer e de tornar os membros compridos e distendidos, segundo toda a sua matéria [i.e., do vinho] (...) O mesmo ocorre com o amor divino. Quais são os membros da alma? São as virtudes. Como elas crescem? Por meio desse precioso vinho. Se não existe amor divino, não podem existir as virtudes: de imediato secam e morrem. Mas pela virtude desse vinho elas permanecem frescas e crescem continuamente, e estão em plenitude e graciosidade (...) Dá à caridade todas as virtudes, e todas as virtudes terão consigo a caridade e terão todo vigor e substância. Não podem as virtudes viver se não possuem a nutrição desse amor. E por isso o quanto menos se tem desse vinho, maior são a morte e o nada. De modo contrário, quando mais existe desse amor, mais vivas, maiores e poderosas são as virtudes. Assim, quando essa caridade existe no homem, todas as virtudes se manifestam a partir dele (GIORDANO DA PISA, 1867, p. 192-193).⁴¹⁰

⁴⁰⁹ “Or dicemmo stamane di questo vino per le sue proprietadi, le quali sono propriamente nell’amore di Dio (...) Disse frate Giordano: Bem avea entendimento di predicarevi di queste cose, e dele più utili e dilettevoli all’anima che possono essere, mas non ve ne voglio dire ora; perocchè io so come colui che há a dispensare molti cibi, che gli dispensa secondo i tempi che si conviene, e che siano più utili. Ora si è dopo nona, e sono le genti piene di sonno e male attenti a udire; sicchè così fatte cose non si convengono ora, ne a me non giova di dire, quando non siete bene attenti: dirolle um altra volta, se piacerà a Dio. Diciamo ora oiù cose leggere. Disse dunque primeiramente che’l vino ‘habet ad nutriendum; e questo li dissi che fa in quatro maniere, cioè ‘quia vegetat, quaget, generat et sanat, vel confortat’. Stamane ti dissi pur della prima, cioè come há virtù di vegetare, cioè nutrire; ed ancora questa ti voglio rischiarare”.

⁴¹⁰ “Quale è quella cosa che ti fa nulla? È il peccato; mas quando se’ fuori di peccato, allora se’nato, allora se’ disposto a crescere. I savii dicono che’l vino há virtù propriamente di fare crescere, e di fare compiere le

Isso posto, torna-se evidente a dependência das quatro virtudes cardeais e duas teológicas em relação à virtude da Caridade e se estabelece uma espécie hierarquia entre elas. Ao contrário do que foi postulado por Brunetto Latini, para quem a Caridade era o fim de todas as outras virtudes, posto que conecta todas elas, segundo Giordano ela seria, inversamente, o início delas. Todavia, essa discrepância é ao mesmo tempo um sinal de concordância entre eles, pois ambos atribuem a ela um valor central na condução da vida e na reflexão moral; ambos concordam que sem ela todas as outras virtudes em verdade não existiriam e essa existência seria virtuosa apenas em aparência. Em outros termos, por um lado somente as virtudes cardeais não seriam suficientes para fazer com que o homem atingisse o seu maior bem, o seu fim último; por outro, somente a caridade permitiria o desenvolvimento das virtudes e, portanto, uma vida regrada de acordo com bons costumes. Essas constatações, portanto, podem ser tomadas com um indício de que havia, no final do século XIII e início do XIV, pelo menos por parte de autores italianos, certo consenso tanto sobre como esses dois tipos de virtudes se comportavam, como da posição de destaque ocupada pela Caridade; havia, portanto, uma hierarquização na qual as virtudes teológicas se sobressaíam em termos de nobreza às cardeais e, ao mesmo tempo, mostra a importância desse conceito cristão de caridade para o ordenamento da vida em conjunto uma vez que dele são dependentes todas as virtudes que conduzem a vida civil. Além, elas apontam além disso para o fato de que não havia grande diferenciação entre uma reflexão realizada por um leigo ou eclesiástico.

Por fim, e o que mais importa a este estudo, essas constatações permitem compreender como a reflexão moral empreendida por homens de saber alcançava o homem comum por meio da pregação. Em outros termos, se não se possuíam os meios de estabelecer contato com os livros, objetos caros e não tão comuns quanto nos dias de hoje, a pregação rotineira e o sermão de domingo pregado nas igrejas locais poderiam, efetivamente, por vezes fornecer esse acesso, mesmo que de modo resumido. Nesse sentido, talvez o papel dos sermões em relação à discussão política possa de certa forma ser comparado àquele das obras de mestres retóricos que hoje servem para os estudos desse assunto como pensados e discutidos nesses séculos: seu

membra e distenderle, le quali starebbono rannicchiate, mas per virtù del vino si fanno compiute, secondo tutta la matèria sua (...) Questo medesimo è dell'amore divino. Quali sono le membra dell'anima? Le vertudi. Onde hanno acrescimento? Hannolo da questo vino prezioso. Se non c'è l'amore divino, non ci possono essere le vertudi: incontanente si seccano e muoiono; mas per virtù di questo vino stanno fresche, e crescono continuoamente, e stanno in plenitude e grassezza (...) Dà alla caritade tutte le vertudi; onde tutte le vertudi há com sè la caritade, e da questa hanno ogni vigore e ogne sustanzia. Non possono viver le vertudi, se non hanno nutricamento da questo amore. E però quanto meno ci è di questo vino, cotanto più sono morte e nulla; e così per contrario, quanto più è questo amore, cotanto sono più vive e maggiori, e più potenti; e però quando questa caritade viene nell'uomo, tutte le vertudi si tira dietro”.

objetivo era ensinar discursar, instruir na arte do bem falar, entretanto, ao assim fazerem o conteúdo nelas produzido nos permite hoje ter acesso ao que compreendiam sobre ideias que formavam o debate em torno da atividade política; no caso das pregações, pelo seu próprio caráter é possível perceber que ao tratarem de virtudes, dos modos corretos de agir e suas razões, elas tinham em vista a salvação das almas, mas também o ordenamento das ações na vida cotidiana da qual este primeiro objetivo dependia fundamentalmente.

Assim, em termos de discussão em torno da atividade política - que, como visto, poderia ser considerada como uma gama de atividades e que não necessariamente dizia respeito exclusivamente ao governante - tem-se que um ponto de encontro entre a pregação e a reflexão teórica que eram as considerações em torno da moral. Para tanto, se não eram explicitamente abordadas, as concepções sobre as virtudes, os vícios e os pecados ao menos figuravam como aporte conceitual para a mensagem moral dos sermões.

CAPÍTULO IV

DILIGES PROXIMUM TUUM SICUT TE IPSUM

4.1 Origens e Razões da Sociedade Humana

Segundo Cary Nederman, em seu artigo intitulado *Nature, Sin and the Origins of Society* (1988), é possível identificar três grandes linhas de abordagem do questionamento a respeito da natureza social do homem, desenvolvidas no Ocidente desde a Antiguidade e que persistiram, pelo menos, até a primeira metade do século XIV. Duas delas gozariam de uma maior fortuna, sendo identificadas pelos estudos históricos já há bastante tempo. A terceira, por sua vez, até o momento da publicação de seu artigo, ainda teria sido pouco explorada e o objetivo do seu texto seria justamente o de destacar e esclarecê-la.

Uma delas, pautada principalmente em concepções formuladas por Agostinho de Hipona (354-430), afirmava que, devido ao fato de a natureza do homem ter sido corrompida pelo Pecado Original, cometido por Adão, que maculou todos os seres humanos, pelo menos nos limites da *civitas terrena*, o homem havia se tornado propenso à discórdia e à desavença (NEDERMAN, 1988, p. 4). Uma vez imortal e bom, conforme sua criação por Deus, o homem então teria se transformado em mau e mortal por conta da deturpação de sua própria natureza. Tendo agido com desobediência para com Deus devido ao desejo de ordenar-se a si mesmo no cosmo e, como ser inferior, não mais ter se submetido ao Ser superior, a consequência que se instaurou teria sido a própria desobediência de si contra si mesmo:

Ao pretender ordenar-se, o ser humano instaura a desordem em si mesmo que é, por assim dizer, abertura para sucessão de desordens decorrentes da primeira [...] cuja exteriorização é a injustiça ou a desordem da vida em sociedade. Assim, por natureza haveria ausência de conflito em cada homem consigo mesmo e, por consequência, na comunidade de homens (SILVA FILHO, 2012, p. 84, 95).

Tendo o homem agido de forma egoísta, os seus pecados teriam como característica comum serem fundamentalmente antissociais e injustos, o que dificultaria a formação de uma sociedade humana. Assim, uma propensão *natural* à associação estaria gravemente prejudicada. Segundo Nederman, “é necessário, portanto, que o homem introduza instituições políticas a fim de reforçar a paz e a justiça terrena, compelindo à submissão a um poder coercitivo capaz de suprimir o comportamento que surge de paixões erroneamente ordenadas” (NEDERMAN,

1988, p. 4).⁴¹¹ Contudo, mais do que isso, é importante notar que se por natureza o homem possui identidade e não há conflito dele consigo mesmo e, conseqüentemente, com seus semelhantes, por esta razão a dominação de um sobre o outro apresenta-se fundamentalmente como antinatural (SILVA FILHO, 2012, p. 95). Ou seja, a criação de uma instituição reguladora da vida comum e as relações que os homens estabelecem entre si e com o mundo imanente por meio dela seria algo artificial e convencional que, por natureza, inexistiria. As categorias de natureza e identidade, conforme a reflexão política de Agostinho, n' *A Cidade de Deus*, apenas figurariam na história de modo indireto, por meio de vestígios, e só poderiam ser mobilizadas como horizonte transcendente (NEDERMAN, 1988, p. 4; SILVA FILHO, 2012, p. 93).

Todavia, na condição danada do homem, esse *imperium* ou *officium imperandi* - ou seja, a dominação de um homem sobre o outro que se dá ao fundar comunidades dotadas de instituições políticas – somente poderia ser considerado justo caso governantes e governados servissem em recíproca *caridade* (uma das três virtudes teologais), os primeiros aconselhando e os segundos obedecendo (NEDERMAN, 1988, p. 4; SILVA FILHO, 2012, p. 96). A política praticada como um modo de ação justa de um Estado serviria, portanto, como freio às malignas e antissociais propensões do homem à discórdia e ao conflito, um modo de superar sua tendência pecaminosa com o propósito de assegurar a existência, na imanência, de uma sociedade humana justa e bem ordenada. Por outro lado, caso praticada por meios injustos, tendo em vista fins do mesmo caráter e subordinados à tendência pecaminosa, a política seria um modo de dominação detestável e que, assim sendo, deveria ser evitada a todo custo. Assim, segundo o bispo de Hipona, um povo será “tanto melhor quanto melhores as coisas que o unir, e tanto pior quanto piores forem” (AUGUSTINUS, *De civitate dei*, XIX, xxiv).⁴¹² Disso, então, surge a desconfiança de Agostinho para com a política, pois, apesar de teoricamente existir a possibilidade de ela ser boa - isto é, quando usada como meio para finalidades morais - a experiência histórica do homem mostrava que, ao contrário, ela com frequência se dava de modo pervertido e injusto (AUGUSTINUS, *De civitate dei*, XIX, xxi, 2; SILVA FILHO, 2012, p. 99).

Por outro lado, a segunda linha de pensamento político, de matriz aristotélica, estabelecia que nada poderia impedir o impulso associativo da natureza humana, uma vez que o associar-se seria o modo de atingir um nível de realização das necessidades tanto físicas

⁴¹¹ “It is necessary, therefore, for men to introduce political institutions in order to enforce peace and earthly justice, compelling submission to a coercive power capable of suppressing behavior which arises from wrongly ordered passions”.

⁴¹² “(...) tanto utique melior, quanto in melioribus, tantoque deterior, quanto est in deterioribus concors”.

quanto espirituais do homem; a comunidade humana, como um grupo perfeito e completo, possibilitaria não apenas viver, mas viver uma vida de virtude, ou ainda, atingir o bem comum da vida de virtude. Isto, pois, devido ao fato de que se tomava como pressuposto que a natureza não reproduziria em muitos seres humanos a capacidade de realizar certas ações as quais poderiam suficientemente ser realizadas por um indivíduo (NEDERMAN, 1988, p. 5; KEMPSHALL, 1999, p. 6, 24; *Política*, I, 1252b)⁴¹³; para cada obra específica haveria poucos que poderiam desempenhá-la de modo que, para que se realizassem todas, seria necessária uma coletividade. O ser humano, tomado como individual, portanto, não possuiria a capacidade de ser autossuficiente longe da *pólis*. E seria justamente isso que faria da condição humana especificamente humana: aquele que não possui a necessidade de associações políticas deve invariavelmente ser ou um animal ou deus (KEMPSHALL, 1999, p. 33). A família, então, existiria para a seguridade econômica; a vila, para a proteção e realização de trocas; e a *pólis*, entendida como associação perfeita e objetivo último de todas as associações anteriores, existiria para desenvolvimento intelectual e moral de seus cidadãos. “Em outras palavras, é apenas no contexto de um sistema social e político totalmente articulado que a vida completa e autossuficiente da felicidade humana ordenada por Deus pode ser encontrada” (NEDERMAN, 1988, p. 5).⁴¹⁴ Diante disso, o fato de o homem, por vezes, agir de forma injusta e antissocial constituiria apenas um aparente impedimento; de maneira alguma, a sua natureza associativa poderia ser impedida por esses atos de expressar-se efetivamente na formação de uma sociedade (NEDERMAN, 1988, p. 5).

Por fim, uma terceira linha de pensamento, baseada principalmente nas ideias de Marco Túlio Cícero (106-43 a.C), asseguraria que,

(...) enquanto os homens sempre retiveram a sua natural inclinação para congregar – mesmo após a Queda – o reconhecimento dessa natureza e suas implicações para as suas vidas precisavam ser despertados dentro deles e extraídos por meio da razão e persuasão. Os homens apenas irão se unir, em outras palavras, quando eles se tornarem expressamente consciêntes de que é natural (para não dizer benéfico) para eles assim fazerem (NEDERMAN, 1988, p. 5-6).⁴¹⁵

⁴¹³ Segundo Aristóteles, a natureza faz cada coisa em relação a um propósito, pois sendo cada coisa voltada a apenas uma obra, e não a muitas, cada uma delas a realizará de modo perfeito.

⁴¹⁴ “*In other words it is only in the context of a fully articulated social and political system that the complete and self-sufficient life of human happiness ordained by God is to be found*”.

⁴¹⁵ “*(...) while men always retained their natural inclination to congregate – even after the Fall – the recognition of this nature and its implications for their lives needed to be awakened in and drawn out of them by means of reason and persuasion. Men will only unite, in other words, when they become expressly aware that it is natural (not to mention beneficial) for them to do so*”.

A necessidade dessa persuasão existiria justamente em decorrência do pecado: as atitudes anti-sociais dos homens somente ocorreriam porque, por conta dele, eles não reconheceriam as consequências (benéficas) de sua natureza comum (NEDERMAN, 1988, p. 6). Dessa forma, essa linha de pensamento poderia ser duplamente caracterizada: por um lado, ela poderia ser dita convencionalista, na medida em que não assegura uma necessidade natural dos homens em relação à congregação e à formação de uma sociedade; por outro, ela ainda assim seria, como a linha de pensamento de matriz aristotélica, naturalista, posto que afirma que a inclinação (senão um compulsão) à agregação é endêmica aos homens (NEDERMAN, 1988, p. 6).

A reflexão sobre a sociedade humana, na pregação de Giordano de Pisa, até o momento, foi realizada de maneira mais extensa apenas por Cecília Iannella, em seu estudo sobre os sermões do frade Pregador (1999, p. 29-61, *passim*).⁴¹⁶ Todavia, a análise da historiadora sobre o assunto parece incorrer em alguns problemas que, nessa pesquisa, se busca solucionar. Primeiramente, considera-se que, de maneira geral, o estudo de Iannella não formula uma análise aprofundada das *reportationes* enquanto textos individuais e com lógicas particulares. Dessa forma, a operação historiográfica realizada da pela autora consistiu na exposição de vários argumentos veiculados pelo pregador e à associação, um tanto quanto livre, das ideias apresentadas com obras de outros autores (na maioria das vezes Tomás de Aquino e Remígio dei Girolami). Por exemplo, ao sermão *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*, pregado no dia 6 de outubro de 1303 - que será abordado a seguir - Iannella dedica-lhe apenas cerca de duas páginas ao tratar do tema do *bem comum* (IANNELLA, 1999, p. 85-87). Ela não problematiza o discurso, as argumentações empregadas nele, e apenas utiliza esse sermão como ponto de partida para a análise de outra pregação feita em outra data litúrgica e em outro ano.

Em segundo lugar, e novamente de modo generalizado ao longo de toda a obra, em momento algum a autora leva em consideração o *thema* da pregação (i. e., a passagem evangélica a partir da qual o discurso é desenvolvido) e as implicações que esse contexto litúrgico poderia trazer à formulação do argumento que se apresentou no sermão; muitas vezes os textos são aludidos sem que nem ao menos se faça menção a eles.⁴¹⁷ Em relação a isso,

⁴¹⁶ Antes de Cecília Iannella, o historiador Daniel Lesnick, em um estudo sobre pregação mendicante em Florença no final do século XIII e início do século XIV, também se dedicou aos sermões de Giordano, tomando-os como representantes da pregação dominicana na cidade (1989). Todavia, o fez de maneira menos sistemática do que a historiadora italiana.

⁴¹⁷ Afirmar isso, absolutamente, não é o mesmo que dizer que Iannella deveria ter conhecimento e adotado o método de pesquisa sugerido por David d'Avray (explicado no capítulo I), cobrando, assim, a fidelidade da autora em relação a algo que ela não tomou conhecimento na época em que escreveu seu livro, ou, se conhecia, optou deliberadamente por não adotar. De forma diversa, é assegurar que não se pode ler um sermão sem levar em consideração o calendário litúrgico e a passagem evangélica sobre a qual o pregador discursava – o que não resume o método adotado neste estudo, porém, compõe a sua base.

conforme já explicado, principalmente no primeiro capítulo, de acordo com o método de pesquisa proposto por David D'Avray (1995, p. 243, 248-250) e posteriormente testado por Jussi Hanska (2002; 2008), em grande medida os sermões de domingo repetiam certos temas e *topoi* característicos do domingo em questão, uma vez que tratavam de uma mesma passagem bíblica.⁴¹⁸ Atentar para isso é importante, pois o conteúdo veiculado pelos discursos sermonísticos primeiramente se inseria dentro de normas de composição de sermões, em certa medida, pré-determinadas.

Ao não pensar os sermões como textos individuais e que, por consequência, devem ser abordados como discursos que possuem uma lógica em si mesmos e relativas ao *thema*, Iannella utilizou livremente trechos de diferentes prédicas em uma aparente busca por construir uma teoria giordaniiana acabada sobre a sociedade: como se a pregação fosse um tratado político, ela não considera o papel desempenhado pela liturgia.⁴¹⁹ Nesse sentido, a historiadora parece abordar as anotações dos sermões de Giordano não como frutos da pregação, mas quase como capítulos de teses que buscam estabelecer uma lógica e razão única para os assuntos discutidos. Ao assim fazer, a historiadora não explica satisfatoriamente as diferentes visões ou contradições presentes em discursos distintos.⁴²⁰ No caso aqui específico de um dos sermões *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*, em sua análise sobre o tema do *bem comum*, referida há pouco, por exemplo, a autora apresenta, em sequência, duas passagens de sermões distintos sobre o conceito, todavia, sem atentar para o fato de que elas representam acepções diferentes da mesma expressão (IANNELLA, 1999, p. 86-88): ao elencar a ideia de *bem comum*, presente no sermão *Diliges proximum tuum*, de 6 de outubro de 1303, Iannella, como afirmado anteriormente, limita-se à exposição dos argumentos de Giordano e, assim, não ressalta que, nesse sermão, o *bem comum* é entendido como alcançável apenas quando os *bens particulares* são realizados; na sequência, então, a autora apresenta a consideração do tema feita no sermão *In vita suam suffulsit domum*, de 28 de agosto de 1304, a qual mostra que o *bem comum* deve anteceder - senão até mesmo, por vezes, contrapor - o *privado*. Em outras palavras, há duas noções claramente distintas de *bem comum* apresentadas por dois sermões diferentes do pregador e, diante disso, a autora nem ao menos esboça explicação alguma. Diante do aparente desejo de

⁴¹⁸ Talvez a mesma intuição possa ser estendida também aos sermões *de sancti*, pois era igualmente costume se designar leituras de certas passagens bíblicas para os dias das festas dos santos.

⁴¹⁹ Em uma aparente discordância, a autora chega a aludir ao fato de que supostamente não se poderia falar, no caso de Giordano, em uma *consciência e ideologia política* como a demonstrada por Remigio de Girolami. Em contraposição a isso, Iannella afirma que, enquanto discurso ético, a pregação de Giordano responderia a uma instância de ordem primariamente prática. Cf. IANNELLA, 1999, p. 16.

⁴²⁰ Conforme sua conclusão, já aludida na introdução deste estudo, a autora limita-se a afirmar que isso se daria tanto pelas autoridades empregadas pelo frade quanto pelo confronto com a realidade.

construir uma teoria política giordania finalizada (o que se mostrou impossível no final), Iannella acaba por nivelar o discurso do frade e, assim, não revela as suas características que, além de exporem sua profundidade discursiva, mostram - como buscar-se-á demonstrar nesse estudo - contradições e uma não sistematização de ideias políticas.

Por fim, este estudo se diferencia do de Iannella pelo seu próprio objeto de estudo. Considerando-se que se as três grandes linhas de abordagem do problema da natureza social do homem, acima apresentadas, atravessaram virtualmente todo o pensamento político ocidental, até pelo menos o século XIV, com Marsílio de Pádua (1275-1342) e seu *Defensor Pacis*, conforme demonstrado por Nederman, é de suma importância que, ao tratar das ideias políticas veiculadas por Giordano em sua pregação, avalie-se se o pregador lidou com elas e, em caso afirmativo, como foi que isso foi feito. A influência do pensamento aristotélico na pregação de Giordano foi muito bem identificada e demonstrada por Iannella (1999, p. 15), mas seria possível verificar, também, a presença de uma matriz de pensamento agostiniano ou ciceroniano? E, em caso afirmativo, como isso foi gerido? De antemão, adianta-se que por meio da leitura das *reportationes* não foi possível identificar qualquer aceno à linha de pensamento ciceroniano mencionada. Todavia, de modo contrário, quanto ao pensamento de matriz agostiniana, foi possível perceber a influência que ele desempenhou sobre os discursos de Giordano. Sendo assim, neste capítulo, buscar-se-á demonstrar como o pregador empregou ambas as concepções, a de caráter aristotélico-naturalista e a de categoria agostiniana-voluntarista.

4.2 *L'uomo è detto animale sociale e congregale*. A Natureza e o Amor como Fundamentos da Sociedade Humana

No dia 6 de outubro de 1303, um domingo, o frade dominicano Giordano de Pisa pregou em algum lugar de Florença, agora infelizmente desconhecido (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 79).⁴²¹ Seguindo o costume de se fazer leituras específicas de certas passagens dos evangelhos aos domingos, conforme a liturgia, ele pregou a partir de Mateus 22, 39, versículo que se encontra dentro da perícopa designada para o Décimo Oitavo Domingo após o Domingo da Trindade (ORDO PRAEDICATORUM, 1484, p. 165-165v; 1496, p. 120v; 1921, p. 188). Nesse trecho bíblico, um fariseu doutor em lei interroga o Cristo sobre qual seria o grande

⁴²¹ “Anni 1303, Domenica, di 6 d’Ottobre” [“Ano de 1303, domingo, dia 6 de outubro”].

mandamento da Lei, e Jesus, respondendo, afirma que seria amar a Deus de todo o coração, alma e pensamento. Mas, além disso, ele ainda acrescentou mais um preceito: “amar ao próximo como a ti mesmo” (*Diliges proximum suum sicut te ipsum*). A partir dessa última frase, Giordano endereçou a seu público ouvinte um sermão que, dividido em três partes, tratava a respeito: 1) da brevidade do mandamento (pois nele são resumidos todos outros preceitos e com poucas palavras o Cristo expôs isso) e características desse amor prescrito (*Diliges*); 2) o que é que se deveria amar, quem seria o *próximo*, e as razões pelas quais o homem é levado a amá-lo (*proximum*); e, finalmente, 3) o modo como isso deveria ser feito (*sicut te ipsum*) (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 80).⁴²² Ao discorrer sobre a segunda parte, o pregador apresentou três motivos pelos quais o amor ao próximo tomaria existência. Primeiramente, ele ocorreria devido à semelhança compartilhada por todos os homens; depois pela ajuda e conveniência que um pode proporcionar ao outro; e, por último, pelo mesmo fim que todos possuem em comum (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 84).⁴²³ Ao versar sobre essas razões, o frade afirmou:

Digo, primeiramente, que ao amor do próximo somos *induzidos* naquilo que somos feitos de uma natureza e uma semelhança. Os sábios dizem que a semelhança *induz* amor. Veja os animais, que aqueles que são de uma semelhança e uma mesma natureza como eles estão juntos. Não estão juntos pela necessidade que um tem do outro, como nós, mas pela natureza, pois que são semelhantes; dentre todos os animais o homem é dito *animal social e congregável*. E esta é a primeira razão que leva a amar o próximo. A segunda é pela ajuda que um tem do outro. Não podem os homens estarem sozinhos como as feras, as quais não precisam quase em nada uma das outras; e isso se dá pelos muitos defeitos que temos, de modo que se eu tenho um defeito e você tem um outro, você auxilia ao meu defeito e eu ao seu. Não pode o homem viver sozinho, pois que não basta a si mesmo, necessita da ajuda dos outros e essa é a razão pela qual se fazem os castelos e as cidades, os burgos e as famílias, pois que não podem os povos viverem sozinhos. Nas cidades existem muitas Artes [i.e. Corporações de Ofício]: eu tenho um bem das outras artes e as outras têm um bem da minha e assim se ajudam os homens em conjunto. Não existe nenhum desafortunado que não possa ser bom e útil. E não é necessário somente que um auxilie o outro

⁴²² “(...) *tutta la petizione della vita dell’uomo santo e tutti i comandamenti recò Cristo in una somma: amerai il prossimo tuo com te medesimo. In questo comandamento sono racchiusi tutti gli altri comandamenti (...) e però questa brevidade che la ti sommò così Cristo, no ci potemo iscusare di non sapere la legge; e s’ell’è così breve, e chi si scuserà che non la sappia? Nullo; e però Cristo la recò in una brevità, perché ispesse volte si tiene meglio a mente la cosa detta brevemente, che detta ispartamente per molte regole e per molti modi. E dà noi el nostro Signore Iesù Cristo comandamento che noi amiamo, e dimostrane quello che noi dovemo amare, e quello che vuole che noi amiamo, e dacci l’assempro e la forma come noi amiamo*” [“(...) todo o requisito da vida do homem santo e todos os mandamentos resumiu Cristo em uma soma: amarás o teu próximo com a ti mesmo. Nesse mandamento estão contidos todos os outros mandamentos (...) e por essa brevidade à qual Cristo o resumiu, não podemos nos escusar de não sabermos a lei; e se ela é assim breve, quem poderá se escusar de não a saber? Ninguém. E por isso Cristo a resumiu em brevidade, porque frequentemente se guarda melhor na mente a coisa dita brevemente que a dita por muitas regras e muitos modos. E nos dá o nosso senhor Jesus Cristo o mandamento que nós amemos e demonstra o que nós devemos amar e o que deseja que nós amemos, e dá o exemplo e a forma como nós (devemos) amar”].

⁴²³ “*Avemo veduto chi é nostro prossimo: a questo amore siamo tratti da tre parti: prima dalla simiglianza che avemo tutti, la seconda per l’aiuto e per la sovvenienza che l’uno hae dell’altro, la terza per la fine di tutti*” [“Vimos quem é o nosso próximo. A este amor somos trazidos por três razões: primeira, pela semelhança que havemos todos; segunda, pela ajuda e pela conveniência que um tem a partir do outro; terceira, pelo fim de todos”].

apenas segundo o corpo, mas também segundo a alma, suportando os vícios dos outros e os modos que não lhe agradam, bem como de muitas coisas espirituais. Como disse São Paulo [Gálatas 4: 2]: “*alter alterius onera portate, et sic adim plebitis legem Christi*” [“Levai as cargas uns dos outros, e assim cumprireis a lei de Cristo”]. Eu terei um vício e você terá outro: convém que você suporte o meu defeito e eu suporte o seu. E assim mantêm-se os amigos e a comunidade, de modo que não existe ninguém que, se de toda forma desejasse evitar todo o mal - isto é, tudo que lhe desagrada - e não desejasse suportar nem um pouco os outros, pudesse reinar sobre alguém. Todo homem possui o seu vício e deve suportar os dos outros, e assim os outros suportarão o seu. E esse é o caminho e, contrariamente, não poderia um entender-se com o outro; e se os seus, eles desejassem evitar, os seus não seriam sofridos. E uma vez que somos todos defeituosos e necessitamos da ajuda do próximo, por essa razão somos levados a amá-lo de *amor divino*. A terceira razão se dá considerando o fim; e por isso devemos amá-lo até a vida eterna: essa é a mais eficaz razão que existe (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 84-86, grifo nosso).⁴²⁴

De modo geral, o que esse trecho apresenta é uma concepção de sociedade e sociabilidade humana que tem suas bases profundamente ancoradas na teoria política naturalista aristotélica, conforme encontrada no início d’*A Política* (*Política*, I, 1252b-1253a). Destaca-se, primeiramente, na segunda oração do período, o fato de que a semelhança *induz* (*induce*) ao amor. Em decorrência dessa condição de norma natural, como é afirmado na primeira frase, por conta de sua semelhança e mesma natureza, os homens são, assim, *induzidos* (*indotti*) a se amarem e, conseqüentemente, passam a viver juntos. Em outras palavras, a causa primária da *associação* humana até então é única e exclusivamente a *natureza*⁴²⁵, pois o *impulso* de formar

⁴²⁴ “*Dico prima che all’amore del prossimo siamo indotti in ciò che siamo d’una natura e a una simiglianza fatti. I savii dicono che la simiglianza induce amore; e però vedete degli animali, che quelli che sono ad una simiglianza e ad una natura, com’egli stanno insieme. None istanno insieme per bisogno che l’uno faccia all’altro, come noi, ma pur per natura, perchè sono d’una simiglianza. Intra tutti gli animali l’uomo è detto animale sociale e congregale, e quest’è la prima, che ci trae ad amare lo prossimo; la seconda è per l’aiuto che l’uno hae dall’altro. Non possono gli uomini istar soli come le bestie, le quali non abbisognano quasi neente l’una dell’altra; e questo è per gli molti difetti che avemo; che s’i’ho uno difetto e tu n’hai un altro, tu sovviени al mio difetto e io al tuo. Non potrebbe l’uomo vivere solo, perocché non basta a sé stesso, abbisogna dell’aiuto degli altri: e questa fue la cagione perchè si facieno le castella, e le cittadi, e’borghi e le famiglie; perocché non poteano le genti vivere soli. Nella città sono le molte arti: i’hoe bene dell’altrui arte e altri ha bene della mia, e cosi s’aiutano gli uomini insieme. Non è nullo si sciagurato, che non possa essere buono e utile. E non solamente è mestiere che l’uno sovenga all’altro pure secondo il corpo, ma anche secondo l’anima, di sopportare i vizii altrui e i modi che non ti piacciono, e di molti spirituali; come dice santo Paolo: alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi. Io avrò uno vizio e tu n’avrai un altro, conviene che tu comporti il mio difetto e io comporto il tuo; e cosi si mantengono gli amici e le comunanze; onde non è nullo, che s’egli al tutto volesse ischifare ogni male, cioè ogni cosa che gli dispiacesse, e non volesse né mica sopportare altrui, ch’egli potesse regnare. con persona. Ogni uomo ha’l suo vizio, dei comportare gli altrui, e così gli altrui comporteranno il tuo; e questa è la via, e altrimenti non potrebbe capere l’uno coll’altro, e che se tue gli volessi ischifare, i tuoi non sarebbono sofferti. E imperocché noi siamo tuttodi difettuosi e bisognosi dell’aiuto del prossimo, per questa ragione siamo tratti ad amarlo d’amore divino. La terza ragione se è considerando il fine; e però il dovemo amare a vita eterna: questa è la più efficace ragione che ci sia”.*

⁴²⁵ Em seu comentário sobre *A Política*, Tomás de Aquino apresenta um argumento mais próximo ao texto aristotélico sobre a naturalidade da cidade: “quando afirma ‘o porquê de toda cidade etc.’, ostende que a comunidade da cidade é natural. E sobre isso, afirma três coisas. Primeiro, mostra que a cidade é natural. (...) Sobre o primeiro ponto, ele coloca duas razões, cuja primeira é a seguinte: o fim das coisas naturais é a sua própria natureza. Mas a cidade é o fim das comunidades citadas das quais se mostrou serem naturais. Assim, a cidade é natural (...)” [“*Deinde cum dicit propter quod omnis civitas etc., ostendit, quod communitas civitatis est naturalis. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod civitas est naturalis (...) Circa primum ponit duas rationes: quarum*

uma *comunidade*, como a cidade, está presente em todos os homens naturalmente (*Política*, I, 1252a-1253a).⁴²⁶ Não é necessário nenhum esforço consciente por parte deles, nenhum ato de vontade para que uma associação seja formada, pois que eles são *induzidos* a se agruparem por um *impulso natural*. Mais do que isso, uma vez que tal formação é algo natural, é importante ter em mente que exceto por força de uma ação simultaneamente artificial e antinatural⁴²⁷, em primeira instância a formação dessa sociedade humana, bem como a constituída por qualquer outro animal, ocorreria indubitavelmente em algum dado momento.

Em seguida, duas outras premissas da teoria política aristotélica foram colocadas pelo pregador: primeira a que afirma o homem como *animal social e congregável*; e, depois, aquela que postula o fato de que, além do impulso natural, ele se associa por conta da necessidade de se obter tudo aquilo que é preciso para a sua vida, tudo aquilo que é indispensável para que aquela comunidade seja autossuficiente (*Política*, I, 1252b-1253a). Quanto à primeira, é verdade que, n' *A Política*, Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) fala, todavia, em *politikon zoon* (πολιτικὸν ζῷον), isto é, *animal político* (*Política*, I, 1253a) e não em *animal social e congregável*, como fez Giordano, nessa pregação. Uma vez que o adjetivo *politikon* procede do fato de que o homem se agrupa na *pólis* (πόλις) – *cidade*, em grego⁴²⁸ - em sua tradução para o latim, Guilherme de Moerbeek (1215/35-c. 1286) usou expressão “*civile animal*” (ARISTOTELES; GUILIELMUS DE MOERBEKA, 1872, p. 7). Isso se deu pelo motivo de que a primeira palavra está relacionada ao termo *civitas*, que significa *cidade*. Ou seja, o homem é dito *civil* porque se agrupa na *cidade*, assim como também é dito *político* posto que se congrega na *pólis*.⁴²⁹ Foi esse também o modo de tradução empregado por Tomás de Aquino (1225-

prima talis est. Finis rerum naturalium est natura ipsarum. Sed civitas est finis praedictarum communitatum, de quibus ostensum est quod sunt naturales: ergo et civitas est naturalis”] (SANCTI THOMAE DE AQUINO, 1971, I, 32, 34, 36, 40).

⁴²⁶ Em grego, para essa formulação, Aristóteles emprega os termos *phýsis* (φύσις), cujo significado, além de *origem* e *nascimento*, pode igualmente ser o de *natureza* (sentido adotado por Giordano nesse sermão), bem como *princípio de movimento* conforme a formulação de Tomás de Aquino em *Commentaria in octo libros Physicorum* (1954, I, 3); *hormé* (ὁρμή), cuja tradução é *impulso, dinâmica, força, pressão violenta*; e *koinonía* (κοινωνία), que significa *associação/comunidade* - por isso os grifos no corpo do texto. Para a obra do filósofo, utilizamos as edições em língua inglesa de H. Rackham (1944) disponível em <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0058>>; e para o texto em grego antigo, emprega-se a edição de W. D. Ross (1957) disponível em <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0057>>. Acessos: 13 de julho de 2016.

⁴²⁷ Simultaneamente posto que aquilo que é artificial não necessariamente é antinatural, mas aquilo que o é deve, invariavelmente, ser artificial.

⁴²⁸ Cidade, sendo nesse contexto a comunidade que tende à perfeição, é obviamente autossuficiente - característica essa que, talvez, leve alguns estudiosos e tradutores a converterem a palavra *pólis* como *cidade-estado*.

⁴²⁹ Segundo informa Maurizio Viroli, antes mesmo da tradução feita por Moerbeek isso já era de conhecimento dos homens de saber que se agrupavam em torno de Paris. Hugo de São Vitor, Abade do Mosteiro que levava o mesmo nome, por exemplo, em seu *Didascalion* - obra que promove uma sistemática classificação das ciências - concebeu uma definição de *política* baseada na linguagem das virtudes políticas e, segundo afirmou, o termo *política*

1274), em seu comentário à obra do filósofo antigo, datado de 1271 (*Sententia libri Politicorum*, I, 1: 32), de modo que a expressão empregada por Giordano poderia, assim, talvez soar como incorreta. Todavia, conforme salienta o historiador alemão Ulrich Meier (1994, p. 50, n. 72), ao contrário do que ocorreu ao norte dos Alpes, com maior frequência, na Península Itálica, se traduziu *politikon zoon* por *animal sociale et politicum* - como já havia feito, por exemplo, o mesmo frade Tomás, mas, então, em seu *De regno* (I, 1:4), obra composta entre 1265 e 1266. Já Nederman (1999, p. 3) observa que as formulações *animal social e político* ou *civil e social* foram preferidas - talvez por conta de uma influência de Sêneca (4 a.C.-65), Macróbio (370-430), Lactânio (240-320) e vários outros autores latinos. Isso, então, parece explicar o fato de Giordano ter expressado essa ideia por meio da palavra *soziale*. Quanto ao adjetivo *congregale*, ao que tudo indica, ele simplesmente acabou por redundar o sentido de agrupamento que o termo *social* já traria.⁴³⁰

Sobre a segunda premissa, como já esclarecido, este princípio seria a causa do aforisma sobre a natureza do homem: aquele que não tem necessidade do outro ou é um animal irracional ou é deus, pois, sozinho, o homem não basta a si mesmo (*Política*, I, 1253a). Isso seria, como afirma Aristóteles, a causa da criação da família, da vila e da cidade (*Política*, I, 1252b); bem como também foi destacado pelo pregador ao postular que é por isso que se formam as várias

provinha do grego *pólis*, que, em latim, significa *civitas*. Como consequência disso, a filosofia que estuda a cidade seria uma chamada de *filosofia política* ou *filosofia civil* (VIROLI, 2001, p. 31-32).

⁴³⁰ Há, no entanto, uma pequena ausência relativa à teoria aristotélica na fala de Giordano, mas que de forma alguma a invalida uma vez que a intenção do pregador não era realizar uma exposição da teoria política aristotélica. Não só o filósofo grego fala em *animal político*, mas também afirma que ele assim o é *naturalmente*. Sobre isso, Tomás de Aquino explicou que “quando afirma ‘o porquê de toda cidade etc.’, ostende que a comunidade da cidade é natural. E sobre isso, afirma três coisas. Primeiro, mostra que a cidade é natural. Segundo, que o homem é, naturalmente, animal civil e disso é manifesto que etc.. Sobre o primeiro ponto, ele coloca duas razões, cuja primeira é a seguinte: o fim das coisas naturais é a sua própria natureza. Mas a cidade é o fim das comunidades citadas das quais se mostrou serem naturais. Assim, a cidade é natural (...) Então, quando diz ‘disso é manifesto que etc.’, ele mostra que o homem, naturalmente, é animal civil. E, primeiramente, conclui isso da naturalidade da cidade. Segundo, prova isso pela própria operação do homem quando fala que ele é civil e etc. (...) Conclui assim, primeiramente, a partir do que foi dito sobre a cidade ser feita daquilo que está de acordo com a natureza. E uma vez que a cidade não é senão a congregação de homens, segue-se que o homem é animal civil por natureza (...) Mas se existe um homem que não seja civil em função da natureza, é necessário que ele seja inferior - como quando ocorre a corrupção da natureza humana - ou melhor que o homem enquanto, isto é, tem uma natureza mais perfeita do que a comumente encontrada em outros homens de modo que por si mesmo possa ser suficiente sem a sociedade humana” [“*Deinde cum dicit propter quod omnis civitas etc., ostendit, quod communitas civitatis est naturalis. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod civitas est naturalis. Secundo, quod homo est naturaliter animal civile, ibi, ex his igitur manifestum et cetera. Circa primum ponit duas rationes: quarum prima talis est. Finis rerum naturalium est natura ipsarum. Sed civitas est finis praedictarum communitatum, de quibus ostensum est quod sunt naturales: ergo et civitas est naturalis (...) Deinde cum dicit ex hiis igitur manifestum etc., ostendit, quod homo sit naturaliter civile animal. Et primo concludit hoc ex naturalitate civitatis. Secundo probat hoc per operationem propriam ipsius, ibi, quod autem civile et cetera (...) Concludit ergo primo ex praemissis, quod civitas est eorum quae sunt secundum naturam. Et cum civitas non sit nisi congregatio hominum, sequitur, quod homo sit animal naturaliter civile (...) Sed si aliquis homo habet quod non sit civilis propter naturam, necesse est quod vel sit pravus, utpote cum hoc contingit ex corruptione naturae humanae; aut est melior quam homo, inquantum scilicet habet naturam perfectiorem aliis hominibus communiter, ita quod per se sibi possit sufficere absque hominum societate (...)*”] (SANCTI THOMAE DE AQUINO, 1971, I, 31-32, 34, 36, 40).

categorias de associação humana - da família, passando por burgos e castelos, até à cidade, a forma mais perfeita de associação, visto que ela é autossuficiente, e a *autossuficiência* (*autarkés* - αὐτάρκης) é o seu fim e bem maior (*Política*, I, 1252b-1253a). Assim, em consonância com o pressuposto aristotélico que afirma que cada coisa criada pela natureza se volta para um propósito e que essa mesma criação, não servindo a muito usos, mas a apenas um, atinge a mais refinada perfeição (*Política*, I, 1252b), o pregador destacou a necessidade das Artes se complementarem, na cidade, pois somente assim ela poderia ser suficiente por si mesma. Ou seja, em termos sociais e econômicos, nem todos os homens podem desempenhar todas as funções necessárias à vida, mas, todavia, algumas são perfeitamente realizáveis por alguns, enquanto outras por outros: disso, então, provém a necessidade da associação que, como visto, ocorre por *impulso natural*; dessa razão decorre a necessidade de existência das Corporações de Ofício. Ao discorrer sobre isso, mais do que apresentar pura e simplesmente a teoria de Aristóteles ao público florentino, Giordano utilizou-se da própria configuração comercial-econômica da cidade para *ilustrar* esses princípios abstratos e atualizar, de forma extremamente inteligível aos ouvintes, o motivo pelo qual os homens formavam as cidades e, no limite, a razão pela qual a própria Florença teria sido fundada. Essa operação, mais do que esclarecer a teoria, colocaria em evidência a importância de um correto funcionamento articulado entre as Artes, um mais acertado modo de se viver em sociedade - de maneira que, assim, elas atuariam condizentemente com a sua razão natural de existência na comunidade humana.⁴³¹

⁴³¹ De modo semelhante ao feito por Giordano, Tomás de Aquino, em seu comentário d' *A Política*, coloca também o papel das Artes na cidade. Todavia, ele as associa às vilas porque, na teoria aristotélica, a cidade seria o conjunto de várias dessas vilas. Ele declara: "O Filósofo, logo após delimitar as comunidades ordenadas à cidade (i.e., a sociedade de uma pessoa com a outra, a doméstica e a da vila), estabelece sobre essa comunidade da cidade. E divide em três partes. Na primeira mostra o que é a comunidade da cidade. Segundo, demonstra que é natural onde afirma 'porque toda cidade etc.'. Em terceiro lugar, trata a respeito da instituição da cidade quando fala 'a natureza etc.'. Sobre o primeiro demonstra a condição da cidade quanto a três aspectos. Primeiro, mostra de quais coisas a cidade é feita. Pois, assim como a vila é constituída a partir de muitas casas, a cidade o é a partir de várias vilas. Segundo, diz que a cidade é comunidade perfeita e prova isso. Uma vez que toda associação de todos os homens é ordenada àquilo que é necessário à vida, é perfeita a comunidade que é ordenada ao seguinte: que o homem tenha suficientemente aquilo que é necessário à vida. Tal é a comunidade da cidade. É, pois, da razão da cidade que nela seja encontrado tudo que é suficiente à vida humana; e assim ela o é. E, por isso, é composta por várias vilas, em uma das quais é exercida a arte da carpintaria, em outra a arte têxtil e assim por diante. Assim, é manifesto que a cidade é comunidade perfeita" ["*Postquam philosophus determinavit de communitatibus ordinatis ad civitatem, hic determinat de ipsa communitate civitatis. Et dividitur in partes tres. In prima ostendit qualis sit civitatis communitas. Secundo ostendit, quod est naturalis, ibi, propter quod omnis civitas et cetera. Tertio agit de institutione civitatis, ibi natura igitur quidem et cetera. Circa primum ostendit conditionem civitatis quantum ad tria. Primo ostendit ex quibus sit civitas. Quia sicut vicus constituitur ex pluribus domibus, ita et civitas ex pluribus vicis. Secundo dicit, quod civitas est communitas perfecta: quod ex hoc probat, quia cum omnis communicatio omnium hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad vitam: talis autem est communitas civitatis. Est enim de ratione civitatis, quod in ea inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam, sicut contingit esse. Et propter hoc componitur ex pluribus vicis, in quorum uno exercetur ars fabrilis, in alio ars textoria, et sic de aliis. Unde manifestum est, quod civitas est communitas perfecta"] (SANCTI THOMAE DE AQUINO, 1971, I, 31-32, 34, 36, 40).*

Ainda no interior desse argumento, nota-se que, nessa passagem, Giordano apresentou uma concepção de um *bem comum* que se torna alcançável somente na medida em que os *bens privados* de cada um dos cidadãos tenham sido realizados e/ou alcançados. Isso, pois, se deu devido à filiação à teoria política de Aristóteles sobre a *pólis*: nela o *bem comum* da sociedade (aquele, obviamente, referente à vida pública) somente passa a ser buscado a partir do momento em que aquele da casa (*oikia* - οἰκία) de cada um dos cidadãos, cujo fim é a *pólis*, já foi concretizado (*Política*, I, 1252b-1253a). Segundo salienta o historiador Matthew Kempshall, em um estudo sobre o conceito de *bem comum* nas obras de autores escolásticos, ao longo dos séculos XIII e XIV (alguns deles dominicanos), as traduções para o latim dos textos do filósofo grego colocariam o fato de que, posto que a *pólis* é o grupo perfeito cujo fim é o *viver bem*, o viver de uma vida de virtude, a ação coletiva do corpo de cidadãos seria, por excelência, o único meio para se alcançar esse fim. A ação individual isolada e voltada unicamente para o bem privado não poderia, diante disso, de maneira alguma obter os mesmos resultados (KEMPSHALL, 1999, p. 4-6). Para além de implicações no âmbito do pensamento político, essa concepção também teve implicações no debate teológico, naquilo que diz respeito à relação do homem com Deus e sua salvação (ou, no vocabulário empregado pelo sermão no final do trecho citado, a vida eterna):

Se a vida de virtude perfeita, o bem comum da sociedade política, é o objetivo do indivíduo imperfeito, e Deus é o objetivo da vida de perfeita virtude, então pareceria possível concluir que o indivíduo pode assegurar a união com Deus *somente* por meio da incorporação no bem comum da sociedade. O indivíduo é subordinado ao bem comum da comunidade política como uma condição necessária da participação na beatitude eterna. A comunidade humana virtuosamente perfeita está, então, mais perto da união com Deus do que o ser humano individual que ocupa um grau mais elevado na hierarquia, pois quanto maior a perfeição, maior a proximidade com Deus (KEMPSHALL, 1999, p. 6, grifo do autor).⁴³²

Isso, então, coloca também o problema da relação entre a parte e o todo, onde o *bem privado* é pensado como sinônimo do primeiro, enquanto o *comum* o é do segundo. Conforme Kempshall, o *bem comum* assim entendido foi tomado tanto como um *todo universal* quanto um *todo integral*. No primeiro caso, ele se faria presente em essência e integridade em suas partes derivadas. Assim compreendido, o *bem comum* como *todo universal*, tem-se a

⁴³² “If the life of perfect virtue, the common good of political society, is the goal of the imperfect individual, and God is the goal of the life of perfect virtue, then it would seem possible to conclude that the individual can secure union with God *only* by means of incorporation into the common good of society. The individual is subordinated to the common good of the political community as a necessary precondition of participation in eternal beatitude. The perfectly virtuous human community is then closer to union with God than the individual human being in that it occupies a higher grade in the hierarchy, because the greater the perfection, the closer the similitude to God”.

consequência de que a sua existência independeria daquela de todas as suas partes derivadas, ou seja, se daria à despeito dos *bens particulares*. Já no segundo caso, quando entendido como um *todo integral*, o *bem comum* seria construído por inúmeras partes e se encontraria presente nelas somente em essência, enquanto em integridade ele se encontraria apenas em uma parte preeminente. Em outras palavras, entendido como todo integral, a existência desse *bem comum* é dependente do arranjo conjunto de todos os *bens particulares* – e, especialmente, daquele referente à parte que prevalece. Tem-se, assim, diferentes concepções de *bem comum* e *bem privado*, bem como diferentes modos de se realizar o primeiro (KEMPSHALL, 1999, p. 10-12). No caso da teoria filosófico-política de Aristóteles, bem como nesse sermão de Giordano, portanto, o *bem comum* é entendido como um *todo integral*.⁴³³

Em seguida, continuando o argumento de matriz aristotélica, Giordano acrescentou que não é somente em função do corpo, ou seja, da autossuficiência material, que os homens se associam; mas, sobretudo, para se auxiliarem naquilo que é relativo à alma. Isso possibilitaria a existência de uma vida mais elevada. Em paralelo com a teoria de Aristóteles, talvez essa função levaria a alcançar uma existência análoga (e cristianizada) ao *viver bem*, pois o fim da associação humana em forma de cidade, conforme o filósofo, não é somente viver, mas é precisamente o *viver bem* (*Política*, I, 1252b). A vida que a cidade torna possível é *boa* uma vez que, podendo oferecer uma estabilidade econômica satisfatória, ela torna disponível ao homem a liberdade de buscar bens que, além de serem úteis e servirem à sua sobrevivência, são

⁴³³ Sobre isso, Kempshall comenta: “para os teólogos e filósofos escolásticos, um todo integral era um todo que é, em um sentido, o mesmo que o de suas partes, e, em outro sentido, diferente” [“*For scholastic theologians and philosophers, an integral whole was a whole which is, in one sense, the same as its parts, and, in another sense, different*”] (KEMPSHALL, 1999, p. 13). Daqui, também, decorre o problema na análise de Iannella sobre o tema do bem comum, como referido anteriormente. Além de não atentar para os detalhes presentes nessa concepção de bem comum apresentada pelo sermão, após expor o argumento de Giordano sobre a função das Corporações de Ofício, a autora passa para o sermão *In vita suam suffulsit domum*, de 28 de agosto de 1304, no qual o pregador recorre a exemplos do mundo romano antigo para afirmar que o bem comum deve anteceder ao privado – portanto, tomado em acepção distinta. Tal diferença, todavia, pode ter sua razão precisamente na mobilização dos exemplos romanos. Segundo observa Kempshall, seja como fosse tomado, como todo universal ou integral, de acordo com uma tradição romana o bem comum era invariavelmente compreendido como superior ao particular. Postulando, com base no Direito Romano, em que a *utilitas publica* ou *utilitas Populi* era preeminente em relação às *utilitas privata*, essa tradição encontrou dentre seus maiores expoentes e propagadores Cícero e Agostinho, ambos autoridades no século XIII e início do XIV e que defendiam que a *communis utilitas* deveria ser o objetivo daquele envolvido em uma comunidade política (KEMPSHALL, 1999, p. 14-15). No caso do sermão *In vita suam suffulsit domum*, é de extrema importância lembrar que ele foi pregado em uma sexta-feira justamente por ocasião do dia da festa de Santo Agostinho. Disso, então, decorre o problema mais grave da análise de Iannella: ao não considerar a liturgia - e, portanto, as *reportationes* como frutos de uma pregação - a historiadora italiana não atenta para o fato de que a concepção de bem comum apresentada no sermão dedicado ao bispo de Hipona se deu precisamente de acordo com os preceitos defendidos pelo próprio santo. Já no caso do sermão *Diliges proximum tuum*, ao adotar a teoria aristotélica como base de seu argumento, Giordano empregou a noção conforme o pensamento do filósofo grego. Em outras palavras, a liturgia e o *thema* parecem desempenhar uma influência significativa no conteúdo desenvolvido em cada um desses sermões, além de oferecer uma explicação plausível para as diferentes concepções políticas apresentadas pelo frade em sua pregação.

válidos e agradáveis em si mesmos (GRAAFF, 2014, p. 32). Segundo o filósofo, a vida autossuficiente da *polis* é uma vida feliz e nobre, que existe pelo bem de ações nobres e não meramente pela simples vivência em comum (*Política*, III, 1280b-1281a).⁴³⁴ Ora, como o próprio pregador afirmou, auxiliando-se mutuamente em questões da alma, o homem cumpre a lei de Deus porque, assim, ama o próximo por meio de um amor divino. O homem, portanto, ao aproximar-se do outro e amá-lo precisamente dessa forma torna-se mais próximo também do próprio Deus, ou seja, eleva-se na sua existência e adquire cada vez mais a semelhança com Aquele que é o Ser por excelência, assumindo, assim, identidade. Essa dupla aproximação e amor já haviam sido atestados no próprio sermão, antes mesmo que a passagem baseada na teoria política de Aristóteles fosse apresentada. Pouco antes dela, ao discursar sobre a terceira característica do amor ao próximo, Giordano afirmou:

A terceira coisa que faz o amor é a conjunção da alma com Deus. Nós não podemos nos aproximar de Deus corporalmente, pois que Lhe estamos muito longe, mas aproximamos-Lhe por semelhança; então, dizemos que nós estamos próximos de Deus quando nós somos semelhantes a Ele (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 82).⁴³⁵

Essa seria a síntese perfeita entre a teoria política aristotélica sobre o fundamento da sociedade humana e os preceitos do amor cristão que o frade buscava difundir por meio de sua

⁴³⁴ Conforme salienta Guido de Graaff, é importante ter em mente que “(...) existe um problema: essa liberdade de se viver a vida boa é disponível apenas a **alguns** que estão na cidade. Ela só pode ser aproveitada enquanto (muitos) outros farão o trabalho pesado necessário para a obtenção de comida, segurança, bem-estar doméstico e assim por diante. De fato, a realidade nos dias de Aristóteles (reconhecida e endossada por Aristóteles) é a de que muitos são **forçados** a fazerem esse trabalho: um exército de **escravos**, possuídos por uma elite relativamente pequena de cidadãos (homens) da cidade, é responsável pela maior parte do trabalho físico, com o trabalho restante e atividades domésticas deixadas a profissionais e mulheres, dos quais nenhum dos dois usufruíam de um status de cidadania plena” [“*But there is a problem: this freedom to live the good life is only available to some city-dwellers. It can only be enjoyed by some as long as (many) others will do the hard work required to obtain food, safety, domestic welfare and so on. Indeed, the reality in Aristotle’s days (acknowledged and endorsed by Aristotle) is that many are forced to do this work: an army of slaves, owned by a relatively small elite of (male) citizens of the city, is responsible for most of the physical labour, with the remaining work and domestic activities left to professionals and women, neither of which enjoy full citizen status*”] (GRAAFF, 2014, p. 32-33, grifos do autor). Levando isso em consideração, nota-se uma apropriação das ideias aristotélicas de uma maneira um tanto quanto sutil por parte de Giordano. O pregador não faz menção a escravos (os quais existiam no final do século XIII e início do XIV nas comunas centro-setentrionais da Península Itálica), mas às Corporações de Ofícios. Em certos governos comunais, principalmente a partir da segunda metade do século XIII com a ascensão dos chamados governos do *Popolo*, a filiação a uma das Artes – de modo muito diferente das antigas *póleis* gregas – tornou-se um quesito indispensável para a efetiva participação na vida política da cidade, para que se assumisse um cargo público e participasse de deliberações conciliares. Sobre a questão da escravidão nas comunas, em sua *Chronica civitatis Ianuensis*, o frade Pregador Iacopo de Varazze, ao discorrer sobre como o cidadão deve se portar dentro de casa trata, dentre outras coisas, da forma como ele deve ser relacionar com seus escravos que, no latim do final do século XIII, assim como na antiguidade romana, era designado pelo termo *servus*. Cf. IACOPO DE VARAZZE, 1998. Ainda sobre esse assunto, cf. tb. BALARD, 1986. Sobre o governo do *Popolo*, cf. ARTIFONI, 1990; POLONI, 2012. MILANI, 2014.

⁴³⁵ “*La terza cosa che fa l’amore si è che congiugne con Dio l’anima. Noi no ci potemo appressare a Dio cosi corporalmente, chè tropo gli siamo di lunge, mas appressiamoglici per simiglianza; onde allotta diciamo che noi siam opresso a Dio, quando noi siamo simiglianti a lui*”.

pregação; é, igualmente, o próprio fundamento que as comunas, enquanto entidades políticas, mas, em igual medida, também sagradas, almejavam e criavam para si mesmas.

Por fim, a terceira e última razão pela qual o homem é levado a amar o próximo por meio do amor divino é a consideração do mesmo fim que todos possuem. Todavia, não houve desenvolvimento do argumento: de acordo com a transcrição da fala do pregador, feita pelo *reportator*, é impossível saber se foi o próprio Giordano que não discursou sobre isso ou se foi ele mesmo que não anotou o pronunciamento. Após apresentá-la da maneira como está na citação feita anteriormente, o pregador parece ter prosseguido com a terceira parte do sermão - a que “mostra o modo como tu deves amá-lo” (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 86).⁴³⁶ Não obstante, apesar do pouco ou quase nenhum alargamento da matéria abordada, foi atestado que esse fim em comum é a *vida eterna* e que, precisamente pelo fato de ela ser o fim comum a todos, ela “é a mais eficaz razão que existe”.

Em relação à teoria política de Aristóteles, que foi até então a base para os argumentos desenvolvidos a respeito das duas razões anteriores, a questão do *fim* aos quais as associações humanas se voltam constitui um ponto de inflexão importante na sua apreciação da *polis* como sendo a comunidade mais perfeita dentre todas. Segundo afirma o filósofo, ela é o fim de todas as outras *associações* (*koinonia* - κοινωνία); de modo semelhante, a *natureza* (*physis* - φύσις) é um *fim* (*télos* - τέλος) e, uma vez que uma coisa atinge seu grau completo de crescimento, afirma-se que aquilo é a sua natureza; em seguida, atesta-se que o objeto pelo qual uma coisa existe, o seu fim, é o seu *melhor fim* (*télos beltiston* - τέλος βέλτιστον) (*Política*, I, 1252b). Assim, por ser aquilo no que as outras associações se transformam quando atingem seu máximo grau de crescimento e sua natureza, a *polis*, o *fim* delas, é indubitavelmente a melhor das comunidades, pois é o *melhor fim*.

Em Giordano, caso se aplique essa lógica ao pouco que o frade expôs sobre a terceira razão do amor ao próximo, ter-se-á que o *fim* de todos os homens é a *vida eterna* e, uma vez que a alma é imortal, conforme sua criação por Deus, a eternidade é a sua natureza; logo, a *vida eterna* é o *melhor fim* que pode absolutamente existir para todos os seres humanos e, por isso, *é a mais eficaz razão que existe*. Sendo assim, o amor prescrito pelo Cristo torna-se um quesito indispensável para alcançar a beatitude, um imperativo no crescimento espiritual e na progressiva aquisição de identidade do homem com Deus. Nessa perspectiva apresentada por

⁴³⁶ “Nella terza parte si mostra il modo come tu il dei amare: ecco che l dice Cristo: sicut te ipsum, come te medesimo” [“Na Terceira parte se mostra como tu deves amá-lo: eis que disse-o o Cristo: ‘sicut te ipsum, como tu mesmo’”].

esse sermão e uma vez que propicia toda uma conjuntura favorável para o exercício desse amor, a cidade torna-se um meio propício para o alcance da salvação.

A despeito dessa substancial coerência com a teoria política aristotélica, todavia, um exame mais atento da passagem revela alguns pontos bastante particulares da argumentação de Giordano que, ao serem levados em consideração e cuidadosamente analisados, demonstram a complexidade sobre a qual se fundou seu discurso. Primeiramente, há uma ausência na exposição do frade quanto ao fato do homem, “dentre todos os animais”, ser “dito animal social e congregável”. Ora, se tanto os seres animados racionais quanto os irracionais se associam por conta de sua semelhança e mesma natureza, por que é que somente o homem dentre todos é assim adjetivado? Subentende-se, na arguição do pregador, que isso se daria devido ao fato de que apenas o homem se agrega em razão da necessidade de se sustentar, posto que sozinho isso é impossível. Enquanto para os animais não-racionais, o *impulso* natural seria única e exclusivamente o que explica a sua associação, para o homem ele estaria colocado, mas não somente ele: seria, então, também em decorrência de inúmeras necessidades naturais das quais somente ele padece que o homem seria chamado *animal social e congregável*.

Apesar dessa justificativa condizente com a teoria política aristotélica, Giordano negligencia um de seus argumentos importantes: segundo o filósofo grego, o homem, como nenhum outro animal, consegue por meio da sua fala comunicar-se com seu semelhante a respeito daquilo que é vantajoso e aquilo que é prejudicial, o que é certo e o que é errado. Além de se comunicar, o homem, diversamente dos animais irracionais, tem percepção do que é bom e ruim, certo e errado e outras qualidades morais (*Política*, I, 1253a). Seria justamente por essas razões que o homem, mais do que os outros seres animados, seria “dito animal social e congregável”. Como pode ser observado no trecho citado, essa dupla capacidade humana, intelectual e comunicativa, não é nem ao menos aludida.⁴³⁷ Essa ausência, todavia, não deve

⁴³⁷ Essa razão poderia ser acessada, também, por meio do comentário de Tomás de Aquino sobre *A Política*. No primeiro livro ele afirma: “quando diz que ‘animal civil e etc.’ prova a partir da própria operação do homem que ele é animal civil (...) Uma vez que a fala foi dada ao homem por natureza e à ela ordenada, para que os homens comuniquem uns aos outros sobre o que é útil e nocivo, justo e injusto e outras coisas semelhantes, segue-se, do fato de que a natureza não faz nada em vão, que o homem naturalmente comunica um ao outro em referência a essas coisas. Porém, a comunicação sobre essas coisas faz a casa e a cidade. Assim, o homem é naturalmente um animal doméstico e civil (...) Então, quando diz ‘a natureza assim etc.’ trata da instituição da cidade; conclui daquilo que foi dito que há em todos os homens um ímpeto natural à comunidade da cidade e às virtudes” [“(…) *cum dicit quod autem civile animal etc., probat ex propria operatione hominis quod sit animal civile (...) Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibi invicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile (...) Deinde cum dicit natura igitur quidem etc., agit de institutione civitatis; concludens ex praemissis, quod in omnibus hominibus inest quidam naturalis impetus ad communitatem civitatis sicut et ad virtutes”] (SANCTI THOMAE DE AQUINO, 1971, I, 31-32, 34, 36, 40).*

ser tomada de modo a gerar uma apreciação negativa da pregação e do sermão como instrumento de ensino e formação da sociedade; nem de modo geral, nem particularmente quanto ao frade de Pisa. Ora, o objetivo de Giordano com esse discurso não era a explicação em pormenores da teoria aristotélica sobre a formação das comunidades políticas e de outros agrupamentos; o sermão não era sobre o filósofo antigo e seu pensamento filosófico-político. Antes, absolutamente, seu intento era o de explicar o que é o amor ao próximo, a quem ele deve ser dirigido, como isso deve ser feito e como ele deveria fundamentar a vivência em sociedade. Considerando esses fatores, ao que tudo indica a capacidade intelectual e comunicativa do homem não foi considerada como um ponto de inflexão pertinente para o argumento que ali se construía. É preciso ter claro e sempre em mente que nessa pregação - bem como em outras de Giordano - o recurso ao conhecimento filosófico-político produzido pelo estagirita não tem, em momento algum, a sua razão em si mesmo, ele não é o *fim*, mas ocorre unicamente como *meio* para elucidação das matérias em questão. O pregador certamente lançou luz sobre esses pontos pertinentes à *Política*, mas seu objetivo era mais amplo, pois que pretendia infundir certa forma de comportamento aos que escutavam as suas palavras e, assim, gerar um costume.

Em segundo lugar, quanto ao primeiro motivo e às três primeiras orações do período, deve ser notado que apesar do frade não nomear precisamente quais seriam as autoridades empregadas para embasar sua afirmação - contentando-se apenas em referir-se a elas por meio da expressão “*i savii*” (*os sábios*) - é possível encontrar na teoria ética aristotélica certo fundamento para esse postulado. No oitavo livro da *Ética a Nicômaco*, o filósofo grego inicia sua argumentação sobre a *philia* (φιλία) enumerando seis motivos pelos quais caberia à ética discuti-la. Ao elencar o terceiro, ele afirma que a *philia* existente de pais para com os filhos e a de filhos para com os pais é algo natural, encontrado não somente nos homens, mas também em pássaros e outros animais membros de uma mesma espécie (*Ética*, VIII, 1155a.3-1155a.2). Nisso, então, encontra-se uma aparente incongruência no pensamento desenvolvido por Giordano ao elencar essa razão como a primeira dentre as quais induzem ao amor ao próximo - amor esse qualificado pelo próprio como “amor divino” no final do trecho aqui em análise.

O conceito grego de *philia* - conforme a tradução de *Ética* para o latim, feita Roberto Grosseteste, por volta de 1240 (ARISTOTELES LATINUS, 1973, XIX, p. 520-542), e o comentário a essa obra de Tomás de Aquino (TOMÁS DE AQUINO, 1969, VIII) - seria mais precisamente traduzido pelo termo latino *amicitia* (amizade). Assim, ao elencar *os sábios* como a autoridade fonte dessa afirmação, o que frade operou nessa sua pregação, intencionalmente ou não, foi a translação de uma das razões de existência da *philia* - que na língua vernácula toscana, por meio da qual pregava, poderia muito bem ser expressa pelas palavras *amistade* ou

*amistà*⁴³⁸ - para aquele conceito sobre o qual ele falava, *dilectio/amore divino*. No limite, portanto, o que Giordano teria feito seria igualar *amicitia* e *dilectio*, dois tipos diferentes de amor, o que em uma fundamentação bíblica/evangélica seria nada menos que um absurdo. Primeiramente devido ao fato de que a própria passagem sobre a qual discursava utiliza, na tradução latina, o verbo *diligere* e não a expressão *habere amicitiam* (ter amizade) ou qualquer outra similar – a palavra *amicitia* não é nem ao menos citada. Em segundo lugar, em seu percurso genético-semântico, o verbo *diligere*, como expressão da noção de *caridade*, foi empregado pelo latim clássico como tradução direta do verbo grego *agapan* (ἀγαπάω), de modo que *caritas* seria o correspondente latino precisamente equivalente ao amor expresso em grego pela palavra *agápe* (ἀγάπη) e não por *philia*. Por sua vez, a tradução dos textos bíblicos para o latim, principalmente aquela do Novo Testamento, além de empregar as identificações entre *agápe* e *caritas* e *agapan* e *diligere*, acrescentou uma nova e traduziu o substantivo *agápe* também pelo termo *dilectio* - e, assim, o verbo *diligere* passou a se referir aos dois substantivos, *caritas* e *dilectio* (NOGUEIRA, 2008, p. 21-23). Em outras palavras, Mateus 22, 39 trata do amor *agápe* e não de *philia*; ocupa-se de *caritas/dilectio/amore divino* e não de *amicitia/amistade/amistà*.⁴³⁹ Por tanto, ao contrário do que é afirmado pela teoria aristotélica, na pregação de Giordano a semelhança e a mesma natureza não levariam à formação de uma *amicitia/philia*, mas precisamente àquela do amor mais sublime, que se deve ter por Deus e

⁴³⁸ Os termos foram empregados pelo pregador, por exemplo, em um sermão realizado no dia 26 de fevereiro de 1305, manhã de sexta-feira, na Igreja de Santa Maria Novella. Argumentando que ao repetir um pecado o que se faz uma outra vez é ainda pior que o que foi cometido em um primeiro momento, Giordano afirmou: “(...) e isso lhe mostro por quatro belas razões. A primeira *propter beneficium contemptum*, a segunda *propter restorationibus debitum*, a terceira *propter amicitiae*, a quarta *propter beneficium contemptum* (...) A terceira razão pela qual o pecado de recair é sumariamente o mais grave sobre todos os pecados, é devido à *amizade que se tem pelo amigo* (...) entre os amigos o desservir é suma ofensa, seja o pequeno ou ligeiro. E esta é a razão terceira pela qual o pecado que se refez é muito mais grave. Pois que foi feito em *amizade* de Deus, pois estando em estado de penitência era amigo de Deus. Nessa *amizade* lhe enganou, traiu e ofendeu; e por isso o ódio que Deus lhe tem é grandíssimo e o seu pecado todo repleto de culpa. Quem tivesse a *amizade* de um grande rei, de um imperador, que teria caro mais que uma cidade, mais que sete. Em grandíssima graça está aquele que pode ter a *amizade* de um rei, e assim o é. Se esse homem o traísse, a quem o rei havia feito tanto graça, que ele havia dado seu amor, grande pecado e grande loucura teria feito. Do que seria disso esse homem? [“(…) si l ti mostro per quattro belle ragioni. La prima si è propter beneficium contemptum, la seconda si è propter restorationibus debitum, la terza si è propter amicitiae, la quarta si è propter beneficium contemptum (...) La terza ragione per la quale il peccato di ricadere è sommamente gravissimo sopra tutti i peccati, si è propter amicitiae amicum (...) intra gli amici il diservire è somma offesa, eziandio la piccola e leggiere. E questa è la ragione terza, per la quale il peccato che hai rifatto è più grave troppo più. Imperocché l’hai fatto in *amistade* di Dio, che essendo in istato di penitenzia eri amico di Dio. In questa *amistade* l’hai ingannato, e tradito e offeso; e però l’odio di Dio é grandissimo ch’egli t’ha, e il peccato tuo é tutto traboccante di colpa. Chi avesse l’*amistà* d’un grande re, d’uno imperadore, avrebbe caro più c’una cittade, più che sette. In grandissima grazia il si tiene chi può avere l’*amistà* del re, e così è. Se questo uomo il tradisse, cui il re hae fatta tanta grazia, che gli ha dato l’amore suo, grande peccato e grande follia avrebbe fatto. Or di che sarebbe degno questi?”] (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 285, 290, grifo nosso).

⁴³⁹ A passagem evangélica, no seu original grego, emprega exatamente o verbo *agapan* que, no latim, como visto no corpo do texto, foi traduzido pelo verbo *diligere*: “*Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν*” (“*Agapeseis ton plesion sou hos seauton*”): “*Diliges proximum tuum sicut te ipsum*”.

pelo próximo e que, no limite, segundo a pregação do frade, deveria formar a nova base da sociedade humana já existente: a *caritas/dilectio*.

Apesar dessa *aparente* confusão de razões conceituais, a distinção entre os amores parece ter sido evidente para o pregador. Um indício dessa consciência é que, no final do trecho acima citado, ele fala em “amor divino”. Além disso, outras passagens do discurso apresentam evidências semelhantes. Ao discorrer sobre o fato de esse amor sobre o qual ensinava ser o começo de qualquer operar⁴⁴⁰, na primeira parte do sermão, Giordano empregou precisamente a palavra *carità* como razão de todos os atos do Criador: “O que move, então, Deus a operar uma vez que Ele era bem-aventurado em si mesmo? A *caridade* Sua, pela qual todas as coisas são feitas (...)” (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 81, grifo nosso).⁴⁴¹ Ou seja, o frade sabia bem que todo o *amor* dispendido por parte de Deus era *amor de caridade* e não outro qualquer; que todas as Suas ações provinham dessa matriz. E era precisamente esse tipo de amor que o mandamento do Cristo exigia que se tivesse não somente para com o Criador, mas também pelo próximo, como afirma a passagem bíblica, posto que são um: “o amor a Deus faz o amor do próximo e aquele do próximo faz o amor de Deus e tudo é uma coisa (...)” (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 80).⁴⁴²

Ao tratar do seu terceiro e último argumento, ainda nessa primeira parte do sermão - sobre como o amor é conjunção da alma com Deus - o pregador demonstrou mais claramente ainda que sabia que discursava sobre *caritas*, bem como compreendia que essa palavra designava o amor mais elevado e de natureza divina. Segundo o *reportator*, Giordano teria dito:

(...) pelo entendimento somos semelhantes a Deus enquanto nós podemos entendê-lo, bem como a suas criaturas; e por isso dizem os filósofos quando vêm um sábio homem: este está muito próximo a Deus. Mas o amor une mais do que o conhecimento. Assim, porém, alguém que tenha muito amor está mais próximo,

⁴⁴⁰ Há, sobre isso, uma importante reflexão a ser feita: se esse amor é o princípio de todo e qualquer operar e a razão e a origem da sociedade humana são, como visto, a natureza, logo, ou haveria uma incongruência no interior da própria argumentação do sermão ou essa fundação não constituiria um operar, uma vez que ela não depende de amor, mas apenas do impulso natural. No interior dessa segunda alternativa, a sociedade não seria feita, mas aconteceria; não teria um fundamento voluntarista, mas natural e independente do desejo humano. Como dito pelo pregador, “*ao amor do próximo somos induzidos naquilo que somos feitos de uma natureza e uma semelhança. Os sábios dizem que a semelhança induz amor*”. Nesse sentido, nesse sermão a natureza induziria ao agrupamento e ao amor que, por sua vez, seria o princípio de todo o resto que se faz por meio de um operar. Todavia, como será visto mais à frente no corpo do texto, em outro sermão sobre o mesmo *thema*, Giordano afirma que o amor é o princípio de todo operar e de tudo que existe. Assim, por consequência lógica, ele seria também o princípio da sociedade humana e o fundamento da sociabilidade do homem. Isso, então, indica uma incongruência no pensamento de Giordano quanto ao tema da cidade e, a princípio, impossibilita que se fale de uma teoria giordaniana acabada sobre a política e sociabilidade humana.

⁴⁴¹ “*Che mosse funque Iddio ad operare conciosiacosache’egli era beato in sè medesimo? La carità sua, per la quale tutte le cose sono fatte (...)*”.

⁴⁴² “*Perocchè l’amore di Dio fa l’amore del prossimo, e quello del prossimo fa l’amore di Dio, e tutto è una cosa (...)*”.

apesar de não ter conhecimento, do que aquele que tem conhecimento e não tem amor. Aqueles que têm conhecimento estão próximos de Deus por essa semelhança, mas estes Lhe são mais próximos por *caridade*; e, assim, quanto mais têm *amor divino*, tanto Lhe são mais próximos e mais semelhantes (...) (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 82-83, grifo nosso).⁴⁴³

A apreciação do fragmento mostra que a correspondência entre *carità* e *amore divino* é direta, são sinônimos perfeitos; bem como permite entrever que, de maneira geral, ao falar genericamente de amor nesse sermão ele se referia a esse *amor divino*. Ainda sobre esse período, é importante, mais uma vez, notar que o fundamento da comunidade humana, que o pregador aqui propôs ao seu público ouvinte, é um fundamento que torna possível adquirir maior proximidade com Deus. E isso se faria por meio do amor ao próximo: ao amá-lo, amá-lo, também e sobretudo, a Deus. Assim, no interior da lógica apresentada nesse sermão, estar em sociedade possibilitaria ao homem a oportunidade de vivenciar uma experiência que a ele certamente conferiria maior possibilidade de adquirir identidade com o Criador: “deve-se ter mais em reverência aqueles que têm consigo o amor de Deus, porque este, assim, são quase Deus, como disse o profeta: ‘eu disse: sois deuses’. Não que sejam Deus, mas porque são, desse modo, semelhantes a Deus” (GIORDANO DE PISA, III, p. 83).⁴⁴⁴

O pregador não negligenciou o fato de que o exercício da razão com finalidade de entender Deus também torna isso possível, mas deixou explícito que o *amor de caridade* faz isso de forma mais excelente e, propriamente por isso, é ele que por primazia deveria constituir aquilo que confere configuração e razão à sociedade dos homens no século. É por isso que o *amor divino*, e não o exercício da razão/estudo/entendimento ou qualquer outro amor, foi colocado pelo Cristo na passagem evangélica como também constituinte do grande mandamento na lei divina.

Há ainda outra passagem que pode ser evocada para demonstrar que o pregador tinha plena consciência de qual amor tratava. Pouco antes de apresentar sua apropriação da teoria política aristotélica - que ao tratar da formação da sociedade coloca como elemento-chave o amor que se tem por alguém quando algum proveito pode ser dele extraído - Giordano informa que este tipo de amor é um amor de concupiscência e não de caridade:

⁴⁴³ “(...) per lo intendimento siamo simiglianti a Dio, in quanto noi potemo intendere lui e delle sue creature; e per questo modo diceano i filosofi quando vedeano uno savio uomo: questo è molto presso a Dio. Ma l'amore congiugne più che la iscienza. Onde però uno che abbia amore assai è più presso, avvegnaché non abbia iscienza, che quegli che ha la scienzia e non ha l'amore. Quegli c'ha la iscienza è presso a Dio per questa cotale simiglianza, mas questi gli è presso per *carità*; e però quanto più hai dell'**amore divino**, tanto gli se' più presso e più simigliante (...)”.

⁴⁴⁴ “(...) troppo è d'avere in riverenzia quegli che ha seco l'amore di Dio; perocché questo cotale è quasi Iddio, coe dice il profeta: ego dixi: dii estis; non che sieno Iddio, mas perchè sono così simiglianti a Dio”.

Deus me disse que eu ame, mas quem deseja Ele que eu ame? Foi dito o próximo, e você poderia dizer: quem é meu próximo? Todos os homens e mulheres do mundo, porque todos temos a mesma natureza; e também o anjo, os santos são nosso próximo naquilo que é feito dessa semelhança de Deus como nós. O demônio, coloquemos que seja dessa mesma semelhança, não deve, por isso, ser amado com aquele *amor de caridade*, não. Podemos nós bem amá-lo não com aquele *amor de caridade*, mas com aquele amor que é dito amor de concupiscência. O amor de concupiscência é aquele que o homem tem pelo cavalo. Por que você ama o cavalo, por que você o alimenta, por que o limpa e o esfrega? Não pelo amor que você tem por ele, mas sim porque é útil a você, pois que se não lhe fosse útil não o amaria. Assim como você ama o vinho; não porque você desejasse bem ao vinho, não, porque ele não pode em si ter bem. Mas ama-o porque deseja tirar o seu bem dele: assim, você ama não a ele, como se você deseja algum bem a ele, mas a você, para que o bem dele venha a você e seja seu. Isso se chama amor de concupiscência. Assim deve você amar o demônio, não que você queira ver se ele tem algum bem, ao contrário, você o ama porque lhe é útil e foi posto para o seu bem e não para o bem dele (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 83-84, grifo nosso).⁴⁴⁵

À primeira vista, esse período pode parecer contradizer aquele segundo motivo pelo qual o homem é naturalmente induzido a amar ao próximo expresso, dentre outras coisas, pelo exemplo das Corporações de Ofício de Florença (razão essa que, no sermão, viria pouco depois da passagem agora citada). Todavia, é preciso destacar o fato de que nessa relação há uma mútua ajuda, deseja-se o bem do outro e, então, “eu tenho um bem das outras Artes e as outras têm um bem da minha e assim se ajudam os homens em conjunto”. Por conta disso, é evidente que esse amor que se deve ter ao próximo e que ocorre naturalmente devido à semelhança e à ajuda que um pode oferecer ao outro é seguramente um *amor de caridade* e não de concupiscência. Por sua vez, quando se tem unicamente esse último tipo de amor deseja-se somente o seu próprio bem; é uma via de mão única. Somente um dos lados se beneficia e não há por parte de nenhum deles o desejo de que o outro obtenha algum tipo de bem e/ou vantagem. Esse é o amor que se pode ter para com objetos, animais e até mesmo com o demônio; é lícito amá-los todos por meio dele e usar todos eles para o seu próprio bem. Mas, de modo contrário e absoluto, isso não pode se dar para com outro homem, pois que a ele é devido a *caridade*; e é

⁴⁴⁵ “(...) Iddio mi dice che io ami, o cui vuole egli che io Ami? E ciò che dice il prossimo, tu protresti già dire: chi è mio prossimo? Tutti gli uomini e femine del mondo, perocchè tutti avemo una natura; eziandio l’angelo, i santi, è nostro in ciò ch’è fatto a simiglianza di Dio come noi. Il dimonio, pogniamo che sia a questa simiaglianza, non è però da amare di quello **amore di carità**, no; potemo noi bene amare non d’**amore di carità**, ma di quello amore ch’è detto amore di concupiscenza. L’amore di concupiscenza è quello che l’uomo hae al cavallo. Perché ami tu il cavallo, perché li ‘n grassi, perché il forbi e pasci? Non per amore che tu abbi a lui; anzi perch’è utile a te, chè se non ti fusse utile non lo ameresti; come altresì tu ami il vino, non perché tu volessi che ‘l vino avesse bene egli, non, chè non puote in sé avere; mas amilo chè vorresti recare il suo bene a te: sicchè l’ami, no a lui, che vuogli vedere bene a lui, ma per te, accioché ‘l suo bene vegna a te e sia tuo: questo si chiama amore di concupiscenza. Così dei tu amare il demonio, non che tu a lui vuogli vedere avere bene, ma amilo chè t’è utile, ed ètti posto per tuo bene e non per suo”.

esse o amor que deve constituir os fundamentos da sociedade humana, posto que foi feito lei pelo próprio Cristo.⁴⁴⁶

Bastando esses exemplos para eliminar qualquer dúvida que pudesse ser levantada no sentido de questionar o correto entendimento de Giordano sobre o tipo de amor a respeito do qual discursava, é possível perceber que, para falar desse amor expresso pelas palavras *caritas* e *carità*, o frade utilizou-se de uma lógica que Aristóteles empregou para explicar a existência de um amor que, para o pregador pisano, seria de uma outra categoria. Todavia, se for levado em consideração o fato de que ambos consideravam o amor a respeito do qual tratavam como sendo o excelso, bem como a base da formação de uma sociedade de homens para bem viverem, é possível especular que o frade assim desenvolveu sua argumentação para, além de aparentemente ter o respaldo da filosofia antiga a seu favor, oferecer à análise da *dilectio/caritas* a mesma apreciação dedicada à *philia* por Aristóteles.

Se o filósofo antigo assim abordou aquele amor que por ele era considerado como fundamento da sociabilidade humana e caminho para a *boa vida*, seria conveniente que Giordano também assim o fizesse em relação à *caritas* e adaptasse a teoria grega aos preceitos da fé cristã, pois o amor do qual tratava também deveria ser razão da comunidade humana e certamente levaria à salvação. Parece, portanto, em primeiro caso, um desejo de uso do conhecimento produzido pelo estagirita mesmo quando ele não se mostraria como o mais adequado para a matéria tratada; e, em segunda instância, uma necessidade ou pré-requisito retórico-discursivo de se recorrer ao pensamento aristotélico a qualquer custo, mesmo que ele precisasse e devesse ser adaptado aos preceitos do amor de caridade. Há, ainda, uma terceira hipótese que pode ser levantada; essa, talvez, mais plausível e explicativa do que as outras: na teoria filosófico-política de Aristóteles, a sociedade humana - mais precisamente a *polis* - naturalmente tende a ser algo bom, voltado para um fim maior e igualmente bom; assim, ao propor o amor ao próximo como fundamento da *civitas*, recorrer ao pensamento do estagirita seria uma forma de assegurar que uma sociedade formada sobre essas bases igualmente tenderia de forma natural a ser boa, bem como voltada para um fim maior e igualmente bom. A teoria de Aristóteles sobre a origem da *pólis* não deixa dúvidas de que ela, pelo menos teoricamente, é algo bom por natureza.

⁴⁴⁶ Há, ainda, outro momento no qual essa consciência é facilmente identificável. Ao esclarecer a questão sobre quem dentre os próximos deve ser mais amado, o pai pecador ou o vizinho santo, Giordano afirma que “assim como a natureza requer ordem no amor ao mundo, assim o *amor da caridade* requer ordem em sua gradação” e, por isso, o pai deveria ser mais amado enquanto pai e o vizinho santo mais enquanto santo [“(…) *chè, siccome natura richiede ordine nell’amore del mondo, così l’amore dela carità richiede ordine nel suo grado*”] (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 84, grifo nosso).

Indo além dessas especulações, é preciso apontar que, apesar desse procedimento aparentemente um tanto quanto confuso, elencar a semelhança como razão da *dilectio* que se deve ter pelo próximo não parece ter sido um fato atípico, uma operação feita de modo isolado por parte de Giordano e nem uma novidade no interior da Ordem dos Pregadores. Atentar para isso mostra que Giordano não somente não fez uma leitura errônea ou estranha de Aristóteles, como pode ter se apoiado em reflexões já bem fixadas em uma tradição de pensamento cristão sobre a caridade.

Dentro da própria Ordem, em sua coleção de sermões-modelo, intitulada *Sermones de omnibus evangelii dominicalibus*, composta entre 1267 e 1286, no norte da Itália, o seu confrade Iacopo de Varazze (1228-1298) propôs três textos para cada domingo do calendário litúrgico. Ao se tomar para análise os propostos para esse mesmo Décimo Oitavo Domingo após o Domingo da Trindade, ver-se-á que o segundo texto discorre sobre os versículos 37 e 39 do capítulo 22 do evangelho de Mateus: “Amar o senhor teu Deus de todo teu coração, com toda a tua alma e com todo o teu pensamento” (*Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua*) e “Amar ao próximo com a ti mesmo” (*Diliges proximum tuum, sicut teipsum*). Sobre essas duas *dilectiones*, o frade afirmou:

Desses dois *amores* [*dilectiones*], isto é, de Deus e do próximo, decorrem as seguintes coisas. Sobre o primeiro, sabe-se que são seis as coisas que movem a *amar* [*ad diligendum*] e que todas estão em Deus, isto é, aquilo que é belo, bom, honesto, semelhante [*simile*], útil e deleitável [...]. A quarta coisa que move a *amar* [*ad diligendum*] é a *similitudo* [*similitudo*]: ‘Todo animal ama [*diligit*] aquilo que lhe é semelhante’ [Eclo. 13: 19]. Entre Cristo e nós três similitudes são consideradas. Cristo foi feito à nossa semelhança em razão de ter assumido a carne: ‘foi feito à semelhança do homem’ [Fl. 2: 7]. Nós devemos ser semelhantes a ele em razão de imitação: ‘sede, pois, imitadores de Deus, como filhos amados’ [Ef. 5: 1]. Igualmente verdadeiro é que nós somos similares em razão da imagem, mas muito diferentes, pois assim disse a Glosa sobre Col. 1 [:15]: ‘O qual é imagem do Deus invisível’. De outro modo, a imagem do rei está na moeda, assim como está no filho. Nós somos a moeda e Cristo o verdadeiro filho (JACQUES DE VORAGINE, 1572, p. 335, 336, grifo nosso).⁴⁴⁷

Apesar de parecer, à primeira vista, que Iacopo trata somente da *dilectio* que se deve nutrir em relação a Deus, uma atenta consideração da segunda oração do período mostra que as seis razões elencadas que levam àquilo que é objeto de *dilectio* referem-se, em sentido amplo, a ambas as *dilectiones* - tanto a que se deve ter por Deus quanto a que deve ser voltada ao

⁴⁴⁷ “De hac duplici *dilectione* agendum, scilicet, dei et proximi. Circa primum autem sciendum quod sex sunt quae movent ad *diligendum* quae omnia sunt in deo, scilicet, pulchrum, bonum, honestum, simile, utile et delectabile [...] Quartum quod movet ad *diligendum* est *similitudo*. Omne animal *diligit* sibi simile. Inter Christum et nos triplex similitudo consideratur. Christus enim factus est nobis similis ratione assumptae carnis. In similitudinem hominum factus etc.. Nos debemus ei esse similes ratione imitationes. Estote imitatores mei sicut filii charissimi. Ipse vero et nos sumus similes ratione imaginis, sed tunc differenter, quia sicut glosa dicit super Col. I. Qui est mago dei invisibilis. Aliter imago regis est in nummus, aliter in filio. Nos sumus nummus, Christus vero filius”.

próximo. A única relação exclusiva delas com Deus é o fato de que essas razões se encontram todas, eterna e simultaneamente, Nele. Ou seja, o amor a Deus encontra n'Ele a própria razão perpétua e absoluta, algo demonstrado no próprio sermão ao ser afirmado que “em Deus está toda a suma bondade (...) A bondade está em Deus de modo essencial, pois assim como o fogo não pode perder o seu calor, da mesma forma não pode Deus [perder] sua bondade, pois Deus é o bem (...)” (JACQUES DE VORAGINE, 1572, p. 335v.)⁴⁴⁸. Isso, todavia, não elimina o fato de que elas também são razões válidas para que um homem ame outro ser humano por seu meio. A quarta oração do período demonstra isso: “todo animal ama [*diligit*] o que lhe é semelhante”. Ou seja, o homem naturalmente ama outro homem porque eles são semelhantes. Mais à frente, na segunda parte do sermão, que é dedicada ao amor ao próximo, Iacopo ressalta que “o que foi dito do amor de Deus é também dito do amor do próximo”. (JACQUES DE VORAGINE, 1573, p. 336v.)⁴⁴⁹ Ou seja, não há dúvida de que para o frade a semelhança também está colocada como razão da *dilectio* devida ao próximo. Nesse sentido, a mesma operação argumentativa empregada por Giordano, em 1303, já havia sido proposta como modelo por Iacopo de Varazze no interior da Ordem dos Frades Pregadores, também na Península Itálica, no mínimo há dezessete anos.

Posto isso, deve ser ressaltado que ao postular a semelhança como motivo da *dilectio*, ao contrário de Giordano de Pisa, Iacopo tomou como autoridade não a Aristóteles ou a qualquer outro filósofo antigo, mas o próprio texto bíblico de Eclesiástico 13, 19-20: “Todo animal ama aquele que lhe é similar, e assim todo homem ama o seu próximo. Toda carne é unidade ao seu semelhante e todo homem se associa a seu semelhante”.⁴⁵⁰ Essa passagem seria a prova de que, ao falar em amar (*diligendum*), Iacopo se referia tanto a Deus quanto ao próximo. Mostra, além disso, que seria possível Giordano recorrer ao mesmo argumento sem que, contudo, fosse buscar sua fonte na filosofia aristotélica. Visto que essa passagem do Antigo Testamento seria uma autoridade mais adequada para assegurar a semelhança como razão do amor ao próximo, isso, por conseguinte, reforça a ideia levantada há pouco de que citar Aristóteles como a autoridade base de sua afirmação seria mais uma exigência de práticas

⁴⁴⁸ “*In Deo autem est summa bonitas (...) Bonitas autem sic est in Deo essentialis (...)*”. De forma semelhante, Giordano afirma: “*Deus, que é todo bem e é bem em si mesmo, comunica o seu bem às criaturas*” [“(…) Iddio, ch’è tutto bene ed è bene in sè medesimo, comunicasse il bene suo alle creature”] (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 81).

⁴⁴⁹ “*Dicto de dilectione dei dicendum est de dilectione proximi*”.

⁴⁵⁰ “*Omne animal diligit simile sibi, sic et omnis homo proximum sibi. Omnis caro ad similem sibi conjungetur, et omnis homo simili sui sociabitur*”.

discursivas em vigor na época - para mostrar filiação à sua autoridade - do que uma necessidade argumentativa de fato.⁴⁵¹

Ainda quanto a essa questão da semelhança, no segundo momento do seu sermão, Iacopo atestou, segundo a autoridade de Agostinho, que seriam quatro os tipos de amor ao próximo: o carnal, o natural, o social ou consuetudinário e o racional. Destes, o natural seria aquele que existe entre pai e filho, e seria identificável também nos animais, razão pela qual não seria meritório (JACQUES DE VORAGINE, 1572, p.336v-337).⁴⁵² Ora, o amor existente entre pai e filho é o amor entre semelhantes ao mesmo tempo em que é também a *philia* analisada por Aristóteles na *Ética*. Desse ponto de vista, nota-se que, apesar de Giordano referir-se a essa teoria como sendo oriunda dos *sábios*, ou seja, autores pagãos da Antiguidade ou até mesmo o próprio filósofo estagirita, ela poderia muito bem ser acessada por meio não somente do sermão-modelo de Iacopo⁴⁵³, mas também da própria bíblia e de Agostinho. Isso reforça

⁴⁵¹ É preciso salientar, também, que é sabido que Iacopo de Varazze recorreu poucas vezes à autoridade de Aristóteles em todas as suas obras. Como já demonstrado, em matéria de questões relativas à política, Iacopo adotava um posicionamento ciceroniano e não um aristotélico. Cf. ALVES, 2013, p. 158-165.

⁴⁵² “*Circa quod notandum quod Augustinus in lib. 50 hom. inquires quae sit ista dilectio de qua dictum est. Diliges proximum tuum sicut etc. Quatuor dilectiones distinguit (...) Prima est carnalis inter virum et uxorem (...) Secunda dilectio naturalis qua pater diligit filium et ista licet sit licita tamen de se non est meritoria. Unde subdit Augustinus. Pro magno laudaturus sum in homine, quod video in tigride? Serpentes et lupi amant filios suos. Non est laudandus qui amat filios, sed detestandus qui non amat. Si filius amas, serpentis comparatis, si non amas serpentibus viceris (...) Tertia est dilectio socialis sive consuetudinis [sic] (...) Quarta est dilectio rationis (...)*” [“Sobre isso é notado que Agostinho no livro de cinquenta homilias inquire sobre o que seria esse amor, do qual foi dito ‘Amar ao próximo como etc.’ (...) Primeiro é o carnal entre homem e mulher (...) Segundo é o amor natural a partir do qual o pai ama o filho e esse pode ser lícito, mas não é em si meritório, pois disse Agostinho: porque faz grande louvor àquilo que no homem é visto também na tigresa? Serpentes e lobos amam seus filhos. Não é louvado o que ama os filhos, mas detestados os que não amam. Se amas os filhos, é comparado às serpentes; se não amas, superastes as serpentes (...) O terceiro é o amor social ou consuetudinário (...) O quarto é o amor da razão (...)].”

⁴⁵³ Quanto aos *Sermones de omnibus evangeliiis dominicalibus*, de Iacopo de Varazze, deve ser explicitado o fato de que o próprio autor esclarece, em seu prólogo, que a obra foi composta devido aos pedidos de seus confrades e com o objetivo de que ela fosse útil aos seus leitores. Ou seja, houve uma demanda interna à própria Ordem pela produção desse material, bem como o intuito de que ele servisse para a instrução dos próprios frades que o leriam (inclusive, obviamente, aqueles encarregados de efetivamente pregar): “A vida humana decorre e se esvai, e a instrução saudável nos admoesta a não nos incumbirmos das coisas perecíveis, mas a operarmos sempre na Terra naquilo cujos frutos perseveram no Céu, disse o Senhor. Trabalhai não pela comida que perece, mas pela que permanece na vida eterna. Assim, a importuna insistência dos frades, e não a ímproba audácia da temeridade, induziu-me a fazer a compilação de alguns sermões dos evangelhos dos domingos que são lidos por todo o ano (...) E a partir do momento que por compaixão sou professo da Ordem dos Pregadores de Deus, por isso, devotamente dirijo-me ao bem-aventurado Domingos pedindo-lhe seu auxílio; que ele, junto de Deus, se digne implorar a misericórdia divina para que o presente livro seja um louvor a Deus, torne-se útil aos seus leitores e permita-me alcançar o mérito. Amém” [“*Humanae labilisque vite decursus, salubri eruditione nos admonet, rebus non incumbere perituris, sed ea operati semper in terris, quorum fructus perseveret in caelis, dicente domino. Operamini non cibum qui perit; sed qui manet in vitam aeternam. Importuna igitur fratrum instantia, non improba temeritatis audacia me induxit, ut de evangeliiis dominicalibus, quae leguntur per anni circulum, aliquam facere compilationem sermon [...]*Et quoniam ordinem praedicatorum dei sum miseratione professus, ideo ad beati Dominici postulanda suffragia, devotus assurgo: ut ipse apud Dei misericordiam exorare dignetur, quatenus praesens opusculum, et ad laudem suam dirigat, et ad legentium utilitatem convertat, e mihi ad meritum provenire concedat. Amen”] (JACQUES DA VORAGINE, 1572. p. 1v.). Essa coleção teve grande divulgação e, ainda hoje, mais de 350 manuscritos podem ser encontrados em arquivos por toda Europa. Além disso, em seu estudo sobre sermões e materiais literários relativos à pregação em vernáculo em Florença entre os séculos XIII e

a impressão de que Giordano recorreu ao filósofo mais por uma necessidade sentida de se referir à sua autoridade - o que poderia trazer maior poder de convencimento para seu discurso e até mesmo atestar sua própria erudição - do que por adequação dos assuntos discutidos.

Caso se tome o sermão de Agostinho, citado por Iacopo, nota-se que ele poderia, em certo aspecto, oferecer bases muito mais coesas para o discurso de Giordano do que as obras do filósofo grego ou até mesmo o sermonário de seu confrade. Nele o emprego do vocabulário referente aos amores é muito mais preciso em relação à doutrina evangélica.⁴⁵⁴ Em sua homilia, o bispo de Hipona afirma que, conforme a passagem evangélica de Mateus 22, é preciso ter perfeita *caridade*. Porém, ressalta que há formas *corretas e perversas* de se amar. Quanto às primeiras, ao contrário do que afirmou Iacopo, Agostinho não declara que são quatro os tipos de *dilectiones*, mas que há quatro formas de se amar corretamente - ação essa tomada então em sentido genérico. Dentre eles, há dois tipos de amores que, apesar de serem lícitos, ainda assim não deixariam de ser carnis, visto que são observáveis também em animais não-rationais: aquele que ocorre entre o homem e a mulher e aquele que acontece nas relações de pais com os filhos.

Não somente no Novo, mas também no Antigo Testamento somos admoestados, muito amados irmãos, sobre como devemos ter a perfeita *caridade*. Assim, portanto, o Senhor disse no Evangelho: “Amar ao próximo como a ti mesmo”. Tratemos, então, de algum modo, do *amor* do homem pelo homem. Existem os amores dos homens perversos. Assim, ama perversamente o outro, quem a si ama perversamente. Quem, no entanto, corretamente se ama, ama corretamente o outro. Por exemplo, existem os amores devassos, detestáveis; amores dos adúlteros, amores dos corruptos, amores imundos. Os maus amores são detestados por todas as leis humanas e leis divinas. Remove, então, esses ilícitos; busquemos os lícitos. Começa pelo *amor* lícito do casal, mas ainda sim é carnal. Vedes isso porque existe comunidade nas ovelhas e pássaros que pessoalmente possuem cônjuges e fazem ninhos, juntos cuidam dos ovos e juntos nutrem os filhotes. De fato, é lícito esse *amor* dos homens, mas vede que é carnal. O segundo é o *amor* dos filhos, mas ainda sim é carnal: não é louvado quem ama os filhos, mas detestado que não ama. Por que louvar grandemente nos homens aquilo que é visto na tigresa? As serpentes amam seus filhos; leões e lobos amam seus filhos (AUGUSTINUS in COMBEFIS, 1749, p. 233-234, grifo nosso).⁴⁵⁵

XIV, Eliana Corbari identificou oito manuscritos desses sermões de procedência florentina, dentre os quais quatro são datados do século XIV (um deles proveniente do convento franciscano de Santa Croce) (CORBARI, 2008, p. 77-84). Assim, o acesso a essa obra para um homem da função de Giordano, pelo menos em Florença, parece poder ser considerado possível.

⁴⁵⁴ Todavia, é preciso reconhecer que recorrer ao sermão de Agostinho exigiria que Giordano tivesse tido oportunidade de acesso a esse material, o que no momento não tenho condições de verificar uma vez que não tenho acesso ao inventário da biblioteca do convento de Santa Maria Novella ou de qualquer outro no qual Giordano tenha vivido e trabalhado. No início da década de 1980, Gabriella Pomaro (1980; 1982) editou um censo sobre os manuscritos da biblioteca do convento dominicano florentino. Cf. POMARO, 1980; POMARO, 1982.

⁴⁵⁵ “*Non solum in novo, sed etiam in veteri Testamento admonemur, fratres dilectissimi, qualiter perfectam charitatem tenere debeamus. Sic enim ipse Dominus in Evangelio dixit: Diliges proximum tanquam teipsum. Tractemus ergo aliquantum de amore hominis in hominem. quia sunt amores hominum perversi. Ipse perverse amat alterum, qui et se perverse amat: qui autem recte se amat, et alterum recte amat. Verbi gratia, sunt amores flagitiosi, detestabiles: amores adulterorum, amores corruptorum, immundi amores. Malos amores detestantur*

Sobre o período, é importante ressaltar que, ao falar do amor prescrito pelo mandamento do Cristo, Agostinho empregou precisamente o termo *caritas*. Em seguida, ao declinar os vários tipos de amores, ele utilizou o termo genérico *amor*, tanto para os lícitos quanto para os ilícitos. Isso, portanto, é um indício que demonstra o uso rigoroso do vocabulário por parte do bispo de Hipona. Além disso, é importante ressaltar que diferentemente de ambos os Frades Pregadores, Agostinho atesta que existe a possibilidade do amor ser mau. Levando isso em consideração conjuntamente com o fato de que essa mesma formulação também está presente na sua obra mais famosa - *De civitate Dei* (XIV, ix, 3; vi; viii;) - bem como o referimento à sua autoridade tanto por Iacopo quanto por Giordano, parece seguro considerar que ambos os frades Pregadores sabiam bem que, conforme Agostinho, o amor em si é neutro, podendo adquirir positividade ou negatividade.⁴⁵⁶

No caso específico do sermão de Giordano, esse discernimento se mostra explícito na terceira e última parte da prédica - a que esclarecia o modo como o amor ao próximo deveria se dar. Uma vez que ele deve ser dispendido conforme o que se tem por si mesmo (*como a ti mesmo*), o Pregador afirmou:

não há ninguém que não se ame, até aqueles que matam a si mesmos não se odeiam, mas, pelo contrário, se amam de fato. E pelo amor que possuem por si mesmos, apesar

omnes leges humanae et leges divinae. Remove ergo istos illicitos, quaeramus licitos. Incipit amor licitus a conjugio, sed adhuc carnalis est. Videtis quia communis est cum pecoribus et passeres qui personant habent conjugia e nidos faciunt, simul ova confovent simul pullos nutriunt. Licitus quidem amor iste hominibus, sed videtis quia carnalis est. Secundus amor filiorum est, sed adhuc ipse carnalis est: non enim laudandus est qui amat filios, sed detestandus qui non amat. Pro magno enim laudaturus sum in homine, quod video in tigride? Serpentes amant filios suos, leones et lupi amant filios suos”.

⁴⁵⁶ Sobre isso, Luiz Marcos da Silva Filho afirma: “Em si mesmas, elas [as paixões] são neutras e adquirem positividade ou negatividade conforme o lugar para onde o homem direciona o querer ou a si mesmo (...) Assim, as paixões são movimentos (*motus*) que adquirem valor segundo o fim para o qual se orientam (...) O que torna as paixões ou virtuosas ou viciadas é a forma ordenada ou desordenada a como elas se dirigem para os objetos”. Sobre o rompimento de Agostinho com uma concepção de *populus* ciceroniana pautada em justiça e assentimento de direito e a proposição do amor (entendido como vontade) como fundamento da política, o autor afirma: “a partir da definição ciceroniana de *populus*, história e política seriam inconciliáveis e esta apenas poderia existir na transcendência [pois, no século, conforme Agostinho podia verificar, não havia justiça nem consentimento de direito propriamente ditos, as duas bases do conceito de Cícero]. A tarefa agostiniana, dessa forma, é discernir princípio e fundamento da política que possa ser imanente à história. O conceito em questão não poderia ser outro do que a ‘vontade’ ou o ‘amor’, precisamente porque nele há dinâmica (...) que o torna em si mesmo neutro, adquirindo positividade ou negatividade conforme o lugar para onde for direcionado (...) O amor, assim, concede que a política seja concebida a partir de uma ambivalência, possibilitada pelo expediente de não fundamentá-la nem na natureza, nem na razão. Como o amor apenas adquire positividade ou negatividade conforme o seu fim, tanto uma república moralmente orientada, como a celeste, quanto uma moralmente desorientada, como a terrena, são ‘repúblicas’ com respectivos ‘povos’. Isso significa que Agostinho não estabelece critério moral para conferir estatuto político para um conjunto de homens associados” (SILVA FILHO, 2012, p. 78-79; 96-97).

de se matarem, o fazem para fugirem das coisas que a eles parecem muito graves; mas é um *amor louco e insano* (GIORDANO DE PISA, 1867, p. 86, grifo nosso).⁴⁵⁷

Ao que tudo indica, no caso dos que se suicidam, é um amor que adquiriu negatividade; enquanto aquele que é denominado *amore divino* é o dotado da maior positividade imaginável. Portanto, ao tratar do amor, Giordano deveria ter consciência de que o amor a respeito do qual discorria estava entre aqueles listados como lícitos pelo bispo de Hipona. Talvez o fato de não abordar os ditos amores ilícitos tenha se dado pelo fato de que o *thema*, como sabido, refere-se a um amor dotado de positividade e, portanto, lícito; ou seja, ao amor chamado *caridade*. O mesmo ocorre com Agostinho: uma atenta consideração da sua homilia revela que o bispo, em verdade, não analisa de forma propriamente dita esses amores ilícitos, mas limita-se apenas a citá-los brevemente. Como ele mesmo afirmou em seguida, seu objetivo se encontrava nos lícitos, aqueles eram os que ele desejava: “Remove, então, esses [amores] ilícitos; busquemos os lícitos”. No caso específico de Giordano, essa consciência também deixa ser entrevista na primeira divisão da primeira parte de seu sermão - a que afirma que o amor é o começo de toda operação (GIORDANO DA PISA, 1967, p. 80).⁴⁵⁸ Segundo ele, “o ódio é contrário ao amor, e, por isso, os filósofos colocam dois princípios, isto é, amor ou ódio. O ódio chamaram de conflito. De certo modo disseram bem verdadeiramente” (GIORDANO DE PISA, 1867, p. 81).⁴⁵⁹ O termo vernáculo *odio*, aqui, corresponde certamente a um amor mal ordenado, da mesma categoria do *amor louco e insano* dos que se matam e, portanto, dotado de negatividade; por sua vez, *amore* designaria o bem ordenado, positivo, a *charitas*, em um vocabulário mais específico.

Retomando a questão da *semelhança*, quanto aos dois modos lícitos e não-carnais de se amar, Agostinho afirma que um é a *amicitia* (que Iacopo chamou mais tarde de *dilectio socialis sive consuetudinis* [sic]) e o outro é a *charitas* (referida pelo frade como *dilectio rationis*). A *amicitia*, todavia, pode ser racional ou não. Nesse último caso, como é perceptível em animais irracionais, ela ocorre unicamente por conta do costume (disso, então, provém o modo como Iacopo se refere a ela pelo termo *consuetudo*). Todavia, quando essa *amicitia* é fruto da razão (*ratio*) e se ama (*diligere*) o outro de modo gratuito, por fé e pela benevolência mútua, ela se

⁴⁵⁷ “Non é nullo che non s’ami, eziandio coloro che s’uccidono sé medesimi, non s’odiano, anzi s’amano bene, e per amore che hanno a loro proprio, però s’uccidono, fanolo per schifare più grave cosa a loro parere, mas è **matto amore e pazzo**”.

⁴⁵⁸ “Dico prima che l’amore è cominciamento d’operare” [“Digo, primeiramente, que o amor é o começo de toda operação”].

⁴⁵⁹ “(...) e l’odio è contrario all’amore, e però I filosafi puosono due principia, cioè amore o odio. L’odio chiamarono lite. In certo mododissero ben vero (...)”.

torna superior, divina, e passa, desse modo, a ser denominada pelo termo *charitas* (decorre disso, portanto, Iacopo denomina-la pelo genitivo *rationis*):

Esta *amizade* provém do costume e não da razão (...) E, assim, essa *amizade consuetudinária* ocorre nas ovelhas. E há uma outra *amizade superior*, não consuetudinária, mas da razão, pela qual *amamos* (*diligimus*) o homem por fê e benevolência mútua nessa vida mortal. Mas, essa superior que de alguma forma encontraremos, é divina. Inicie o homem a amar Deus e não amaremos o homem exceto amando Deus. Que o próximo veja a vossa caridade e como o amor de amizade deve ser gratuito (AUGUSTINUS in COMBERFIS, 1749, p. 233-234, grifo nosso).

460

Nota-se que, ao falar pela primeira vez da amizade superior, a *charitas*, Agostinho emprega o verbo *diligere*. Além disso, há aqui um outro ponto importante a ser observado: esse *amor caridade* é um ato da razão e deve ser gratuito. Ou seja, a prática do amor divino além de não esperar nada em troca é, antes de tudo, um ato de *vontade benevolente e conscientemente orientada para o bem*. Agostinho deixa claro que é por meio desse tipo de amor que se ama, simultaneamente, tanto o homem quanto a Deus: os dois são um só amor.

Atentar para essa característica volitiva do amor coloca um último desafio para o problema da sociabilidade humana nesse sermão de Giordano. Como foi visto, na segunda parte de seu discurso, o frade atestou que a semelhança e a mesma natureza induzem ao amor ao próximo (*dilectio*) e, conseqüentemente, à congregação dos homens em forma excelente. Nesse sentido, no limite, a sociedade humana - precisamente conforme o entendimento dos preceitos políticos aristotélicos no início do século XIV - seria uma obra da natureza. Todavia, ao tratar das características desse amor, na primeira parte do sermão, o pregador explicou o motivo pelo qual o duplo mandamento do Cristo se fez necessário: segundo afirmou, inicialmente, quando da criação do homem por Deus - ou seja, em seu estado natural e/ou original - não havia necessidade de que essa regra fosse imposta porque, até aquele momento, a alma e razão humana ainda se conjugavam. Ou seja, a caridade era praticada de modo espontâneo, de maneira natural, justamente porque o homem, estando junto de Deus, Nele possuía identidade. Todavia, uma vez que o homem é uma criatura racional, ele guardava (e ainda guarda) liberdade de declinar-se de Deus. Em decorrência disso, uma vez cometido o Pecado Original por um ato de vontade má (SILVA FILHO, 2012, p. 73), a alma e a boa natureza do homem teriam sido

⁴⁶⁰ “*Est, ergo ista amicitia consuetudinis, non rationis [...] Adhuc et ista amicitia consuetudinis ets in pecoribus. Est et alia superior amicitia, no consuetudinis, sed rationis, qua diligimus hominem propter fidem et mutuum benevolentiam in ista vita mortalis. At superius quicquid iam invenerimus, divinum est. Incipiat homo amare Deum et non amabit in homine nisi Deum. Videat enim charitas vestra proximum, amiciae amor qualiter debeat esse gratuitus*”.

corrompidas e, daí em diante, somente a razão humana já não seria mais suficiente por si só para voltar o homem para o amor ao próximo e nem ao amor a Deus. Assim, fez-se necessário o mandamento divino:

E nos dá o nosso Senhor Jesus Cristo o mandamento para que nós amemos e demonstra aquele que nós devemos amar e aquele que deseja que nós amemos, e dá o exemplo e a forma de como nós devemos amar. Então, não deveria ter necessidade de dar mandamento para as muitas coisas que ensinam, que te induzem ao amor. Mas, por isso o comandou: porque desejou que nós estivéssemos sob a lei do amor, porque a nossa alma e a nossa boa natureza estão corrompidas pelo pecado. Assim, antigamente, quando Deus fez o homem, não lhe deu esse mandamento, porque não havia necessidade, porque a sua alma e mente eram conjugadas. Mas pelo pecado já não basta a nossa razão, mas é necessário o mandamento de Deus (GIORDANO DE PISA, 1867, p. 80).⁴⁶¹

Afirmar, então, que o pecado corrompeu a alma e a boa natureza do homem e que, por isso, somente com a sua razão, ele não seria mais capaz de amar naturalmente por meio do amor de caridade aponta para a impossibilidade de que a sociedade humana, conforme conhecida no século, bem como a política, pudesse ser tomada como algo natural, posto que seria justamente o amor que leva os homens a se congregarem de forma natural. Aqui, portanto, em contradição com a teoria política naturalista aristotélica, Giordano alude a um outro pensamento a respeito da sociabilidade humana: afastado de Deus pelo desejo de lhe bastar por si mesmo, após a Queda o homem não seria suficiente a si próprio, sofreria a injustiça e desobediência de si mesmo para consigo, a falta de identidade e, conseqüentemente, entraria em conflito com ele próprio.

A exteriorização disso seria a injustiça e a desordem em um nível social (GIORDANO DA PISA, 1867, p. 81).⁴⁶² Dessa forma, de acordo com a linha de pensamento agostiniana elecanda no início deste capítulo, os homens passariam a padecer da necessidade da ação de

⁴⁶¹ *“E dà noi el nostro Signore Iesù Cristo comandamento che noi amiamo, e dimostrate quello che noi devemo amare, e quello che vuole che noi amiamo, e dacci l’asempio e la forma come noi amiamo. Or e’ non dovea bisognare di darne comandamento per le molte cose che ammaestrano, che c’inducono all’amore; ma però il comandò, che volle che noi fussimo sotto la legge d’amore, perocchè l’anima nostra e la nostra buona natura è corrotta per lo peccato; onde anticamente, quando Iddio fece l’uomo, non gli diede questo comandamento, perocchè non bisognava, chè l’anima e le mente sua era acconcia; mas per lo peccato non basta il lume nostro, mas e n’è mestieri il comandamento di Dio”.*

⁴⁶² *“(…) puo esserne l’esempio delle creature, che insino che sono insieme in pace e senza lite si permangono, mas quando nasce lite, immantamente si disfà quello che per amore era fatto (...) però nascono le guerre, le battaglie e mali per le lite; però vengono le tribulazioni e tutti e’ mali (...)”* [“(…) podemos colocar o exemplo das criaturas, que enquanto estão juntas em paz e sem conflito permanecem assim, mas quando nasce o conflito, imediatamente se desfaz aquilo que por amor havia sido feito (...) por isso nascem as guerras, as batalhas e os males pelos conflitos; por isso vêm as tribulações e todos os maus (...)”]. Na homilia de Agostinho anteriormente analisada, é afirmado: “Assim, ama perversamente o outro quem a si ama perversamente. Quem, no entanto, corretamente se ama, ama corretamente o outro” [“*Ipse perverse amat alterum, qui et se perverse amat: qui autem recte se amat, alterum recte amat*”] (AUGUSTINUS in COMBEFIS, 1749, p. 233).

uma força externa para induzi-los a esse amor de ordem divina: disso, então, decorreria que a fundação de sociedades, obviamente dotadas de instituições políticas terrenas para controle da vida em comum, seria algo artificial. Mais do que isso, seria também antinatural, pois o homem, por natureza e de acordo com as *Escrituras*, deveria governar apenas sobre animais irracionais, não sobre outros homens; não deveria ser rei, mas, como os primeiros justos, pastor (Gn. 1:26; 4: 2; 46: 32-34; 47: 3; Ex. 3, 1; SILVA FILHO, 2012, p. 95). Nessa perspectiva, em um estágio pós-lapsariano⁴⁶³ não haveria como, de maneira absoluta, a semelhança e a mesma natureza induzirem à caridade, como Giordano afirmou no mesmo sermão; não haveria como a sociedade ser formada naturalmente por conta de um *impulso*, um *princípio interno de movimento* que leva ao ato de amor de caridade e à ajuda mútua justamente porque a própria natureza se encontra agora corrompida. Disso decorre o imperativo do mandamento do Cristo. A sociedade, portanto, para que pudesse ser compreendida e tivesse de fato existência no século teria que ter como princípio outro motivo que não a natureza; bem como seria mister fundamentar as relações humanas em outra base para que os homens pudessem se reconciliar com Deus: mais do que a natureza, seria preciso vontade, unir mente e alma no amor racional determinando pelo mandamento *thema* do sermão.

Um problema semelhante a esse já havia sido enfrentado por Agostinho no início do século V. Confrontado pela concepção de república estabelecida por Marco Túlio Cícero, no século I a.C., que a considerava como fundamentada em justiça e assentimento de direito (CICERO, *De re publica*, I, xxv, 39)⁴⁶⁴, o bispo de Hipona encontrou-se diante do impasse de que a república, assim definida, não poderia de fato existir na história, posto que a injustiça (ou justiça relativa), no século, seria patente após a Queda. Buscando resolver essa questão, no *De civitate Dei*, Agostinho afirmou que o fundamento da sociedade não seria a justiça e o direito, como havia afirmado o filósofo romano, mas precisamente o amor: “Povo é o conjunto de inumeráveis seres racionais associados pela concorde comunhão de coisas que amam”⁴⁶⁵. Todavia, é preciso ter em mente que, como já apontado anteriormente na análise de uma de suas homilias, esse amor é também aqui entendido como vontade e potência; compreendido como neutro, podendo obter positividade ou negatividade de acordo com a qualidade do fim para qual ele é direcionado (SILVA FILHO, 2012, p. 96).

⁴⁶³ O estágio pós-lapsariano, como demonstrado pela citação feita há pouco, corresponde àquele período subsequente ao pecado original, no qual o mandamento de Cristo é necessário.

⁴⁶⁴ “(...) *populus [autem] non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum*” [“Povo é não toda união de homens de qualquer modo congregados, mas a união de inumeráveis homens associados por assentimento de direito e utilidade comum”].

⁴⁶⁵ “*Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordia communione sociatus*” (AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XIX, xxiv).

Isso significa que Agostinho não estabelece critério moral para conferir estatuto político para um conjunto de homens associados. A ruptura com a política ciceroniana, por consequência, exige redefinição de *populus* com ausência de critério moral e dos conceitos de justiça, *natureza* e razão como condição para uma *multitudo* alcançar forma política (SILVA FILHO, 2012, p. 97, grifo nosso).

Em outras palavras, em termos agostinianos, a sociedade é formada pelo amor que inúmeros seres humanos compartilham por um objeto e será adjetivada boa ou ruim de acordo com a qualidade do fim para qual esse amor é direcionado. Assim, mesmo que a moral não constitua um critério indispensável na formação da cidade, ela é imperiosa, caso se deseje que essa comunidade tenha um caráter dotado de positividade. Ou seja, formar uma cidade independe de natureza ou razão, mas para que se forme uma sociedade *boa* é preciso um esforço por parte do homem, empenho esse que, segundo a homilia de Agostinho, seria da ordem do racional, que transformaria a simples *amicitia* em *caritas*. Disso, então, decorre a importância, no caso do sermão de Giordano, de frisar que o amor que se deve ter pelo outro e que deve formar base a partir da qual a comunidade se funda seja um amor de categoria máxima, seja *amore divino*, seja *caridade*; somente um amor dessa ordem pode fazer com que a sociedade e a política se caracterizem positivamente em excelência, pois ele permite que o homem, ao amar próximo, também o faça para com Deus e assim passe a readquirir a identidade que fora perdida quando do Pecado Original.

Posto tudo isso, nota-se que há, então, duas perspectivas quanto à sociedade e sociabilidade humana nesse sermão de Giordano. Uma apresenta-se somente de forma indireta, enquanto a segunda é exposta de modo aberto e mais ou menos explicativo. A primeira, apresentada na parte inicial da pregação, acena para a não mais existência de uma sociabilidade natural no homem pós-lapsariano e para a necessidade da ação de uma força externa a ele (o mandamento) para conduzi-lo a formar uma sociedade pautada no amor a Deus e ao próximo. Em decorrência disso, conclui-se que, na ausência desse fundamento de amor divino, a sociedade humana poderia existir somente pelo desejo de dominação de um homem sobre o outro e, portanto, em negatividade. A sociedade, por outro lado, mesmo que artificial e antinatural, poderia ser boa caso se pautasse nesse preceito divino, mas, de modo contrário, teria negatividade e somente contribuiria para uma maior perda de identidade do homem em relação a Deus.

A segunda perspectiva, por sua vez, seria a apreciação que se tem da sociedade humana passível de ser identificada nesse sermão de Giordano a partir das considerações de matriz aristotélica, citadas no início desse trabalho, apresentadas na segunda parte da prédica.

Conforme esse viés, a cidade seria algo natural, formada por um *impulso* e independente de razão, pois é observável também em outros animais e, assim, não exigiria um esforço racional. A natureza sociável do homem permaneceria inalterada mesmo após o Pecado Original e a consequente Queda de todo o gênero humano. Acima de tudo, a sociedade é tomada firmemente em uma acepção positiva, visto que essa associação é fundada por meio desse amor que se tem pelo semelhante e de mesma natureza e pela ajuda mútua que pode ser efetuada entre suas partes componentes. Não há, nessa explanação do frade, elementos que apontem para uma estrutura de poder e/ou dominação de um ou alguns homens sobre os outros. Em resumo, a sociedade humana assim seria invariavelmente boa, harmoniosa, voltada para o seu melhor fim e pautada em um preceito da lei divina.

Em uma primeira apreciação, portanto, haveria uma contradição no argumento exposto pelo pregador, pois não seria possível ao homem associar-se por razão da natureza, uma vez que ele se encontra em um estágio de sua corrupção. Contudo, para o pregador não haveria contradição entre a necessidade de prescrição do mandamento do Cristo devido à corrupção da alma e boa natureza do homem e a naturalidade com que eles são *impulsionados* a se agregarem e a se amarem por meio de um *amor divino*: essa natureza ainda estaria nele presente em certa medida e de alguma forma. Todavia, mesmo ela ainda se fazendo presente, o pecado igualmente também se faria e haveria entre os dois uma espécie de confronto. Conforme afirma Nederman, em decorrência disso é que emerge a necessidade de instauração de instituições políticas para forçar o homem a se conformar às suas inclinações naturais (NEDERMAN, 1988, p. 25).⁴⁶⁶ No caso do sermão de Giordano, tal arranjo de forças é evidente nas duas primeiras partes do sermão: como afirmado na primeira, por conta do pecado, foi preciso que o Cristo instituisse o mandamento que forçaria o homem a atuar conforme a sua natureza; não obstante, apesar do distanciar-se de Deus por parte do homem e a consequente instauração do mandamento, conforme entrevisto na segunda parte da prédica, o *impulso* natural ainda se faria presente no

⁴⁶⁶ “By entering into a communal arrangement, man recaptures a small measure of the temporal happiness which his forebears had known in pre-lapsarian times; but at the same time, because sin continues to plague human society, coercion must also be introduced by means of the full range of political institutions, including law and government. These manifestations of authority exist in order to make men conform to their natural inclinations by suppressing and punishing the varieties of sin which threaten to separate them from their fellows and to demolish social bonds. Conventional, coercive politics reinforces man's associative propensities instead of enforcing an alien social system in the absence of or in opposition to nature” [“Ao entrar em um arranjo comunal, o homem recaptura uma pequena medida da felicidade temporal que seus ancestrais conheciam em tempos pré-lapsários; mas, ao mesmo tempo, porque o pecado continua a prejudicar a sociedade humana, a coerção também deve ser introduzida por meio de toda a gama de instituições políticas, incluindo lei e governo. Essas manifestações de autoridade existem para tornar os homens em conformidade com suas inclinações naturais, suprimindo e punindo as variedades do pecado que ameaçam separá-los de seus companheiros e demolir laços sociais. Convencionalmente, a política coercitiva reforça as propensões associativas do homem em vez de impor um sistema social alienígena na ausência ou em oposição à natureza”].

homem. Em outros termos, aquele que segue sua natureza o faz sem ter a lei como agente de sua ação; o que do contrário não o faz, será forçado pelo mandamento. Em ambos os casos, o fim é o mesmo: o retorno à condição original.

Contudo, apesar dessa observação, é evidente, ao se analisar todo o discurso do sermão, que a concepção naturalista da sociabilidade humana de matriz aristotélica foi exposta de modo mais aberto e explicativo. Isso, talvez, tenha se dado porque ela, como já observado, não deixa dúvidas quanto à positividade da cidade (pelo menos em teoria). Assim, diante do fato de que Giordano parece ter tido como objetivo nessa pregação construir uma imagem positiva da sociedade, bem como deixar pouco espaço para a possibilidade de que ela pudesse se desviar e adquirir negatividade, a maior evidência à essa linha de pensamento encontra um fundamento. Mesmo que esse confronto entre natureza e pecado, que exige a criação de mecanismos de coerção como objetivo de retornar o homem ao seu estado original, esteja implícito em sua argumentação, a ênfase sobre o aspecto natural da sociabilidade humana indica que o objetivo de Giordano era a exposição de uma apreciação positiva da cidade e a proposição dela como modelo para Florença.⁴⁶⁷

4.3 A Ausência da Sociedade

Após esta análise, de acordo com o método de pesquisa adotado, julga-se proveitoso comparar esse sermão a outros pregados pelo próprio Giordano sobre a mesma passagem evangélica para que, assim, seja possível identificar continuidades e diferenças na argumentação empreendida em cada um deles. Todavia, apesar de existirem outras duas *reportationes* de sermões sobre os versículos 37-39, do 22º capítulo do Evangelho de Mateus,

⁴⁶⁷ Afirmar que o pregador pretendia expor uma apreciação positiva da cidade, como modelo para Florença, não é o mesmo que dizer que os assuntos e julgamentos de seus sermões eram determinados pelo imediato contexto histórico-político de dessa cidade em 1303. Como o próprio sermão bem demonstra, a concepção de que a natureza humana se corrompeu e que, justamente por isso, os homens não amam de modo perfeito já estava colocada: a cidade celeste, como ideal, sempre será oposta à terrena, sempre não-ideal. Isso, todavia, não quer dizer que Giordano não nutria uma preocupação com o ordenamento das ações dos fiéis e as relações estabelecidas entre os homens na cidade. Precisamente de modo contrário, o frade já partia do pressuposto de que as relações humanas não se pautavam na caridade e, justamente por isso, era preciso propor esse modelo de vivência baseado no mandamento de Cristo. Aliás, foi justamente essa preocupação com a moral que os capítulos II e III buscaram ressaltar. Nesse sentido, de acordo com Francesco Bruni, a correlação entre o horizonte efetivo dos ouvintes com o plano doutrinal na pregação de Giordano se dava no sentido de que “esses referimentos a uma realidade comum são investidos (...) de um significado novo que lhe projeta sobre o cenário da eterna luta entre o homem e o mal, bem como com o diabo” [“*questi riferimenti a una realtà comune sono investiti (...) di un significato nuovo che li proietta sullo scenario dell’eterna lotta tra l’uomo e il male, anzi il diavolo*”] (BRUNI *apud* PALERMO, 2016, p. 192). Isso, por sua vez, de acordo com Massimo Palermo, seria típico da pregação e da tratadística moral (PALERMO, 2016, p. 192).

ambas estão incompletas e não representam o total da fala do pregador. A primeira dessas prédicas foi realizada quase um ano depois, no final de uma tarde de domingo, dia 27 de setembro, na igreja do convento dos frades Pregadores, Santa Maria Novella, quando Giordano pregou novamente sobre o *thema* de Mateus 22, 39 (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 56).⁴⁶⁸ Dessa vez, contudo, discursou não somente a respeito do amor que se devia ao próximo, mas também quanto ao mandamento de se amar a Deus de todo o coração (versículo 37). A pregação foi desenvolvida como uma explicação dos Dez Mandamentos entregues por Deus a Moisés, pois neles se encontrariam as diretrizes para que se cumprissem os dois mandamentos da passagem evangélica. Segundo explicou Giordano, os Dez Mandamentos teriam sido escritos em duas tábuas: uma contendo os três primeiros preceitos, estes voltados para o amor a Deus; e a segunda contendo os outros sete que, por sua vez, diriam respeito ao próximo e ao amor que a ele deve ser direcionado (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 56-57).⁴⁶⁹

Em uma visão geral, todavia, nota-se que a *reportatio* não apresenta uma explicação propriamente dita dos mandamentos referentes ao próximo, limitando-se somente à anúnciação de que eles também seriam tratados quando o pregador apresentou a estrutura do sermão. Ao que tudo indica, não foi Giordano que não se expressou sobre essa matéria, mas o próprio *reportator* que não a anotou. No final da transcrição do discurso, é encontrada a seguinte passagem: “Não diremos mais; não diremos nada sobre os sete, que coisas belíssimas eram; e isso que aqui é dito, não é nem próximo daquilo [que foi dito por Giordano], que assim pode-se dizer. E veja: belas coisas eram; o que aqui é dito é quase nada” (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 64).⁴⁷⁰ Ora, pela forma como foi expresso, parece evidente que esse trecho não trata de uma fala pronunciada pelo frade, mas, seguramente de uma manifestação da própria pessoa que anotou a pregação. Em suma, devido a esse fato, a parte desse sermão, que muito

⁴⁶⁸ “*Predicò Frate Giordano 1304. Domenica post nonam in Santa Maria Novella, dì 27. di Settembre*” [“Pregou Frade Giordano em 1304, domingo após a hora nona em Santa Maria Novella, dia 27 de setembro”].

⁴⁶⁹ “*In questi due comandamenti dice Cristo è piena la legge, e I profeti. I comandamenti di Dio possono essere uno, chi vuole recarli uno; e possono essere due, chi gli vuole recarli due; e possono essere dieci come fuoro dati nella legge, e possono molti più como scrisse Moises in carta, che fuoro più di cinquecento; e tutti questi fuoro pur ispiegamento delli dieci (...) Or potresi già dire: perchè gli recò Iddio in dieci, chè dieci sono I comandamenti, che Iddio diede a Moises in due tavole? Nell’una tavola ne scrisse tre, i quali sono propriamente adattati all’amore di Dio; e nell’altra ne diede sette, i quali sono proprii adattati all’amor del prossimo, e per questi dieci s’adempiono i detti due*” [“Nesses dois mandamentos, disse Cristo, é plena a lei. Os mandamentos de Deus podem ser um, a quem quer que deseja manter um; e podem ser dois, a quem quer que deseje manter dois; e podem ser dez como foram dados na lei, e podem ser muito mais como escreveu Moisés em carta, que foram mais de quinhentos. E todos esse foram explicações dos dez (...) Poder-se-ia dizer: por que deu Deus em dez - pois dez são os mandamentos – que Deus deu a Moisés em duas tábuas? Em uma tábua se escreveu três, os quais são propriamente voltados ao amor de Deus; e na outra deu os sete, os quais são propriamente voltados ao amor do próximo. E desses dez se cumpre os ditos dois”].

⁴⁷⁰ “*Non diciamo più; n`de sete non diciamo nulla, chè bellissime cose erano; e questo che detto è, non è nulla appo quello, che così potrebbe dire, e vederci: belle cose erano; quel ch`è detto è quasi nulla*”.

provavelmente poderia ser comparada ao do ano anterior, está perdida. Os poucos indícios que a *reportatio* oferece não permitem que nenhuma conjectura seja traçada a respeito de uma concepção da razão e formação da sociedade humana ou sobre a natureza social do homem - se é que esse tema foi de fato novamente abordado naquele ano.

Por sua vez, o terceiro e último sermão sobre Mateus 22 foi pregado no final da tarde de um domingo, dia 17 de outubro do ano seguinte, 1305, novamente na igreja de Santa Maria Novella (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 379).⁴⁷¹ De modo muito semelhante àquele de 1303, ele teria uma estrutura tripartida de acordo com as palavras e expressões da passagem evangélica: o que é que deve ser feito (*Diliges*); quem se deve amar (*Proximum*); e como se deve amar (*Sicut te ipsum*).⁴⁷² Todavia, ao contrário do sermão anterior, aqui parece ter sido o próprio Giordano que não discursou conforme essa divisão. Segundo anotou o *reportator*, logo após anunciar essa divisão, ele teria dito: “Para agora dizer de tudo levaria muito tempo, bastará apenas um. Digo, primeiro que mostra a obra que devemos fazer e essa é o amor”.⁴⁷³ Visto que a divisão dos sermões é muito semelhante, se no primeiro sermão, aquele de 1303, a aberta consideração da sociabilidade humana e da teoria política aristotélica figuraram no argumento

⁴⁷¹ O sermão traz a seguinte inscrição: “Pregou frade Giordano esse dia depois da nona hora em Santa Maria Novella” [“*Predicò frate Giordano questo dì dopo nona in Santa Maria Novella*”]. O anterior, então, informa a data: “Pregou frade Giordano, em 1305, dia 17 de setembro, domingo de manhã, em Santa Maria Novella” [“*Predicò frate Giordano, 1305, dì 17 di settembre, Domenica mattina, in Santa Maria Novella*”] (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 379). Todavia, conforme o lecionário, os versículos de Mateus 22: 34-46 eram as passagens designadas para o décimo oitavo domingo após a festa da trindade que, no ano de 1305, seria dia 17 de outubro e não setembro. Além disso, 17 de setembro desse ano foi uma sexta-feira, enquanto o dia 17 de outubro foi um domingo; para esse dia, a leitura correta seria Lucas 10: 23-37 porque ele se deu após o décimo terceiro domingo após a festa da trindade, 12 de setembro, e deveria, portanto, seguir a prescrição de leitura desse domingo. Logo, é seguro afirmar que o sermão foi pregado não no dia 17 de setembro como indica a inscrição, mas certamente no dia 17 de outubro de 1305. Para os domingos do calendário de 1305, cf. <<https://www.wallandbinkley.com/mcc/>>. Acesso: 24 de maio de 2016.

⁴⁷² “*Dunque hae tre lati questo comandamento, siccome ne mostrò Gesù Cristo. Il primo se è che ne mostra l’opera che dovemo fare, questo è l’amore; questo mostra quando dice: diliges. Il secondo lato si è, che ne mostra in cui debbo operare e fare questa opera, questo comandamento; e questo mostra ch’è il prossimo tuo, quando dice: proximum. Poi mostra il modo e l’ordine ch’è da avere e tenere in questa opera, cioè ul modo e l’ordine; e questo mostra quando dice: sicut te ipsum; questo è il modo*” [“Assim, esse mandamento há três lados, assim como mostrou Jesus Cristo. O primeiro é o que mostra a obra que devemos fazer, esse é o amor e isso mostra quando disse: diliges. O segundo lado é o que mostra no que é quem se deve operar e fazer essa obra, esse mandamento; e esse mostra que é o seu próximo quando disse: proximum. Depois mostra o modo e a ordenação que deve haver e ter nessa obra, isto é, o modo e a ordem; e isso mostra quando disse: sicut te ipsum; este é o modo”] (GIORDANO DE PISA, 1867 379-380). É interessante notar, também, que nesse sermão de 1305, Aristóteles foi invocado como autoridade que embasa o método de análise empregado. Antes de explicitar os três lados do mandamento, Giordano afirmou: “E querendo ver isso, podemos vê-la e considera-la de três partes, porque há três lados. Pois disse o Sábio, que para ver e ter pleno entendimento da coisa, convém que a aborde e a veja de todas as suas partes, porque de todas as partes há grande variedade” [“Ed a volere vedere ciò, si potemo vedere e considerare da tre parti, perocchè ha tre lati. Chè disse il Savio, che a vedere e aver pieno entendimento dela cosa, si si conviene cercala e vederla da tutte le sue parti; perocchè da ogne parte ha grande varietà”]. Para o postulado desse método n’A Política, cf. I, 1252a.

⁴⁷³ “*Ora a dire di tutti sarebbe troppo lungo, basterassi l’uno bene. Dico prima che ne mostra l’opera che dovemo fare, e questo è l’amore*”.

da segunda parte do sermão, o “local” mais provável de se encontrar esses assuntos também aqui seria na segunda seção - sobre a qual Giordano não discursou. A única diferença nas estruturas dos sermões encontra-se no fato de que o de 1303 apresentou - ainda na primeira parte, antes de apontar as características do amor ao próximo - uma reflexão sobre a brevidade do mandamento do Cristo. Além disso, aqui também não é encontrado, como no primeiro sermão, uma razão pela qual o mandamento do amor teria sido proposto por Jesus ao homem.

4.4 Da Positividade da Sociedade em *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*

Feita, então, as comparações permitidas pelos indícios disponíveis da pregação de Giordano, sobre a passagem de Mateus 22, entre os anos de 1303-1305, na cidade de Florença, resta ainda um último questionamento a ser feito: existe uma relação possivelmente identificável entre a visão positiva da sociedade humana, apresentada no primeiro sermão, e o *thema* “*Diliges proximum tuum sicut te ipsum*”? Em outras palavras: a passagem bíblica condicionou, em algum grau, a apreciação de Giordano sobre a congregação humana? Se sim, qual seria essa relação e qual seria seu nível de influência? Como foi visto, a partir do mesmo *thema* evangélico, o frade fez três sermões bastante particulares em três anos diferentes: no primeiro, tratou do amor ao próximo (o que ele é, a quem se dirige e como deve ser praticado), no segundo sobre os Dez Mandamentos, e, no terceiro, somente sobre o que consistiria esse amor. Todavia, até onde é possível verificar, somente no primeiro Giordano fez alusão à natureza e ao amor como fundamento da sociedade humana. Por si só isso já bastaria para demonstrar que, de modo geral, apesar de impor algumas margens ao que convém ser dito, o *thema* do sermão moderno não limita de maneira absoluta os conteúdos que podem ser mobilizados em uma pregação. De modo diverso, parece formar uma matriz a partir da qual certos assuntos podem ser tratados.

Porém, deve ser claro ao observador que na primeira prédica, o mais coerente seria Giordano, por certo, construir uma imagem positiva da sociedade - como, com efeito, ele o fez. Ora, a partir do *thema*, tem-se o fato de que o mandamento do Cristo exige do homem o amor ao próximo e estabelece o amor divino como lei. O frade, então, afirma que a semelhança e a mesma natureza - ou seja, tudo aquilo que minimamente se compartilha com aquele que é o próximo - leva a esse amor e à congregação. Logo, o amor ao próximo deve ser algo natural, bem como a sociedade humana que, por conta disso, seria invariavelmente tomada em uma aceção positiva.

Em outros termos, isso significa dizer que apresentar uma imagem outra da comunidade humana exigiria um esforço retórico maior por parte de Giordano e, muito provavelmente, tornaria esse procedimento inviável. Obviamente que o frade poderia partir de uma apreciação da condição da sociedade terrena com todos os seus conflitos, contradições e falta de amor ao próximo para apresentar uma imagem sua negativa. Todavia, se assim procedesse, certamente o faria para contrapor essa visão de sociedade a um modelo ideal de congregação pautada na caridade. No trato do amor ao próximo, ao abordar o tópico da cidade, ela, em seu estado ideal, só poderia ser fundada nesse amor e, conseqüentemente, a cidade só poderia ser boa.

CAPÍTULO V

VENIT IN CIVITATEM SUAM

5.1 *L'uomo è animale congregale e sociale. A Teoria Política Aristotélica na Pregação*

Na manhã de uma quinta-feira, dia 8 de outubro de 1304, uma multidão se congregou na praça da catedral de Florença, Santa Reparata, na época também conhecida pelo nome de Liperata. Era dia da festa da santa que dava nome à igreja, a patrona da cidade. Devido à presença de todo o clero citadino e provavelmente à grande quantidade de pessoas então presentes, a segunda pregação à qual aguardavam foi realizada do lado de fora da igreja (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 88; TOKER, 2009, p. 278-279);⁴⁷⁴ o edifício, com suas modestas proporções e já em processo de demolição para a construção de uma nova catedral, não comportaria tamanho número de expectadores (THOMPSON, 2005, p. 30, 123; TOKER, 2009, p. 3).⁴⁷⁵

O sermão havia ficado a cargo do pregador geral da Ordem dos Frades Pregadores, Giordano de Pisa. Logo no início do seu discurso, provavelmente após anunciar o *thema* do sermão, ele clamou aos florentinos que se reuniam ali para ouvi-lo:

⁴⁷⁴ Na edição consultada, no sermão número XLVI, há a seguinte informação: “Pregou frade Giordano em 1304, 8 de outubro, manhã de quinta-feira, dia de Santa Liperata do bispado na praça” [“*Predicò Frate Giordano 1304. 8 d’Ottobre, Giovedì mattina il dì di Santa Liperata al Vescovado in platea*”]. Além da inscrição que antecede ao sermão que afirma que Giordano pregou ao *vescovado*, a presença de todo o clero citadino, incluindo o próprio bispo, é reforçada pelos próprios costumes litúrgicos da catedral de acordo com o livro *Mores et consuetudines canonice Florentine*, cuja transcrição foi publicada pelo arqueólogo americano Franklin Toker (2009, p. 157-264).

⁴⁷⁵ A respeito do tamanho da igreja, Augustine Thompson informa que as comunas italianas, de modo geral e desde os seus princípios, concentraram seus recursos em obras do complexo da catedral, uma vez que ele, além de sede do episcopado, muitas vezes também era a sede do próprio governo comunal. Florença, todavia, foi a única que não empreendeu esforços para a construção de um complexo monumental antes da metade do século XIII, o que começou a ser feito tardiamente, somente no final do século XIII e início do XIV. A nova catedral, três vezes maior que a antiga e que viria a ser a atual Santa Maria del Fiore, seria uma expressão de identidade cívica. Segundo informa Toker, sua construção iniciou-se em 1296, quando suas paredes começaram a ser erguidas e a lenta demolição de Santa Reparata começou - processo terminado somente em 1375. Nesse ano, todavia, a nova catedral ainda não estava pronta, sendo concluída somente em 1439/40. Quanto ao nome da igreja, o cronista florentino Giovanni Villani afirmou que, apesar da nova catedral ter sido denominada Santa Maria del Fiore “em honra a Deus e de Santa Maria (...) contudo, para todo o povo nunca se mudou o primeiro nome, Santa Reparata”. O próprio cronista, ao narrar o episódio de construção da nova igreja, deu ao capítulo em questão o título de “Quando se começou a fundar a igreja maior de Santa Reparata”. Em outro momento, tratando do início da construção do novo campanário em 1334, Giovanni empregou o nome de Santa Reparata para se referir à nova catedral [“*Quando si cominciò a fondare la chiesa maggiore di Santa Reparata (...) ad onore d’Iddio e di santa Maria, nominandola Santa Maria del Fiore, con tutto che mai no lle si mutò il primo nome per l’universo popolo, Santa Reparata*”] (VILLANI, 1991, XI, ix, p. 536; XII, xii, p. 1238-1239). Essa permanência do nome antigo é perceptível, também, na anotação que antecede a transcrição do sermão de Giordano. Especificamente por isso, este trabalho irá sempre empregar o nome de Reparata para se referir à catedral.

Sobre toda essa palavra, eu preguei ao longo dessa semana e agora pregarei esta manhã em honra desta virgem e mártir Santa Reparata. Disse o Sábio que é coisa *natural e própria* ao homem estar na cidade, e a razão é essa que, como disse aquele grande Sábio, o homem é *animal congregável e social*, e não sabe existir sem companhia. Os outros animais são selvagens e estrangeiros; e, porém, estão voluntariamente solitários nas florestas, mas por uma outra razão. Uma vez que o animal não tem necessidade senão de pouquíssimas coisas, o bosque lhe é muito bem suficiente. Mas o homem tem necessidade de muitas coisas que não conseguiria obter por si mesmo, tamanha nossa indigência. E, porém, estamos *voluntariamente* nas cidades, onde existem muitas coisas, onde se encontra aquilo do qual ele tem necessidade (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 88-89, grifo nosso).⁴⁷⁶

O período citado, assim como aquele pronunciado em 6 de outubro de 1303, no sermão *Diliges proximum tuum sicut te ipsum* - analisado no capítulo IV - era uma referência direta ao primeiro livro d'*A Política*, de Aristóteles, onde é postulado, dentre outras coisas, que uma cidade é algo natural e existente para a autossuficiência da vida humana, bem como o homem é naturalmente um animal político (*Política*, I, 1252b, 1253a). Agora, em 1304, Giordano repetiu a fórmula *animal social e congregável*, mas adotou uma abordagem um pouco diferenciada da teoria aristotélica. Como já visto, em perfeita consonância com os preceitos estabelecidos pelo estagirita, o próprio pregador, no ano anterior, afirmou que, segundo *os sábios*, todos os animais, tanto os racionais quanto os irracionais, se amam e estão juntos por conta de sua semelhança e mesma natureza. Agora, no entanto, o frade declarou que somente os homens, e exclusivamente eles, se congregam; e isso se daria unicamente em decorrência das muitas necessidades das quais padecem.⁴⁷⁷ Com isso, além de afirmar que o mesmo não pode ser observável nas criaturas irracionais, *o amor, a semelhança e a mesma natureza* - elementos-chave na argumentação do sermão de 1303 - aparentemente não desempenhariam mais nenhuma função na formação da sociedade humana. Nessa prédica de 8 de outubro de 1304, a razão da sociabilidade humana estaria calcada, a princípio, apenas na autossatisfação das suas necessidades, uma razão natural.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ “Di questa parola tutta questa settimana avemo predicato, ed ancora ne predichremo stamane ad onor di questa vergine e martire gloriosa Santa Reparata. Dice il Savio e naturale cosa e propria è all’uomo stare alla cittade; e la ragione si è questa che, como dice quel grande Savio, l’uomo è animale congregale e sociale, e non sa stare sanza compagnia. Gli altri animali sono salvatichi e stranieri; e però stanno volentieri solitarii nelle selve; ed ancora per un’altra regione; imperocchè la bestia non ha mistiere se non di pochissime cose, e troppo bene l’è sufficienti a lei il bosco; ma l’uomo ha mistiere din tante cose, che non si potrebbe atare per se solo, tanta è la nostra indigenza; e però stiamo volentieri alle cittadi, ove sono le molte cose, ove si trova di ciò che gli abbisogna”.

⁴⁷⁷ Se tomada em paralelo com a passagem aristotélica encontrada na segunda parte do sermão *Diliges proximum tuum sicut te ipsum* de 6 de outubro de 1303, ver-se-á que se mostra correta a conclusão sobre o fato de que, neste sermão, a adjetivação do homem como *animal social e congregável* perante os outros animais se dê como subentendida uma vez que somente o homem se agrega por conta da necessidade de se sustentar, pois, em tese, sozinho isso é impossível.

⁴⁷⁸ O termo *volentieri*, advérbio que, assim como a palavra *volontà*, tem sua raiz no verbo latino *volo*, poderia indicar nesse sermão, assim como naquele de 1303, que a *vontade* também desempenha algum papel na formação da sociedade. Todavia, o termo também pode indicar uma ação feita como prazer, de modo agradável. Sendo assim,

5.2 *Di questa parola tutta questa settimana avemo predicato. O contexto litúrgico e a preservação das pregações *Venit in civitatem suam* de 1304*

Cabe, então, ser questionado o motivo dessa diferença na argumentação. Tendo já esclarecido vários aspectos da pregação de 1303, é necessário agora analisar os pormenores dessa de 1304. Para se ter uma melhor dimensão do sermão em si, bem como da inserção dessa referência ao pensamento filosófico-político aristotélico, é preciso que se reconstruam as atividades do frade no domingo anterior, 4 de outubro, dia da festa de São Francisco de Assis (1181-1226). Isso se faz necessário devido ao fato de que esse sermão de quinta-feira está intimamente ligado aos dois que foram pregados naquele primeiro dia da semana.⁴⁷⁹ Essa vinculação foi informada pelo próprio pregador, na quinta-feira, no dia da festa da santa padroeira. Após ter anunciado a passagem evangélica a partir da qual faria seu discurso, iniciou seu pronunciamento afirmando: “Sobre toda essa palavra eu preguei essa semana e agora pregarei esta manhã em honra dessa virgem e mártir Santa Reparata”. Logo mais, disse: “(...) Como disse outro dia, o nosso senhor Jesus Cristo teve três cidades (...) Outro dia disse sobre as propriedades da cidade e porque é dita cidade” (GIORDANO DA PISA, II, p. 88-89).⁴⁸⁰ Esses enunciados se referiam ao trecho bíblico que foi tomado como *thema*, tanto nos dois sermões de domingo quanto nesse de quinta-feira. Portanto, (no mínimo) três sermões interligados por um só *thema*.

Posto isso, agora será analisado o contexto litúrgico de cada um dessas três pregações (especialmente em relação à última, em honra de santa Reparata, buscar-se-á, igualmente, demonstrar a importância cívica da festa da santa). A ordem cronológica será acompanhada, com exceção de uma retomada do segundo sermão do domingo, na parte final da seção que se seguirá. Isso se justifica pelo fato de que, após esclarecido o contexto litúrgico de cada pronunciamento, se abordará a *reportatio* desse segundo sermão dominical tendo em vista explicar que parte da pregação do domingo, o final do segundo discurso ou todo um terceiro sermão não notado, não foi preservada.

para essa pregação em homenagem a Santa Reparata, somente a partir desse trecho não é possível afirmar se *volentieri* designava que o homem estava na cidade por que assim deseja ou se nela se congrega de modo prazeroso.

⁴⁷⁹ Como será esclarecido logo mais no corpo de texto, são dois os sermões desse domingo cujas anotações foram feitas e preservadas. Todavia, os indícios apontam para duas possibilidades: de ter existido um terceiro sermão que não foi anotado, ou de parte do segundo não ter sido registrado.

⁴⁸⁰ “*Di questa parola tutta questa settimana avemo predicado, ed ancora ne predicheremo stamane ad onor di questa vergine e martire gloriosa santa Reparata (...) Or come vi disse l'altrieri, che 'l nostro Signore Jesu Cristo ebbe tre cittadi (...) L'altrieri vi dissi delle proprietati della cittade*”.

5.2.1 Dia de São Francisco, 4 de outubro de 1304, Domingo, em Santa Maria Novella

Domingo de manhã, 4 de outubro de 1304, igreja de Santa Maria Novella, em Florença. A despeito da festa do santo minorita, o pregador realizou seu sermão a partir da leitura evangélica da missa dominical. Realizou sua prédica, portanto, seguindo o lecionário *proprium de tempore*, da Ordem dos Frades Pregadores, a partir de Mateus 9, 1, versículo que se encontra dentro da perícopie designada para o Décimo Nono Domingo após o Domingo da Trindade, que vai do versículo 1 ao 8 e que se inicia com a história de como Jesus tomou um barco e *veio até sua cidade (Venit in civitatem suam)*, retornando assim a Cafarnaum (ORDO PRAEDICATORUM, 1484, p. 166; 1496, p. 121; 1921, p. 188).⁴⁸¹

Em referência ao *thema* de Mateus 9, 1, na pregação feita em Santa Maria Novella, é importante notar que em relação à festa de São Francisco seria mais seguro e conveniente que Giordano tivesse escolhido *não* seguir o lecionário temporal da sua Ordem, mas optado por uma das leituras designadas para a missa do dia da festa do santo. Como já visto no capítulo II, de acordo com o *Libellus artis predicatorie*, de Jacobus da Fusignano, “em sermões de dias de festa, o *thema* pode ser tomado de todo lugar da Escritura, mas daquele que melhor compete à solenidade” (JACOBUS DA FUSIGNANO, 2013, p. 24).⁴⁸² Nesse sentido, ao mesmo tempo em que Giordano não era obrigado, por nenhuma prática ou regra, a escolher o *thema* a partir da leitura evangélica da missa em honra do santo, também se tem que, em termos oficiais, certamente a passagem que mais competiria à solenidade seria aquela estabelecida pela liturgia.

Conforme o calendário litúrgico dominicano, o dia 4 de outubro deveria ser dedicado à comemoração da festa de São Francisco de Assis (ORDO PRAEDICATORUM, 1484, p. X; 1496, p. XII⁴⁸³; BONNIWELL, 1945, p. 100-111, especialmente p. 109). Mesmo que a festa figure no calendário dominicano como *simplex*⁴⁸⁴ - ou seja, uma comemoração de segundo

⁴⁸¹ No *Ordinarium*, para o domingo em questão, encontra-se a seguinte inscrição: “*Dominica decima nona. Offic. ‘Salus populi’. V. ‘Attendite’. Oratio ‘Dirigat’. Epist. ‘Renovamini. R). ‘Dirigatur. Alleluia’. V. ‘Dextera’. Evang. ‘Ascendes Iesus in naviculam’. Offert. ‘Si ambulavero’. Secr. ‘Deus, qui nos’. Comm. ‘Tu mandasti’. Postcomm. ‘Gratias’*”. Por sua vez, ambos os missais consultados apresentam a perícopie que vai do versículo 1 ao 8 do capítulo IX: “*Secundum mattheum 9. In illo tempore: [1] Ascendens iesus in naviculam: transfretavit et venit in civitatem suam (...) [8] Videntes autem turbae timuerunt, et glorificaverunt Deum, qui dedit potestatem talem hominibus*”.

⁴⁸² “*In sermonibus autem festiuis potest sumi thema de omni loco scripture, sed quod melius competit sollempnitati*”.

⁴⁸³ A paginação dos missais apresentada, estritamente nesse caso, foi designada por mim mesmo. As páginas que antecedem o início dos missais, e que contêm o calendário litúrgico nos manuscritos, não apresentam numeração. Ela foi feita considerando como página I a primeira que apresenta alguma inscrição na face aversa da folha.

⁴⁸⁴ A designação da festa como *simplex* é encontrada no calendário litúrgico da Ordem apresentado por William Bonniwell e na edição do *lectionarium de santis* feita por Anne-Élisabeth Urfels-Capot (BONNIWELL, 1945, p. 109; URFELS-CAPOT, 2007, p. 384). Todavia, nos missais consultados, o de 1484 e o de 1496, a festa aparece como *duplex* em ambos os calendários que, nos manuscritos, antecedem o início propriamente dito do missal (ORDO PRAEDICATORUM, 1484, p. X; 1496, p. XII).

nível, em uma escala de cinco graus⁴⁸⁵ -, suas leituras deveriam ser preferidas às de uma missa ordinária, pois, no Décimo Nono Domingo após o Domingo da Trindade, naquele ano, não se comemorava nenhuma festa do ciclo temporal.

Conforme observa Anne-Élisabeth Urfels-Capot, segundo as regras presentes no *Ordinarium* da Ordem dos Frades Pregadores, a diferença de grau entre as solenidades estabelece a supremacia total ou parcial de uma festa de superior hierarquia em relação à de inferior, em caso de concomitância (URFELS-CAPOT, 2007, p. 28, n. 26). A rubrica de número 252, que abre a seção “*De Festis in Communi*” (“Sobre as Festas em Comum”), afirma: “Em qualquer dia que ocorrer uma festa simples ou maior, que nele seja celebrada”; há exceções previstas no texto, todavia, nenhuma delas contemplam o domingo em questão:

Em qualquer dia em que ocorrer uma festa simples ou maior, que nele seja celebrada, exceto nos Domingos do Advento e exceto na Septuagésima e Domingos seguintes até o Domingo de Ramos, inclusive; e exceto na Quarta-feira de Cinzas, e exceto na segunda-feira após o Domingo de Ramos e em seguida até o Domingo *in albis* [i.e., segundo Domingo de Páscoa], inclusive; e exceto no dia da Ascensão e em sua Oitava e na Vigília de Pentecostes e em seguida até a Festa da Trindade, ela inclusa. Excetuada a Festa de Purificação que nunca é transferida e a Festa da Anunciação, da qual pode ser feita como é notado abaixo, na rubrica de transferência de festividades (ORDO PRAEDICATORUM, 1921, p. 65).⁴⁸⁶

Caso se tome o calendário litúrgico e suas divisões de tempo para o ano civil de 1304⁴⁸⁷, é possível verificar que nenhuma dessas exceções ocorrem no *Tempo da Peregrinação* (25 de maio a 29 de novembro daquele ano), período litúrgico no qual o Décimo Oitavo Domingo após o Domingo da Trindade se encontra (no caso, 4 de outubro de 1304). Ou seja, não haviam escusas oficiais que abonassem a escolha de Giordano pela passagem evangélica de Mateus 9:1.

⁴⁸⁵ Segundo Urfels-Capot, além das festas de simples memória, há cinco graus de comemorações de acordo com o calendário que, a partir da de menor para a de maior importância, são classificadas da seguinte maneira: *trium lectionum*, *simplex*, *semiduplex*, *duplex* e *totum duplex*. O número de leituras noturnas a elas designadas era determinado de acordo com o grau de solenidade de cada celebração: para as festas *trium lectionum*, somente uma (como para os dias de semana); para todas as outras, três leituras noturnas (como para os domingos). Nesse último caso, cada uma dessas leituras noturnas era intercalada por três salmos (com suas antífonas e versos que eram lidos na sequência) e, em seguida, três leituras com suas respostas respectivas; cada leitura era precedida de uma bênção (URFELS-CAPOT, 2007, p. 28-29, 801). Precisamente quanto à festa de São Francisco, a ela foi designada nove leituras (URFELS-CAPOT, 2007, p. 384-387); e, por se tratar de uma festa *simplex*, três eram noturnas.

⁴⁸⁶ “*In quacumque die festum simplex vel majus occurrerit, in ea celebrabitur, praeterquam in Dominicis Adventus et praeterquam in Septuagesima et Dominicis sequentibus usque ad Ramos inclusive, et praeterquam in die Cinerum, et praeterquam in feria secunda post Ramos et deinceps usque ad Dominicam in Albis inclusive, et praeterquam in die Ascensionis et in octava ejus, et in vigilia Pentecostes et deinceps usque ad festum Trinitatis inclusive. Excipitur festum Purificationis quod nunquam transfertur, et festum Annuntiationis, de quo fiat sicut infra, in Rubrica de translatione festivitatum, notatum est*”.

⁴⁸⁷ Apêndice I.

Além disso, como destaca Carlo Delcorno, a atitude de adotar um *thema* de acordo com a liturgia do domingo e não com a leitura específica da festa do santo foi, por exemplo, repreendida, cerca de 35 anos depois, pelo frade Pregador Tomás Waleys (?-1350), em seu tratado *De modo componendi sermonis cum documentis* (DELCORNO, 1975, p. 121). Segundo o frade inglês,

Quando é pregado sobre os santos, o *thema* é tomado do evangelho ou da epístola lida naquele dia, ou alguma outra parte da Escritura. Todavia, recentemente inovaram em algum novo costume no qual do domingo imediatamente precedente à festa do santo, seja qual for o domingo, se assume o *thema* a ser pregado sobre a festa do santo que ocorre ao longo da semana. E, assim, se ligam a esse costume - se é que se deve dizer costume - que, encontrando o evangelho daquele domingo em concordância ou não com a festa do santo, ainda assim, todavia, tomam aquele *thema*. Não vejo, porém, nenhum motivo racional para esse costume. Porém, disso sei: que esses frequentemente tomam o seu *thema* com trabalho e violência se empenham em adaptá-lo ao santo e, como não tendo sucesso em fazê-lo decentemente e de modo adaptado, esse *thema*, que deveria ser todo o fundamento do sermão, o deforma todo, por mais que seja pregado muito bem. Assim, a mim parece que o costume de outros, que é mais antigo e compartilhado, é melhor, isto é, pelo qual o *thema* do santo é tomado da Sagrada Escritura, de qualquer parte, para poder estar mais em acordo com a festa e o pregador mais grato ao assim fazer. Esse modo é mais racional, pois é mais fácil e útil, e de menos suspeito de vaidade e nociva curiosidade (THOMAE WALEYS, 1936, p. 342-343).⁴⁸⁸

Essa repreensão pode ser simultaneamente tomada de duas maneiras: 1) como indício de que a prática era de fato recorrente há, pelos menos, 35 anos, pois, do contrário, não haveria razão para a censura; 2) que, apesar disso, havia um esforço por parte de membros da Ordem dos Frades Pregadores para desencorajá-la. De alguma forma, isso ocorreu com o próprio Giordano. Como salienta Carlo Delcorno, o frade pisano,

⁴⁸⁸ “Quando vero praedicatur de sanctis, sumitur them de evangelio vel epistola quae illo die leguntur, vel aliunde de Sacra Scripture. Modo tamen innovaverunt aliqui de novo consuetudinem ut de dominica immediate praecedente festum [sancti], quaecumque sit illa dominica, assumant sibi thema ad praedicandum de festo sancti infra hebdomadam occurrente. Et sic se ad consuetudinem istam, si consuetudo dici debeat, se alligaverunt quod, sive in evangelio illius dominicae [them] aliquod congruens festo sancti reperiatur sive non, inde tamen accipiunt sibi thema. Hujus autem consuetudinis nullum causam rationalem video. Unum tamen scio: quos isti frequenter accipiunt sibi thema quod cum labore et violentia student aptare ad sanctum, et, cum facere nequeant ut aptetur decenter et congrue, thema ipsum quod deberet esse totius sermonis fundamentum totum sermonem deformat, quantumcumque bene alias praedicetur. Unde mihi videtur quod aliorum consuetudo, quae antiquior est et communior, melior est, ut videlicet accipiatur thema de sancto de Sacra Scriptura undecumque, prout poterit esse magis congruum festo et praedicatori magis gratum, inde accipiatur Iste enim modus est rationabilior, quia facilior et utilior, et minus de vanitate et noxia curiositate suspectus”. Apesar de citar a repreensão do Tomás Waleys, Delcorno parece, antes, querer justificar a ação de Giordano, supondo que “nos tempos de frade Giordano deveria ser um sinal de habilidade refinada adotar a pericope do domingo precedente para um sermão de dia de semana em honra de um santo” [“ai tempi di fra Giordano doveva essere un segno di abilità raffinata adibire la pericope della domenica precedente per un sermone feriale in onore di un santo”] (DELCORNO, 1975, p. 121). Após afirmar isso, o autor cita especificamente a pregação aqui em análise como exemplo dessa suposta habilidade refinada.

a partir de 1305 [ano seguinte ao dos sermões aqui em questão] abandona as formas mais audazes de pregação, voltando-se para modelos mais simples e uniformes. E isso se repete identicamente no âmbito mais restrito da escolha dos temas do sermão: ao gosto de inovação e invenção, solicitada de um vivo sentido do público, sucede a tendência de aceitar as propostas da liturgia dominicana. É significativo que os versículos temáticos das festas de Santo André, de São Tomás de Cantuária, de São Silvestre, escolhidos livremente nos anos precedentes a 1305, são tirados, então, somente do Ordinário dominicano (DELCORNO, 1975, p. 120-121).⁴⁸⁹

Nesse sentido, portanto, nada mais *em acordo* com a celebração em questão do que a leitura evangélica ou epistolar já designada pela liturgia para a festa do santo - sendo essa a primeira prescrição de Tomás Waleys para pregações nesses dias e a base para a escolha de *themata* de Giordano, a partir de 1305.

Todavia, é verdade que, independentemente disso, Giordano de fato prestou homenagem a São Francisco, embora não o tenha feito a partir do *thema* prescrito para o dia de sua festa.⁴⁹⁰ Segundo o *Ordinarium* da Ordem dos Pregadores, rubrica 851, para a festa do santo de Assis era prevista a leitura evangélica de Lucas, capítulo 11, versículo 33: “*Nemo lucernam accendit et in abscondito ponit*” (“Ninguém acende uma candeia e a põe em oculto”) (ORDO PRAEDICATORUM, 1921, p. 207)⁴⁹¹; a mesma informação pode ser encontrada também no *Missale* da Ordem (ORDO PRAEDICATORUM, 1484, p. 244; 1496, p. 183v).⁴⁹²

⁴⁸⁹ “(...) fra Giordano, a partire dal 1305, abbandona le forme più audaci di predicazione, ripiegando su modelli più semplici e uniformi. La parabola si ripete identica nell’ambito più ridotto della scelta dei temi del sermone: al gusto dell’innovazione e dell’invenzione, sollecitate da un vivo senso del pubblico, succede la tendenza ad accettare le proposte della liturgia domenicana. È significativo che i versetti tematici delle feste di s. Andre, di s. Tommaso di Canterbury, di s. Silvestro, scelti liberamente negli anni precedenti il 1305, siano tratti da allora solamente dall’Ordinario Domenicano”.

⁴⁹⁰ Atentar para isso chama atenção para o cuidado que se deve ter ao traçar as indicações de argumentação possivelmente estabelecidas pelo *thema* da pregação. Mesmo não tendo adotado o *thema* prescrito para a festa de São Francisco, isso não o impediu de prestar a homenagem devida.

⁴⁹¹ “*Sancti Francisci Confessoris. Offic. ‘Os justi’. Oratio ‘Deus qui Ecclesiam’. Epist. ‘Dilectus Deo’. R). ‘Domine, praevenisti’. ‘Alleluia’. V. ‘Justus germinabit’. Evang. ‘Nemo accendit’. Offert. ‘Desiderium’. Secr. ‘Munera’. Comm. ‘Amen dico vobis quod vos’. Postcomm. ‘Ecclesiam’*”. Faz-se observar, também, que Giordano não empregou a leitura epistolar, como por vezes fazia. O versículo “*Dilectos Deo*”, previsto tanto pelo *Ordinarium*, quanto pelo *Missale*, corresponde à passagem de Tobias: 23, 26 (ORDO PRAEDICATORUM, 1484, p. 243v.; 1496, p. 183v.).

⁴⁹² “*Evangelium. Nemo lucernam accendit*”. Ao contrário do que ocorre para as leituras do calendário *de tempore*, no caso das festas dos santos as versões do *Missale* consultadas não apresentam a perícope completa, mas somente o primeiro versículo. Todavia, muito provavelmente a leitura se estenderia até o versículo 37, que encerra a comparação da candeia com o olho do corpo. De modo totalmente diferente, segundo Carlo Delcorno a perícope completa para o dia de São Francisco seria Lucas 8, 16-17, cujo primeiro versículo inicia-se da seguinte maneira: “*Nemo autem lucernam accendens (...)*” [“Ninguém, acendendo uma candeia (...)”] (DELCORNO, 1975, p. 404). Em relação a isso, é preciso notar que tanto o *Ordinarium* quanto as versões do *Missale* empregam o verbo latino *accendo* conjugado na terceira pessoa do singular do presente do indicativo, isto é, como *accendit*. Essa é precisamente a conjugação encontrada em Lucas 11, 33. Em Lucas 8, 16, o verbo encontrado está no gerúndio, como *accendens*. Além disso, o versículo 16 de Lucas 8 apresenta a conjunção *autem*, ausente nos documentos litúrgicos da Ordem. Sendo assim, conclui-se que, em verdade, a perícope para a festa do santo minorita certamente iniciava-se em Lucas 11, 33 e, provavelmente, se estendia até o versículo 37.

Porém, a sua ação não foi desprovida de precedentes. Em sua coleção de sermões-modelo, intitulada *Sermones de omnibus sanctis*, composta entre 1267 e 1286, Iacopo de Varazze (1228-1298) propôs de três a nove sermões para as festas de dias dos santos e celebrações litúrgicas previstas no calendário da Ordem Dominicana. Para os quatro sermões dedicados ao santo de Assis, Iacopo também não utilizou a passagem prescrita pela liturgia, mas empregou as passagens de Apocalipse 22, 11 (“*Qui sanctus est, justificetur adhuc*”)⁴⁹³; Apocalipse 7, 2 (“*Et vidi alterum angelum ascendentem ab ortu solis, habentem signum Dei vivi*”)⁴⁹⁴; Gálatas 6, 17 (“*Ego enim stigmata Domini Jesu in corpore meo porto*”)⁴⁹⁵; e Mateus 11, 28 (“*Venite ad me omnes qui laboratis*”)⁴⁹⁶ (JACQUES DE VORAGINE, 1573, p. 383-388). É interessante notar que a leitura de Gálatas 6 foi, mais tarde, oficializada como leitura epistolar para o dia da festa do santo de Assis e permanece assim até os dias de hoje. Talvez isso indique que já no final do século XIII houvesse uma predileção por ela - muito provavelmente porque Francisco recebeu os estigmas do Cristo em 17 de setembro de 1224 - de modo que, com o uso, acabou por ser regularizada.

Tendo então optado pela leitura prescrita para o Décimo Nono Domingo após o Domingo da Trindade, é preciso destacar também que o frade poderia ter realizado seus discursos a partir dos oito primeiros versículos do referido capítulo do Evangelho de Mateus. Todavia, escolheu discorrer somente a respeito do primeiro. Sobre isso, mais uma vez é pertinente uma comparação com a produção sermonária de Iacopo de Varazze. Em seus *Sermones de omnibus evangeliiis dominicalibus*, para o domingo em questão, Iacopo dividiu os dois primeiros versículos do capítulo nove de Mateus para os três sermões. No primeiro, partiu da sentença “*Ascendens in naviculam, transfretavit, et venit in civitatem suam. Et ecce offerebant ei paralyticum*”⁴⁹⁷, que corresponde a todo o primeiro versículo e a um segmento do segundo. Já no segundo sermão, tomou como base o trecho “*(...) offerebant ei paralyticum jacentem in lecto. Et videns Jesus fidem illorum (...)*”⁴⁹⁸, continuação do segundo versículo. E, por fim, no terceiro texto, empregou a frase “*(...) dixit Jesus paralytico*”⁴⁹⁹, ainda do segundo versículo (JACQUES DE VORAGINE, 1572, p. 340-347).

Atentar para todos esses detalhes mostra que Giordano poderia não só ter escolhido uma das leituras determinadas para honrar o santo minorita, mas, em relação ao lecionário temporal,

⁴⁹³ “Quem é santo, seja santificado ainda”.

⁴⁹⁴ “E vi outro anjo subir do lado do sol nascente, e que tinha o selo do Deus vivo”.

⁴⁹⁵ “Trago no meu corpo as marcas do Senhor Jesus”.

⁴⁹⁶ “Vinde a mim todos que trabalham”.

⁴⁹⁷ “E, entrando no barco, passou para o outro lado, e chegou à sua cidade”.

⁴⁹⁸ “(...) lhe trouxeram um paralítico, deitado numa cama. E Jesus, vendo a fé deles...”.

⁴⁹⁹ “(...) disse Jesus ao paralítico”.

assim como fez Iacopo, ter realizado sua pregação a partir dos outros versículos que de costume eram lidos nesse domingo. Escolheu, porém, permanecer em todas as pregações feitas, tanto nas do domingo quanto na de quinta-feira, apenas no primeiro. Isso parece mostrar alguma diferença de intento entre os dois pregadores. Ora, é sabido que os sermões de Iacopo foram escritos para servirem de modelo - talvez até nem tenham sido de fato pregados por ele ou qualquer outra pessoa conforme se apresentam - e que, por isso, podem parecer mais genéricos e abarcar uma variedade grande de temas. Esta poderia ser a justificativa para oferecer uma abordagem mais completa da passagem evangélica. Mas qual teria sido, então, a do ato de Giordano de Pisa? É possível conjecturar alguma explicação para isso?

5.2.2 Dia 4 de outubro de 1304, Domingo, na Catedral de Santa Reparata

Exclusivamente em relação ao sermão pregado, na tarde desse domingo, na catedral de Santa Reparata, é preciso afirmar que, nessa ocasião, Giordano também não se balizou pelos costumes da igreja em que pregava. Apesar de não haver nenhum documento que apresente o calendário litúrgico da Catedral de Santa Reparata, para os séculos XIII e XIV, é possível reconstruí-lo. Tal empreitada foi realizada por Marica Tacconi e Franklin Toker, por meio de alguns documentos: nomeadamente, o Antifonário do Arquiepiscopado (1150), e dois *ordinaria*, o *Ritus in ecclesia servandi* (1173-1205) e os *Mores et consuetudines canonice florentini* (1231) (TACCONI, 2005, p. 55-56; TOKER, 2009, p. 57-65). Nessas reconstruções, percebe-se que, no dia 4 de outubro, deveria ser comemorada a festa do santo de Assis (TACCONI, 2005, p. 59; TOKER, 2009, p. 62, 247). Segundo mostra a transcrição do livro *Ritus in ecclesia servandi*, publicada por Toker (2009, p. 157-264), a referência a São Francisco e à sua festa foi posteriormente adicionada à obra em uma nota lateral. Nela se lê: “Na festa de São Francisco, confessor e não sacerdote, são feitas nove leituras” (TOKER, 2009, p. 247).⁵⁰⁰ Isso quer dizer que no dia da festa do santo se deveria observar a rubrica “*De Confessore non Pontífice vel Sacerdote*” (“Do confessor não pontífice ou sacerdote”). Nela, por sua vez, encontra-se a seguinte informação: “Se, em verdade, não são pontífices ou sacerdotes, dizemos (...) No ofício da missa (...) epístola *Beatus vir qui inventus* ou *Iustum deduxit*; evangelho *Vigilate* [Mateus 24, 42] ou *Sint Lumbi* [Lucas 12, 35] ou *Nemo accendit* [Lucas 11, 33]”

⁵⁰⁰ “*De santo Francisco confessore novem lectiones facimus non sacerdote*”.

(TOKER, 2009, p. 221-222, linhas 2356, 2368, 2370-2371).⁵⁰¹ Como já argumentado, a leitura de Lucas 11, 33, a última das três opções de leitura evangélica estabelecidas pela rubrica, é a mesma determinada pela liturgia dominicana para a festa de São Francisco de Assis.⁵⁰²

5.2.3 Dia de Santa Reparata, 8 de outubro de 1304, quinta-feira, na praça em frete à Catedral de Santa Reparata

Sobre o sermão pregado no dia da festa da padroeira da cidade - do qual foi retirada a citação apresentada no início deste capítulo - a partir somente das informações referente ao *thema* é possível afirmar o motivo pelo qual o pregador não mobilizou os elementos do *amor*, da *semelhança* e *mesma natureza* ao tratar da formação da sociedade humana, como havia feito no ano anterior, ao também empregar o pensamento político aristotélico. Como já demonstrado, tais aspectos haviam sido sugeridos pelo *thema* de Mateus 22, 39, que trata do *amor ao próximo* e que, claramente, insinua o *amor*, a *semelhança* e a *mesma natureza* como fatores protagonistas do sermão que se deve realizar no Décimo Oitavo Domingo após o Domingo da Trindade. O atual, todavia, além de fazer referência a um barco, falava apenas em regresso à cidade de origem e, portanto, não sugeria que esses princípios fossem invariavelmente mobilizados. Além disso, a partir desse *thema*, o objetivo de Giordano, na quinta-feira, como será visto mais a frente, foi o de oferecer as razões pelas quais o santo seria senhor das cidades, tanto das terrestres quanto da celeste. É perceptível, portanto, que a prédica do frade, mais uma vez, se desenvolveu dentro das margens de manobra sugeridas pela liturgia, no interior de exigências retóricas postas pelo gênero da pregação. Por isso o pregador concentrou-se em falar especificamente do bem-estar que a cidade promove à vida humana e fez referência direta

⁵⁰¹ “*Se vero non sit pontifex vel sacerdos, dicimus hanc (...) Ad missam officium (...) epistol. ‘Beatus vir qui inventus’ vel Justum deduxit’, evang. ‘Vigilate’ vel ‘Sint lumbi vestri’ vel ‘Nemo accendit’*”.

⁵⁰² Conforme a hierarquização das festas estabelecidas no *Ritus in ecclesia servandi* na rubrica *De varietate festorum (Da variedade das festas)*, a festa de São Francisco, por possuir nove leituras, é caracterizada como uma festa popular, isto é, ocupando o terceiro lugar da hierarquia, precedida pelas festas soleníssimas e principais, e sucedida pelas festa privadas (TOKER, 2009, p. 251, linhas 3486-3487). Sobre elas, o livro afirma: “SOBRE AS FESTAS POPULARES. São ditas festas populares as quais são veneradas por vários povos; da mesma forma, elas também devem ser celebradas pelos clérigos locais em nove leituras. E podemos dizer que elas são aquelas na qual, assim com em uma principal, fazemos nove leituras ao longo do ano e que são elas, junto a nós, designadas em seus locais. [“*DE FESTIS POPULARIBUS. Popularia festa dicuntur que a plurium populis venerantur, atque ab eorundem locorum clericis in novem lect. celebrantur. Et possumus nos dicere illa esse in quibus, preter precipua, novem lect. per anni circulum facimus et que sint illa apud nos in suis locis designata sunt*”] (TOKER, 2009, p. p. 252, linhas 3508-3511). Os tipos de festas, de acordo com o *Ritus*, serão comentados logo mais no corpo do texto.

especialmente ao argumento da autossuficiência da cidade, conforme estabelecido pela teoria filosófica-política aristotélica.⁵⁰³

Ainda em relação ao *thema* escolhido, deve-se observar que o primeiro versículo de Mateus 9, que fala da volta de Jesus a uma das suas cidades de origem, seria o mais adequado para se explorar o tema urbano e cívico visto que, naquela quinta-feira, comemorava-se a festa da patrona de Florença, Santa Reparata. Assim, adotar a leitura litúrgico-evangélica do domingo e falar de cidade desde o início da semana pode ter sido um procedimento considerado como mais apropriado. Em primeiro lugar, pois o *thema* era propício para se falar de cidade e cidadania, algo condizente com a festa cívica; em segundo, pois tratar disso desde o domingo, já introduziria o público ao assunto que invariavelmente seria tratado na quinta-feira.⁵⁰⁴

Tal preparação se justificaria precisamente pelo valor dessa comemoração. Segundo demonstram os estudos de Augustine Thompson, as comunas italianas centro-setentrionais, dos séculos XIII e início do XIV eram, *simultaneamente, instituições civis, religiosas e políticas*, de modo que seu governo era entendido e se dava por meio da *retórica* e de *rituais religiosos* (THOMPSON, 2005, p. 3, 6). O historiador afirma que “os governos comunais leigos ampliaram eles mesmos os seus ‘aspectos’ sagrados, associando suas cidades com santos-patronos e, especialmente na era do ‘popolo’, adotando uma grande quantidade de linguagem religiosa, rituais e formas” (THOMPSON, 2005, p. 6).⁵⁰⁵ Transcendendo a observação além do campo da política para um mais amplo, nota-se que virtualmente toda a população comunal - leigo e clérigo, homem e mulher - se engajava em tais atos (THOMPSON, 2005, p. 148-160; 274-280) e “por meio da participação em rituais públicos, indivíduos criavam famílias, famílias criavam vizinhanças e vizinhanças criavam cidades” (THOMPSON, 2005, p. 141).⁵⁰⁶ O vínculo que se estabelecia entre cidade e santo se dava em um sentido de reciprocidade: a comunidade oferecia a sua celebração por meio de atos de devoção e homenagem aos santos na Terra, enquanto eles intercediam junto a Deus para conferir algum tipo de vantagem em contrapartida

⁵⁰³ Apesar disso, como será visto logo mais no corpo do texto, uma vez que Giordano oscilava entre uma concepção de cidade aristotélica e uma agostiniana conforme já exposto, o pregador ainda assim mobilizou mais uma vez o argumento do amor como fundamento da sociedade no segundo sermão *Venit in civitatem suam* de domingo. No caso desse terceiro sermão dominical (cuja *reportatio* não sobreviveu), a partir do mesmo *thema*, como será demonstrado ainda no corpo do texto, o objetivo de Giordano era expor o *apetite e desejo natural* de retornar ao local de origem inerente ao homem.

⁵⁰⁴ Certamente que a totalidade dos públicos de domingo e quinta-feira não eram correspondentes, posto que a festa do dia de semana era uma festa cívica, enquanto a de São Francisco poderia ter um apelo mais restrito. De toda forma, é plausível supor que o público que frequentava suas pregações com fidelidade e que a anotava se fez presente também na pregação do dia da festa de Santa Reparata.

⁵⁰⁵ “Communal lay governments themselves magnified their ‘sacred’ aspects, associating their cities with patron saints and, especially in the age of the Popolo, adopting wholesale religious language, rituals, and forms”.

⁵⁰⁶ “Through participation in public rituals, individuals created families, families created neighborhoods, and neighborhoods created the city”.

- geralmente em forma de proteção e/ou maior graça e autoridade (THOMPSON, 2005, p. 114, 119-120).

Nesse sentido, os cultos mais antigos existentes nas comunas italianas geralmente centravam-se no titular da catedral. As cidades celebravam seus patronos por meio de rituais religiosos, atos de honrarias esses que eram compartilhados não só pelos grupos de observância religiosa formada por leigos, mas por toda associação dos que estavam presentes na cidade. A catedral era a casa da cidade e, considerava-se, pertencia tanto ao bispo quanto à cidade, pois a comuna, além de devotar-lhe doações para obras de caridade, ocupava-se também de sua preservação física. Essa simultaneidade de ‘posse’ expressava-se fisicamente na praça da catedral que, geralmente, era a mesma da comuna (THOMPSON, 2005, p. 18-21).⁵⁰⁷ Isso tudo, em seu conjunto, fomentava o orgulho cívico, uma vez que se considerava que o(s) santo(s) patrono(s) protegia(m) e personificava(m) a cidade - sendo, por vezes, invocado(s) em documentos oficiais do governo da comuna para desempenharem funções protetora e legitimadora.⁵⁰⁸

Especificamente quanto ao caso de Santa Reparata, uma virgem e mártir que viveu em Cesarea, no século III (TACCONI, 2005, p. 60), a cidade de Florença protagonizou o nascimento de um culto em sua honra que gerou o relato de milagres e até mesmo a composição de uma *vita* - que, segundo Thompson, apesar de piedosa, era totalmente ficcional (THOMPSON, 2005, p. 113-114). De acordo com o cronista florentino Giovanni Villani (1276-1348), o motivo de adoção de Reparata como padroeira se dera devido à vitória do imperador romano Honório (384-423), junto das tropas florentinas, sobre o rei ostrogodo, Radagaiso (?-406), que sitiava Florença no início do século V, ocorrida no dia da santa (VILLANI, 1991, II, xxiv, p. 72). Mesmo que, no início do século XIV, a história por trás da adoção da santa como patrona pudesse ser, ao que tudo indica, largamente desconhecida pela população florentina, tal

⁵⁰⁷ Como visto na introdução, em 1296 a própria guilda responsável pela construção da nova catedral solicitou ao governo da cidade a ampliação da praça entre a igreja e o batistério.

⁵⁰⁸ A personificação da cidade não se dava necessariamente por meio do monopólio de um único santo. A patronagem compartilhada, muito pelo contrário, era largamente difundida. No caso específico de Florença, além de Santa Reparata, Deus e a Virgem Maria, no início do século XIV o estatuto da comuna de 1325 invocava também os nomes de Pedro, Paulo, Filipe, Tiago, Barnabé, Zenóbio e Miniato, bem como todos os santos de Deus (THOMPSON, 2005, p. 114). Quanto à função legitimadora no campo da política, quando no século XII as comunas se desvincularam do poder imperial, elas passaram a sofrer como que de uma carência de dignidade e raízes antigas que as ligasse ao passado e, assim, as fornecesse a legitimidade civil desejada. Por conta disso, a suas organizações políticas com base em aspectos religiosos - onde os santos, intercessores na relação entre homem e Deus, desempenharam um papel de fundamental importância - tinha por finalidade suprir essa falta e substituir o imperador (THOMPSON, 2005, p. 141).

fato não impedia que a sua veneração fosse ainda realizada pela cidade - a qual, inclusive, era acompanhada pela realização de um *palio*, uma competição de corrida de cavalos.⁵⁰⁹

Além do que pode ser inferido pelo simples fato de a santa ainda ser a titular da catedral, na época de Giordano⁵¹⁰, uma melhor noção da sua importância para a cidade pode ser traçada pela análise de dois dos livros de serviços litúrgicos remanescentes da antiga catedral florentina. O mais antigo deles, intitulado *Ritus in ecclesia servandi*, foi produzido por volta das últimas décadas do século XII (TOKER, 2009, p. 9, 30).⁵¹¹ Trata-se de um *liber ordinarius*⁵¹² que, como tal, apresenta todos os hinos e leituras para a missa e para o ofício divino realizado na catedral, no final do século XII. Apesar de ter sido composto mais de um século antes do tempo da pregação de Giordano, em Florença, acredita-se que ele ainda assim é útil para se entender a importância da festa de Reparata em sua época, pois, ao que tudo indica, o livro somente se tornou verdadeiramente obsoleto quando a catedral de Santa Reparata foi de fato substituída

⁵⁰⁹ Segundo o cronista Matteo Villani (1283-1363) - que após a morte de seu irmão mais velho, Giovanni, em 1348, tomou para si a tarefa de continuar a crônica que então vinha sendo escrita pelo primogênito - por volta de 1353 “os priores [das Artes que estavam à frente do governo citadino] desejaram clarificar por que a igreja catedral de Florença se chamava Santa Reparata e por que, por antigo costume, naquele dia ocorria o palio em Florença” (VILLANI, 1834, III, lxxxv, p. 106). Apesar de seu irmão Giovanni já ter atestado, quando ainda escrevia sua crônica, qual havia sido o motivo (conforme descrito no corpo do texto), a história, pelo relato de Matteo, parece não ter sido de conhecimento geral na metade do século XIV, o que pode levar a supor que ela também não o era em 1304. Esse desconhecimento, todavia, não impedia que a santa fosse venerada. Seu culto, segundo George Dameron, remonta ao século VI (DAMERON, 2005, p. 201). Sobre a realização do *palio* em conjunto com a celebração da festa de um santo padroeiro, Thompson esclarece que essa era uma prática recorrente nas comunas italianas. De modo semelhante ao caso florentino, a comuna de Cremona realizava um *palio* no dia da festa de São Bartolomeu, em honra ao santo, precisamente porque nessa data a cidade venceu o imperador Henrique VII. Já Bolonha, tendo vencido Ímola no dia de São Pedro, honrava-no também por meio dessa prática. Especificamente no caso de Florença, segundo o autor, a cidade forçava as cidades a ela subjugadas a cobrirem os gastos da realização de tais eventos como sinal de subordinação (THOMPSON, 2005, p. 172, 173).

⁵¹⁰ Conforme afirma o historiador norte-americano Franklin Toker, a festa de Reparata “(...) era [não obstante a falta de relíquias da própria santa], uma grande festa da santa titular da catedral e seu altar mor – a terceira mais importante comemoração feita na catedral após as festas de São João Batista e São Zenóbio; ela incluía um sermão pelo bispo e a comemoração de sua oitava” [“*this was nonetheless a major feast for the title saint of the Cathedral and its high altar – the third most important commemoration at the Cathedral after the feasts of St John the Baptist and Zenobius; it included a sermon by the Bishop, and commemoration of the octave*”] (TOKER, 2009, p. 63). Conforme o cronista Marchionne di Coppo Stefani (1336-1386), uma relíquia de Santa Reparata foi adquirida em 1335, pois, segundo ele, embora a catedral tenha tido outros nomes, o de Reparata era o mais apropriado (STEFANI, 1990, p. 241). Segundo Mateo Villani, a relíquia foi venerada por quatro anos e quatro meses até que se descobriu que era falsa (VILLANI, 1991, III, xv-xvi).

⁵¹¹ Segundo Toker, é seguro afirmar que o livro foi composto por volta da década de 1190, pois as referências urbanas parecem estar de acordo com a topologia florentina por volta de 1180-1190. Já a data de 1173 é estabelecida como marco inicial para a sua datação pelo fato de que a obra elenca a festa de São Tomás de Cantuária, canonizado nesse ano. Além disso, conforme afirma o arqueólogo, o livro certamente é anterior a 1205, pois não faz menção à relíquia do Batistério de São João obtida nesse ano, o braço direito de São Felipe. O manuscrito, todavia, possui em seu fim vários parágrafos inseridos posteriormente, precisamente em 25 de fevereiro de 1289 – sinal de que ainda permanecia em uso no final do século XIII.

⁵¹² Assim como o *ordinarium* da Ordem dos Frades Pregadores, já comentado, o *Ritus* também apresenta as leituras de forma resumida, listando apenas as duas ou três primeiras palavras, o suficiente para direcionar o padre a outros livros litúrgicos da sacristia que continham as leituras completas (TOKER, 2009, p. 35).

pela de Santa Maria del Fiore, em 1439/40 (TOKER, 2009, p. 30).⁵¹³ O outro livro disponível é também um *ordinarium*: intitulado *Mores et consuetudines canonice florentine*, foi produzido por volta de 1231.⁵¹⁴ Ao contrário do *Ritus*, este é muito menor em extensão e não apresenta considerações sobre todos os santos. O seu foco, como é perceptível pela parte em que o texto se apresenta mais prolixo, volta-se para o correto soar dos sinos e à manutenção dos altares (TOKER, 2009, p. 29-30).⁵¹⁵

No primeiro deles, o *Ritus*, encontra-se uma seção chamada “*De varietate festorum*” (“Da variedade de festas”) onde as solenidades são classificadas de acordo com sua importância. Nela, lê-se:

DA VARIEDADE DE FESTAS. Existem as festas soleníssimas, principais, populares e privadas, e para a variedade delas vários são os modos do ofício de leitura e de canto. As festas soleníssimas são: a Natividade do Senhor, a Epifania, a Ressurreição, bem como a segunda e terça-feiras [seguintes], a Ascensão, o Pentecostes, as quatro festividades de Santa Maria e a festa de Todos os Santos. *A festa de dedicação de cada igreja e as festas dos patronos de cada igreja são soleníssimas naquelas igrejas.* Nessas festas, celebre-se o ofício de modo soleníssimo, e devotissimamente e que tudo seja cantado e lido de modo cuidadoso. Que os altares sejam incensados a cada noturno.⁵¹⁶ Que [nestas festas] sejam acesas mais velas do que de costume. Para o intróito da missa, o *Kyrie eleison*, o *Gloria in excelsis deo*, o *Sanctus sanctus* e o *Agnus dei*, o cantor, com um número de assessores competentes, permanece posicionado no centro do coro. Nessas festas, o Gradual⁵¹⁷ é cantado devidamente, com seu verso, por dois [cantores] instalados no púlpito; o *alleluia* e também a Sequência⁵¹⁸ serão cantados solenemente pelo cantor e seus acompanhantes do púlpito (TOKER, 2009, p. 251, linhas 3486-3496, grifo nosso).⁵¹⁹

⁵¹³ Além disso, Toker acredita que o livro deixou de ser usado somente no século XV porque, segundo afirma, foi esse o momento em que o apelo à uniformização universal da liturgia, com base naquela romana, se tornou mais forte pela invenção de novas técnicas de impressão. Todavia, antes disso, em 1310, o bispo Antônio d’Orso já havia promulgado certas reformas na constituição da igreja na intenção de homogeneizar a liturgia na diocese florentina, o que tornava o livro desatualizado em certa medida (TOKER, 2009, p. 30-31). Porém, como é notável, tal reforma foi feita após o período de pregação de Giordano em Florença. Sendo assim, parece ser seguro utilizá-lo para pensar a liturgia da catedral na primeira década do século XIV.

⁵¹⁴ Sobre sua datação, Toker observa que o livro inclui a festa de São Francisco, canonizado em 1228, mas a de São Domingos, oficialmente reconhecido como santo em 1234, foi acrescida na margem do manuscrito após finalizada sua confecção. Além disso, o livro está de acordo com as novas práticas inseridas em 1231 pelo bispo Ardingus, que ocupou a sé florentina entre 1230 e 1249 (TOKER, 2009, p. 30).

⁵¹⁵ Sobre isso, Toker afirma: “(...) ele é relativamente lacônico sobre os detalhes da liturgia. O texto, pelo contrário, se torna prolixo em dois pontos: o soar dos sinos do campanário ao ritmo da adoração que ocorria no interior da igreja, e a manutenção física de Santa Reparata e seus altares” [“*it is relatively laconic on the details of the liturgy. The text instead became prolix on two points: the ringing of the campanile bells to the rhythm of the worship going on inside the church, and the physical upkeep of Santa Reparata and its altars*”] (TOKER, 2009, p. 30).

⁵¹⁶ O texto se refere à celebração do ofício divino chamado, em latim, *Matutinum* [em português ‘Matinas’ ou ‘Vigílias’] que é rezado à noite ou de madrugada. Trata-se de um ofício longo, composto por duas ou, a depender da festa, três partes cada qual chamada ‘noturno’ (primeiro, segundo e terceiro noturnos) durante os quais são cantados três salmos e feitas três leituras.

⁵¹⁷ ‘Gradual’ é o nome para uma das partes da missa, entre a leitura da epístola e do evangelho; ele é cantado em forma responsorial, isto é, há um refrão (cantado pelo coro) e versículo, entoado pelos cantores.

⁵¹⁸ ‘Sequência’ é o nome de um hino melódico cuja letra enfatiza a festa celebrada, podendo conter a vida de um santo em forma rimada e musicada.

⁵¹⁹ “*DE VARIETATE FESTORUM. Festa alia summa, alia precipua, alia popularia, alia privata et pro varietate eorum varius est modus officii legendi et cantandi. Summa festa sunt Nativitatis domini, Epyphania, Resurrectio*

Como se nota, ao falar em “cada igreja” e “naquelas igrejas”, as prescrições do *Ritus* não diziam respeito somente à catedral, mas a todas as igrejas da diocese de Florença. No *ordinarium*, isso se dá especificamente em relação ao Batistério de São João Batista, edifício que se encontrava do outro lado da praça, em frente à catedral de Santa Reparata. A razão disso está no fato da existência de uma rubrica precedente chamada “*De officio dedicationis ecclesie*” (“Do ofício da dedicação das igrejas”) (TOKER, 2009, p. 249, linhas 3409-3436) que se inicia da seguinte maneira: “A [festa da] dedicação da igreja de São João Batista, que ocorre no oitavo dia dos idos de novembro, seja celebrada solenemente como se celebram todas as outras festas do Senhor” (TOKER, 2009, p. 249, linhas 3409-3412).⁵²⁰ As chamadas *festividades do Senhor* corresponderiam precisamente à primeiras citadas pela rubrica *De varietate festorum*: Natividade do Senhor, Epifania, Ressureição (junto com a segunda e terça-feiras seguintes), Ascensão e Pentecostes. Além disso, posteriormente foi acrescentado, na margem e logo após o título, a seguinte inscrição: “Consagração do altar de Santa Reparata no dia de São Leonardo. E foi consagrado pelo arcebispo André” (TOKER, 2009, p. 249, linhas 3409-3410).⁵²¹ Se se toma a reconstrução do calendário litúrgico da catedral, nota-se que o dia de São Leonardo era precisamente o mesmo dia da dedicação do batistério de São João Batista, isto é, dia 6 de novembro (TOKER, 2009, p. 63).⁵²² Em outras palavras, nesse dia deveria ser comemorada tanto a dedicação do batistério de São João Batista quanto a da catedral de Santa Reparata.⁵²³

cum secunda et tertia feria, Ascencio, Pentecostes, quattuor festivitates sanctae Marie et Festum Omnium Sanctorum. Festum dedicationis cuiusque ecclesie, festa patronorum cuiusque ecclesie sunt summa in illis ecclesis. In his festis sollempnissime fiat officium et devotissime atque tractim cuncta cantentur atque legantur. Ad singulos nocturnos incensentur altaria. Lampades plures solito accendatur et ardeant. Ad introitum misse et ad Kyrie eleison et ad Gloria in excelsis deo et ad Sanctus sanctus et Agnus dei, cantor cum competenti sociorum numero in médio chori ordinate maneat. Graduale vero in his festis a duobus tractim in pulpito cantetur cum versu; alleluia quoque et sequentia in pulpito similiter a cantore et suis sociis sollempniter canitur”. Franklin Toker oferece uma transcrição completa do texto latino do Ritus. Cf. TOKER, 2009, p. 157-264.

⁵²⁰ “*In dedicatione ecclesie Sancti Johannis Baptiste, que occurrit octavo Idus Novembris, sollempniter sicut in festivitatibus domini cuncta celebrentur*”.

⁵²¹ “*Consecratio altaris sancta Reparate in die sancti Leonardi. Et fuit consecratum per archiepiscopum Andream*”.

⁵²² Segundo Toker, a “consagração do altar de Santa Reparata na mesma data [se deu] por volta de 1230, e talvez até mesmo séculos antes” [“*Consecration of the St Reparata altar on the same date around 1230, and perhaps also centuries before*”] (TOKER, 2009, p. 63).

⁵²³ Obviamente, a data também era dedicada a São Leonardo. Em relação a ele, a rubrica, em seu final, determina o seguinte: “Segue-se a antifona, versículo e oração de São Leonardo, do qual, no dia seguinte, fazemos três leituras e cantamos de acordo com o que é prescrito para o [ofício] de um confessor não sacerdote” [“*Sequitur ant., V et or. De santo Leonardo, de quo in crastinum três lect. facimus et cantamus de uno confessore non sacerdote*”] (TOKER, 2009, p. 249-250, linhas 3433-3434). O dia 6 de novembro também era dedicado a Santo Appiano (TOKER, 2009, p. 64). Sobre ele, a rubrica afirma: “Segue-se a antifona, versículo e oração de Santo Appiano confessor nas laudes e nas vésperas” [“*Sequitur ant., V et or. De santo Appiano confessore in laude et vesperis*”] (TOKER, 2009, p. 259, linhas 3434-3435).

Posto isso, especificamente em relação à catedral e ao batistério, o trecho destacado da rubrica “*De varietate festorum*” deve ser entendido da seguinte maneira: a festa da dedicação do batistério de São João Batista (6 de novembro) e a própria festa do santo (24 de junho) são solenidades para a igreja batisterial; a festa de dedicação da catedral de Santa Reparata (6 de novembro) e a própria festa da santa (8 de outubro) são solenidades para a catedral. Assim, exclusivamente em relação aos rituais da catedral, não há dúvidas de que a festa do dia de Santa Reparata era considerada como de primeiro grau de importância.⁵²⁴

Por fim, é preciso declarar ainda que outras rubricas se aplicam à festa da santa. A rubrica intitulada “*Quid cantetur in processionibus diebus dominicis et aliis sollemnitatibus per anni circulum*” (“O que deve ser cantado nas procissões dominicais e nas outras solenidades que ocorrem durante o ano”) estabelece que a oração *Via sanctorum* deve ser cantada nos dias das festas de santos, mas observa que essa prescrição não deve ser seguida quando se trata de uma festa soleníssima, na qual deve-se seguir os cantos próprios (TOKER, 2009, p. 253, linhas 3572-3579).⁵²⁵ Já a rubrica, “*De missi matutinalibus certis diebus populo celebrandis*” (“Das missas matutinas que são celebradas em certos dias pelo povo”) estabelece que esse tipo de missa seja feita, dentre outras ocasiões, “nas festas de nossos patronos. Nas festas de dedicações e, em geral, em todas as festas principais” (TOKER, 2009, p. 254, linhas 3587, 3696-3697).⁵²⁶ A ela também é aplicada a rubrica “*De ordine processionis et officii misse*” (“Do rito da procissão e do ofício da missa”), voltada para as festas soleníssimas e domingos (TOKER, 2009, p. 254, linhas 3598-3599).⁵²⁷

Por sua vez, em relação a Santa Reparata, no *ordinarium Mores et consuetudines canonice florentine* é possível encontrar a seguinte passagem:

⁵²⁴ Sobre essa passagem da rubrica “*De varietate festorum*”, Franklin Toker afirma o seguinte: “O texto nota que a festa de dedicação de uma igreja será a sua festa maior, mas não há menção a uma festa específica para a dedicação da [igreja de] Santa Reparata” [“*The text notes that the feast of the dedication of a church will be its highest feast, but there is no mention of a specific feast for the dedication of S. Reparata*”] (TOKER, 2009, p. 47). Ou seja, na visão do arqueólogo americano, o fato de a inscrição sobre a consagração do altar da catedral a Santa Reparata ter sido acrescida à margem da rubrica “*De officio dedicationis ecclesie*” (que, com o visto, trata da dedicação do Batistério de São João Batista), não parece significar que essa consagração seria a mesma coisa que uma dedicação de igreja. Todavia, interpretada dessa maneira, o fato de a rubrica falar em mais de uma igreja passa a não mais fazer sentido visto que, assim, comemorar-se-ia somente a dedicação do batistério de São João Batista.

⁵²⁵ “*In sollemnitatibus sanctorum cantatur P[reponsorium] de sanctia, ser or. ‘Via sanctorum’ propter festum, nisi sit summum vel <quasi> summum, non dimittimus, sed connumeramus in ea sanctum vel sanctos de quibus cantatum est*” [“Nas solenidades dos santos, cantar o responsório dos santos, e em seguida a oração Via sanctorum de acordo com a festa, exceto quando a festa é soleníssima ou quase suma, então, não cantamos, mas comemoramos nela o santo ou santos dos quais são cantados”].

⁵²⁶ “*Missas matutinales certis diebus populo celebramus et certis diebus intermittimus (...) In festis patronorum nostrorum. In festo dedicationis et generaliter in omnibus precipuis festis*”.

⁵²⁷ “*Finita processione in summis festis vel finite tertia in dominicis diebus (...)*” [“Terminada a procissão nas festas soleníssimas ou terminada a terça nos dias do senhor (...)”].

Na festa de Santa Reparata, façamos para cada coisa aquilo que anteriormente foi assignado na festa de São Zenóbio e que principalmente sejam ornamentados os altares, as lâmpadas e o coro, de alto a baixo, inteiramente e coloquem-se murta e louro por todos os lados. Do início ao fim da oitava [da festa de Reparata], que se faça como na festa de São Zenóbio (TOKER, 2006, p. 279, linhas 445-447).⁵²⁸

A rubrica dedicada a São Zenóbio inicia-se descrevendo o soar dos sinos do campanário que, nessa ocasião, bem como na festa de Reparata, deveriam ser soados por quatro sucessões, na vigília da véspera e na manhã do dia da festa, “assim como nas festas soleníssimas”. Além disso, nestas ocasiões soleníssimas, era prescrito o seguinte:

A igreja seja completamente limpa. As lâmpadas sejam lavadas e ornadas onde quer que estejam na igreja, principalmente embaixo das arcadas e no centro da nave da igreja. Os assentos para os clérigos sejam postos diante das arcadas da igreja. Nas vésperas, na vigília e na missa, todos os clérigos da cidade devem estar presentes; e todo o ofício diurno e noturno, hoje e por toda a oitava, celebramos no seu altar. De manhã, após a missa do povo, são soados todos os sinos até a pregação do bispo ou de outro [clérigo], caso o bispo não esteja presente. Terminada a pregação, nos reunimos todos na igreja de São João [o batistério em frente à catedral], onde recitamos a Terça. Nesse interim, o bispo e os seus ministros se preparam. Estando todos preparados, tendo à frente cruz e velas, atrás dispõem-se [os clérigos], começando pelo último [na hierarquia] até o bispo, saímos da igreja de São João e vamos até à igreja de Santa Reparata, onde repousa o corpo de nosso beatíssimo pai Zenóbio. Ali rezamos a missa, cujo canto processional é o [hino] *Iam non dicam* dos Apóstolos, dado que ele [Zenóbio] foi nosso apóstolo. Que seja providenciado *aer antensis* a fim de que, no dia da vigília, a igreja, principalmente ao redor de seu altar e diante das arcadas, esteja ornada com murtas e louros em abundância. Antes da oitava, soemos duas sinetas ao mesmo tempo em todos os dias. Durante a oitava, toquem-se três sequências de quatro sinos para as vésperas, as vigílias e matinas, pois para as vésperas da oitava faz-se como no domingo (TOKER, 2009, p. 278, linhas 378-392).⁵²⁹

Mais à frente, encontra-se a seguinte inscrição:

⁵²⁸ “*In festo sanctae Reparate, facimus per singula sicut superius signatum [est] in festo sancti Zenobii, et precipue ornetur altaria, lampades, et chorus desuper voltas per totum, et mirtus et laurus indique apponantur. Infra ottavam et in ottava fiat sicut pro santo Zenobio*”. O fato de o manuscrito, ao tratar da festa da santa, fazer referência a uma outra data litúrgica e não desenvolver um texto próprio nessa rubrica não deve ser de maneira alguma interpretada como indício de uma menor importância da data litúrgica cujo texto se limita, em maior ou menor grau, a fazer referência a uma outra rubrica. De modo diverso, isso denota uma equivalência entre a importância dessas datas litúrgicas, uma vez que se realizam os mesmos rituais.

⁵²⁹ “*In festo sancti Zenobii, pulsamus vespertas vigiliam et mattutinum iijor vicibus sicut in summis festis. Ecclesia mundetur per totum. Lampades abluantur et ornetur ubique in ecclesia, precipue subter voltas et in medio navis ecclesie. Sedes pro clericis ante voltas ecclesie preparantur. In vespertis vero vigilia et missa omnes clerici de civitate debent interesse, totum officium diurnum scilicet et nocturnum ante ipsius altare hodie et per totam ottavam facimus. In mane vero post dictam missam populi, pulsentur omnes campane ad predicationem episcopalem, vel alterius si non adest episcopus. Facta predicatione, convenimus omnes in ecclesia sancti Johannis, ibique dicimus tertiam. Interim preparatur episcopus cum suis ministris. Quibus preparatis, cruce precedente et cereis, ad ultimum coram episcopo ordinatis, procedimus de ecclesia sancti Johannis in ecclesiam sancte Reparate, ubi requiescit corpus beatissimi patris nostri Zenobii. Ibique missam dicimus, cantantes in processione Iam non dicam de Apostolis, silicet quia ipse fuit noster apostolus. Prevideat aer antensis ut in die vigilie ecclesia, et precipue circa altare ipsius et ante voltas, ornetur lauris et mirtis affluenter. Infra ottavam pulsamus duas squillas producte simul omni die. In ottava vero in vespertis silicet vigilia et in mattutinis, tribus vicibus iijor campanas nam in vespertis diei ottave, sicut in dominica*”.

Estas são as festas em que toda a igreja deve ser limpa e varrida pelo servente, isto é, para São Zenóbio, para *Santa Reparata*, para a Natividade do Senhor e para a Páscoa da Ressurreição. Para as outras importantes festas, isto é, a festa de Todos os Santos, Pentecostes e Ascensão do Senhor, e em outras se necessário, que se limpem o coro e ao redor do altar da igreja. Quando ocorrer alguma festa especial cujas relíquias repousam em nossos altares e são veneradas por nós, então que seja limpo e varrido ao redor do altar cujas relíquias ali residem. Abaixo estão prescritas as festas nas quais se deve pregar, feita por um cônego ou quem for comissionado, isto é, no dia de São Zenóbio, na Natividade do bem-aventurado João Batista e também no dia de sua Decapitação, no dia de São Mateus, *no dia de Santa Reparata* (...) Os dias nos quais o bispo deve ele mesmo pregar e cantar a missa são os seguintes: dia de São Zenóbio, dia de Pentecostes, dia da Natividade do bem-aventurado João Batista, São Mateus, *Santa Reparata* (...) (TOKER, 2009, p. 281, linhas 496-501, grifo nosso).⁵³⁰

Todas essas informações confirmam a importância da festa da santa comemorada na quinta-feira, dia 8 de outubro. Além disso, elas oferecem apoio à hipótese de que, para Giordano, já no domingo, introduzir o tema cidadão suscitado pela festa de Santa Reparata, que estava por vir, seria imperioso: por isso, então, a eleição do *thema Venit in civitatem suam* para todas as pregações do domingo - tanto aquela feita em Santa Maria Novella em honra de São Francisco de Assis, quanto naquela realizada posteriormente na catedral - bem como para a de quinta-feira. Diante da importância de exaltar a comunidade cívica no dia da festa da santa padroeira da cidade, isso seria adequado falar sobre cidade e suas características; a respeito das relações que os homens estabelecem nela, do vínculo que os santos possuem com ela, e das correspondências entre a cidade do século e aquela do Paraíso. Para isso, o *thema* escolhido oferecia a oportunidade perfeita.⁵³¹

Por fim, nesse sentido de exaltação cívica e urbana, a leitura do *Mores* também demonstra o poder em termos tributários que a catedral exercia sobre as igrejas de sua diocese - tanto sobre aquelas instaladas na própria cidade, quanto das encontradas no *contado*.

⁵³⁰ “*Hec sunt festa in quibus tota ecclesia debet mundari et spaççari per santensem, silicet pro sancto Zenobio, pro Sancta Reparata, pro Nativitate Domini, et pro Pascale Rurrectionis. Pro aliis vero festis sicut est festum Omnium Sanctorum, Penteconstes, et Ascensio Domini, et etiam quando alii indigent, mudentur chori et circa altaria ecclesie. Quando vero occurrit nobis aliquod speciale festum cuius reliquias in nostris altaribus habemus et venerabilibus honoramus, tunc mundetur et spaççetur circa illud altare cuius reliquias incolimus. Infrascripti sunt dies in quibus predicari debet per canonicos vel cui commiserint, silicet in die sancti Zenobii, et Nativitatis beati Johannis Baptiste, et die Decollationis eius, et sancti Mathei, sancte Reparate (...) Dies autem in quibus episcopus debet hic esse ad predicandum et missam canendam sunt hii: dies sancti Zenobii, dies Pensteconstes, dies Nativitatis beati Johannis Baptiste, sancti Mathei, sancte Reparate (...)”*

⁵³¹ Como afirmado anteriormente, esse fato seria um exemplo de como não existia um único calendário litúrgico comum a todas as comunidades cristãs uma vez que não haviam limites para inúmeras diferenciações no ciclo santoral. Nesse caso específico, o calendário litúrgico santoral de Florença provavelmente diferia de qualquer outro, pois Santa Reparata, ao lado de outros santos, possuía uma importância muito local, pois era associada à Florença como líder da igreja e, certamente, não gozava do mesmo prestígio em outras cidades. Cf. TACCONI, 2005, p. 60.

Precisamente na data da festa de Santa Reparata, destaca-se esse poder em relação a uma das igrejas rurais. Segundo o texto,

No dia da festa de Santa Reparata, é devido ao canonicato de Florença, das pessoas que vivem da terra na paróquia de Santo André em Colle di Val di Pesa, três alqueires de sal de acordo com a medida florentina de um alqueire de grão, cujo sal, eu, padre Salvi, um capelão desse canonicato, recebi pelo dito canonicato de Gherardino, filho de Beneviene da predita paróquia de Santo André, e de Arrigo, o filho de Rinaldo dei Castiglione, que arrenda e trabalha a dita terra para esse canonicato (TOKER, 2009, p. 282, linhas 560-564).⁵³²

Segundo Franklin Toker, em conjunto, todas as prescrições relativas ao pagamento de tributos em forma de alimentos estipulados pelo *Mores* mostram que, junto à Páscoa, Pentecostes e o Dia de Todos os Santos, o dia de Reparata era uma das principais datas nesse influxo do campo para a cidade (TOKER, 2009, p. 152). A data de 8 de outubro, portanto, poderia ser uma oportunidade de afirmar a cidade e a comuna não apenas para si mesma, mas também em relação às vilas e paróquias do *contado* florentino.

5.2.4 Perdas e omissões na *reportatio*

Esclarecidos esses pontos relacionados ao contexto litúrgico dessas pregações, há ainda outras particularidades desses três sermões que devem ser analisadas. Como será agora demonstrado, no primeiro sermão dominical, Giordano deixou entrever que pronunciaria três sermões ou que sua fala, ao longo do dia, se balizaria a partir de três pontos. Por conta disso, é possível depreender que uma parcela de sua pregação deste dia *não* foi registrada: mais precisamente, ou parte do segundo sermão ou todo um terceiro. Esta parte perdida, como se mostrará, muito provavelmente teria sido baseado ou ao menos feito referência à teoria filosófico-política de Aristóteles sobre a origem da sociedade humana.

Como já afirmado, o primeiro sermão do domingo foi realizado, pela manhã, na igreja do convento dos Frades Pregadores, Santa Maria Novella, em honra de São Francisco de Assis

⁵³² “Item debentur canonicis Florentine in festo sancta Reparate de quibusdam terris positis in populo sancti Andree ad Colle de Valle Pese, tres starii saline ad rectum starium blade communis florentini, quam salinam recepi ego presbiter Salvi cappellanus dicte canonice, et pro ipsa canonica a Gherardino filio Benivieni de predicto populo sancti Andree, et ab filio Renaldi de Castillione, qui possident et colunt dictam terram pro ipsa canonica”. A paróquia de Santo André na vila de Colle di Val di Pesa (atualmente a comuna de San Casciano Val di Pesa) situava-se ao sudoeste de Florença, entre os rios Pesa e Greve (TOKER, 2009, p. 152-153).

(GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 65).⁵³³ Ele apresentou não somente a sua própria estrutura, mas também a do(s) que se seguiria(m) ainda naquele dia. Após narrar a história do evangelho⁵³⁴, Giordano continuou imediatamente seu pronunciamento explicando a seu público que Jesus possuiu três cidades: Belém, onde nasceu; Nazaré, onde viveu por muito tempo; e Cafarnaum, onde pregou e fez mais maravilhas do que em qualquer outra cidade.⁵³⁵ Além disso - prosseguiu o pregador - nessa passagem do evangelho, o Cristo ofereceria exemplos, regra e desejo de retorno à cidade de origem - o que teria sido perfeitamente recebido e realizado por São Francisco (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 65).⁵³⁶ Esse desejo de retorno, então, foi apresentado pelo pregador como algo natural: “dizem os sábios que isso é natural em todas as criaturas sensíveis e insensíveis, que cada uma deseja retornar ao seu local natural e isso podemos ver em cada uma das criaturas” (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 65).⁵³⁷ Precisamente quanto ao homem, o frade esclareceu também que o seu verdadeiro local de

⁵³³ “*Predicò Frate Giordano 1304. di 4. d’Ottobre, Domenica mattina il dì si Santo Francesco in Santa Maria Novella*”. [“Pregou o Frade Giordano no dia 4 de outubro de 1304, domingo de manhã, dia de São Francisco de Assis em Santa Maria Novella”].

⁵³⁴ A *reportatio* não apresenta a narração da história; o *reportator* limitou-se apenas a um resumo dela: “A história do evangelho não a escrevo. Disse que o nosso Senhor Jesus Cristo atravessou o mar e veio à sua cidade, e colocou a história de um paralítico que foi curado e limpo miraculosamente por Cristo” [“*La storia del vangeli non scrivo. Dice che il nostro Signore Jesu Cristo passò il mare, e venne nella città sua, e pone una storia d’uno paralitico, che fu sanato, e mondo da Cristo miracolosamente*”] (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 64-65).

⁵³⁵ Conforme informa o primeiro sermão dedicado ao Décimo Nono Domingo após o Domingo da Trindade, de Iacopo de Varazze, a origem dessa leitura alegórica das três *cidades de Cristo* remonta a São João Crisóstomo (345-407) (JACQUES DE VORAGINE, 1572, p. 341v.-342). A informação é procedente, pois nas *Homilias sobre o Evangelho de Mateus*, de sua autoria, a vigésima nona trata do capítulo IX do evangelho e, ao versar sobre os dois primeiros versículos, é apresentada tanto a ideia a respeito das três cidades quanto a afirmação de que a cidade em questão seria precisamente Cafarnaum (IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in Matthaem*, col. 357). Sobre a identificação dessa cidade, Santo Agostinho (354-430) expressou também a mesma opinião em sua obra *Harmonia dos Evangelhos*, livro II, capítulo 25 (AUGUSTINUS, *De Consensu Evangelistarum Libri Quatuor*, col. 1105). De modo contrário, São Jerônimo (347-420), em seu *Comentário sobre o Evangelho de Mateus*, afirma que essa cidade seria, em verdade, Nazaré (HIERONYMUS, *Commentariorum in Evangelium Matthaei Libri Quatuor*, col. 54). Havendo mais menções explícitas nas pregações de Giordano a Santo Agostinho do que a São João Crisóstomo, é mais seguro afirmar que essa afirmação provavelmente se baseou na obra do bispo de Hipona e, talvez, também no sermônário de Iacopo de Varazze.

⁵³⁶ “*Il Signore ebbe tre cittadi, che fuoro dette propriamente sue. L’una fu quella dov’egli nacque, cioè, Betleem; l’altra ov’egli conversò molto tempo, e questa fu Nazaret, ove crebbe e fu notricato; la terza, ch’è detta città di Cristo, si fu quella città di Cafarnaum, ove Cristo massimamente predicò, ed ivi più segni e meraviglie mostrò che in null’altra cittade. Queste sono ditte città del Signore. Ma quella ove Cristo venne ora, si fu Cafarnaum, ch’è detta sua cittade. Or piglieremo solamente questa parola a nostro ammaestramento, ove Cristo ne dà esempli, e regola, e desiderio di tornare alla città nostra. E perchè oggi celebriamo la festa di questo benedetto Santo, messer Santo Francesco, si vedremo come egli fu zeloso e studioso di tornare alle cittade sua*” [“O Senhor teve três cidades que foram propriamente ditas suas. Uma foi aquela onde nasceu, isto é, Belém. A outra onde viveu muito tempo; e essa foi Nazaré, onde cresceu e foi criado. A terceira, que é dita cidade de Cristo, foi aquela cidade de Cafarnaum, onde Cristo mais pregou e lá, mais que em qualquer outra cidade, muitos sinais e maravilhas mostrou. Essas são ditas cidades do Senhor. Mas aquela onde Cristo agora veio foi Cafarnaum, que é dita cidade sua. Agora tomaremos somente essa palavra para nosso ensinamento onde Cristo dá exemplos, regra e desejo de retornar a nossa cidade. E porque hoje celebramos a festa desse bendito santo, senhor São Francisco, veremos como ele foi zeloso e ansioso para retornar à sua cidade”].

⁵³⁷ “*Dicono i savii che questo è naturale in tutte le creature sensibili, ed insensibili; che ciascheduna disidera di ritornare al suo luogo naturale; e questo potremmo vedere in tutte le creature (...)*”.

origem não é o seu lugar de nascimento no mundo, mas seria, antes, a “cidade real, a qual é cidade verdadeira (...) a nossa cidade, dizem os Santos, é aquela beata cidade de vida eterna onde estão aqueles beatos cidadãos, aquele é o local natural da alma” (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 66).⁵³⁸ Seria, portanto, para essa cidade que os homens deveriam retornar como - de modo similar, mas metafórico - fez o Cristo ao tomar um barco e retornar a Cafarnaum e São Francisco, ao longo da vida, conforme dito no sermão. Portanto, seria para ela que o homem naturalmente desejaria retornar.

Tendo explicado isso, a partir o versículo *Venit in civitatem suam* Giordano apresentou tanto a estrutura quanto o conteúdo do presente sermão, bem como dos que se seguiriam ainda naquele dia. De acordo com a divisão, o primeiro trataria d’o *temor do perigo* que existe ao fazer esse retorno a essa cidade ou local natural de origem, expresso pela palavra *venit* do *thema*. Por sua vez, o segundo diria respeito ao *amor do conforto* que se tem no local de origem a partir da expressão *in civitatem*. E, finalmente, o terceiro sermão (ou parte final do segundo) versaria sobre o *apetite e desejo natural* de retornar ao local de origem segundo a palavra *suum* (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 66-67).⁵³⁹

Ao comparar esses enunciados com os dois primeiros sermões dominicais, nota-se que as duas primeiras divisões e seus assuntos estão precisamente de acordo com os registros do *reportator*. Na primeira prédica, Giordano tratou do *temor do perigo* em três aspectos do caminho de volta ao local de origem a partir da palavra *venit*: no regresso (nominativo *recessus*), na travessia (*transiens*) e na chegada (*adventus*).⁵⁴⁰

No segundo, pregado, de tarde, na catedral de Santa Reparata, discursou sobre o *amor do conforto* em três razões pelas quais a cidade beata do Paraíso é chamada *cidade*, a partir da

⁵³⁸ “*Se le genti si metessero a tanto studio per ritornare alla nostra cittade, non dubito che tutti saremmo santi. Ma non è oggi nullo che si ne curi di tornare a quella cittade vera, la quale è cittade verace, che mai non dee venir meno. Così la città nostra, dicono i Santi, si è quella beata cittade di vita eterna, ove sono quelli beati cittadini, quello è il suo luogo naturale dell’anima*” [“Se as pessoas se despussem a tanto estudo para retornar à nossa cidade, não duvido que todos seríamos santos. Mas hoje não há ninguém que se preocupa em retornar àquela cidade real, a qual é cidade verdadeira que nunca deve ser menosprezada. Assim, a nossa cidade, dizem os Santos, é aquela beata cidade de vida eterna onde estão aqueles beatos cidadãos, aquele que é o lugar natural da alma”] (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 66).

⁵³⁹ “*E però nelle parole proposte Cristo massimamente ne mostra tre cose. Prima, il timore del pericolo in ciò, che dice: Venit. Nel secondo luogo ne mostra l’amore del conforto in ciò, che dice: in civitatem. Nel terzo luogo ne mostra il naturale appetito e desiderio in ciò, che dice: suam*” [“E, porém, nas palavras propostas, Cristo maximamente mostra três coisas. Primeiro, o temor do perigo quando diz: Venit. Em segundo lugar mostra o amor do conforto quando diz: in civitatem. Em terceiro lugar mostra o apetite e desejo natural quando diz: suam”].

⁵⁴⁰ “*Prima dico che si mostra il timore del pericolo in ciò, che dice: ‘venit’; e questo si mostra da tre parti, per tre cose che s’intendono nel venire, cioè, ‘recessum’, ‘transeuntium’, et ‘adventum’*” [“Primeiro, digo que se mostra o temor do perigo naquilo que se diz: venit. E isso se mostra em três partes, por três coisas que se entende no ato de vir, isto é, recessum, transeuntium e adventum”] (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 67).

expressão *in civitatem*.⁵⁴¹ Nesse caso, porém, não se tem a parte inicial do sermão. O *reportator* grafou na abertura do seu registro: “Não compareci ao começo” (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 78)⁵⁴². Por isso, talvez, é que a expressão *amor do conforto*, que havia sido enunciada na pregação daquela manhã de domingo, não consta na anotação do discurso do frade, pois ela teria sido pronunciada no início do sermão quando o pregador, muito provavelmente, proclamou a divisão da sua fala por vir - como ele costumava fazer e já havia feito naquele mesmo dia, na primeira pregação. Contudo, possivelmente conversando com pessoas que estiveram presentes desde o princípio, o *reportator* conseguiu obter uma espécie de síntese do que havia sido por ele perdido e, com suas próprias palavras e não reproduzindo fielmente aquilo que foi dito por Giordano, gravou o suficiente para que a tríplice estrutura do sermão pudesse ser, no mínimo, atestada:

É dita cidade aquela beata do Paraíso por três razões. Não ouvi. A primeira coisa se diz que é por amor, e isso se dá por quatro coisas. A *primeira* por... A *segunda*, pelo amor. A *terceira*, pela nobreza... A primeira, essa não ouvi. A segunda razão, por que nasce o amor? Ocorre quando a pessoa se sente amada. De tudo dito acima, não presenciei; mas ouvi redizer algumas poucas palavras supraditas. Daqui em diante, ouvi (...) A outra coisa, porque ela é dita cidade, se dá pela *ordem* (...) Sobre a terceira coisa principal que deve ter uma cidade, não diremos. E também sobre a outra parte, isto é, como aquela é o nosso lugar natural, naquilo que diz *suam* - e isso é um grande tratado - deixemo-las (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 78, 80, 88, grifo nosso).⁵⁴³

Como pode ser observado por essa citação, a pregação de fato se dividiu em três partes, bem como empregou o *amor* como elemento constituinte daquele local de origem do homem - o que faria referência, assim, à expressão *amor do conforto* anunciado no sermão da manhã.

Contudo, conforme é indicado pelas duas últimas orações do período, as quais se encontram no final da transcrição da prédica, nota-se que o próprio *reportator* anunciou que não trataria nem da terceira característica que uma cidade deve ter para ser assim denominada

⁵⁴¹ O fato de ter feitos duas ou mais pregações cujos assuntos estavam intimamente relacionados, de modo que um formava uma espécie de continuação do outro, permite levantar a suposição de que, pelo menos por parte de Giordano, a presença do público que escutou à prédica da manhã também era esperada na de tarde. Isso, então, acena para a relevante demanda que o público em geral, e talvez não só membros de confrarias de penitentes leigos, tinha pelo discurso da pregação.

⁵⁴² “*Non fui al cominciamento*”.

⁵⁴³ “*È detta cittade quella beata di Paradiso per tre ragioni. Non l’udii. La prima cosa si dissì ch’è per l’amore, e questo è per quattro cose. La prima, per... La seconda, per l’amore. La terza, per nobilità... La prima, questa non udii. La seconda ragione, perchè nasce l’amore? si è quando la persona si sente amare. Da qui in su non fui, ma udiine ridire alcuna paroluzza sopra detta. Da quinci innanzi udii (...) L’altra cosa, perch’ella è detta cittade, si è per la ordine (...) Della terza cosa principale, che dee avere le cittade, non diciamo; ed anche dell’altra parte, cioè, come quella è il nostro natural luogo, in ciò che dice, ‘suam’, e questo è grande trattato; lasciamle*”. Ou seja, nesse trecho citado, ao que tudo indica somente a frase que se refere à segunda razão - isto é, o amor - é que consiste propriamente em uma reprodução da fala do pregador. As outras são, como é perceptível, enunciados próprios do reportator. Sendo assim, em um estudo sobre o pensamento de Giordano, todo esse início da reportatio deve ser tomado seguramente com maior cuidado, pois são abertamente construções do reportator.

(i.e. terceira parte do sermão), nem da “*outra parte*”, justamente aquela que deveria decorrer da palavra *suam* do *thema*. Essa última seção, “um grande tratado”, seria a parte final desse segundo sermão ou um terceiro inteiramente não registrado. Mais do que isso, foi precisamente a esse pronunciado não registrado que se referia o trecho que faz menção à teoria política aristotélica, no sermão de quinta-feira, citado no início deste capítulo.

Além desses indícios, o não registro de parte ou de todo um outro sermão pregado no domingo também pode ser atestado ao se abordar a *reportatio* da pregação do dia da festa da santa padroeira. Ao lê-la é possível perceber que o seu conteúdo não corresponde ao assunto anunciado no domingo como declinado da palavra *suam* do *thema*: ele, categoricamente, não versou sobre *o apetite e desejo natural* de retornar ao lugar natural. Diversamente, ofereceu ao público as razões pelas quais os santos seriam senhores de três categorias de cidades - isto é, da Cidade Terrena, da Cidade de Vida Eterna e da Sua Cidade por Reconhecimento - justificando, assim, a posse que a santa patrona teria sobre Florença, bem como sobre as demais cidades do mundo e a de Vida Eterna:

Sobre essa cidade [a terrena] e as outras vos provarei de cada uma por três belas razões como o homem santo e justo é senhor e o pecador não possui nada a ver com elas. Primeiro, vejamos como o homem santo é senhor do mundo, e não os pecadores, os quais todos parecem senhores. Primeiro por razão de domínio; por razão do triunfo; por razão do uso (...) A segunda cidade é a cidade de vida eterna, a qual a Santa Escritura sempre chama de cidade (...) E essa cidade é deles por outras razões: razão de adoção; razão de aquisição, isto é, que a ganharam (...) A terceira cidade dos santos é aquela onde mostram mais suas virtudes e onde são mais conhecidos e honrados. Como São Pedro, em Roma, e Santo Martinho, em Tours. E assim dessa beata Santa Reparata, Florença é sua terceira cidade. E são ditas deles por três razões: razão de proteção; razão...; razão... E não disse [frade Giordano] senão sobre essa uma, a ‘proteção’ (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 90, 95, 96, 98).⁵⁴⁴

Por fim, é preciso destacar que antes de propriamente iniciar este sermão em homenagem à Santa Reparata, Giordano também realizou uma espécie de recapitulação dos sermões anteriores pregados no domingo, aludindo ao respectivo conteúdo de cada um. Como já aludido, sobre o primeiro deles (pregado em honra de São Francisco) o pregador disse o seguinte: “Como disse outro dia, nosso senhor Jesus Cristo teve três cidades, as quais foram

⁵⁴⁴ “*Di questa cittade e dell’altre vi proverò di catuna per tre belle ragioni, come l’uomo santo e giusto n’è signore, e il peccatore non ci ha che fare. Prima veggiamo come l’uomo santo è signore del mondo, e non il peccatore, tutto ne paian signori eglino. Prima ‘propter dominium’; ‘propter triumphum’; ‘propter usum’ [...] La seconda città si è la città di vita eterna, la quale la Santa Scrittura tutto giorno appella cittade [...] Ed è questa cittade loro per altre ragioni; ‘rationes adoptinis’; e ‘ratione emptionis’; cioè, che l’hanno guadagnata [...] La terza città de’ Santi si è quella, ove mostrano più le lor virtudi, ed ove sono più conosciuti ed onorati. Come in Roma San Piero, e come Santo Martino in Torsi. E così di questa beata Santa Reparata, la sua terza cittade si è questa di Firenze. E sono dette loro per tre ragioni: ‘rationes protectionis’; ‘rationem...’; ‘ratoinem...’. Non disse se non di questa una, ‘protectionis’*”.

ditas cidades de Cristo” (GIORDANO DA PISA, 1831b, p. 89).⁵⁴⁵ Sobre o segundo (pregado na catedral), afirmou: “Outro dia disse sobre as propriedades da cidade e porque é dita cidade, entre as quais disse que, todavia, é dita cidade quando é bem ordenada e existem muitas Artes e todas respondem uma à outra” (GIORDANO DA PISA, 1831b, p. 89-90).⁵⁴⁶ Por sua vez, o trecho citado no início deste capítulo e que faz referência ao homem como *animal congregável e social* seria a retomada dessa pregação não registrada (ou parte da segunda). Ela teria sido introduzida pela frase “sobre toda essa palavra eu preguei essa semana” (GIORDANO DA PISA, 1831b, p. 88).⁵⁴⁷

Postos em perspectiva todos esses vestígios da pregação de Giordano de Pisa, naquela semana de outubro 1304, é possível perceber que, seja apenas a parte final do segundo sermão ou todo um terceiro, o fato é que não é possível ter acesso aos conteúdos que o pregador declinou a partir da palavra *suam* e que, de acordo com o resumo das prédicas dominicais, feito na quinta-feira, ocupou-se, pelo menos em parte, do *apetite e desejo natural* de retornar ao local de origem e de como *o homem é animal congregável e social*. Ou seja, a apreensão do modo como o pregador se apropriou e transmitiu a teoria política naturalista de Aristóteles sobre a origem e razão da sociedade humana está prejudicada pela ausência do registro dessa pregação. É impossível saber se ele, assim como fez na recapitulação de quinta-feira, mobilizou apenas o argumento da autossuficiência ou se, como em 1303, atrelou outras razões para explicar a sociabilidade inerente ao ser humano.

5.3 Reflexão Política nos sermões *Venit in civitatem suam*

Não obstante essas limitações, certas passagens da pregação sobre esse *thema* oferecem algumas pistas que ajudam a ter uma noção um pouco menos incompleta sobre como ele abordou esse assunto da sociabilidade humana. Uma vez esclarecidos todos os aspectos contextuais dos três sermões de *thema Venit in civitatem suam*, de 1304, todos serão agora analisados no sentido de identificar, discutir e compreender esses vestígios. Seguir-se-á a ordem cronológica das pregações: primeiro os dois dominicais, do dia 4 de outubro, aquele em honra a São Francisco de Assis, na igreja de Santa Maria Novella, e o segundo pronunciado na

⁵⁴⁵ “Or come vi disse l’altrieri, che l’nostro Signore Jesu Cristo ebbe tre cittadi, le quali furon dette cittadi di Cristo”.

⁵⁴⁶ “L’altrieri vi dissi delle proprietati della cittade, e percchè è detta cittade; intra le quali vi dissi, che però è detta cittade quando è ben ordinata, e sonci le molte arti, e tutte rispondono l’una all’altra”. Em relação a isso, atentar, na citação da segunda prédica dominical, o emprego do termo *ordine*.

⁵⁴⁷ “Di questa parola tutta questa settimana avemo predicado (...)”.

catedral; por fim, o de quinta-feira, em homenagem a Santa Reparata, pregado na praça da comuna.

5.3.1 *Venit*. Origem da Sociedade: o Impulso Natural em Direção ao Local de Origem

Como já apontado, o primeiro sermão pregado no domingo, dia 4 de outubro de 1304, em Santa Maria Novella, em honra de São Francisco de Assis, tratou do caminho que leva à Cidade de Vida Eterna, a partir da palavra *venit* do versículo evangélico. No caso, esse caminho foi diretamente identificado com os modos de vida estabelecidos e praticados dentro de uma ordem religiosa - mais especificamente em uma ordem de frades mendicantes –, bem como com a penitência, tomada em uma abordagem mais generalista, ou seja, que englobaria, por exemplo, também a vida do penitente leigo (aquele que não é clérigo, que não é sacerdote).⁵⁴⁸ Giordano desenvolveu assim seu discurso porque, primeiramente, o próprio versículo bíblico permite uma associação metafórica entre o barco que o Cristo tomou para retornar à sua terceira cidade, Cafarnaum, e a vida religiosa sob prescrições normativas de uma regra, uma vida de penitência. Recorrendo mais uma vez ao sermonário de Iacopo de Varazze, ver-se-á que o seu primeiro sermão para o Décimo Nono Domingo após o Domingo da Trindade traz precisamente essas mesmas associações:

Subiu Jesus ao barco etc. Por esse barco entende-se a religião [i.e. ordem religiosa] ou penitência à qual Jesus sobe quando alguém, ávido pela sua salvação, assume a penitência; por isso, diz-se: “Subiu Jesus ao barco” Essa penitência proporciona dois bens. O primeiro é levar à cidade celeste, pelo que se diz: “E veio para a sua cidade”. O segundo é devolver a saúde ao enfermo, como se sinaliza na cura do paralítico. A respeito do primeiro [verso], quatro coisas são notadas. Primeiro que, por barco, entende-se a ordem religiosa. Segundo, quais são os ventos que impellem esse navio. Terceiro, o que se deve fazer quando a tempestade da tentação se aproxima. Quarto, o que se entende por mar. Sobre o primeiro deve-se notar que a ordem religiosa é entendida como uma nave por três votos, isto é, de pobreza, de castidade e de obediência (JACQUES DE VORAGINE, 1572, p. 340-341).⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ Este seria o caso do próprio São Francisco de Assis.

⁵⁴⁹ “*Ascendes Iesus in naviculam &c. Per hanc navem religio sive poenitentia intelligitur, quam tunc Iesus ascendit quando aliquis suae salutis avidus poenitentiam assumit, ideo dicitur. Ascendes Iesus in naviculam. Hec poenitentia duo bona facit. Unum quia in civitatem caelestem deducit, ideo sequitur. Et venit in civitatem suam. Aliud quia infirmum ad sanitatem reducit, quod significatur in paralytico curato. Circa primum quatuor sunt videnda. Primum quare per navem religio intelligitur. Secundo, qui sint venti quibus ista navis impellitur. Tertio, quid sit faciendum quando tempestas tentationis imminet. Quarto, quid per mare significatur. Circa primum notandum, quod religio per navem intelligitur propter tria vota, scilicet, paupertatis, castitatis & obedientis*”.

Posto isso, nota-se que o sermão de Iacopo tem uma estrutura tripartida, como se segue: I) o navio que Jesus toma e os elementos que interagem com ele, identificados, respectivamente, com o modo de vida dentro de uma ordem religiosa ou do penitente leigo, fatores que a incentivam, e as tentações sofridas pelo homem que segue esse caminho; II) o bem que provém do navio da penitência e que induz o homem à pátria celeste, uma das três cidades do Cristo; III) a cura do parálítico associada ao bem que se tira do navio e que libera o gênero humano das enfermidades. Além disso, quanto à primeira parte, Iacopo enumerou dois pontos que, mais tarde, seu confrade pisano abordaria na sua pregação: a pobreza e a obediência.

Tomando isso em consideração, ao estabelecer o vínculo entre o barco que Jesus tomou e a vida em uma ordem religiosa, Giordano não estava inaugurando nenhum tipo de argumento novo; muito pelo contrário, provavelmente se pautava no que já havia sido bem aceito e estabelecido em termos de sermão e pregação no interior da Ordem dos Pregadores há alguns anos antes.⁵⁵⁰ Além disso, de uma forma ou outra, era preciso dar honras ao santo do dia, São Francisco de Assis, e, nesse sentido, essa teorização se mostrava muito adequada à ocasião. O santo minorita havia não somente vivido de acordo com os preceitos de uma vida apostólica, mas sob os comandos de uma regra estabelecida por ele mesmo. Seu louvor, assim, foi feito a partir do modo de vida religioso que ele adotou e que, invariavelmente, o levou ao estado excelente do homem santo de vida perfeita em caridade, humildade e contemplação; ou seja, ao destino final, à cidade celeste (*adventus*)⁵⁵¹: primeiro, ao fugir do século, romper laços

⁵⁵⁰ A comparação com o sermão de Aldobrandino de Cavalcanti (1217-279) também apresenta semelhanças. Em seu sermão para esta data litúrgica, o autor afirma: “Somos ensinados moralmente em quatro coisas. Primeiro a ascender na vida de santidade (...) Primeiro somos ensinados ao subir no barco. Sob o barco quem chega à vida santa. Em Mateus 9 é dito *ascendens Jesus in naviculam, transfretavit, et venit in civitatem suam*, pois por meio da vida de santidade o homem chega a cidade celeste” [*Docemur moraliter ad quatuor. Primo ad vitam sanctitatis ascendere (...) Primo docemur in ascensione navis. Navim ascendit qui vitam sanctam aggreditur. Matth. 9: ascendens Jesus in naviculam, transfretavit, et venit in civitatem suam: quia per vitae sanctitatem pervenit homo ad civitatem caelestem*] (ALDOBRANDINI DE CAVALCANTIBUS, 1864, pars 1, n. 26). No segundo, Aldobrandino grafou: “Moralmente, pelo barco se entende a vida de santidade, assim como foi dito antes, por três razões. Primeiro em razão da matéria. Segundo em razão da forma. E terceiro em razão do fim” [*Moraliter per naviculam intelligitur sanctitas vitae, sicut dictum est supra, triplici ratione. Primo ratione materiae; secundo ratione formae: tertio ratione finis*] (ALDOBRANDINI DE CAVALCANTIBUS, 1864, pars 1, n. 27). O sermão modelo de Alberto Magno (1200-280), todavia, concentra-se na figura do parálítico curado em Cafarnanum pelo Cristo. Cf. Cf. ALBERTUS MAGNUS, 1883, p. 120-121.

⁵⁵¹ “*Della terza cosa che s'intende nell'andare, cioè, avvenimento e giugnere, non dirò; e questo era in tre modi, che significano lo stato perfetto del santo uomo, e nella vita perfetta; e queste erano le belle cose a vedere. La prima cosa era per la carità, e qui avremmo veduto l'amore, e la carità ardente, e il fervore di messer Santo Francesco. La seconda è l'umiltade, com'egli s'umiliò profondamente, e queste erano le sue belle cose. La terza, la sua contemplazione, ch'è parea tutto spirito, ch'è spesse volte sopra i faggi altissimi era veduto stare in orazione levato da terra. Lasciamle. Deo Gratias*” [*Sobre a terceira coisa que se entende no andar, a chegada e vinda, não direi. E isso se dava em três modos, que significam o estado perfeito do santo homem na vida perfeita. E essas eram belas coisas de se ver. A primeira coisa era pela caridade, e nisso vimos o amor e a caridade ardente e o fervor do senhor São Francisco. A segunda é a humildade com que ele profundamente se humilhou, e essas eram coisas belas suas. A terceira, a sua contemplação, que mostra todo o espírito, que frequentemente era árvores altíssimas era visto estar em oração acima da terra*] (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 76-77).

mundanos e ter feito penitência (*recessus*)⁵⁵²; e, segundo, ao ter sofrido tormentos, recebido as chagas de Jesus Cristo em seu corpo, ter pregado e convertido (assim como também fez São Domingos, conforme salientado por Giordano) e ter vivido em pobreza e sob uma regra que ofereceria correção e disciplina à sua vontade de modo a tornar-se puro (*transiens*).⁵⁵³ Nesse primeiro sermão, portanto, o pregador não tratou quase nada a respeito das características de nenhuma das três cidades ou sobre a razão de formação delas. O foco principal nessa ocasião era São Francisco, sua vida religiosa e o exemplo que isso trazia para todos os cristãos e não a coletividade celeste propriamente dita ou a terrena formada por toda a sorte de homens.

Todavia, elas figuram, nesse sermão, de modo mais ou menos indireto. Se se considera que o caminho para chegar a essa cidade perfeita seria o modo de vida religioso no interior de uma ordem ou confraria - isto é, sob uma regra, como fazem os clérigos e leigos penitentes, e

⁵⁵² *“Dico che nell’andare s’intende prima partimento; non potressi andare se tu non ti sceverassi da alcuno luogo; onde nell’andare è mistieri che tu si scevi, e partiti da alcuno luogo. Chi vuole venire a quella cittade conviene che si parta, e scostisi da questo mondo. In tre modi è lo scostamento de’ Santi, e como fu quello di messer Santo Francesco (...) Messer Francesco si partì assai giovane dal secolo, egli vivette poco tempo; tiensi più che vivesse 40 anni; e venti anni stette al secolo, e i venti anni diedi a Dio (...) Messer Santo Francesco taglio ogni legame, rifiutò la reditade del padre, e non curòe suoi parenti, né di moglie, acciochè da nulla cosa potesse esse impligliato (...) Messer Francesco stette in penitenzia, chè quasi di pochi Santi si legge maggior penitenzia; ch’egli macerava il suo corpo con digiuni, con lunghe vigilie, con freddo, con fatiche, e vergone tali e tante, che non se ne verrebbe quasi a fine di dire della penitenzia sua”* [“Digo que no andar se entende, primeiro, partida. Não se pode andar se tu não te afastas de algum lugar; onde no andar é mister que tu ti afastes e partas de algum lugar. Quem deseja ir àquela cidade convém que se parta, e se afaste desse mundo. Em três modo se dá o afastamento dos Santos, e assim foi aquele do Senhor São Francisco (...) O senhor São Francisco partiu-se muito jovem do Século, ele viveu pouco tempo; tem-se que viveu 40 anos; e vinte anos esteve no Século, e os vinte anos deu a Deus (...) O senhor São Francisco cortou todos laços, refutou a herança do pai, e não voltou-se ao seus parentes, nem mulher, a fim de de nada pudesse ser espoliado (...) O senhor Francisco esteve em penitência, e de poucos santos se lê maior penitência; ele macerava o seu corpo com jejuns, com longas vigílias, com frio, com fadiga e a tomou de tal modo e tanto que não é possível dizer que sua penitência teve fim”(GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 67, 68, 69, 70).

⁵⁵³ *“(…) nell’andare non solamente s’intende partimento, mas passamento, come Cristo che oggi passò il mare (...) A questo modo messer Francesco passò questo mare, ch’egli incorporò sì in se la passione e la morte di Cristo, e sì la portava assiduamente nella memoria sua confitta, ch’era mirabile cosa. E però si mostro di fuori, che fu questo dono divino, e grazia speciale d’aver configurato le piaghe di Cristo non solamente nell’anima sua, ma eziandio nel corpo suo (...) Messer Francesco fu grande convertitore d’anime e sì per lo esempio e sì per l’ardente parole, chè di lui si legge che fu predicatore (...) e molte persone per lui tornarono a penitenzia, e volle egli e ordinò che la sua Regola predicassero, e fossero predicatori; avvegnachè questo modo del predicare prima il trovasse quello messer Santo Domenico (...) Non è mai la religione buona se non è fondata in povertà; questo ordinò Santo Francesco nella Regola sua, che non avessero nullo mobile né stabile, né in particolare né in comune (...) Messer Francesco ne fu zeloso di questa correzione e disciplina, e volle che fermamente fosse conservata”* [“(…) no andar não somente se entende partida, mas passagem, como Cristo que hoje passou o mar (...) Desse modo o senhor Francisco passou o mar, que ele incorporou em si a paixão e a morte de Cristo, e a portava assiduamente junto à sua memória sua que era uma coisa maravilhosa. E, porém, isso se mostrou por fora, pois foi esse dom divino e graça especial a ter configurado as chagas de Cristo não somente na sua alma, mas também no seu corpo (...) O senhor Francisco foi grande um grande conversor de alma, tanto pelo exemplo quanto pelas palavras ardentes; e dele se lê que foi pregador (...) e muitas pessoas por meio dele voltaram-se para a penitência; e ele desejo e ordenou que pregassem a sua Regra e que fossem pregadores; apesar de que esse modo de pregar o encontrou primeiro aquele senhor São Domingos (...) Não existe ordem religiosa boa se não é fundada em pobreza; e isso ordenou São Francisco a sua Regra, que não tivessem nada, móvel ou imóvel, em particular ou em comum (...) O senhor Francisco foi zeloso com essa correção e disciplina, e desejou que fosse firmemente conservada”] (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 71, 72-73, 74, 75).

sob tudo que isso implica, como o desapego ao mundo e a penitência - poder-se-ia concluir que a salvação, bem como a congregação perfeita, está ao alcance somente daqueles que adotam esse estilo de vida. Nesse sentido, é possível identificar, nesse sermão, uma consideração a respeito da configuração da sociedade que o pregador gostaria que fosse desejada pela população florentina, pois ela deveria buscar voltar à sua origem, à cidade celeste: essa seria uma comunidade de penitentes, homens que escolhem a pobreza por convicção, como maneira de fugir do mundo terreno, rompem com os laços que os mantêm apegados às coisas materiais e voltam-se para aquela realidade transcendental, a verdadeira, posto que é eterna; pessoas que vivem sob uma estrita disciplina e que, frente àqueles que possuem um modo de vida diverso, se colocam como prosélitos. Apesar disso tudo, como realidade histórica observável, as confraternidades de penitentes, bem como as ordens mendicantes, se fundavam precisamente em centros urbanos; fugiam do mundo sem se retirarem da cidade, como havia feito o próprio Francisco (THOMPSON, 2005, p. 69-70).⁵⁵⁴

⁵⁵⁴ Essa mesma tensão conjunta a um modo de vida que, embora se retire do mundo na medida em que despreza as coisas efêmeras, permanece no seio da cidade, é apresentada, também, por exemplo, no sermão pregado em honra de Santo Agostinho, no dia 28 de agosto de 1304, na igreja do convento de Santa Maria Novella. Naquela manhã, em uma exposição que claramente tinha o objetivo de associar Agostinho aos frades Pregadores (associação essa que, com efeito, se dá pelo fato da Ordem adotar a regra de vida monástica agostiniana), Giordano afirmou que “o senhor Santo Agostinho reforçou essa casa [de Deus] ao guarnecê-la de todos os tipos de armas. Quais são essas armas? Os livros que ele fez e fez mais escrituras do que qualquer outro doutor (...) e dele pode ser dito aquilo que diz o Cântico [4: 4]: disse o esposo da esposa: o teu pescoço é como a torre de Davi, erguida com escudos. O que significa esse pescoço? Saibais que pelo pescoço se pressupõe a boca. Entende-se a Escritura Santa: O que é a boca? Os pregadores. Essa Escritura Santa está plena de escudos, que em suas palavras são tais e tantas que nelas se encontram todos os tipos de armas para a sua defesa. E disse Frade Giordano: não há dúvida na Santa Escritura que não se defenda pelos ditos de Santo Agostinho (...) Então, essa Santa Escritura é um pescoço armado, e a boca são os pregadores. De grande utilidade à Igreja são os pregadores. E disse ele [Giordano]: sabeis isso, que os mais úteis à Igreja e os maiores campeões são esses; esses que pregam a Escritura, a Fé do Cristo, são os mais úteis ao mundo. Oh, como foi útil esse Santo Agostinho! Lê-se que ele se vestia como o povo, comia com o povo e foi um homem que convivia com o povo, não fez aspereza da vida. Bem se lê de Santo Antônio, e Maceario, que fizeram grande penitência de vestimenta, de alimento e muitas grandes coisas fizeram, e foram santíssimos. Mas entre eles, e todos os eremitas do Egito, nenhum foi tão útil à Igreja como santo Agostinho. Fez mais ao serviço e utilidade de Deus, e mais à utilidade também da Igreja, que todos os eremitas do Egito que estiveram em penitência. E por isso o seu mérito é grandíssimo. Assim também daqueles que pregam a palavra de Deus: deveis saber que o mérito deles é de suma glória sobre os outros, porque são úteis a todo o corpo da Igreja. E não os menospreze pois parecem assim desprezados. Eu vos disse de santo Agostinho, que viveu junto com o povo, e foi assim grande como Deus. Eu quero que saibais, disse frade Giordano, que não nos é adequado estar entre vós na cidade, pois o monge, e nós somos todos monges, deve estar fora das cidades, nos desertos, nos lugares solidários a contemplar Deus. E assim antigamente faziam os monges, não estavam nunca na cidade. Mas a vinda para a cidade tem sua razão na fraqueza do espírito, no princípio, e da sua morbidez. Estarmos aqui não é algo que convém a nós, mas é feito tendo em vista o melhor, que nós estivéssemos aqui entre vós, para vos alertarmos (...) E assim também o fez Santo Agostinho: por os seus livros e escrituras muitas pessoas são convertidas, e trata dos erros, e tudo por ele se converte, pois não há fim a utilidade que fez, e não será menos importante a todos os cristãos até o fim do século” [*“Messer Santo Augustino rinforzò questa casa, in guernila d’orgni generazione d’arme. Quali sono queste armi? I libri, ch’egli fece, e la molta scrittura. Più libri fece Santo Augustino, e più scrittura che nullo dottore (...) e puossi dire di lui quello, che disse la Cantica: disse lo sposo della sposa: tu hai il collo tuo simigliante ala torre di David, piena di scudi. Quale `questo collo? Sapete che per lo collo la boce; intendesi la Scrittura Santa: Quale è la bocca? Il predicatore. Questa Scrittura Santa è piena di scudi; chè nelle parole sue sono tali, e tanto, che ivi si trova ogne generazione d’arme da difendere. E disse Frate Giordano: nullo dubbio è nella Santa Scrittura, che non si difenda per lo detto di Santo Augustino (...) Dunque*

Como visto em sua biografia, no início deste trabalho, uma vez que Giordano, além de ter sido um frade Pregador (ou seja, pelo menos em tese vivia de acordo com esses padrões⁵⁵⁵), também se empenhou na fundação e trabalho junto às confrarias de penitentes leigos, o postulado forma de vida como a mais perfeita constitui um vínculo entre todas essas atividades do frade. Viver sob uma regra, fazer penitência, abster-se de riqueza, pregar e orientar a vida cotidiana dos leigos eram todas, de uma só vez, componentes de uma só forma de inserção e ação no ambiente citadino. Isso buscava conferir-lhe, assim, uma determinada configuração - uma hierarquia entre aquele que dirige e aquele que deve seguir, entre frade e penitente - e sentido - uma comunidade unificada sobre suas diferenças internas e voltada para a realização de propósito comum, nominalmente a realização de sua própria natureza original.

No entanto, é importante ter em mente que tal entendimento decorre diretamente do fato de que, *nesse sermão*, Giordano estava fazendo um elogio à vida e obra de São Francisco e, sendo assim, era imperioso que o estilo de vida adotado por ele fosse apresentado como o mais perfeito e proposto como modelo para toda a comunidade que escutava a sua prédica, naquela manhã de domingo, em Santa Maria Novella. Se Francisco tivesse sido um eremita, provavelmente esse modo de vida teria sido proposto como o melhor ao invés da vida em conjunto na cidade. Prova disso é que, em 1303, pregando frente a todo o clero citadino, no dia

questa Santa Scrittura è collo armato, la bocca sono i predicatori. Di grande utilità della Chiesa sono i predicatori. E disse egli; questo sappiate, che i più utili della Chiesa, ed i maggiori campioni sono essi; quegli, che predicano la Scrittura, e la Fede di Cristo, troppo sono utili al mondo. Oh come fu utile questo Santo Augustino! Leggesi di lui che vestia comunalmente, e mangiava comunalmente; egli fu molto comunale uomo, nn fece asprezza di vita. Ben si legge di quello Santo Antonio, e Maceario, che fecero grande penitenza di vestimenta, di cibi, e molto fecer gran cosa, e fuoro santissimi. Ma tra eglino, e tutti i remiti d'Egitto non fecero utilità alla Chiesa come fece Santa Augustino. Più fece a Dio servizio, ed utilità, e più fa utile assai alla Chiesa, che tutti i remiti d'Egitto, che stettero in penitenza,; e però il suo merito è grandissimo. Così quelli, che predicano la parola di Dio: dovete sapere che il loro merito è di somma gloria sopra gli altri, perché sono utili a tutto 'l corpo della Chiesa, e non guatate perché non paiano così disprezzati. Ora vi dissi di Santo Augustino, che menò vita comunale, e fu così grande appo Iddio. Io voglio che voi sappiate, disse Frate Giordano, che non si confa a noi di stare tra voi in cittade; perocchè i monaci, chè noi siamo tutti monaci, deono stare fuori delle cittadi, ai diserti, ai luoghi solitarii a contemplare Iddio; e così anticamente faceano i monaci, non stavan mai in città; ma quello venire in città venne da debilezza di spirito al principio, e da morbidezza. Non è convenevole cosa a noi lo stallo qui; ma è proveduto per lo meglio che noi stiamo qui tra voi, acciochè noi v'atiamo (...) Così dunque Santo Augustino: per li suoi libri, e scritture tanta gente è convertita, e tratta d'errore, e tutto di si convertiscono, che non ha d'errore, e tutto di si convertiscono, che non ha fine l'utilità che ne fece, non verrà meno a tutti i cristiani insino alla fine del secolo"] (GIORDANO DA PISA, 1831b, p. 15-18).

⁵⁵⁵ Conforme salienta Anne Thayer, “para que um sermão fosse efetivo em transmitir sua mensagem religiosa ele precisava vir de uma fonte autorizada. Teologias contemporâneas de pregação destacavam que o pregador precisava tanto da autoridade pessoal de uma vida correta quanto da autoridade institucional que acompanhava a ordenação e autorização” [“In order for a sermon to be effective in conveying its religious message, it needed to come from an authorized source. Contemporary theologies of preaching stressed that the preacher needed both the personal authority of a godly life and the institutional authority that came with ordination and licensing”] (THAYER, 2012, p. 48). A partir disso e do fato de que Giordano pregou em Florença por grande parte da primeira década do século XIV, é possível supor que ele gozava dessa autoridade pessoal.

de São João Batista, 24 de junho, e elogiando seu modo de vida eremítico, o frade interpelou seu público:

Então me diga: é melhor estar entre as bestas que entre os homens? Certamente que é sim, mil vezes. É muito melhor estar entre as bestas que entre os homens, pois ao se estar entre os homens torna-se um homem mau e pecador, que por estarem os homens juntos, mata um ao outro e a alma deles é piorada e se gasta. Nada faz tanto mal quanto o homem e que tanto prejudicam um ao outro. Todos os males, todos os vícios, todas as sujeiras trazem um ao outro. Então, é melhor estar entre as bestas (GIORDANO DE PISA, 1831a, p. 152-153).⁵⁵⁶

Isso, então, demonstra a importância de, em uma pesquisa que emprega fontes provenientes de qualquer pregação, atentar para a influência que o contexto litúrgico-evangélico e retórico da atividade predicativa pode exercer sobre os conteúdos veiculados e os julgamentos emitidos em um pronunciamento dessa natureza - seja por meio da forma escrita, como em sermões modelo, seja por expressão oral. Vista sob essa perspectiva, tal afirmação não quer dizer que Giordano pessoalmente acreditava que o estilo de vida eremítico era o mais excelso. De modo diverso, isso quer dizer que elogiar o estilo de vida de um eremita era o mais adequado a se fazer em um sermão em honra de São João Batista, bem como exaltar o estilo de vida dos frades mendicantes, o mais conveniente no dia de São Francisco de Assis. Saber realizar essas adequações, portanto, deve ser tomado não no sentido de apontar inconsistências nos pronunciamentos dos sermões, mas, de modo diverso, como característica de um pregador que sabia exercer o seu ofício de acordo com o que era esperado de uma boa pregação.

A respeito da sociedade humana e sua razão de existência, o único ponto em que Giordano abordou esse objeto, nesse sermão, versa sobre *desejo e movimento natural* de retorno ao local de origem - ainda na introdução do sermão, antes, portanto, de tratar propriamente do assunto principal da pregação. Como visto, de acordo com as divisões dos sermões que ainda seriam pronunciados nesse mesmo domingo, o terceiro abordaria, a partir da palavra *suam* do *thema*, o argumento do *apetite e desejo natural de retornar ao local de origem*. Nota-se que esse assunto está muito próximo a esse que Giordano discorreu no início do primeiro sermão de domingo. Considerando isso, talvez a passagem que agora será analisada seja, em conjunto com a do sermão de quinta-feira citada no início deste capítulo, o que mais se aproxima daquilo que o pregador declinou da palavra *suam*.

⁵⁵⁶ “Or mi di’: or è meglio stare o tra betie che tra uomini? Certo sì mille tanti: motlo è meglio lo stare tra le bestie che tra gliuomini; chè in stare gli uomini ne diventa l’uomo reo, e peccator; chè per istare insieme gli uomini, uccide l’uno l’altro, l’anima loro e peggiorane, e guastasene. Nulla cosa è, che tanto di male faccia quanto gli uomini, e che tanto nocciano como l’uno l’altro. Tutti i mali, turri i vizii, tutte le sozzure trae l’uno delle’altro; dunque è meglio stare tra bestie”.

No interior dessa lógica de retorno ao local de origem, há a identificação da Cidade Celeste como sendo, para o homem, esse lugar por excelência, porque ele é composto não somente de corpo, mas também de alma imortal. Sendo assim, seu local de origem verdadeiro seria a transcendência.⁵⁵⁷ Seria então por essa dupla razão - desejo e movimento - que o homem formaria uma comunidade. Segundo o *reportator*, Giordano teria afirmado:

Dizem os sábios que isso é natural em todas as criaturas sensíveis e insensíveis, que cada uma *deseja* retornar ao seu local natural e isso podemos ver em cada uma das criaturas (...) e isso podemos ver em todas as criaturas e se considerarmos as criaturas insensíveis, como é a pedra, veremos que se ela se desvia e se distingue de seu princípio e de seu lugar natural, isto é, a terra, não para nunca de cair se por força não é detida, uma vez que não está em seu princípio. Vejamos dos vapores sutis: o lugar deles está muito no alto. Vejamos das estrelas que nunca param até que retornem àquele lugar de onde elas se moveram; cada uma tem o seu curso, seu *movimento* e princípio. Todo o caminho que elas fazem não se dá senão para retornar àquele lugar de onde se moveram; e assim faz o sol e a lua e também os planetas. Se considerarmos as criaturas sensíveis, nós veremos que o pássaro, que está muitas vezes na gaiola, se deixá-lo ir, incontinentemente partir-se-á e irá ao bosque, porque o bosque é o seu local natural. Se se abre o caminho para o leão, ele voluntariamente retornará à sua caverna, porque aquele é o seu lugar natural. Se considerarmos os povos do mundo, verá como desejam retornar para dentro de sua cidade; aqueles que estão no exílio o provam e sabem melhor; a quantas fadigas, a quantas tribulações e perigos se colocam, veja-o. Se as pessoas se dispusessem a tanto esforço para retornar à nossa cidade, não duvido que todos seríamos santos. Mas hoje não há ninguém que se preocupa em retornar àquela cidade real, a qual é cidade verdadeira que nunca deve ser menosprezada. Assim, a nossa cidade, dizem os Santos, é aquela beata cidade de vida eterna onde estão aqueles beatos cidadãos, aquele é o local natural da alma (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 65-66, grifo nosso).⁵⁵⁸

⁵⁵⁷ O sermão de Iacopo de Varazze também apresenta essa mesma constatação de que a cidade celeste é o local no qual o homem deve estar, porém sem atrelar uma razão natural, mas uma relativa ao direito. Ele afirma: “Essa nossa cidade espiritual é a cidade celeste, que nossa será por direito a cidadania perpétua, a habitação e filiação. Deus, então, faz de nós seus concidadãos, perpétuos habitantes e filhos ou herdeiros” [“*Spiritualiter autem civitas ista nostra est civitas coelestis, quae nostra erit iure civilitatis perpetuae habitationis et filiationis. Deus enim facit nos ibi suos concives et perpetuos habitatores et filios sive haeredes (...)*”] (JACQUES DE VORAGINE, 1572, p. 342).

⁵⁵⁸ “*Dicono i savii che questo è naturale in tutte le creature sensibili, ed insensibili; che ciascheduna disidera di ritornare al suo luogo naturale; e questo potremmo vedere in tutte le creature (...) e questo potremmo vedere in tutte le creature: e che se noi consideriamo le creature insensibili, come è la pietra, vedremo che s’ella si scosta e scevera dal suo principio, e dal suo luogo naturale, cioè, la terra, non resta mai di cadere, se per forza non è tenuta, insino che non è al suo principio. Veggiamo di vapori suttili; il loro luogo è molto ad alti. Veggiamo delle stelle, che mai non restano insino ch’elle non tornano a quel luogo, ond’elle si mossero; ciascuna hae suo corso, e suo movimento, e suo principio. Tutto ’l corso ch’elle fanno, non è per altro se non per ritornare a quello luogo onde si mossero, e così fa il sole, e la luna, e tatti i pianeti. Se consideriamo nelle creature sensibili, noi veggiamo che l’uccello, sia stato ed uso assai nella gabbia, se il lascerai andare, incontanente si partirà e andranno al bosco, perocchè ’l bosco è suo naturale luogo. Il leone se gli aprirai la via, si ritornerebbe volentieri alla spelunca sua, perocchè quello è suo luogo naturale. Se consideriamo nelle genti del mondo, vedrete come disiderano di ritornare dentro alla città loro. Quelli che ne sono di fuori, il pruovano e sanno meglio; a quanta fatica, e a quanta tribolazione, e pericoli si mettono, vedete-lo. Se le genti si metessero a tanto studio per ritornare alla nostra cittade, non dubito che tutti saremmo santi. Ma non è oggi nullo che si ne curi di tornare a quella cittade vera, la quale è cittade verace, che mai non dee venir meno. Così la città nostra, dicono i Santi, si è quella beata cittade di vita eterna, ove sono quelli beati cittadini, quello è il suo luogo naturale dell’anima”.*

Em relação a essa passagem, em primeiro lugar, é necessário destacar que o que Giordano, aqui, chamou de *desejo* não parece ser sempre um *ato de vontade*. Ora, as criaturas insensíveis citadas - a pedra, os vapores, as estrelas, o sol e a lua - ao contrário do que o senso atual poderia levar a crer, a partir de sua denominação, são ditas *criaturas* somente na medida em que foram todas *criadas* por Deus. Elas, independentemente disso, ainda assim permanecem *insensíveis*, como o próprio pregador afirmou: elas não possuem desejo algum, não possuem vontade de retornar ao seu local de origem, mas simplesmente o fazem em razão da natureza. Falar em *desejo*, portanto, seria apenas um modo figurado de se referir a esse fenômeno natural de movimento de retorno – os quais atualmente seriam explicados recorrendo-se à teoria da gravidade e à diferença de densidade entre os elementos.

A respeito das criaturas sensíveis, pelo fato de assim o serem, a princípio esse *desejo* poderia, então, significar um ato de vontade. Contudo, caso se tome o exemplo do pássaro, nota-se que ele sai da gaiola e retorna ao bosque de modo *incontinentemente*. Ele não seria capaz de permanecer, mesmo que ele assim desejasse, porque a *natureza* o atrai de um modo perante o qual ele nada pode fazer. O exemplo do leão, por outro lado, poderia contrariar isso, pois, foi afirmado que ele *voluntariamente* retornaria à sua caverna caso fosse solto. Todavia, a passagem não apresenta elementos que permitam associar esse modo de retorno com um movimento cuja razão seria a *vontade*. O caso do humano, da mesma forma, também coloca esse mesmo problema, pois Giordano falou que eles *desejam* retornar ao seu local de origem.

No entanto, nota-se que há uma diferença entre a associação terrena e a que ocorre na transcendência. A primeira, como é afirmado no período, de fato, ocorre *por natureza*, já a segunda, não. Há, portanto, algo que impede essa ação natural na instância do transcendental; ou, melhor dizendo, em relação a isso, essa natureza humana encontra-se corrompida. O pregador não explicita o motivo, porém, parece seguro afirmar, de acordo com a tradição bíblica, que essa corrupção da natureza encontra sua razão no pecado cometido por Adão. Ele impediria a formação de uma sociedade celeste, pois ela exige certo grau de pureza que o homem pós-lapsariano não mais possui. Entretanto, apesar disso, é preciso destacar que, conforme o discurso do pregador, o pecado do homem não seria suficiente para destruir completamente a sua *inclinação natural* de se congregar, pois ele, ainda assim, se associa na cidade terrena. A cidade e a política, portanto, teriam ambas um fundamento natural, como propõe a teoria filosófico-política aristotélica.

Essa conjugação com a teoria do filósofo nesses termos, todavia, não é perfeita, pois, para Aristóteles, a *pólis* é algo teoricamente bom e voltado para um fim último também ele bom. A cidade terrena de Giordano, pelo contrário, apesar de ser fruto da natureza corrompida

pelo pecado, não possui essa garantia; somente a cidade celeste é firmemente boa. Disso, então, parece decorrer o único momento em que o *desejo* figuraria como fundamento da cidade terrena, positivamente caracterizada e, ao mesmo tempo, da sociedade celeste: “Se as pessoas se dispusessem a tanto esforço para retornar à nossa cidade, não duvido que todos seríamos santos”.

Em segundo lugar, tendo em vista realizar uma análise detalhada da pregação, é preciso esclarecer que o que Giordano fez, ao construir essa argumentação, foi determinar uma lógica não postulada por Aristóteles (pelo menos de modo explícito) quanto à existência da cidade, ao combinar, de modo sutil, ideias presentes n’*A Política* com algumas encontradas na *Física* (IV, 208a–223b) e em *Sobre o Céu* (IV, 3 e 4). Esse *natural movimento* de retorno ao local de origem foi afirmado pelo filósofo grego somente nas duas últimas obras e não na primeira. Em outras palavras, no pensamento do estagirita, conforme encontrado no primeiro livro d’*A Política*, esse *deslocamento* em direção ao local natural ou o *poder* (δύναμις - *dinamis*) de atração que esse lugar exerce sobre os elementos não possui nenhuma relação com a fundação de uma cidade.⁵⁵⁹ Mais do que isso, diversamente do que afirmou Giordano, de acordo com a leitura escolástica da física aristotélica, nessas obras esse movimento ou poder exercido pelo lugar natural não se aplica às *criaturas sensíveis e insensíveis*, mas apenas a corpos naturais simples - como, por exemplo, fogo e terra - e ao considerá-los como leves ou pesados. Assim, os exemplos que o pregador propôs de criaturas sensíveis - como o pássaro que retorna ao bosque, o leão que volta para sua caverna e o próprio homem que deseja regressar à sua cidade natal - não encontram correspondentes precisos na filosofiapolítica naturalista de Aristóteles.

Quanto ao fato de essa lógica de *movimento* ao lugar natural não se dar na teoria física do filósofo grego da forma descrita pelo pregador, o início do quarto livro do comentário de Tomás de Aquino à *Física* de Aristóteles não deixa dúvidas quanto à apropriação bastante peculiar feita por Giordano anos mais tarde. Tomás afirma:

E disse que uma vez que o movimento de qualquer corpo demonstra a existência de um lugar, como foi dito, então o movimento local de corpos naturais simples, como fogo e terra, bem como de corpos pesados e leves, não apenas mostra que o lugar é alguma coisa, mas que o lugar tem um certo poder e força. Assim, vemos que cada um desses corpos é levado ao seu próprio sítio quando não é impedido: o pesado é levado para baixo e o leve para cima. Isso mostra que o lugar tem alguma virtude de

⁵⁵⁹ Deve ser notado, também, que a explicação aristotélica sobre esse movimento natural, conforme Keimpe Algra, é obscura. Postulada somente por passagens breves e por vezes enigmáticas, segundo o autor “parece particularmente difícil enquadrar a afirmação de Aristóteles de que o lugar natural tem um certo poder (*dinamis*) com a sua bastante explícita observação de que o lugar não é uma das quatro causas bem-conhecidas” [“*It seems particularly difficult to square Aristotle’s statement that natural place has a certain power (dunamis) with his quite explicit remark that place is not one of the four well-know causes*”] (ALGRA, 1995, p. 195).

conservar a coisa ali localizada [ou o que nele se encontra]. Por essa razão um objeto tende a seu local por um desejo seu de conservação. Isso, no entanto, não mostra que o local tem a virtude atrativa, exceto quando seu fim é atrair (TOMÁS DE AQUINO, *Commentaria in octo libros Physicorum*, IV, 1, 412).⁵⁶⁰

Nesse sentido, se considerado com um corpo simples e pesado, o local natural do homem - assim como o de qualquer outro corpo com essas mesmas características, como uma pedra, por exemplo - seria aquele que está embaixo, pois ele sempre é levado a este quando não impedido.

Todavia, a razão por trás do emprego desse mecanismo argumentativo pode não ter sido apenas uma espécie de gracejo e/ou devaneio do engenho intelectual do pregador pisano. Mediante uma análise mais atenta do vocabulário empregado pelo filósofo antigo, bem como do comentário de Tomás de Aquino sobre *A Política*, parece ser possível identificar que essa teorização assentou suas bases precisamente na própria teoria política de Aristóteles, segundo certas concepções apresentadas no início de *A Política*, bem como no entendimento que poderia ser feito dessa obra na época de Giordano. Conforme já elucidado, de acordo com o filósofo, bem como com o entendimento que se fazia do seu pensamento político, no início do século XIV, a *pólis - città* ou *cittade* para Giordano - era um produto natural, ou seja, ela era formada por um impulso (*hormé - ὁρμή*) realizado sobre os homens pela própria natureza que, em grego antigo, era dita *phísis* (φύσις). Conforme Tomás de Aquino, *phísis* é o “princípio de movimento e descanso naquilo que ela é” (TOMÁS DE AQUINO, *In libros Physicorum*, I, 3).⁵⁶¹ É justamente a partir dessa palavra que *phísiké* (φυσική) é derivada, a mesma que faz parte do nome da obra de Aristóteles conhecida como *Física* (*Phisikí akroasis - Φυσική ἀκρόασις*). Em outros termos, tem-se o seguinte: conforme esclarece Tomás de Aquino, em seu comentário à essa obra aristotélica, “a filosofia natural trata de coisas naturais, e coisas naturais são aquelas cujo princípio é a natureza” (TOMÁS DE AQUINO, *In libros Physicorum*, I, 3).⁵⁶² Assim, uma

⁵⁶⁰ “*Et dicit quod cum quorumcumque corporum motus ostendat locum esse, ut dictum est, motus localis corporum naturalium simplicium, ut ignis et terrae et aliorum huiusmodi gravium et levium, non solum ostendit quod locus sit aliquid, sed etiam quod locus habeat quandam potentiam et virtutem. Videmus enim quod unumquodque horum fertur in suum proprium locum quando non impeditur, grave quidem deorsum, leve autem sursum. Ex quo patet quod locus habet quandam virtutem conservandi locatum: et propter hoc locatum tendit in suum locum desiderio suae conservationis. Non autem ex hoc ostenditur quod locus habeat virtutem attractivam, nisi sicut finis dicitur attrahere*”.

⁵⁶¹ “*Natura autem est principium motus et quietis in eo in quo est*”.

⁵⁶² “*Naturalis enim philosophia de naturalibus est; naturalia autem sunt quorum principium est natura*”. É verdade, todavia, que Tomás desenvolveu ainda mais essa análise e acrescentou: “Porém, a natureza é o princípio do movimento e do descanso naquilo que ela é; assim, aquilo que tem em si o princípio de movimento, é [objeto] da ciência natural (...) Este, então, é o livro da ‘Física’, o qual também é chamado ‘Sobre a Física’ ou ‘Sobre o Natural a ser escutado’, porque foi feito para os ouvintes como modo de instrução, cujo objeto é o ser simples móvel” [“*Natura autem est principium motus et quietis in eo in quo est; de his igitur quae habent in se principium motus, est scientia naturalis (...) Hic autem est liber physicorum, qui etiam dicitur de physico sive naturali auditu,*

vez que a cidade é algo criado pela natureza - portanto, natural - as teorias contidas nesse *corpus* textual, em alguma medida, também lhe seriam logicamente aplicáveis, mesmo que o próprio estagirita não o tenha feito de modo explícito por si mesmo.

Essa relação entre os conteúdos d’*A Política* e os da *Física* foi, de certa forma, atestada pelo próprio Tomás, logo nas primeiras palavras de seu comentário d’*A Política*. Ele escreveu:

Como o Filósofo [Aristóteles] ensina no segundo livro d’*A Física*, a arte imita a natureza. A razão para isso é que as operações e os efeitos estão proporcionalmente na mesma relação um com o outro como os seus princípios entre eles mesmos. O princípio das coisas feitas pela arte é o intelecto humano, o qual, segundo certa semelhança, é derivado do intelecto divino, o qual é princípio das coisas naturais. Assim, necessariamente, as operações da arte devem imitar as operações da natureza e as coisas que existem por meio da arte devem imitar as coisas que existem na natureza (*Sententia libri Politicorum*, Proemium, 1).⁵⁶³

Embora Tomás tenha feito tal associação para explicar não o mecanismo de formação da cidade, como fez Giordano, mas a perfeição da cidade frente a outros agrupamentos humanos mais simples (*Sententia libri Politicorum*, Proemium, 3-4)⁵⁶⁴, nota-se que a premissa de que os

quia per modum doctrinae ad audientes traditus fuit: cuius subiectum est ens mobile simpliciter”] (TOMÁS DE AQUINO, *In libros Physicorum*, I, 3-4). Ao tomar isso em consideração, talvez a aplicação das teorias da Física aos conteúdos da Política não se mostrasse uma operação adequada dependendo do significado atribuído ao termo movimento. Todavia, segundo afirma a filósofa Adriel M. Trott em sua tese de doutoramento, o termo *phísis*, conforme figura n’*A Política*, deve ser entendido segundo o seu tratamento apresentado na *Física*, ou seja, como um princípio interno de movimento. Em outras palavras, o que Aristóteles entenderia por natureza (*phísis*) na *Física* seria geração, ou seja, “o movimento por meio do qual uma coisa natural manifesta sua forma e busca seu *téλος* [*télos* – fim], é o movimento que mais fundamentalmente revela a natureza como um movimento que pertence a uma coisa ela mesma” [“*The movement by which a natural thing manifests its form and seeks its téλος, is the movement that most fundamentally reveals nature as a movement belonging to a thing itself*”] (TROTT, 2008, p. 107-108). Mas, de qualquer forma, o interesse aqui não está na análise da correta ou não compreensão do frade das obras de Aristóteles e/ou de Tomás de Aquino, mas sim da sua apropriação delas e o papel disso na sua atuação como pregador.

⁵⁶³ “*Sicut philosophus docet in secundo physicorum, ars imitatur naturam. Cuius ratio est, quia sicut se habent principia adinvicem, ita proportionabiliter se habent operationes et effectus. Principium autem eorum quae secundum artem fiunt est intellectus humanus, qui secundum similitudinem quamdam derivatur ab intellectu divino, qui est principium rerum naturalium. Unde necesse est, quod et operationes artis imitentur operationes naturae; et ea quae sunt secundum artem, imitentur ea quae sunt in natura*”.

⁵⁶⁴ “*Procedit autem natura in sua operatione ex simplicibus ad composita; ita quod in eis quae per operationem naturae fiunt, quod est maxime compositum est perfectum et totum et finis aliorum, sicut apparet in omnibus totis respectu suarum partium. Unde et ratio hominis operativa ex simplicibus ad composita procedit tamquam ex imperfectis ad perfecta. Cum autem ratio humana disponere habeat non solum de his quae in usum hominis veniunt, sed etiam de ipsis hominibus qui ratione reguntur, in utrisque procedit ex simplicibus ad compositum (...)* In ipsis autem hominibus, sicut cum multos homines ordinat in unam quamdam communitatem. Quarum quidem communitatum cum diversi sint gradus et ordines, ultima est communitas civitatis ordinata ad per se sufficientia vitae humanae. Unde inter omnes communitates humanas ipsa est perfectissima” [“Em sua operação, a natureza procede das coisas simples para as complexas, de modo que, nas coisas que são feitas pela operação da natureza, aquela que é mais complexa é perfeita e completa, bem como é o fim das outras coisas, assim como é aparente no caso de todos os todos em relação às suas partes. Assim, também a razão humana, operando das coisas simples para as complexas, procede da mesma forma das coisas imperfeitas para as perfeitas. Então, como a razão humana deve ordenar não somente as coisas que são usadas pelo homem, mas os próprios homens, que são governados pela razão, ela procede, em ambos os casos, das coisas simples para a complexa (...) No caso dos próprios homens quando, por exemplo, ela ordena muitos homens em uma certa sociedade. E uma vez que entre

assuntos da *Física* de certa forma encontravam adequada aplicabilidade nos d'*A Política* já havia sido postulada no seio da Ordem dos Frades Pregadores.

No limite, portanto, essas formulações apresentadas ao povo florentino por Giordano constituem uma própria e, de certa forma, original consideração sobre a natureza associativa do homem. Não se trata aqui, obviamente, de promover um julgamento a respeito do correto entendimento ou da adequação do discurso do frade à teoria política ou física do filósofo antigo. Acima de tudo, o interesse recai sobre as características atreladas ao discurso sobre as ideias políticas que sua pregação propagou. Nesse sentido, nesse sermão, identifica-se uma refinada e sutil associação de ideias pertinentes ao mundo da física (ou seja, o mundo natural) com elaborações conceituais sobre a associação de homens de modo que formam uma reflexão própria e não apenas um reprodução e cópia das ideias do estagirita. Essa perspectiva permite uma nova apreciação de Giordano, como frade Pregador e homem de saber, até então não apresentada pelos historiadores: em certa medida, ele também contribuiu com inovações e novas articulações no âmbito do debate em torno das ideias políticas, o que faz dele não apenas um mero reprodutor de concepções e teorias já bem estabelecidas, mas também um inovador, mesmo que de modo bastante tímido e por vezes pouco perceptível.

Em segundo lugar - correndo o risco de se ressaltar o óbvio, mas necessário - é preciso apontar também que, além de ter aplicado à teoria política aristotélica uma lógica do filósofo a respeito do mundo natural, Giordano não só empregou essa sua formulação própria à cidade terrestre como também a utilizou para tratar do transcendente, da cidade celeste. Em outras palavras, o pregador partiu de uma *teoria* sobre o mundo visível, palpável e experimentável da realidade terrena - bem como da sociabilidade do homem no século - para propor uma ideia e imagem do Além, aplicando-lhe, assim, as mesmas normas naturais que governariam a vida na materialidade. Desta feita, na sua argumentação, é o mundo *físico* que oferece forma inteligível ao *metafísico*; é a lógica teórica da cidade terrena que conferirá, até certo ponto, cognição à celeste, pois para falar do invisível e, por vezes, irreconhecível, o pregador não poderia senão partir do visível e reconhecível (IANNELLA, 1999, p. 44; MEIER, 2006, p. 18). Em contrapartida, em um segundo momento (da pregação) seria, então, a cidade celeste a figurar como modelo para a terrena, de modo que, em resumo, tem-se uma relação de reciprocidade, cada uma das cidades oferecendo subsídio à outra.

É verdade, todavia, que ao trazer esse argumento da naturalidade da formação da associação humana o frade não citou nominalmente o filósofo grego, mas afirmou que esse

as sociedades existem vários graus e ordens, a superior é a cidade, ordenada, por is, à satisfação de todas as necessidades da vida humana. Assim, dentre todas as sociedades humanas, ela é perfeitíssima”].

movimento ocorreria pois que “dizem os sábios que isso é natural”. Isso, então, colocaria a possibilidade de Aristóteles não ter sido a autoridade empregada como base de tal alegação, bem como recusaria toda argumentação feita acima. Contudo, ao pregar sobre a mesma passagem evangélica no ano seguinte - no final da tarde de domingo, dia 24 de outubro de 1305, em Santa Maria Novella (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 398)⁵⁶⁵ - Giordano empregou o mesmo raciocínio sobre o desejo de retorno e o poder de atração do local de origem para embasar a tese de que o homem deve habitar no Céu por conta de sua associação natural com os anjos (*propter consortium*).⁵⁶⁶ Dessa vez, contudo, citou o estagirita por nome:

De todas as coisas - segundo disse aquele grande sábio do mundo, Aristóteles - que está no desejo humano e do qual é mais movido e atraído, se é que cada criatura *deseja* retornar ao seu princípio. E isso se dá não somente no homem, mas também em todas as criaturas segundo que ele mesmo dá exemplo em todas as criaturas: onde disse sobre a pedra que sempre deseja vir para baixo; e a água de retornar ao seu princípio, o mar; os vapores, pois que são sutis e leves, o seu lugar está muito alto e estão aqui senão até retornarem; o fogo semelhantemente vai sempre para o alto porque o seu lugar está sobre esse ar racional. Se há algo maior e melhor que a alma, isto é o anjo (...) e assim passa em todas as virtudes, em potência, em sabedoria, em beleza, em força e em todas as outras. Mas, por outro lado, Deus restaura a nossa pequenez. Essas coisas os anjos têm por natureza; nós por natureza não temos nada; mas todas as ditas coisas temos por graça; assim seremos restaurados por graça e, assim, seremos iguais aos anjos (...) Estas são belas considerações: assim, aquela glória será acompanhada (...) Não seria conveniente que os anjos estivessem no céu e os homens na Terra. E assim como seremos iguais a eles nas outras coisas, assim também no lugar, isto é, também no céu empíreo. E essa é uma das razões pela qual se pode mostrar em algum modo que o céu empíreo é nossa cidade, isto é, o lugar e a cidade dos anjos (GIORDANO DE PISA, 1867, p. 398-400).⁵⁶⁷

⁵⁶⁵ “*Predicò frate Giordano, questo dì dopo nona, in Santa Maria Novella*” [“Pregou frade Giordano nesse mesmo dia depois da nona hora (i.e. depois das 17h) em Santa Maria Novella”]. Tomando o sermão anterior, pregado na manhã do mesmo dia e na mesma igreja, ver-se-á que a data corresponde ao dia 24 de outubro de 1305: “*Predicò frate Giordano, 1305, dì 24 d’ottobre, domenica mattina, in Santa Maria Novella*” [“Pregou frade Giordano, dia 24 de outubro de 1305, manhã de domingo em Santa Maria Novella”] (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 390). Nesse ano, assim como no anterior, Giordano tratou no primeiro sermão do modo de se chegar à cidade celeste; no segundo, versou sobre motivos pelos quais ela seria o lugar natural do homem; e no terceiro conjugou a matéria dos dois anteriores.

⁵⁶⁶ A expressão latina que corresponde à primeira parte da tríplice estrutura desse segundo sermão do dia 24 de outubro de 1305 não é apresentada na transcrição do próprio sermão. Como será visto logo mais no corpo do texto, encontra-se na *reportatio* da prédica realizada no dia seguinte onde, na parte terceira e final, Giordano novamente oferece uma razão pela qual a cidade celeste seria a cidade do homem.

⁵⁶⁷ “*In tutte le cose, secondo che dice quello grande savio del mondo Aristotile, che patisca il desiderio umano, e del quale è più commosso e tratto, si è che ciascheduna creatura desidera di ritornare al principio suo. E questo non solamente è nell’uomo, ma eziandio in tutte le creature, secondo ch’egli medesimo ne dae asempro in tutte le creature. Onde dice della pietra, che sempre desidera di venire giù al suo naturale luogo, e l’acqua di ritornare al suo principio, al mare; i vapori, perchè sono sottili e leggieri, il loro luogo è molto alto, e però non si stanno infine che non ci sono; il fuoco simigliantemente vae in alti sempre, perocché il suo luogo è sopra questa aria rationale. Si hae una maggiore e migliore deir anima: questo si è l’angelo [...] e così passa in tutte le vertudi, in potenza, in sapienzia, in bellezza, in fortezza e in tutte l’altre. Ma d’uno altro lato ristoraci Iddio la nostra piccolezza. Queste cose hanno gli angeli per natura; noi per natura avemo qui nulla; ma tutte le dette cose averemo per grazia; onde saremo ristorati per grazia; e per questo modo saremo iguali agli angeli [...] Queste sono belle considerazioni; così sarà accompagnata quella gloria [...] Non sarebbe convenevole che gli angeli istessono in cielo, e gli uomini in terra; e però, siccome saremo iguali con loro nell’altre cose, così eziandio nel*

Mais uma vez, nota-se que a palavra *desejo* não parece designar um ato de vontade, mas antes é empregada como uma figura de linguagem para denotar esse *movimento natural* comum a todas as criaturas. Além disso, é perceptível que nessa passagem Giordano mais uma vez aplicou a física aristotélica não só às criaturas insensíveis ou corpos naturais simples - o que estaria de acordo com essa teoria segundo a interpretação de Tomás de Aquino -, mas também ao homem enquanto formado também por alma, extrapolando, mais uma vez, os limites de aplicação da física de Aristóteles e, assim, criando uma apropriação singular da teoria. Nessa passagem, no entanto, no que diz respeito à formação de uma sociedade celeste, é possível notar que Giordano vai além do argumento da atração natural do local de origem e inclui um novo fator: a Graça Divina. Apesar de não ter sido atestado de forma aberta no trecho citado, é seguro, todavia, afirmar que o motivo pelo qual o homem não retorna a Deus simplesmente por conta da natureza decorre do Pecado Original, isto é, por não estar mais em seu estado primário.

Na segunda parte do sermão, a partir da dupla oposição entre Céu/alma racional e Terra/corpo, o frade assegurou que o homem deveria habitar o Céu, posto que, como a alma é, teoricamente, senhora do corpo, o Céu deveria ter primazia sobre a Terra como seu local natural (GIORDANO DA PISA, 1867, p. 400-401, 403).⁵⁶⁸ Ao diferenciar a alma racional do homem daquela irracional dos outros animais - para explicar que ele pode controlar suas vontades, ao contrário do deles - Giordano afirmou:

(...) a alma racional, posto que não foi criada por necessidade, mas por vontade divina, permanece viva depois da morte, mesmo sem o corpo. Da mesma maneira, por isso ela tem virtude e poder de governar a carne e os maus desejos. E esta é uma bela coisa a ser considerada. *Em nosso primeiro estado, a alma possuía esta liberdade plenamente, mas pelo pecado se corrompeu um pouco esta nossa natureza.* E por isso, corrompida a nossa natureza, também está corrompido o nosso desejo e entendimento. Assim, as almas dos pecadores são em tudo escravas da carne, como as bestas. Mas as almas dos justos e dos santos homens não são assim, mas certamente se empenha

luogo, cioè nel cielo empirie eziandio. E questa è una delle ragioni, per la quale si può mostrare in alcuno modo che 'l cielo empirie è nostra cittade, cioè il luogo e la città degli angeli".

⁵⁶⁸ *"La seconda ragione, ex dominio. L'uomo ha due cose, cioè anima razionale e corpo. L'anima dee signoregiare il corpo suo (...) lo stallo dell'anima e 'l luogo suo, perocch'è sopra tutte le creature di questo mondo, eziandio sopra i cieli, e però il suo luogo è sopra i cieli. Il luogo del corpo è questo mondo così dice uno filosofo (...) E per questa ragione si mostra che la città del cielo è nostro luogo, per lo dominio e per la signoria che l'anima ha sopra il corpo (...)"* ["A segunda razão, ex dominio. O homem possuía duas coisas, isto é, alma racional e corpo. A alma deve governar o seu corpo (...) a sede e o lugar da alma, posto que está sobre todas as criaturas deste mundo, está nos céus, e por isso o seu lugar [i.e., da alma] está sobre os céus. O lugar do corpo é este mundo, de acordo com o que disse um filósofo (...) E por essa razão se mostra que a cidade do Céu é o nosso lugar, pelo domínio e pelo governo que a alma tem sobre o corpo (...)]. Como pode ser observado, essa mesma argumentação foi empregada no sermão em honra de São Francisco de 1304.

e possuem alguma natural inclinação (GIORDANO DA PISA, 1867, p. 401, grifo nosso).⁵⁶⁹

Já na terceira e última parte, sobre o desejo de voltar à Cidade Celeste, o pregador declarou que “(...) este desejo natural que nós temos em relação ao Céu está muito desabilitado, assim como acontece com as outras duas razões, pelo *pecado*. Não por natureza, mas pela *natureza viciada pelo pecado*. Assim, por isso por não existe aquele amor que conviria” (GIORDANO DA PISA, 1867, p. 405, grifo nosso).⁵⁷⁰

O pecado, portanto, seria um impedimento a esse processo natural de ida ao Céu, porque, em sua atual condição pecaminosa, a alma racional não necessariamente consegue domar as vontades carnis (como ocorreria em seu estado primário). Em outras palavras, tem-se que, após a Queda, a vontade humana não mais se volta naturalmente a Deus e nem mesmo a alma racional é sempre capaz de fazê-lo. Consequentemente, ele não chega à Cidade Celeste; este movimento natural não acontece por si mesmo. Disso, então, decorre que, além do esforço humano (como destacado no caso dos justos e santos que batalham) é necessário o socorro divino que, de forma gratuita, possibilita que o homem escape da danação.

Ainda quanto à forma de referenciar as autoridades empregadas para embasar seu discurso, na manhã do dia seguinte, 25 de outubro de 1305, novamente discursando a partir de Mateus 9, 1 - mas dessa vez na igreja de São Miniato e por ocasião da festa do santo - o frade mais uma vez tratou do fato de que a Cidade Celeste é, por excelência, o local natural do homem

⁵⁶⁹ “(...) *l’anima razionale, imperocchè non si crea di necessitate ma di voluntade divina, però l’anima rimane dipò la morte viva sanza il corpo; però altresì ha virtù e potenza di signoreggiare la carne e i mali desiderii: bella considerazione `questa. Nel primo stato nostro questa libertà ave’ l’anima pienamente, mas per lo peccato si è corrotta uno poco la natura nostra; e però, corrotta la natura nostra, si è corrotto altresì il desiderio e lo `ntendimento; e però l’anime di peccatori sono in tutto serve alla carne, come bestie. Ma l’anime di giusti e di santi uomini non sono così; ma bene hanno battaglia e alcuna naturale inclinazione*”.

⁵⁷⁰ “(...) *questo desiderio naturale che noi avemo al cielo si è molto menomato, siccome degli altri due per lo peccato, non per natura, ma è la natura viziata per lo peccato, sicchè però non ci è quello amore che si converrebbe*”. Logo após afirmar isso, Giordano deixa explícito a influência agostiniana em suas colocações: “*Due sono le cittadi, secondo che dice Agustino, e iscrivele: Babilonia, capo di paganesimo, che significa il ninferno; e l'altra si è Gerusalem, popolo di Dio, cittadi grandissime amendue. In ciascheduna hae angeli e hae uomini, i rei e' peccatori. Pare che disiderino d'andare alla cittade ... (sic), perocchè qui trovano i pagani e simili a sé; l'uomo ch'è santo disidera la cittade eterna, perocchè ivi trova giusti iguali e convenevoli a sé; l'una di queste cittadi è alta, l'altra è bassa; l'una nobile e l'altra vile; l'una di tutto bene, e l'altra di tutto male*” [“São duas as cidades, segundo o que diz Agostinho; e descrevê-las: Babilônia, apogeu do paganismo, que significa o inferno. A outra é Jerusalém, o povo de Deus, cidade grandíssima dentre as duas. E cada uma delas há anjos e homens, os culpados e pecadores. E parece que desejamos ir à cidade ... (sic), porque aqui encontramos os pagãos e pessoas semelhantes a eles. O homem que é santo deseja a cidade eterna, porque lá encontra os justos e os semelhantes a si. Uma dessas cidade está no alto, a outra embaixo; uma é nobre, a outra má; uma é de todo o bem, a outra de todo o mal”] (GIORDANO DA PISA, 1867, p. 405).

e mobilizou o mesmo argumento. Além das razões já expressas por seu discurso do dia anterior, ele acrescentou mais uma, mas, novamente, falou apenas em *sábios*:

E que aquela [a cidade Celeste] é a nossa cidade, ontem nós dissemos muitas belas razões; e foram três, isto é, *propter consortium; propter desiderium e propter dominium*. Agora diremos de uma outra, isto é, *ex motivo*, pelo *movimento*; e isso é uma *razão natural*, e também os ditos são naturalíssimos. Os sábios dizem que qualquer coisa que estivesse em seu local natural jamais se distinguiria se por força não fosse movida e feita violência. Assim, dizem que toda coisa que está fora do seu lugar natural retorna-se por si mesma ao seu lugar e a outro lugar não se inclina e, senão por violência, não o faz; e se vai, lá fica pouco, se por força não é mantida. E é esse o exemplo: veja a pedra; o seu lugar natural é a terra; quando está embaixo, na terra, nunca se partiria por si se uma violência não lhe fosse feita e quando está no ar, uma vez que então não está no seu lugar natural, incontinenti retorna para baixo por si mesma se por força não é mantida. E quando é jogada ao alto, não vai ao alto por sua natureza, nem por sua virtude, mas por outra virtude, pela força. E, todavia, permanece no ar por pouco tempo, incontinenti se vira e retorna para baixo; e o vir para baixo isso bem o faz por sua natureza e por sua própria virtude porque o seu local natural é a terra. Semelhantemente, veja os vapores: visto que são sutis, *desejam* os lugares mais altos e quando estão nesse lugar, que lhes é conveniente e natural, permanecem e nunca se partiriam se não fosse o vento que lhes atacam e desfazem e os torna em ar e em água. E assim te direi de todas as outras coisas. Assim toda coisa fora de seu lugar lá pouco permanece se não é mantida. E por essa razão é sinal manifesto de que esse mundo não é nosso lugar natural; e isso se dá pela pequena estadia que aqui fazemos. O quanto dura nossa vida? Digamos 60 anos, pois que a mil ninguém chega. Digamos 60 anos por boa razão. E que são 60 anos? Um ponto e menos que um ponto em relação à eternidade (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 146, grifo nosso).⁵⁷¹

Pela leitura do trecho é possível observar que, mais uma vez, a palavra *desejo* não foi empregada no sentido de *ato de vontade*, mas apenas como figura de linguagem para se referir ao *movimento* que ocorre por *razão natural*.

Ao se abordar todas essas passagens, nota-se que o argumento empregado foi basicamente o mesmo em todas as pregações (tanto na de 4 de outubro de 1304 quando nas

⁵⁷¹ “E che quella sia nostra cittade, ieri ne dicemmo molto belle ragioni, e fuor tre, cioè, *propter consortium; propter desiderium, e propter dominium*. Ora ne diremo un'altra, cioè, *ex motivo, per lo movimento*; e questa è *natural ragione*, ed anche le dette tutte sono *naturalissime*. I savi dicono che qualunque cosa fosse nel suo luogo naturale, che giammai non si moverebbe, e quindi non si scevererebbe se per forza non ne fosse tratta, e fattale violenza. Ancora dicono che ogni cosa, la quale è fuori del luogo suo naturale, si ritorna per se medesima al luogo suo; ad altro luogo non inclina, se per violenza nol fa; e se vi pur va, si vi sta poco, se per forza non è tenuta; ed è questo l'esempio. Vedi della pietra: il suo luogo naturale è la terra; quando è giù in terra mai non se ne partirebbe per se, se violenza non le fosse fatta; e quando è in aria, imperocchè allora non è in suo naturale luogo, incontanente torna giù per se medesima, se per forza non è rattenuta. E quando è gittata in alti, non va in alti per sua natura, nè per sua virtù, ma per altra virtù, per altra forza; e però poco ci sta in aria, incontanente si rivolge e torna in giù; e il venire in giù questo ben fa per sua natura, e per sua propria virtù; perocchè 'l suo luogo naturale è la terra. Simigliantemente vedi di vapori: imperocchè sono sottili appetiscono luoghi più alti; e quando sono in quello luogo, ch'è a loro convenevole e naturale, si stanno, e mai non se ne partirebbono, se non fosse il vento che gli percuote e disfa gli, e tornano in aire e in acqua; e così ti direi di tutte l'altre cose. Onde ogni cosa fuor di suo luogo poco ci sta, se non è tenuta. E per questa ragione è segno manifesto, che questo mondo non è nostro naturale luogo; e ciò è per lo piccolo stallo che ci facciamo. Or quanta è la vita nostra? Diciamo 60 anni, che de' mille l'uno non ci vengono: or diciamo pur 60 anni a buona ragione. Or che sono 60 anni? Un punto, e meno ch'uno punto a rispetto d'eternidade”.

duas de 1305). Considerando o fato de que na primeira e na terceira o pregador se referiu aos *sábios* e a nomeação do estagirita na segunda, é possível afirmar que Giordano efetivamente empregou o pensamento aristotélico, no mínimo, como uma das linhas de pensamento mobilizadas para sustentar essa teoria. O fato de falar em *sábios* mostra que ou o pregador serviu-se dessa palavra para aludir ao filósofo grego ou para se referir a ele em conjunto com outras autoridades pagãs que nele se pautariam e/ou com ele concordariam. Em suma, essas palavras seriam perfeitamente intercambiáveis para Giordano. Além disso, essas análises mostram a força que tanto as teorias políticas quanto físicas do filósofo exerciam sobre as concepções de sociedade veiculadas pelo frade em seus sermões.

Retomando a primeira pregação de 4 de outubro de 1304, como já aludido, é preciso notar que o *movimento natural*, de acordo com o que afirmou Giordano, é o bastante para a formação da sociedade humana na Terra. Todavia, ele assim não o seria para a comunidade celestial; na sua formação, o *desejo* também desempenharia um papel fundamental nesse processo de congregação do homem. Uma vez impossibilitado de fazer o retorno por conta de sua condição pecaminosa, ao movimento natural de regresso é preciso que seja adicionado também um ato de vontade, um esforço consciente.⁵⁷² Todavia, a magnitude desse impedimento seria tamanha que os homens, segundo o diagnóstico do pregador, não se dão conta disso e nem se preocupam em fazer esse retorno:

Se as pessoas se dispusessem a tanto esforço para retornar à nossa cidade, não duvido que todos seríamos santos. Mas hoje não há ninguém que se preocupa em retornar àquela cidade real, a qual é cidade verdadeira que nunca deve ser menosprezada (...) Com quanto amor devemos ser estudiosos e buscar fazer o que podemos para retornar a esse nosso lugar, não se poderia dizer. Mas não há ninguém que se preocupe um pouco. Quem se preocupa hoje? Quem faz questão? Ninguém (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 66).⁵⁷³

Disso, então, decorreria a função da pregação: ela deveria lembrar os homens desse bloqueio, bem como, ao assim fazer, propor um caminho para que isso pudesse ser perfeitamente realizável. No caso específico dessa pregação, era a vida penitente de São Francisco que faria isso com maior excelência e serviria de exemplo. Assim, além do

⁵⁷² No sermão de 24 de outubro de 1305, além de um ato de vontade, a graça divina também seria indispensável. Nesse sentido, os pregadores, ao pregarem, atuariam como operadores da graça na Terra. Conforme demonstrado no capítulo II, por meio da obra de Jacobus de Fusignano, em sentido ideal é Deus o seu agente principal, é Ele quem move a língua do pregador.

⁵⁷³ “*Se le genti si metessero a tanto studio per ritornare alla nostra cittade, non dubito che tutti saremmo santi. Ma non è oggi nullo che si ne curi di tornare a quella cittade vera, la quale è cittade verace, che mai non dee venir meno (...) Con quanto amore dovremmo essere studiosi, e procaccianti di fare che noi potessimo tornare a questo nostro luogo, no si potrebbe dire. Ma e' non chi ha nullo che ne se curi niente. Chi se ne cura oggi? Chi ne fare ragione? Nullo (...)*”.

fundamento naturalista, a sociedade humana celestial seria estabelecida também sobre um fundamento voluntarista: é preciso querer essa sociedade e atuar de modo a se atingir a concretização desse desejo. Todavia, a comunidade celeste é firmemente formada a partir de um desejo voltado para Deus. Diante disso, tem-se a seguinte condição: se a sociedade terrena de homens pecaminosos, formada naturalmente por *impulso*, deseja ser dotada de positividade e se assemelhar à celeste, é preciso que haja um desejo, um esforço consciente que seja o mesmo que fundamenta a cidade do Paraíso.

Em resumo, portanto, na primeira pregação de domingo, 4 de outubro de 1304, o frade Pregador deixa vislumbrar que a sociedade humana, na terra, seria um produto natural; ela seria fruto de um *impulso*, um *movimento natural* que leva os homens a se congregarem. Nesse sentido, a condição pecaminosa do homem, decorrente da corrupção da sua natureza original pelo pecado de Adão, não colocaria um impedimento à associação humana; mesmo que a desordem interna ao homem se exteriorize como conflito social, a cidade ainda assim se formaria. Como Giordano bem demonstraria no ano seguinte, “(...) pelo pecado se corrompeu um pouco esta nossa natureza (...)” (GIORDANO DA PISA, 1867, p. 401).⁵⁷⁴ Ou seja, ele impõe bloqueios à formação da cidade celeste, mas não da terrena. Isso, todavia, concomitantemente não significaria que a cidade seria invariavelmente boa e voltada para um fim igualmente bom, conforme os preceitos políticos naturalistas e teóricos de Aristóteles. A sociedade somente será boa quando se voltar para um fim igualmente bom - o que implica em um ato de vontade. Mais do que isso, diante desse fato decorre a importância de se tomar o santo como modelo para essa ação - no caso específico, São Francisco de Assis (e, tendo em vista a festa da padroeira da cidade que ocorreria na quinta-feira seguinte, também Santa Reparata).

Ponderando todas essas conclusões, tem-se que, até certo ponto, a natureza se apresentou como fundamento de ambas as cidades, celeste e terrena, o que reforça a concepção de que as coisas transcendentais e imanentes possuem estreita relação na pregação de Giordano de Pisa, bem como destaca o peso de um pensamento filosófico-político de viés aristotélico. Ao mesmo tempo, todavia, em relação à cidade celeste ter-se-ia apenas uma inclinação natural à sua formação. Sendo assim, para formá-la seria preciso um ato de vontade. Em relação à cidade terrena, esse desejo não desempenharia papel fundacional, mas exclusivamente de *restauração*. Isso, por fim, coloca a necessidade da cidade terrena se assemelhar à celeste ao destacar o papel dos santos como modelo para as ações dos homens.

⁵⁷⁴ “per lo peccato si è corrotta uno poco la natura nostra (...)”. Afirmação feita no sermão de 24 de outubro de 1305.

5.3.2 *In civitatem*. Fundamentos da Sociedade: Amor e Ordem

Por sua vez, como previamente apontado, a partir do trecho *in civitatem*, do versículo evangélico, o pronunciamento do segundo sermão do domingo, 4 de outubro de 1304, foi o momento em que Giordano tratou das propriedades fundamentais que permitiriam que a comunidade celeste recebesse muito perfeitamente o epíteto de *cidade*. Apesar do escopo do pronunciamento ter se voltado para a exaltação dessa comunidade que se encontra na transcendência, para tanto o frade propôs um conceito geral de *cidade* que permite divisar algumas apreciações também quanto à comunidade terrestre visto que, conforme declarou o *reportator*, de acordo com o que conseguiu recuperar do início da pregação por ele perdido, as coisas do mundo são copiadas das do Céu (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 77).⁵⁷⁵ Todavia,

⁵⁷⁵ “*Questo nome cittade se noi ben consideriamo, noi c’infiammeremmo di quella beata terra chiamata città di Dio, alla quale propriamente si fa questo nome. Non ne sono degne le cittadi del mondo d’aver questo nome. Questo nome e questi nomi di quaggiù, sono ritratti pur da quelle cose di sopra*” [“Esse nome ‘cidade’ se nós consideramos bem, nos inflamaremos daquela beata terra chamada cidade de Deus, à qual propriamente se faz esse nome. Não são dignas as cidades do mundo de terem esse nome. Esse nome e esses nomes daqui debaixo são copiados das coisas de cima”]. Sobre essa passagem, antes de tudo é preciso lembrar que, como já esclarecido anteriormente, ela constituiu uma construção própria do reportator e não uma reprodução da fala de Giordano, pois, como afirmou, ele não compareceu ao início da pregação. Essas atestações, portanto, fornecem acesso à interpretação que parte do público fez das palavras de Giordano. Segundo o que reportator pode recobrar da parte do sermão por ele perdida, o que a parte do público consultada reteve das primeiras palavras de Giordano foi que 1) a verdadeira cidade é a do Céu; 2) em comparação com ela, as cidades terrenas não poderiam, como propriedade, serem chamadas de cidade; 3) os nomes terrenos são copiados dos celestes; e 4) “cidade tanto soa como amor e por amor se edificaram as cidades, porque se deleitaram os povos de estarem juntos” [“*Città tanto suona come amore, e per amore s’edificaro le cittadi; perochè si dilletrato le genti di stare insieme*”] (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 77-78). Mais do que isso, segundo a edição desse sermão consultada, ao lado da afirmação “cidade tanto soa como amor” na margem do manuscrito encontra-se a uma anotação - acredita-se, posterior à redação definitiva do sermão. Ela afirma o seguinte: “Cidade se diz, com propriedade, de uma multidão de cidadãos juntos reunidos em uma ligação de união para abitar em um lugar fortificado por muralha, torre e outros edifícios, os quais abitam em companhia e vivem segundo as leis. E assim não soa amor propriamente, mas convenientemente pode bem soar, não propriamente, mas por acomodação, enquanto que não se faz união sem acordo e acordo sem algum amor” [“*Cittade vuole dire propriamente una moltitudine di cittadini insieme raccolti in uno legame d’unione ad abitare in luogo fortificato di mura, torre, ed altri edificii, i quali abitano in compagno secondo le leggi vivendo; e così non suona amore proprie, mas appropriatamente ben può suonare, non proprie, mas per accomodazione, inquantochè non si fa unione senza accordo, ed accordo senza alcuno amore*”] (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 77). A partir disso é possível perceber que pelo menos uma pessoa que consultou ou deteve o manuscrito não se sentiu convencido de que a cidade é de fato pautada no amor e desejou deixar isso explícito ao fazer sua anotação. Para esse leitor, a propriedade de uma cidade está, antes, em sua estrutura material (muralha, torres e edifícios) e nas leis sob as quais uma multidão de homens vivem. Ao destacar o papel do direito, tal afirmação parece apontar para a concepção ciceroniana de república que afirma que “Povo é não toda união de homens de qualquer modo congregados, mas a união de inumeráveis homens associados por assentimento de direito e utilidade comum” [“(…) *populus [autem] non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum*”] (CICERO, *De re publica*, I, xxv, 39). A respeito dessa passagem, segundo atenta Ulrich Meier, é possível levantar a hipótese de que em seu pronunciamento o pregador tenha usado não o termo italiano amore, mas proferido parte do período em latim (como fez em várias outras passagens de suas pregações) empregando precisamente o termo caritas. Ora, città não possui semelhança sonora nenhuma com amore, mas, civitas certamente rima caritas (MEIER, 2006, p. 17). Muito provavelmente a mudança do vocabulário específico usado encontra sua razão no fato explicado acima: o reportator não ouviu essas palavras da boca de Giordano e, portanto, usou das suas próprias (ou de outros). De qualquer forma, tenha Giordano usado amore como termo genérico ou caritas em um sentido mais específico,

contrariando tal afirmação, mas com base em uma análise atenta desses sermões, o historiador alemão Ulrich Meier chama a atenção para o fato de que Giordano, nessa segunda pregação de domingo, assim como na primeira, mais do que tudo recorre à cidade terrena para falar da cidade celeste: nota-se que um dos objetivos do sermão é explicar o motivo pelo qual a comunidade celeste poderia ser chamada de *cidade*. Na prática, a cidade terrestre é tomada como base e ponto de partida para se falar da celeste, o que de certa forma contradiz aquilo afirmado pelo *reportator* a respeito dos nomes das coisas terrenas serem copiados das celestes: Florença e a cidade do Céu, dessa forma, quase se sobreporiam (MEIER, 2006, p. 18). Todavia, mais do que isso, é importante que seja observado e destacado o que essa asseveração poderia significar tanto para o *reportator* quanto para o público que, naquela tarde, se fazia presente na catedral da comuna. Atestar que as duas cidades possuem uma relação estreita vai além de um artifício retórico da pregação e deixa transparecer, conforme já argumentado por Augustine Thompson, que as comunas da Península Itálica dos séculos XIII e início do XIV eram, *sincronicamente, instituições civis, religiosas e políticas* (THOMPSON, 2005, p. 3, 6). A suposta afirmação do pregador em relação à correspondência das coisas celestes e terrenas mostra justamente essa consciência de que a cidade no século compartilha – ou melhor, deveria compartilhar - algo do sagrado daquela do Paraíso.

Nesse sermão foram apresentados alguns fatores que corresponderiam às propriedades da sociedade humana. A pregação foi dividida em três partes e cada uma apresentou um deles. Em conjunto, todos fariam com que uma multidão de homens pudesse ser denominada *cidade*, tanto na transcendência quanto na imanência. A primeira dessas propriedades seria o amor (*per amore*), o segundo seria a ordem (*per l'ordine*) e o terceiro e último, lamentavelmente, não foi anotado pelo *reportator*. Ao demonstrar que a sociedade celeste possui todas essas razões em seu mais alto grau de excelência, Giordano a colocaria como modelo para a comunidade terrena que os teria somente de modo imperfeito.

Como já esclarecido, essa primeira parte do pronunciamento de Giordano apresentou quatro razões pelas quais o amor nasceria, mas pelo fato de o *reportator* não ter comparecido ao início da pregação, tem-se conhecimento somente das três últimas. Sendo assim, a segunda razão do nascimento do amor se daria quando uma pessoa se sente amada e, por uma *razão natural*, é também levada a amar a outra em retorno:

tudo indica que o frade apontou para uma teoria agostiniana da sociabilidade humana uma vez que, segundo *A Cidade de Deus*, é a vontade ou amor que funda ambas as cidades, tanto a terrena quanto a celestial (SILVA FILHO, 2012, p. 12-19; 94-103). Nesse trecho da *reportatio*, todavia, é evidente que referiu-se a esse amor como sendo um direcionado ao bem, a Deus e, portanto, em sentido positivo. E seria justamente em função desse direcionamento que a cidade terrena não seria digna de ser propriamente denominada cidade.

A segunda coisa pela qual se gera o amor é quando a pessoa se sente amar. Não há ninguém que se sentindo amado por alguém, não tendo ele uma má composição ou mau vício, que ele não seja levado a amá-lo *incontinenti*, e isso é *coisa natural*. Porque dizem os sábios que o amor tem grilhões de ferro: *Vincula eius vincula ferrea*. E assim, se tem por natureza que se tu amas alguém de amor aberto, e ele sabe disso, *incontinentemente* ele é *forçado* a amar-te; é *coisa natural* (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 78, grifo nosso).⁵⁷⁶

A princípio, listar o amor como fundamento da cidade pode parecer mobilizar uma razão voluntarista de sociabilidade humana conforme um viés de pensamento político agostiniano. Todavia, a partir desse período tem-se abertamente colocada uma *razão natural* de maneira geral, tanto no Paraíso Celeste quanto na Terra; o uso dos termos *incontanente* e *costretto*, bem como a expressão *natural cosa* não deixam dúvidas quanto a isso. Assim sendo, independentemente de desejar ou não, em uma condição à parte do pecado, o homem certamente se associaria porque isso é algo que ele não pode deter, é *incontinenti*, é algo natural. Por estar em estado de identidade com Deus, ele ama de modo perfeito e espontâneo e, ao perceber-se amado, também ama em reciprocidade. Mais do que isso, conforme Giordano, na cidade do Paraíso os homens se sentem felizes pelo bem dos outros: “tu serás feliz de todo o bem deles como do teu” (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 78).⁵⁷⁷ Ou seja, nessa condição não há inveja e por sua inexistência não há igualmente conflito que, no plano da imanência, é causado pelo desejo de dominação sobre outros e apropriação de bens. Mas é preciso notar: o ato de amor, conforme esse trecho, não é necessariamente um ato de vontade, pois o homem é *forçado* pela natureza a amar aquele que lhe ama. De certa forma, o argumento empregado por Giordano, nessa passagem, em relação à sociedade celeste estaria em consonância com os princípios da teoria política naturalista aristotélica e, mais uma vez, ter-se-ia a conjugação do pensamento do filósofo grego com as Escrituras.

Em perfeita oposição à cidade celeste, é possível pressupor que o estado pecaminoso no qual o homem se encontra na cidade terrena deveria exercer alguma influência sobre a sua sociabilidade - precisamente de modo a prejudicá-la. Caso se considere que, nesse sermão, o pregador estava tratando sobretudo da sociedade celeste (pois o mote da pregação era o fato de ela possuir todas as características que fazem uma cidade de modo excelente), nota-se que a

⁵⁷⁶ “La seconda cosa, perché si genera l’amore, si è quando la persona si sente amare. Non è nullo che sentendosi che sia amato da alcuno, non ci abbia egli mal mescolio o mal vizio, ch’egli non sia tratto ad amar lui **incontanente**, ed è questa **natural cosa**; perche dicono i savii, che l’amore ha catene di ferro: ‘Vincula eius vincula ferrea’. E però tira per natura; che se tu ami alcuno di netto amore, ed egli sappia, **incontanente** è **costretto** ad amare te, **natural cosa** è”.

⁵⁷⁷ “Così sarai lieto d’ogni loro bene come del tuo”.

naturalidade da associação humana se encontra no fato de que, nesse estado, a sua natureza original está restaurada. Portanto, ele se associaria naturalmente, pois não haveria conflito interno dele consigo mesmo e, diante da sua inexistência, igualmente não haveria a sua exteriorização como desordem social. Assim, ao contrário do que ocorre na sociedade terrena, na celeste não seria necessária uma regulação institucional da comunidade organizada artificialmente como pessoa pública que tem em vista viabilizar vivência comum, pois isso já seria feito de modo natural.

Por outro lado, estando o homem na Terra em um estado de corrupção de sua natureza, esse amor ocorreria de forma imperfeita e por vezes mal orientado. É nesse sentido que se faria necessária uma política entendida positivamente em viés agostiniano - isto é, algo artificial voltado para a correção dos maus desejos humanos. Ela asseguraria a existência de uma sociedade corretamente ordenada, pois, do contrário, o homem poderia se entregar às vontades mal ordenadas. Sendo assim, a política, de certa forma, nasceria do pecado, pois é em razão dele que ela toma existência na Terra; ao mesmo tempo, a sociabilidade humana no século teria que inevitavelmente ter um fundamento voluntarista e não natural: é somente por meio de atos orientados por uma boa vontade que as instituições políticas dotadas de positividade seriam instauradas.⁵⁷⁸

Ainda quanto ao argumento a respeito da *naturalidade* da reciprocidade do amor, especialmente em relação ao fato de mencionar que os *sábios* dizem “que o amor possui grilhões de ferro” é preciso declarar que não foi possível traçar a genealogia dessa afirmação a nenhum autor da Antiguidade, como o uso da palavra *sábios* pode levar a crer. Todavia, em seu Comentário ao Salmo 149 (um louvor que, dentre outras coisas, estabelece a dominação sobre os pagãos como modo de agradar a Deus) Agostinho de Hipona (354-430) comentou o oitavo versículo que - seguindo o sexto que afirma que o povo de Israel deve estar com a espada de dois fios nas mãos, além do louvor na garganta - profere que a dominação dos fiéis sobre os gentios deve ser feita “Para prenderem os seus reis em corrente, e os seus nobres com grilhões de ferro” (Salmos 149, 8).⁵⁷⁹ Mas, conforme observa Agostinho, muitos desses reis já haviam se convertido e eles ainda se convertiam em cristãos até mesmo em seus dias; disso, então,

⁵⁷⁸ Todavia, apesar dessa ressalva, é preciso atentar para o fato de que Giordano fez essas afirmações somente quanto ao amor que existe em uma segunda instância, isto é, que se impõe ao homem quando ele sabe e se sente amado por outro. Observar isso abriria a possibilidade para que o primeiro ato de amor se desse como fruto da vontade. Nota-se que ao especificar esse amor recíproco, Giordano estava elencando o segundo motivo pelo qual o amor é gerado; o primeiro, ao qual não há acesso, poderia ser por sua própria vontade. Caso fosse esse o primeiro argumento, a cidade celeste possuiria ambos os fundamentos, voluntarista e naturalista. Contudo, é preciso declarar que a partir dos indícios fornecidos pela *reportatio* em nenhum momento dessa primeira parte da prédica essa possibilidade foi aludida.

⁵⁷⁹ “*Ut alligent reges eorum in compedibus, et nobiles eorum in vinculis ferreis*”.

decorreria entender o motivo pelo qual o salmo falava em correntes e grilhões de ferro (AUGUSTINUS, 1936, col. 2407).⁵⁸⁰ Ele, então, explica:

Muitos dos nobres fizeram isso e deixaram esses nobres de serem pagãos; elegeram a pobreza no século, e a nobreza em Cristo. Muitos, porém, mantêm essa nobreza, e mantêm os poderes régios, e são cristãos. Eles estão como que com correntes e como que com grilhões de ferro. Mas como? Para que eles não progredissem em direção ao ilícito, as correntes recebem; correntes da sabedoria, correntes da palavra de Deus. Por que então grilhões de ferro e não grilhões de ouro? De ferro são quando se teme; amem e de ouro serão. Observe, amados, isso que falarei. Escutaram há pouco o apóstolo João [I João 4,18]: *O temor não está na caridade, mas a caridade perfeita lança fora o temor; porque o temor tem consigo o tormento.* Este é o grilhão de ferro. E assim, a não ser que o homem por meio do medo comece a venerar a Deus, ele não se voltará para o amor (...) Quantos muitos são os que não querem fazer o mal porque temem os infernos, porque temem ser crucificados? Nenhum deles ama a justiça. Se a eles fosse prometida a impunidade e dissesse a eles ‘faça o que desejar, seguros, vós sereis impunes’, eles colocariam em progresso o seu desejo mal ordenado para correr em direção do que é mais mau (AUGUSTINUS, 1936, col. 2408-2409).⁵⁸¹

Conforme o comentário, tem-se então que, para Agostinho, esses grilhões de ferro são algo que *força* o homem a agir corretamente; e, no limite, constitui algo que o leva a amar por meio do amor de caridade e volta-o em direção a Deus. Nesse sentido, eles teriam o mesmo propósito de uma política dotada de positividade (ou seriam instrumentos dela) a qual leva à formação e manutenção de uma comunidade igualmente qualificada: algo artificial com o intuito de limitar a ação do pecado.

De acordo com essa interpretação agostiniana dos grilhões, uma vez corrompida a natureza humana não seria o amor que leva a ele mesmo, mas o medo é que leva ao amor. Giordano, então, teria feito uma apropriação da lógica empregada por Agostinho. Mas qual teria sido o motivo para essa mudança? Ora, o bispo de Hipona falava da comunidade terrestre que, diante de sua imperfeição decorrente do pecado, por vezes deveria ser conduzida por meio do medo provocado por instituições políticas, evitando assim que os homens incorressem em

⁵⁸⁰ “*Novimus reges factos christianos, novimus nobiles gentium factos christianos. Sunt hodieque, et fuerunt, et erunt; et non cessant framae bis acutae in manibus sanctorum. Quomodo ergo ligatos compedibus et vinculis ferreis intelligitur?*” [“Sabemos que reis foram feitos cristãos, sabemos que pessoas nobres foram feitas cristãs. São feitos hoje, e foram e serão; não permanecem inúteis nas mãos dos anjos as lâminas duas vezes afiadas. Como então são presos por correntes e entendidos os grilhões de ferro?”].

⁵⁸¹ “*Multi ex nobilibus fecerunt hoc: sed cessaverunt istis nobiles esse gentium; elegerunt pauperitatem in saeculo, nobilitatem in Christo. Multi autem tenent ipsam nobilitatem, tenent regias potestates, et sic sunt christiani. Ipsi sunt tanquam in compedibus, et tanquam in vinculis ferreis. Unde hoc? Ne progredierentur ad illicit, compedes acceperunt; compedes sapientiae, compedes verbi Dei. Quare ergo vincula ferrea, et non vincula aurea? Ferrea sunt quamdiu timent; ament, et aurea erunt. Attendat Charitas vestra quid loquar. Audistis modo apostolum Joannem: ‘Timore non est in charitate; sed perfecta charitas foris mittit timorem, quia timor tormentum habet’. Hoc est vinculum ferreum. Et tamen nisi timore incipiat homo Deum colere, non perveniet ad amorem (...) Quam multi sunt qui propterea nolunt male facere, quia gehennas timent, quia cruciatus timent? Nondum amant justitiam. Si illis promitteretur impunitas, et diceretur eis, Facite quod vultis, securi, impunitum vobis erit; emitterent progressus libidinum suarum in quaeque nequissima”.*

ainda mais erros e injustiças. Giordano, por sua vez, pregava sobre a sociedade celeste, perfeita, e a propunha como modelo para a terrestre. No seu caso, o medo não poderia ser uma de suas razões constituintes e, portanto, a lógica deveria ser adaptada para os objetivos da pregação. Assim sendo, os grilhões não seriam mais o medo que leva ao amor, mas o próprio amor que leva a ele mesmo: a caridade é o elo das relações estabelecidas entres os cidadãos celestiais. Como afirmado por Agostinho, os grilhões de ferros existem quando se teme, mas, caso se ame, de ouro serão. Enquanto somente os de ouro ocorrem na cidade celeste, os de ferro ocorrem na cidade terrena por conta de sua imperfeição; mas é preciso que esses últimos sejam transfigurados. Se é então necessário transformar os grilhões de ferro em ouro, foi nesse mesmo sentido que o pregador buscou incitar seus ouvintes à caridade: “Que cidade, então, deve ser aquela onde os cidadãos estarão em tanto amor que cada um amará você com amor perfeitíssimo e você verá que todos o amam e você amará a todos de modo coletivo e individual” (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 78).⁵⁸²

O terceiro modo pelo qual o amor como fundamento da sociedade toma existência seria pela nobreza (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 78-79).⁵⁸³ Como se pode divisar de antemão, até mesmo pela passagem de Agostinho citada há pouco, obviamente que essa nobreza da qual se falava seria aquela que ocorre no Cristo e não a que existe por conta de poderes e/ou riquezas terrenas. O pregador afirmou:

Assim, por que você tem o pobre em ódio? Porque o vê estar mal, leproso e não consegue então vê-lo porque vê nele pouco dos bens de Deus e, assim, não pode se agradar e não o ama; você vê a pobreza, por isso não a ama, porque sua condição não lhe agrada. Mas veja como a pessoa ama as coisas que lhe agradam, uma bela forma, uma bela coisa e uma coisa bonita (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 79).

Segundo a lógica empregada pelo próprio pegador, amam-se as coisas nas quais se podem ver os bens de Deus, os quais invariavelmente agradam e por isso são nobres. Logo, amam-se as coisas nobres e que dão prazer, pois nelas se vê o bem de Deus. A cidade celeste, portanto, por estar em perfeita identidade com o Criador e em consonância com seus bens, é toda nobreza e prazer:

⁵⁸² “*Che cittade dunque dee essere quella, ove i cittadini saranno in tanto amore, che catuno t’amerà d’amore perfeittissimo, e da tutti ti vedrai essere amato, ed amerai tutti quanti generalmente e singularmente?*”. Esse pronunciamento ocorre, na reportatio, imediatamente após àquele citado anteriormente no corpo do texto.

⁵⁸³ “*L’altro modo perchè nasce l’amore, si è per la nobilità. La persona è più costretta ad amare una bella cosa, ed una nobile più ch’un’altra*” [“O outor modo pelo qual nasce o amor é pela nobreza. A pessoa é mais compelida a amar uma coisa bela e nobre, mais do que outras”].

Quanto amor, quanto prazer e deleite existirá naquela cidade, na qual de nenhuma forma poderá existir qualquer mal, qualquer miséria, nenhuma imundice, nenhuma pobreza; onde existirá a suma beleza, a suma riqueza e dignidade, a suma honra e gentileza? Nela não existirá qualquer coisa que possa lhe desagradar, porque todas as coisas serão perfeitas e porque lá o amor estará enraizado e firmado (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 79).⁵⁸⁴

A partir do momento em que Giordano tratava, *nesse sermão*, da cidade celeste e que a terrena seria, em certa medida, o seu antônimo, para se discernir constatações a respeito dessa última é preciso, primeiro, inverter a premissa básica da lógica empregada. Na sociedade terrena, portanto, não se amam as coisas nas quais se pode ver os bens de Deus e eles não agradam fundamentalmente. Com obviedade, isso não necessariamente implicaria em dizer que amar-se-ia o pobre leproso, mas sim que não se amam as coisas nas quais os bens de Deus são perceptíveis. Ou seja, no plano da imanência, outras coisas diversas de Deus agradam aos homens e nelas eles sentem prazer, pois nelas não se reconhece o bem de Deus. No limite, o que Giordano deixa entrever aqui é que, no interior desse jogo de oposição entre as sociedades, o amor na comunidade terrena seria mal orientado, voltado para um fim reconhecido como dotado de negatividade pelo pregador, pois a perfeição, conforme o trecho citado, só existe em Deus.

Isso, então, aponta para o fato de que uma sociedade deveria ser entendida conforme a definição de povo estabelecida por Agostinho, ou seja, a de que “povo é o conjunto de inumeráveis seres racionais associado pela concorde comunhão de coisas que amam” (AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XIX, xxiv). A razão dessa implicação se dá pelo fato de que as sociedades, com efeito, existem mesmo em um mundo no qual o amor, entendido como vontade, é mal orientado e, sendo assim, não faria sentido estabelecer critério moral para a sua definição. Mesmo a unidade em torno de um amor desordenado poderia fundamentar uma cidade. Conforme essa lógica, a partir dessa passagem pode-se distinguir uma concepção voluntarista da sociabilidade humana na Terra. De acordo com o pressuposto da oposição entre as sociedades, colocado pelo sermão, essa seria mais precisamente uma sociabilidade cuja razão é encontrada em uma vontade mal orientada, um amor pelas coisas que, aos olhos da comunidade celeste, de Deus e dos santos, seriam desprezíveis.

Todos esses fatores encontram-se intimamente relacionados com a quarta e última razão pelo qual o amor foi proposto como uma das propriedades da sociedade humana (celeste ou terrena). Segundo Giordano, o amor nasce também pela *unidade de vontade* (GIORDANO DE

⁵⁸⁴ Mais uma vez, essa passagem ocorre, na *reportatio*, logo após a anteriormente citada.

PISA, 1831b, p. 79).⁵⁸⁵ Mas, como o pregador discursava sobre a cidade de Deus, obviamente que a unidade de vontade à qual se referia tratava de uma vontade corretamente orientada, voltada para Deus (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 80).⁵⁸⁶ Na Terra, como já divisado, as sociedades podem ser formadas em torno de uma vontade mal orientada, o que poderia gerar disputas. Todavia, ressalta Giordano, mesmo diante de inúmeras divergências, uma única unidade de vontade seria suficiente para fazer com que um certo número de pessoas se mantivesse, de certa forma, unido à despeito das diferenças volitivas: “Nunca se encontrarão duas pessoas que plenamente concordam-se juntas sobre todas as coisas. Se tu concordas em uma coisa, em mil outras discordarás dele. Mas por aquela se mantém juntos” (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 79).⁵⁸⁷ Isso, então, tornaria possível a existência de comunidades imperfeitas na Terra. Todavia, obviamente que uma unidade assim configurada também geraria conflitos, justamente por conter divergências - possibilidade essa eliminada pela união perfeita de vontades só encontrada no Céu: “(...) vemos que hoje em dia um está aqui e o outro lá, um com uma parte e outro com outra e por isso se dividem; e juntam-se em torno de má palavras e desejam-se mal” (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 79).⁵⁸⁸ Disso, então, decorre o papel do pregador: ao tratar de assuntos relacionados à moral, concernentes aos costumes compartilhados por um conjunto de pessoas, o sermão tinha como objetivo orientar ações em âmbito coletivo, engendrando assim configuração e sentido à comunidade. Diante de uma sociedade unida por apenas uma ou algumas poucas vontades, o papel de Giordano deveria ser o de encaminhar todas as outras divergentes a um único fim, ao melhor fim como é aquele da sociedade celeste: Deus.

A partir disso, dessa conjunção e ordenamento de vontades, tem-se o segundo fundamento de uma sociedade: a ordem. Ela, por sua vez, produz *beleza, fortaleza e grandeza* (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 80).⁵⁸⁹ Embora na cidade celeste ela seja perfeita e absolutamente perene, mesmo no interior do antagonismo estabelecido entre as sociedades, isso

⁵⁸⁵ “*L'altra ragione perchè nasce l'amore si è per unità di volontà*” [“A outra razão pela qual o amor nasce é a unidade de vontade”].

⁵⁸⁶ “*Dice che ogni cosa che si racchiude in uno, conviene che sia una medesima cosa; e perocchè tutti i beati si racchiudono in Dio, però turri sono una cosa*” [“Disse que toda coisa que se contém em um convém que seja uma mesma coisa. E por isso todos os santos são contidos em Deus e, por isso, todos são uma coisa”].

⁵⁸⁷ “*Non se ne trovaro mai due, che pienamente in tutte le cose s'accordassero insieme. Se ti accordi in una cosa, in mille ti divari da lui; ma per quella si sostengono insieme*”.

⁵⁸⁸ “*(...) veggiamo oggidì che l'uno tiene quà, e l'altro là; l'uno coll'una parte, e l'altro coll'altra, e però si dividono, e vengono insieme a ree parole, e vogliono male*”.

⁵⁸⁹ “*L'altra cosa, perch'ella è detta cittade, si è per l'ordine. Vedete come è bella la cittade quando è ordinata, e sonci le molte arti! Troppo è bella cosa l'ordine nella città, e questa ordine dà tre cose, Bellezza, Fortezza, Grandezza*” [“A outra coisa pela qual ela é dita cidade é pela ordem. Vede como é bela a cidade quando é ordenada e existem as muitas artes! É uma coisa muito bela a ordem em uma cidade e essa ordem produz três coisas: Beleza, Fortaleza e Grandeza”].

não significa que ela inexista na terrena; antes, expressa que nela a ordem seria imperfeita e/ou relativa, pois pode ser abalada em algum dado momento por vontades opostas e geradoras de conflitos. Como consequência disso, a sua *beleza*, *fortaleza* e *grandeza* também seriam igualmente relativas.

Ao discursar sobre o primeiro produto gerado pela ordem em uma cidade, a *beleza*, Giordano veiculou de maneira bastante explícita alguns aspectos da teoria política naturalista de matriz aristotélica, mesmo que nessa ocasião ela não tenha sido nominalmente mencionada. O frade afirmou ao público florentino:

Como é coisa bela a cidade bem ordenada onde existem as muitas artes, cada uma por si e são comuns todas as artes! É uma beleza muito grande porque não existe nenhuma arte que não seja útil; o sapateiro é útil a toda cidade que ele calça; o padeiro é útil e necessário pois assa o pão; o alfaiate também; o cavaleiro é útil a toda a cidade pois a defende (...) Mas esse exemplo das artes da cidade não é propriamente bom, porque as artes da cidade existem por conta dos defeitos e de todas as artes que existem cada uma existe para reparar algum defeito. Assim, se na cidade não existisse o sapateiro, existiria um grande defeito, pois ele é bom em cobrir os pés das pedras, da lama e do gelo, pois que te defende. Se na cidade não existisse o alfaiate, existiria muito grande defeito: quem lhe faria a vestimenta? Se não existisse o padeiro, o que seria da cidade se ele não assasse o pão? É muito necessário o padeiro pelo grande defeito que temos. E assim o é de todas as artes, todas existem para remediarem algum defeito, tantos são os nossos defeitos. Mas na vida eterna, naquela cidade, não há nenhum defeito, nenhum. E por isso não foi um próprio exemplo, mas coloquemos um outro melhor (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 80, 81-82).⁵⁹⁰

Como dito, apesar de não nomear o filósofo antigo como a autoridade que teria embasado essa parte de seu discurso, nesse trecho, Giordano mais uma vez recorreu ao argumento da autossuficiência e satisfação das inúmeras necessidades humanas pela ação das variadas partes componentes da sociedade - pontos basilares da teoria filosófico-política de Aristóteles. Aqui, de modo mais preciso e esclarecedor que naquele feito no ano de 1303 no sermão *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*, o frade citou especificamente algumas Artes. Contudo, nessa pregação o exemplo tomado delas foi, no final, considerado inadequado visto que as Corporações existiriam para suprir os defeitos humanos que ocorrem na cidade terrena.

⁵⁹⁰ “Come è bella cosa la cittade bene ordinata, ove sono le molte arti, e catuna per se e sono comuni tutte le arti? Troppo è grande bellezza; perocchè non ci ha arte nulla, che non sia utile; il calzolaio è utile a tutta la cittade, ch’egli calza; il fornaio è utile e necessario, che ti cuoce il pane; il sartore altresì; il cavaliere è utile a tutta la cittade, chè la difende [...] Ma questo dell’arti della cittade non è bene proprio esempio, perocchè l’arti della cittade sono trovate per li difetti, e quante arti ci sono, catuna è a riparare alcuno difetto; onde se nella città non fosse il calzolaio, troppo ci sarebbe grande difetto, ch’egli è buono a coprire i piedi da’ sassi e dal fango e dal gielo, che ti difenda. Se nella città non fosse il sartore, troppo ci sarebbe grande difetto; chi ti farebbe il vestimento? Se non ci fosse il fornaio, or da che sarebbe la cittade se non fosse chi ti cuocesse il pane? troppo n’è mistieri il fornaio per lo grande difetto che n’avemo; e così di tutte l’arti; tutte sono trovate a rimedio d’alcuno difetto, tanti sono i nostri difetti. Ma in vita eterna, in quella cittade, non ci ha nullo difetto, nullo; e però non fu proprio esempio, ma pognamo l’altro esempio migliore”.

Uma vez que a cidade celeste da qual falava é perfeita, nela não haveria falhas e, portanto, esse argumento seria impróprio aos objetivos específicos dessa pregação. Considerar esse julgamento com atenção permite divisar claramente que o assunto tratado - a excelência com que a cidade do Paraíso possui as propriedades necessárias para que um conjunto de homens seja denominado cidade - condicionou a apreciação das Artes feitas pelo frade. Apesar de terem sido consideradas boas, elas existiriam por conta de imperfeição humana na Terra, o que inexistiria no Paraíso. No sermão de 1303, o assunto tratado permitiu que esse exemplo fosse considerado adequado uma vez que suprir as necessidades e defeitos do próximo era perfeitamente possível de ser concebido como uma ação de *amor ao próximo* e, portanto, condizente com o argumento que se desenvolvia. Nesse último caso, mediante a *caritas* a cidade terrena se assemelharia à celeste e, assim, o exemplo das *Artes* bem coordenadas entre si se mostrou adequado; no caso agora em questão, no qual a cidade terrena seria o perfeito oposto da celeste, o exemplo foi considerado inadequado. Em outras palavras, a apreciação dele se deu conforme os contextos litúrgico-argumentativos de cada sermão.

O motivo pelo qual a ordem produz beleza no exemplo das Artes se encontra no fato de que cada uma delas é *útil* e isso, portanto, geraria beleza: “É uma beleza muito grande porque não existe nenhuma arte que não seja útil”. Nesse sentido, depreende-se que na cidade terrena, quando ela é bem ordenada dentro das possibilidades existentes no contexto da imperfeição humana no século, o *bem comum* foi entendido por Giordano nesse sermão em sentido de *utilidade* e como um *todo integral*. Primeiramente, isso quer dizer que o bem não está na ou é coisa em si [(n)o sapato, (n)o pão ou (n)a vestimenta], mas está ou é (n)a *utilidade* dela extraída. Isso, então, pode apontar para a diferenciação feita por Agostinho entre usar (*uti*) e gozar/fruir (*frui*). Em sua filosofia, o único ser que deve ser *desejado* ou *fruído* por ele mesmo é Deus; todos os outros devem desempenhar função de *uso* e serão tanto mais legítimos quanto voltados para o fim último que é o próprio Criador (SILVA FILHO, 2012, p. 87-88). O bem, assim, está no correto uso feito das coisas. Quanto a isso, é adequado lembrar da pregação *Diliges proximum tuum sicut te ipsum* de 6 de outubro de 1303, analisada no capítulo anterior. Segundo afirmou o pregador, até mesmo o demônio poderia ser amado, caso isso fosse feito de maneira correta, isto é, caso ele fosse usado, e não fruído, na busca do bem:

Podemos nós bem amá-lo não com aquele amor de caridade, mas com aquele amor que é dito amor de concupiscência. O amor de concupiscência é aquele que o homem tem pelo cavalo. Por que você ama o cavalo, por que você o alimenta, por que o limpa e o esfrega? Não pelo amor que você tem por ele, mas sim porque é *útil* a você, pois que se não lhe fosse *útil* não o amaria. Assim como você ama o vinho; não porque você desejasse bem ao vinho, não, porque ele não pode em si ter bem. Mas ama-o

porque deseja *tirar o seu bem dele*: assim, você ama não a ele, como se você *deseja algum bem a ele*, mas a você, para que o bem dele venha a você e seja seu. Isso se chama amor de concupiscência. Assim deve você amar o demônio, não que você queira ver se ele tem algum bem, ao contrário, você o ama porque lhe é *útil* e foi posto para o seu bem e não para o bem dele (GIORDANO DE PISA, 1867 p. 83-84, grifo nosso).⁵⁹¹

Em segundo lugar, é preciso observar que esse *bem comum* que surge da utilidade possível de ser extraída de cada objeto específico somente existe ou é alcançado quando cada uma das partes componentes desse todo produz e atinge seu bem particular. Conforme o exemplo proposto pelo próprio pregador, o bem de toda a cidade só existirá se, ao mesmo tempo, o sapateiro, o padeiro, o alfaiate e o cavaleiro obtiverem seu bem particular ao utilizarem dos produtos feitos e serviços prestados pelos outros. Se, por exemplo, o sapateiro não produzir seus sapatos, o padeiro, o alfaiate e o cavaleiro não alcançarão seu bem particular de andarem calçados e protegidos dos males que o mundo pode causar a seus pés e, assim, o bem comum não existirá. Nesse sentido, e em concordância com a teoria política aristotélica, o *bem particular* deve ser buscado uma vez que é por meio da realização conjunta de inúmeros *bens particulares* que o *comum* toma existência.

Todavia, é preciso divisar que a *utilidade* veiculada nesse discurso diz respeito à vida material. Nesse sentido, ela somente volta-se para o *bem comum* por excelência que é Deus quando o objeto produzido e serviço prestado por esses profissionais são utilizados como meio de exercício da *caritas*: se eles são gerados tendo em vista reproduzir entre os homens o mesmo amor que Deus dispense em direção às suas criaturas e, portanto, desejando-se o bem do próximo como se deseja o próprio, então a utilização deles será a mais legítima possível. De modo contrário, se são produzidos e realizados para serem desejados por si mesmos ou para se obter o lucro que se deseja fruir, a utilidade desses objetos e serviços deixa de existir e, assim, também o *bem comum* da comunidade entendido nesse sentido. Isso, pois, dentro do princípio da corrupção da natureza original do homem pelo pecado, é gerado pela avareza que por sua vez produz conflitos e desordem.

Contudo, como já observado, o exemplo foi considerado inadequado uma vez que as Corporações de Ofício seriam formadas para suprir defeitos existentes somente na condição

⁵⁹¹ “Potemlo noi bene amare non d’amore di carità, ma di quello amore ch’è detto amore di concupiscenzia. L’amore di concupiscenzia è quello che l’uomo hae al cavallo. Perché ami tu il cavallo, perché li ‘n grassi, perché il forbi e pasci? Non per amore che tu abbi a lui; anzi perch’è **utile** a te, chè se non ti fusse **utile** non lo ameresti; come altresì tu ami il vino, non perché tu volessi che ‘l vino avesse bene egli, non, chè non puote in sé avere; mas amilo chè vorresti **recare il suo bene a te**: sicchè l’ami, no a lui, che vuogli vedere bene a lui, ma per te, **accioché ‘l suo bene vegna a te e sia tuo**: questo si chiama amore di concupiscenzia. Così dei tu amare il demonio, non che tu a lui vuogli vedere avere bene, ma amilo chè t’è **utile**, ed ètti posto per tuo bene e non per suo”.

terrena do homem e, assim, inexistentes na cidade celeste. Giordano, então, propôs o exemplo do corpo para mostrar que cada uma de suas partes existe segundo um propósito, não por uma falha, e que todos juntos em um único corpo formam algo que possui beleza. Em decorrência disso, a ausência de qualquer um deles, seja o membro mais nobre ou o mais vil, tornaria o corpo feio (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 82).⁵⁹² A cidade terrena, então, no interior dessa analogia, seria um corpo imperfeito no qual um ou mais membros ou não existem ou não atuam como deveriam. Eles, portanto, não são úteis e, assim, não produzem uma beleza perfeita, mas somente parcial. Nessa comparação, o *bem comum*, como na anterior, também é entendido como um *todo integral*: se o pé ou o olho é arrancado do corpo, o bem/beleza dessa parte e de todo o corpo, de maneira geral, deixa de existir.

O segundo fator produzido pela ordem seria a fortaleza e isso se daria pela mesma terceira razão pela qual se produz o amor, isto é, a *unidade*. Na sociedade dos santos ela é perfeita, enquanto na terrena ela é obviamente imperfeita devido à presença de sua *nêmesis*, a *discórdia*:

Por que as cidades são fracas? Porque as coisas correm desordenadas: se as coisas corresse ordenadas para todos os cidadãos, a cidade seria muito forte. Mas pelas coisas desordenadas se desgastam os cidadãos e nascem as discórdias e a cidade torna-se fraca (...) E por que são assim tão fortes os santos? Porque estão unidos juntos e ajudam-se um ao outro e, assim, um possui a força de todos e todos têm a força de um (...) dessa forma a unidade, a ordem e a concórdia fazem a coisa fortíssima (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 83-84, 85).⁵⁹³

A partir o momento em que a *unidade* formada pela *ordem* gera tanto fortaleza quanto o *amor* (conforme a primeira parte do sermão), tem-se que a *ordem* é, antes mesmo do amor, o elemento mais fundamental de uma cidade. E é precisamente em decorrência disso que a pregação se insere no campo da política. Cabe tanto ao pregador quanto à política propriamente dita ordenar as vontades e ações, respectivamente: ao discursar sobre os costumes, o frade deseja orientar a vontade de cada um dos fiéis que lhe escuta; ao legislar sobre as atitudes dos

⁵⁹² “Noi veggiamo che in uno corpo hae molti membri, e chiaschedune è ordinate al servizio l’uno dell’atro, e tutti sono bisogno; e se puro uno ne fosse meno non sarebbe compiuto. Troppo è bello il corpo, ove sono tutte le membra, e se ci fosse meno il più vile, tutto l’altro corpo e l’altre membra ne sarebbero più sozze” [“Nós vemos que em um corpo existem muitos membros e cada uma é ordenado ao serviço de um outro; e todos são necessários. E se por acaso faltasse um membro o corpo não seria completo. Muito belo é o corpo onde existem todos os membros. E se faltasse até mesmo o mais feio deles, todo o corpo, e os outros membros individualmente, seriam muito defeituosas”].

⁵⁹³ “Perchè sono le città debili? Perocchè le cose vi vanno disordinate: se le cose andassero ordinate per tutti i cittadini, tropo sarebbe forte cittade; mas per le cose disrodinate si guastano le cittadi, e nascono le discordie, ed è fatta debile la cittade “E perchè sono così forti i Santi? Perocchè sono uniti insieme, e aiutansi l’uno altro, sicchè la forza di tutti ha uno, e tutti hanno la forza dell’uno (...) sicchè l’unità e l’ordine e la concordia fanno fortissima la cosa”.

homens, determinando quais são permitidas e quais não são, a política orienta as ações; em conjunto, essas duas operações criam um sentido para a coletividade e, assim, lhe dão uma ordem social.⁵⁹⁴

Já tendo discorrido sobre o papel dos santos nas comunas italianas nos séculos XIII e XIV, cabe aqui destacar o papel conferido a eles por Giordano nessa parte do sermão. Com sua unidade perfeita, os santos teriam a mais sublime ordem e, assim, a coletividade celeste por eles formada seria de uma fortaleza suprema. Essa característica seria usada tanto no combate com o Demônio, tanto quanto com Deus. Contra o demônio, no sentido de proteger os homens das tentações por ele engendradas; com Deus, na medida em que intervêm junto a Ele para aplacar a sua ira e conceder aos homens a misericórdia (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 84-85).⁵⁹⁵ Disso, então, decorreria a importância de se dar honras aos santos. Esse argumento, portanto, parece já ter em vista a festa da santa padroeira que ocorreria na quinta-feira: seria importantíssimo celebrar sua memória para que Santa Reparata interferisse dessas duas maneiras em favor de Florença e seus cidadãos.

Atentar para essa intervenção dos santos revela indícios que juntos apresentam o motivo pelo qual “as coisas correm desordenadas” nas cidades terrenas. Apesar de Giordano não ter mencionado essa explicação, limitando-se apenas à afirmação de que as cidades são fracas por conta de sua desordem, é possível concluir que elas assim o são devido ao pecado, cujo o principal agente é o demônio. Enquanto ele traz o ódio que gera a discórdia e conflitos na cidade, os santos apresentam a caridade, o amor que gera beleza, unidade e ordem para a coletividade. A sociedade terrena é, então, atravessada pelos pecados da inveja e avareza que fazem com que os homens, ao contrário dos santos, não ajudem uns aos outros. Diante dessa

⁵⁹⁴ Conforme demonstrado no capítulo III, segundo Brunetto Latini, no século XIII, seriam justamente os pregadores que orientariam os homens a fazerem o bem.

⁵⁹⁵ *“Quanta dunque dee essere quella fortezza di quella cittade, ove è tanta concordia e tanto ordine? E però vincono ogne battaglia i Santi. Egli hanno a combattere col Demonio e con Domenedio (...) Onde voi dovete tutti credere e sapere, che se non fosse l’aiuto de’ Santi, che nullo si potrebbe difendere dalla pugna del Dominio, chè’l Dimonio è fortissimo. Eglino sono quelli che ci aiutano e difendono da’ pericoli e dalle battaglie del Dimonio, e dale sue tentazioni, e non ci lasciano tentare (...) Pugnano ancor con Dio, e fanno battaglia; ma questa è buona battaglia, che si muove da radice d’amore. Qual è questa battaglia? Quando Iddio vorrebbe talora fare vendetta de’ peccatori e punirli, e I Santi pregano Iddio, e non lasciano, e tutti pugnano insieme a un tratto e a una concordia per la misericordia a’ peccatori; ma questa battaglia è buona, e vuole Iddio essere combatuto, e piacegli assai questa battaglia (...)”* [“O quão grande deve ser a fortaleza daquela cidade onde existe tanta concórdia e tanta ordem? E por isso os santos vencem todas as batalhas. Eles combatem com o Demônio e com Deus (...) Vós devestes saber e crer que se não fosse a ajuda dos santos, que de nenhuma forma poder-se-ia defender da pugna com o demônio, pois ele é fortíssimo. Os santos são aqueles que te ajudam e te defendem dos perigos e das batalhas do demônio, das suas tentações e não te deixam tentar (...) Lutam também com Deus e fazem batalha com Ele. Mas essa é uma boa batalha, pois é feita pelo amor. Que batalha é essa? Quando Deus deseja se vingar dos pecadores e puni-los, e os santos pregam a Deus e não O deixam assim fazer. E todos lutam juntos a uma só vez e com concórdia pela misericórdia dos pecadores. Mas essa batalha é boa e Deus, assim, deseja ser combatido; muito Lhe agrada essa batalha (...)].

ameaça a ajuda dos santos seria de extrema validade e justamente por isso eles mereceriam ser louvados.

Por fim, o último produto gerado pela ordem é a grandeza, atributo esse a princípio entendido também como dignidade, no sentido daquilo que apresenta beleza. Mais uma vez, Giordano fez uso da metáfora corporal para assegurar que um corpo que possui todas as suas partes em seu devido lugar possui beleza, dignidade e, portanto, grandeza, pois cada um deles se torna mais belo e nobre por razão do outro (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 86).⁵⁹⁶ Essa afirmação, assim, aponta para uma organização hierárquica e a complementariedade que devem existir entre as partes componentes de uma sociedade. Conforme o pregador, na comunidade divina dos santos nem todos são iguais, cada um ocupa o espaço que lhe é devido e, cumprindo a parte que lhe cabe, um beneficia-se do bem do outro de forma que, finalmente, mais do que o seu próprio bem, beleza e grandeza, um santo possui a soma de todos esses atributos de todos os outros santos:

Assim aquela beata unidade de vida eterna: estará cada um em seu lugar e será assim ordenado por Deus, pois se assim não fosse, ou estivesse em outro lugar, se tornaria imundo e todo o corpo vituperado. E estando cada um no seu lugar, até mesmo o menor santo de vida eterna dará suma beleza ao maior e o maior será assim mais magnífico e assim o menor pelo maior. Porque juntos todos formam uma coisa e todos servem um ao outro (...) Essa é a razão porque se crê que na vida eterna existirá tanta comunhão, que o meu bem e a minha glória serão de todos os outros mais que minha, e teria a glória, o bem e a beleza de todos os outros. E por esta razão desejarei eu a glória tua, e o teu bem considerarei meu, e tu o meu considerarás ser teu (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 86-87).⁵⁹⁷

Mais uma vez, a imperfectibilidade da cidade terrena estaria no fato de que os homens não ocupam o lugar ou não desempenham a função a cada um deles devido. Diante disso o papel do pregador seria justamente ordenar as vontades e ações dos homens para que cada um

⁵⁹⁶ “Dà ancora l’ordine grandezza, e questa è l’ultima cosa, e questo si mostra ancora, e puossi mostrare nel primo esemplo ch’io ti puosi, come l’uno membro è più nobile per cagione dell’altro. E però ti dissi che dà grandezza, cioè, dignitate: come il naso è bello in sulla faccia, e fuori della faccia è sozza cosa e non è bello, e la faccia n’è sozza e vituperata; e quando ne sta così bene, ed è allora in cotannta bellezza e grandezza e dignitate; e se fosse altrove sarebbe sozzo” [“A ordem, então, confere beleza, e essa é a última coisa e isso se mostra. E posso mostrar isso pelo primeiro exemplo que coloquei, como um único membro é mais nobre por conta do outro. E por isso disse que isso confere grandeza, isto é, dignidade: como é belo o nariz sobre a face e, fora dela, é uma coisa defeituosa e não é belo; assim, a face é destruída, estragada. E quando tudo está em seu devido lugar, então se tem muita beleza, grandeza e dignidade. E se fosse diferente, seria defeituoso”].

⁵⁹⁷ “Così quella beata unidade di vita eterna: sarà sì catuno in suo luogo, e sarà sì ordinato da Dio, che se non cifosse, ovvero fosse in altro luogo, ne diventerebbe sozzo, e tutto’l corpo vituperato; e stando catuno nel suo luogo, eziandio il minore Santo di vita eterna darà somma bellezza al maggiore, e’l maggiore ne sarà assi più magnifico, e così il minore per la maggiore; perocchè insimeme tutti faranno una cosa, e tutti servono l’uno all’altro (...) Questa è la ragione perchè si crede che in vita eterna sarà tanta communitade, che il mio bene e la mia gloria sarà di tutti gli altri più che mia, e avrò la gloria, il bene e la bellezza di tutti gli altri; e per questa ragione disidererò io cotanto la gloria tua, e’l ben tuo riputerò esser mio, tu il mio riputerai esse suo”.

soubesse o seu devido lugar e dever. No caso de uma comunidade política, como já demonstrado a partir da consideração agostiniana do *officium imperandi*, os governantes e governados devem servir-se em mútua caridade, os primeiros aconselhando e os segundo obedecendo. Consonante ao que afirmou no sermão, a partir do momento em que cada um exerce a função que lhe é devida, todos se beneficiarão dos bens e glória de todos os outros.

5.3.3 Origem e Configuração da Sociedade: A Razão Natural e o Modelo dos Santos

Conforme já esclarecido, o sermão pregado na quinta-feira, em honra de Santa Reparata, não é propriamente uma continuação das pregações realizadas no domingo, apesar de todos os discursos terem partido do mesmo *thema*. Ele não corresponde ao terceiro sermão desenvolvido a partir da última palavra do versículo *Venit in civitatem suam* - que infelizmente não foi preservado por escrito. Ao contrário, esse pronunciamento forma uma espécie de epílogo das pregações de domingo. Como visto, logo no início desse discurso, o frade recapitulou os conteúdos dos três sermões pregados naquele primeiro dia da semana – começando pelo terceiro e último não registrado, depois pelo primeiro em honra de São Francisco, em que abordou as três cidades de Jesus, e, por fim, encerrou com o segundo sermão de domingo, a respeito das propriedades da cidade que aquela beata do paraíso possuiria em máximo grau de excelência.

Ao referir-se ao terceiro - desenvolvido a partir da palavra *suam* do *thema* -, Giordano apresentou novamente a teoria filosófico-política de Aristóteles a respeito da formação da sociedade humana e, assim, infundiu a ela uma razão naturalista (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 88-89).⁵⁹⁸ Apesar de na anunciação dos assuntos das prédicas futuras, feita no primeiro sermão de domingo, o frade ter afirmado que esse pronunciamento trataria do *desejo e movimento natural de retorno ao local de origem* (assunto esse também abordado na manhã de domingo) (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 65-67), ao rememorar-lo, na quinta-feira,

⁵⁹⁸ “Dice il Savio e naturale cosa e propria è all’uomo stare alla cittade; e la ragione si è questa che, como dice quel grande Savio, l’uomo è animale congregale e sociale, e non sa stare sanza compagnia. Gli altri animali sono salvaticchi e stranieri; e però stanno volentieri solitarii nelle selve; ed ancora per un’altra regione; imperocchè la bestia non ha mistiere se non di pochissime cose, e troppo bene l’è sufficienti a lei il bosco; ma l’uomo ha mistiere din tante cose, che non si potrebbe atare per se solo, tanta è la nostra indigenza; e però stiamo volentieri alle cittadi, ove sono le molte cose, ove si trova di ciò che gli abbisogna” [“Disse o Sábio que é coisa natural e própria ao homem estar na cidade, e a razão é essa que, como disse aquele grande Sábio, o homem é animal congregável e social, e não sabe existir sem companhia. Os outros animais são selvagens e estrangeiros; e, porém, estão voluntariamente solitários nas florestas, mas por uma outra razão. Uma vez que o animal não tem necessidade senão de pouquíssimas coisas, o bosque lhe é muito bem suficiente. Mas o homem tem necessidade de muitas coisas que não conseguiria obter por si mesmo, tamanha nossa indigência. E, porém, estamos voluntariamente nas cidades, onde existem muitas coisas, onde se encontra aquilo do qual ele tem necessidade”].

Giordano apenas afirmou que é natural aos homens estarem na cidade, sem atrelar a isso razões de movimento, atração e/ou desejo. Nessa perspectiva os homens se reuniriam para que assim pudessem suprir todas as necessidades as quais sozinhos não conseguiriam satisfazer. Ao argumentar dessa maneira, o frade manteve-se mais próximo dos preceitos do primeiro livro d'*A Política* do estagirita e não atrelou a eles teorias d'*A Física*, como havia feito na manhã de domingo. Além disso, a referência ao homem como *animal congregável e social* e ao tema da satisfação das necessidades aproximam conceitualmente esse sermão ao que foi pregado em 6 de outubro de 1303, cujo tema era *Diliges proximum tuum sicut te ipsum* (Mateus 22, 39). Como já analisado, naquela ocasião o frade mobilizou os exemplos das Corporações de Ofício para ilustrar a ajuda mútua que os homens podem se oferecer e, portanto, as tomou em uma acepção positiva. Considerando todos esses fatores, como não existe a *reportatio* desse terceiro sermão de domingo, é razoável supor a partir desses indícios que nele Giordano possivelmente conjugou ambas as abordagens da teoria aristotélica, mas, com maior probabilidade (a partir dessa lembrança feita na quinta-feira), talvez tenha dado maior ênfase aos aspectos das inúmeras necessidades humanas e da autossuficiência que a cidade permite alcançar.

Quanto ao primeiro sermão de domingo, Giordano recordou que, naquela ocasião, ele havia afirmado que Jesus teria tido três cidades: Belém, onde nasceu; Nazaré, onde viveu; e Cafarnaum, onde pregou e mostrou muitas virtudes e milagres. Mas acrescentou ainda que essas três cidades poderiam ser tomadas em uma acepção diferente: nessa outra definição elas representariam, respectivamente, o mundo (i.e., as cidades terrenas), o Paraíso (cidade celeste) e a cidade por reconhecimento (a cidade dedicada a um santo específico, que o adota como padroeiro) (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 89).⁵⁹⁹ A partir dessa definição o objetivo de Giordano seria o de mostrar as razões pelas quais o santo é senhor de todas essas três categorias de cidade: “Dessa cidade [terrena] e das outras provarei de cada uma por três belas razões como

⁵⁹⁹ “Or come vi dissi l'altriieri, ch'l nostro Signore Jesu Cristo ebbe tre cittadi, le quali furon dette cittadi di Cristo; l'una fue là, ov'egli nacque, Betleem; la seconda, ove conversò lungamente; questa fu Nazaret; la terza là ove Cristo mostrò più virtudi e miracoli; questa fu Cafarnaum (...) come Cristo ebbe queste tre cittadi, così sono tre le cittadi. La prima è questo mondo; la seconda è il Paradiso, e quell beato luogo; il quale la Scritura tutto giorno appella cittade; la terza si è cittade di congñizione, come Roma è di Santo Peitro, chè ivi si mostrano più cose di San Pietro, e più virtudi che altrove; e come Firenze è speciale di Santa Liperata” [“Como vos disse esses dias, o nosso Senhor Jesus Cristo teve três cidades, as quais foram ditas cidades de Cristo. Uma é aquela l'onde nasceu, Belém; a segunda é onde viveu por muito tempo, e essa foi Nazaré; a terceira é aquela lá onde Cristo mostrou mais virtudes e milagres, e essa foi Cafarnaum (...) como Cristo teve três cidades, assim são as três cidades. A primeira é este mundo; a segunda 'o Paraíso, aquele lugar beato que a Escritura sempre chama de cidade; a terceira é a cidade por reconhecimento, como Roma é de São Pedro, pois lá muitas coisas de São Pedro, mais virtudes do que em outro lugar; e como Florença é especialmente de Santa Reparata”].

o homem santo e justo é senhor e que o pecador não há nada a fazer com elas” (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 90).⁶⁰⁰

Antes de realizar isso, todavia, o frade lembrou a segunda pregação de domingo e aludiu a uma das três propriedades de uma cidade, nominalmente a *ordem*. Para tanto usou o exemplo das Artes (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 89-90).⁶⁰¹ Como na ocasião rememorada ele discursava sobre a cidade celeste, no domingo esse exemplo foi tomado como inapropriado e substituído pela metáfora corporal, pois as Corporações de Ofício, segundo a lógica daquela pregação, existiriam para suprir defeitos que inexistem no Paraíso. Na quinta-feira, porém, após apresentar as três categorias de cidade, Giordano seguiu discursando sobre a cidade terrena: “Primeiro digo que uma dessas cidades é esse mundo” (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 89).⁶⁰² Por conta disso, portanto, o exemplo das Artes mostrou-se adequado e o pregador então destacou como é belo o seu correto funcionamento quando a cidade possui ordem. Isso comprova, mais uma vez, que é a consideração do objeto do discurso que condicionou a apreciação feita das Corporações pelo pregador e não a seu próprio funcionamento.

O restante do sermão não apresenta razões para a origem da sociedade humana, mas, como afirmado, oferece os motivos pelos quais os santos podem ser ditos senhores de todas as categorias de cidades. Portanto, a análise dessas razões revela modelos de comportamento que o pregador buscava infundir aos costumes dos seus ouvintes e, assim, dar forma à sociedade florentina.

Segundo argumentou Giordano, o santo seria senhor do mundo por domínio (*propter dominium*), triunfo (*propter triumphum*) e uso (*propter usum*) (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 90).⁶⁰³ Conforme o pregador deixaria evidente no final desse sermão, todas essas razões estão intimamente relacionadas com a corrupção da natureza original do homem pelo Pecado Original; seria justamente ela que faria com que ele, de maneira geral, não pudesse ser considerado senhor do mundo (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 100).

De modo excepcional, o santo, mais do que tudo, atua conforme a natureza humana *original*, isto é, de acordo com sua criação por parte de Deus: o homem foi criado por Ele para

⁶⁰⁰ “Di questa cittade e dell’altre vi proverò di catuna per tre belle ragioni, come l’uomo santo e giusto n’è signore, e il peccatore non ci ha che fare”.

⁶⁰¹ “L’altriieri vi dissi delle proprietati della cittade, e perchè è detta cittade; intra le quali vi dissi, che però è detta cittade quando è ben ordinata, e sonci le molte arti, e tutte rispondono l’una all’altra” [“Outro dia disse sobre as propriedades da cidade e porque é dita cidade, entre as quais disse que, todavia, é dita cidade quando é bem ordenada e existem muitas artes e todas respondem uma à outra”].

⁶⁰² “Prima dico che l’una di queste cittadi si è questo mondo”.

⁶⁰³ “Prima veggiano come l’uomo santo è signore del mondo, e non il peccatore, tutto ne paian signori eglino. Prima propter dominium; propter triumphum; propter usum” [“Primeiro, vejamos como o homem santo é senhor do mundo, e não o picador, embora ele parece senhor (...)”].

ser senhor não somente de todas as outras criaturas existentes, mas também de si mesmo, dominando a sua própria vontade. Para tanto, diferenciando-o das demais criações, ele foi dotado de razão e liberdade de escolha:

Diga-me, havendo uma casa, a quem ela pertence, ao servo ou ao senhor, a quem ela pertence? Sabeis bem que é do senhor (...) Assim é o homem santo, pois ele é senhor e faz das criaturas conforme a sua vontade, as tem sobre o seu domínio, domina as riquezas e também o corpo, bem como o demônio. Por isso ele é senhor de todas as coisas e a tudo domina (...) E dessa mesma forma domina o corpo e a sua carne, e não se deixa ser dominado (...) Em uma outra pregação eu vos disse, e direi novamente, pois que convém agora – disse Frade Giordano –, que a diferença que existe entre o homem e o animal está no fato de que o animal é, por natureza, escravo das criaturas e o homem é livre. Dou-te o exemplo do cão. O cão vê o seu alimento. Dizem os sábios que ele é movido pela necessidade a ir ao alimento, e não pode ocorrer diferente, ele não pode contrariar isso, porque o apetite que existe nele é senhor do cão (...) Mas no homem foi colocada a razão, pela qual ele é feito livre. Vem-lhe o apetite, ou de comer, ou de beber, ou de luxúria, ou de injustiça, e qualquer outras coisas. Ele pode perfeitamente contrariar isso e não pode ser constringido, nem forçado a qualquer coisa. Grande coisa é a razão que é posta em nós. E que assim o homem foi feito pelo Senhor Deus dentre todas as criaturas, e que as criaturas são escravas, se pode provar pela Sagrada Escritura (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 90-92).⁶⁰⁴

Recuperando e agindo de acordo com essa natureza primária - perfeita, pois que o homem foi criado à imagem e semelhança divina (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 92)⁶⁰⁵ - o santo submete as coisas do mundo a ele e, portanto, *domina* as criaturas (exceto o homem) e a si mesmo ao conter os impulsos pecaminosos a ponto de sufocá-los por absoluto. De modo contrário, o pecador não domina a si mesmo: a consequência da desobediência do homem para com Deus (o Pecado Original) foi a própria desobediência de si para consigo mesmo. Dessa forma, o homem comum não domina seus impulsos pecaminosos e, assim, deixa de ser livre uma vez que se submete a eles como se não houvesse outra possibilidade: o avarento, por

⁶⁰⁴ “*Dimmi di cui è la casa tra del servo, o del signore, avvegnachè la casa sia pur una, di cui è? Ben sai ch'è del signore (...) Così è dell'uomo santo, ch'egli è signore e fa delle creature a sua vontade, e tienle sotto i piedi, le ricchezze si mette sotto i piedi, e'l corpo altresì, e'l Dimonio simigliantemente; perocchè signoreggia tutte le cose, e tutte le si mette sotto i piedi (...) e per questo modo medesimo si sottomette il corpo e la carne sua, e non si lascia signoreggiare (...) In un'altra predica il vi dissi, ed ora il volgio ridire perché s'accade qui, disse Frate Giordano; chè io vi disse che la differenza ch'è tra l'uomo e la bestia si è, che la bestia è serva di natura alle creature, e l'uomo è libero. Dotti esempio nel cane. Il cane vede il cibo suo. Dicono i savii ch'egli è mosso di necessità ad andare al cibo, e non può esser altro che non ci vada, e non può contastare, perocchè dicono che l'appetito ch'è in lui, è signore nel cane (...) Ma nell'uomo si è posta la ragione, per la quale egli è fatto libero. Viengli l'appetito, o di mangiare, o di bere, o di lussuria, o di niquità, e di tutte cose, troppo bene può contastare, e non può essere costretto, né tratto da nulla cosa; sì grande cosa è la ragione, ch'è posta in noi. E che l'uomo sia così fatto da Dio signore di tutte le creature, e che le creature sieno serve, sì si può provare per la Scrittura Santa*”.

⁶⁰⁵ “*E però disse: 'Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram', il quale l'abiti, e signoreggi tutte queste cose; ed allora fece l'uomo, e dielli la signoria*” [“E por isso disse: ‘Façamos o homem à imagem e similitude nossa’, o qual aqui abitará e governará todas essas coisas; e então fez o homem e deu a ele a senhoria”].

exemplo, é escravo da riqueza (GIORDANA DE PISA, 1831b, p. 90-91).⁶⁰⁶ Apesar do fato de que aquele que não é perfeito como um santo poder, por meio de sua razão, chegar à conclusão de que uma vida assim orientada é ruim, o poder do vício/pecado sobre ele é tamanho que ele nada pode fazer a não ser submeter-se ao seu mando como um escravo faz perante seu senhor.

A mesma lógica de superação da corrupção da natureza humana atrela-se à razão do *triunfo* e *uso* das coisas do mundo por parte do santo. Quanto à primeira, ele *triunfa* no combate contra o demônio, a carne e o mundo (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 93).⁶⁰⁷ Segundo uma corrente de pensamento de origem paulina, que mais tarde seria desenvolvida, por exemplo, no XIV d’*A Cidade de Deus* de Agostinho, existem duas formas de se viver: uma conforme a carne e outra de acordo com o espírito; a primeira seria característica da sociedade dominada pelo pecado, enquanto a segunda seria aquela da sociedade libertada pela graça. Sobre o primeiro modo - pois o santo vence o demônio e a carne -, uma vez que por natureza nada pode ser mau, pois que tudo é uma criação divina, a carne em si mesma não é má; o que faz dela má é precisamente o *uso* que se faz dela - que se configura, em verdade, como abuso. *Viver segundo a carne*, portanto, significa levar uma vida que projeta nela e nos prazeres por ela proporcionados o supremo bem; uma vida na qual os pensamentos e ações são por ela orientados. Mais do que isso, conforme essa tradição de pensamento paulino, as *obras da carne* não se restringiriam exclusivamente aos prazeres corporais, mas também aos desvios da alma, como a discórdia e inveja (SILVA FILHO, 2012, p. 69-71). Nesse sentido, viver segundo a carne seria toda e qualquer existência que não possui Deus como fim e que não atua por meio da reprodução entre os homens do amor divino de caridade.

De acordo com essa lógica, o santo é aquele que *triunfa* sobre os impulsos maléficos de sua alma, não orienta sua vida pelos prazeres da carne; por meio da sua liberdade de escolha, infundida no homem quando de sua criação, ele se volta completamente a Deus, atua segundo a Sua vontade e, assim, *triunfa* sobre a carne e sobre o pecado (cuja personificação é o demônio). O santo faz isso pois sabe *usar* todas as coisas que existem no mundo: ele não as *frui*, mas as *utiliza*, pois ele reconhece que o único e verdadeiro Ser que deve ser desejado por ele mesmo, que deve ser *fruído*, é Deus; as demais coisas são todas por ele *usadas* e/ou desejadas apenas como *meio útil* na busca do fim dos bens que é o próprio Criador (SILVA

⁶⁰⁶ “Vedi dell’avarò. Dell’avarò dice quell grande Savio, che non è signore della pecunia, non anzi n’è servo”.

⁶⁰⁷ “(...) l’uomo santo ha la signoria del mondo di triunfo e di guadagno. Con tre nemici ha a combattere l’uomo santo, cioè, col dimonio, con la carne, e col mondo, ed ha vittoria di tutti, e però le converte a sua utilidade (...)” [“(...) o homem santo tem a senhoria do mundo por triunfo e porque o ganha. Contra três inimigos combate o homem santo, isto é, com o demônio, com a carne e com o mundo. E ele tem vitória sobre todos e por isso os converte a sua utilidade (...)”].

FILHO, 2012, p.87-88). O alinhamento de Giordano ao pensamento paulino-agostiniano é patente nesse sermão e as seguintes passagens o demonstram:

Contra três coisas o homem santo combate, isto é, contra o demônio, contra a carne e contra o mundo, e tem vitória sobre todos e por isso os converte em sua *utilidade* (...) é senhor do seu corpo, porque o venceu e o submeteu justamente. E por isso ele o converte à sua *utilidade* e faz com ele um *supremo ganho*. Semelhantemente, converte o demônio em sua *utilidade*, que havendo vitória da tentação do inimigo se tem a coroa. E assim tem tributo de todas as criaturas e delas é senhor (...) A terceira razão porque o homem santo é senhor dessa cidade é *propter usum* [em razão do uso] (...) uma vez que a *usam como devem*; mas o pecador não, porque não a usa como deve (...) os pecadores usam muito mal essas coisas, mas o homem santo usa como deve essas coisas do mundo, e quando deve e onde deve. *E no que está todo o nosso pecado senão no mal-usar das criaturas? E isso é aquilo que disse Santo Agostinho: pecado não é outra coisa senão usar mal as coisas*. Credes vós que o ouro seja mau, ou a prata, o dinheiro ou o deleite? *Não são maus, não, pois que todos são bons, pois todos foram feitos por Deus. Mas são ditos maus na medida em que tu os usas mal pelo teu pecado, não que elas sejam más*. E por isso vedes que o homem santo fez sua essa cidade, este mundo pelo uso, pois o usa sempre em função do bem e como deve. Mas o pecador todos os dias o usa em razão do mal e do pecado, não em função daquele *fim do qual foi e é feito* (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 93-94, 95, grifo nosso).⁶⁰⁸

Tendo exposto os motivos pelos quais o santo é senhor do mundo, Giordano então passou à explicação dessa mesma razão em referência ao Paraíso, isto é, “a cidade de vida eterna a qual a Santa Escritura sempre chama de cidade”, representada por Nazaré (GIORDANO DE PISA, 1831b, 95-96).⁶⁰⁹ Logo no início dessa exposição, a intenção de propor o santo e a sociedade celeste por eles formada como modelo é passível de ser divisada ao passo que o pregador destacou que Nazaré, assim como Florença (*Fiorenza* no toscano de Giordano), significa florida.⁶¹⁰ Todavia, o frade ressaltou: “Essa outra [a cidade de vida eterna] é significada em Nazaré, que é dita florida, como Florença é dita florida de flor. Mas aquela lá

⁶⁰⁸ “*Con tre nemici hae a combattere l’uomo santo, cioè, col dimonio, con la carne, e col mondo, ed ha vittoria di tutti (...) è signore del suo corpo, perocchè giustamente l’ha vinto e sottoposto; e però il si converte a sua utilità, e fa con esse sommo guadagno. Il Dimonio simigliantemente converte in sua utilità, chè dele tentazioni del nemico, avendo vittoria, si ha corone, e così d’ogne criatura si ha tributo, ed è signore (...) La terza ragione perché l’uomo santo è signore di questa cittade, si è propter usum (...) imperrocchè l’usano como deono; ma i peccatori no, perocchè non l’usano come deono (...) i peccatori usano troppo male queste cose; ma l’uomo santo usa come dee queste cose del mondo, e quanto dee, e ove dee. E in che è tutto l’nostro peccato se non nel male usare delle creature? E questo è quello che disse Santo Augustino: peccato non è altro, se no usare male le cose. Credete voi che l’oro sia rio, o l’ariento, o denari, o il diletto? Non sono rie, no, chè tutte sono buone, chè tutte l’ha fatte Iddio; ma intanto ti sono dette rie, che tu l’usi male per lo tuo peccato, non ch’elle sieno rie. E però vedete che l’uomo santo s’ha fatta sua questa cittade, questo mondo per l’uso, chè l’usa tutto di a bene e come dee. Mas il peccatore tutto di l’usa a male, ed a peccato, non a quel fine che fu ed è fatto*”.

⁶⁰⁹ “*La seconda città si è la città di vita eterna, la qual ela Santa Scrittura tutto giorno appella cittade*”.

⁶¹⁰ O nome *Fiorenza* tem sua etimologia a partir da palavra *fiore*, que significa flor. Quanto a Nazaré, uma das explicações de sua etimologia afirma que o nome teve origem no substantivo masculino hebraico *neser* (נצר), que significa *ramo*. Em Isaías 9, 1 a palavra foi usada para denotar o Messias e ao ser traduzida para o latim a palavra utilizada foi *flos*, que em português é dito *flor*. Essa explicação, então, esclarece o motivo pelo qual Giordano afirmou que Nazaré significava *florida*. Para a etimologia de Nazaré, cf. NAZARETH meaning. Disponível em: <<http://www.abarim-publications.com/Meaning/Nazareth.html#.V-2EyzL0o6g>>. Acesso: 29 de setembro de 2016.

de cima é a perfeita Florença, ela é de outro modo florida. Aquela é a perfeita cidade (...)” (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 96).⁶¹¹ Deste modo, para que a Florença terrena do início do século XIV se assemelhasse à Florença Celeste, os cidadãos dela teriam que se comportar como os daquela e serem eles também santos. Para tanto, eles teriam de saber como *usar* as coisas do mundo para que assim *triunfasssem e dominassem* tanto sobre si mesmos quanto sobre as outras criaturas do mundo (estando, obviamente, o próprio homem excetuado dessa dominação). Atentar para isso remonta ao primeiro sermão de domingo, no qual o frade propôs a figura de São Francisco e sua vida no interior de uma Ordem religiosa dotada de regra como caminho mais seguro em direção à cidade celeste e salvação. Como já argumentado, para os cristãos leigos, a participação em uma Ordem de penitentes seria a oportunidade que o ambiente comunal ofereceria para aqueles que desejassem levar uma vida religiosa regrada sem que, contudo, abandonassem suas famílias, seus afazeres profissionais na cidade e/ou suas atividades como cidadãos engajados em atividades políticas.

Duas seriam as razões pelas quais os santos são também senhores do Paraíso: em função da adoção (*ratione adoptionis*) e da compra (*ratione emptionis*). Todavia, Giordano as conjugou em apenas uma, isto é, que eles a teriam pois ganharam-na (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 96).⁶¹² Para explicar isso, o pregador narrou ao público a *parábola dos talentos*, mesclando as versões encontradas nos evangelhos de Mateus (25, 14-30) e Lucas (19, 12-27) (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 96-97). Como visto há pouco, os santos fazem um *uso* correto das coisas do mundo uma vez que as utilizam tendo Deus como fim. Nessa parábola, a mesma lógica se aplica: os bens recebidos de Deus - sejam eles a riqueza mundana, a beleza do corpo, a sanidade ou a sabedoria e o senso (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 98)⁶¹³, ou seja, toda sorte de bens e ou atributos físicos e mentais - devem ser utilizados ao Seu serviço. O escravo que na parábola recebe a recompensa é aquele que trabalhou para multiplicar os bens dados a ele pelo senhor para que pudessem devolvê-los a ele. O homem, com aquilo que recebe de Deus, deve fazer o mesmo – e os santos seriam os que fariam isso com a maior excelência.

Por fim, a terceira cidade da qual os santos seriam senhores é aquela que o adota como patrono. Esse vínculo - sobre o qual já foram tecidos alguns esclarecimentos -, segundo

⁶¹¹ “*Quest’altra `significata in Nazaret, ch’è a dire florida, fiorita, como Diorenza è detta città fiorita di Fiori. Ma quella colassù è la diritta Fiorenza, quella è altrimente fiorita. Quella è la diritta cittade (...)*”.

⁶¹² “*Ed è questa cittade loro per altre ragioni; ratione adoptionis; e ratione emptionis; cioè, che l’hanno guadagnata*” [“E essa cidade é deles por outras razões. ‘Ratione adoptionis’ e á retione emptionis’, isto é, que a ganharam”].

⁶¹³ “*L’uomo santo guadagna coll’ avere che Iddio ne dà; o sieno divizie mondane, o bellezza di corpo, o sanidade, o sapienza e senno e l’altre cose*” [“O homem santo obtem ganho com as coisas que Deus lhe dá, seja riqueza mundane, beleza de corpo, sanidade ou sabedoria, bom senso ou outras coisas”].

Giordano possuía as mesmas características de uma relação política entre o governante terreno e a cidade que o assume como tal: “A pessoa quando tem uma cidade para governar é dita senhor, como são os podestà. E não são senhores por outra razão senão que são ditos senhores pelo seu governo. A esse modo os santos são senhores das cidades”. Além disso, como era dia da festa de Santa Reparata, o pregador não pôde deixar de enfatizar a associação dela com a cidade: “E santa Reparata dessa [cidade é senhora], uma vez que ela é chefe, governante e especial guardiã” (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 98).⁶¹⁴

Apesar de tomar como certa essa relação de poder do santo sobre a cidade, ao que tudo indica o frade desconfiava que alguns (ou muitos) dos que compunham o seu público não conseguiram conceber esse governo e proteção tendo em vista especialmente os momentos de tribulações nas quais uma cidade por ventura incorria (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 98).⁶¹⁵ Ele, então, tratou de esclarecer os motivos de existência desses problemas mesmo sob o comando da cidade por parte dos santos e anjos. Primeiramente, esclareceu que os santos, não corrompendo a liberdade de escolha e ação que foi infundida no homem quando de sua criação, atuam somente quando os homens assim desejam. Mais do que isso, eles ajudam quando o homem escolhe não atuar de acordo com sua própria vontade, mas de acordo com os desígnios de Deus que são partilhados pelos santos e pelos anjos (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 99).⁶¹⁶ Em segundo lugar, o frade explicou que, em verdade, as tribulações não seriam algo ruim, mas um bem que Deus oferece às suas criações. Todavia, elas seriam incorretamente reconhecidas (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 99-100).⁶¹⁷

⁶¹⁴ *“La persona quando hae a reggere una cittade sì n’è detto signore, come sono le Podestadi; non ne sono Signori in altro modo, se non che sono detti signori per lo regimento loro. A questo modo sono signori i Santi delle cittadi. E Santa Reparata di questa, imperocch’ella n’è capo e reggitore, e spezial guardiana”.*

⁶¹⁵ *“E non si pensano le genti essere guardate e retti per li Santi, e spezialmente quando vegiono che pare loro essere in tanta tribulazione; mas in verità gli Angeli ed i Santi ci guardano, e non è citta né regname che non ci sia uno Angelo, che lo guardi, de’principali. E questo prova la Scrittura, e Santo Dionigio grande filosofo; e simigliantemente è de’ Santi, e questo mostra la Scrittura in più luoghi (...)”* [“E os povos não pensam que são protegidos e governados pelos Santos, especialmente quando se veem que parecem estarem em tantas tribulações. Mas em verdade os anjos e os santos os guardam e não há cidade nem reino que não tenha um anjo que o guarda principalmente. E isso prova a Escritura e o grande filósofo Dionísio [dito pseudoareopagiata]. E o mesmo ocorre com os santos e isso mostra a Escritura em vários lugares (...)].

⁶¹⁶ *“Iddio sì ci ha fatti liberi in tal modo che non vuole che noi siamo sforzati a nulla. Onde i Santi pregano Iddio per porre rimedio, e gli Angeli aiutano e confortano al bene. Se la persona consente e vuole l’aiuto suo, allora l’Angelo aiuta. Onde all’aiuto de’ Santi conviene che sia il tuo volere, almeno che tu vogli; ma se tu non vuoi, e vuoi andare pure per un tuo modo, allora non ti aiutano, e lasciant fare; e questa può essere l’una cagione perché Iddio ci lascia cadere in queste cose”* [“Deus nos fez livres em tal modo que não deseja que sejamos forçados a nada. Assim os santos pregam a Deus para colocar um remédio e os anjos ajudam e confortam para o bem. Se a pessoa consente e deseja a seu ajuda, então o anjo ajuda. Assim, em relação à ajuda dos santos convém que exista o teu querer, que tu ao menos queiras. Mas se tu não queres e desejas andar por vontade por um modo teu, então não te ajudam e te deixam fazer. E essa pode ser uma razão porque Deus te deixa cair nessas coisas”].

⁶¹⁷ *“(...) tutto questo viene da sommo amore. Queste tribulazioni ed inflizioni tante, noi ci pur rammarichiamo che non ci paionò buone; ma sappiate per certo ch’elle sono grande bene a quelle anime, che in pazienza le portano: lasciatevi reggere e menare a Dio in ciò che vuole; chè se voi vi lasciare menare e reggere a lui, grande bene vi*

Ambos os motivos pelos quais os homens não reconhecem os santos como governantes da cidade estão intimamente ligados à corrupção da natureza primária do homem pelo Pecado Original. De acordo com a reflexão agostiniana há pouco evocada, mesmo em seu estado primário - ou seja, conforme a criação - o homem não é absolutamente. Sendo assim, ele não possui em si mesmo a razão suficiente do que é. Somente Deus, um Ser que nunca muda, possui plenitude de ser (SILVA FILHO, 2012, p. 37-38). Nesse sentido, o ato de soberba de Adão - que como criatura desejou alcançar o estatuto ontológico de Criador - provocou a subversão de si mesmo e o afastamento do bem e da verdade que é Deus; mais do que isso, maculou todo o gênero humano que passou a padecer da mesma consequência. Sendo assim, toda e qualquer vez que o homem não atua no sentido de adquirir identidade com o único Ser que possui plenitude de Si, ele atua como Adão e perde identidade. Ou seja, ao querer fundamentar e governar-se por si mesmo o homem ocorre igualmente em soberba e por isso os santos e anjos não intervêm. Se, ao contrário, o homem voltar suas ações e pensamentos para Deus, os santos o ajudarão. Igualmente, por esse mesmo desejo mal ordenado o homem não reconhece o bem de Deus nem aceita seus desígnios, pois deseja com maior intensidade as próprias finalidades e as próprias coisas que entende (erroneamente) como bem.

Posto isso, resta ao homem apenas restaurar a sua natureza perdida como fazem os santos. Precisamente no caso de Florença, Santa Reparata traria, no próprio nome, a marca daquilo que Giordano buscava infundir no costume de seu público: “Reparata significa como que restaurada em vida eterna. Mas quem a estragou? Não Deus, nem ela, mas foi o nosso primeiro pai, Adão, o qual a estragou e a todo gênero humano. Tornamo-nos todos estragados com o pecado original. Santa Reparata se purificou” (GIORDANO DE PISA, 1831b, p. 100).⁶¹⁸ Para tanto, seria necessário que os costumes dos homens fossem moldados de acordo com aqueles mesmos preceitos expostos na primeira pregação de domingo, que ensinava como ir à cidade celeste. Se cada um dos cidadãos de Florença se transformassem e seguissem aqueles

verrà, e ciò che farà in voi sarà per vostro meglio. Lasciatel fare chè farà bene il fatto vostro, meglio che non saprete divisare a lingua. Egli sa ciò che v'è mistiere; e però vedete de'Santi che sono rettori delle cittadi, ma non vi paiono così, chè siete ciechi” [“(…) tudo isso vem do sumo amor. Essa tribulações e aflições significativamente, e nós nos queixamos pois não nos parece boas. Mas saibas por certo que elas são um grande bem à alma que os suportam em paciência: deixe-te governar e levar por Deus naquilo que desejas; pois que se vós deixardes levar e governar por Ele, grande bem virá e aquilo que fará em vós será para o vosso bem, pois se vós vos deixardes levar e governar por Ele, grande bem a vós virás e aquilo que fará em vós será pelo vosso melhor. Deixeis Ele fazer que fará bem a vós, tanto melhor que a língua não saberá expressar. Ele sabe aquilo que vos é necessário. E por isso vede que os Santos são governantes das cidades, mas não vos parece assim, pois que sois cegos”].

⁶¹⁸ “*Reparata è a dire come racconciata in vita eterna. Or chi la sconciò? Iddio no, nè ella; ma fu' il primo nostro padre Adamo, il quale sconciò lei e tutta l'umana generazione. Tutti ci vegnamo sconci con peccato originale. Santa Reparata si ne purificò*”.

preceitos, aos olhos de Giordano e da tradição de pensamento cristão agostiniano, a coletividade deles seria como a Cidade de Deus Peregrina que progressivamente orienta-se em direção à Cidade de Deus que, então, se encontra na morada eterna e espera, com paciência, até que a justiça se converta em juízo no fim dos tempos (AUGUSTINUS. *De civitate dei*, I, praefatio).

CONCLUSÃO

No final do século XV, um anônimo pregador franciscano Observante registrou a sua própria atividade predicativa desenvolvida em cidades do centro da Itália por vinte e três anos, entre 1484 e 1507. A leitura dessas anotações permite perceber que, na primeira década, ele ainda era um iniciante. Seus comentários mostram-no inexperiente na medida em que ele anotava alguns conselhos elementares quanto à sua pronúncia (não falar tão rápido), bem como denotam certa falta de confiança em si mesmo. Nesse período, o pregador preparava os seus discursos a partir de sermões-modelo, principalmente de outros dois frades franciscanos, Roberto de Lecce (c. 1425–1495) e Cherubino de Espoleto (1414–1484). Para certos tópicos, escolhia sermões do primeiro; para outros, do segundo. Uma terceira forma ainda é possível de ser observada: por vezes o frade fazia uma combinação de sermões de ambos os autores (KIMURA, 2014, p. 49, 52, 55-56). Na década seguinte, tendo já acumulado certa experiência e passado a pregar em cidades maiores, as referências aos seus dois confrades predecessores decresceram drasticamente em seus registros. De modo diverso, o pregador passou a se pautar nos seus próprios sermões. Por vezes ele grafou: “conforme estão no livro *B* composto por ti”; “vê no teu livro *festivo*”.⁶¹⁹

De acordo com essas anotações, o frade compôs, pelo menos, duas coleções de sermões, que intitulou simplesmente de livro B e livro festivo. Ambas provavelmente foram escritas tendo como referência, dentre outros, os sermões-modelo de Roberto e Cherubino. É possível conjecturar, também, que sua própria experiência contribuiu para essas redações. Após 1493, as citações às suas obras passaram a ser mais frequentes (KIMURA, 2014, p. 57-60). A respeito de três sermões sobre o tópico de “amar ao próximo”, o frade anotou uma primeira vez: “Foi pregado bem, mas estuda. Utilíssimo sermão. Não o desprezes”. Em uma segunda oportunidade, escreveu: “Adapta esse sermão, pois é útil”. Por fim, afirmou uma última vez: “Foi bem pregado. É um sermão útil” (KIMURA, 2014, p. 58).⁶²⁰

Nos seus anos finais, na década de 1500, o pregador começou a remodelar alguns dos tópicos de seus sermões de quaresma: alguns foram mantidos em determinada data litúrgica, outros foram substituídos e alguns novos acrescentados, como o tema da Imaculada Conceição, que era assunto de debate desde a década de 1480 (KIMURA, 2014, p. 60-61, 64). De acordo com Yoko Kimura, historiador que estudou o diário,

⁶¹⁹ “*prout sunt in libro B a te composito*”; “*vide in festivo tuo*”.

⁶²⁰ “*Bene predicatus, sed stude. Utilissimus sermo. Noli desplicere*”; “*Apta istum sermonem quia utilis est*”; “*Fuit bene praticatus. Est utilis sermo*”.

ele serviu ao propósito prático de permitir ao nosso pregador se referir à sua própria experiência e colher lições valiosas. Assim, é importante observar não somente como ele escreveu o diário, mas também como ele o consultou enquanto preparava futuros sermões (...) Nos últimos anos do diário, ele lembrou e reutilizou não somente sermões dos anos prévios [recentes], mas também aqueles que ele havia proferido ao longo dos anos e vários lugares. Ele fez um uso completo de sua própria experiência. Por exemplo, no ciclo de sermões de quaresma realizado em Nápoles (1503), as suas pregações em Áquila (1494), Todi (1499) e Foligno (1502) foram mencionadas (KIMURA, 2014, p. 59, 63).⁶²¹

Embora distante de Giordano de Pisa por cerca de 200 anos, o modo de produção de sermões do frade franciscano anônimo dificilmente se diferenciaria daquele do pregador pisano a ponto de se poder afirmar que a lógica e processo de preparação de sermões por trás da pregação mendicante havia mudado radicalmente. Como se pode compreender por esse exemplo, sermões eram redigidos a partir de outros sermões, de outros pregadores ou mesmo daqueles da própria pessoa que os construía. Isso quer dizer que, em certa medida, eles se *repetiam* em termos de conteúdo e argumentos.

Isso não deve vir como surpresa para o historiador. Ao preparar uma aula sobre determinado tema, o professor, obviamente, consulta obras que tratam do assunto que lhe interessa e examina livros que versam sobre o mesmo tema ao qual ele se dedicará. A partir disso, a sua exposição não somente abordará o mesmo assunto ao qual essas outras obras se dedicam, mas por vezes empregará os mesmos argumentos, aqueles por ele considerado como mais válidos. Preparado o plano de aula e uma vez ela realizada, se considerada como bem-sucedida, o professor poderá, no futuro, vir a repeti-la, exatamente da mesma forma ou de modo alterado. O mesmo ocorria com o pregador: ao se preparar para pregar em um determinado domingo, ele consultava, em coleções de sermões-modelo, o que outros pregadores haviam dito naquela específica data litúrgica. A partir disso, ele poderia simplesmente repetir esses sermões *ad litteram*, mesclar mais de um deles ou até mesmo compor um texto inédito de sua própria autoria e, em certa medida, original. Na mesma ocasião litúrgica no futuro, como visto pelo exemplo do frade anônimo, ele poderia repetir um sermão já pregado ou até mesmo melhorá-lo. Os argumentos poderiam ser outros ou os mesmos acrescidos de novos, mas ainda assim o

⁶²¹ “It served the practical purpose of allowing our preacher to refer back to his own experience and garner valuable lessons. Thus it is important to observe not only how he wrote the diary but also how he consulted it while preparing future sermons (...) In the last years of the diary, he recalled and reused not only sermons of the previous year but also those he had delivered throughout the years and in various places. He made full use of his own experience. For example, in the Lenten sermon cycle given in Naples (1503), his preaching of L’Aquila (1494), Todi (1499), and Foligno (1502) were mentioned”.

assunto da exposição poderia se manter igual.⁶²² Como um professor que pode mudar a sequência de suas aulas, o pregador também poderia fazer o mesmo. Todavia, certamente ele teria menos liberdade, pois os argumentos teriam, de certa forma, que condizer com a passagem bíblica sobre a qual pregava.

Não é difícil e muito menos um absurdo imaginar que Giordano tenha atuado dessa maneira, de modo semelhante ao frade anônimo do século XV. Todavia, para o seu caso específico, não existem as mesmas provas documentais de que assim ele fazia; (infelizmente) nunca existiu ou não sobreviveu um diário do frade. Por conta disso, esse exercício imaginativo, embora não sem fundamento, empiricamente pode ser considerado de pouco valor para o entendimento lógico da pregação conforme por ele praticada.

Não obstante a cerência desse tipo documental para o estudo de seu caso, um olhar diferenciado sobre a documentação disponível pode contribuir para que essa compreensão seja construída de forma mais completa. Conforme visto e argumentado, o *sermo modernus* se constituía como um tipo de discurso *até certo ponto* codificado. Ele era uma produção escrita e/ou oral que estabelecia uma relação muito próxima com a liturgia. *Geralmente* ele desenvolvia os seus assuntos e argumentos a partir das leituras evangélicas ou epistolares ordenadas pelo ritual da missa praticado no seio de uma instituição eclesiástica. Essas perícopes (*lectiones*) eram todas listadas em um livro denominado *lectionarium* e apresentadas por completo no *evangelistarium* e no *epistolarium*, os quais o padre celebrante consultava ao se preparar para rezar a missa e o frade para planejar seu sermão.

Em primeiro lugar, então, o padre performava o culto, no qual recitava a passagem determinada; em seguida, o frade fazia sua pregação a partir de um ou dois versos escolhidos da leitura estabelecida (*thema*). Assim, à *semelhança* do próprio calendário litúrgico que se reinicia a cada ano na rememoração, reatualização e comemoração dos atos do Cristo que fundaram a Nova Aliança de Deus com os homens - seu nascimento, morte e ressurreição –, bem como da missa, que reproduz anualmente seus rituais, os sermões *tendiam* a se repetir em matéria de assuntos e argumentos, ano após ano.

Seguindo a liturgia, pregar uma e outra vez sobre certos assuntos era também uma forma de louvar a Deus. Entretanto, de modo diverso do ritual, para o sermão não havia uma *ordem* predefinida, o que é característico do culto: seguir as leituras litúrgicas *era um costume*, não

⁶²² Porém, diferentemente de um curso, no qual as aulas possuem certa correlação entre elas, isso não necessariamente se dava para a pregação. Um sermão não necessitava obrigatoriamente concordar com outro sobre certos tópicos, nem havia a necessidade de se criar uma sequência lógica entre eles em uma pregação rotineira. A exceção, todavia, seriam os ciclos de pregação extraordinárias.

uma regra. Isso quer dizer que a sua relação com a liturgia, apesar de muito próxima, não era uma prisão. Mas, ao mesmo tempo, ao compartilhar desse hábito o frade pregador poderia, com maior ou menor frequência, em maior ou menor grau de dependência, em uma ou outra determinada ocasião, repetir a si mesmo e/ou a outros pregadores. Somente o exame da produção de cada pregador, em isolado e em perspectiva comparada, poderá revelar essas características.

Portanto, em um primeiro caso essa recorrência *poderia* ser interna à ação de uma única pessoa: o próprio pregador poderia desenvolver o hábito de pregar sobre os mesmos assuntos em determinadas datas litúrgicas, reutilizando os seus próprios sermões, seja em sua repetição *ipsis litteris* ou em uma remodelação. Por vezes, isso pode ter sido feito até mesmo de forma isolada, não sistemática, e em apenas alguns poucos casos. Mais uma vez, seria necessário, no caso de um único pregador, comparar todos os seus sermões pregados tendo em vista as datas litúrgicas nas quais foram pregados ou às quais foram dedicados.

No caso dos sermões de Giordano, foi possível perceber que, ao pregar a partir de leituras evangélicas que tratavam do episódio de expulsão dos comerciantes do templo (Mateus 21, 10-17 na Terça-feira da Primeira Semana da Quaresma e João 2, 13-25 na Segunda-feira da Quarta Semana da Quaresma) em anos e cidades diferentes, por duas vezes, em um total de três, o frade discursou sobre assuntos ligados à atividade comercial e financeira, mais precisamente aos pecados ligados a elas.⁶²³ Isso certamente não foi uma mera coincidência. A explicação para isso, como divisado, se encontra no fato de que a história evangélica sugeria ou criava a possibilidade de desenvolvimento desse tipo de reflexão nessas datas.

De modo semelhante, ao pregar no Décimo Nono Domingo após o Domingo da Trindade, tanto em 1304 quanto em 1305, de acordo com o lecionário e a partir da frase (*thema*) *Venit in civitatem suam*, o frade não só falou de cidade, em ambas as ocasiões, mas, ao assim fazer, em partes empregou uma teoria política naturalista de matriz aristotélica para afirmar que os homens necessitam uns dos outros por conta de sua imperfeição.⁶²⁴ Mais uma vez, a explicação para essa reincidência se encontra na escolha do *thema*: ao selecionar um versículo no qual a palavra *cidade* se faz presente, o próprio pregador criava a oportunidade de discorrer sobre ela. Isso que dizer que Giordano queria falar de cidade e que essa data litúrgica, por conta desse verso, oferecia a ele a oportunidade perfeita ou mais adequada para isso. Como argumentado, ele poderia ter escolhido outros versículos da perícopes, mas em ambos os anos escolheu o mesmo, o que mostra a predileção do frade por esse *thema* nessa data litúrgica

⁶²³ Capítulo I.

⁶²⁴ Capítulo V.

específica. Novamente, a relação do sermão com a liturgia era muito íntima, porém não cerceava por completo a liberdade do pregador. Ela *sugeria* assuntos e argumentos. Não os impunha. O pregador poderia acatar a uma de suas sugestões ou, se sua habilidade retórica permitisse, criar outra inteiramente nova.

De modo diverso, a comparação dos seus dois sermões realizados no Oitavo Domingo após o Domingo da Trindade mostrou que a abordagem do assunto da pregação dependeu exclusivamente da adoção do versículo 15 de Mateus 7, que fala de *falsos profetas*. Por sua vez, o núcleo comum entre ambas foi proposto pelo versículo 16 e seguintes, os que permitem a comparação entre uma árvore que gera frutos bons ou ruins e o homem que pratica ações virtuosas ou pecaminosas. Em outras palavras, é possível dizer que estabelecer essa metáfora foi um costume de Giordano.⁶²⁵

Por fim, os seus três sermões pregados no Décimo Oitavo Domingo após o Domingo da Trindade mostram que, mesmo em uma mesma data litúrgica, era possível desenvolver prédicas diferentes: seja ao tomar um *thema* diverso a partir da perícopa bíblica ou até mesmo a partir do mesmo, era possível diversificar. Nesse caso, em dois deles Giordano tratou do amor ao próximo, inclusive estabelecendo as divisões internas do sermão de modo muito semelhante; em outro, porém, tratou dos dez mandamentos, dentre os quais três diriam respeito a Deus e sete ao próximo. Portanto, o núcleo comum entre as três pregações estaria nessa segunda parte, enquanto a primeira seria completamente estranha em relação às outras prédicas.⁶²⁶ Sendo assim, somente a comparação entre sermões pregados ou dedicados a uma mesma data por um mesmo autor pode revelar se essas repetições ocorriam ou não em sua práxis. O método, portanto, possui essa utilidade: permite reconhecer repetições quando existem e na ausência delas, obviamente, autoriza a atestação da variedade e até mesmo originalidade.

Por outro lado, em uma dimensão mais ampla, essas repetições *poderiam* também se dar na forma de um costume partilhado por mais de um frade de se pregar sobre um determinado número de assuntos em uma específica data do calendário litúrgico. No caso do episódio do expurgo do templo, argumentou-se que, desde a antiguidade tardia, era comum desenvolver reflexões de temas econômicos, como avareza, ao se tratar dessa passagem evangélica. Isso ocorreu tanto em comentários aos evangelhos quanto em outros sermões de frades dominicanos. Da mesma forma, o sermão de Giordano que destoou desse assunto também se alinhou a outra matéria que igualmente era usual ao explicar essa passagem: a comparação do templo com a

⁶²⁵ Capítulo II.

⁶²⁶ Capítulo IV.

alma do fiel e a necessidade de limpá-la assim com o Cristo fez com o edifício.⁶²⁷ Dito de outra forma, isso permite ver que a liturgia, por meio das leituras estabelecidas para o ritual, oferecia uma matriz flexível de temas e argumentos que poderiam ser mobilizados e empregados ao se pregar em uma determinada data litúrgica. Em algumas delas, essa variedade poderia ser grande, e em outras, menor, a ponto de um único assunto *praticamente* dominar a ocasião litúrgica. Nesse último caso, a própria pregação de Giordano apresenta uma exceção. Ao pregar sobre a passagem do Casamento de Caná, no Primeiro Domingo após a Oitava da Epifania, em 1305, o pregador não seguiu o costume de fazer uma reflexão sobre o casamento, como David d'Avray observou ser o hábito – que é o caso, por exemplo, de Iacopo de Varazze. Diversamente, o frade pisano usou a imagem do vinho da história como metáfora do amor de Deus.⁶²⁸

Já no caso dos sermões *Diliges proximum tuum*, a comparação com os sermões de Iacopo de Varazze e Agostinho, que comentam o mesmo versículo, mostrou que o argumento de que o amor (na forma de *dilectio* ou *philia*) é gerado pela semelhança entre os homens já havia de fato sido empregado para comentar essa passagem.⁶²⁹ A originalidade no caso de Giordano foi, a partir disso ou em vista disso, ter também empregado uma outra argumentação pautada na teoria política naturalista de matriz aristotélica. Por sua vez, em se tratando do versículo *Venit in civitatem*, parece ter sido de praxe associar a embarcação da história evangélica com uma vida de penitência (ou em uma Ordem religiosa), assim como a cidade para a qual o Cristo retornou com a Cidade Celeste.⁶³⁰ Por fim, ao se pregar no Oitavo Domingo após o Domingo da Trindade e se falar em falsos profetas, era comum contrapor essa figura à do pregador, bem como empregar a metáfora da árvore, procedimentos empregados tanto por Iacopo de Varazze quanto por Tomás de Aquino.⁶³¹

Convém atentar para essas aproximações e distanciamentos, pois ajuda a compreender melhor os motivos pelos quais certos assuntos estavam sendo tratados em determinadas datas litúrgicas, bem como a razão da ocorrência de certas avaliações feitas pelo pregador. Obviamente, como afirmado, essas convenções não eram regras e, por conta disso, variações (também essas identificadas) poderiam muito bem ocorrer: a pregação era um momento de certo dinamismo e, por vezes, como no caso de Giordano, o frade poderia acabar fazendo um

⁶²⁷ Capítulo I.

⁶²⁸ Capítulo III. Além disso, como mostrado, o pregador empreendeu uma grande divagação que fugia ao assunto planejado do amor divino, de modo que se pode dizer que em uma única prédica ele realizou dois sermões diversos.

⁶²⁹ Capítulo IV.

⁶³⁰ Capítulo V.

⁶³¹ Capítulo II.

sermão completamente diferente daquele que ele havia de antemão planejado.⁶³² Dessa forma, o método de pesquisa adotado permite remeter os textos analisados à lógica de funcionamento que estava por trás da produção de sermões e realização de pregações em sua dimensão rotineira de todo domingo (e por vezes em dias de semana, no caso de festas litúrgicas). Analisá-los de outra forma, apenas recortando determinadas passagens e as comparando sem considerar todas essas relações não faz jus ao cuidado que esse tipo de documentação requer. Ao assim fazer, perde-se de vista que os textos que hoje são estudados foram frutos de pregações, tanto do próprio ato, como no caso das *reportationes*, ou por tê-las tido em seu horizonte, como no caso de sermões-modelo.

Em sua ocorrência hodierna, a repetição de certos assuntos, argumentos e julgamentos em pregações ganha importância quando se atenta para o fato de que essa prática era entendida pelos próprios pregadores como uma atividade fundamentalmente pedagógica. A análise das obras de Humberto de Romans, de Jacobus de Fusignano, bem como dos próprios sermões de Giordano de Pisa permite concluir que para todos eles ela era um exercício que, além da instrução a respeito da Sagrada Escritura, sobre as coisas divinas, a fé e a verdade, também visava à construção ou reforço de uma moral, ou seja, à instauração ou suporte de certos costumes. Em outras palavras, como dito, ela seria o meio pelo qual se almejava ordenar as ações dos homens. Tudo isso tinha como fim último a salvação das almas para todos os três pregadores cujas obras foram examinadas. Atentar para isso, todavia - é igualmente importantíssimo evidenciar isto -, não diminui em nada a sua relevância em termos políticos. Muito pelo contrário: o meio pelo qual se buscava a salvação revela todo o esse seu caráter na medida em que a pregação pretendia governar o homem, a todos e a cada um deles. Atuar-se-ia de dentro para fora, a partir de cada indivíduo para a coletividade: ao inculcar nas mentes dos fiéis ouvintes dos sermões certas dualidades que diziam respeito ao que deveria ser considerado bom e ruim, virtuoso e pecaminoso, justo e injusto, a soma dos regramentos das consciências individuais e o alcance dos sumos bens particulares (a salvação de cada alma) resultaria no ordenamento de toda sociedade e na realização do bem comum da cidade na Terra - que seria igual ao resultado dessa adição, mas, em termos qualitativos, ao mesmo tempo ainda algo superior. Com isso, a cidade terrena ganharia cada vez mais identidade com aquela celeste dos santos e anjos. Tendo isso em vista, a repetição de assuntos e argumentos mostra toda a sua importância em termos de doutrinação (i.e., ensinamento). Era de se esperar que certas

⁶³² Capítulo III.

concepções fossem internalizadas a ponto de orientarem as ações ao se escutar pregações todos os domingos ao longo de uma vida.

Este, então, é o primeiro ponto de encontro entre o sermão, a pregação e a política conforme o debate deste último tema que se fazia no século XIII e início do XIV. Uma vez que se pode tomar *Li Livres du Trésor*, de Brunetto Latini, composto na metade do século XIII, como o maior expoente da discussão sobre a política que era empreendida naquela época, a sua análise mostra a importância que a matéria da moral ocupou nesse debate. Tanto é que o seu segundo livro foi inteiramente dedicado a esse objeto. Isso se dava posto que se compreendia que o governo de muitos (a política) não poderia ser realizado sem que antes se fosse capaz de realizar o governo da casa (economia) e o de si mesmo (ética ou moral). Existiria uma dependência crescente entre todos esses tipos de governo, de modo que a política não poderia se dar sem a economia e ela não poderia ocorrer sem a ética ou moral. Percebe-se, justamente nisso, o primeiro entroncamento da reflexão política com o sermão e a pregação. Era preciso conhecer as virtudes e os vícios (filosofia teórica) e cultivar aquelas e evitar estas (filosofia prática), tanto para se obter a salvação, no caso da pregação, quanto para fazer política, no caso dos tratados políticos. A desordem interna de cada um dos homens, todas elas somadas, resultaria na própria destruição da cidade em termos de ordenamento social e em dano em termos espirituais.

Em termos políticos, para exercer corretamente o seu ofício, seria necessário que o governante, ele mesmo, soubesse se orientar de forma correta. Disso, então, tem-se a importância das virtudes morais. Todavia, é preciso ainda destacar que, no pensamento de Brunetto Latini, um leigo, não só as virtudes cardeais da Prudência, Temperança, Fortaleza e Justiça eram indispensáveis, mas sobretudo as teológicas - a Esperança, a Fé e especialmente a Caridade. A comparação de dois dos sermões de Giordano com a sua obra, em termos de debate moral, mostra que ambos conferiam importância suma ao amor de caridade. Para Brunetto Latini, ele era a consumação de todas as outras virtudes: da Prudência se chegaria às demais virtudes morais, e a partir da Fortaleza se alcançaria a Esperança; por fim, da Justiça se chegaria tanto à Fé quanto à Caridade, o fim supremo de todas elas, posto que ela leva à salvação da alma, o fim e bem mais excelente que pode existir.

Neste caminho que corre da moral para a salvação, se a Caridade não estivesse no horizonte de qualquer ação, nenhuma jamais poderia ser realmente dita como virtuosa. Ou seja, se não se age tendo em vista o amor divino da caridade, os atos somente possuiriam uma aparência de virtude, mas, em verdade, seriam viciosos. Já na pregação de Giordano de Pisa, quando tratou explicitamente de virtudes, a Caridade foi colocada como base de todas as outras,

tanto teologais quanto morais. Seria impossível, por exemplo, agir com Justiça se ela não estivesse assentada no amor divino. Portanto, enquanto para Brunetto ela era o fim, para Giordano ela era o começo, posto que, para ele, ela também visa o fim último, a salvação. A semelhança entre ambos que se tem a partir dessa divergência se encontra tanto no destaque conferido à Caridade quanto à salvação. Isso quer dizer que se, para Brunetto, a beatitude era o fim maior, a política não podia senão ser um meio em direção a ela. No limite, se, no entendimento desses homens, tanto governantes quando pregadores agiam guiando e ordenando as consciências e ações dos homens, ao buscar a organização da cidade, o governante levaria à salvação, uma vez que ele conduz os costumes; ao buscar a beatitude o pregador ordenaria a sociedade na medida em que, por meio da ética, também ele buscava fundamentar as ações. É por isso que nos sermões *Diliges proximum tuum sicut te ipsum* a caridade, entendida ao mesmo tempo como amor ao próximo e a Deus, foi proposta como fundamento da sociedade humana – se não somente de forma natural e espontânea, adicionalmente de maneira imposta pelo mandamento de Cristo. Somente ela poderia fazer com que o homem, vivendo em sociedade, atuasse conforme a sua natureza primária, perfeita conforme sua criação divina, em mútua caridade. Isso possibilitaria, conforme o segundo sermão *Venit in civitatem suam* de 1304, que a cidade terrena se tornasse semelhante à cidade celeste, posto que esse amor de caridade, junto da ordem, era um dos seus fundamentos.

Por fim, a segunda encruzilhada entre sermão, pregação e política foi identificada nas considerações do pregador em torno da origem e sentido da sociedade humana. Neste caso, verificou-se que Giordano de Pisa combinou duas abordagens, nominalmente, uma baseada em uma concepção de sociedade e política naturalista, de matriz aristotélica, e outra fundamentada em um entendimento sócio-político voluntarista, de caráter agostiniano. No caso do sermão *Diliges proximum tuum sicut te ipsum* (Mateus 22, 39), pregado no Décimo Oitavo Domingo após o Domingo da Trindade, especialmente naquele de 6 de outubro de 1303, o pregador chamou a atenção para a incapacidade do homem de amar o seu semelhante de forma natural após o pecado cometido por Adão. E, precisamente por conta disso, ter-se-ia a necessidade de uma ação externa a ele que o forçasse ou incentivasse a formar uma sociedade com base no amor a Deus e ao próximo. No caso do assunto do sermão, esse papel seria desempenhado pelo mandamento do Cristo, reforçado pelos pregadores e prelados da Igreja.

Portanto, para se fundar uma sociedade seria necessário um ato de vontade: no caso de uma sociedade positivamente qualificada, uma vontade boa e corretamente ordenada; no caso de uma sociedade tomada negativamente, uma ruim e desordenada. Por sua vez, a perspectiva aristotélica foi apresentada de forma mais explícita e, segundo ela, a cidade seria naturalmente

formada por um impulso proveniente da semelhança entre os homens e independência da vontade humana. Em outras palavras, nesse sentido, a natureza sociável do homem teria se mantido intacta após a Queda. Diante desse paradoxo, conclui-se que para o argumento que se deseja desenvolver e divulgar, nessa pregação, não deveria haver contradição entre o imperativo do mandamento e a naturalidade com que os homens se congregavam: apesar do pecado, essa natureza associativa ainda estaria viva no homem, de alguma forma, em alguma medida. Aqueles que seguissem a sua original natureza se congregariam a despeito da lei; diversamente, aqueles que não fossem capazes disso seriam compelidos ou estimulados pelo mandamento. Em ambos os casos, todavia, o fim seria o mesmo: o retorno dos homens à sua condição natural original.

Além disso, conclui-se também que a maior expressão dada à concepção naturalista aristotélica ocorreu pelo fato de que, nesse sermão, era necessário e foi desejado divulgar uma imagem positiva da cidade – o que se deu justamente por conta do *thema* escolhido. Sendo assim, a partir dos próprios mecanismos de construção do discurso sermonístico foi possível perceber que essa compreensão seria mais adequada em comparação a uma perspectiva voluntarista, posto que nela a cidade tende, natural e teoricamente, a ser boa. Dito de outra forma, nesse sentido ela era mais apropriada ao assunto do amor ao próximo, que deve ser sempre corretamente ordenado e nunca deve ser dispendido como vontade mal orientada.

Porém, em relação a isso, igualmente se percebeu que a afirmação de que a semelhança naturalmente induz ao amor e à sociabilidade também poderia ser ancorada em uma argumentação de matriz agostiniana.⁶³³ Diante disso, surge a impressão de que recorrer ao pensamento político-filosófico aristotélico teria ocorrido mais por uma necessidade sentida de se referir à sua autoridade, posto que isso poderia gerar maior poder de convencimento, do que por ser o mais adequado à argumentação empreendida. De forma inversa, portanto, conclui-se que, apesar da maior expressão dada à argumentação de matriz aristotélica, não há como afastar Giordano de um pensamento agostiniano mesmo que, explicitamente, o pregador tenha se pautado ou buscado mostrar que se pautava em uma teoria aristotélica.⁶³⁴ Isso quer dizer que o pregador fazia recurso a ambas as linhas de pensamento, de forma eclética, sem que o emprego de um impossibilitasse aquele de outro. De forma diversa, eles deveriam se conjugar.

⁶³³ Nisso, então, nota-se o que foi falado anteriormente, que apesar do pecado ter maculado a natureza humana, de alguma forma a propensão ao amor e à associação ainda se fariam presentes no homem.

⁶³⁴ Essa filiação, obviamente, é expressa em outros sermões e, por vezes, até mesmo explicitamente, citando o nome de Agostinho.

Ainda quanto a esses sermões, e especialmente em relação ao argumento político naturalista de matriz aristotélica, foi possível verificar que Giordano tanto a seguiu de forma fiel, mantendo-se muito próximo das considerações aristotélicas da política, quanto a forma original com que o frade empregou outras considerações relativas ao tema da formação da cidade. Ao tratar da caridade, o Giordano trasladou as razões de existência da *philia*, conforme um pensamento ético-aristotélico, para esse conceito cristão sobre o qual pregava.

Quanto aos sermões *Venit in civitatem suam*, pregados em 1304, especialmente aquele pronunciado em honra de Santa Reparata, na quinta-feira, mais uma vez se conclui que a concepção naturalista da sociabilidade humana foi expressa de forma mais explícita, citando o próprio nome de Aristóteles. Porém, como divisado, o momento em que isso foi feito se referia a uma pregação anterior do domingo, a qual infelizmente não foi registrada (ou, se foi, não chegou aos dias de hoje). Todavia, a análise deste e dos outros dois sermões com esse mesmo *thema*, mais uma vez, mostrou que a sua argumentação se baseava igualmente em uma concepção de sociabilidade voluntarista. No primeiro deles, apesar do apetite e desejo natural de retornar ao local de origem, fazer com que a cidade terrestre adquirisse identidade com a cidade celeste dependeria de esforço, não ocorreria simplesmente por conta dessa inclinação natural. Nesse ponto, portanto, nota-se que a conclusão feita a partir do sermão *Diliges proximum tuum* de que a natureza associativa de alguma forma ainda sobreviveria no homem apesar do pecado se encontra confirmada de modo ainda mais fundamentado. Ou seja, formar uma sociedade poderia até ser algo natural e independente da vontade do homem, mas fundar uma cidade boa exigiria atos de vontade bem orientada, voltadas para o fim último e mais excelso, que é a salvação.

Nisso, portanto, nota-se o entroncamento dos dois pontos de encontro do sermão com a discussão política: para formar uma sociedade boa seria necessária a virtude da Caridade, pois sem ela é impossível ter e agir por meio das quatro virtudes morais que regulam a vida em comunidade. Em seguida, na análise do segundo sermão, notou-se que a cidade terrena seria oposta à celeste na medida em que aquela é cópia imperfeita desta. Aqui, mais uma vez, o argumento do amor como fruto de uma inclinação natural do homem foi novamente empregado. Mas, uma vez que, nesse sermão, se falava da cidade celeste, conclui-se que a terrestre seria formada por um amor mal orientado e, novamente, tem-se que a inclinação à associação humana de alguma forma persistiria no homem. Todavia, nessa comunidade terrena seria necessário que se tivessem mandamentos e instituições que forçassem o homem a agir de acordo com o amor de caridade.

Isso tudo mostra, mais uma vez, que é impossível separar Giordano de Agostinho. Apesar de o pregador ter exposto de forma aberta e nominal a teoria política naturalista aristotélica, havia uma analogia estrutural entre o frade e o pensamento agostiniano. A partir dessa conclusão, é possível afirmar que as apreciações da sociedade citadina, feita pelo frade em sua pregação, resultaram em ambivalência por dois motivos, explicitados a seguir. Primeiramente, pois o pregador sempre partia de uma comparação entre a Cidade Celeste e a Terrena para falar da sociedade humana. Ao estabelecer esse paralelo, aquela obviamente sempre figurava como perfeita, enquanto esta seria a todo momento imperfeita: o discurso sobre o perfeito e ideal por sua própria concepção já pressupõe que o seu contrário será sempre imperfeito e não-ideal. Nesse sentido, não havia necessidade de observação empírica da situação e funcionamento hodierno de Florença para se fazer críticas a uma e elogio à outra. A apreciação de ambas as cidades seria sempre guiada por essa lógica. Em segundo lugar, tal ambivalência decorre também da tentativa de conjugar essas duas concepções. Na aristotélica, a cidade tenderia a ser boa por conta de uma norma natural; na agostiniana, por conta do pecado, ela tenderia a ser vil (e disso decorreria a necessidade de se orientarem as ações). Assim, esse poder associativo natural foi mobilizado para falar da Cidade Celeste, enquanto o pecado assim o era para falar da terrena.

Além disso, assim como no caso dos sermões *Diliges proximum tuum*, ao tratar da teoria aristotélica, no sermão do dia de Santa Reparata, Giordano também se valeu dela de forma peculiar. Não sem fundamento, o pregador estabeleceu a correlação entre afirmações encontradas na *Física*, aplicadas ao movimento de corpos simples, com postulados d'*A Política*, referentes à formação da cidade de maneira natural por parte do homem. Ao assim fazer, o pregador ofereceu a seu público uma própria e original consideração sobre a natureza associativa do homem.

Posto tudo isso, conclui-se que o estudo dos sermões e da pregação não pode ser realizado sem se levar em conta os mecanismos internos de construção desse tipo de discurso, sem considerá-los como sermões - sob o risco de se explicá-los por meio de lógicas a eles estranhas. Como visto, certos assuntos e determinados argumentos eram abordados e desenvolvidos por conta dos próprios costumes da atividade da pregação. Apesar de codificado em certa medida, isso não impedia que o sermão se desse tendo em vista perspectivas políticas, as quais se davam de duas maneiras, uma mais prática e outra teórica. Na primeira se buscava orientar a ação dos homens que escutavam às pregações; na segunda, se divulgava ao homem comum ideias que eram discutidas em círculos de saber em torno do assunto da coletividade

humana, sua origem e sua razão de existência. Sendo assim, o papel educativo da pregação era duplo: ela se colocava como ensinamento teórico e prático.

REFERÊNCIAS

Fontes:

ALANUS DE INSULIS. **Summa de arte praedicatoria**. Patrologia Latina, tomo 210. Paris: Garnier Fratres, 1864.

ALBERTI, Leandro. **De viris illustribus Ordinis Praedicatorum libri sex, in vnum congesti**. Bononiae: in aedibus Hieronymi Platonis: expensis Io. Baptistae Lapi, 1517.

ALBERTUS MAGNUS. **Sermones**. Toulouse : Édouard Privat, 1883.

ALDOBRANDINI DE CAVALCANTIBUS. **Sermones Dominicales**. Parmae: textum editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, 1864. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/xaw1.html> . Acesso: 15 de janeiro de 2018.

ANSIDEI, V.. **Regestum reformationum Comunis Perusii ab anno MCCLVI ad annum MCCC**, I, Perugia 1935.

ARISTOTELES; BYWATER, J. **Aristotle's Ethica Nicomachea**. Oxford: Clarendon Press. 1894. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0053>>. Acesso: 20 de julho de 2016. (grego)

ARISTOTELES; GUILLELMO DE MOERBEKA. **Politica**. Translatio prior imperfecta. Interprete Guillelmo de Moerbeka (?). Aristoteles Latinus, vol. XXIX, tomo 1. Bruges, Paris: Desclée de Brouwer, 1961.

ARISTOTELES; ROBERTI GROSSETESTE. **Ethica Nicomachea**. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive Liber Ethicorum. Aristoteles Latinus, vol. XXVI, tomo 3. Leiden: Brill; Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1973.

ARISTOTELES. **Politics**. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 21, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1944. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0058>>. Acesso: Acesso: 13 de julho de 2016.

ARISTOTELIS; GUILLELMO DE MOERBEKA. **Politicorum libri octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka**. Lipsiae: Aedibus B. G. Teubneri, 1872.

ARISTOTELIS. **De Coelo libri IV**. Aristotelis Opera Tomus II. Oxonii: Typographeo Academico, 1837. (grego)

ARISTOTELIS. **Naturalis Auscultationis Libri VIII**. Aristotelis Opera Tomus II. Oxonii: Typographeo Academico, 1837. (grego)

ARISTOTLE. **Metaphysics**, ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1924. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0051>>. Acesso: 1 de fevereiro de 2017. (grego)

ARISTOTLE; TREDENNICK, Hugh. **Metaphysics**. Aristotle. Aristotle in 23 Volumes, Vols.17, 18, translated by Hugh Tredennick. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1933, 1989. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0052>> . Acesso: 1 de fevereiro de 2017.

ARISTOTLE; RACKHAM H. **Nicomachean Ethics**. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 19, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1934. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0054>>. Acesso: 20 de julho de 2016.

ARISTOTLE; SACHS, Joe. **Aristotle's Physics: A Guided Study**. New Brunswick and London: Rutgers University Press, 1998.

ARISTOTLE; STOCKS, John Leofric. **On the Heavens**. Oxford: Clarendon Press, 1922.

ARISTOTLE. **Politics**. ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0057>>. Acesso: 13 de julho de 2016. (grego)

AUGUSTINUS, **De Consensu Evangelistarum Libri Quatuor**. Patrologia Latina Tomus 34. Turnhout: Brepols, 1985.

_____. **De civitate Dei contra paganos libri viginti duo**. Patrologia Latina Tomus 41. Turnhout: Brepols, 1983.

_____. **Opera Omnia**. Paris: apud Gaume fratres, 1836. Tomus Quartus.

_____. Homilia. In: COMBEFIS, Francisci. Bibliotheca Patrum Concionatorum ad Domenicam secundam post Pentecosten, ad Anniversarium. Venetiis: Typographia Caroli Pecora, 1749. pp. 233-235.

BÍBLIA. **Biblia Sacra juxta vulgatam clementinam**. Editio electronica, Michael Tuveedale. Londini, 2005.

BIBLIA cum glossa ordinaria Walafredi Strabonis aliorumque et interlineari Anselmi Laudunensis [Strasbourg, Adolf Rusch pro Antonio Koberger, 23 settembre 1481, 4 vol. Disponível em: <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/index.php> . Acesso: 16 de janeiro de 2018.

BONAINI, Francesco. **Chronica antiqua conventus Sanctae Catharinae de Pisis**. Archivio storico italiano, I serie, tomo 6, parte II. Firenze: GIO Pietro Vieusseux, 1845. pp. 399-593.

BONAVENTURAE. **Opera Omnia**. Tomus V. Ad Claras Aquas (Quarachi) prope Florentiam: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1891.

CERTALDO, Paolo. **Libro di buoni costumi**. Biblioteca Italiana, 2003. Disponível em: <http://www.bibliotecaitaliana.it/indice/visualizza_testo_html/bibit001248>. Acesso: 23 de janeiro de 2018.

CICERO. **De Fato**. Ed. C. F. W. Müller. Leipzig: Teubner, 1915.

_____. **De re publica**. Leipzig: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1964.

CORNELIO, Flaminio. **Ecclesiae venetae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae ac in decades distributae**. Vol. V. Venetiis: Typis Jo: Baptistae Pasquali, 1749.

GIORDANO DE PISA. **Prediche del Beato F. Giordano da Rivalto dell'Ordine de' Predicatori**. Florença: Stamperia di Pietro Gaetano Viviani, 1739.

_____. **Prediche del beato fra Giordano da Rivalto dell'Ordine dei Predicatori recitate in Firenze dal MCCIII al MCCCVI ed ora per la prima volta publicate**. Tomo I. Firenze: Magheri, 1831a.

_____. **Prediche del beato fra Giordano da Rivalto dell'Ordine dei Predicatori recitate in Firenze dal MCCIII al MCCCVI ed ora per la prima volta publicate**. Tomo II. Firenze: Magheri, 1831b.

_____. **Prediche Inedite del B. Giordano da Rivalto dell'Ordine de Predicatori recitate in Firenze dal 1302 al 1305**. Ed. Enrico Narducci. Bologna: Gaetano Romagnoli, 1867.

_____. **Quaresimale Fiorentino, 1305-1306**. Edizione critica per cura de Carlo Delcorno. C. G. Sansoni Editore: Firenze, 1974.

_____. **Prediche Inedite** (dal. ms. Laurenziano, Acquisti e Doni 290). A cura di Cecilia Iannella. Edizione ETS: Pisa, 1997.

HIERONYMUS, **Commentariorum in Evangelium Matthaei Libri Quatuor**. Patrologia Latina Tomus 26. Turnhout: Brepols, 1845.

HUMBERT DE ROMANIS. **De eruditione praedicatorum**. Barcinonae: Ex typographia Sebastiani à Cormellas, 1607.

HUMBERT OF ROMANS. **Treatise on Preaching**. Translated by Dominican students, Province of St Joseph. Edited by Walter M. Gordon. Westminster, MD: Newman Press, 1951.

IACOBI DE VORAGINE. **Sermones Quadragesimales**. Venetiis: ex officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1582.

IACOPO DA VARAGINE. **Cronaca della città di Genova dalle origini al 1297**. Ed. Stefania Guidetti. Gênova: ECIG, 1995.

IOHANNES CHRYSOSTOMUS, **Homiliae in Matthaem**. Patrologia Graeca Tomus 62. Turnhout: Brepols, 1862.

JORDÃO DA SAXÔNIA. **Liber de Principiis Ordinis Praedicatorum**. Ed. H.C. Sheeben (MOFPH 16: MHD 2): Roma, 1935.

ISIDORUS HISPALENSIS. Etymologiarium. In: MIGNE, J.-P.. **Patrologia Latina**, tomo 82.

JACQUES DE VITRY. **The Exempla or Illustrative Stories from the Sermons Vulgares of Jacques de Vitry**. Ed. Thomas Frederick Crane, M.A. London: David Nutt, 1890.

JACQUES DE VORAGINE. **Sermones dominicales per totum annum**. Venetiis: ex officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1572.

_____. **Sermones de sanctis per anni totius circulum**. Venetiis: ex officina Ioannis Baptistae Somaschi, 1573.

JACOBUS DE FUSIGNANO. Libellus Artis Predicatorie. In: WENZEL, Siegfried. **The Art of Preaching: Five Medieval Texts & Translations**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2013. pp. 9-96.

LATINI, Brunetto. **Il Tesoretto e il Favoletto di ser Brunetto Latini**. Firenze: Presso Giuseppe Molini, 1824.

_____. **Li livres dou Tresor**. Publié par Polycarpe Chabaille. Paris: Imprimerie Impériale, 1863.

MAZZATINTI, G.. La Lezenda de fra Rainero Faxano. In: **Bolletino della Società Umbra di Storia Patria**. Vol. II. Perugia: Unione Tipografica Cooperativa, 1896. pp. 561-563.

ORDO PRAEDICATORUM. **Missale ordinis praedicatorum**. Venedig: Nikolaus von Frankfurt, 1484.

_____. **Missale s[ecundu]m consuetudinem fratrum predicatorum: cum omnibus additionibus tam ad conuentualem q[uam] ad priuatam missam pertinentibus**. Venedig: Andreas Torresanus, 1496.

_____. Constitutiones antique ordinis fratorum predicatorum. In: DENIFLE, Heirich; EHRLE, Franz. **Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. Vol I**. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1885. pp. 165-227.

_____. Die Constitutionen des Predirgerordens in der Redaction Raimunds von Peñafort. DENIFLE, Heirich; EHRLE, Franz. **Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. Vol V**. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1889. pp. 530-564.

_____. Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum. Vol I. Ab anno 1220 usque ad annum 1303. In: REICHERT, Benedictus Maria. **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica**. Tomus III. Romae: In domo generalitia; Stuttgartiae: apud J. Roth, 1898a.

_____. Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum. Vol. II. Ab anno 1304 usque ad annum 1378. In: REICHERT, Benedictus Maria. **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica**. Tomus IV. Romae: In domo generalitia; Stuttgartiae: apud J. Roth, 1898b.

_____. Litterae encyclicae magistrorum generalium Ordinis praedicatorum ab anno 1233 usque ad annum 1376. In: REICHERT, Benedictus Maria. **Monumenta Ordinis Fratrum**

_____. **Praedicatorum Historica**. Tomus V. Romae: In domo generalitia; Stuttgartiae: apud J. Roth, 1900.

_____. Acta Capitolorum Generalium Ordinis Praedicatorum. Vol. III. Ab anno 1501 usque ad annum 1553. In: REICHERT, Benedictus Maria. **Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica**. Tomus IX. Romae: In domo generalitia; Stuttgartiae: apud J. Roth, 1901.

_____. **Ordinarium Juxta Ritum Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum**. Ed. Ludovici Theissiling. Romae: Apud Collegium Angelicum, 1921.

ORÍGENES. **Commentary on the Gospel of John**. Translated by Allan Menzies. From Ante-Nicene Fathers, Vol. 9. Edited by Allan Menzies. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1896.) Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. Disponível em: <http://www.newadvent.org/fathers/1015.htm> . Acesso: 31 de agosto de 2017.

PAOLI, Cesare. **Il Libro di Montaperti**. Firenze: G. P. Vieusseux, 1889.

SALIMBENE DE ADAM DA PARMA. **Cronaca**. Ed. Berardo Rossi. Bolonha: Radio Tau. 1987.

SALIMBENE DE ADAM. **Cronica**. Ed. Oswaldus Holder-Egger, Monumenta Germaniae Historica, Scriptus Tomus XXXII, Hannoverae et Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1908.

SALIMBENE DE ADAM DA PARMA. **Cronaca**. Ed. Berardo Rossi. Bolonha: Radio Tau. 1987.

STEFANI, Marchionne de Coppo. Cronica Fiorentina. In: **Rerum italicarum scriptores**: raccolta degli storici italiani dal cinquecento al millecinquecento. Ordinata da L.A. Muratori. Città di Castello: Tipi dell' editore S. Lapi, 1900.

THOMAE DE AQUINO. **Sermo Attendite a falsis**. Parmae: Textum editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, 1869. Disponível em: < <http://www.corpusthomisticum.org/haf.html> >. Acesso: 15 de janeiro de 2018.

_____. **Super Evangelium S. Matthaei**. Textum Taurini editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, 1951. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/cml0619.html#87343> . Acesso: 15 de janeiro de 2018.

_____. **De regno ad regem Cypri**. Textum Taurini, 1954.

_____. **Sententia libri Ethicorum**. Textum adaequatum Leonino, 1969.

_____. **Commentaria in octo libros Physicorum**. Textum Leoninum Taurini, 1954.

_____. **Sententia libri Politicorum**. Textum adaequatum Leonino, 1971.

THOMAE WALEYS. De modo componendi sermones cum documentis. In: CHARLAND, Thomas-Marie. **Artes Predicandi. Contribution a l'Histoire de la Rhétorique au Moyen Age**. Ottawa: Insti. D'Études Médiévales, 1936. pp. 325-403.

TRONCI, Paolo. Annali Pisani. In: **Memorie storiche della città di Pisa**. Livorno: Apresso Gio: Vincenzo Bonfigli. 1682.

VILLANI, Giovanni. **Nuova cronica**. Ed. Giuseppe Porta. Parma: Fondazione Pietro Bembo/Guanda, 1991.

VILLANI, Matteo; VILLANI, Filippo; COMPAGNHI, Dino. **Cronica Di Matteo e Filippo Villani con Le Vite D'Uomini Illustri Fiorentini di Filippo e la Cronica di Dino Compagni**. Milano: Per Nicolò Bettoni e Comp., 1834.

Estudos:

AFFÒ, Ireneo. Vita del Beato Giordano da Rivalto. In: GIORDANO DE PISA. **Prediche Inedite del B. Giordano da Rivalto dell'Ordine de Predicatori recitate in Firenze dal 1302 al 1305**. Ed. Enrico Narducci. Bologna: Gaetano Romagnoli, 1867. pp. XI-XXVI.

ALEXIS-BAKER, Andy. Violence, Nonviolence and the Temple Incident in John 2:13-15. In: **Biblical Interpretation**, n. 20, 2012, pp. 73-96.

ALGRA, Keimpe. **Concepts of Space in Greek Thought**. Leiden, New York, Köln: Brill, 1995.

ALVES, Aléssio Alonso. **Comunidade Política e Bem Comum na *Chronica civitatis Ianuensis de Iacopo de Varazze***. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais. 2014.

ARTIFONI, Enrico. **Corporazioni e società di 'popolo'**: un problema della politica comunale nel secolo XIII. In *Quaderni Storici*. no 74, ano XXV, v. 2. Agosto 1990. p. 387-404.

_____. Tra Etica e Professionalità Politica: La Riflessione sulle Forme di Vita in alcuni Intellettuali Pragmatici del Duecento Italiano. In: TROTTMAN, Christian. **Vie Active et Vie Contemplative au Moyen Âge et au seuil de La Renaissance**. Roma: École Française de Rome, 2009. pp. 403-423.

BALARD, Michel. Remarques sur les esclaves à Gênes dans la seconde moitié du XIIIe siècle. In: **Mélanges d'archéologie et d'histoire** T. 80, 1968. pp. 627-680.

BATAILLON, Louis-Jean. Approaches to the Study of Medieval Sermons. In: **Leeds Studies in English**, n.s. 11, 1980. pp. 19-35.

BEJCZY, Istvan. **The Cardinal Virtues in the Middle Ages**. A Study in Moral thought from the Fourth to the Fourteenth Century. Leiden/Boston: Brill, 2011.

BERARDINI, Valentina. Discovering Performance Indicators in Late Medieval Sermons. In: **Medieval Sermon Studies**, Vol. 54, 2010, p. 75-86.

_____. La teatralità implicita nei sermoni di Bernardino da Siena: indagine sulle proposizioni interrogative. In: **Erebea**. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales Núm. 1 (2011), pp. 177-202.

_____. Prédicateurs et Acteurs. À la recherche d'indices de performances dans les sermons de la fin du Moyen Âge. In: BOUHAÏK-GIRONÈS, Marie; BEAULIEU, Marie Anne Polo de. **Prédication et performance du XIIe au XVIe siècle**. Paris: Classiques Garnier, 2013. pp. 79-90.

BEVENUTI, Anna. Arnolfo e Reparata. Percorsi semantici nella dedicazione della cattedrale fiorentina. In: **Arnolfo's moment**. Atti dell'International Conference organizzata dall'Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Firenze, 26-27 Maggio 2005), Firenze 2009.

BONNIWELL, William. **A History of the Dominican Liturgy (1215-1945)**. New York: Joseph F. Wagner, Inc., 1945.

BOYLE, Leonard E.; GY, Pierre-Marie. **Aux Origines de la Liturgie Dominicaine**. Le Manuscrit Santa Sabiana XIV L 1. Rome: École française de Rome; Paris: CNRS Éditions, 2004.

BOYTON, Susan; REILLY, Diane J.. **The Practice of the Bible in the Middle Ages: Production, Reception, and Performance in Western Christianity**. New York: Columbia University Press, 2011.

BRUNI, Francesco. L'Avventuale fiorentino di Giordano da Pisa, recensione all'edizione critica di S. Serventi. In: **Giornale Storico della Letteratura Italiana**, 184, 2007, pp. 598-605.

CASAGRANDE, Carla. **La vie et les oeuvres de Jacques de Voragine, o.p.** [2013] Digitalmente disponível em: <http://sermones.net/content/la-vie-et-les-oeuvres-de-jacques-de-voragine-op>. Acesso: 1 de dezembro de 2017.

CHARLAND, Thomas-Marie. **Artes Predicandi. Contribution a l'Histoire de la Rhétorique au Moyen Age**. Ottawa: Insti. D'Études Médiévales, 1936.

COLELLA, Gianluca. "In quanta tenebria sarebbe il mondo se i predicatori non fossero?": Appunti sulla pragmatica dei costrutti condizionali nelle prediche di Giordano da Pisa e Bernardino da Siena. In: CLAUDIO, Micaelli; FRENGUELLI, Gianluca. **Le forme e luoghi della predicazione**. Macerata: EUM, 2009. pp. 183-200.

CONSTABLE, Giles. The Language of Preaching in the Twelfth Century. In: **Viator**, n. 25, 1994. pp. 131-52.

CORBARI, Eliana. 'Et sono molto meglio le femine che gli omini': Giordano da Pisa preaching on Catherine of Alexandria. In: **Medieval Sermon Studies**, Vol. 51, 2007. pp. 10-21.

_____. **Vernacular Theology: Dominican Sermons and Audience in Late Medieval Italy**. A dissertation submitted to the University of Bristol in accordance with the requirements of the degree of Doctor of Philosophy in the Faculty of Arts. 2008.

DAMERON, George W.. **Florence and Its Church in the Age of Dante**. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2005.

DAVIDSOHN, Robert. **Storia di Firenze**. Firenze: Sansoni, 1956-1968. 8 v.

D'AVRAY, David. **The Preaching of the Friars**. Sermons diffused from Paris before 1300. Oxford: Oxford University Press, 1985.

_____. Method in Study of Medieval Sermons. In: BÉRIOU, Nicole; D'AVRAY, David. **Modern Questions about Medieval Sermon: essays on marriage, death, history and sanctity**. Spoleto : Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1994. pp. 3-29.

DEAN, Trevor. **The Towns of Italy in the Later Middle Ages**. Manchester and New York: Manchester University Press, 2000.

DELCORNO, Carlo. **Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare**. Florence: Biblioteca di Lettere Italiane vol. XIV, 1975.

_____. Origine della Predicazione francescana. In: **Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226**. Atti del IV Convegno Internazionale, Assisi 1-17 ottobre 1976, Assisi, 1970.

_____. **Medieval Preaching in Italy (1200-1500)**. In: KIENZALE, Beverly Mayne (dir.). **The Sermon**. Turnhout: Brepols, 2000.

_____. Giordano da Pisa. In: **Dizionario biografico degli italiani**, vol. 55. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 2001. Disponível em: <[http://www.treccani.it/enciclopedia/giordano-da-pisa_\(Dizionario-Biografico\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/giordano-da-pisa_(Dizionario-Biografico)/>). Acesso: 23 de novembro de 2016.

DELCORNO, Pietro. **In the Mirror of the Prodigal Son : The Pastoral Uses of a Biblical Narrative (c. 1200-1550)**. Nijmegen : Bookbuilders, 2015.

DESSI, Rosa Maria; LAUWERS, Michel. **La parole du prédicateur (Ve-XVe siècle)**. Turnhout: Brepols Publishers, 1997.

DESSI, Rosa Maria (org.). **Prêcher la paix et discipliner la société : Italie, France, Angleterre (XIIIe-XVe s.)**. Turnhout: Brepols, 2005.

DICIONÁRIO de Português licenciado para Oxford University Press. São Paulo: Editora Objetiva, 2012 (versão eletrônica).

DURKEIM, Émile. **Leçons de sociologie: physique des moeurs et du droit, avec avant-propos de Huseyin Nail Kubali et intro. de Georges Davy**. Paris: Presses universitaires de France, 1950.

EVANGELISTI, Paolo. **Per uno Studio della testualità politica francescana tra XIII e XV secolo**. Autori e tipologia delle fonti. In: **Studi Medievali**, vol. 37, n. 2, p. 549-615, 1996.

FERZOCO, George. Preaching by thirteenth-century Italian hermits. In: **Medieval Monastic Preaching**. Brill's Studies in Intellectual History 90. Leiden: Brill, 1998. pp. 145–158.

FRANCONE, Alessia. Giordano da Pisa e il linguaggio degli angeli. In: **Reti Medievali Rivista**, 13, 1, 2012. pp. 97-112.

FRENGUELLI, Gianluca. “Teatralità” e parlato nelle prediche del beato Giordano da Pisa. In: FRENGUELLI, Gianluca; MICAELI, Claudio. **Le forme e i luoghi della predicazione**. Atti del Seminario internazionale di studi – Macerata, 21-23 novembre 2006. Macerata: Edizioni Università di Macerata, 2009. pp. 115-153.

GAFFIOT, Félix. **Dictionnaire Latin-Français**. Paris: Hachette, 1934.

GALBRAITH, Georgina Rasalie. **The constitution of the Dominican order, 1216-1360**. Manchester : The University Press ; New York : Longmans, Green & Co, 1925.

GALLETTI, Alfredo. Fra Giordano da Pisa: Predicatore del Secolo XIV. In: **Giornale storico della letteratura italiana**, XXXI, 1898. pp. 1-48, 193-243; XXXIII, 1899, p. 193-264.

GAZZINI, Marina. I Disciplinati, la milizia dei frati Gaudenti, il comune di Bologna e la pace cittadina: statuti a confronto (1261-1265). In: *Bollettino di Storia Patria per l’Umbria*, CI (2004), pp. 419-437.

GENTILI, Sonia. **L’uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana**. Roma: Carocci, 2005.

GILLI, Patrick. **Cidades e sociedades urbanas na Itália Medieval: séculos XII-XIV**. Campinas, SP: Editora UNICAMP; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

GUIDETTI, Stefania Bertini. **I sermoni di Iacopo da Varazze: il potere delle immagini nel Duecento**. Firenze: Sismel Edizione del Galluzzo. 1998.

GRAAFF, Guido. **Politics in Friendship: a Theological Account**. London; New York: Bloomsbury Publishing, 2014.

HAMBURGER, Jeffrey F.; BOUCHÉ, Anne-Marie. **The Mind’s Eye: Art and Theological Argument in the Middle Ages**. Princeton: Princeton University Press, 2006.

HANSKA, Jussi. Reconstructing the Mental Calendar of Medieval Preaching: A Method and Its Limitations in Analysis of Sunday Sermons. In: MUESSIG, Carolyn. **Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages**. Leiden: Brill, 2002. pp. 293–315.

_____. Uidens Iesus Ciuitate fleuit super illam: The Lachrymae Christi Topos in Thirteenth-Century Sermon literature. In ANDERSSON, Roger. **Constructing the Medieval Sermon**. Turnhout: Brepols Publishers, 2008. pp. 237-251.

HEN, Yitzhak. Religious Culture and the Power of Tradition in the Early Medieval West. In: LANSING, Carol; ENGLISH, Edward. **A Companion to the Medieval World**. Oxford: Blackwell Publishing, 2009. pp. 67-85.

HENDERSON, John. The Flagellants Movement and the Flagellants Confraternities in Central Italy, 1260-1400. In: **Studies in Church History**, 15 (1978), pp. 147-160.

HENDERSON, John. **Piety and Charity in Late Medieval Florence**. Chicago and London: University of Chicago Press, 1997.

HOWARD, Peter. Preaching and Liturgy in Renaissance Florence. In: BÉRIOU, Nicole; MORENZONI, Franco. **Prédication et Liturgie au Moyen Âge**. Turnhout, Belgium: Brepols, 2008. pp. 313-334.

IANNELLA, Cecilia. **Giordano da Pisa**. Ética Urbana e Forme della Società. Pisa: Edizione Ets, 1999.

_____. Predicazione Domenicana ed Etica Urbana tra Due e Trecento. In: GAFFURI, Laura; QUINTO, Riccardo (org.). **Predicazione e società nel medioevo**: riflessione etica, valori e modelli di comportamento. Atti/Proceedings of the XII Medieval Sermon Studies Symposium, Padova, 14-18 luglio 2000. Padova: Centro studi Antoniani. 2002. pp. 171-185.

_____. Civic Virtues in Dominican Homiletic Literature in Tuscany in The Thirteenth and Fourteenth Centuries. In: **Medieval Sermon Studies**, vol. 51, 2007. pp. 22-32.

_____. La paix dans la prédication du dominicain Giordano de Pise (vers 1260-1310). In: DESSI, Rosa Maria. **Prêcher la paix et discipliner la société**: Italie, France, Angleterre (XIIIe-XVe siècles). Turnhout: Brepols Publishers, 2005. pp. 367-382.

INGLESE, Giorgio. LATINI, Brunetto. In: **Dizionario biografico degli italiani**, vol. 64. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 2005. Disponível em: <[http://www.treccani.it/enciclopedia/brunetto-latini_\(Dizionario-Biografico\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/brunetto-latini_(Dizionario-Biografico)/>) . Acesso: 17 de fevereiro de 2017.

KEMPSHALL, Matthew S.. **The Common Good in Late Medieval Political Thought**. Oxford: Clarendon Press. 1999.

KIENZLE, Beverly Mayne. **The Sermon**. Turnhout: Brepols, 2000.

KIMURA, Yoko. The Bildungsroman of an Anonymous Franciscan Preacher in Late Medieval Italy (Biblioteca Comunale di Foligno, MS C. 85). In: **Medieval Sermon Studies**, Vol. 58, 2014, 47–64.

LA RONCIERE, Charles-Marie de. Aspects de la religiosité populaire en Toscane: Le contado florentin des années 1300. In: GENSINI, Sergio. **La Toscana nel secolo XIV**: Caratteri di una civiltà regionale. Pisa: Opedaletto, 1988. pp. 337-84.

LEFORT, Claude. **Pensando o político**: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. **Democracy and Political Theory**. Cambridge: Polity Press, 1988.

LESNICK, Daniel R. **Preaching in Medieval Florence**. The social world of Franciscan and Dominican spirituality. Athens (EUA): University of Georgia Press, 1989.

LITTLE, Lester. Monges e religiosos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Tradução coordenada por Hilário Franco Júnior. Bauro: EDUSC. 2006. v.2. p. 225-240.

MAIRE VIGUEUR, Jean-Claude. **Cavalieri e cittadini**: guerra, conflitti e società nell'Italia comunale. Trad. italiana: Aldo Pasquali. Bologna: Il Mulino, 2004.

MAGGIONI, Giovanni Paolo. Introduzione. In: IACOPO DE VARAZZE. **Sermones quadragesimales**. Ed. Giovanni Paolo Maggioni. Firenze: Sismel – Edizioni del Falluzzo, 2005. pp. IX-LI.

MEESSERMAN, Giles. Études sur les Ancinnes Confréries Dominicaines. In: **Archivum Fratrum Praedicatorum**. Vol. XX. Roma: Istituto Storico Domenicano di S. Sabina, 1950. p. 5-113.

MEIER, Ulrick. **Mensch und Bürger**: die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen. München: Oldenbourg Verlag, 1994.

_____. Urbane Utopien: Die mittelalterliche Stadt in Dominikanerpredigten. In: SCHILP, Thomas; WELZEL, Barbara. **Die Dortmunder Dominikaner und die Propsteikirche als Erinnerungsort**. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte, 2006. p. 11-34.

MIATELLO, André Luis Pereira Miatello. Giordano de Pisa (1260-1311) e os três significados da cidade: um ensaio de política urbana medieval. In: **Revista Tempo**. Vol. 23, n. 2. Mai./Ago. 2017, pp. p. 239-263.

_____. A política dos sermões ou os sermões na política: a pregação nas cidades comunais da Baixa Idade Média. In: **Diálogos**. Vol. 21, n. 1, 2017, pp. 96-113.

MILANI, Giuliano. Contro il comune dei milites. I regimi di Popolo nella storiografia recente. In: CACIORGNA, Maria Teresa; CAROCCI, Sandro; ZORZI, Andrea. **I comuni di Jean-Claude Maire Vigueur. Percorsi storiografici**. Roma: Viella Libreria Editrice, 2014. pp. 235-258.

MINEO, Ennio Igor. Caritas e bene commune. In: **Storica**, n. 54, anno XX, 2014. pp. 7-56.

MORARD, Martin. Quand Liturgie Épousa Prédication. Note sur la place de la predication dans la Liturgie Romaine au Moyen Âge (VIIIe-XIVe siècle). In: BÉRIOU, Nicole; MORENZONI, Franco. **Prédication et liturgie au Moyen Âge**: Etudes réunies. Turnhout: Brepols Publishers, 2008. pp. 79-126.

MORENZONI, Franco. **Preaching and Political Society**: from Late Antiquity to the End of the Middle Ages/Depuis l'Antiquité Tardive jusqu'à la fin du Moyen Âge. Turnhout: Brepols, 2013.

MUESSIG, Carolyn. **Medieval Monastic Preaching**. Brill's Studies in Intellectual History 90. Leiden: Brill, 1998.

_____. **Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages**. Leiden: Brill. 2002.

MULCHAHEY, M. Michèle. **First the Bow is Bent in Study**: Dominican Education before 1350. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998.

MUZZARELLI, Maria Giuseppina. **Pescatori di uomini**: Predicatori e piazze alle fine del Medioevo. Bologna: Il Mulino, 2005.

NAJEMY, John. Brunetto Latini's "Politica". In: **Dante Studies**, with the Annual Report of the Dante Society, No. 112 (1994), pp. 33- 51.

_____. **A History of Florence (1200-1575)**. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing, 2006.

NAZARETH meaning. Disponível em: <<http://www.abarim-publications.com/Meaning/Nazareth.html#.V-2EyzLOo6g>>. Acesso: 29 de setembro de 2016.

NEDERMAN, Cary. Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought. In: **Journal of the History of Ideas**, Vol. 49, No. 1 (Jan. - Mar., 1988), pp. 3-26.

_____. **Lineages of European Political Thought**. Exploring along thr Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2009.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. **Amor, caritas e dilectio**: Elementos para uma Hermenêutica do Amor no Pensamento de Nicolau de Cusa. Tese de Doutorado. Coimbra, Universidade de Coimbra. 2008

O'CARROLL, Maura. The Lectionary for the Proper of the Year in the Dominican and Franciscan Rites of the Thirteenth Century. In: **Aechivum Fratrum Praedicatorum**, volume XLIX. Roma: Instituto Storico Domenicano, 1979. pp. 79-103.

PALERMO, Massimo. Serialità e iterazione in Giordano da Pisa e Bernardino da Siena. In: **Lingua e Stile**, LI, dicembre 2016, pp. 169-193.

PANELLA, Emilio. **Dal bene comune al bene del comune**. I trattati politici di Remigio dei Girolami nelle Firenze dei bianchi-neri. Biblioteca di Memorie Domenicane n° 9. Firenze: Edizioni Nerbini, 2014.

POLONI, Alma. Il comune di popolo e le sue istituzioni tra Due e Trecento: alcune riflessioni a partire dalla storiografia dell'ultimo quindicennio. In: **Reti Medievali Rivista**, 13, 1 (2012). p. 3- 27.

POMARO, G. Censimento dei manoscritti della Biblioteca di S .Maria Novella, Parte I.: Origini e Trecento. In: **Memorie Domenicane**, n.s., 11, 1980. pp. 325-470.

_____. Censimento dei manoscritti della Biblioteca di S .Maria Novella, Parte II: Sec. XV-XVI. In **Memorie Domenicane**, n.s.13, 1982. pp. 203-353.

PRUDLO, Donald. **The Martyred Inquisitor: The Life and Cult of Peter of Verona**. Burlington: Ashgate Publishing, 2008.

RIVERS, Kimberly A.. **Preaching the Memory of Virtue and Vice**. Memory, Images, and Preaching in the Late Middle Ages. Turnhout: Brepols, 2010.

RUPP, Teresa Rupp. The Elephant in and out of the Room: Remigio dei Girolami's Responses to Charles de Valois. In: **Medieval Sermon Studies**, vol. 59, n. 1 (2015), pp. 57-73.

RUSCONI, Roberto (ed.). **Predicazione e vita religiosa nella società italiana** (da Carlo Magno alla Controriforma). Torino: Loescher (Documenti della Storia), 1981. Disponível em: < http://www.rm.unina.it/didattica/fonti/rusconi/00_prefazione.htm>. Acesso: 23 de janeiro de 2018.

SILVA FILHO, Luiz Marcos da. **Desnaturalização da Política na Cidade de Deus de Agostinho**. Tese de doutorado em Filosofia, São Paulo, Universidade de São Paulo. 2012.

SKINNER, Quentin. **The Foundations of the Modern Political Thought**. Volume One: The Renaissance. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

TACCONI, Marica. **Cathedral and Civic Ritual in Late Medieval and Renaissance Florence: The Service Books of Santa Maria Del Fiore**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005

TEEUWEN, Mariken. **The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages**. Turnhout Belgique: Brepols, 2003.

THAYER, Anne T.. The Medieval Sermon: text, performance and insight. In: ROSENTHAL, Joel T.. **Understanding Medieval Primary Sources: Using historical sources to discover medieval Europe**. London and New York: Routledge, 2012. pp. 43-58.

_____. Medieval Sermon Studies since The Sermon: A Deepening and Broadening Field. In: **Medieval Sermon Studies**, Vol. 58, 2014, pp. 10–27.

THOMPSON, Augustine. **Cities of God**. The Religion of the Italian Communes. The Pennsylvania State University Press, 2005.

_____. From Texts to Preaching: Retrieving the Medieval Sermon as an Event In: MUESSIG, Carolyn. **Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages**. Leiden: Brill, 2002. pp. 13-40.

_____. **Predicatori e Politica nell'Italia del XIII secolo**. Milano: Edizione Biblioteca Franciscana, 1996.

TOKER, Franklin. **On Holy Ground**. Iturgy, Architecture, and Urbanism in the Cathedral and the Streets of Medieval Florence. Turnhout, London: Harvey Miller Publishers, 2009.

TROTT, Adriel. **The Challenge of Physis: Reconciling Nature and Reason in Aristotle's 'Politics'**. Villanova: ProQuest, 2008.

TUGWELL, Simon. **Early Dominicans: Selected Writings**. Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1982.

_____. **Ways of Imperfection: An Exploration of Christian Spirituality.** Springfield, Illinois: Templegate Publishers, 1985.

URFELS-CAPOT, Anne-Élisabeth. **Le Sanctoral de l'Office Dominicain (1254-1256).** Paris: Écoles de Chartes, 2007.

VIROLI, Maurizio. **Dalla Politica alla Ragion di Stato: La scienza del governo tra XIII e XVIII secolo.** Roma: Donzelli Editore, 1994.

WENZEL, Siegfried. **The Art of Preaching: Five Medieval Texts & Translations.** Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2013.

_____. **Medieval Ars Praedicandi: a Synthesis of Scholastic Sermon Structure.** Toronto: University of Toronto Press, 2015.

WHITNEY, William Dwight Whitney; SMITH Benjamin Eli. **The Century Dictionary and Cyclopedia.** Vol. V. New York: Century Company, 1911.

ZAFARANA, Zelina. Bernardino nella storia della predicazione popolare. In: **Bernadino predicatore nella società del suo tempo.** Todi: Accademia Tudertina, 1976. pp. 39-70.

ZORZI, Andrea. **La trasformazione di un quadro politico: Ricerche su politica e giustizia a Firenze dal comune allo Stato territoriale.** Firenze: Firenze University Press, 2008.

ZINK, Michael. **La prédication em langue romane avant 1300.** Paris: Honoré Champion. 1976.

ANEXO I

LECTIONARIUM PROPRIUM DE TEMPORE **PERÍCOPE DA MISSA DOMINICANA PARA O CICLO TEMPORAL**

A tabela a seguir é, em sua maior parte, a reprodução de uma publicada por Maura O'Carroll (1979, p. 85-103). Conforme informa a autora, “a tabela de perícopes da missa dominicana”, publicada em seu artigo, “foi extraída do ‘Epistole’ f. 526 seq., e do ‘Evangelia’ f. 545 seq., do MS Add 23935. Ela foi, então, comparada com duas outras listas de leituras dominicanas, uma encontrada no British Museum MS Add 35085, e a outra encontrada no British Museum MS Add 37487”. Em relação ao primeiro, O'Carroll afirma que ambas “coincidem bastante” (O'CARROLL, 1979, p. 81)⁶³⁵. Em comparação com o segundo, além de destacar a incompletude do MS Add 35085, que termina em setembro no ciclo santoral, a autora apenas afirma que é razoável identifica-lo como de procedência dominicana (O'CARROLL, 1979, p. 81). Todavia, e mais importante, é o fato de que em comparação com o manuscrito original da revisão feita por Humberto de Romans na década de 1250 - que hoje se encontra na Biblioteca dos Frades Dominicanos do convento de Santa Sabina em Roma - o “British Museum MS Add 23935 é uma cópia exata, em relação às perícopes da missa para o Ciclo Temporal, do Santa Sabina MS XIV L 1” (O'CARROLL, 1979, p. 82).⁶³⁶

Acréscimos de datas litúrgicas e suas respectivas leituras à tabela de O'Carroll foram feitos de acordo com o *Missale* de 1496 (ORDO PRAEDICATORUM, 1496) e com as perícopes conforme listadas por Carlo Delcorno (DELCORNO, 1975, p. 362-393) - que, segundo o próprio autor, foram estabelecidas a partir do *Ordinarium* (DELCORNO, 1975, p. 360; ORDO PRAEDICATORUM, 1921).⁶³⁷ Quando certas datas e suas respectivas leituras foram listadas somente pelo *Missale*, seus nomes são precedidos por um asterisco (*); quando são verificáveis tanto nesse documento, quando na obra de Delcorno, são antecedidas por uma cruz (†).⁶³⁸ Informações não contidas na tabela de O'Carroll, mas oriundas do *Missale* e/ou da obra de Delcorno aparecem entre colchetes e a sua proveniência é informada em nota de rodapé.

⁶³⁵ “The table of Dominican Mass perícopes in this paper was extracted from the ‘Epistole’ f. 526 seq., and the ‘Evangelia’ f. 545 seq., in MS Add 23935. It was then compared with two other lists of Dominican readings, one found in British Museum MS Add 35085, the other found in British Museum MS Add 37487 (...) The table of readings therein accords well with the list from MS Add 23935”.

⁶³⁶ “British Museum MS Add 23935 is an exact copy, in respect of the Mass perícopes for the Temporal cycle, of Santa Sabina MS XIV L 1”.

⁶³⁷ É estranha tal afirmação por parte do autor, pois o *Ordinarium*, como já informado, apresenta apenas as primeiras palavras da leitura. Assim, por meio dele é possível saber com exatidão apenas o versículo no qual determinada perícopo começa, mas não qual é o seu último.

⁶³⁸ Delcorno, em verdade, apresenta as datas litúrgicas e suas leituras somente de acordo com a existência de uma pregação de Giordano de Pisa naquela determinada ocasião.

| Domingo | Evangelho | Epístola |
|---|----------------------------------|---------------------------|
| Primeiro Domingo do Advento | Mateus 11, 1-9 | Romanos 13, 1-9 |
| Segundo Domingo do Advento | Lucas 21, 25-33 | Romanos 15, 4-13 |
| Terceiro Domingo do Advento | Mateus XI: 2-10 | I Coríntios 4, 1-5 |
| *Quarta-feira da Semana do Terceiro Domingo do Advento | Lucas 1, 26-38 | Isaías 7, 10-16a |
| †Sexta-feira da Semana do Terceiro Domingo do Advento | Lucas 1, 39-47 | Isaías 11, 1-5 |
| *Sábado da Semana do Terceiro Domingo do Advento | Lucas 3, 1-6 | II Tessalonicenses 2, 1-8 |
| Quarto Domingo do Advento | João 1, 19-28 | Filipenses 4, 4-7 |
| Vigília da Natividade | Mateus 1, 18-21 | Romanos 1, 1-6 |
| Natividade: Meia Noite | Lucas 2, 1-14 | Tito 2, 11-15 |
| Natividade: Manhã | Lucas 2, 15-20 | Tito 3, 4-7 |
| Natividade: Dia | João 1, 1-14 | Hebreus 1, 1-12 |
| Domingo na Oitava da Natividade | Lucas 2, 33-40 | Gálatas 4, 1-17 |
| Oitava de Natividade (Circuncisão) | Lucas 2, 21 [-39] ⁶³⁹ | Tito 3, 4-7 |
| Vigília da Epifania | Mateus 2, 19-23 | Tito 3, 4-7 |
| Epifania | Mateus 2, 1-12 | Isaías 40, 1-6 |
| Domingo na Oitava de Epifania | Lucas 2, 42-52 | Romanos 12, 1-5 |
| Oitava de Epifania | Mateus 3, 13-17 | Isaías 25, 1-8 |
| Primeiro Domingo após a Oitava de Epifania | João 2, 1-11 | Romanos 12, 6-16 |
| Segundo Domingo após a Oitava de Epifania | Mateus 8, 1-13 | Romanos 12, 16-21 |
| Terceiro Domingo após a Oitava de Epifania | Mateus 8, 23-27 | Romanos 13, 8-10 |
| Quarto Domingo após a Oitava de Epifania | Mateus 13, 24-30 | Colossenses 3, 12-17 |

⁶³⁹ A informação de que a perícopese estenderia até o versículo 39 é de Carlo Delcorno (1975, p. 364). Tanto a tabela de O'Carroll quanto o *Missale* determinam apenas a leitura do versículo 21.

| | | |
|--|---------------------|----------------------------|
| *Quinto Domingo após a Oitava de Epifania⁶⁴⁰ | Mateus 13, 24-30 | Colossenses 3, 12-17 |
| Septuagésima | Mateus 20, 1-16 | I Coríntios 9, 24/10, 4 |
| Sexagésima | Lucas 8, 4-15 | II Coríntios 11, 19/XII: 9 |
| Quinquagésima | Lucas 18, 31-43 | I Coríntios 13, 1-13 |
| Quarta-feira de Cinzas | Mateus 6, 16-21 | Joel II: 12-19 |
| †Quinta-feira após a Quarta-feira de Cinzas | Mateus VIII: 5-13 | Isaías 38, 1-6 |
| †Sexta-feira após a Quarta-feira de Cinzas | Mateus 5, 43/6, 1-4 | Isaías 58, 1-9 |
| †Sábado após a quarta-feira de Cinzas | Marcos 6, 47-56 | Isaías 58, 9-14 |
| Primeiro Domingo de Quaresma | Mateus 4, 1-11 | II Coríntios 6, 1-10 |
| †Segunda-feira da Primeira Semana de Quaresma | Mateus 15, 31-46 | Ezequiel 34, 11-16 |
| †Terça-feira da Primeira Semana de Quaresma | Mateus 21, 10-17 | Isaías 55, 6-11 |
| †Quarta-feira da Primeira Semana de Quaresma | Mateus 12, 38-15 | III Reis 19, 3-8 |
| †Quinta-feira da Primeira Semana de Quaresma | João 8, 31-32 | Ezequiel 18, 1-9 |
| †Sexta-feira da Primeira Semana de Quaresma | João 5, 1-15 | Ezequiel 18, 20-28 |
| †Sábado da Primeira Semana de Quaresma | Mateus 17, 1-9 | I Tessalonicenses 5, 14-23 |
| Segundo Domingo de Quaresma | Mateus 15, 21-28 | II Tessalonicenses 6, 1-7 |
| †Segunda-feira da Segunda Semana de Quaresma | João 8, 21-29 | Daniel 9, 15-19 |
| †Terça-feira da Segunda Semana de Quaresma | Mateus 23, 1-12 | III Reis: 17, 8-16 |
| †Quarta-feira da Segunda Semana de Quaresma | Mateus 20, 17-28 | Ester 13, 8-11 |
| †Quinta-feira da Segunda Semana de Quaresma | Lucas 16, 19-31 | Jeremias 17, 5-10 |
| †Sexta-feira da Segunda Semana de Quaresma | Mateus 21, 33-46 | Gênesis 37, 6-22 |

⁶⁴⁰ Faz-se notar que as perícopes são as mesmas do domingo anterior. No documento, lê-se: “No quinto domingo (após a Oitava de Epifania) faz-se tudo igual é feito no precedente Quarto Domingo (após a Oitava de Epifania)” [*“Dominica V omnia fiant sicut in precedenti dominica IIII”*] (ORDO PRAEDICATORUM, 1496, p. 14v.). O fato de esse domingo não ter sido determinado pela revisão encabeçada por Humberto de Romans se dá, muito provavelmente, pelo fato de que essa data litúrgica raramente ocorre.

| | | |
|--|------------------|--|
| †Sábado da Segunda Semana de Quaresma | Lucas 15, 11-31 | Gênesis 27, 6-40 |
| Terceiro Domingo de Quaresma | Lucas 11, 14-28 | Efésios 5, 1-9 |
| †Segunda-feira da Terceira Semana de Quaresma | Lucas 4, 23-30 | IV Reis 5, 1-15 |
| †Terça-feira da Terceira Semana de Quaresma | Mateus 18, 15-22 | IV Reis 4, 1-7 |
| †Quarta-feira da Terceira Semana de Quaresma | Mateus 15, 1-20 | Êxodo 20, 12-24 |
| †Quinta-feira da Terceira Semana de Quaresma | Lucas 4, 38-44 | Jeremias 7, 1-7 |
| †Sexta-feira da Terceira Semana de Quaresma | João 4, 5-42 | Números 22, 1-3 e 5b-13 ⁶⁴¹ |
| †Sábado da Terceira Semana de Quaresma | João 8, 1-11 | Daniela 13, 1-9 |
| Quarto Domingo de Quaresma | João 6, 1-14 | Gálatas 4, 22-31 |
| †Segunda-feira da Quarta Semana de Quaresma | João 2, 13-25 | III Reis 3, 16-28 |
| †Terça-feira da Quarta Semana de Quaresma | João 7, 14-31 | Êxodo 32, 7-14 |
| †Quarta-feira da Quarta Semana de Quaresma | João 9, 1-38 | Isaías 1, 16-19 |
| †Quinta-feira da Quarta Semana de Quaresma | Lucas 7, 11-16 | IV Reis 4, 25-38 |
| †Sexta-feira da Quarta Semana de Quaresma | João 11, 1-45 | III Reis 17, 17-24 |
| †Sábado da Quarta Semana de Quaresma | João 8, 12-20 | Isaías 49, 8-15 |
| Domingo da Paixão | João 8, 46-59 | Hebreus 9, 11-15 |
| †Segunda-Feira da Paixão | João 7, 32-39 | Jonas 3, 1-10 |
| †Terça-feira da Paixão | João 7, 1-13 | Daniel 14, 27-42 |
| †Quarta-feira da Paixão | João 10, 22-38 | Levítico 19, 1-2 e 10b-25 ⁶⁴² |
| †Quinta-feira da Paixão | Lucas 7, 36-50 | Daniel 3, 25 e 35-45 |
| †Sexta-feira da Paixão | João 11, 47-54 | Jeremias 17, 13-18 |

⁶⁴¹ Segundo Delcorno, a segunda parte da perícopse se iniciaria não no final do versículo 5, mas a partir do versículo de número 6 (DELCORNO, 1975, p. 372).

⁶⁴² Conforme o *Missale*, a perícopse é retomada no final do versículo 10, onde é dito “*Ego Dominus Deus vester*” (ORDO PRAEDICATORUM, 1949, p. 50v.). Já Delcorno afirma que ela recomençaria no versículo seguinte (DELCORNO, 1975, p. 376).

| | | |
|---|----------------------------------|----------------------------|
| †Sábado da Paixão | João 7, 1-8 | Jeremias 18, 18-23 |
| Domingo de Ramos: Bênção da Palma | Mateus 21, 1-9 | - |
| Domingo de Ramos: Missa | Mateus 26, 2/27, 66 [27, 2-5] | Filipenses 2, 5-11 |
| †Segunda-feira Santa | João 12, 1-9 | Isaías 50, 5-10 |
| †Terça-feira Santa | Marcos 14 e 15 | Jeremias 11, 18-20 |
| †Quarta-feira Santa | Lucas 22/23, 1-53 | Isaías 62, 11 e 63, 1-7 |
| Quinta-feira Santa | João 13, 1-5 ⁶⁴³ | I Coríntios XI: 20- 32 |
| Sexta-feira Santa | João 18, 1/19-42 | Êxodos 12, 1-6 |
| Sábado Santo | Mateus 28, 1-7 | Colossenses 3, 1-4 |
| Páscoa | Marcos 16, 1-7 | I Coríntios 5, 7-8 |
| †Segunda-feira após a Páscoa | Lucas 24, 13-35 | Atos 10, 37-43 |
| †Terça-feira após a Páscoa | Lucas 24, 36-47 | Atos 13, 16 e 26-33 |
| †Quarta-feira após a Páscoa | João 21, 1-14 | Atos 3, 13-19 |
| †Quinta-feira após a Páscoa | João 20 11-18 | Atos 8, 26-40 |
| †Sexta-feira após a Páscoa | Mateus 28, 16-20 | I Pedro: 3, 18-22 |
| †Sábado após a Páscoa | João 20, 1-9 | I Pedro 2, 1-10 |
| Oitava de Páscoa | João 20, 19-31 | I João 5, 4-10a |
| Primeiro Domingo após a Oitava de Páscoa | João 10, 11-16 | I Pedro 2, 21-25 |
| Segundo Domingo após a Oitava de Páscoa | João 16, 16-22 | I Pedro 2, 11-19a |
| Terceiro Domingo após a Oitava de Páscoa | João 26, 5-14 | Tiago 1, 17-21 |
| Quarto Domingo após a Oitava de Páscoa | João 16, 23-31 | Tiago 1, 22-27 |
| Domingo de Rogação | Lucas 11, 5-13 | Tiago 5, 16-21 |

⁶⁴³ Segundo O'Carroll, aqui o MS Add 23935 indica a leitura de João XIII: 16/XVII: 26. Todavia, conforme afirma, isso não foi confirmado pela comparação com o MS Santa Sabina XIV L 1 (O'CARROLL, 1979, p. 92). A leitura apresentada na tabela é a mesma fornecida por Delcorno (DELCORNO, 1975, p. 378) e pelo *Missale* (ORDO PRAEDICATORUM, 1496, p. 66v.-67).

| | | |
|--|-------------------|-------------------------------|
| Vigília da Ascensão | João 17, 1-11a | Efésios 4, 7-13 |
| Ascensão | Marcos 16, 14-20 | Atos 1, 1-11 |
| Domingo na Oitava de Ascensão | João 15, 26/16, 4 | I Pedro 4, 7-11 |
| Vigília de Pentecostes | João 14, 15-21 | Atos 19, 1-8 |
| Pentecostes | João 24, 23-31 | Atos 2, 1-11 |
| †Segunda-feira após Pentecostes | João 3, 16-21 | Atos 10, 34 e 42-48 |
| †Terça-feira após Pentecostes | João 10, 1-10 | Atos 8, 14-17 |
| *Quarta-feira após Pentecostes | João 6, 44-52 | Atos 2, 14-21 |
| *Quinta-feira após Pentecostes | Lucas 9, 1-6 | Atos 8, 5-8 |
| *Sexta-feira após Pentecoste | Lucas 5, 17-26 | Atos 10, 34a e 11, 22-28 |
| *Sábado após Pentecostes | Lucas 4, 38-44 | Atos 13, 44-52 |
| Festa da Santa Trindade | João 2, 1-15 | II Coríntios 13, 11-13 |
| Corpus Christi | João 6, 56-59 | I Coríntios 11: 23-29 |
| Primeiro Domingo após Trindade | Lucas 16, 19-31 | I João 4, 8-21 |
| Segundo Domingo após Trindade | Lucas 14, 16-24 | I João 3, 13-18 |
| Terceiro Domingo após Trindade | Lucas 15, 1-10 | I Pedro 5, 6-11 |
| Quarto Domingo após Trindade | Lucas 6, 36-42 | Romanos 8, 18-23 |
| Quinto Domingo após Trindade | Lucas 5, 1-11 | I Pedro 3, 8-15 ^a |
| Sexto Domingo após Trindade | Mateus 5, 20-24 | Romanos 6, 3-11 |
| Sétimo Domingo após Trindade | Marcos 8, 1-9 | Romanos 6, 19-23 |
| Oitavo Domingo após Trindade | Mateus 7, 15-21 | Romanos 8, 12-17 ^a |
| Nono Domingo após Trindade | Lucas 16, 1-9 | I Coríntios 10, 6-13 |
| Décimo Domingo após Trindade | Lucas 19, 41-47a | I Coríntios 12, 2-11 |
| Décimo Primeiro Domingo após Trindade | Lucas 18, 9-14 | I Coríntios 15, 1-10a |

| | | |
|---|------------------|-----------------------|
| Décimo Segundo Domingo após Trindade | Marcos 7, 31-37 | II Coríntios 3, 4-9 |
| Décimo Terceiro Domingo após Trindade | Lucas 10, 23-37 | Gálatas 3, 16-22 |
| Décimo Quarto Domingo após Trindade | Lucas 17, 11-19 | Gálatas 5, 16-24 |
| Décimo Quinto Domingo após Trindade | Mateus 6, 24-33 | Gálatas 5, 25/V:10 |
| Décimo Sexto Domingo após Trindade | Lucas 7, 11-16 | Efésios 3, 13-21 |
| Décimo Sétimo Domingo após Trindade | Lucas 19, 1-11 | Efésios 4, 1-6 |
| *Quarta-feira dos Quatro Tempos | Marcos 9, 16-28 | Neemias 8 1b-10 |
| †Sexta-feira dos Quatro Tempos | Lucas 7, 36-50 | Oséias 14, 2-10 |
| Décimo Oitavo Domingo após Trindade | Mateus 22, 34-46 | I Coríntios 1, 4-8 |
| *Sábado após o Décimo Oitavo Domingo após Trindade | Lucas 13, 6-17 | Hebreus 9, 2-12 |
| Décimo Nono Domingo após Trindade | Mateus 9, 1-8 | Efésios 4, 23-28 |
| Vigésimo Domingo após Trindade | Mateus 12, 1-14 | Efésios 5, 15-21 |
| Vigésimo Primeiro Domingo após Trindade | João 4, 46-53 | Efésios 6, 10-17 |
| Vigésimo Segundo Domingo após Trindade | Mateus 18, 23-35 | Filipenses 1, 6-11 |
| Vigésimo Terceiro Domingo após Trindade | Mateus 22, 15-21 | Filipenses 3, 17/IV-3 |
| Vigésimo Quarto Domingo após Trindade | Mateus 9, 18-26 | Colossenses 1, 9-14 |
| Vigésimo Quinto Domingo após Trindade | João 6, 5-14 | Jeremias 23, 5-8 |

ANEXO II
LAUDA DI SANCTO FRATE GIORDANO

*Noi debbian laudare con tutto lo core
ben debbiam cantare con grande fervore
di santo giordano ch e nostro doctore
 Doctore verace di vera sciensia
 molto fue alta la tua sapiensia
 lo bel disputare con vera sentencia
 tolto l'a piagensa il gran predicatore⁶⁴⁴*

*Tu predicatore sopr ogn excelente
sommo eri di gratia di lingua valente
memoria sovrana piacevi alla gente
godeane la mente di correctore
 Do buon correctore che molto l amasti
 da fin picciolino a ciò t ausasti
 lo cuore la lingua ad quest ordinasti
 di te e infiammasti fontana d amore.*

*Fontana d amore sancto giordano
 di tutti i battuti fosti capitano⁶⁴⁵
 signor et donzelli menavi a mano
 dipo te corriano pieno di dolsore.*

*Pien se di dolsore col dir dilectoso
parole ai di vita di giglio amoroso
fiore se di campo bello et formoso
di te son gioioso e gode lo cuore.
 Di te son gioioso con molta letisia
 lodati fiorenza di te fa festa pisa
 pensa dello fructo tristisia conquisa
 canta ad gran guisa con tutto lo core.*

Tu eri l mio cuore di fiume giordano

⁶⁴⁴ Segundo Galletti, esse verso deve ser lido da seguinte forma: “tolto l’ha Piacenza il gran predicatore”, pois indica a cidade na qual Giordano faleceu (GALLETTI, 1898, p. 31).

⁶⁴⁵ Como já mencionado, os *Disciplinados* eram também conhecidos pela alcunha de *battuti*. Cf. Introdução.

*per te s innamorata lombardo toscano
parigi t'amava porgeati la mano
la morte l'fè vano del tuo gran valore.*

*Del tuo gran valore pascevi la gente
facean penitensia per te rosa aulente
lassavan ghirlanda soperchi ornamenti
ad te veramente rende grande honore.*

*Degno se d onore per humilitade
vergine se dicto per la puritade
pien fusti d amore et di caritade
senza falsi tade vincesti ogni errore.*

*Error non dicesti ne ai predicato
specchio mondo fosti da dio illuminato
et da lui tu fusti di cruce segnato
in ciel se locato per nostro aiatore.*

*Adiuto ci manda non ci abbandonare
li filgliuoli e amavi per dio non llassare
et le tue figliuole non dimenticare
ad dio advocare per noi con fervore
(GALLETI, 1898, p. 29-30)*

APÊNDICE I CALENDÁRIO LITÚRGICO - CICLO TEMPORAL

Segundo explica Iacopo de Varazze no prólogo de sua *Legenda Sanctorum* (mais conhecida como *Legenda Áurea*), a divisão dos Tempo litúrgicos ocorre da seguinte maneira:

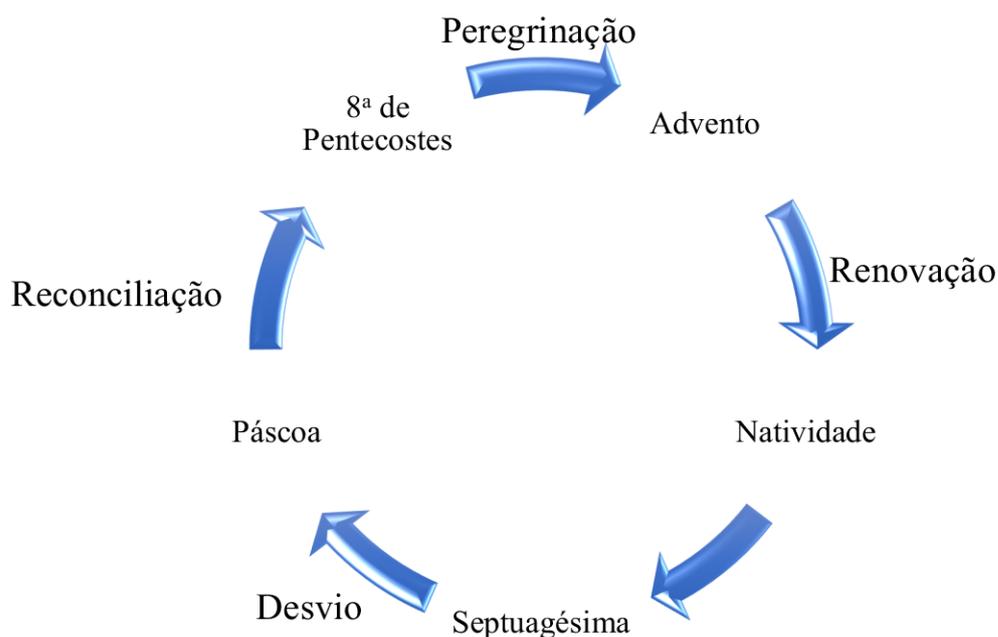
Todo o tempo da vida presente divide-se em quatro partes: o do *Desvio*, o da *Renovação ou Retorno*, o da *Reconciliação* e o da *Peregrinação*. O tempo do *Desvio*, iniciando quando Adão se afastou de Deus, durou até Moisés, tempo representado na Igreja da *Septuagésima até a Páscoa* (...) O tempo da *Renovação ou do Retorno*, iniciado com Moisés, durou até o nascimento de Cristo (...) A Igreja representa esse tempo do *Advento à Natividade de Cristo* (...) O tempo da *Reconciliação* é aquele em que fomos reconciliados por Cristo. A Igreja o representa da *Páscoa a Pentecostes* (...) O tempo da *Peregrinação* é o da vida presente, no qual peregrinamos e em combate sempre estamos. Esse tempo é representado pela Igreja da *Oitava de Pentecostes ao Advento do Senhor* (...) Embora o *Desvio* tenha precedido a *Renovação*, a Igreja prefere começar todos os seus ofícios no tempo da *Renovação*, não do *Desvio*, isto é, no Advento e não na Septuagésima (JACOBI A VORAGINE, 1801, p. 1, grifo nosso).⁶⁴⁶

A partir disso, teríamos a seguinte divisão do Tempos e seus marcos:

- *Desvio*: Septuagésima – Páscoa
- *Renovação*: Advento – Natividade
- *Reconciliação*: Páscoa – Pentecostes
- *Peregrinação*: 8ª Pentecostes – Advento

Todavia, caso se ordene os tempos litúrgicos começando pela *Renovação*, como é costume na Igreja Católica, é possível notar que o marco final desse tempo, a data da *Natividade*, não é o começo de nenhum outro. Em outras palavras, ao ordená-los assim, eles não formam um ciclo. A representação do calendário em um diagrama ficaria incompleta:

⁶⁴⁶ “Universum tempus praesentis vitae in quatuor distinguitur, scilicet in tempus **deviationis, renovationis sive revocationis, reconciliationis et peregrinationis**. Tempus **deviationis** fuit ad Adam, postquam scilicet a Deo deviate, et duravit usque ad Moysen et istud tempus repraesentat ecclesia **a septuagesima usque ad Pacha** (...) Tempus **renovationis** sive revocationis incepit a Moyse et duravit usque ad nativitatem Christi (...) Et istud tempus est repraesentat ecclesia **ad adventu Domini usque ad nativitatem Christi** (...) Tempus **reconciliationis** est tempus, in quo per Christum sumus reconciliati. Et istud tempus repraesentat ecclesia **a Pascha usque ad Penthecoten** (...) Temus **peregrinationis** est tempus praesentis vitae, in quo peregrinamur et in pugna sempre sumus. Et illud tempus repraesentat ecclesia **ab octava penthecostem usque ad adventum Domini**”.



Há, portanto, um tempo indefinido entre os marcos da *Natividade* e o da *Septuagésima*. Sobre ele, Iacopo esclarece ainda no prólogo que

Quanto ao tempo que vai da *Natividade do Senhor à Septuagésima*, em parte está contido sob o tempo da *Reconciliação*, que é tempo de alegria, isto é, da *Natividade à Oitava da Epifania e até a Septuagésima*” (JACOBI A VORAGINE, 1801, p. 1, grifo nosso).⁶⁴⁷

Todavia, como é perceptível, o trecho citado é confuso uma vez que o frade afirma que período está contido *em parte* sob o tempo da *Reconciliação*, permanecendo obscuro, assim, sob qual outro tempo esse período também estaria contido. A solução para isso, por sua vez, encontra-se no quarto capítulo da obra, que narra sobre a Natividade de Cristo. Antes propriamente de iniciar a história, o hagiógrafo grafou: “*Sobre as festas que ocorrem sob o tempo que em parte é contido sob o tempo da Reconciliação e em parte sob o tempo da Peregrinação*” (JACOBI A VORAGINE, 1801, p.145-146).⁶⁴⁸ Essa informação, então, é confirmada no final do capítulo XXX, onde Iacopo escreveu: “*Dito das festas que ocorrem nesse tempo, que em parte é contido sob o tempo da Reconciliação e em parte sob o tempo da Peregrinação, cujo tempo a Igreja representa da Natividade de Cristo até a Septuagésima, vê-*

⁶⁴⁷ “*Tempus autem illud, quod est a natali Domini usque ad septuagesima, partim continetur sub tempore reconciliationis, quod est tempus laetitiae, scilicet a natali usque octavam epyphaniae et usque ad septuagesimam*”.

⁶⁴⁸ “*De festivitibus, quae eveniunt infra tempus, quod partim continetur sub tempore reconciliationis et partim sub tempore peregrinationis*”.

se a seguir as festas que ocorrerem sob o tempo do Desvio (...)” (JACOBI A VORAGINE, 1801, p.145-146).⁶⁴⁹

Conjugadas todas essas informações, o calendário litúrgico torna-se completo e pode ser representado pelo seguinte diagrama:



Posto isso, para a determinação do calendário litúrgico temporal, tem-se apenas um único marco fixo, que é a data da *Natividade*, ou seja, 25 de dezembro. Todas as outras, portanto, devem ser calculadas: a *Septuagésima* ocorre 70 dias antes da *Páscoa* que, por sua vez, tem sua data calculada de acordo com o calendário lunar, sendo fixada no primeiro domingo depois que a lua cheia ocorrer em/ou depois do dia 21 de março; a *Oitava de Pentecoste* ocorre oito dias depois do dia de *Pentecoste* que, por sua vez, é fixado na data de 50 dias após a *Páscoa*; e, por fim, o *Advento* corresponde ao quarto domingo anterior ao dia da *Natividade*.

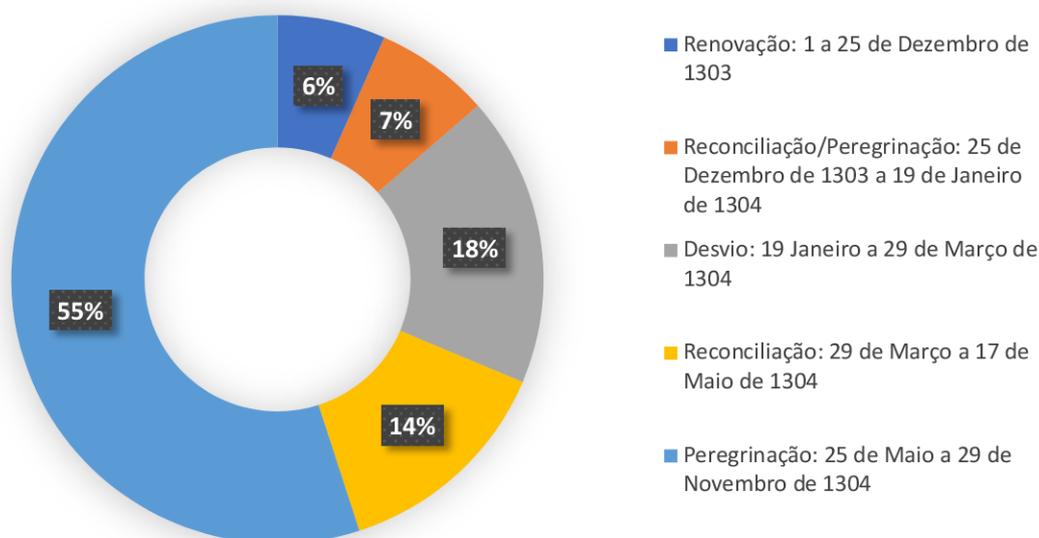
Sendo assim, por exemplo, para o ano de 1304 - ano da pregação de três dos sermões *Venit in civitatem suam* de Giordano de Pisa - de posse da informação de que o primeiro

⁶⁴⁹ “*Dicto de festivitibus, quae occurrunt infra tempus, quod partim continetur sub tempore reconciliationis, partim sub tempore peregrinationis, quod tempus repraesentat ecclesia a nativitate Christi usque ad septuagésima, sequitur videre de festivitibus, quae eveniunt infra tempus deviationis (...)*”.

domingo de lua cheia após o dia 21 de março ocorreu no dia seguinte, 22, para esse ano civil tem-se as seguintes datas para os marcos do calendário litúrgico:

- *Advento*: 1º de dezembro (de 1303)
- *Natividade*: 25 de dezembro
- *Septuagésima*: 19 de janeiro
- *Páscoa*: 29 de março
- 8ª de Pentecostes: 25 de maio

Para se ter uma melhor noção da distribuição dos tempos litúrgicos em relação ao calendário civil, o gráfico a seguir oferece uma visualização que permite uma melhor inteligibilidade.



Como o quarto domingo anterior ao dia de natal do ano de 1304 corresponde ao dia 29 de novembro, esse seria o início do calendário litúrgico de 1305, bem como o dia 28 do mesmo mês o fim do ano litúrgico de 1304.

APÊNDICE II ESTRUTURA DOS SERMÕES DE GIORDANO DE PISA

Capítulo I

- Sermão *Auferte ista hinc et nolite facere domum patris mei domum negotiationes*
 - Data: 14 de março de 1306.
 - Data Litúrgica: Segunda-feira da Quarta Semana da Quaresma.
 - Perícopes: João 2, 13-25.
 - *Thema*: João 2, 16.
 - Local: Provavelmente na Igreja de Santa Maria Novella, Florença, Itália.
 - Referência: GIORDANO DE PISA. **Quaresimale Fiorentino, 1305-1306.** Edizione critica per cura de Carlo Delcorno. C. G. Sansoni Editore: Firenze, 1974. pp. 268-272.
 - Estrutura:
 - I. Simonia
 - II. Injustiça
 - III. Irreverência
 - IV. Avareza

- Sermão *Zelus Domus tue commedit me*
 - Data: 10 de março de 1309.
 - Data Litúrgica: Segunda-feira da Quarta Semana da Quaresma.
 - Perícopes: João 2, 13-25.
 - *Thema*: João 2, 17.
 - Local: Pisa, Itália.
 - Referência: GIORDANO DE PISA. **Prediche Inedite** (dal. ms. Laurenziano, Acquisti e Doni 290). A cura di Cecilia Iannella. Edizione ETS: Pisa, 1997. pp. 202-207.
 - Estrutura:

I. *Rationes obmisionis*

II. *Rationes habitationis*

III. *Rationes destructionis*

IV. *Rationes imputridationis*

- Sermão *Et eiciebat omnes ementes et vendentes in templo*
 - Data: 18 de fevereiro de 1309.
 - Data Litúrgica: Terça-feira da Primeira Semana da Quaresma.
 - Perícopes: Mateus 21, 10-17.
 - *Thema*: Mateus 21, 12.
 - Local: Pisa, Itália.
 - Referência: GIORDANO DE PISA. **Prediche Inedite** (dal. ms. Laurenziano, Acquisti e Doni 290). A cura di Cecilia Iannella. Edizione ETS: Pisa, 1997. pp. 49-53.
 - Estrutura:

I. *Rationes Nullitatis* (Usura)

II. *Rationes falsitatis* (Injustiça)

II.A. *Substantia rei*

II.B. *In qualitatem*

II.C. *In mensura*

III. *Rationes preciositatis*

Capítulo II

- Sermão *Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces: a fructibus eorum cognoscetis eos*
 - Data: 19 de julho de 1304.
 - Data Litúrgica: Oitavo Domingo após o Domingo da Trindade.
 - Perícopo: Mateus 7, 15-21.
 - *Thema*: Mateus 7, 15-16
 - Local: Igreja de Santa Maria Novella, Florença, Itália.
 - Referência: GIORDANO DE PISA. **Prediche del beato fra Giordano da Rivalto dell'Ordine dei Predicatori recitate in Firenze dal MCCIII al MCCCVI ed ora per la prima volta publicate.** Tomo I. Firenze: Magheri, 1831a. pp. 170-180.
 - Estrutura:
 - I. Introdução (Falsos profetas e professor)
 - II. *A fructibus eorum cognoscetis eos*
 - II.A. *Singularità nel frutto*
 - II.B. *Dolcezza el frutto*
 - III. *Radice*
 - IV. (Comparação de Deus com um jardineiro)

- Sermão *Non potest arbor mala fructum bonum facere*
 - Data: 8 de agosto de 1305.
 - Data Litúrgica: Oitavo Domingo após o Domingo da Trindade
 - Perícopes: Mateus 7, 15-21.
 - *Thema*: Mateus 7, 18.
 - Local: Igreja de Santa Maria Novella (de manhã) e Catedral de Santa Reparata (de tarde).
 - Referência: GIORDANO DE PISA. **Prediche Inedite del B. Giordano da Rivalto dell'Ordine de Predicatori recitate in Firenze dal 1302 al 1305.** Ed. Enrico Narducci. Bologna: Gaetano Romagnoli, 1867. pp. 358-361.
 - Estrutura:

I. *Propter radicis perversitatem,*

II. *Propter virtutis defectum vel propter defectum adiutorii*

III. *Propter mali consuetudinem,*

IV. *Propter animae separationem*

- Sermão *Duo homines ascenderunt in templum ut orarent, unus Pharisæus, et alter Publicanus*
 - Data: 9 de agosto de 1304
 - Data Litúrgica: Décimo Primeiro Domingo após o Domingo da Trindade
 - Perícopes: Lucas 18, 9-14
 - *Thema*: Lucas 18, 10
 - Local: Igreja de Santa Maria Novella, Florença, Itália
 - Referência: GIORDANO DE PISA. **Prediche del beato fra Giordano da Rivalto dell'Ordine dei Predicatori recitate in Firenze dal MCCIII al MCCCVI ed ora per la prima volta publicate.** Tomo I. Firenze: Magheri, 1831a. pp. 245-260.
 - Estrutura:

I. *Innocenzia*

I.A. *Propter ignorantia*

I.B. *Propter negligentiam*

I.C. *Propter superbiam*

II. *Merito dell'opera*

II.A. *Propter rapinam*

II.B. *Propter influentiam (infusionem)*

II.C. *Propter gratiam*

Capítulo III

- Sermão *Vinum non habent*
 - Data: 17 de janeiro de 1305, de manhã.
 - Data Litúrgica: Primeiro Domingo após a Oitava da Epifania.
 - Perícopo: João 2, 1-11.
 - *Thema*: João 2, 3.
 - Local: Igreja de Santa Maria Novella, Florença, Itália.
 - Referência: GIORDANO DE PISA. **Prediche del Beato F. Giordano da Rivalto dell'Ordine de' Predicatori**. Florença: Stamperia di Pietro Gaetano Viviani, 1739. pp. 116-122.
 - Estrutura:

I. Fim

I.A. Caridade

II. Princípio

II.A. Fé

II.B. Esperança

III. Ordem

III.A.1. Modéstia ou Temperança

III.A.2 Prudência

III.A.3 Justiça

III.A.4 Força

IV. Modo

IV.A. Retórica

V. Petição

V.A. *Doni nobilitatem (vinum)*

V.B. *Mundanorum vacuitatem (non)*

V.C. *Propter necessitatem (habent)*

- Sermão *Vinum non habent*

- Data: 17 de janeiro de 1305, de tarde.
- Data Litúrgica: Primeiro Domingo após a Oitava da Epifania
- Perícopes: João 2, 1-11
- *Thema*: João 2, 3
- Local: Igreja de Santa Maria Novella, Florença, Itália.
- Referência: GIORDANO DE PISA. **Prediche Inedite del B. Giordano da Rivalto dell'Ordine de Predicatori recitate in Firenze dal 1302 al 1305.** Ed. Enrico Narducci. Bologna: Gaetano Romagnoli, 1867. pp. 189-195.
- Estrutura:

Amore Celeste (Vinum)

I. *Ad Nutriendum*

I.A *Quia vegetat*

I.B. *Auget*

I.C. *Generat*

I.D. *Sanat*

I.D.1 *Rationes abstersionis*

I.D.2 *Rationes mortificationis*

I.D.3 ? (Não pronunciado)

I.D.4 ? (Não pronunciado)

I.E. *Confortat* (Não pronunciado)

II. *Ad Deliciandum* (Não pronunciado)

III. *Ad Satiandum* (Não pronunciado)

IV. *Ad Inebriandum* (Não pronunciado)

Capítulo IV

- Sermão *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*
 - Data: 6 de outubro de 1303.
 - Data Litúrgica: Décimo Oitavo Domingo após o Domingo da Trindade.
 - Perícopes: Mateus 22, 34-46.
 - *Thema*: Mateus 22, 39.
 - Local: Florença, Itália.
 - Referência: GIORDANO DE PISA. **Prediche Inedite del B. Giordano da Rivalto dell'Ordine de Predicatori recitate in Firenze dal 1302 al 1305.** Ed. Enrico Narducci. Bologna: Gaetano Romagnoli, 1867. pp. 79-87
 - Estrutura:

I: Rapidez desse Mandamento (*Diliges*)

I.A: Amor é começo do operar

I.B: Amor é Vida da Alma

I.C: Amor faz junção da alma com Deus

II. Razões do Amor ao próximo (*proximum tuum*)

II.A: Da semelhança que temos com todos

II.B: Pela ajuda e conveniência que um tem pelo outro

II.C: Pelo fim de todos

III: O Modo como se deve amar (*sicut te ipsum*)

- Sermão *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et proximum tuum sicut te ipsum*
 - Data: 27 de setembro de 1304.
 - Data Litúrgica: Décimo Oitavo Domingo após o Domingo da Trindade.
 - Perícopes: Mateus 22, 34-46.
 - *Thema*: Mateus 22, 39.
 - Local: Santa Maria Novella, Florença, Itália.
 - Referência: GIORDANO DE PISA. **Prediche del beato fra Giordano da Rivalto dell'Ordine dei Predicatori recitate in Firenze dal MCCIII al MCCCVI ed ora per la prima volta publicate.** Tomo II. Firenze: Magheri, 1831b. pp. 56-64.
 - Estrutura:

I. *Diliges Dominum Deum tuum*

II. *proximum tuum sicut te ipsum* (Não registrado)

- Sermão *Diliges proximum suum sicut te ipsum*
 - Data: 17 de outubro de 1305.
 - Data Litúrgica: Décimo Oitavo Domingo após o Domingo da Trindade.
 - Perícopes: Mateus 22, 34-46.
 - *Thema*: Mateus 22, 39.
 - Local: Santa Maria Novella, Florença, Itália.
 - Referência: GIORDANO DE PISA. **Prediche Inedite del B. Giordano da Rivalto dell'Ordine de Predicatori recitate in Firenze dal 1302 al 1305.** Ed. Enrico Narducci. Bologna: Gaetano Romagnoli, 1867. pp. 377-379.
 - Estrutura:

I. *Diliges*: o que se deve fazer

II. *Proximum*: quem se deve amar? (Não pronunciado)

III: *Sicut te ipsum*: como se deve amar? (Não pronunciado)

Capítulo V

- Sermão *Venit in civitatem suam*.
 - Data: 4 de outubro de 1304, manhã de domingo
 - Data Litúrgica: Festa de São Francisco.
 - Perícopo: Mateus 9, 1-8.
 - *Thema*: Mateus 9, 1.
 - Local: Igreja de Santa Maria Novella, Florença, Itália.
 - Referência: GIORDANO DE PISA. **Prediche del beato fra Giordano da Rivalto dell'Ordine dei Predicatori recitate in Firenze dal MCCIII al MCCCVI ed ora per la prima volta publicate**. Tomo II. Firenze: Magheri, 1831b. pp. 64-77.
 - Estrutura:

Venit

I: *Recessum* (No Regresso)

I.A: *Cum velocitatem*

I.B: *Cum integritatem*

I.C: *Cum severitatem*

II: *Transeuntium* (No Caminho)

II.A: *Verga dí Moíses*

II.B: *Gonella d'Elia*

II.C: *Cristo sulla navicella*

II.C.1: *Cava - Vacuità - Povertà*

II.C.2: *Turata - La Correzione e la Disciplina*

II.C.3: *Aguta - Purità*

II.C.4: *Albero - Regola*

II.C.5: *Vela - Volontà sua*

III: *Adventum* (Na Chegada)

III.A: *Carità*

III.A.1: *Amore*

III.A.2: *Carità Ardente*

III.A.3: *Fervore*

III.B: *Umiltade*

III.C: *Contemplazione*

- Sermão *Venit in civitatem suam*

- Data: 4 de outubro de 1304, tarde de domingo.
- Data Litúrgica: Décimo Nono Domingo após Trindade.
- Perícopes: Mateus 9, 1-8
- *Thema*: Mateus 9, 1.
- Local: Catedral de Santa Reparata.
- Referência: GIORDANO DE PISA. **Prediche del beato fra Giordano da Rivalto dell'Ordine dei Predicatori recitate in Firenze dal MCCIII al MCCCVI ed ora per la prima volta publicate.** Tomo II. Firenze: Magheri, 1831b. pp. 77-88.
- Estrutura:

In civitatem

I: *Per amore*

I.A: ?

I.B: *Per amore*

I.C: *Per la nobilità*

I.D: ? (*Per unità di volontà*, p. 79)

II: ? (*Per l'ordine*, p. 80)

II.A: *Belleza*

II.B: *Fortezza*

II.C: *Grandezza*

III: ? (Não é dito, p. 88)

- Sermão *Venit in civitatem suam*
 - Data: 8 de outubro
 - Data Litúrgica: Festa de Santa Reparata
 - Perícopes: Mateus 9, 1-8.
 - *Thema*: Mateus 9, 1.
 - Local: Praça em frente à Catedral de Santa Reparata.
 - Referência: GIORDANO DE PISA. **Prediche del beato fra Giordano da Rivalto dell'Ordine dei Predicatori recitate in Firenze dal MCCIII al MCCCVI ed ora per la prima volta publicate.** Tomo II. Firenze: Magheri, 1831b. pp. 88-100.
 - Estrutura:

I: *L'uomo santo è signore del mondo*

I.A: *Propter dominum*

I.B: *Propter triumphum*

I.C: *Propter usum*

II: *Città di vita eterna*

II.A: *Rationes adoptionis*

II.B: *Rationes emptionis*

III: *Città per cognizione*

III.A: *Rationes protectionis*

III.B: ? (Giordano não falou dela)

III.C: ? (Giordano não falou dela)

- Sermão *Ascendens in navi transfretavit et venit in civitatem suam*
 - Data: 24 de outubro de 1305, manhã de domingo
 - Data Litúrgica: Décimo Nono Domingo após Trindade.
 - Perícopes: Mateus 9, 1-8.
 - *Thema*: Mateus 9, 1.
 - Local: Igreja de Santa Maria Novella, Florença, Itália.
 - Referência: GIORDANO DE PISA. **Prediche Inedite del B. Giordano da Rivalto dell'Ordine de Predicatori recitate in Firenze dal 1302 al 1305**. Ed. Enrico Narducci. Bologna: Gaetano Romagnoli, 1867. pp. 398-405.
 - Estrutura:

I: *Chrsiti transitionem - Tranfretavit*

I.A: *Christi Ascensionem - Ascendit* (Subida à cidade celeste?)

I.A.1: *Per virtù de Gesù Cristo Benedetto*

I.B: *Modus Transitionis - In navi*

I.B.1: Características do Navio - Virtudes - Caridade

I.B.1.a: Lenha - Virtudes

I.B.1.b: Parte de baixo do Navio - Humildade

I.B.1.c: Lados - Amor a Deus e ao Próximo

I.B.1.d: Convés - Penitência e Paciência

I.B.1.e: Outras madeiras: Castidade, Misericórdia etc.

I.B.1.f: Fé e Esperança

I.C: *Transitum - Transfretavit*

I.C.1: Mar - Tribulações desse mundo

I.D: *Terminus vel inis - Venit in civitatem suam*

Não foi dito

II: *Turbae devotionem* - Cura do paralítico

III: *Miraculi Operationem* - Surge

IV: *Laude della turba*

- Sermão *Transretavit et enit in civitatem suam*
 - Data: 25 de outubro de 1305
 - Data Litúrgica: Festa de São Miniato
 - Perícopes: Mateus 9, 1-8.
 - *Thema*: Mateus 9, 1.
 - Local: Igreja de São Miniato, Florença, Itália.
 - Referência: GIORDANO DE PISA. **Prediche del beato fra Giordano da Rivalto dell'Ordine dei Predicatori recitate in Firenze dal MCCIII al MCCCVI ed ora per la prima volta publicate.** Tomo II. Firenze: Magheri, 1831b. pp. 139-147.
 - Estrutura:

I: *Propter Consortium*

II: *Propter Dominium (ex dominio)*

III: *Propter desiderium*