

O «Livro da Natureza» de Santo António ao
Pe. António Vieira
*The “Book of Nature” from Santo António to
Fr. António Vieira*

MARTINHO SOARES*

Abstract

This work is divided into three parts. In the first one, a historical-philosophical study on the medieval concept of “book of nature” is presented, relating this topic to analogical and religious hermeneutics developed by key authors such as Saint Augustine, Saint Isidore of Seville and Hugh of Saint Victor. To find the root of this allegorical-symbolic view of the natural world, older sources of Greco-Roman and Patristic culture are identified. In the second part, we study the presence and scope of naturalistic analogies in the Sermons of Saint Anthony of Lisbon, one of the most accomplished medieval cultists of this interpretative method, bringing to the text what for his Franciscan brothers was a daily experience. Few as Doctor Evangelicus knew how to match the symbolism of nature in such a fruitful and skilful way with theological reflection. In the third part, we examine the prevalence of the same concept in Father António Vieira’s Sermonary. A Baroque man and already deeply marked by the scientific revolution underway in his time, which will lead to the emancipation of the study of nature and the break with the theological discourse, the

* Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos; Doutorado pela Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras; <https://orcid.org/0000-0001-8153-2014>; martinsoares@gmail.com.

Jesuit preacher still maintains a foot well established in medieval tradition and in naturalistic analogical thought, in a final attempt to reconcile science and religious belief.

Keywords: Book of nature; Saint Anthony; Father António Vieira; Hermeneutics; Analogy.

Resumo

Este trabalho divide-se em três partes. Na primeira, apresenta-se um estudo histórico-filosófico sobre o conceito medieval de «livro da natureza», relacionando este tópico com a hermenêutica analógica, de cariz religioso, desenvolvida por autores fundamentais como Santo Agostinho, Santo Isidoro de Sevilha e Hugo de São Vítor. Para chegarmos à raiz desta visão alegórico-simbólica do mundo natural identifica-se fontes mais antigas da cultura greco-romana e da Patrística. Na segunda parte, estuda-se a presença e o alcance das analogias naturalísticas na obra sermônaria de Santo António, um dos mais exímios cultores medievais deste método interpretativo, trazendo para o texto aquilo que para os seus irmãos franciscanos era uma vivência diária. Poucos como o Doutor Evangélico souberam cruzar de forma tão profícua e habilidosa o simbolismo da natureza com a reflexão teológica. Na terceira parte, testamos a prevalência do mesmo conceito na parenética do Padre António Vieira. Homem do Barroco e já profundamente marcado pela revolução científica em curso no seu tempo, que levará à emancipação do estudo da natureza e à rutura com o discurso teológico, o pregador jesuíta mantém ainda assim um pé bem assente na tradição medieval e no pensamento analógico naturalístico, numa derradeira tentativa de conciliar ciência e crença.

Palavras-chave: Livro da natureza; Santo António; Padre António Vieira; Hermenêutica; Analogia.

1. O «Livro da Natureza»

A metáfora do «livro da natureza» é um *topos* hermenêutico que atravessa toda a Idade Média até ao início da época moderna, ganhando particular incidência em finais do séc. XII e início do séc. XIII nos sermões

litúrgicos, e de forma notavelmente explícita nos de Santo António. É um daqueles conceitos chave da Teologia e da Filosofia medievais que deixaram um lastro significativo na história da cultura e do pensamento ocidental, combinando as matrizes clássicas e judaico-cristãs da nossa identidade coletiva¹. Uma breve retrospectiva histórica faz-nos remontar à Patrística e ao Neoplatonismo cristão que a alimenta. Os primeiros indícios encontramos-os em Orígenes, na ideia por si defendida de que entre a Sagrada Escritura e a Natureza há uma relação especular; isto porque ambas são obras perfeitas e sagradas escritas por Deus, nas quais se condensa todo o Cosmos, e através das quais se pode chegar ao conhecimento de Deus e, por conseguinte, à salvação². Fílon de Alexandria é o primeiro a fazer uma releitura alegórico-simbólica do *Génesis* à luz da filosofia platónica, resultando desse enlace hermenêutico a imagem da alma em luta com diferentes animais que representam as diferentes paixões³. Contudo, é em Santo Agostinho que o tema do «Grande livro da Natureza» ganha consistência e projeção. São múltiplas na sua obra as alusões à natureza como livro. Nas *Enarrationes in Psalmos*, no quadro de uma reflexão sobre as afinidades entre o texto bíblico e o mundo criado por Deus, afirma o autor:

«Que a divina escritura seja para ti um livro, e através dele ouças; que a esfera terrestre seja para ti um livro, e através dela vejas. Nos

¹ Para uma história do conceito veja-se José de Castro, *O Simbolismo da Natureza em Santo António de Lisboa* (Porto: Universidade Católica Portuguesa/Fundação Eng.º António de Almeida, 1997), 13-44; Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Santo António de Lisboa: da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997), 183-243. Arlo Vanderjagt and Klass Van der Berkel, *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages* (Leuven: Peeters, 2005); Klass Van der Berkel and Arlo Vanderjagt, *The Book of Nature in Early Modern History* (Leuven: Peeters, 2006); Forrest Clingerman, «Reading the Book of Nature. A Hermeneutical Account of Nature for Philosophical Theology,» *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology* 13 (2009): 72-91; Angélica Varandas, «O Bestiário. Um Género Medieval,» in *Bestiário Medieval: Perspetivas de Abordagens*, coord. Adelaide Miranda e Pedro Chambel (Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2014), 44-45; Alexander Federau, *Pour une philosophie de l'Anthropocène* (Paris: Puf, 2017), 344-347.

² Ver Varandas, «O Bestiário», 44.

³ Philon, *Legum Allegoriae*, apud Castro, *O Simbolismo da Natureza*, 21.

códices divinos, só lê estas coisas quem souber ler; no mundo inteiro até os ignorantes podem ler.»⁴

Se os códices sagrados são uma prerrogativa das elites, isto é, dos que sabem ler, o orbe terrestre apresenta-se como um segundo livro escrito por Deus, onde todos, mesmo os iletrados, podem contemplar a ação do criador e decifrar os seus desígnios. Numa época em que a Sagrada Escritura era usada como autoridade máxima para desvendar e compreender os mistérios do mundo, fossem eles de ordem metafísica, moral, histórica ou natural, a criação surge aqui como uma segunda instância autorizada e plural de acesso ao sentido teofânico. Deste modo, entendido como discurso revelado, o mundo sofre uma sacralização, deixa de ser apenas o objeto que se procurava interpretar à luz da Palavra Revelada para assumir o estatuto de meio de interpretação. A tomada de consciência da criação como código permite encará-la numa nova perspectiva, que já não apenas a da sua materialidade. Essa perspectiva, como é bem de ver, não é empírica ou mesmo literal, mas sim alegórico-simbólica, porquanto consiste no estabelecimento de similitudes ou analogias entre as realidades divinas e as realidades naturais. É o próprio Santo Agostinho quem explicitamente o afirma, numa das *Epistolae*:

«Com efeito, nós não fazemos conjeturas acerca do futuro das nossas ações a partir dos movimentos do sol, da lua, ou das épocas do ano e dos meses [...] pelo contrário, nós com santa e religiosíssima devoção sustentamos similitudes adequadas para o conhecimento do significado sagrado de uma realidade; assim se verifica no uso diversificado que fazemos de qualquer outra criatura, os ventos, o mar, a terra, as aves, os peixes, os animais domésticos, as árvores, os homens, num determinado discurso, e de um modo já muito mais

⁴ *Enarr.* XLV, 7 (v. 4). P. L. 36 in <http://www.augustinus.it/latino>. Tradução nossa.

restrito, em termos de liberdade cristã, no uso que fazemos da água, do trigo, do vinho e do azeite numa celebração sacramental.»⁵

O uso que propõe dos elementos da natureza não é com fins divinatórios, mas religiosos; porque por via de correspondências interpretativas entre o mundo criado e as realidades divinas se pode chegar ao sentido sobrenatural de uma realidade natural. Para o efeito, o intérprete sagrado volta-se não para o referente literal ou empírico do «livro da natureza», mas sim para o seu sentido figurativo-teológico, sob o qual se ocultam verdades espirituais de ordem moral e escatológica. Desta metodologia hermenêutica resulta que sobre um mesmo objeto ou elemento natural se pode construir uma imensa e intrincada rede de analogias de carácter tropológico. E este processo contribui para aproximar inequivocamente a natureza do texto bíblico, o qual também se presta a uma pluralidade de leituras e níveis de sentido. Recorde-se, a este propósito, a famosa doutrina exegética dos quatro sentidos, que remonta a Orígenes e se torna dominante durante quase toda a Idade Média. A abordagem ao texto sagrado, e isso é muito notório quer nos sermões de Santo António quer ainda nos do Pe. António Vieira, fazia-se em quatro níveis de interpretação: o literal, o alegórico, o moral e o anagógico ou escatológico⁶. Mais do que deter-nos na descrição já sobejamente conhecida de cada um destes níveis, importa, sim, referir a mecânica epistemológica subjacente, e que consistia na prática em ler o texto bíblico para lá do próprio texto, partindo do pressuposto de que as palavras nele insertas têm valores semânticos implícitos que transcendem o sentido convencional e cuja decifração permitirá ao homem inferir os desígnios de Deus, morigerar os

⁵ *Epistolae* 55.7.13; PL 33 in <http://www.augustinus.it/latino>. Tradução nossa. Veja-se ainda no mesmo sítio *Confissões*, XIII.15.16 (PL 32): «Aut quis nisi tu, Deus noster, fecisti nobis firmamentum auctoritatis super nos in Scriptura tua divina? *Caelum enim plicabitur ut liber*, et nunc sicut pellis extenditur super nos. [...] Unde *sicut pellem* extendisti firmamentum Libri tui.» «Mas quem se não vós, Senhor nosso, nos deu um firmamento de autoridade na sua divina Escritura? Com efeito, *o céu será dobrado como um livro* e agora estende-se sobre nós como um pergaminho. [...] Assim, *como um pergaminho* estendeste o firmamento do teu Livro.» Tradução nossa.

⁶ Ver Henri Lubac, *Exegèse médiévale, les quatre sens de l'écriture* (Paris: ed. Aubier, 1959).

costumes e abrir uma via de ascese espiritual mística. Do mesmo modo, afirma José Castro, «na abordagem simbólica da Natureza pretender-se-á ler, nos elementos que constituem o seu objeto, os sinais ou indícios que permitem ascender até às realidades últimas da vida espiritual ou, em última análise, até Deus»⁷. Estamos, pois, perante a ideia de Criação como *vestigium Dei*⁸, na qual se espelha, não de modo transparente mas indiciário, a sabedoria divina. Como bem demonstra ainda José Castro, é a Santo Agostinho que devemos esta «teoria geral interpretativa do símbolo e do signo»⁹, sem a qual dificilmente se teria chegado a uma epistemologia fundada no pensamento analógico, marca indelével de toda a Idade Média, e de que os sermões de Santo António são um ótimo exemplo.

Por sua vez, o simbolismo natural de Agostinho tem raízes, por um lado, na filosofia platónica, que recorria aos símbolos naturais como forma de afirmar a primazia da alma sobre o corpo¹⁰, e, logo, do homem sobre a natureza e, por outro, no Neoplatonismo combinado com a exegese judeo-cristã da Patrística alexandrina (mormente, Fílon de Alexandria, Clemente, Orígenes), combinação da qual resultava uma leitura moral de sentido também predominantemente negativo, assente num «paralelismo entre o mundo interior das paixões e o mundo exterior da natureza animal»¹¹. Em suma, pese embora o valor sacral da natureza, para o autor das *Confissões*, esta não possui qualquer outra finalidade que não como via interior de acesso indireto a Deus e todo o discurso a seu respeito só faz sentido em função de uma leitura analógica de timbre religioso; facto que se entende à luz do platonismo, mas que vem acentuar a separação evidente entre o mundo interior do homem e o mundo externo dos sentidos e incompatibilizar a vida espiritual com a vida natural.

⁷ Castro, *O Simbolismo da Natureza*, 30.

⁸ Ver Vincent Giraud, «*Signum et vestigium* dans la pensée de saint Augustin,» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 95, 2 (2011): 251-274. <https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2011-2-page-251.htm>.

⁹ Castro, *O Simbolismo da Natureza*, 30.

¹⁰ Ver Castro, *O Simbolismo da Natureza*, 18-20.

¹¹ Castro, *O Simbolismo da Natureza*, 21.

Referência incontornável da cultura medieval, Santo Isidoro de Sevilha representa uma tendência divergente do pensamento agostiniano, ao tentar reabilitar, por meio de um certo empirismo, por vezes ingénuo, diga-se, a dimensão natural do homem e a sua condição ontológica de criatura. A sua *opus magnum*, uma das mais influentes e marcantes de toda a época medieval, surge no séc. VII com o título de *Etimologias*. Obra de carácter enciclopedista, nitidamente tributária do helenismo tardio e da cultura romana, recupera um certo otimismo naturalístico da Patrística grega, mantendo a linha de pensamento analógico de Agostinho e baseando-se em igual conceito de natureza como códice sagrado. Paralelo ao processo etimológico de timbre essencialista que procura na origem de cada nome a inteligibilidade do objeto ou referente, corre um processo analógico, aparentemente oposto, que faz corresponder a cada elemento natural outro de ordem divina ou moral. Para o autor das *Etymologiae*, fenómenos astronómicos excepcionais e invulgares, os designados *mirabilia*, atestam com particular eficácia a presença e intervenção do Divino no mundo natural, do mesmo modo que acontecimentos naturais como os meteorológicos são manifestações do poder e dos desígnios de Deus. A interpretação que o Pe. António Vieira faz da passagem do cometa – como adiante analisaremos – tem aqui a sua fundamentação. As similitudes são estabelecidas com base em semelhanças formais, constitutivas ou comportamentais, criando uma espécie de ligação circular de dimensão ontológica entre todos os seres, sinal da sua complementaridade e origem comum. Como observa José Castro, este tipo de analogia «permite dar continuidade à noção helénica do homem como microcosmo, contendo numa relação de proporcionalidade essencial e constituinte os elementos fundamentais da Natureza: Terra, Ar, Água e Fogo»¹². O homem é entendido como um mundo em miniatura, participando do cosmos pelo corpo: «o homem tem da terra a carne, da água o sangue, do ar a respiração, do fogo o calor» – reafirmará Honório d’Autun no séc. XII¹³, época

¹² Castro, *O Simbolismo da Natureza*, 33.

¹³ «[Homo] de quattuor elementis: unde et microcosmus, id est, minor mundus dicitur: habet namque ex terra carnem, ex aqua sanguinem, ex aere flatum, ex igne calorem.» «[O homem provém] de

em que este princípio filosófico ganha uma enorme repercussão, como se poderá ver de forma particularmente reveladora no sermão de Santo António. Embora parta de pressupostos metodológicos distintos dos de Agostinho, o bispo de Sevilha vem alargar ainda mais o espectro de possibilidades da leitura plurívoca e polivalente da realidade natural que o seu antecessor abria. Além do mais, ambos convergem na enorme liberdade criativa com que usam as etimologias e manifestam uma propensão pouco racional para o insólito e a bizarria. Liberdade especulativa esta, cuja arbitrariedade e extremo alegorismo tem como único limite a autoridade do texto bíblico, ele próprio mais propenso ao imaginário simbólico que à factualidade.

Deste modo, a obra de Santo Isidoro vai transformar-se num paradigma de leitura da natureza por parte da cultura medieval. Os inúmeros lapidários, herbários e bestiários que proliferam do séc. X ao séc. XII são bem a materialização deste pensamento de matriz eminentemente simbólica e metafórica, enquanto manifestam ao mesmo tempo a inexistência de um sistema de explicação causal ou o desconhecimento de uma doutrina de ordenamento cósmico; assim se explicando a prevalência da metafísica sobre a física ou da arbitrariedade e do sincretismo explicativo sobre a racionalidade crítica. Contudo, é inegável que esta forma de olhar e entender o mundo da Alta Idade Média contribuiu para «assegurar uma harmonia existencial e noética entre o Homem, a Natureza e o Criador»¹⁴. Harmonia esta que também se pode explicar pelo medo que a natureza inspirava numa população maioritariamente rural, confrontada com os efeitos negativos que amiúde vinham abalar a estabilidade económica e social.

quatro elementos: daí que se chame microcosmo, isto é, um mundo em miniatura: da terra tem a carne...»: Honorius Augustodunensis, *Elucidarium* I.11, in https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1080-1137__Honorius_Augustodunensis__Elucidarium_Sive_Dialogus_De_Summa_Totius_Christianae_Theologiae__MLT.pdf.html. Tradução nossa.

¹⁴ Castro, *O Simbolismo da Natureza*, 36.

«Em grande parte temida, era por isso respeitada e sacralizada no âmbito duma mentalidade fundamentalmente mágica, mesmo quando os clérigos se referiam à força e aos poderes da natureza como manifestações e revelações que remetiam para o Criador e para a sagrada capacidade de dispensar graças e punições.»¹⁵

Um novo olhar sobre a natureza começa a afirmar-se a partir do séc. XII, com a expansão rural permitida pelas grandes arroteias e a deslocação de pessoas para os meios urbanos, desencadeando o crescimento de vilas e cidades, locais onde a dependência social da natureza era menos perceptível. Esta passa, então, a ser encarada como fonte de matérias-primas para o trabalho e o comércio. Consequentemente, começa a notar-se um progressivo afastamento do homem relativamente ao espaço natural que o rodeia, abrindo-se caminho a uma mentalidade empírica de estudo e compreensão do meio ambiente, para a qual concorreu significativamente a tradução árabe e difusão dos tratados naturais de Aristóteles. Importa ressaltar, porém, que este interesse crescente pela natureza não se traduziu numa autonomização total como objeto de estudo, «dado não ser concebível em si mesma, fora da condição de criação de Deus e forma de o glorificar»¹⁶. Pelo contrário, a ideia de que a criação é um livro aberto escrito por Deus e o mundo, um espaço teofânico, por meio do qual o criador se revela, sai reforçada e ganha uma nova dimensão no contexto do renascimento cultural do séc. XII, numa conjuntura marcada por um despertar da razão científica¹⁷. Hugo de S. Vítor e os seus correligionários da escola parisiense assumem uma atitude de conciliação da racionalidade empírica emergente com o modelo metafísico simbólico-escriturístico da tradição patrística, continuando a cultivar a imagem do livro «escrito

¹⁵ Pedro Chambel, «Apresentação do projeto de investigação “Dicionário de Simbologias Animais”. Problemática, questões e orientações,» in *Bestiário Medieval: Perspetivas de Abordagens*, coord. Adelaide Miranda e Pedro Chambel (Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2014), 15.

¹⁶ Pedro Chambel, «Apresentação», p. 15.

¹⁷ Ver Castro, *O Simbolismo da Natureza*, 28-29; Maria de Lurdes Sirgado Ganho, «Homem e natureza em Santo António de Lisboa,» in *Colóquio Antoniano* (Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 1982), 198-199.

pelo dedo de Deus» em criptogramas divinos que compete ao homem interpretar como Palavra Revelada:

«este mundo sensível é como um livro escrito pela mão de Deus [...] e as criaturas são como figuras, não reveladas ao sabor da vontade humana, mas dispostas pelo arbítrio divino, a fim de manifestarem a sapiência invisível de Deus.»¹⁸

Por sua vez, outra grande escola da época, a escola de Chartres, de matriz Platónico-Estoica, é quem melhor representa o novo esforço de separação do estudo da natureza da explicação teológica, abrindo caminho aos estudos naturalísticos. Ainda assim, o estudo do mundo natural continua a ser justificado pela necessidade de o homem nele se descobrir e, por essa via gnoseológica, «progredir rumo à compreensão da ordem divina e do próprio Deus»¹⁹. Em toda a Idade Média, o conhecimento da natureza é indissociável de «uma fé na unidade da beleza do mundo» e «de que este fora criado por Deus para fornecer ao homem o lugar central»²⁰. E foi também esta fé que manteve viva a conceção simbólico-alegórica da natureza ao longo deste período histórico.

Neste âmbito, merecem especial referência os bestiários. Surgem como género literário na Europa no início do séc. XII, principalmente em Inglaterra e França, mas as suas origens remontam a uma tradição cultural específica, a Antiguidade Greco-Latina, e a autores como Heródoto, Aristóteles, Plínio, que nos transmitiram um inestimável espólio de narrativas sobre animais. Particularmente influente foi o *Fisiólogo* ou *Naturalista*, obra de autor desconhecido, que terá sido composta entre os

¹⁸ Hugo de S. Víctor, *De tribus diebus*, apud Castro, *O Simbolismo da Natureza*, 30. A imagem do mundo como livro é também explorada no *Didascalicon* de Hugo de S. Vítor, uma obra de clara preocupação naturalística. Sobre a metáfora do livro do universo neste autor, veja-se Dominique Poirel, «Lire l'univers visible : le sens d'une métaphore chez Hugues de Saint-Victor,» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 95, 2 (2011): 363-382. DOI: 10.3917/rspt.952.0363. URL: <https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2011-2-page-363.htm>.

¹⁹ Chambel, «Apresentação», 15.

²⁰ Chambel, «Apresentação», 15.

séculos I e III da nossa Era, em Alexandria, e que explora as características e hábitos dos animais com o propósito de veicular mensagens de natureza moralizante²¹. Este texto serviu de base a Santo Isidoro para a redação do livro XII das *Etimologiae*, que ostenta o sugestivo título «De animalibus» (*Acerca dos Animais*). Esta obra teve, como se sabe, um enorme impacto na cultura medieval e ao seu autor devemos a transformação do *Fisiólogo* em Bestiário. Angélica Varandas diz-nos que, mais do que um tratado de história natural,

«o Bestiário é [...] um texto didático que, encontrando na Bíblia o reduto singular de ensinamentos morais e religiosos, se destina a veicular verdades de ordem teológica àqueles a quem se destina – noviços e conversos das ordens religiosas que o utilizavam como livro de estudo.»²²

Por conseguinte, a lógica hermenêutica que preside à compreensão destes livros é a mesma que se aplica de forma mais ampla ao mundo natural e à exegese bíblica ou não se inscrevessem eles, como sinédoque, nesse grande livro da natureza. Subjacente à cópia, ilustração e estudo dos bestiários pelos monges estava a procura de ensinamentos de índole moral, didática e espiritual, que só uma leitura de carácter alegórico-simbólico podia facultar. É, pois, o aspeto figurativo ou conotativo que, por meio da analogia, se sobrepõe à descrição literal, encaminhando o leitor para uma vertical ascendente pautada pelos modos de significação característicos da interpretação bíblica.

«Tomando cada animal como *exemplum*, o Bestiário permite a passagem do literal ao alegórico e deste ao místico ou anagógico, ou, ainda, se quisermos, na aceção de Santo Agostinho, a libertação das amarras da *cupiditas* para atingir a *caritas*, numa viagem interior

²¹ Sobre o género Bestiário, vide Varandas, «O Bestiário».

²² Varandas, «O Bestiário», 42.

em direção a esse amor único e verdadeiro que permite ao homem a união com Deus. O Bestiário é, pois, produto de uma estética e imaginação de raiz simbólica que encontra na filosofia neoplatónica a sua pedra angular.»²³

No Bestiário, os animais, na qualidade de criaturas de Deus, assumem uma dupla função circular: ora são encarados como símbolos exemplares de vícios ou virtudes e fonte de ensinamentos morais e religiosos; ora, fazendo parte do livro da natureza, são um espelho da escrita divina e verdadeira, «revelando, de igual modo, os mesmos princípios de totalidade e universalidade, contidos quer na Bíblia quer no mundo natural»²⁴. É isso mesmo que nos recorda Alain de Lille no célebre poema *omnis mundi creatura*:

«Todas as criaturas do mundo
são para nós como um livro,
uma pintura ou um espelho;
da nossa vida, da nossa morte
da nossa condição, do nosso destino
são um sinal fiel.»²⁵

Por meio dos bestiários, o homem é exortado a aprender com os animais, com quem partilha a condição de criatura, nesse grande livro escrito por Deus em caracteres naturais.

2. «O Livro da Natureza» nos Sermões de Santo António

Apresentado em traços gerais o contexto histórico e mental, importa agora perceber de que modo este ambiente cultural e axiológico se reflete

²³ Varandas, «O Bestiário», 43.

²⁴ Varandas, «O Bestiário», 44.

²⁵ «Omnis mundi creatura / quasi liber et pictura / nobis est et speculum; / nostrae vitae, nostrae mortis / nostris status, nostrae sortis / fidele signaculum»: Alanus de Insulis, *De Incarnatione Christi Rhythmus Perelegans*, 579, in https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1125-1202,_Alanus_De_Insulis,_De_Incarnatione_Christi_Rhythmus_Perelegans,_MLT.pdf. Tradução nossa.

na interpretação da natureza patente no sermónário antoniano e como este se vincula a uma extensa rede de influências²⁶. Santo António situa-se cronologicamente na charneira do séc. XII para o século XIII, nesse momento histórico não de rutura mas de viragem. O Doutor Evangélico é um bom exemplo dessa capacidade de acolher legados e de os superar. Vejamos aqui um resumo do seu perfil eclético e polivalente:

«é cónego regrante e franciscano; platónico-agostiniano e já aristotélico; monge e escolástico; ativo e contemplativo; hermeneuta e aberto a uma curiosidade científica; eremita e pregador; rigoroso e poético; ligado ao passado numa tradição monástica e acolhendo as novas formas de saber.»²⁷

Enquanto cónego Regrante de Santa Cruz de Coimbra terá estudado profusamente Santo Agostinho, a Patrística Grega (Escola de Alexandria e Padres Capadócius) e os Vitorinos (Ricardo e Hugo de S. Vítor)²⁸. Já autores como Aristóteles (os vários tratados sobre animais e plantas), Solino (*Polyhistor*), Plínio o Velho (*Naturalis Historia*), Isidoro de Sevilha (*Etymologiae, Synonima, Differentiae e De natura rerum*), Hugo de Folieto (*De bestiis*) e Rábano Mauro (*De universo*) estão entre os nomes mais citados em matéria de Ciências Naturais, aos quais há que acrescentar os anónimos autores de *Naturalia* e *Physiologus*. E, se os seus Sermões nos surgem impregnados de alusões ao mundo vegetal, mineral e animal, tal se deve, sem dúvida, a este mapa de referências, mas também ao novo

²⁶ Estando o tema da natureza ampla e profundamente estudado por alguns dos melhores especialistas em estudos antonianos, damos aqui nota daqueles nos quais nos apoiámos para a redação deste artigo: Francisco da Gama Caeiro, «Natureza e símbolo em Santo António de Lisboa,» Separata da *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, série III, n.º 8 (1964); Maria de Lurdes Sirgado Ganho, «Homem e natureza em Santo António de Lisboa,» in *Colóquio Antoniano* (Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 1982), 195-203; José de Castro, *O Simbolismo da Natureza em Santo António de Lisboa* (Porto: Universidade Católica Portuguesa/Fundação Eng.º António de Almeida, 1997); Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Santo António de Lisboa: da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997).

²⁷ Pacheco, *Santo António de Lisboa*, 154.

²⁸ Pacheco, *Santo António de Lisboa*, 141-148.

espírito franciscano, particularmente atento e sensível à realidade dita hoje «ecológica». Nesse sentido, Sirgado Ganho vê Santo António «como o mediador entre Francisco e Bacon, sendo o 1.º franciscano a refletir de um modo erudito e teórico aquilo que para o *Poverello* era uma vivência»²⁹. E Maria Cândida Pacheco não hesita em colocar Santo António entre a espiritualidade minorita do seu mestre, marcada pelo «sentido da pobreza e da humildade; da paz e da reconciliação; da abertura a uma natureza-vestigio do Criador», e outra grande figura dos primórdios do Franciscanismo, S. Boaventura, partilhando com este «a opção pelo agostinianismo e a sua linhagem platónica», «a relevância da Bíblia como ponto de referência», a preferência pelo sentido espiritual do texto bíblico, «o sentido da criação», «a mesma atenção ao universo que expressa positivamente o Criador, na sua diversidade, na aceitação da matéria, no entendimento do homem como microcosmo»³⁰.

Escritos, ou pelo menos concluídos, em Pádua, por volta de 1227-1231, os *Sermones Dominicales et Festiui* revelam uma faceta menos conhecida do taumaturgo português. Famoso, sobretudo, pelos prodígios religiosos e pela vida pública de pregador relatada nas *Legendas*, os sermões põem-nos em contacto com «os meandros da alma, na sua vontade, na sua inteligência, na sua sensibilidade»³¹, ao mesmo tempo manifestando a personalidade, a erudição e a inteligência invulgares do seu autor.

A uma primeira leitura, a oratória antoniana começa por nos impressionar pelo carácter fragmentário e sintético do texto, pela exuberância de concordâncias e pela acumulação e diversidade de dados provenientes de um largo leque de disciplinas humanas e naturais, levando alguns especialistas a atribuir uma função duplamente pedagógica e pastoral aos Sermões³². Maria Cândida Pacheco, no entanto, resolve do seguinte

²⁹ Ganho, «Homem e natureza», 199.

³⁰ Pacheco, *Santo António de Lisboa*, 138-139.

³¹ Henrique Pinto Rema, «Introdução,» in *Obras Completas. Sermões Dominicais e Festivos*, Santo António de Lisboa, vol. I (Porto: Lello & Irmão, 1987), XV.

³² Francisco da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa, I – Introdução ao estudo da obra antoniana* (Lisboa: ed. do Autor, 1967), 184 ss., considera tratar-se de um manual ou guia para os pregadores franciscanos, devido ao carácter esquemático e abreviado dos textos. Noutro passo, considera tratar-se de «uma

modo a acesa polémica instalada entre os estudiosos da obra antoniana sobre a real função e objetivos da mesma: «não são tratados de espiritualidade, nem comentários bíblicos, nem escritos místicos, nem desenvolvimentos racionalizantes de Teologia, nem manuais de pregadores ou de confessores. Contêm um pouco de tudo isso.»³³

Não menos impressionante é a profusa utilização de elementos da natureza: plantas, árvores, animais e minerais de todas as sortes pululam a cada passo ao longo dos 77 sermões, gerando um fascinante espetáculo literário e naturalístico. Agregados ao texto por via do uso recorrente da analogia, regidos pela batuta da Sagrada Escritura, os motivos naturais emprestam à oratória antoniana uma inigualável densidade e complexidade teológica, moral, espiritual e poética, formando como que uma intrincada e multicolorida tapeçaria cósmica e metafísica³⁴. As razões das referências ao mundo da natureza expõe-nas o autor desde a primeira hora. Vale a pena transcrever esse importante excerto do primeiro Prólogo:

«Em nosso tempo, a estulta sabedoria dos leitores e dos ouvintes degradou-se a tal ponto, que, se não encontram e não ouvem palavras elegantes, rebuscadas e altissonantes de novidade, enfastiam-se da leitura e recusam-se a ouvir. E, por isso, para que a palavra de Deus, com dano das suas almas, não lhes merecesse desprezo e enfado, [...] inserimos no mesmo trabalho uma exposição moral sobre a natureza das coisas e de animais e etimologias de vocábulos.»³⁵

obra didática destinada a clérigos, densos de citações escriturísticas e patrísticas e ricos de aproveitamentos simbólicos»: Caeiro, *Natureza e Símbolo*, 4.

³³ Pacheco, *Santo António de Lisboa*, 126.

³⁴ «A complexidade textual dos *Sermões* – cujo traço dominante é a hermenêutica – resulta talvez da pluralidade de planos que se sobrepõem na sua economia interna. Na sua riqueza, por vezes sobrecarregada e quase excessiva, reúnem dados de proveniência diversa, mas que resultam da articulação de pontos de vista precisos a nível da cosmologia, da antropologia, da ética, da espiritualidade e da mística»: Pacheco, *Santo António de Lisboa*, 198.

³⁵ Santo António de Lisboa, *Obras Completas: Sermões Dominicais e Festivos* (ed. bilingue com trad., introd. e notas de Henrique Pinto Rema), 2 vols. (Porto: Lello & Irmão Editores, 1987), 6. Doravante, todas as citações dos sermões de Santo António se reportarão a esta edição e simplificaremos indicando apenas o volume e a página. No presente caso: I, 6.

A primeira razão para o uso da natureza e das etimologias é, segundo o autor, tornar os sermões mais atraentes; a segunda, é de ordem moral. Com efeito, e em linha com o que avançámos sobre a interpretação figurada da natureza e, em concreto, dos animais, o autor usa estes elementos com a intenção clara de deles extrair, por via metafórica, alegórica ou simbólica uma moralidade ou um sentido espiritual de carácter anagógico. Essa informação é veiculada de modo explícito também no mesmo Prólogo:

«Está escrito no Génesis: *Na terra de Hevilat nasce ouro e o ouro daquela região é ótimo*. Hevilat interpreta-se parturiente e significa a Sagrada Escritura, a qual é como a terra, que primeiramente produz a erva, depois a espiga e, finalmente, o grão maduro na espiga. A erva constitui a alegoria, que edifica na fé [...]; na espiga [...] entende-se a moralidade, que informa os costumes [...]; no grão maduro, figura-se a anagogia, que trata da plenitude do gozo e da felicidade angélica.»³⁶

Tendo o raciocínio analógico como princípio metodológico fundamental, arquitrave de todo o sermonário, o autor, aludindo à parábola de Mc 4, 28, apresenta-nos o seu modelo hermenêutico. Começa por comparar a sagrada Escritura a um terreno, donde brota uma erva, depois a espiga e, finalmente, o grão maduro. Cada um destes componentes é analogicamente identificado com três sentidos da Sagrada Escritura: a erva, o alegórico; a espiga, o moral; o grão, o anagógico ou místico. O sentido primeiro ou literal não é referido, dando a entender com isto que o ato interpretativo se vai processar preferencialmente ao nível tropológico. Mas não é verdade, o recurso frequente à etimologia ou às ciências naturais fazem-no baixar ao sentido literal e físico antes de se exaltar ao plano alegórico e metafísico. Alguns exemplos:

³⁶ I, 1.

Sobre o apego aos bens temporais: «A lapa é uma erva que se apega aos vestidos; os abrolhos, de *tribulo*, *tribulas* (atribular), chamam-se assim, porque atribulam quando ferem. A lapa, portanto, e os abrolhos, para o homem, são as riquezas, que se lhe apegam quando passa e o atribulam.»³⁷

Sobre o homem justo: «A águia, assim chamada pela agudeza da vista ou do bico, significa o varão justo. De facto, a águia é de vista agudíssima, e quando o bico, por causa da demasiada velhice, começa a engrossar, aguça-o contra uma pedra e desta forma rejuvenesce.»³⁸

Ainda sobre o homem justo:

«O arco-íris provém da reverberação dos raios do sol sobre a água das nuvens. A nuvem carregada de água é o justo, carregado de água pela compaixão para com o próximo e pela humildade das lágrimas. Ao receber em si os raios do verdadeiro sol, faz derramar sobre o próximo, como se fora nuvem, a chuva da doutrina. No arco-íris há duas cores, a vermelha e a azul. A vermelha é a caridade para com Deus; o azul é a compaixão para com o próximo.»³⁹

Como bem observa Francisco da Gama Caeiro, estamos perante a construção simbólica de um universo que é *signum* de um lado e do outro «observação direta e amorosa da *Natura* como realidade concreta e magnífica, contemplada sem desconfiança nem temor, porque obra da criação divina e espelho de Deus»⁴⁰. Neste sentido, o mundo sensível é entendido como uma realidade bivalente, abrindo simultaneamente para uma dimensão física e outra transcendente. Só olhado nessa dupla perspectiva, através e além dos sentidos, se pode chegar à sua verdadeira beleza, reflexo da beleza do Criador. «A criação é obra de Deus, a qual

³⁷ I, 48.

³⁸ I, 88.

³⁹ I, 875.

⁴⁰ Caeiro, *Natureza e Símbolo*, 5.

bem observada leva à consideração do Criador. Se tanta beleza há na criatura, quanta não existe no Criador. A sabedoria do artista resplandece na matéria.»⁴¹

O uso da simbologia permite ao autor cristão ler uma realidade humana ou natural à luz de uma outra mais ampla que lhe confere plena significação, sem com isso desvalorizar a primeira. Pelo contrário, a realidade concreta só não é mais valorizada pela escassez de conhecimentos científicos e limitações epistemológicas próprias da época⁴². Mesmo assim, o sermão antoniano impressiona pela atenção dispensada ao conhecimento científico:

«Diz-se em ciências naturais que a videira abunda em ramos. Com eles se liga em volta dos ramos de outra árvore. E é próprio da videira, entre todas as árvores, sair num único nó do seu ramo, dum parte uma folha e da outra parte um cacho cheio de uvas. E a videira seca, se lhe plantam couves junto da raiz. A videira é a fé em Cristo que tem força para se enraizar depressa no coração do homem.»⁴³

Patenteia-se, pois, um inequívoco interesse empírico pelo mundo natural, que não se esgota num uso meramente instrumental, com vista à extração de lições moralizantes. Daí que os seus sermões se distingam pela «atenção permanente ao universo, à diversidade dos seus seres, à sua harmonia, ordem e beleza, à luz e à sombra, aos cambiantes de cor, às tonalidades da paisagem, ao fulgor das pedras preciosas, mas também ao mundo vegetal e animal, nos seus processos vitais e orgânicos»⁴⁴.

A valorização real do cosmos como expressão positiva do criador mostra uma clara divergência relativamente ao pensamento de Santo Agostinho, para quem a natureza reenvia simbolicamente ao criador, mas

⁴¹ II, 445-446.

⁴² Caeiro, *Natureza e Símbolo*, 10.

⁴³ II, 779. A expressão *Dicitur in Naturalibus* (diz-se em Ciências Naturais) é muito frequente na parênética antoniana e inicia, quase sempre, citações de Aristóteles. Veja-se, a título de exemplo, a pormenorizada descrição científica da formação das pérolas dentro das conchas em II, 190-193.

⁴⁴ Pacheco, *Santo António de Lisboa*, 220.

numa aceção de carência ou negatividade ôntica. Neste aspeto, Santo António está mais próximo da mundividência franciscana. A natureza é encarada «na sua consistência e positividade, como um livro que ensina – *ipsa natura docet*»⁴⁵. As referências negativas à natureza e ao próprio corpo humano, que também as há, não enquanto obra do Criador, mas enquanto espaço de finitude, instabilidade e pecado, visam sobretudo a correção moral e surgem, muitas vezes, por contraposição com a perfeição e estabilidade absoluta do mundo divino. Logo, a relação Criador/criatura, trave mestra do pensamento antoniano, oscila entre a desproporção radical e a conexão analógica. Toda a criatura provém do Absoluto, dele participa e a ele aspira, mas está limitada pela instabilidade, mutabilidade e temporalidade próprias da sua condição terrena, ao passo que Deus é o ser pleno, imutável, eterno e isento das vicissitudes humanas.

A integração do homem no universo natural mutável efetua-se pela sua participação corporal no macrocosmo. O homem, entendido como microcosmo, ou «mundo em miniatura», como o próprio diz, é um dos temas fundamentais do pensamento antoniano e prova de como o Doutor da Igreja concebe a «misteriosa afinidade entre o homem e o mundo, num otimismo muito claro que o distancia de Agostinho e recupera certas linhas de inspiração da Patrística Grega»⁴⁶. Vejamos a explicação teórica do conceito, colhida em Santo Isidoro:

«Chama-se mundo, por estar sempre em movimento, pois não é concedido descanso algum a seus elementos. Divide-se em quatro partes: a oriental, a ocidental, a meridional e a setentrional. Assim como o mundo consta de quatro elementos, os antigos disseram que

⁴⁵ Pacheco, *Santo António de Lisboa*, 219. A expressão *ipsa natura docet* (a própria natureza ensina) ocorre em I, 431; I, 496, II, 578.

⁴⁶ Pacheco, *Santo António de Lisboa*, 224. O tema encontra-se bastante desenvolvido noutros autores da época, como Alain de Lille e Bernardo Silvestre, nos quais Santo António poderá ter bebido inspiração, o que vem demonstrar mais uma vez o quanto o minorita estava sintonizado com o seu tempo, em que se equacionavam relações novas entre o homem e a natureza. Sobre este assunto, vide Pacheco, *Santo António de Lisboa*, particularmente as páginas 197-212.

o homem, um mundo em miniatura, consta de quatro humores, misturados num só temperamento.»⁴⁷

A visão do homem como ser cósmico não só contribui para reforçar a sua relação com a natureza como valoriza o corpo enquanto nexo fundamental dessa relação, prenunciando já aqui o advento do antropocentrismo. Com efeito, esta vinculação do homem ao universo faz-se por intermédio do corpo, já não em consequência de uma queda, como defendia o platonismo, mas como requisito do plano salvífico de Deus para a humanidade. É desta forma, enquanto microcosmo, que o homem participa da providência divina, se irmana com todas as criaturas e com o próprio Cristo encarnado.

«[...] todo o género humano tem algo de comum a toda a criatura: com os anjos, os animais, as árvores, as pedras, o fogo, a água, o frio, o quente, o húmido, o seco, porque o homem se chama microcosmo, isto é, um mundo em miniatura [...].»⁴⁸

«Não podemos dizer a um anjo: *aqui estamos, somos os teus ossos e a tua carne*. A ti, porém, Ó Deus, ó Filho de Deus, que te revestiste não de forma angélica, mas de forma da descendência de Abraão, verdadeiramente podemos dizer: *Aqui estamos, somos a tua carne e os teus ossos*.»⁴⁹

A ligação íntima entre Cristo e a natureza é um tema recorrente e expressa-se através de sugestivas imagens e analogias naturalísticas. Cristo é entendido como o mediador por excelência entre a natureza e a graça, convocando o homem a colaborar nessa mesma missão. O mundo criado por Deus é o mesmo mundo onde Cristo encarnou, sofreu e

⁴⁷ II, 923.

⁴⁸ II, 922.

⁴⁹ I, 578-579.

ressuscitou e, por conseguinte, representa para o homem um caminho de redenção e santificação⁵⁰.

Por via de regra, as metáforas retiradas da natureza visam comparar um animal, um vegetal ou um mineral com uma qualidade moral ou espiritual. A águia é comparada com a inteligência subtil, o carvalho com a penitência, a serpente com a luxúria, o asno com a paciência, o diamante com a clareza espiritual, entre muitas outras. A título ilustrativo, atentemos na forma como o autor associa a leveza à alma purificada das paixões, usando para o efeito animais alados, como insetos e aves.

«Diz-se em Ciências Naturais que as abelhas voam na atmosfera, como que exercitando-se; depois voltam às colmeias e ali se alimentam. Eis a piedade. As abelhas são os justos que se exercitam no ar, na contemplação das coisas celestes.

[...] Depois de semelhante exercício, voltam às colmeias, à sua própria consciência; e aí se alimentam no gozo do espírito e na sua doçura.»⁵¹

«A janela, que tem significado parecido, no étimo latino, ao de levar para fora, é a devoção do entendimento. Por ela entra e sai a pomba, símbolo da alma. Sai para contemplar Deus; entra para se considerar a si mesma.»⁵²

«A oferta do holocausto é feita de aves quando o justo, recoberto das penas das virtudes, designado na rola e na pomba por causa da castidade, simplicidade e gemido de penitência, progride de virtude em virtude.»⁵³

⁵⁰ Ver I, 798 (Cristo é apelidado de *naturam naturans* – «autor da natureza» e governador da natureza criada) e I, 417: «Assim como o raio de sol, descendo do sol, ilumina o mundo e, todavia, não se afasta nunca do sol, também o Filho de Deus, descendo do pai, iluminou o mundo e, contudo, não se afastou nunca do Pai, porque faz um todo com o Pai.»

⁵¹ II, 699-700.

⁵² II, 213-214.

⁵³ II, 550.

Entre os vários tipos de figuração utilizados por Santo António para estabelecer as *similitudines naturae*, José Castro destaca dois: a figuração metafórica e a simbólica. A metáfora «consiste na comparação imediata entre dois termos de significado aparentemente irreduzível»⁵⁴. Os exemplos acima expostos entram facilmente nesta categoria. Já a figuração simbólica consiste num processo mais complexo, na medida em que o autor «parte de realidades que se apresentam como sinais, atribui-lhes um significado moral ou espiritual, transformando-as assim de sinais em símbolos»⁵⁵, tal como o demonstra o seguinte exemplo: «Disse o Anjo a Agar no Génesis: *Volta à tua senhora e humilha-te sob a sua mão. Agar interpreta-se abutre. É figura da alma, que, ao sair pelos sentidos do corpo para as obras da carne, se assemelha a abutre sobre cadáveres.*»⁵⁶

O excerto transcrito, tal como muitos outros passos da obra antoniana, coloca-nos perante um método de maior complexidade e elasticidade hermenêutica do que o verificado na metaforização. Trata-se de discernir a inteligência espiritual do texto bíblico por meio de uma mais complexa sistematização e articulação reflexiva do simbolismo naturalístico. Note-se o raciocínio silogístico: Agar interpreta-se abutre. Abutre é o símbolo da alma. O Abutre ataca a carne. Logo, quando o Anjo pede a Agar que volte para casa está simbolicamente a pedir à alma que deixe os prazeres da carne e se volte para dentro. Tendo por base um signo linguístico (Agar), o autor passa à dimensão do símbolo (Abutre), e de um sentido literal extrai um sentido alegórico. Este método de analogia semântica e gnoseologicamente tão profícuo e variado é recorrente em Santo António e considera-se que representa um avanço considerável relativamente à tradição simbolista da patrística, colocando o franciscano já na antecâmara da Escolástica. José Castro fez um levantamento exaustivo das analogias baseadas em elementos da natureza na parenética antoniana e uma análise sinótica das muitas ocorrências. Os números a que chega são bastante expressivos:

⁵⁴ Castro, *O Simbolismo da Natureza*, 46.

⁵⁵ Castro, *O Simbolismo da Natureza*, 46.

⁵⁶ II, 134.

«Para formarmos uma ideia da importância e da dimensão que a simbologia da Natureza ocupa na globalidade da obra sermônaria, basta-nos constatar que nela se encontram representadas 195 espécies de animais, vegetais e minerais num total de, pelo menos, 605 ocorrências.

Neste sentido podemos afirmar que é possível exaurir dos sermões antonianos autênticos “bestiários”, “herbários” e “lapidários” de significação mais complexa que aqueles que se celebrizaram nos séculos anteriores, dotados de uma estrutura simbólica extremamente rica.»⁵⁷

Na análise que fez, verifica que «os processos de figuração metafórica ou simbólica acompanham sempre as descrições naturalísticas»⁵⁸. Conclui ainda que um mesmo elemento da natureza pode remeter para significados diversos, por vezes antitéticos e até ambíguos, de acordo com o sentido moral ou anagógico que o autor pretende deduzir. Assim, por exemplo, o abutre assume um significado diferente em cada ocorrência: tanto pode simbolizar a sensualidade como, em sentido antitético, a alma. Noutros lugares, simboliza ainda os falsos cristãos, os falsos preladados e os maus servos. Em todo o caso, pode afirmar-se que o significado dominante é o de falsidade, conferindo uma carga simbólica negativa a este animal.

Para além de testemunhar um amor reverencial à natureza e um estado de harmonia com o mundo natural que não pode deixar de interpelar e causar alguma inveja ao homem contemporâneo, toda esta prodigiosa simbologia naturalística habilmente urdida por Santo António constitui seguramente uma das mais belas e luminosas páginas do *liber naturae* que marcas tão fecundas deixou no pensamento ocidental. Resta-nos tentar perceber o que acontece a este «livro» e à simbologia naturalística por ele incrementada quando o paradigma mental da sociedade europeia muda

⁵⁷ Castro, *O Simbolismo da Natureza*, 51.

⁵⁸ Castro, *O Simbolismo da Natureza*, 51.

significativamente, com o processo de autonomização das Ciências Naturais. Para isso, propomo-nos avançar quatro séculos para verificar a sobrevivência ou não deste *topos* e deste processo hermenêutico no mesmo género literário e na obra de alguém que, mais do que homónimo e homólogo, se afigura como inequívoco admirador e devoto de Santo António.

3. «O Livro da Natureza» no padre António Vieira

Santo António ocupa um notório lugar de destaque no conjunto dos sermões do Pe. António Vieira⁵⁹. São nove as pregações que o autor lhe consagrou, número este só ultrapassado pelas prédicas em honra do seu confrade jesuíta, São Francisco Xavier. Vários fatores de atração podem explicar esta clara simpatia e identificação do pregador jesuíta pelo ilustre franciscano. Além da óbvia coincidência onomástica e geográfica, tendo Lisboa e Portugal como berço, há que considerar o estado religioso de ambos e a tarefa simultaneamente missionária e apostólica que abraçaram e na qual sobressaíram como talentosos oradores sacros. Não sendo estes aspetos de somenos importância, cumpre relevar, por um lado, o papel simbólico-nacionalista da figura de Santo António na Parenética barroca do período filipino e da Restauração bragantina e, por outro, o valor retórico-político do santo português no sermonário vieiriano, à luz do lugar que o Jesuíta reservou ao apostolado evangélico no quadro da missão universal que profetizou para Portugal⁶⁰. É este cruzamento entre devoção e política nacional que vamos encontrar em boa parte dos

⁵⁹ Luciana Stegagno Picchio, «O Grande e o Pequeno: o Padre António Vieira e Santo António de Lisboa,» in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Atas*, vol. I, ed. Universidade Católica Portuguesa – Província Portuguesa da Companhia de Jesus (Braga: Faculdade de Teologia, 1999), 545-550; Maria de Lurdes Sirgado Ganho, «Santo António de Lisboa nos Sermões do Pe António Vieira,» in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Atas*, vol. II, ed. Universidade Católica Portuguesa – Província Portuguesa da Companhia de Jesus (Braga: Faculdade de Teologia, 1999), 1281-1287; Carlota Urbano e Margarida Miranda, «Introdução,» in *Obras Completas do Padre António Vieira*, Tomo II, Vol. X, coord. José Eduardo Franco e Pedro Calafate (Lisboa: Círculo de Leitores, 2014), 9-19.

⁶⁰ João Francisco Marques, *A Parenética Portuguesa e a Restauração 1640-1668. A revolta e a mentalidade*, vol. I (Porto: INIC, 1989); João Francisco Marques, *A Parenética Portuguesa e a Dominação Filipina*, 2.ª ed., (Lisboa: INCM, 2010).

sermões que Vieira pregou dedicados a Santo António. No entanto, o que aqui nos interessa não é tanto fazer uma análise dos sermões que Vieira proclamou em honra do seu antecessor, mas sim detetar a presença ou não dessa tradição medieval que o frade franciscano tão bem cultivou e que temos seguido sob a designação de «livro da natureza».

Em primeiro lugar, há que referir que a cosmovisão barroca, no que ao estudo da natureza diz respeito, sofreu uma importante mudança, causada pela tremenda revolução científica do séc. XVII. A grande diferença é que o *liber naturae*, que havia sido valorizado ainda por Nicolau de Cusa e Michel de Montaigne no Renascimento e posteriormente por René Descartes como escola de vida e fonte de conhecimento, perde relevância e sentido já em plena época moderna, com a saída das Ciências Naturais da alçada da Teologia⁶¹. Francis Bacon, embora seja o primeiro a tentar separar o método científico da doutrina religiosa, continua a ver uma grande interação entre a verdade bíblica e o conhecimento científico; além do mais, advoga que para conhecer o mundo natural é preciso saber decifrar o livro da natureza. A mesma concomitância não se passa com a ciência moderna de Kepler e Galileu. Kepler reconhece o livro da natureza como uma criação única de Deus, mas os sacerdotes são agora os cientistas. Galileu vai mais longe, centrando-se sobre o estatuto autónomo do livro do universo: este fala por si e não carece de interpretação, uma vez que está escrito em linguagem matemática e geométrica, logo, unívoca. A partir daqui o texto bíblico e o texto da natureza separam-se para serem tratados de forma independente. Com Newton, Descartes e Malebranche a natureza é conotada com uma nova metáfora, a da máquina, e Deus é o grande Relojoeiro deste mecanismo.

Não obstante estas importantes transformações que se vão refletir, como veremos, na obra de Vieira, a verdade é que a sua parenética patenteia-se, a vários níveis, tributária da tradição medieval: utiliza

⁶¹ Ver Klass Van der Berkel and Arlo Vanderjagt, *The Book of Nature in Early Modern History* (Leuven: Peeters, 2006); Forrest Clingerman, «Reading the Book of Nature. A Hermeneutical Account of Nature for Philosophical Theology,» *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology* 13 (2009): 72-91; Alexander Federau, *Pour une philosophie de l'Anthropocène* (Paris: Puf, 2017), 344-347.

abundantemente os quatro sentidos exegéticos do cânone medieval, dando primazia ao alegórico; cita amiúde as grandes fontes medievais e clássicas (Aristóteles, a Patrística, Santo Agostinho, Santo Isidoro, etc.); e mantém o hábito de disseminar pela sua prosa belíssimas imagens colhidas do mundo natural, como vieram demonstrar estudos recentes⁶².

Por outro lado, há que dizê-lo desde já, a possibilidade de Vieira ter sido influenciado diretamente pelo sermão de Santo António é reduzida. Isto porque à data não existia em Portugal – pelo menos que se tenha conhecimento – nenhum códice com os sermões do autor franciscano⁶³. Mesmo aventando a remota possibilidade de Vieira ter contactado com algum dos escassos códices e edições que existiam em Itália, aquando do seu exílio na década de 70 do séc. XVII, nada há nos seus sermões que aponte inequivocamente nesse sentido. O Santo António de Vieira é o da tradição medieval transmitida pelas várias *Legendas* e biografias populares. As vertentes do santo mais valorizadas são essencialmente a do pregador, do redutor de almas ao Cristianismo e do milagreiro.

Dissemos que o pregador jesuíta mantém o hábito ainda muito em voga na parenética barroca de incluir nos seus Sermões imagens colhidas no mundo natural. Esse facto é inegável e facilmente demonstrável. Tomamos como referência o mundo animal e como exemplo este magnífico passo do Sermão da Primeira Sexta-feira da Quaresma (1651):

«A aranha», diz Salomão, “não tem pés, e sustentando-se sobre as mãos mora nos Palácios dos Reis”. Bom fora que moraram nos Palácios dos Reis, e tiveram neles grande lugar os que só têm mãos. Mas a aranha não tem pés, e tem pequena cabeça, e sabe muito bem o seu conto. Sobe-se mão ante mão a um canto dessas abóbadas

⁶² Paulo Drumond Braga e Isabel Drumond Braga, «Denunciar abusos e criticar erros: os animais na Parenética de Vieira,» in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II, coord. José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020), 339-374; Isabel Maria Madaleno, «As plantas na obra do padre António Vieira,» in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II, coord. José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020), 383-417.

⁶³ Sobre a preservação e transmissão editorial dos sermões de Santo António vide Rema, «Introdução,» XXXVII-LV.

douradas, e a primeira coisa que faz é desentranhar-se toda em finezas. Com estes fios tão finos, que ao princípio mal se divisam, lança suas linhas, arma seus teares, e toda a fábrica se vem a rematar em uma rede para pescar, e comer. Tais são (diz o Rei que mais soube) as aranhas de Palácio.»⁶⁴

A alegoria da aranha é paradigmática da função pedagógica do bestiário na oratória sacra de Vieira. Através da imagem do aracnídeo, o pregador critica a ação dos homens interesseiros e hipócritas que rodeiam o monarca não com o intuito de o servir, mas de dele se servir. Para além de constituir um belíssimo trecho literário, o texto tem uma extraordinária força ilocutória de efeitos morais e políticos. Trata-se de denunciar erros humanos e exortar a uma mudança de comportamento. Tomando como pretexto um versículo bíblico (Pr 30, 28), o pregador desenvolve todo o seu raciocínio com base no conhecimento e observação da natureza, nomeadamente, do comportamento das aranhas.

Noutro passo, o autor mostra ser bom conhecedor da simbologia animal que deriva dos bestiários medievais e remonta aos primórdios da cultura ocidental. «[...] Os animais todos têm suas inclinações, instintos, e propriedades, e todos suas como virtudes, ou vícios naturais: o Leão generoso, a Serpente astuta, o Lobo voraz, o Cervo ligeiro, o Jumento sofredor do trabalho.»⁶⁵

Rãs, lobos, leões, ovelhas, cães, águias, cordeiros e peixes são alguns dos muitos espécimes que emprestam vida e colorido poético ao sermão viariano, enquanto espelham antropomorficamente os comportamentos humanos. Também nos Sermões a Santo António é possível encontrar algumas referências animais. Desde logo, a famosa mula das Legendas antonianas que, estando em jejum, recusa comer aveia

⁶⁴ Padre António Vieira, *Obras Completas*, T. II, vol. II. Coord. José Eduardo Franco e Pedro Calafate (Lisboa: Círculo de Leitores, 2013), 214. Todas as citações da obra do padre António Vieira se reportam a esta edição. Doravante, por motivos de simplificação, indicaremos apenas o tomo, o volume e a página.

⁶⁵ T. II, vol. I, 141-142.

e genuflete perante a hóstia consagrada⁶⁶. Surpreendente é a engenhosa comparação dos vasos holandeses com as abelhas⁶⁷. Surpreendente por as abelhas serem uma espécie recorrente e predileta na oratória do frade franciscano. Terá sido coincidência? Muito provavelmente. Até porque os motivos metafóricos destoam num e noutro autor. Santo António tende a fazer uma interpretação positiva da ação das abelhas.

Menção especial merece o célebre Sermão de Santo António aos Peixes, pregado em 1653, em São Luís do Maranhão; sem dúvida, pela apoteótica e exuberante construção literária, alegórica e intelectual; igualmente, por se tratar de um sermão inspirado num famoso episódio da vida do taumaturgo de Pádua (e não num sermão publicado), com cuja sorte e contexto Vieira se identifica e mimetiza. No entanto, o aspeto que aqui gostaríamos de salientar, único na parenética de Vieira e, talvez, impensável em Santo António, prende-se com a liberdade criativa do autor, capaz de inverter a ordem das prioridades canónicas em função do carácter eminentemente alegórico da prédica. Vieira, contra o que era costume tanto na sua oratória como na do seu homónimo, coloca o «livro da natureza» à frente do livro sagrado. Embora tome como mote o habitual conceito predicável, desta feita retirado do evangelho de Mateus (Mt 5, 13), a fonte primeira da alegoria é o mundo natural, relegando a Bíblia para o plano ilustrativo e de suporte. Todo o sermão se vai construir sobre as virtudes e vícios dos peixes, representantes de correlativas estirpes de conduta humana. Contudo, mesmo aqui, a leitura de Vieira nunca ultrapassará o plano da moralidade ou da exemplaridade fabulística, o que retira a este *liber naturae* todo o seu fluxo críptico espiritual, que circulava com fecundidade na oratória de Santo António e dos seus contemporâneos.

⁶⁶ T. II, vol. X, 123.

⁶⁷ «Pudera chamar abelhas aos Holandeses pela arte, e bom governo, que se lhes não pode negar da sua República; e abelhas nesta fação, pelo apetite que cá os trouxe do nosso mel; mas chama-lhes abelhas, que lhes basta ser pequenas, para serem coléricas, pelo ímpeto raivoso, e fúria com que acometeram, e mais particularmente, porque é próprio da abelha em picando cair morta» (II, X: 90-91).

Com efeito, constatamos diferenças assinaláveis entre os dois modos de utilização dos elementos naturais, que corresponderão já a duas mentalidades diversas: a medieval e a barroca. O pregador jesuíta sobrepuja em talento artístico e retórico, contra um discurso mais seco e técnico do seu antecessor, sem que isso signifique que nele não possamos deparar com belíssimos trechos de prosa literária, como atrás expusemos. Já Santo António faz uma utilização dos motivos naturais incomparavelmente superior em quantidade, frequência e variedade. Todavia, o que mais se evidencia é a disparidade entre o alcance semiótico e espiritual das analogias naturalísticas. Na parenética vieiriana, o «livro da natureza», pese embora a exceção acima referida a propósito dos peixes, está longe de ser equiparável ao livro sagrado da Bíblia. Só neste último se fundam os ensinamentos de ordem espiritual, histórica, profética, catequética e política que escoram quase por completo a construção argumentativa do Padre António Vieira. Por conseguinte, não é fácil detetar alusões à natureza como incunábulo de símbolos divinos a decifrar, mesmo se podemos facilmente localizar afirmações que põem em evidência o carinho e a atenção que dedica à beleza natural, entendida como reflexo do poder criativo e amoroso de Deus: «Essa revolução dos Céus, esse curso dos planetas, essa ordem do firmamento, que outra coisa fazem continuamente, senão anunciar ao mundo as obras maravilhosas de Deus?»⁶⁸

É lícito, pois, afirmar que as alegorias naturalísticas empregues por Vieira, incluindo as inúmeras e variadas que extraiu do mundo vegetal⁶⁹, se situam dentro dos limites do universo alegórico-simbólico, cumprindo uma missão essencialmente retórico-poética e moralizante. Funcionam como artifício literário muito próximo do *simile* grego, visando ilustrar uma cena com o intuito de a explicitar (papel da alegoria), e assumindo

⁶⁸ T. II, vol. VII, 160.

⁶⁹ Madaleno, «As plantas na obra do padre António Vieira». Relativamente à Botânica, para além do seu emprego metafórico e simbólico, substancialmente ancorado em referências bíblicas, há a salientar a menção e descrição de inúmeras espécies nativas e exóticas da América que encontramos, sobretudo, nos escritos não parenéticos do Padre António Vieira, como são as cartas ou os relatos das missões. Tudo isto se pode verificar na análise detalhada de Madaleno atrás referida, onde fica manifesta a curiosidade e interesse do missionário jesuíta pelas coisas da natureza e do meio ambiente, nomeadamente da Botânica.

nesse ímpeto o papel de denunciadoras de vícios e morigeradoras de costumes. A complexidade e riqueza hermenêutica que encontrávamos em Santo António não desaparece na obra de Vieira, mas perde força e alcance. Não fora o extraordinário talento criativo e apurado sentido estético do pregador jesuíta, e as *similitudines naturae* pouco mais seriam que um lugar comum técnico-literário.

Se a Parenética não nos permite tirar grandes ilações relativamente à permanência do conceito de natureza como livro escrito por Deus, o mesmo não acontece na obra profética do Padre António Vieira. Neste âmbito, vale a pena fixar a nossa atenção num escrito redigido nos seus últimos anos de vida, intitulado *Voz de Deus ao mundo, a Portugal e à Baía*, que leva como subtítulo *Juízo do cometa que nela foi visto em 27 de outubro de 1695 e continua até hoje, 9 de novembro do mesmo ano*⁷⁰. Como o subtítulo deixa entrever, parte o autor da observação da passagem de um cometa para uma série de extrapolações místico-proféticas. Para o orador jesuíta, um fenómeno natural desta envergadura não é concebível sem ser por desígnio de Deus, que por seu intermédio pretende transmitir um aviso à humanidade: «Um monstro de tão prodigiosa grandeza não foi criado sem algum fim, nem mandado e mostrado acaso, mas para que os mortais entrando dentro de si mesmos, e levantando o pensamento ao autor e governador do universo, reverenciem Seu poder e temam Seus juízos.»⁷¹

Empenha-se, depois, o exegeta em demonstrar que os cometas, mais do que «puros efeitos da natureza», são «vozes de Deus». Trata-se, por conseguinte, de linguagem profética de Deus que importa decifrar. Entendido como novo profeta, este cometa, na linha histórica de tantos que lhe antecederam, anuncia ao Mundo terríveis catástrofes naturais e sociais; incita Portugal a conquistar a Terra Santa aos Turcos; exorta a Baía, cabeça do Império, ao arrependimento e à emenda de vida.

⁷⁰ T. III, vol. I, 581-612.

⁷¹ T. III, vol. I, 583.

Facto deveras assinalável neste documento e que reflete já a consciência da autonomia da Ciência relativamente à Religião, é o preâmbulo metodológico, onde o autor procura colocar o seu discurso fora quer do âmbito da racionalidade científica representada pela Astronomia, quer da superstição fantasiosa e fatalista própria da Astrologia⁷². Retirando ao cometa a possibilidade de ser uma mera causa natural, Vieira propõe-se interpretá-lo como sinal de Deus. A negação da explicação científica encaminha-o para afirmações ingénuas como a crença de que «os cometas nos seus cursos são governados por anjos»⁷³. Ademais, sustenta a sua argumentação no facto de Deus sempre ter falado aos homens por meio de fenómenos atmosféricos, o trovão, a estrela de Belém, a coluna de fumo, «sinais de Deus, cujo verdadeiro significado entendiam os homens»⁷⁴.

Não obstante, Vieira demonstra conhecer a voz da Ciência que se impunha no seu tempo, citando duas vezes o cientista alemão Kepler, ele que havia sido um reputado matemático, astrónomo e astrólogo imperial⁷⁵. Para explicar os efeitos negativos dos cometas na natureza e na

⁷² «Não se chama este juízo astronómico, porque não é nosso intento examinar ou definir a natureza, a matéria, o nascimento, o lugar, as distâncias, os aspetos, os movimentos, nem algumas das outras circunstâncias em que curiosamente se empregam as observações da Astronomia, e muito menos a duração e ocaso deste prodigioso meteoro, pois ainda estão pendentes. Também se não chama astrológico este juízo, porque reputando nós com os mais sábios e prudentes professores da mesma arte quão inútil, infrutuosa e vã seja aquela parte da Astrologia que, com o nome de judiciária, costuma entreter os discursos e enganar as esperanças ou fantasias dos homens, não só seria crime contra a Providência do Altíssimo, mas desprezo de seus avisos tão manifestos, diverti-los a considerações ociosas, em que se confundam e percam os efeitos próprios, e saudáveis, que deve e pode produzir em nós uma causa tão notável e tão notória» (T. III, vol. I, 583). A este propósito diz-nos Carlos Fiolhais: «a doutrina católica impedia os juízos feitos nos horóscopos sobre o futuro de indivíduos (astronomia judiciária), mas não impedia profecias a respeito da natureza, de regiões ou de países. Vieira, alinhado com a doutrina da Igreja, recusava a astrologia judiciária, mas não se furtava a outras formas de astrologia»: Carlos Fiolhais, «O Padre António Vieira e a Ciência», in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II, coord. José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020), 320.

⁷³ T. III, vol. I, 586.

⁷⁴ T. III, vol. I, 587.

⁷⁵ Johannes Kepler (1571-1630) é um dos cientistas modernos mais citados por Vieira. No artigo que analisa as relações entre Vieira e os grandes nomes da ciência do séc. XVII, Carlos Fiolhais («O Padre António Vieira e a Ciência», 311-338) mostra como Vieira não só estava atualizado no que a esta área do saber diz respeito como acompanhava com interesse o progresso científico, dedicando uma especial atenção ao estudo e observação dos cometas. Para este gosto, contribuía indiscutivelmente a sólida formação científica ministrada nos colégios jesuítas, e de que dá testemunho a famosa *Ratio Studiorum*, o programa

sociedade (onde também causam enormes perturbações políticas), o teólogo jesuíta divide o mundo em mundo natural e mundo político. O primeiro baseia-se na experiência, é o mundo de Ptolomeu, Aristóteles e de Kepler. A este último vai buscar a explicação científica para os efeitos devastadores dos cometas sobre a natureza. O motivo por que estes andam associados a tempestades, naufrágios, secas, esterilidades, fomes, terramotos, pestes e todo o tipo de calamidades naturais reside – segundo ele, citando Kepler – no facto de o cometa ser uma espécie de excremento cósmico. De guerras, mudança de impérios e morte de Príncipes causadas pelos cometas dão testemunho escritores, historiadores e matemáticos gentios e sagrados. Em suma, a estratégia hermenêutica de Vieira consiste em fazer uma leitura histórica dos flagelos que assolaram o planeta e as sociedades ao longo dos séculos, fazendo-os coincidir com a ocorrência cronológica de cometas. A dado momento, Vieira demarca-se claramente da razão científica em favor da crença profética e escatológica, combatendo o desassombro científico de Kepler com interpretações teológicas e artifícios retóricos:

«Kepler na sua *Fisiologia* diz que de balde temeu Carlos aquele cometa, porque viveu alguns anos depois dele, e eu dissera que, porque o temeu, por isso viveu; porque é condição da morte fugir dos que a temem; ou verdadeiramente generosidade de Deus não executar o golpe nos rendidos.»

Podemos concluir, pois, que o recurso de Vieira ao discurso científico se cifra pela conveniência. Num momento de viragem cultural, que se traduzirá num progressivo afastamento das Ciências Naturais da Teologia e da etiologia bíblica, temos um Padre António Vieira muito mais agarrado à interpretação alegórico-simbólica da Bíblia e do «livro da natureza» do que a explicações naturais e empíricas. E isso tem um enquadramento. No universo mental religioso até ao séc. XVII a ideia de

um mundo natural exterior ao mundo humano não é aceitável, pois a Bíblia não isola nunca o homem do seu meio ambiente ou o conteúdo do seu continente.

Com efeito, para Vieira, a natureza não é pura matéria indiferente e exterior ao destino da humanidade, tal como via a filosofia moderna no seu tempo; para ele, a natureza é linguagem de Deus que exige interpretação; sem ser divina, tem uma dimensão sobrenatural, tal como o universo tem um sentido religioso. Ora, como bem assinala Pedro Calafate, na esclarecedora introdução que faz ao texto de Vieira, a conceção mecânica da natureza posta em marcha pela revolução científica dos séculos XVII e XVIII passa a conceber o universo como uma «realidade física, no quadro de um sistema de forças, em que a Terra era um astro como os demais, num vasto mundo que deixara de ter centro para passar a ser *infinito* como em Bruno, ou *indefinido* como em Galileu»⁷⁶. Neste contexto, perde valor o significado críptico e espiritual do mundo porque, como escreveu Eugénio Garin, «o esforço do homem não se orientará mais para a articulação entre o signo e o sentido sagrado, teológico ou moral, mas sim para uma tentativa de clarificar e ordenar, em termos lógicos, um dado sensível»⁷⁷.

A interpretação bíblica sofre igual movimento de dessacralização verificado no «livro da natureza». Apela-se agora a uma leitura exclusivamente histórica e racional do texto sagrado, com a recusa do seu carácter inspirado. Por outro lado – nota ainda Calafate –, a despromoção dos sentidos trazida pela filosofia cartesiana e a consequente redução da natureza à sua dimensão material, extensiva e geométrica faz cair em descrédito «o grande livro do mundo». O mundo natural deixa de ser um espaço de epifania religiosa.

Apesar de tudo, esta tendência mecanicista esteve longe de ser hegemónica. No contexto histórico-cultural do Barroco conviviam várias

⁷⁶ Pedro Calafate, «Introdução ao volume I da Obra Profética,» in Padre António Vieira, *Obra Completa*, T. III, vol. I, coord. José Eduardo Franco e Pedro Calafate (Lisboa: Círculo de Leitores, 2014), 42.

⁷⁷ Eugenio Garin, «La nuova scienza e il simbolo del “libro”,» in *Umanesimo e simbolo* (Pádua: CEDAM, 1958), 457, apud Calafate, «Introdução», 42.

sensibilidades, umas mais próximas deste novo radicalismo materialista outras mais moderadas. Continuava a existir quem, com Isaac Newton, Tycho Brahe e Kepler, continuasse a ver no firmamento uma prova sensível da glória de Deus, contribuindo para um espírito eclético que cruzava ciência com religião, astronomia com astrologia. É deste espírito que comunga o Padre António Vieira: frequentador assíduo da Ciência, critica a sua orgulhosa suficiência que silencia a intervenção divina; defensor da tradição religiosa e da hermenêutica alegórico-simbólica, recusa o excesso da credence que anula o livre-arbítrio, e a intervenção de um Deus providencialista. No entanto, tudo nele se conjuga utopicamente para que Deus, homem e natureza convivam em harmonia num mundo de justiça e paz.

4. Conclusão

Aqui chegados, impõem-se algumas reflexões conclusivas. E teremos de começar por referir afinidades. Entre Santo António e o Padre António Vieira elas ultrapassam o domínio das coincidências casuais. É verdade que estamos a falar de dois dos mais destacados intelectuais, teólogos, oradores, escritores e missionários portugueses de todos os tempos. Isto para não entrarmos no campo dos valores humanos mais ligados à área das virtudes cristãs, onde os dois foram, sem dúvida, heróis olímpicos, um reconhecido à escala mundial, o outro à escala de quem o ler e conhecer. Talvez um dia também nesse capítulo se lhe faça justiça. Contudo, aquilo que mais atraiu a nossa atenção neste cruzamento histórico-literário não foram tanto as circunstâncias biográficas, mas mais as coordenadas epistémicas, ideológicas e estéticas que sustentam o seu discurso sobre a natureza e Deus. Nesse âmbito, verificámos que tanto um como o outro se situam em importantes momentos de viragem epistemológica e cultural no que à relação entre religião e natureza diz respeito. De revolução científica só se pode falar verdadeiramente no tempo do padre António Vieira. Não obstante, constatamos que o axioma hermenêutico que vem dos primórdios do Cristianismo e que consiste em conceber o mundo natural como uma segunda Bíblia, sendo axial e extremamente

fértil na oratória religiosa de Fernando de Bulhões, é ainda notório e, por vezes, central na obra do maior dos nossos oradores sacros. Não se pode dizer que tenha a mesma presença, que veicule a mesma convicção teológico-filosófica, que se equipare em pujança simbólica ou, por outras palavras, manifeste o mesmo poder de trazer para o natural o transcendente ou da transparência do natural nos conduzir à opacidade da transcendência. No entanto, num mais acentuado, noutra mais diluído, o fluxo alegórico-simbólico onde o homem lê e interpreta a partir dos sinais do mundo natural mensagens do Criador e Zelador do cosmos está bem patente ao longo de toda a Idade Média até aos alvares da Idade Moderna. É neste contexto de transição que se situa Vieira, a tentar conciliar o que resta de uma visão holística em declínio com as novidades rompantes de um novo tempo epistemológico. Tempo este que, liberto das amarras de uma leitura predominantemente metafísica e sobrenatural, vai permitir dar autonomia física e estatuto empírico à natureza e ao seu estudo, propiciando os enormes avanços científicos de que todos somos hoje ainda grandes beneficiários. Dito isto, importa referir o que se perdeu neste processo evolutivo, por via de algum excesso positivista que teve por objetivo transformar a própria natureza sob o lema «conhecer para prever, poder e dominar», dando origem à tecnociência do mundo contemporâneo. Hoje, assolados por uma tremenda crise ambiental e um acentuado distanciamento do mundo natural, as circunstâncias obrigam-nos a repensar e a reconstruir os vínculos efetivos e afetivos com a natureza. Não sendo desejável o regresso a lógicas arbitrárias de matriz simbólico-espiritualista nem a conformações materialistas da criação, urge, contudo, recuperar algum do espírito unificador e harmónico que figuras como Santo António e Padre António Vieira de certo modo cultivaram.

O minorita franciscano favorece uma ideia de fraternidade universal impregnada do espírito de Assis, promovendo um sentido de homem e de natureza que vem ao encontro das grandes preocupações do nosso tempo. O pregador jesuíta não se afasta no essencial desta linha de pensamento, dando elá a uma imagem utópica e profética de paz e justiça para todas as criaturas. Santo António e Padre António Vieira, dois

homens de tempos distintos, mas ainda tão próximos (entre si e de nós), dois pilares da Igreja Católica portuguesa, representantes de um pensamento teologal a que poderíamos chamar, em certa medida, precocemente cosmoteândrico – para usarmos a conhecida intuição de Raimon Pannikar – abrem-nos aqui uma proveitosa via reflexiva da religação homem-Deus-cosmos. Sobretudo, criam condições favoráveis a um novo equacionamento do carácter sagrado da natureza e do carácter natural do sagrado.

Bibliografia

- António, Santo. *Obras Completas: Sermões Dominicais e Festivos*. Ed. bilingue com trad., introd. e notas de Henrique Pinto Rema, 2 vols. Porto: Lello & Irmão Editores, 1987.
- Augustini, S. Aurelii. *Opera Omnia*. <http://www.augustinus.it/latino/>.
- Augustodunensis, Honorius. *Elucidarium*, in https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1080-1137__Honorius_Augustodunensis__Elucidarium_Sive_Dialogus_De_Summa_Totius_Christianae_Theologiae__MLT.pdf.html.
- Berkel, Klass Van der and Arlo Vanderjagt. *The Book of Nature in Early Modern History*. Leuven: Peeters, 2006.
- Braga, Paulo Drumond e Isabel Drumond Braga. «Denunciar abusos e criticar erros: os animais na Parenética de Vieira,» in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II, coord. José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, 339-374. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.
- Caeiro, Francisco da Gama. «Natureza e símbolo em Santo António de Lisboa,» in *Separata da Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, série III, n.º 8 (1964).
- Caeiro, Francisco da Gama. *Santo António de Lisboa, I – Introdução ao estudo da obra antoniana*. Lisboa: edição do Autor, 1967.
- Calafate, Pedro. «Introdução ao volume I da Obra Profética,» in *Padre António Vieira, Obra Completa*, T. III, vol. I, coord. José Eduardo Franco e Pedro Calafate, 11-47. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014.
- Castro, José Acácio Aguiar de. *O Simbolismo da Natureza em Santo António de Lisboa*. Porto: Universidade Católica Portuguesa/Fundação Eng.º António de Almeida, 1997.

- Chambel, Pedro. «Apresentação do projeto de investigação “Dicionário de Simbologias Animais”. Problemática, questões e orientações.» in *Bestiário Medieval: Perspetivas de Abordagens*, coord. Adelaide Miranda e Pedro Chambel, 9-19. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2014.
- Clingerman, Forrest. «Reading the Book of Nature. A Hermeneutical Account of Nature for Philosophical Theology.» *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology* 13 (2009): 72-91.
- Federau, Alexander. *Pour une philosophie de l'Anthropocène*. Paris: Puf, 2017.
- Fiolhais, Carlos. «O Padre António Vieira e a Ciência.» In *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II, coord. José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, 311-338. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.
- Ganho, Maria de Lurdes Sirgado. «Homem e natureza em Santo António de Lisboa.» In *Colóquio Antoniano*, 195-203. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 1982.
- Ganho, Maria de Lurdes Sirgado. «Santo António de Lisboa nos Sermões do P.^c António Vieira.» In *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Atas*, vol. II, ed. Universidade Católica Portuguesa – Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1281-1287. Braga: Faculdade de Teologia, 1999.
- Giraud, Vincent. «*Signum et vestigium* dans la pensée de saint Augustin,» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2011/2 (Tome 95): 251-274. <https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2011-2-page-251.htm>.
- Insulis, Alanus de. *De Incarnatione Christi Rhythmus Perelegans*, in https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1125-1202,_Alanus_De_Insulis,_De_Incarnatione_Christi_Rhythmus_Perelegans,_MLT.pdf.
- Lubac, Henri. *Exegèse médiévale, les quatre sens de l'écriture*. Paris: ed. Aubier, 1959.
- Pacheco, Maria Cândida Monteiro. *Santo António de Lisboa: da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997.
- Madaleno, Isabel Maria. «As plantas na obra do padre António Vieira.» In *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II, coord. José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, 383-417. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.
- Marques, João Francisco. *A Parenética Portuguesa e a Restauração 1640-1668. A revolta e a mentalidade*, vol. I. Porto: INIC, 1989.
- Marques, João Francisco. *A Parenética Portuguesa e a Dominação Filipina*, 2.^a ed. Lisboa: INCM, 2010.

- Picchio, Luciana Stegagno. «O Grande e o Pequeno: o Padre António Vieira e Santo António de Lisboa.» In *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Atas*, vol. I, ed. Universidade Católica Portuguesa – Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 545-550. Braga: Faculdade de Teologia, 1999.
- Poirel, Dominique. «Lire l'univers visible : le sens d'une métaphore chez Hugues de Saint-Victor.» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2011/2 (Tome 95), 363-382. <https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2011-2-page-363.htm>.
- Rema, Henrique Pinto. «Introdução,» in *Santo António de Lisboa. Obras Completas. Sermões Dominicais e Festivos*, vol. I, xv-LXXXV. Porto: Lello & Irmão, 1987.
- Urbano, Carlota e Margarida Miranda. «Introdução.» In *Obra Completa do Padre António Vieira*, Tomo II, vol. X, coord. José Eduardo Franco e Pedro Calafate, 9-19. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014.
- Vanderjagt, Arlo and Klass Van der Berkel. *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*. Leuven: Peeters, 2005.
- Varandas, Angélica. «O Bestiário. Um Género Medieval.» In *Bestiário Medieval: Perspetivas de Abordagens*, coord. Adelaide Miranda e Pedro Chambel, 41-53. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2014.
- Vieira, Padre António. *Obra Completa*, coord. José Eduardo Franco e Pedro Calafate. Lisboa: Círculo de Leitores, 2013-2015.

Artigo recebido em 10.02.2021 e aprovado em 20.02.2021

