

## LAS VOCES DE SAN VICENTE FERRER, El discurso persuasivo de los sermones

Josep Miquel Sobrer  
*University of Indiana, Bloomington*

*"Ara tots bé remembreu  
lo Passi del Fill de Déu,  
com volgué ser pres, lligat,  
e dels Apòstols lleixat,  
perquè ben descandenats  
fóssem de nostres pecats.  
¿Qui, doncs, se porà excusar  
de fortment disciplinar?"<sup>1</sup>*

Todo discurso es una seducción. El lector es la figura paciente y pasiva que juega a dejarse amoldar en una aquiescencia basada en las articulaciones del discurso. También mis palabras aquí quieren ser una propuesta racional —y por tanto seductora— de examen de la mecánica retórica de los sermones de San Vicente Ferrer. Pero si quiero hablar de sermones no es solamente por su interés intrínseco. Bien presente tengo el contraste, que a nosotros nos debe parecer máximo, entre el público del sermón —el grupo de fieles en la fresca

<sup>1</sup> La mayoría de las citas vicentinas y contemporáneas está tomada de la excelente edición de los *Sermons de Quaresma* obra de Manuel Sanchis Guarnier, Valencia, Albatros, 1973. La presente cita se halla en la página 14. En el texto de mi artículo, a partir de aquí, voy simplemente a facilitar el número de la página de las citas de la mencionada edición. En mis notas daré una traducción literal de los pasajes menos obvios del original catalán. La cita en verso se traduciría así: "Ahora todos bien recordáis / la Pasión del Hijo de Dios, / como quiso ser preso, atado, / y dejado por sus Apóstoles, / para que bien desencadenados / fuésemos de nuestros pecados. / ¿Quién, pues, se podrá excusar / de disciplinarse fuertemente?"

penumbra de la iglesia— y el público de las ponencias de nuestros congresos académicos. Pero nosotros los intelectuales, ¿somos de verdad tan distintos de los febriles feligreses que temblaban bajo la verborrea de Ferrer? ¿Somos nosotros en verdad unos espíritus críticos, libres, maduros e independientes a quienes las palabras del que habla o del que escribe no pueden tocar emocionalmente? Quizá esta presunta independencia mental nuestra después de todo es una ficción que no queremos develar. Nuestro mito secreto es el espíritu crítico. Pero yo, como todo autor de artículos críticos y discursos teóricos, y como todo orador de congreso, les voy a proponer en estos párrafos algo así como una seducción, o un tipo de seducción; una seducción de la cual yo mismo desconozco los límites y las profundas raíces.

Reconozco que la cuestión es oscura. Pero, ¿cómo podríamos comprender lo que es un sermón si no pudiéramos sopesar, antes de oírlo o durante el intento de comprensión, el juego retórico en el que nos hemos metido? Se habla de los sermones (no de los que oímos como feligreses sino de los que estudiamos como profesores) con un poco de displicencia y superioridad. Se examinan los sermones como si fuesen piezas menores de la literatura. Como un género que revolotea por los márgenes de nuestras letras. Al hablar de los sermones los profesores somos paternalistas; ofrecemos cuatro comentarios retórico-lingüísticos y les otorgamos, como máximo obsequio, la avara alabanza del “interés narrativo”. Parece que los sermones oídos sin fe, o quizá quepa decir los sermones leídos, provocan reacciones de profesor de antropología. Los sermones siempre están “allá”, actuando como un código de señales que nos habla de una realidad más allá de ellas. Al mismo tiempo los escritos profesoriles que comentan sermones suelen zafarse de la cuestión: ¿Qué es un sermón? ¿A quién se dirige? ¿A quién se vierte y a quién convierte? ¿A quién intenta seducir? Y zafarse de una cuestión principal: ¿Qué tipo de discurso puede subyacer si no explicar el discurso que es el sermón? Sospecho que todo sermón, al fin y al cabo, es una pieza que predica a los conversos, que se propone seducir a los anhelantes, convertir conversos. Por eso los sermones no deben ser esencialmente diferentes de los escritos que nosotros los profesores publicamos en “revistas especializadas” y presentamos en los pequeños púlpitos de los congresos. Todo ello es, me temo, llover sobre mojado. Quizá la continuada presencia de los sermones en nuestra sociedad (siendo el género literario viviente que tiene sus orígenes más leja-

nos) demuestra lo necesarios que son: quizá porque toda conversión exige constantes reconversiones.

Quisiera yo aquí abrir el tema de otra manera, examinarlo bajo una nueva luz o trepar a él por una nueva vertiente. Un fructífero punto de partida nos lo brindan los sermones de San Vicente Ferrer, el predicador valenciano que alcanzó su apogeo entre los siglos XIV y XV. Es el más famoso de todos los predicadores de la Península Ibérica y uno de los más famosos de Europa y el mundo entero. Pero antes de hablar más de San Vicente quisiera explicar mi proyecto de trabajo (la seducción que me propongo): examinar la mecánica seductiva de sus sermones a partir de las siguientes consideraciones previas: leer, o entender, consiste en reconocer sobre el papel escrito o en las vibraciones del aire, unas voces que preexisten en nuestra mente, en nuestra memoria o en nuestro inconsciente. Sigo aquí el estudio fundamental (y que ha merecido muy poca atención de los humanistas, y menos aún disensión) sobre la teoría de las voces y el origen de la literatura, de Julian Jaynes.<sup>2</sup> El convencimiento que provoca cualquier discurso es, según Jaynes, el fruto de un sabio hermanamiento de diversas de estas voces en una estructura retórica coherente. Examinando las voces que resuenan en los sermones de San Vicente Ferrer quizá podamos alcanzar algunas ideas sobre cuál puede ser, o haber sido, la clase de su enorme éxito como predicador. Quizá logremos vislumbrar también qué tipo de armazón persuasiva es un sermón. Por qué, en fin, nos convencen si ya no nos convierten.

Vayamos por partes. Todo texto no es más que algo así como las más pequeñas circunferencias de una serie que es el contexto. Un texto tiene el mismo sentido, sin su contexto, que tendría un pedacito de mármol de un mosaico sin los que lo rodean. Intentemos, pues, esbozar algo del contexto de nuestros sermones, de los textos que proponemos analizar. Recordemos en primer lugar algunas de las circunstancias de los sermones de Ferrer y pasaremos luego al análisis concreto de la estructura elemental de sus sermones. En concreto hablaré de un ciclo de sermones de Cuaresma pronunciados en Valencia el año 1413 y publicados modernamente por Josep Sanchis Sivera y después por su sobrino Manuel Sanchis Guarner.

Los versos que abrían este ensayo eran típicos versos de una de las

<sup>2</sup> *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1976.

ceremonias de la presentación en una ciudad de un ciclo de sermones vicentinos. Ferrer era fraile dominico y Maestro en Teología, aunque no se sabe de qué facultad. En su juventud escribió dos tratados filosóficos: *De Suppositionibus* y *De Unitate Universale*. Pero, sin repudiar estos escritos, abandonó la actividad filosófica a raíz de una visión que tuvo el 3 de octubre de 1398, en la cual Jesucristo, acompañado de Santo Domingo y de San Francisco, le encargaba salir a predicar los evangelios por el mundo. A partir de esta reconversión o conversión su modo de vida cambió radicalmente y pronto adquirió su gran popularidad e incluso una gran fama de santidad, taumaturgia, inefabilidad política y don de lenguas supernatural porque, predicando siempre en su nativo catalán valenciano, era entendido en todas partes de Europa. En su época de apogeo solía viajar, como hacían también otros santos y charlatanes del momento, con una comitiva de más de trescientas personas, la mayoría de las cuales parece que eran penitentes que se disciplinaban en público.<sup>3</sup> La comitiva se movía por tierras de la Corona de Aragón, de Francia, de Italia. Vicente era un personaje poderosísimo, a escala europea, que manipulaba o en todo caso estaba cerca de los centros de manipulación política de gran envergadura, con elementos histriónicos y publicitarios. Reyes y papas buscaban la alianza de Fray Vicente, alianza que él no otorgaba frívolamente. Intervino decisivamente en el Compromiso de Caspe (1412) que trajo la casa castellana de los Trastámara al trono de Aragón; también intervino en la resolución del Cisma de Occidente (1417) a veces a favor, a veces en contra de su amigo Pedro de Luna, que se había convertido en el papa aviñonés Benedicto XIII. Con su pequeño ejército de flagelantes Ferrer tenía un poder político que pocos le igualado y que la Santa Iglesia bien pronto reconoció con su milagrosamente temprana canonización (1425-1455); Ferrer había muerto en 1419.

Otros episodios de su fulgurante carrera son igualmente conocidos; y todavía más importantes para hacerse una idea del contexto de sus sermones. La fama que tenía de hacerse entender por toda Europa hablando su lengua materna es cosa que todavía hoy halaga la vanidad colectiva de catalanes y valencianos; es posible que en el fondo, más que de un milagro, se trate de un inspirado montaje

<sup>3</sup> Para la descripción física de las prédicas de San Vicente, véase la "Introducción" de Sanchis Guarnier a su edición citada en la nota 1. Para un panorama, tomado desde una óptica agnóstica, del tipo de la sociedad en que se insertaban personajes como San Vicente, véase Marina WARNER, *Joan of Arc*, New York, Knopf, 1981, cap. 4.

para-teatral. Más interesante es aún el sistema mediante el cual nos han llegado tantos de sus sermones. Entre el considerable séquito que seguía a Fray Vicente se hallaban unos escribanos que, turnándose y casi al pie de la letra, *de verbo ad verbum* (pues se trataba de la palabra que Dios inspiraba), copiaban lo que decía el dominico y transponían al papel, como mejor sabían, los arrebatos fogosos del santo, *promptan manum habentes ad scribendum*. Gracias a esta precaución nos han llegado centenares de sermones en la forma sólo ligeramente abreviada que, aparte del interés anecdótico que claramente ofrece, hace de la escritura de San Vicente, o quizá habría que decir de su "dictadura", un monumento perfectamente idóneo para el estudio de este tipo de seductor discurso.

Por su parte los sermones vicentinos se escapaban completamente de los límites de la misa. Cada sermón duraba dos o tres horas y era el plato fuerte de los servicios religiosos, anhelado y vitoreado por las multitudes. La misión vicentina quería tener efectos multitudinarios. Las prédicas caían además sobre una sociedad tripartida por separaciones religiosas-cristianos, moros, judíos-. Como cándidamente confiesa Manuel Sanchis Guarnier: "Mestre Vicent forçava sovint que els jueus i els musulmans assistissen als seus sermons per tal d'induir-los a la conversió. En aquest aspecte assolí a València un èxit ressonant".<sup>4</sup> Sanchis no dice nada de las represalias y "progroms" contra judíos y moriscos que por esa época ya empezaban a pasar de mero incidente. Es tentador en este momento adoptar la posición contraria a la de Sanchis y creer que más que la persuasión de la oratoria vicentina era una retórica mucho más palpable lo que conseguía el resonante éxito de tantas conversiones. Pero quiero señalar que, de ser cierta mi suposición de que todo sermón es una prédica a los ya conversos, la conversión de judíos y musulmanes sería más bien obra de las presiones que hacían escuchar, quieras o no, las prédicas del dominico. Este, por su parte, siempre insistió en que las palabras y no las armas ni las amenazas eran el camino para convencer a aquella tan errada gente.

Todos, cuando las cosas andan mal, buscamos una conversión de algún tipo. Todo sufrimiento hace desear cambio. Quizá tras toda ambición, tras todo enamoramiento, tras todo nuevo régimen o cada

<sup>4</sup> "Maestre Vicente obligaba a menudo a que los judíos y los musulmanes asistiesen a sus sermones para inducirlos a la conversión. En este aspecto consiguió en Valencia un éxito resonante" (p. 17).

resolución de año nuevo, haya un oscuro miedo, un miedo que no nos atrevemos a sacar a la luz. No es la palabra justa la que nos convence sino la que llega en el momento justo. Sea como sea, parece claro que cada uno de los sermones vicentinos era considerado como un momento exaltante y exaltado, privilegiado, preñado de fuerza. El público de aquellos sermones llegaría a la iglesia para oírlos convencido de que, al escuchar al predicador, algo iba a pasar, que la experiencia traería su fruto y que ese fruto sería algo radical: nada menos que una conversión. La propia o la del que estaba al lado. Este mismo convencimiento, esta colectiva convicción, ya bastaba para dar a los sermones una fuerza imposible de esquivar. Es decir: quizá los sermones no fueran la causa de todas aquellas conversiones, pero no hay duda de que sí se constituían en su momento, en su ocasión, en su *locus* emocional y consciente, como si durante la prédica una voz divina murmurase al oído de cada uno: "¡Ahora!"

Eminentes historiadores y críticos han escrito sobre importantes aspectos de los sermones ferrerianos como la tradición manuscrita, la retórica medieval, la influencia del *Ars praedicandi populo* del contemporáneo de Ferrer, el franciscano catalán Francesc Eiximenis. No insistiré sobre el análisis de las *divisiones* de los sermones, queda la acertada taxonomía de Vicente Almazán, el magistral estudio de Joan Fuster y otros distinguidos trabajos.<sup>5</sup> Todo sermón es una arquitectura de ideas y de palabras en torno a una idea central llamada glosa. Un tema es una frase de algún texto sagrado, normalmente (en el caso que nos ocupa) de los Evangelios. El tema es siempre una frase abierta, algo parecido a los *koan* de la tradición budista japonesa; es una frase con un cierto misterio, una frase que pide una elucidación, una exégesis. Pero la libertad interpretacional del tema se equilibra con un fuerte condicionamiento en otro nivel. El tema nunca es arbitrario. Está ligado a la liturgia de la misma manera que la liturgia está ligada al calendario y éste a la sístole y diástole de las efemérides solares y lunares: la Pascua de resurrección, por ejemplo, acaece en el primer domingo después de la primera luna llena después del equinoccio de primavera. El tema del ser-

món está siempre determinado, es parte integrante de la pertenencia universal, católica, a la cadena de sucesos que tiene su origen en la divinidad. Cuarenta días antes de la Pascua viene la Cuaresma. Cada día de cuaresma tiene su tema asignado. Todo ello culminará en la resurrección triunfante de ese domingo señalado. No puede haber ansiedad ninguna sobre el resultado del sistema de sermones; tampoco sobre su efectividad. Negar efectividad a los sermones sería destruir un montaje ancestral de creencias, ritos y palabras; no hay en el mundo nadie tan sordo al mensaje religioso que haya siquiera soñado emprender tal derrumbamiento.

Propongo aquí mirar los sermones, usando un pequeño grupo de los de San Vicente como fuente de ejemplos; y mirar los sermones como sistemas narrativos, como sistemas superimpuestos de voces narrativas. El sermón como sistema dinámico de textos y subtextos, con sus contrastantes antitextos y subantitextos, creando todo ello un edificio en el cual se podrá alojar la callada voz errante de cada una de las personas del público.

#### "Antecedebat me ista sapientia."<sup>6</sup>

En general los sermones vicentinos se basan en la relación íntima entre *natura* y *scriptura*, entre la realidad y el discurso de las cosas.<sup>7</sup> Sobre esta relación se alza, implícita, una serie de razonamientos: que el lazo de unión entre la naturaleza y la escritura es obra de Dios; que como obra de Dios representa la ley de la Divina Gracia; que la inteligencia o comprensión de aquella relación representa un espejo de esa gracia y por lo tanto la manera de conseguirla; que la inteligencia de la Palabra —de la escritura— es el camino hacia la comprensión de la Divinidad y que, así, gracia y teología son idénticas. Comprender, creer y ser se homologaban armónicamente en la epistemología medieval.

Intentaré elucidar con algún detalle estas ideas. En primer lugar, hay que dejar sentado que los sermones forman parte de un conjunto ontológico y teológico, de un contexto; cualquiera que haya estudiado el mundo medieval sabrá que en la Edad Media toda experien-

<sup>5</sup> Vicente ALMAZAN, "L'Exemplum chez Vincent Ferrer," *Romanische Forschungen*, 79, 1967, 288-332. Para la bibliografía más reciente, véase las páginas 36 a 38 de la edición de Sanchis Guarner. Joan FUSTER, "L'oratoria de San Vicent Ferrer", en sus *Obres Completes*, Barcelona, Edicions 62, 1968, Vol. I, pp. 23-151. Este largo estudio, aparte de la información juiciosa y de la acertada crítica que contiene, es imprescindible para otear la gracia lingüística de los sermones vicentinos; los comentarios y ejemplos de Fuster a este respecto complementan mi propio análisis.

<sup>6</sup> "Este conocimiento me precedía," (p. 56). Mi discurso es también una serie de glosas a varios temas sacados del sermonario vicentino.

<sup>7</sup> Mis palabras aquí se hacen eco del pensamiento de Michel FOUCAULT, y en especial del primer capítulo de su libro *Les Mots et les choses* París, Gallimard, 1966.



cia de saber se comprendía como un elemento de una armazón completa cuya exposición más vistosa se da en la noción de la escala de las criaturas. Los sermones formaban parte del ritual religioso y este ritual formaba parte de un sistema de símbolos que expresaban y a la vez creaban la relación entre el humano y la divinidad; no otra cosa, incluso etimológicamente, era la religión: lo que re-liga creador y creado.

La explicación del mundo —las palabras— es al mismo tiempo su reflejo; el orden del discurso es el orden de la creación. La semejanza entre el discurso y lo que el discurso define, semejanza de la semejanza por antonomasia: Dios. Dios, siendo eternamente perfecto, se asemeja a todo y es el paradigma de toda semejanza. De esta manera el milagro de la representación que hay en todo discurso es imagen de la Gracia de Dios. Comprender el discurso equivale a ser tocado de esa Gracia. Para San Vicente, como para todos los predicadores inspirados, predicar tiene bien poco que ver con persuadir; la misión divina que sentía el Santo no era la de levantar un andamio racionalista que convenciera a sus oyentes; su misión era una total sumisión, una sumisión al papel de mensajero (evangelista) que sólo se propone tocar con su discurso, que es la palabra de Dios, los resortes naturales de la fe de sus oyentes. El predicador, al llevar la palabra de Dios lleva, sin que su perspicacia argumentativa tenga mucho que ver con ello, la Gracia divina que es la que ejecutará el milagro de la conversión. Es decir: los sermones no plantean ideas, sino que explican textos.

Esta es, hasta donde se me permite vislumbrar, la explicación de la lógica cristiana medieval. Lo que convence es, directamente, literalmente, la Palabra. No la Idea como creemos los modernos. Para los medievales la Idea no puede convencer porque la Idea ya es Dios. O por lo menos, si no para todos los cristianos medievales, para aquellas corrientes de pensamiento de filiación platónica o neoplatónica en las que yo no dudaría en situar a San Vicente.

**“Un día mès-se a llegir de la Santa Trinitat, e ell fou arrapat que una candela que tenia en la mà li cremava ja la ma, que no sentia res”.**<sup>8</sup>

<sup>8</sup> “Un día se puso a leer sobre la Santísima Trinidad, y estuvo tan arrebatado que una vela que tenía en la mano ya le estaba quemando la mano, y él no sentía nada” (p. 61).

Todo convencimiento se basa en la aceptación de identidades, de convergencias y de conveniencias. El predicador, en la letrada tradición cristiana, es el elemento coagulante, el mediador o medium, como el aedos lo era en la tradición preliteraria. El predicador nos lleva a la Palabra; es el sabio, el mago, el sacerdote: es el que explica el misterio de la letra y por lo tanto de la vida, lo que indica que el cristianismo es una cultura esencial y radicalmente literaria. El nuevo Testamento es la Buena Nueva, el Evangelio, la palabra: *In principio erat Verbum*. . . El cristianismo se define por el *sermo humilis* en que están cifradas las Buenas Nuevas. En la Europa cristiana medieval el predicador lleva el Verbo divino a los fieles analfabetos que lo escuchan mediante el sermón, que es el complemento de una misa críptica, rezada en arcaico latín por unos oficiantes que están de espaldas al pueblo, entre nieblas de incienso y obstáculos visuales, tras los coros de madera tallada y entre vestimentas orientaloides. El predicador, en ese conjunto de rito y de misterio, da, al contrario, la cara al pueblo para llevarlo a la Santa Escritura. En su mediación, el predicador cita en latín y hace constantes referencias a un texto sagrado y secreto: el tema; en seguida, acabada la primera cita del Evangelio, el predicador abre la glosa, que no es otra cosa que un método (literalmente “tras-camino”) para llegar al texto enigmático. La glosa que comenta el tema es un método riguroso y primoroso que da al público esperanza de comprender mientras asegura el poder mágico (“poder mágico” es etimológicamente una tautología pues la raíz indoeuropea *magh-* significa ya “poder”-) del predicador, verdadero mago. Al acercar la voz de Dios al oído del pueblo el predicador se diviniza.

**La terca obra que fa lo metge, vol veure l' orinal, e acò ès en la confessió, e allí, mostrau la orina que es corrupta e pudent, e mostra la cosa amagada.”**<sup>9</sup>

La divinización implícita del predicador tiene su correlativo extratextual en la actividad taumatúrgica que a menudo lo acompaña y que, en el caso de Ferrer, era bien clara. Parece que la tarea del taumaturgo es tanto la de adivinar (es decir, leer) los males de la gente como la de curarlos. El creyente pone su fe tan completamente

<sup>9</sup> “La tercera obra que hace el médico, quiere ver el orinal, y esto es en la confesión, y allí, mostráis la orina que es corrupta y hedionda, y muestra la cosa escondida” (p. 74).

en el mensaje (el predicador-taumaturgo) como en el objeto del mensaje (la divinidad).

Pero hasta aquí sólo hemos hablado de un proceso estático que no puede explicar la dinámica de una conversión. Sea ésta o no solamente una ilusión de conversión (decidirse sobre esto me resulta imposible), no cabe duda de que requiere un proceso dinámico. Por este necesario proceso, al texto latino y divino del tema del sermón, se opone un texto catalán y humano, una voz humana que ocupa el polo opuesto a la divina. El juego básico entre el texto divino y el antitexto humano que se le opone logra la identificación del que escucha con la humanidad en general e, incluso, con la misma polarización del discurso. Si hay en todo discurso un lector implícito, lo que se ha llamado *narrataire*,<sup>10</sup> el de los sermones es, en primer lugar, una persona que reconoce una oposición radical entre dos voces y que se siente obligada a identificarse con una de esas voces.

En sus sermones Ferrer presenta lo que yo llamo anti-texto, o sea la plasmación de la voz humana, con pequeñas frases introductorias del tipo "diu lo pecador" ('dice el pecador'). Sigue a estas frases alguna presunta cita blasfema o incrédula que da voz secreta a las dudas y a la rebeldía de cada uno de los humanos que escuchan. El juego entre texto y antitexto debe posibilitar el diálogo en la mente de cada uno de los feligreses; al mismo tiempo que su dinámica alterna debe erigir y consolidar la posición del que escucha frente a la autoridad del latinazgo. Debemos a las *dramatis personae* inherentes a tal oposición los nombres conceptualizantes de "pecador" y de "Dios" respectivamente. El público de los sermones, y por extensión el de toda la Cristiandad, queda definido por la retórica del discurso predicador como "pecador". No es ningún capricho que esta palabra se convirtiese en sinónimo de humano, en un uso que pervive más o menos folklóricamente hasta nuestra época. En efecto, la definición de pecador es tan amplia que abarca a la humanidad entera. A saber: Pecador es todo aquel que, para empezar, no es Dios. (La expresión teológica de esta idea es el mito del pecado original.) En segundo lugar pecador es todo aquel que, por malicia, ignorancia o simple distracción, se opone a Dios. Paradójicamente para el cristianismo ser humano es estar en oposición a la divinidad; bien lo expli-

tan las palabras que preceden el rito de la Eucaristía: *Dominus non sum dignus. . .*" Pero, por esta misma razón, ser humano es ser materia convertible. Ser cristiano equivale a necesitar constantes invitaciones a abandonar la oposición a la divinidad que hemos señalado. Todos los mitos bíblicos recalcan la oposición hombre-Dios sin lugar a ambigüedades: Adán desobedece, Abraham obedece, Job juega la carta de la paciencia, Pedro duda; Jesucristo, Dios hecho hombre, *encarna* esa oposición y no la resuelve ni elimina. La polarización carne-espíritu tan traída en toda la literatura cristiana no parece otra cosa que la internalización o individualización de la oposición fundamental y tiene valor individual mientras que la otra lo tiene colectivo.

En los sermones que nos ocupan el antitexto se pone en boca o bien del cristiano o bien del mismo demonio. Siempre es introducido por el verbo 'decir' mientras que su correspondiente comentario está salpicado de verbos en segunda persona del plural: *haveu* (habéis), *sabet* (sabéis), *llegits* (leéis), *haurets* (habréis) *guanyarets* (ganaréis), *farets* (haréis), *voleu* (queréis), *menjareu* (comeréis), *oïreu* (escucharéis), *sou* (sois) etc.<sup>11</sup> Es interesante que en el antitexto el demonio sea la figura, lo que hoy llamaríamos imagen o proyección del pecador, del pecador como pecador.

Los sermones vicentinos, como era normal en la baja Edad Media, se componen de un comentario multiplicado (triple, cuádruple) sobre una cita de la versión latina de los Evangelios. Tras una breve introducción, con rezo del Ave María, se presenta el tema del sermón: "*De tertia loquitur tema: De Spiritu accepturi erant credentes in eum; los creents devien rebre illuminació del Sant Esperit.*" El tema se desdobra enseguida en su traducción al vernáculo. Sigue luego el comentario, dividido en las partes que el predicador anunció, cada una de ellas siendo un microcosmos del sermón en general. Hay, pues, en cada parte, otras citas bíblicas, ya mucho más detalladas y mucho más narrativas. Entre estas secuelas se cuenta lo que yo llamo antitexto, es decir, sentencias de sentido opuesto al tema o que lo interrogan. Siguen a estas nuevas sentencias otros comentarios hasta que se vuelve al tema inicial que, como en la música, es el único que puede cerrar el ciclo.

<sup>10</sup> Toda narración, para ser coherente, necesita imaginarse una curiosidad personificada. Esa curiosidad es lo que A. J. Greimas ha llamado *narrataire* en oposición al *narrateur* o voz que cuenta.

<sup>11</sup> Todos estos ejemplos están tomados de una misma página (la p. 89 de la citada edición de Sanchis Guarner) para dar ejemplo de la frecuencia de uso del recurso.

**“Diria algú: ‘D’on ve que Jesucrist elegís lo desert por dejunar?’”<sup>12</sup>**

El antitexto es siempre la duda, la negación, la aceptación de un racionalismo mezquino y corto de vista. El antitexto está henchido de preguntas: “¿On dormia? Item, ¿què faia, e quina companyia havia?”<sup>13</sup> Al escuchar estas preguntas el pecador se identifica con la ignorancia y con la negatividad. Ser humano es no saber (y, por ello, es también necesitar el texto sagrado); la pregunta no tiene todavía la virtud científica que le otorgamos hoy; la ciencia no ha erigido todavía su templo a las hipótesis. La voz implícita en el antitexto es el grito angustiado de la duda, de la cerrazón frente a la luz, a la vida, a la afirmación. Es humano el no. Es humano también ansiar su abandono.

En el texto, en el divino texto y sus respectivos subtextos, en cambio, domina la frase aseverativa. A veces incluso una frase como la frase “*Beatus ille servus*” del sermón pronunciado en Valencia el 13 de marzo de 1413, se repite incansablemente a lo largo de la prédica en una repetición que simboliza la invariabilidad, la permanencia de la Verdad.

El juego entre texto y antitexto se entreteteje camaleónicamente a lo largo del discurso glosador del sermón. Este discurso no deja de dirigirse apremiadamente a los oyentes y va estableciendo constantes identificaciones entre las cosas de acá y las de allá: “Bona gent: per ço que el Sant Esperit aparec sobre Jesucrist en semblança de coloma (1c,3), per esta raó, les gràcies e obres espirituals són dites colomes. Donques, les colomes són les gràcies espirituals” (pp. 105-106). El predicador se dirige aquí a su público con el apelativo de “buena gente” pero asumiendo siempre esa curiosidad oscura. Con estas apelaciones el sermón va resolviendo la antítesis textual y va abriendo el camino para que el lector deje de identificarse con la positividad del texto.

Vicente Ferrer era un maestro de la glosa. Empezaba traduciendo la cita evangélica pero ya a media oración su traducción se deshila en comentario y el comentario se convierte en dinámica interrogación y la interrogación en comprensiva aquiescencia. Sus glosas explotan en comentarios y en anécdotas, en interpolaciones y en paréntesis y en explicaciones. El texto comentado genera una diná-

mica, un diálogo de cuestiones, dudas, interrogaciones, excepciones, todo un mundo palpitante de ejemplos, casos, milagros, todo un mundo poblado de voces y, en consecuencia, de personajes diversos. El discurso que emana del púlpito retrata, con sus diversas voces, la sociedad que lo escucha: menestrales y campesinos, nobles y clérigos, hombres y mujeres de todas las edades y condiciones sociales. Para ese público, a pesar de su abigarramiento, ha de resultar inevitable la identificación con por lo menos una de entre las muchas voces del sermón. Por eso abundan los ejemplos, y por eso abunda el diálogo en la narración ejemplar. El oyente encontrará siempre una voz en que se sentirá reflejado como en un espejo, o en que verá reflejada la figura de su vecino, de su pariente, de algún que otro conocido.

La glosa nos hace creer que el texto, que es la escritura, la palabra divina, crea el comentario. Para eso es imprescindible la facilidad del predicador, su inspiración, el espíritu que lleva dentro. El comentario emana del texto como la creación emanó de Dios según el Génesis. Con el arte del glosador el evangelio va fructificando y va creando el mundo diverso que las palabras de la glosa retratan, ese mundo contemporáneo en su lenguaje y eterno en su condición humana. El sermón crea la ilusión de infundir realidad a su auditorio. Como en el gran teatro el sermón nos cambia al darnos vida en sus palabras: nos vemos existir en su realidad y, así, somos. El discurso se identifica con la trascendencia divina que va creando la diversidad pululante de la humanidad. Volvemos a la aquiescencia típica de la epistemología medieval: la identificación de palabra y de cosa, de escritura y natura.

Al escuchar el sermón el público se siente delineado, dibujado. El sermón nos invita a perder la noción nociva de nuestra independencia individual al hacernos parte de un todo diverso y armónico. Las humanas palabras del predicador, aquella retórica popular que tan bien han estudiado Joan Fuster, Martín de Riquer y el mismo Sanchis Guarner<sup>14</sup>, despiertan la doble conciencia de cada uno de los integrantes del público: la conciencia de pecador, por un lado, y la conciencia de redimido por otro. El hombre es, en sí, un pecador. Ya lo vimos: hombre es quien se opone a Dios. Todos participamos en el pecado original. Pero ahora, a la hora del sermón, el entretetejado de

12. Op. cit., p. 88.

13. Op. cit., p. 90.

14. Además de las obras citadas, véase Martí de Riquer. *Història de la literatura catalana*, vol. II, Barcelona, Ariel, 1964, vid. Cap. IX, pp. 197-164.

voces que en la prédica le hablan casi a la vez lo convidan a sentirse parte del conjunto. Este es el sentido central de la Iglesia: la comunión, la eucaristía; la transformación sagrada del hombre en redimido cuando come el cuerpo de Cristo y bebe la sangre de Cristo después de oír su palabra. El lugar del sermón dentro de la iglesia precede, claro, a la comunión; en cierto sentido la prefigura: el hombre se convierte primero por palabra, después por obra. Y no olvidemos el sentido colectivo de la Eucaristía, de la *com*-unión. Solo, el hombre es pecador; en comunión, cristiano.

Creo que la seducción del sermón no es otra. Retóricamente nos ofrece unas voces entre las que con mayor o menor claridad podemos distinguir la nuestra: "dirà algú de vosaltres" (p. 123), "e ella deia" (134), "dix per conclusió" (139), "diren vós" (141). No hay ningún párrafo de ningún sermón que no resuene con la voz de alguien. Es imposible no encontrarse a uno mismo en él. Pero al mismo tiempo aprendemos que no basta encontrar nuestra cansada voz con sus objeciones y sus dudas; es la voz de un pecador, la de una persona sola. ¿Qué más lógico que dejarse seducir por la dinámica del texto, del tema y de su glosa, y fundirse en la ortodoxia colectiva?

**"En la mar ha molts peixos, grans e pocs. Així en lo sermó prenhom los grans peixos, co és, quan un hom ric de vosaltres se converteix, que vol restituir los torts: 'Ooh, un peix gran haven pres, un delfi!' E quan en lo sermó se converteix una gran dona, que vol lleixar les vanitats: 'Ooh, una anguila o una tonyina havem presa!' E quan en lo sermó se converteix un llaurador: 'Ooh, un esparreló havem pres! Ooh, una sardineta havem presa!' Senyor Jesucrist, bé us plau a vós aquest peix."**<sup>15</sup>

Pero la Verdad no existe en el sermón, y aún menos en estas palabras mías. La verdad no yace en el discurso sino en su aceptación. Los que escribimos o sermoneamos, como máximo, sólo podemos pretender que aquello que sale de nuestros labios o de nuestros dedos haga resonar, en los que nos escuchan, el ritual de unas voces más antiguas.

<sup>15</sup> "En el mar hay muchos peces, grandes y pequeños. Así durante el sermón coge uno los grandes peces, es decir, cuando un rico de entre vosotros se convierte, que quiere restituir los entuertos: ¡Oh, un gran pez hemos tomado, un delfín! Y cuando durante el sermón se convierte una gran mujer, que quiere dejar las vanidades: ¡Oh, una anguila o un atún hemos cogido! ¡Oh, una sardinita hemos cogido! Señor Jesucristo, bien os place a vos este pez." Sermón XXX de la edición de Josep SANCHIS Sivera, *Sant Vicent Ferrer. Sermons*, Barcelona, Editorial Barcino, 1932, pp. 46 y 47.