

LUCIANO CÉSAR GARCIA PINTO

"A ESCRITURA NÃO É O NADA": COMENTÁRIOS BÍBLICOS DE JERÔNIMO E AGOSTINHO AO *GÊNESIS* E O EFEITO-TEXTO

CAMPINAS,
2013



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM

LUCIANO CÉSAR GARCIA PINTO

"A ESCRITURA NÃO É O NADA": COMENTÁRIOS BÍBLICOS DE JERÔNIMO E AGOSTINHO AO *GÊNESIS* E O EFEITO-TEXTO

Orientadora: Profa.Dra. Patricia Prata

Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Doutor em Linguística.

CAMPINAS,
2013

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
TERESINHA DE JESUS JACINTHO – CRB8/6879 - BIBLIOTECA DO INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM - UNICAMP

P658e

Pinto, Luciano C. G., 1979-
"A escritura não é o nada" : comentários bíblicos de Jerônimo e Agostinho ao Gênesis e o efeito-texto / Luciano César Garcia Pinto. -- Campinas, SP : [s.n.], 2013.

Orientador : Patrícia Prata.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. 2. Jerônimo, Santo, 419 ou 20. 3. Bíblia - Hermenêutica. 4. Bíblia - A.T. - Crítica e interpretação. 5. Antiguidade tardia. I. Prata, Patrícia, 1974-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em inglês: "Scripture is not the nothingness": biblical commentaries on Genesis by Jerome and Augustine and the text effect.
Palavras-chave em inglês:
Augustine of Hippo
Jerome of Stridon
Bible - Hermeneutics
Bible – A. T. – Critical and interpretation
History Antiquity
Área de concentração: Linguística.
Titulação: Doutor em Linguística.
Banca examinadora:
Patrícia Prata [Orientador]
Elaine Cristine Sartorelli
Paulo Augusto de Souza Nogueira
Pedro Paulo Abreu Funari
Sirio Possenti
Data da defesa: 15-02-2013.
Programa de Pós-Graduação: Linguística.

BANCA EXAMINADORA:

Patrícia Prata

Elaine Cristine Sartorelli

Paulo Augusto de Souza Nogueira

Pedro Paulo Abreu Funari

Sirio Possenti

Bianca Fanelli Morganti

Josiane Teixeira Martinez

Paulo Sergio de Vasconcellos

IEL/UNICAMP
2013

...vai para a baixinha

AGRADECIMENTOS

Durante o longo período de um doutorado, muitas são as pessoas que, com diferentes intensidades e em momentos diversos do desenvolvimento do trabalho, contribuem para objetivo final de uma tese. Às armadilhas inexoráveis da memória convém escapar por meio da recusa em tentar citar e relembrar todas as contribuições. Ademais, o momento em que se lembra também influi no que se lembra; afinal, se me fosse pedido escrever os agradecimentos no primeiro ano do doutorado, não necessariamente seriam lembradas as mesmas pessoas que, agora, findo o trabalho, mencionarei. Ônus do recordar.

Gostaria de começar com um agradecimento às agências que, em diferentes momentos, fomentaram minha pesquisa de doutorado: ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), que proporcionou uma bolsa de doutorado; à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pela bolsa de estágio de doutoramento no exterior; ao DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst), pela bolsa de estudos para aprendizagem do idioma alemão e por todo o apoio institucional durante o período na Alemanha.

Um agradecimento especial a todos os membros tanto da banca de qualificação, quanto da de defesa da tese: Profa. Dra. Elaine Sartorelli (Universidade de São Paulo), Prof. Dr. Paulo Nogueira (Universidade Metodista de São Paulo), Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari (Universidade Estadual de Campinas), Prof. Dr. Sírio Possenti (Universidade Estadual de Campinas). Sem as críticas, os apontamentos e os comentários feitos por ambas as bancas, esta tesa não teria atingido os mesmos resultados. É preciso lembrar, no entanto, que todos os equívocos presentes neste trabalho são de inteira e absoluta responsabilidade do autor.

À Profa. Dra. Patricia Prata, orientadora deste doutorado, gostaria muito de agradecer a total liberdade que me proporcionou para trabalhar e desenvolver meus caminhos intelectuais, mas também um agradecimento pela paciência e pelos conselhos nos momentos em que turbilhões de ideias ameaçavam o foco do trabalho.

Por minha estadia acadêmica na Alemanha, gostaria de agradecer às seguintes pessoas: à Prof. Dra. Isabella Tardin Cardoso, por ter generosamente me posto em contato

com uma série de pesquisadores estrangeiros, pelos diversos apoios, inclusive, de ordem prática, durante o período de pesquisa em Heidelberg, e por ter discutido comigo o plano geral deste trabalho; ao Prof. Dr. Jürgen Paul Schwindt, por ter gentilmente me aceito como seu orientando durante o estágio de doutoramento, por todas as oportunidades dadas e pelo riquíssimo período de aprendizado proporcionado em seus cursos e colóquios; ao pesquisador Dr. Andreas Schwab, pelas sugestões dadas ao plano geral deste trabalho; e a todos os colegas e funcionários do *Seminar für Klassische Philologie* da Universidade de Heidelberg, pela acolhida que me fez sentir em casa, apesar da neve.

A todos os professores da área de Letras Clássicas do Departamento de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Unicamp, meu agradecimento pela formação e pelo incentivo ao longo dos anos. Também aos professores Leandro Karnal e Paulo Miceli pelos ensinamentos nos tempos de graduação em História.

Um agradecimento carinhoso a Gabriella Barbosa Rodrigues por todos os anos de companheirismo, apoio e dedicação, sem os quais este trabalho nem teria existido como tal, um muito obrigado de coração;

Ademais, gostaria de agradecer às amigas, amigos e colegas que durante o período de formulação deste trabalho, de uma forma ou de outra, às vezes, mesmo sem saber, ajudaram a construir ideias e pensamentos sobre temas diversos: Lettícia Leite; Renato Pinto; Fábio Fortes, Carlos Renato de Jesus, Alexandre Piccolo, Mário Martins de Lima; aos "alemães": Desireé Rupp, Paul Ronga, Livia Mercier, Simon Sucher.

Para terminar, o arnês: ao meu pai Eurico (*in memoriam*) e à minha mãe Maricilda, a meus irmãos Luís e Viviane, ao irmão postiço Marcelo, e à baixinha que virou tudo de cabeça para baixo, Luísa, o coraçãozinho do titio. Beijos para todos vocês.

Κακία δὲ ἡ μεγίστη ἐν λόγοις ἐστίν, ὅτε ἐγκαλεῖ τις τοῖς ἑτεροδόξοις περί τινων δογμάτων ὡς οὐχ ὑγιῶν, πολλῷ πρότερον αὐτὸς ἔχων τὰ ἐγκλήματα ἐν τοῖς ἰδίοις δόγμασιν
(Orígenes, *Contra Celso*)

... omnis scriptura sancta quae unus liber appellatur
(Jerônimo, *Comentário a Isaías*)

Commentaria dicta, *quasi cum mente. Sunt enim interpretationes...* (Isidoro de Sevilha, *Etimologias*)

The devil can cite Scripture for his purpose. (Antonio, personagem de *O mercador de Veneza* de William Shakespeare)

RESUMO

Este trabalho analisa, numa perspectiva discursiva, os efeitos produzidos pelo ato de comentar a Bíblia levado a cabo por duas figuras-chave dos primórdios do cristianismo: Jerônimo de Estridão (347-420 d.C.) e Agostinho de Hipona (354-430 d.C.). Investiga-se o impacto dessa empresa comentarista tanto no modo como o texto bíblico foi materialmente transmitido (ortografia, léxico, fraseologia, ordem dos textos) como na história de sua recepção (tópicos e temas preferidos em detrimento de outros tantos possíveis). O propósito é demonstrar quão poderosa é a intervenção dos comentários não apenas na formação do cânone bíblico, mas também na constituição da própria noção de que o conjunto de textos reunidos sob a rubrica de *Bíblia* ou *Sagrada Escritura* forma, afinal – e apesar de uma superfície textual que apresenta disparidades e, eventualmente, grandes contradições de caráter linguístico, narrativo ou mesmo teológico –, *um texto*, que expressa um único e mesmo plano deliberativo autoral.

Palavras-chave: Antiguidade tardia; *Bíblia*; exegese antiga; história da recepção; Jerônimo de Estridão; Agostinho de Hipona.

ABSTRACT

This study examines from a discourse-analytical perspective the effects arisen from the practice of commenting the Bible that was followed by two early Christian key figures: Jerome of Stridon (c. 370-420 AD) and Augustine of Hippo (354-430 AD). The impact of these commentatorial works is investigated both with regarding to the way in which the very biblical text was materially (orthography, lexicon, phraseology, chapter order) handed down and to the history of its hermeneutical reception (the topics and themes which have been favoured at the expense of all other possibilities). The purpose therefore is to demonstrate how powerful such commentatorial interventions are in the forming of the biblical canon and also in underpinning assumptions that the set of texts brought together under the rubric of Bible or Sacred Scriptures forms ultimately – in spite of a textual surface presenting disparities and sometimes great contradictions of linguistic, narrative or even theological character – *a text* which expresses just one and the same authorial design.

Key-words: Late Antiquity; Bible; ancient exegesis; history of reception; Jerome of Stridon; Augustine of Hippo.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Ammon. *In Int.*	Amônio, *Comentário ao da interpretação*
Arstt. *Poet.*	Aristóteles, *Poética*
Arstt. *Rhet*	Aristóteles, *Retórica*
Aug. *c. Prisc.*	Agostinho, *Contra Prisciliano*
Aug. *Ciu.*	Agostinho, *Cidade de Deus*
Aug. *Conf.*	Agostinho, *Confissiones*
Aug. *De Bapt.*	Agostinho*, Do batismo*
Aug. *De magist.*	Agostinho, *Do mestre*
Aug. *Dialec*.	Agostinho, *Dialética*
Aug. *Doctr. chr.*	Agostinho, *Da doutrina cristã*
Aug. *Faust.*	Agostinho, *Contra Fausto*
Aug. *Gn. adu. Man.*	Agostinho, *Sobre o Genesi contra os maniqueus*
Aug. *Gn. litt.*	Agostinho, *Sobre o Gênesis ao pé da letra*
BJ	*Bíblia de Jerusalém*
Cic. *Brut.*	Cícero, *Bruto*
Cic. *Rep.*	Cícero, *Da República*
Clem. Al. *Exc. ex Th.*	Clemente de Alexandria, *Excertos de Teodoto*
Clem. Al. *Strom.*	Clemente de Alexandria, *Estrômatos*
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*
D. *Or.*	Demóstenes, *Discursos*
Diog. Laert. *Vit.*	Diógenes Laércio, *Vida dos Filósofos*
Diom. *Gramm.*	Diomedes, *Arte gramatical*
Dion. Thr. *Ars gramm*.	Dionísio da Trácia, *Arte gramatical* (*Tékhnē grammatikḗ*)
Don. *Ars maior*	Élio Donato, *Ars maior*
Don. *Vita Verg.*	Élio Donato, *Vida de Virgílio*
GL	*Gramáticos Latinos*

Hier. *Epist.*	Jerônimo, *Epístulas*
Hier. *Hebr. Nom.*	Jerônimo, *Livro dos nomes hebraicos*
Hier. *Hebr.quaest.*	Jerônimo, *Questões hebraicas*
Hier. *In Eccl.*	Jerônimo, *Comentário ao Eclesiastes*
Hier. *In Is.*	Jerônimo, *Comentário ao Livro de Isaías*
Hier. *In Math.*	Jerônimo, *Comentário ao Evangelho segundo Mateus*
Hier. *Praef. in libr. Samuel et Malachim*	Jerônimo, *Prefácio aos Livros de Samuel e Malaquias*
Hier. *Praef. in libri Is.*	Jerônimo, *Prefácio ao Livro de Isaías*
Hier. *praef. in XII prophetas*	Jerônimo, *Prefácio aos Doze Profetas*
Hier. *Vir. ill.*	Jerônimo, *Sobre os varões ilustres*
Isid. *diff.*	Isidoro de Sevilha, *Diferenças*
Isid. *Orig.*	Isidoro de Sevilha*, Origens ou Etimologias*
Iustin. *Dial.*	Justino Mártir, *Diálogo com Trifão*
Longin.	Longino, *Do sublime*
LSJ	Liddell; Scott; Jones, *A Greek-English Lexicon*
OED	Simpson; Weiner, *Oxford English Dictionary*
OLD	Glaire (ed.), *Oxford Latin Dictionary*
Orig. *CC*	Orígenes, *Contra Celso*
Orig. *Comm. in Iohan.*	Orígenes, *Comentário ao Evangelho segundo João*
Orig. *Hex.*	Orígenes, *Hexapla*
Orig. *hom. in Gen.*	Orígenes, *Homilia ao Gênesis*
Orig. *in Num. hom.* XIV	Orígenes, *Homilia ao livro dos Números*
PG	*Patrologia Grega*
Phil. *Abr.*	Fílon, *Sobre Abraão*
Phil. *Agr.*	Fílon, *Da agricultura*
Phil. *Conf.*	Fílon, *Da confusão das línguas*
Phil. *Fug.*	Fílon, *Da fuga e da descoberta*
Phil. *Leg.*	Fílon, *Comentários alegóricos*
Phil. *Mut*	Fílon, *Da mudança dos nomes*
Phil. *Opi.*	Fílon, *Da criação do mundo*

Phil. *Pot.*	Fílon, *Quanto ao pior soer atacar o melhor*
PL	*Patrologia Latina*
Pl. *Crat.*	Platão, *Crátilo*
Pl. *Euthyd.*	Platão, *Eutidemo*
Pl. *Leg.*	Platão, *Leis*
Pl. *Resp.*	Platão, *República*
Pl. *Symp.*	Platão, *Banquete*
Quint. *Inst. or.*	Quintiliano, *Instituto oratoria*
Rhet. Her.	(autor desconhecido) *Retórica a Herênio*
Serv. *A.*	Sérvio, *Comentário a Eneida de Virgílio*
Ter. *Nat.*	Tertuliano, *Às nações*
Thuc.	Tucídides, *Guerra do Peloponeso*
TLL	*Thesaurus Linguae Latinae*
Var. *LL.*	Varrão, *Sobre a Língua latina*
VL	*Vetus Latina*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 23

Percurso e escopo do trabalho 23

Alguns posicionamentos e diretrizes teóricos: Filologia, comentário, reformulação 31

Entre *strictus* e *latus sensus*: uma difícil definição 34

Polimatia e *ars critica* 37

Humanidades 41

Antiguidades e História 43

pro ipsa philosophia ("no lugar da própria filosofia")? 47

Reconstruir o outro: alteridade entre *epochḗ* e *thôma* 52

Epílogo: Análise do Discurso e (Nova) Filologia (Radical) 58

PARTE I: BREVE DISCUSSÃO SOBRE O TERMO COMENTÁRIO: HOJE E ONTEM 69

1. Comentário na antiguidade: principais conceitos em grego e em latim 70

1.1 História do termo 70

1.2. História de um "gênero" 82

2. Comentário em duas áreas dos estudos linguísticos 117

2.1 Estudos Frásicos 118

2.2.. A emergência do par conceitual *Tema-Rema* 125

2.3 *Tema-rema* nos trabalhos da Escola de Praga 130

2.4. A "tradução" de tema/rema na escola norte-americana 143

2.5. Estudos transfrásicos e metaenunciativos 152

2.6. Das orações-comentário ao discurso reportado 158

2.7. Discursos Relatados, Reformulação, Discurso Constituinte 168

PARTE II: a Prática de Comentar dos cristãos e a questão da unidade do texto bíblico ... 191

3. Breve história dos comentários nas primeiras comunidades de fé cristãs 198

3.1 Qumran 203

3.2 Fílon de Alexandria 211

4. Orígenes e a Filologia: herança alexandrina? 241

4.1 Orígenes: *sacra philologia* ou *nihil otiosum apud Deum* ("nada ocioso em Deus") 250

4.2 Ἡ γραφή οὐ τὸ μηδήν ("a escritura não é o nada") 254

4.3. *Verus Israel* ("o verdadeiro Israel") 268

4.4 τὸ τὰ ἅγια μίαν τυγχάνειν βίβλιον ("acontece de serem as escrituras um só livro") 275

PARTE III: Jerônimo e Agostinho: comentadores da Bíblia 283

5. Importância dos comentários de Jerônimo e Agostinho e o modo de ler ocidental da Bíblia 283

5.1 Pressupostos teóricos do *Quaestiones hebraicae* e do *De Genesi aduersus Manichaeos* 290

5.2 Análise dos comentários ao *Gênesis* 336

Conclusão: O "efeito-texto" e a prática de comentar 409

Referências 413

Anexo 427

INTRODUÇÃO

PERCURSO E ESCOPO DO TRABALHO

Esta tese pretende, em certa medida, dar continuidade a um aspecto importante que foi percebido e tratado de maneira breve em nosso trabalho desenvolvido no mestrado, do qual resultou a dissertação intitulada *De que se confia às letras: a ciência gramatical nas* Etimologias *de Isidoro de Sevilha* (ver referência completa na bibliografia). Nessa etapa, traduziu-se o livro I das *Etimologias* de Isidoro de Sevilha e trabalhou-se com a perspectiva da *etimologia* como ferramenta destinada a dar conta da interpretação *lato sensu*. Verificou-se que a etimologia apresentada por Isidoro, ainda pertencendo ao quadro maior do que se poderia chamar "programa gramatical", já não partia dos mesmos pressupostos e não tinha necessariamente os mesmos objetos encontráveis nas obras dos escritores seculares. Seu caráter hermenêutico hipertrofia-se, ao mesmo tempo em que as concepções cristãs de língua orientam-na para outros caminhos explicativos acerca da origem dos sentidos. Por outro lado, as *Etimologias* dedicam vários livros à questão da leitura "correta" da *Bíblia*, advogando o emprego desse saber diante do texto sagrado.

Esse uso da etimologia como ferramenta hermenêutica aplicada à leitura da *Bíblia* despertou nosso interesse para certa história da recepção, na qual, no entanto, pudéssemos não apenas assinalar as diferentes estratégias de leituras, mas também, e principalmente, investigar mais a fundo outras ferramentas vindas dos saberes seculares (para além da etimologia), determinar qual o *locus* discursivo visto como mais adequado a essa tarefa e, por fim, analisar os possíveis efeitos produzidos sobre o texto, objeto dessa leitura, sobre os saberes empregados e sobre as polêmicas político-teológicas decorrentes das diferentes interpretações.

Isso nos levou a observar que, na lista das obras supérstites atribuídas a autores cristãos, havia um grupo delas cuja frequência de publicação e cujo volume apresentavam um dado interessante: muito raros nos primeiros séculos das comunidades cristãs, os

comentários, obras destinadas a exatamente *defender uma leitura* dos textos bíblicos, crescem de forma estrondosa a partir, principalmente, do final do século II, com Orígenes de Alexandria (185-254 d.C.), e conhecem uma proliferação ainda maior pelos três séculos subsequentes. A data evidentemente não é fortuita: nesse período vive-se justamente a "revolução" que transformou o mundo antigo, "clássico", em "cristão". Nesses mesmos tempos, de grupo perseguido, os cristãos vão pouco a pouco ganhando importância, deixando a clandestinidade, até chegaram às instâncias mais altas do poder. Foi igualmente a época de definição dos dogmas da Igreja, quando se realizou uma série de concílios, com especial destaque para o mais famoso deles, o de Niceia, em 325.

Uma análise da bibliografia moderna mostra que o estudo desses comentários é relativamente marginal. Se, por um lado, há poucos trabalhos que fornecem uma visão de conjunto dessas produções comentarísticas,[1] por outro lado, mesmo nos estudos mais especializados, esses textos são geralmente vistos como de segunda categoria ou menos importantes em relação a outros escritos mais "teóricos" dos autores antigos.

Para ilustrar essa constatação, basta citar os próprios autores a serem analisados nesta tese: Jerônimo de Estridão e Agostinho de Hipona. O primeiro, conhecido como "tradutor da *Vulgata*", quase não figura em obras modernas sobre a história da teologia ou dos dogmas religiosos,[2] justamente por ter seu trabalho ligado, quase todo, a uma, pode-se dizer, filologia bíblica, e, por conseguinte, por ter dedicado grande parte de sua vida a escrever comentários à *Bíblia*. Muitas vezes, chega mesmo a ser tratado como um autor desprovido de profundidade argumentativa[3] e fiado num método hermenêutico nada "original",[4] cujas contribuições possíveis às discussões hodiernas se resumiriam ao

[1] Com exceções, destacam-se, nos últimos anos, esforços importantes para apresentar visões de conjunto dos comentários antigos e medievais: Most (1999) e Geerlings; Schulze (2002).

[2] Cf., por exemplo, o papel marginal dedicado a Jerônimo na importante tetralogia sobre a história dos dogmas, editada sob a direção de Sesboüé (2005).

[3] Tratando de uma carta em que Jerônimo ataca um defensor do movimento pelagianista, Moreschini e Norelli (1996, p. 382) afirmam: "Esta [*sc.* carta] é interessante porque constitui uma das primeiras respostas dos ortodoxos ao pelagianismo, mas permanece bem distante da *profundidade de pensamento* e das problemáticas, que tocam no âmago da fé crista, discutidas por Agostinho. Jerônimo limita-se quase exclusivamente a acumular citações escriturísticas, nas quais sentia-se mais seguro, para demonstrar que os homens não podem não pecar se têm à sua disposição apenas suas forças e não contam com o auxílio de Deus. *Carente do suporte teórico* de Agostinho, Jerônimo *não era capaz de chegar ao fundo do problema*" (grifos nossos).

[4] Cf. Moreschini; Norelli (1996, p. 394): "De todo modo, até o fim da vida, Jerônimo, apesar de seus protestos em contrário, permaneceu um exegeta origeniano. Sua inovação está em ter sabido temperar o espiritualismo

fornecimento de dados relativos tão somente à filologia bíblica e ao emprego do hebraico,[5] sem ter relevância para a história dos debates teológicos.[6] No caso de Agostinho, por outro lado, considerado a grande mente da passagem da Antiguidade tardia para a Idade Média,[7] autor de uma vasta obra cujos temas foram os mais variados, a fortuna crítica moderna de sua obra também manifesta essa mesma tendência: consideram suas obras comentarísticas como de segunda categoria. Uma análise rápida da bibliografia relativa a esse autor demonstra que o estudo da obra agostiniana se divide, na prática, em duas direções: de um lado, o Agostinho filósofo ou "semiólogo", do outro, o teólogo e pregador. Dentro desse quadro, há pouca comunicação entre as duas perspectivas, e os comentários atribuídos a esse autor em geral ficam numa posição completamente secundária, por não serem obras de reflexão nem sobre teologia nem sobre linguagem.

Por isso, um dos objetivos deste trabalho é reabilitar os comentários como obra não de segunda categoria,[8] mas sim como uma ferramenta poderosa na constituição não apenas de

---

com um interesse, cada vez mais acentuado ao longo dos anos, pela interpretação literal e pela exegese hebraica. Esta novidade nos permite levar em menor conta um delito seu: ter se aproveitado das exegeses de que se servia (sem reelaborá-las pessoalmente) e ter dado a entender frequentemente que elas eram suas".

[5] Cf. Graves (2007, pp. 2-3): "Por longo tempo, a obra de Jerônimo foi vista primeiramente como uma fonte de informação acerca de assuntos hebraicos, ao invés de ser um objeto de estudo a ser desenvolvido em si. Tudo isso mudou, conforme os estudiosos começaram a adotar uma abordagem mais crítica em relação aos escritos da antiguidade cristã, e, nesse aspecto, Jerônimo recebeu sua parcela justa de crítica negativa. O ataque mais comum contra Jerônimo é o de que ele, com frequência, faz que aprendeu ou leu coisas que, de fato, não aprendeu nem leu; e esse ataque tem sido feito, em particular, contra sua competência em hebraico" (*For a long time*, *Jerome's work was regarded primarily as a source of information on Hebrew matters*, *rather than as an object of study itself to be evaluated. All of that changed as scholars began to take a more critical approach to the writings of Christian antiquity*, *and in this regard Jerome has received his fair share of negative criticism. The most common charge against Jerome is that he frequently pretended to have learned or read things that he had not*, *in fact*, *learned or read*; *and this charge has been made in particular against his competence in Hebrew*; as traducões, se não houver indicação alguma do contrário, são nossas).

[6] Principalmente por causa de "a falta de método hermenêutico, a inconsistência e a pouca nitidez de seus princípios de interpretação escriturária" (*le manque de méthode herméneutique*, *l'inconsistance et le peu de netteté de ses principes d'interprétation scripturaire*; Bardenhewer, 1899, p. 378 *apud* Jay, 1985, p. 13). Cf. também Fürst (2011, p. 39): "Essas faltas teológicas, ao lado das características fraquezas, ulteriormente contribuíram não pouco para prejudicar a 'imagem' de Jerônimo e retirar-lhe, inclusive, o atributo de 'teólogo'" (*Diese theologischen Mängel haben neben den charakterlichen Schwächen in der Folgezeit nicht wenig dazu beigetragen*, *das „Image*" *des Hieronymus zu beschädigen und ihm sogar das Attribut „Theologe*" *abzusprechen*).

[7] "O maior pensador cristão (e não apenas cristão) do Ocidente [...]" (Moreschini; Norelli, 2000b, p. 13).

[8] Seguindo, em certo sentido, as pistas da avaliação de Fürst (2011, p. 325) sobre os trabalhos de uma conferência que reuniu diversos especialistas em Jerônino: "[...], negligenciou-se, sobretudo, a grande parte da obra jerônimiana, os seus comentários bíblicos. Evidentemente, há também grandes e importantes trabalhos a esse respeito, no entanto, em vista da massa de texto, haveria aqui ainda muito para fazer. Faz parte das características da pesquisa sobre Jerônimo que ela dê pouquíssima atenção aos escritos em que Jerônimo

certas leituras autorizadas da *Bíblia*, mas também como *locus* privilegiado onde se entrecruzavam saberes, poderes e polêmicas. Ademais, ferramenta que ajudou, por meios dos efeitos produzidos, a dar uma forma específica aos textos bíblicos, na medida em que essas "intervenções" alteraram a própria constituição do *corpus* canônico (quais escritos pertencem a ele e quais não), sua materialidade (por exemplo, mudanças léxicas e sintáticas, constituição das "perícopes"), além de re-partilhar, re-ordenar, e, portanto, re-sequenciar (por meio de citações "intratextuais", de leituras não sequenciadas dos versículos) o conjunto dos textos considerados canônicos, com o intuito de estabelecer determinadas relações dentro do *corpus*, para que os diferentes textos formassem um *novo e único texto.* Criou-se, assim, para além das mudanças materiais na forma final desse "novo" texto, uma rede semântica sem a qual não se poderia mais ler esse texto. Não só se encontram mudanças na materialidade textual, como também a rede de relações dentro desse novo texto faz vir à tona uma espécie de texto "subjacente", aquele que os comentadores *querem ler*. Dito de outro modo: trata-se, no fundo, de uma *tradução*, mas cujo texto de partida está em constante mutação. Portanto, longe de serem obras ancilares, tiveram o poder de autorizar o que, de fato, seria o *dito* nesse conjunto de textos chamados *Bíblia*, pois, imbuídos de *auctoritas*, esses comentários controlavam o entendimento do texto, ao apresentarem a leitura que deveria ser a religiosamente correta. Atuavam, assim, como vigias e guardiães de potenciais leituras "desviantes" que fossem capazes de ameaçar o quadro semântico de suas respectivas formações discursivas. Atestavam, com isso, a hipótese foucaultiana de que os comentários existem, sobretudo, para conjurar o perigo da livre circulação de discursos.

Recapitulando, nossos objetivos são, portanto: i) investigar em que medida os comentários eram considerados um *genus dicendi* na Antiguidade tardia; para isso, são analisadas certas características formais desses textos, a fim de delinear, pois, sua natureza diante dos outros gêneros antigos, ou seja, verificar o que os antigos definiam como

---

investiu mais tempo e energia e que devem ter sido considerados seu desempenho cientificamente original" ([...] *wird der größte Teil der hieronymianischen Werke*, *seine Bibelkommentare*, *eher vernachlässigt. Natürlich gibt es auch dazu große und wichtige Arbeiten*, *doch angesichts der Masse an Text gäbe es hier noch viel zu tun. Es gehört zu den Eigenheiten der Hieronymusforschung*, *dass sie die Schriften*, *in die Hieronymus die meiste Zeit und Energie investiert hat und die als seine wissenschaftlich originellen Leistungen gelten dürfen*, *am wenigsten beachtet*)

"comentário" e, ao mesmo tempo, apresentar determinados eixos comuns a toda obra que se coloque sob essa rubrica; ii) examinar como, em alguns casos, métodos e conceitos dos saberes seculares (tais como a *ars grammatica*) são ressignificados nos comentários bíblicos; iii) perscrutar os efeitos do emprego desses comentários na construção e afirmação da unidade, da infalibilidade e da verdade das *Escrituras* (donde, pode-se perguntar: que textos outros ficaram "de fora" e por quê? O que une os "de dentro"?); iv) por fim, esmiuçar algumas das diversas polêmicas que atravessam e afetam esses textos, na medida em que, a despeito de possuírem interlocutores declarados, são construídos sobre um simulacro de seus "outros".

Seguindo uma forma de apresentação empreendida em nossa dissertação de mestrado, acreditamos ser pertinente trazer à baila aspectos das diferentes formas de conceituar *comentário* nas ciências hodiernas da linguagem que ajudem na análise do *corpus* antigo. Portanto, como fizemos com as etimologias moderna e antiga, colocaremos de certa forma em contraste aquilo que determinadas áreas dos estudos linguísticos conceituam a esse respeito e as formas encontradas na Antiguidade tardia.

Assim, dividimos esta tese em três partes. Na primeira, pretendemos tratar do *status quaestionis* do conceito *comentário* em alguns estudos linguísticos atuais e também nos trabalhos dedicados exclusivamente ao fenômeno na Antiguidade. Em primeiro lugar, apresentaremos os diversos sentidos que o termo adquire tanto no discurso moderno quanto no antigo para, em seguida, discutir se, quando se trata de textos que recebem esse nome, haveria um *gênero específico* ou se o comentário seria uma atividade específica praticável por diversos gêneros e suportes.

A segunda parte trará à discussão as particularidades que assume o comentário como atividade hermenêutica na prática de explicar a *Bíblia* entre os cristãos. Se, na primeira parte, foram apresentados os principais conceitos e nomenclaturas antigos que descreviam e definiam a prática, na segunda, iremos mais além e verificaremos como essa herança foi sendo ressignificada no contexto das discussões cristãs. Esboçaremos um breve panorama a respeito dessa atividade, ainda incipiente entre as primeiras comunidades cristãs de fé, dando um pouco mais de atenção aos trabalhos e propostas de Fílon de Alexandria, primeiro autor conhecido a aplicar métodos analíticos helenísticos à explicação

bíblica, e Orígenes, considerado o fundador da exegese bíblica cristã helenófila. É com esses dois autores que os saberes seculares são ressignificados de forma sistemática para atender às exigências de explicação da *Bíblia* em termos filológico e filosófico, com um intuito concomitante de poder responder aos ataques dos que não se identificavam com os textos bíblicos. No entanto, a *Bíblia* não passava incólume ao exame da filologia e filosofia antigas. Os saberes antigos tampouco. Em uma e outra direção, ao se encontrarem, ambos sofrem inflexões. O comentário é um lugar privilegiado desse encontro.[9]

O tema da terceira parte será Jerônimo e Agostinho como comentadores da *Bíblia* e a importância de ambos na vindoura forma de se ler as *Sagradas Escrituras.* Com estratégias diferentes, embora fundadas nos mesmos pressupostos analíticos provenientes da gramática e da retórica antigas, os dois autores fundarão uma tradição dupla de leitura e, por isso, dois *textos* bíblicos diferentes. Um, mais filológico, exaltando e explorando a riqueza vocabular e, ao mesmo tempo, misteriosa do texto bíblico, por se originar de uma língua "estranha"; o outro, advogando uma filosofia "profunda" a ser escrutinada por detrás da superfície aparentemente banal e contraditória. Ambos, no entanto, cada um a seu modo, reforçam a ideia de que há certas chaves de ativação da leitura, sem as quais o reconhecimento da "textualidade" da *Bíblia* e o entendimento "correto" dela arriscam soçobrar. Essa parte encerra-se com análises mais detalhadas da obra de cada um dos autores, dedicadas a comentar o livro do *Gênesis.* São elas o *Livro das Questões Hebraicas*, de Jerônimo, o *Do Gênesis contra os maniqueus*, de Agostinho.

Por fim, na conclusão, proporemos, como contribuição principal deste trabalho, a tese de que comentários produzem um *efeito-texto*. Portanto, a tese central deste trabalho é demonstrar como a atividade comentadora dos autores analisados produz um efeito de textualidade àquilo que eles tomam por *texto* bíblico. A esse efeito daremos o nome de efeito-texto. A *Bíblia* é uma "biblioteca"[10] de escritos de várias épocas, línguas, regiões e autores diferentes. O próprio termo "Bíblia" não é e nunca foi inequívoco. Ainda hoje, aquilo que se entende sob essa etiqueta pode definir conjuntos de escritos diferentes, conforme o pertencimento a determinadas comunidades de fé. Essa "instabilidade" da

[9] Mais sobre esse "encontro": cf. Grypeou; Spurling (2009).
[10] Expressão sugerida pelo Prof. Dr. Paulo Nogueira durante a arguição desta tese.

condição da *Bíblia* como um texto (Qual texto? Onde começa? Onde termina?), como dito, atravessou sua história. Uma das respostas possíveis para afirmar sua *textualidade*, seus *limites*, sua *lógica*, foi justamente torná-la objeto de comentários. Ao longo deste trabalho, haverá tentativas de abstrair as especificidades dos comentários bíblicos para uma prática geral de comentar, assim como se verá o caminho contrário. Nessa linha, trataremos de certa maneira da questão da relação necessária e intrínseca entre discursos constituintes, canonização e comentários, e a conseguinte função "restritora", controladora da interpretação e do fluxo dos discursos, dos comentários.

No caso dos comentários bíblicos estudados, serão apresentados alguns dos múltiplos debates e polêmicas que motivam a necessidade de afirmar a textualidade bíblica. Em suma, podem resumir-se os três principais adversários contra os quais era preciso defender que tipo de *texto* e qual era o *texto* da *Bíblia*: efeito-texto (i) contra os judeus, que não aceitam nada além da chamada *Tanakh* (renomeada pelos cristãos por Antigo Testamento); (ii) contra alguns partidos ("hereges") que definem para si outros cânones, entre os mais extremados, os que não aceitam o AT como religiosamente edificante, ou os que consideram a *Bíblia* um eterno *work in progress*, aberta a novos acréscimos; (iii) os "pagãos", que não aceitam a *Bíblia* como um *texto* possuidor de uma lógica, por estar cheias de "incoerências", "erros" gramaticais e de estilo.

Contra esses três grupos é que os comentários tentam defender positivamente uma textualidade para a *Bíblia.* Para o efeito-texto funcionar, os comentários precisam impor um *limite*, uma *lógica*, e uma sequência significante.

Por fim, pretende-se mostrar como os comentários manifestam, igualmente, o empreendimento de traduzir um outro (a cultura hebraica) no mesmo (cultura grego-romana), na medida em que tratam a *Bíblia* como um texto analisável segundo as mesmas categorias da cultura literária greco-romana. Em relação a esse último aspecto, pode-se dizer que esse processo é, *mutatis mutandis*, semelhante ao que Auroux (1992) descreveu, em relação ao estudo de línguas, como gramatização, ou seja, uma *tecnologia*,

historicamente determinada, usada para explicar, a partir dos parâmetros da gramática das línguas grega e romana, todas as línguas com que a cultura europeia se deparou.[11]

Mas todo efeito-texto, ao ser produzido, cunha uma textualidade *específica*. Assim, no limite, cada comentário produz seu próprio texto, que pressupõe um determinado tipo de leitor. Eles o fazem, ao acrescentar à materialidade significante que comentam, uma outra, de modo que o "choque" entre ambas, para usar uma metáfora da Física, produz um terceiro ou mais elementos.

No caso específico dos comentários bíblicos do período estudado, há, ademais, um outro aspecto importante. Como ainda não havia uma edição "definitiva" da *Bíblia*, em virtude da diversidade de conjuntos de manuscritos, crestomatia etc., mesmo a tal "materialidade" era algo pantanoso. Donde, nesse caso específico, o comentário não apenas produz, a partir da diversidade de escritos bíblicos, como efeito, *um* (*novo* ou *outro*) texto, mas também ele intervém, de fato, até mesmo na materialidade do texto fonte, uma vez que apresenta uma versão desse entre outras circulantes à época. Aqui, os comentários inflectem diretamente na forma do texto, como se verá. Determinadas palavras, locuções e, mesmo, períodos e perícopes são estabelecidos e defendidos como solução por meio dos comentários.

Assim, pretendemos demonstrar que, a despeito de poderem ser também considerados apenas como "exercícios mentais" (*gestige Übungen*; Hadot, 2002, p. 195) ou como uma atividade cujo sentido central seria somente "[...] a elucidação de um texto por algum outro autor"[12] (Most G. W., 1999, p. viii), deve-se vê-los, seguindo Foucault (2005),

---

[11] Cf. Auroux (1992, p. 35): "Vamos nos dar o longo prazo da história e considerarmos globalmente o desenvolvimento das concepções lingüísticas européias em um período que vai da época tardo-antiga (século V de nossa era) até o fim do século XIX. No curso desses treze séculos de história vemos o desenrolar de um processo único em seu gênero: a *gramatização massiva*, a partir de uma só tradição lingüística inicial (a tradição greco-latina), das línguas do mundo. Esta gramatização constitui – depois do advento da escrita no terceiro milênio antes da nossa era – a *segunda revolução técnico-lingüística*. Suas conseqüências práticas para a organização das sociedades humanas são consideráveis. Essa revolução – que só terminará no século XX – vai criar uma rede homogênea de comunicação centrada inicialmente na Europa. Cada nova língua integrada à rede dos conhecimentos lingüísticos, a mesmo título que cada região representada pelos cartógrafos europeus, vai aumentar a eficácia dessa rede e de seu desequilíbrio em proveito de uma só região do mundo. É às ciências da linguagem que devemos a primeira revolução científica do mundo moderno."

[12] *If we consider the aims and dynamics of commentary*, *it seems clear that one of its central goals - even if not its only one*, *and perhaps not even an indispensable one – is the elucidation of a text by some other author. It is worth asking* (*1*) *whose text is elucidated*, (*2*) *for whom*, (*3*) *by whom*, (*4*) *where*, *and* (*5*) *why.*

como uma atividade de conjuração dos medos da livre circulação dos discursos. O *efeito-texto* produzido pelos comentários aponta justamente para essa direção de inspiração foucaultiana. É um ato de controle, de intervenção no regime discursivo.

ALGUNS POSICIONAMENTOS E DIRETRIZES TEÓRICOS: FILOLOGIA, COMENTÁRIO, REFORMULAÇÃO

O presente trabalho debruçar-se-á sobre textos de um passado longínquo, os primeiros séculos da "era cristã". A perspectiva analítica adotada será fundada, em parte, em teorias modernas sobre o funcionamento dos discursos que começaram a ser desenvolvidas nos anos 70 do século passado, a partir do surgimento da chamada Escola Francesa de Análise do Discurso. Com isso, estabelece-se, a nosso ver, um problema com o qual todo trabalho que tem ou é atravessado por alguma dimensão do passado se defronta: o perigo de anacronismo.

Neste trabalho, por exemplo, trataremos dos comentários bíblicos antigos do ponto de vista da *reformulação discursiva*, e, por várias vezes, afirmaremos ser uma estratégia do comentador apagar de seu discurso o fato de que ele, ao comentar um texto, está reformulando-o e, portanto, de certo modo, traduzindo-o de *uma forma para outra*. A questão talvez possa ser, contudo, mais complexa. É possível que, por se tratar de *regimes de historicidade* [13] diferentes, não esteja necessariamente em causa um apagamento

[13] Cf. "[...] difere da [*sc.* noção] de época. Época significa, no meu entender, apenas um corte no tempo linear (de que freqüentemente se ganha consciência após o fato e bem depois ela pode ser usada como um recurso de periodização). Por regime, quero significar algo mais ativo. Entendidos como uma expressão da experiência temporal, regimes não marcam meramente o tempo de forma neutra, mas antes organizam o passado como uma seqüência de estruturas. Trata-se de um enquadramento acadêmico da experiência (*Erfahrung*) do tempo, que, em contrapartida, conforma nossos modos de discorrer acerca de e de vivenciar nosso próprio tempo. Abre a possibilidade de e também circunscreve um espaço para obrar e pensar. Dota de um ritmo a marca do tempo, e representa, como se o fosse, uma "ordem" do tempo, à qual pode-se subscrever ou, ao contrário, e o que ocorre na maioria das vezes, tentar evadir-se, buscando elaborar alguma alternativa" (Hartog, 2003, pp. 11-12). Cf. também Hartog (1996, p. 129): "Entendo essa noção como uma formulação erudita da experiência do tempo que, em troca, modela nossa forma de dizer e viver nosso próprio tempo. Um regime de historicidade abre e circunscreve um espaço de trabalho e de pensamento. Ele dá ritmo à escrita do tempo, representa uma "ordem" à qual podemos aderir ou, ao contrário (e mais freqüentemente), da qual queremos escapar, procurando elaborar outra".

estratégico, mas sim algo ligado a outra economia simbólica, outra relação com as noções de tempo, sentido e verdade, diferentes de todas as que são hoje conhecidas. A diferença da noção de tempo das diversas sociedades implica também determinadas relações com os próprios conceitos que essas sociedades formulam. Chauí, por exemplo, ao analisar as três concepções diferentes (grega, latina, hebraica) de *verdade*, a partir das quais se constrói a visão predominante no Ocidente, afirma:

> *Aletheia* se refere ao que as coisas **são**; *veritas* se refere aos fatos que **foram**; *emunah* se refere às ações e às coisas que **serão**. A nossa concepção da verdade é uma síntese dessas três fontes e por isso se refere às coisas presentes (como na *aletheia*), aos fatos passados (como na *veritas*) e às coisas futuras (como na *emunah*). Também se refere à própria realidade (como na *aletheia*), à linguagem (como na *veritas*) e à confiança-esperança (como na *emunah*). (Chauí, 2000, p. 124)[14]

Assim, apesar de se conceber, por um lado, a existência de diferentes formações discursivas ou posicionamentos em qualquer período histórico dado, é lícito imaginar, por outro, que alguns aspectos de outros regimes de historicidade não encontrem qualquer eco em nenhum posicionamento moderno, e, por isso, pode ser que se esteja diante de algum "hiato semântico", algum abismo simbólico intransponível entre o regime de historicidade dos enunciadores dos textos do passado e do analista hodierno.[15] Nesses momentos, a

[14] Cf. também: "É inútil multiplicar, fora de nossa historiografia, os exemplos que atestam uma outra relação com o tempo, ou, o que vem a ser o mesmo, uma outra relação com a morte. No ocidente, o grupo (ou indivíduo) se robustece com aquilo que exclui (é a criação de um lugar próprio) e encontra sua segurança na confissão que extrai de um dominado (assim se constitui o *saber* de/sobre o outro, ou ciência humana). É que ela sabe efêmera toda vitória sobre a morte; fatalmente a desgraçada retorna e ceifa. A morte assombra o Ocidente. Por este motivo o discurso das ciências humanas é patológico: discurso do *pathos* – infelicidade e ação apaixonada – numa confrontação com esta morte que a nossa sociedade deixa de poder pensar como um modo de participação na vida. Por sua conta a historiografia supõe que se tornou impossível acreditar nesta presença dos mortos que organizou (organiza) a experiência de civilizações inteiras e, portanto, que é impossível 'remeter-se a ela', aceitar a perda de uma solidariedade viva com os desaparecidos, ratificar um limite irredutível. O *perecível* é seu dado; o *progresso*, sua afirmação. Um é a experiência que o outro condena e combate. A historiografia tende a provar que o lugar onde ela se produz é capaz de compreender o passado: estranho procedimento, que apresenta a morte, corte sempre repetido no discurso, e que nega a perda, fingindo no presente o privilégio de recapitular o passado num saber. Trabalho da morte e trabalho contra a morte." (de Certeau, 2006, pp. 16-17)

[15] Cf., por exemplo, Hartog (1999, pp. 15-16): "Uma cultura (a nossa em todo caso) é feita de tal modo que não cessa de retornar aos 'textos' que a constituíram, de ruminá-los, como se sua leitura fosse sempre uma releitura. Seja felicitando-se por isso ou lamentando-se, seja embalsamando-os ou recusando-os, ela parece tecida por seus fios – e como que já 'lida' por eles. A tarefa de um historiador da cultura pode, a partir daí, consistir em dar a ler esses textos, recontruindo – para falar como a hermenêutica – a questão à que eles respondem, redesenhando os horizontes de expectativa em que, desde seu primeiro dia até os nossos (ainda que no modo de ausência), eles vieram inscrever-se, recalculando as apostas que fizeram e significaram,

despeito de isso não invalidar a análise em si, certa prudência em deixar aberto um espaço de incompreensão parece-nos mais que bem vinda, não só por uma questão, talvez, "ética" em relação ao passado, mas também, e principalmente, por uma questão de epistemologia: como evitar transformar os textos antigos em tábula rasa, transpondo-lhes categorias e perguntas que não lhe fariam sentido algum?

A questão de fundo é tentar estabelecer uma relação dialética entre o analista e o objeto, em que nenhum dos dois pólos – que, como tais, não existem fora dessa relação construída – se apague no outro. É admitir, no contato com esse outro, que em certos pontos deve-se recorrer àquilo que os antigos filósofos céticos chamavam de ἐποχή [*epokhḗ*, "suspensão"].[16]

Ao mesmo tempo, este trabalho, embora faça uso de teorias e reflexões da Análise do Discurso, pretende manter-se inscrito numa tradição de estudos filológicos. Contudo, para isso, acreditamos ser necessário demonstrar como se justificaria tal empréstimo de conceitos vindos de outra área, sem que o trabalho deixe der ser considerado, afinal, filológico. Em primeiro lugar, cabe perguntar que subsídios analíticos a Filologia historicamente oferece, para que tais empréstimos não se mostrem completamente estranhos a ela. Melhor dizendo: que definição de Filologia permite esses diálogos? E por fim: em que medida o cruzamento das áreas não só pode oferecer resultados importantes, como também garantir aquela alteridade ao objeto estudado?

A princípio, preocupações como essas podem soar sem nexo. Entretanto, vale lembrar que durante muito tempo, por influência de certa versão do que seria uma filologia "pura", reflexões, teorias e conceitos produzidos na Modernidade não pareciam ser bem-vindos para a análise de textos antigos, uma vez que, para essa linha, ao filólogo caberia tão somente o contato *direto* com o texto, sem que nenhuma ideia hodierna viesse a intermediar esse "contato", ao não ser aquelas vindas de outros textos coevos ou anteriores ao objeto do trabalho filológico.

---

apontando os quiproquós que sucessivamente provocaram. Essa historização *não significa modernizá-los ou atualizá-los*, *mas sobretudo fazer ver sua inatual atualidade*: *suas respostas a questões que nós não mais levantamos*, *não sabemos mais levantar ou simplesmente* '*esquecemos*' [grifo nosso]."

[16] Cf. Sexto Empírico (c. 160-210 d.C.): "*Epochḗ* é um posicionamento intelectual por meio do qual nem nos convencemos de algo nem propomos algo" (ἐποχὴ δέ ἐστι στάσις διανοίας δι' ἣν οὔτε αἱρομέν τι οὔτε τίθεμεν; *Pyrr.* 1,10,5).

Para concluir, veremos que mesmo o objeto deste trabalho, os comentários, esteve, e continua a estar, no centro do ofício do filólogo: a explicação de textos de outras épocas. Ora, os comentários, como mostraremos, desde sempre foram práticas que flertaram com uma série de aspectos que, em geral, são considerados abrangidos pela pesquisa filológica: conhecimento de línguas (estrangeiras), polimatia, saber histórico (sobre os "antigos"), edição, crítica, e tudo isso visando ao desejo de explicação e reconstrução total do objeto. Nesta introdução, a exposição de algumas das definições de Filologia espalhadas ao longo dos séculos servirá para mostrar como as disputas relativas a seus limites tendem a girar em torno desses mesmos pontos.

Ademais, e em certo sentido, investigar essa prática de explicar textos é praticamente estudar a própria natureza da Filologia, já que todos os seus objetivos, sejam os de edição, tradução ou os comentários propriamente ditos, convergem, no limite, para o mesmo objetivo: tornar transparente uma opacidade, ou seja, traduzir uma unidade qualquer de um estado de língua *x* para outro *y*, às vezes, transportando-os também de um determinado suporte para outro. Nesse sentido, portanto, nosso trabalho também pode ser visto como uma contribuição à história da própria prática de explicação de textos.

Entre *strictus* e *latus sensus*: uma difícil definição

Quando se trata da questão sobre o que seria a Filologia, é possível responder, parafraseando um famoso adágio: *tot philologiae quot philologi* ("cada filólogo, uma filologia"). A despeito disso, reuniu-se sob o nome de Filologia uma série de atributos conceituais e práticos que, de certa maneira, ajudou a definir os limites dessa área de saber, tanto em relação a seus objetos, quanto a seus pontos de partida teóricos. Entre eles, estava a escrita de comentários. Em que medida, no entanto, a noção de Filologia – em especial, após o Renascimento – dialoga com a prática antiga de comentar e vice-versa, seria algo a ser explorado em detalhes num estudo à parte. Aqui, no entanto, pretendemos esboçar aspectos bem gerais dessa noção e mencionar alguns pontos de inflexão importantes que

ajudem a entender qual pode ser a contribuição de um estudo de comentários antigos para a própria prática de comentar, em geral, e para a em Filologia, em particular.

Na segunda metade do século XX, por um bom tempo, teve-se a sensação de que a Filologia, como área de saber, ameaçava, se não desaparecer, ao menos virar uma espécie de persistência moribunda no quadro das disciplinas acadêmicas hodiernas (cf. Duval F., 2007). Empurrada de seu antigo *status* pela aparição de novas áreas de saber e de territórios de conhecimentos, parecia que a Filologia era tema apenas entre os estudantes das línguas clássicas, quase que restrita à ideia de "edição de texto".[17] A perda do prestígio, cujo auge foi sem dúvida o século XIX, em decorrência, em parte, das críticas às concepções que vinculou durante gerações de praticantes, o trabalho filológico se apegou à última cidadela que o protegia: a produção de edições críticas. Esse movimento de retração, motivado pelas diversas polêmicas em que a área se encontrou, foi levado a cabo por grande parte dos próprios filólogos, meio que incrédulos diante da avalanche produzida, especialmente, pelo *linguist turn* dos anos de 1970. Aliás, mesmo antes disso – para ser mais preciso, desde Saussure –, a Filologia já havia sido posta num degrau abaixo do processo evolutivo que o linguista descreveu como preparatório para o advento da Linguística. Para ele, tudo se iniciou com o estudo "desprovido de qualquer visão científica e desinteressada da língua", a gramática dos gregos e romanos antigos, e desbocou na gramática comparada do século XIX, cujo defeito, dessa vez, era não ter se preocupado "em determinar a natureza de seu objeto de estudo", operação sem a qual "uma ciência é incapaz de estabelecer um método para si própria". Entre essas duas pontas (a gramática antiga e a gramatica comparada oitocentista), encontrava-se a Filologia, cuja única falha era "apega[r]-se muito servilmente à língua escrita e esquece[r] da língua falada".

Na cidadela que o filólogo criou para si em resposta às críticas, um tácito pacto dizia que sua função era única e exclusivamente editar, traduzir, comentar. E tudo isso, de preferência, com o mínimo de intervenção, para que, desse processo, se produzisse um texto o mais fiel possível, que, agora, público, pudesse ser objeto de estudos de outras áreas

[17] Cf. Duval (2007, p. 22): "As acepções mais restritivas triunfaram [...] e a filologia, na França, refere-se, sobretudo, à crítica textual e, mais precisamente ainda, à edição crítica de textos" (*Les acceptions plus restrictives ont* […] *triomphé et la philologie*, *en France*, *réfère surtout à la critique textuelle et*, *plus précisément encore*, *à l'édition critique de textes*).

mais "analíticas". Nos últimos anos, no entanto, parece que está surgindo um movimento contrário, disposto a romper com esse ponto de vista que tem perpetuado a Filologia como uma eterna disciplina "auxiliar". Várias reflexões, de filólogos e não filólogos, têm buscado entender, para além de uma "teoriometria" que venha a reger algumas definições de "cientificidade", quais as especificidades que, ao longo da história bimilenar e de sua difusão por diversos lugares, esse saber tem produzido, a despeito das definições díspares e, até mesmo, contraditórias de seu ofício e alcance prático.

Não se pretende – nem é o objetivo desta introdução – propor uma história da filologia, tampouco apresentar uma detalhada reflexão epistemológica. No entanto, como trabalho de Filologia, convém, a nosso ver, expor (i) os posicionamentos atinentes a essa área de saber a partir dos quais se fala aqui, (ii) como este trabalho pode contribuir para a história da reflexão filológica, uma vez que, *mutatis mutandis*, versa sobre um dos seus pilares: o ato de comentar.

Num texto recente em que trata da relação entre Filologia e Análise do Discurso, Maingueneau (2010), ao falar da primeira, já alerta que se trata de "uma impossível definição", porque, "[...] mesmo limitando-se ao século XIX, não é fácil dizer em que consiste exatamente a filologia. É uma disciplina que sempre procurou sua definição" (p. 46). De fato, e, em certo sentido, muitos filólogos o reconhecem. Em contrapartida, publicou-se, em 2009, na Alemanha, uma coletânea de estudos cujo foco não é perguntar *quae est philologia* ("que tipo de filologia"), mas sim *quid est philologia* ("o que é filologia"). O título *Was ist eine philologische Frage?* ("O que é uma pergunta filológica?") aponta claramente para uma investigação epistemológica sobre o próprio *modus quaerendi* do filólogo (Schwindt, 2009).[18] Esse debate epistemológico mais detalhado, como já dito,

[18] Cf.: "A pergunta sobre a pergunta filológica suspende o perguntar filológico para tomar consciência daquilo que é próprio desse perguntar. Ela faz isso ao se colocar por um momento no lugar da(s) pergunta(s) filológica(s) e ao interromper a continuidade sem ruídos de um perguntar filológico que não coloca a si próprio em questão. A pergunta sobre a pergunta filológica inaugura, com isso, um espaço livre, um lugar de percepção e observação que – e isso o distingue das topografias familiares do perguntar filológico – antecede a todas as respostas possíveis e, portanto, diretamente também aos objetos do debate filológico." (*Die Frage nach der Philologischen Frage setzt das philologische Fragen aus*, *um dessen innezuwerden*, *was das Eigentümliche dieses Fragens ist. Sie tut dies*, *indem sie sich für einen Augenblick an die Stelle der philologischen Frage*(*n*) *setzt und die geräuschlose Kontinuität eines sich nicht selbst in Frage stellenden philologischen Fragens unterbricht. Die Frage nach der Philologischen Frage eröffnet mithin einen Freiraum*, *einen Ort der Wahrnehmung und Beobachtung*, *der - und das unterscheidet ihn von den vertrauten*

extrapolaria os limites desta introdução. Mas não se poderia deixar de mencionar que a pergunta sobre o saber filológico voltou à ordem do dia, sobretudo, entre os próprios filólogos.

Restrinjamo-nos aqui, contudo, ao "velho" problema da definição da Filologia. Para tanto, vamos seguir o conselho de um importante filólogo oitocentista, que já recomendava, em 1862, que: "o que é filologia não pode ser melhor demonstrado senão pela exposição de como ela veio a ser" (Curtius, 1862, p. 6).[19] A justificativa para isso é dada pelo fato de que a história da Filologia é indissociável, no Ocidente pelo menos, da história da prática de comentar textos. Assim, tratar da história de uma delas é, em parte, tratar também da história da outra.

Desde o primeiro abono de φιλόλογος (*philólogos*) em Platão, o sentido desse termo tem oscilado dos graus mais estritos aos mais amplos possíveis. Mesmo entre os antigos, filologia nunca dispôs de uma definição clara comparável, por exemplo, a sua área "irmã", a gramática (cf. Bassetto, 2005). Talvez seja justamente a interpretação que se deu, ao longo dos séculos, à palavra grega *lógos* que explique, em parte, as dificuldades em definir, afinal, o que seria o "amigo desse *lógos*" (φιλόλογος). Não que outros rótulos de certas áreas não deixassem também margem para ampliações, deslocamentos, metaforizações e afins. Em relação à própria gramática de que falamos, se se comparam seus múltiplos sentidos (antigos e modernos), ver-se-á que, em alguns casos, os objetos investigados quase nada têm que ver com a noção de *letra*, etimologia vinculada pelo grego *gramma.* Em outros casos, porém, parece que a amplitude é mais propícia, como em *filologia.* Tanto é assim que *filologia* muitas vezes era sinônimo de *filosofia*, como se os interesses e as práticas dos "amantes" da sabedoria e do *lógos* não se diferenciassem tanto.

Polimatia e *ars critica*

Topographien philologischen Fragens – allen möglichen Antworten und mithin gerade auch den Gegenständen der philologischen Verhandlung vorausliegt; Schwindt, 2009, p. 11)

[19] *Was Philologie ist*, *wird man aber nicht besser zeigen*, *als wenn man darauf hinweist*, *wie sie geworden ist.*

Entre os antigos, uma das primeiras tentativas de distinguir claramente o que era próprio do filósofo, do filólogo e do gramático se deu com o jovem Sêneca, no início do primeiro século da era cristã. Para ele, quando cada um deles se depara com um texto como o *De republica* de Cícero, ressaltará um aspecto dessa obra, pois:

> [...] o gramático se preocupa com problemas específicos de língua e de literatura, como expressões típicas, arcaísmos, influências literárias. O filólogo apresenta análises, deduções, inter-relacionamento de fatos, conhecimento dos livros de história, de arúspices e dos escritos pontificais - índices de uma cultura ampla, própria do sábio, do Filólogo [...]. (Sen. *Ep.* LV, 18, trad. Bassetto, 2005, p. 22)

Quanto ao filósofo, limita-se a dizer que "se admira de se tivesse podido afirmar tantas coisas contra a justiça". (Sen. *Ep.* LV, 18, Bassetto, 2005, p. 22)[20]

O esforço de Sêneca não parece ter encontrado muito eco entre seus contemporâneos e, depois, entre as gerações posteriores de estudiosos. Pelo contrário, se a pesquisa avança pela Antiguidade tardia e Idade Média, vê-se um movimento de hipertrofia da Gramática que – de uma antiga posição modesta de apenas ser um saber propedêutico à compreensão de textos e, em seguida, à Retórica – chega não só, em muitos aspectos, a assumir aqueles sentidos da atividade filológica como aquela própria do erudito crítico de textos, como também se aproxima, já no período do "renascimento carolíngio" (séc. VIII d.C.), de investigações linguístico-filosóficas que contribuíram tanto para os debates dos *modistae*,[21] quanto, no limite, para as reflexões dos gramáticos de Port-Royal. Para essa hipertrofia, a fortuna crítica das *Institutiones grammaticae* de Prisciano de Cesareia (viveu em torno do ano 500 d.C.) teve papel importante.[22] Ademais, não deixa de chamar a

[20] […] *admiratur contra iustitiam dici tam multa potuisse*. Tradução de Basseto (21-22).

[21] Cf. Robins (1967, p. 74): "De longe, o desenvolvimento mais interessante e significativo na linguística durante a Idade Média é o surgimento das 'gramáticas especulativas' ou tratados *De modis significandi* ("dos modos de significar") [...]. Gramática especulativa que ia bem além dos requisitos do ensino de latim [...] A gramática especulativa é um estágio distinto e definitivo na teoria linguística, e os diferentes autores, ou *modistae* [...] representam essencialmente o mesmo ponte de vista teórico e compartilham a mesma concepção de ciência linguística, seus objetivos, e seu lugar entre os outros estudos intelectuais. [....]" (*By far the most interesting and significant development in linguistics during the Middle Ages is the output of* '*speculative grammars*' *or treatises* De modis significandi ('*on the modes of signifying*') […]. *Speculative grammar is a definite and distinct stage in linguistic theory*, *and the different authors*, *or Modistae*, *as they are sometimes called*, *represent substantially the same theoretical point of view*, *and share the same conception of linguistic science*, *its objectives*, *and its place among other intellectual studies* […])

[22] "A gramática especulativa foi o produto da integração da descrição gramatical do latim como formulada por Prisciano e Donato no interior do sistema filosófico escolástico" (*Speculative grammar was the product of the*

atenção o fato de que Isidoro de Sevilha, em sua "enciclopédia" *Etimologias*, tenha ignorado o termo filologia e correlatos. Isso talvez seja um dos indícios do ostracismo em que caiu essa noção a partir do fim da Antiguidade.

Do Renascimento em diante, no entanto, há, por assim dizer, uma "redescoberta" da Filologia. Quiçá fosse mais adequado falar de uma "reinvenção", já que o termo readquire um novo papel nos regimes de saber da época, na medida em que é associado, sobretudo, ao trabalho de crítica documental.

O que dá a impressão de estar em processo, a partir do Renascimento, é principalmente um rearranjo das áreas de atuação do gramático e do filólogo, ainda que não de forma absoluta e ausente de contradições. De qualquer maneira, muito provavelmente, esse processo de abandono gradual da gramática como saber interpretativo já vinha se desenvolvendo desde a transição da Antiguidade à Idade Média, quando esse estudo parece ter se voltado com mais vigor à reflexão linguística mais propriamente dita, ou seja, à análise das unidades formais (sons, flexão, sintaxe) da língua.

Pode-se dizer que a Filologia moderna nasceu com o gesto fundador de Lorenzo Valla, no século XIV, que "[...] em razão de indícios linguísticos [provou] a *inautenticidade* da doação de Constantino e da correspondência entre Paulo [apóstolo] e Sêneca" (Jager, 1990, p. 20).[23] As competências necessárias subentendidas, os objetivos e efeitos desse gesto não eram certamente desconhecidos dos antigos, em especial, dos gramáticos. Mas o momento em que ocorre tal gesto tem motivos e efeitos muito específicos que, em certa medida, pretendem justamente reorganizar aspectos da tradição dita clássica. Como lembra Thouard (2010):

> O início dos tempos modernos destaca-se por ter delineado dois modelos de saber de natureza diversa, um filológico e um matemático. A invenção da Filologia como tratamento crítico de textos permitiu – desde mais ou menos Valla ou Poliziano – submeter os testemunhos do passado a uma investigação sistemática. O manuscrito tornou-se objeto de um saber minucioso, que se produzia mediante

integration of the grammatical description of Latin as formulated by Priscian and Donatus into the system of scholastic philosophy; (Robins, 1967, p. 74).

[23] [*Er bewies*] *aufgrund sprachlicher Indizien die* Unechtheit *der Konstantinischen Schenkung und der Korrespondenz zwischen Paulus und Seneca*. (Jager, 1990, p.20)

> o juízo, o *iudicium* do "crítico". A transmissão textual era posta diante do tribunal do crítico. (p. 2)[24]

Essa crítica textual pressupunha certa constelação de saberes e informações que talvez não diferissem muito dos pressupostos da crítica textual praticada na Antiguidade: conhecimento da língua dos textos, da história a que se refere e em que foi escrita, dos demais saberes vinculados pelo texto. Mas, nesse gesto fundador, a erudição deve ser crítica, porque precisa romper com a tradição. Se, por um lado, a busca da "autenticidade" manifesta um conceito possivelmente "puro" de texto, por outro, queria ser *crítica* justamente por apresentar-se como o *crivo* pelo qual as tradições deveriam perder o que têm de passivo, ou seja, de *a-crítico*.

Numa definição, publicada em 1643, numa obra intitulada *Dissertatio de Philologia*, Teophilus Colerus (1618-1685) assim se expressa:

> Grego de solo natal é o vocábulo *philologia*. [...] À própria palavra *philologia* subsistem diversos significados. Uma possibilidade: com efeito, representa igualmente acepções instrumentais – como são chamadas – e assim se contradistingue da própria filosofia. A partir desse mesmo princípio, aqui se diz [significar] "ensaio de professores", ou antes "investigação (se se retira "órganon") filosófica". Aquele último, na verdade, e foi dito assim "investigação", costuma receber o atributo de "filosófico". Outra possibilidade: mais grosseiramente, para uns tantos, somente quer dizer a investigação exata em relação à gramática de algum escrito. Outra possibilidade: para alguns, envolve tão somente o conhecimento de diversas línguas. Outra possibilidade: alguns consideram que a filologia deveria ser colocada até mesmo no lugar da própria filosofia. Talvez ela exista também num outro sentido ainda. Mas o último uso dessa palavra não é o que vigora aqui, hoje, com o qual se designa o hábito de interpretar aparelhado pelo conhecimento notório tanto das línguas, quanto da antiguidade, e não apenas de tudo que é digno. Desse próprio fato, certamente chamamos de filólogo aquele homem a quem certamente não atribuímos um lugar de punição entre os eruditos. E nesse significado no presente que se dá nossa consideração. (Colerus, 1643)[25]

---

[24] *Die Frühe Neuzeit zeichnet sich dadurch aus, dass sie zwei Wissensmodelle unterschiedlicher Natur entworfen hat, ein philologisches und ein mathematisches. Die Erfindung der Philologie als kritischer Umgang mit Texten erlaubte es – etwa seit Valla oder Poliziano –, die Zeugnisse der Vergangenheit einer systematischen Untersuchung zu unterziehen. Die Handschrift wurde zum Gegenstand einer sorgfältigen Erkenntnis, die mittels der Urteilskraft, des Iudicium des 'Kritikers', zustande kam. Die Textüberlieferung wurde vor das Gericht des Kritikers gestellt.*

[25] *graecum est natali solo*, philologiae *uocabulum* […]. *ipsum* philologiae *uerbum diuersis substat significatis. Alias enim, instrumentales, ut uocantur, simul sumtas repraesentat, et sic contradistinguitur a philosophia ipsa. Quo eodem ex capite, magistrorum hic loci tentamen siue, examen prius,* (*si organon excipias,*) *philosophicum: posterius uero, et ita dictum examen, philosophicum nuncupari solet. Alias, et rudius, uel solum ad grammaticam exactum alicuius scripti examen quibusdam dicit. Alias diuersarum linguaraum cognitionem tantum inuoluit nonnullis. Alias pro ipsa etiam philosophia, philologiam positam uidere fuerit.*

Nesse trecho, entre a constelação de sentidos apresentados, chamam a atenção alguns que, como dito, parecem vir acompanhando esse saber de difícil definição: (i) um braço "pedagógico", que liga o termo filologia ao âmbito dos professores (*magistrorum*); (ii) o aspecto de sua análise precisa (*exactum examen*), no caso, referida à gramática; (iii) o poliglotismo (*diuersarum linguaraum cognitio*), que nada mais seria senão uma versão "linguística" da polimatia; (iv) equiparação à filosofia, talvez por aquilo que se define na sequência e é o sentido encampado pelo autor do texto, ou seja, (v) um "hábito de interpretar" (*habitus interpretandi*). No entanto, não concordando com a associação absoluta ao filósofo, Colerus especifica esse "hábito", ao dizer que ele deve ser "aparelhado pelo conhecimento tanto das línguas quanto da antiguidade" (*et linguarum*, *et antiquitatis* [...] *cognitione*, *comparatus*).

Assim, na reinvenção da filologia, tentou-se justamente ativar o lado da interpretação, ou seja, aquilo que, na terminologia gramatical antiga, chamava-se *krísis poiēmátōn* (κρίσις ποιημάτων) ou *iudicium poetarum* ("julgamento dos poetas"). Não à toa, um dos epítetos prediletos dados à filologia nesse período renascentista era o de *ars critica.* Tratava-se, pois, do *habitus interpretandi* de que a passagem acima fala. Desse modo, se a gramática, na Antiguidade, era uma ciência bipartida entre a língua e os textos (cf. Desbordes, 1995), do renascimento em diante, parece que se consuma uma divisão, ou melhor, estabelece-se gradativa e momentaneamente uma nova relação hierárquica, já que a Filologia engloba a análise gramatical, mas não se restringe a ela, conforme se vê na afirmação de Colerus, segundo a qual dizer isso seria defini-la "mais grosseiramente" (*rudius*).

Humanidades

Forte alio etiam in sensu. At nec hic postremus huius uerbi usus uiget hodie, *quo et linguarum*, *et antiquitatis*, *et tantum non omnium scitu dignorum cognitione*, *comparatum interpretandi habitum designat.Quo ex ipso quippe philologum quem appellamus uirum*, *illi non poenitendum sane in eruditis locum adsignamus. Et in hoc significatu nostrae in praesenti quod est considerationis.*

Seguindo outras definições de épocas posteriores, vê-se que alguns aspectos da tentativa de definição se mantêm. Por exemplo, na famosa *Enciclopédia* organizada por Diderot e D'Alembert, e publicada entre 1751 e 1772, assim aparece o verbete relativo à área:

> FILOLOGIA : espécie de ciência composta de gramática, de poética, de antiguidades, de história, de filosofia, por vezes mesmo de matemáticas, de medicina, de jurisprudência, sem tratar alguma dessas matérias a fundo nem separadamente, mas as tange todas ou em parte. [...] A filologia é uma espécie de literatura universal que trata de todas as ciências, de sua origem, seu progresso, dos autores que as cultivaram etc. Vede Polimatia. A filologia não é outra coisa senão aquilo que chamamos na França as belas letras, e àquilo que nas universidades se dá o nome de humanidades, *humaniores litterae.* Ele constituía outrora a parte principal e mais bela da Gramática.[26]

Nesse verbete, começa por chamar nossa atenção a definição quase indefinida de filologia como uma "espécie de ciência". Como dito, é possivelmente a amplitude dos conhecimentos com os quais a filologia dialoga para tratar desse seu objeto, os textos, sobretudo, antigos, que motiva qualificá-la como uma "espécie" de ciência. Ademais, ela não se aprofunda neles, mas sim os "tanges todas ou em parte" (*effleurant toutes ou en partie*), "sem tratar alguma dessas matérias a fundo nem separadamente" (*sans traiter aucune de ces matieres à fond*, *ni séparément*). Ao mesmo tempo, porém, o fato de ser elencada entre as ciências aponta para o movimento de não ser mais considerada como uma "arte" ou um "hábito" de interpretar, mas sim como algo submetido a certos procedimentos que seriam quiçá supraindividuais, para além de talentos "artísticos" pessoais. É possível também que não houvesse nada de especial nessa nova definição – não mais "arte", mas "espécie de ciência" –, sendo essa mudança apenas *pro forma*. De qualquer maneira, o fato é que ela, em parte, é reconhecida pelos enciclopedistas como uma área que compartilha algo de científico. Para entrar no rol das ciências, talvez tenha contribuído sua tradição crítica, herdada da renovação renascentista. Ademais, no verbete, associa-se a filologia

[26] PHILOLOGIE, s. f. (Littérat.) *espece de science composée de grammaire*, *de poétique*, *d'antiquités*, *d'histoire*, *de philosophie*, *quelquefois même de mathématiques*, *de médecine*, *de jurisprudence*, *sans traiter aucune de ces matieres à fond*, *ni séparément*, *mais les effleurant toutes ou en partie.* / […] *La* philologie *est une espece de littérature universelle*, *qui traite de toutes les sciences*, *de leur origine*, *de leur progrès*, *des auteurs qui les ont cultivées*,&c. Voyez *Polymathie. / La* philologie *n'est autre chose que ce que nous appellons en France les* Belles-lettres, *& ce qu'on nomme dans les universités les* humanités, humaniores litteræ. *Elle faisoit autrefois la principale & la plus belle partie de la Grammaire* [...]. Citado conforme o original.

moderna, ou seja, pós-renascentista, com a parte da gramática antiga dedicada à crítica dos autores, conforme expusemos mais acima.

Antiguidades e História

Se na *Enciclopédia* iluminista ainda se falava em "espécie de ciência", no século XIX, o século da criação das ciências e disciplinas acadêmicas, um movimento levado a cabo, especialmente, na Alemanha, não só defende a Filologia como uma ciência, mas igualmente a coloca como a ciência-piloto de todas as humanidades, em especial, de todo o saber ligado à Antiguidade.

Uma das figuras mais proeminentes no início desse processo foi Friedrich August Wolf (1759-1824), considerado o fundador da Filologia moderna.[27] Para Wolf, a ligação com a História (antiga) era tão clara, que até a etimologia do termo Filologia vinculava essa dimensão:

> O nome "filólogo" parece ser o melhor [para esse estudioso]. *λόγοι* são, entre os antigos, os conhecimentos históricos, e *φιλολόγος* é aquele que os cria a partir dos escritos dos tempos antigos. Este é o sentido grego [do termo]. (Wolf, 1831, p. 5)[28]

Além disso, o estudioso traz para o centro da preocupação da Filologia o estudo da Antiguidade (*Altertumskunde*). Esse conceito é bastante amplo e teve uma fortuna crítica e implicações culturais e pedagógicas a partir do Renascimento que são impossíveis de detalhar aqui. O importante, como dito, é que Wolf aprofundou uma tendência que havia sido iniciada por seu antigo professor Christian Gottlob Heyne (1729-1812), ao fundir a *Altertumskunde*, já renovada por Johann Joachim Winckelmann (1717-1788), com a História e com a Filologia, e criando a "ciência da Antiguidade" (*Altertumswissenschaft*),

[27] Wolf, segundo um relato com feições de "mito de origem", teria ousado, ao se inscrever como aluno da Universidade de Göttingen, por não ter escolhido entre uma das denominações de estudo existentes à época (filosofia, teologia ou direito), mas sim posto que era um *studiosus philologiae.*

[28] *Der Name Philolog scheint besser zu seyn.* λόγοι *sind bei den Alten historische Kenntnisse und* φιλολόγος *ist der*, *welcher aus Schriften älterer Zeiten diese schöpft. Dies ist der griechische Sinn*. [ortografia original, embora tenha sido alterado o tipo da letra]

transformando-a numa disciplina acadêmica, e não mais numa prática ligada a colecionadores e curiosos isolados.

Essa "ciência da Antiguidade", que se confunde com a própria Filologia, é um saber com ambições totalizantes:

> O estudo da Antiguidade, visto como científico, será, portanto, o epítome dos saberes histórico e filosófico, por meio dos quais nós aprendemos a conhecer, em todos os aspectos possíveis, a nação cujas obras nos são supérstites. É possível que as fronteiras de uma ciência sejam tão difusas, que ela se constitua de muitas partes. Precisa-se sempre conhecer muito bem essas fronteiras. [...] Logo, o estudo da antiguidade conflui para todos os saberes que nos tornam conhecidos os estados, as vicissitudes, as condições política, intelectual, econômica dos dois povos antigos mais famosos [*sc.* gregos e romanos], suas línguas, artes, ciências, costumes, religião, seu caráter nacional e afins, e de tal modo que esse conhecimento parta de suas obras supérstites, sem as quais nenhum exame historicamente fundado é possível. *Studia antiquitatis* são, portanto, assim como *studia graecae latinaeque antiquitaties.* (Wolf, 1831)[29]

Wolf estava, inclusive, convencido de que os "[...] conhecimentos filológicos têm de ser adquiridos em primeiro lugar, porque são eles que fundam o conhecimento histórico" (Wolf, 1831). [30]

Além disso, o estudo da Antiguidade deveria partir de três ciências básicas: a gramática (das duas línguas), a hermenêutica e a crítica filológica. Não deixa de chamar a atenção o fato de nem se mencionar a própria História como uma disciplina que ajudaria no conhecimento filológico, como se ela já estivesse "embutida" na Filologia.

Embora possa parecer estranho hoje, essa condição subalterna da História, enquanto área de estudo, em relação à Filologia correspondeu ao que se produziu no século XIX. Como lembra o historiador Funari (1999, p. 2):

> De fato, *strictore sensu*, nossa disciplina não foi instaurada senão com Niebuhr e von Ranke, em particular com a invenção da noção de documento a ser analisado,

---

[29] *Altherthumskunde*, *als Wissenschaft betrachtet*, *wird also der Inbegriff der historischen und philosophischen Kenntnisse seyn*, *durch welche wir die Nation*, *von der uns Werke übrig geblieben sind*, *aus diesen in aller möglichen Hinsicht kennen lernen. Es können die Grenzen einer Wissenschaft so ausgedehnt seyn*, *dass sie mehrere Theile ausmacht. Man muss immer die Grenzen sehr genau kennen.* […] *Alterthumskunde geht also auf alle die Kenntnisse*, *die uns die Staaten*, *Schicksale*, *den politischen*, *gelehrten*, *häuslichen Zustand der beiden berühmtesten alten Völker*, *ihre Sprachen*, *Künste*, *Wissenschaften*, *Sitten*, *Religion*, *ihren Nationalcharakter und dergleichen bekannt machen*, *und zwar so*, *dass diese Kenntniss von ihren übriggebliebenen Werken ausgeht*, *ohne die keine gründliche historische Einsicht möglich ist.* Studia antiquitatis *sind also so viel*, *als:* studia graecae latinaeque antiquitatis.

[30] […] *Die philologische Kenntnisse müssen allerdings zuerst angeschafft werden*, *weil sie die historischen begründen.*

> muito a propósito, *more philologico*, "à maneira da Filologia", nascente disciplina que viria a fundar, em verdade, todas as Ciências Humanas.

A *Ciência da Antiguidade* proposta por Wolf explicita bem esse movimento que ajudou a mudar e moldar os estatutos dos textos antigos em termos históricos, na medida em que deixaram de ter apenas interesse em si, mas passaram a ser considerados aquilo que se convencionou chamar de "fontes" para a "reconstrução" histórica e historiográfica das duas sociedades antigas vistas como modelo, logo, "clássicas", justamente por serem mais aptas e úteis para ser objetos de imitação, ou seja, de reatualização. É também no tocante a tal aspecto que Wolf, ao tratar da crítica filológica, afirma que: "[…] Ela contém as regras conforme as quais se devem julgar a autenticidade, a idade da obra e a casticidade do texto no todo e no detalhe, e, se for possível, reproduzi-lo". (Wolf, 1831)[31]

A análise de textos *more philologico* seria aquilo que permitiria separar os textos autênticos – logo, úteis à reconstrução histórica – dos falsos. Essa técnica de crítica interna já havia emergido no Renascimento, com o caso da famosa solução da polêmica concernente à concessão de Constantino. Só seriam "fontes" históricas os textos que, passados pelo crivo da crítica filológica, mantiveram seus *status* de autenticidade.[32]

As consequências dessa noção de textos autênticos, fontes históricas e verdade explicam muito da relação umbiligal entre Filologia e História no século XIX.[33] Não seria

---

[31] […] *Sie enthält die Regeln*, *nach welchen man die Ächtheit*, *das Alter der Werke und die Richtigkeit des Textes im Ganzen und Einzelnen beurtheilen*, *und wenn es möglich ist*, *wieder herstellen muss.*

[32] Cf. "Estudar a história de uma sociedade antiga nos livros modernos, por mais notáveis que sejam muitos desses livros pelo talento e pela erudição, é sempre correr o risco de fazer uma ideia inexata da Antiguidade. É preciso ler os documentos antigos, todos eles, e, se não é uma ousadia dizer, não ler senão a eles, ao menos, não consentir senão a eles uma inteira confiança. Não os ler de forma leviana, mas com uma atenção escrupulosa, buscando, em cada palavra, o sentido que a língua do tempo atribuía a cada palavra, em cada frase, o pensamento do autor." (*Étudier l'histoire d'une ancienne société dans les livres modernes*, *si remarquables que soient plusieurs de ces livres par le talent et par l'érudition*, *c'est toujours s'exposer à se faire une idée inexacte de l'Antiquité. Il faut lire les documents anciens*, *les lire tous*, *et si nous n'osons pas dire ne lire qu'eux*, *du moins n'accorder qu'à eux une entière confiance. Non pas les lire légèrement*, *mais avec une attention scrupuleuse et en cherchant*, *dans chaque mot*, *le sens que la langue du temps attribuait à chaque mot*, *dans chaque phrase la pensée de l'auteur*; N.-D. Fustel de Coulanges, *Questions historiques*, *revues et complétées*, *d'après les notes de l'auteur*, C. Jullian éd., Paris, Hachette, 1893, p. 407 *apud* Duval F., 2007, p. 23, n. 17)

[33] Sobre a questão de um nacionalismo subjacente a essa transformação em fontes, cf.: "[…] a pretensão de poder encontrar nos textos antigos o 'espírito nacional' grego transforma – isto é, em certo sentido também, degrada – os textos em *fontes* para a depreensão de um fenômeno histórico: justamente da autêntica forma de pensar grega, que deve ser conhecida nelas." ([…] *der Anspruch*, *in den antiken Texten den griechischen*

de estranhar, portanto, dentro de tal quadro epistemológico, que o historiador mais associado ao positivismo, Leopold von Ranke, viesse a formular a famosa sentença da pretensão do historiador: "Ele quer tão somente mostrar como de fato aconteceu". (von Ranke, 1826 *apud* Funari, 1999, p. 2). Ora, nessa lógica, para mostrar "o que de fato aconteceu", é preciso, em primeiro lugar, fiar-se naquelas "fontes" que são fidedignas, afinal, é só delas que o conhecimento histórico poderia *e*-manar.

O imbricamento entre Filologia e História era tal que Wolf não concebia o entendimento razoavelmente de um texto sem o conhecimento histórico. Até mesmo um possível sentido literal dependeria do significado histórico:

> […] Este é determinado pela gramática e pela lógica. Ele dá a conhecer as ideias puras sem referência às circunstâncias sob as quais o escritor escreveu. Se se quiser adentrar mais profundamente [no texto], então se vai às investigações históricas, que, de fato, fazem o expositor. Esse é o *sensus historicus*. O primeiro também é chamado de sentido direto, que provém das expressões, mas é determinado pelo *sensus historicus*. [...] O *sensus historicus*, ao lado do literal, é o mais importante. Por isso é nele que o comentador tem de preferencialmente prestar atenção. Ele é determinado pelo conhecimento das coisas e circunstâncias sob as quais o escritor viveu. Sem esse conhecimento é impossível entender um autor. Ele mesmo, passado quinze anos depois que escreveu, não se entenderá mais. (Wolf, 1831)[34]

Nem é à toa, portanto, que "[…] na realidade, nunca os filólogos deixam de ser historiadores, e muitos dos grandes historiadores foram ao mesmo tempo excelentes filólogos como Th. Mommsen, E. Pais, M. Rostovtzeff, J. Carcopino, Piganol, R. Syme" (Bejarano, 1975, p. 60, *apud* Funari, 1999, p. 3).[35]

„National-geist" finden zu können, macht – das heißt in gewissem Sinn auch: degradiert – die Texte zu Quellen *für die Erschließung eines historischen Phänomens: eben der authentischen griechischen Denkart, die in ihnen erkannt werden soll*; Fuhrer, 2001, p. 174)

[34] […] sensus literalis*. Dieser bestimmt sich durch die Grammatik und Logik. Er giebt die reinen Ideen ohne Beziehung auf die Umstände an, unter welchen der Schriftsteller geschrieben hat. Will man tiefer eindringen, so kommt man auf historische Untersuchungen, die eigentlich den Erklärer machen. Das ist der* sensus historicus*. Den ersten nennt man auch den unmittelbaren Sinn, der aus den Ausdrücken hervorgeht, der aber durch den* sensus historicus *bestimmt wird.* […] *Der* sensus historicus *ist neben dem wörtlichen der wichtigste. Auf diesen muss daher der Ausleger vorzüglich Rücksicht nehmen. Derselbe wird durch die Kenntniss der Dinge und Umstände bestimmt, unter welchen der Schriftsteller gelebt hat. Ohne sie kann man einen Autor unmöglich verstehen. Er selbst wird sich 15 Jahre später, als er geschrieben hat, nicht mehr verstehen.*

[35] *en realidad, nunca los filólogos dejan de ser historiadores y muchos grandes historiadores han sido al mismo tiempo excelentes filólogos, como Th. Mommsen, E. Pais, M. Rostovtzeff, J. Carcopino, Piganiol, R. Syme.*

Obviamente, esse modelo não era estanque no século XIX, nem tampouco passou incólume pelos diversos movimentos acadêmicos posteriores. A própria relação da Filologia com a História mudou muito desde então, sendo que o mais evidente foi a inversão do papel hierárquico, em que a História, como disciplina acadêmica, parece ter tomado as rédeas do diálogo. O essencial é que grande parte das críticas a esses modelos da "ciência da Antiguidade", em que a associação congênita entre Filologia e História era o fundamental, concerniu, principalmente, aos anseios de "reconstrução" desse passado dito "clássico" e modelar. Trata-se dos "(ab)usos do passado".[36] Para não se estender muito, basta citar a catástrofe nazista, cujo um dos sonhos totalizantes englobava justamente poder se igualar às nações clássicas inclusive em suas "arquiteturas da destruição":[37]

> [...] esta ligação indelével entre a Historia e a Filologia nem sempre apresenta aspectos louváveis, pois tanto o racismo, como o fascismo aproveitaram-se de um culto distorcido à Antigüidade Clássica para estabelecer interpretações, e políticas daí decorrentes, discriminatórias, pouco afeitas ao próprio espírito científico e, ainda menos, àquele humanista. Assim, a própria definição do grego e do latim como línguas clássicas é um recorte arbitrário em um mundo que se utilizava de outras línguas e escritas, a começar da mais conhecida e preservada, o hebraico/aramaico, cujo desconhecimento foi até mesmo programático: *rabbinica sunt*, *non legentur* ["são rabínicas, não devem ser lidas"]. Ora, toda a literatura rabínica, do talmude ao midrash, apresenta extensa documentação sobre o mundo helenístico-romano e apenas recentissimamente tem sido estudada por "classicistas". (Funari, 1999)

pro ipsa philosophia ("no lugar da própria filosofia")?

Mas talvez o projeto mais ambicioso de autonomia da Filologia tenha sido delineado uma geração depois de Wolf. August Böckh (1785-1867), numa obra cujo título já revela tal ambição, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaft* ("Enciclopédia e metodologia da ciência filológica"), esforça-se para desassociar a Filologia de toda tentativa de redução a um ou outro dos aspectos até aqui citados, de modo

[36] Cf. Finley (1989) e Silva (2007).
[37] Referência a um filme homônimo (cf. Cohen, 1989) que mostra a obsessão hitlerista pelas ruínas gregas e romanas, modelo arquitetônico que deveria ser seguido pelo Terceiro Reich quando de sua derrocada.

a construir uma área que não seja auxiliar de nenhuma outra por definição, mas sim produtora ela própria de um saber específico, porém com ambições epistemológicas enormes. É como se ele – para usar uma terminologia emprestada da Biologia – criasse um reino próprio para Filologia, sem que ela pertencesse nem ao reino animal, nem vegetal, nem mineral. A Filologia estaria no mesmo patamar que a Filosofia e as Ciências da Natureza, relacionando-se eventualmente com elas, mas em pé de igualdade, sem subordinações.[38]

Em primeiro lugar, ele afirma a cientificidade da Filologia. Nada surpreendente para o discurso cientificista do século XIX. Suas justificativas pretendem ultrapassar as dadas anteriormente por Wolf, por exemplo. Ele critica seis definições de Filologia cuja cientificidade seria questionável.

Em primeiro lugar, a Filologia não deve ser sinônimo de "ciências da Antiguidade", porque isso seria apenas um recorte cronológico, que não justificaria a existência de uma ciência por si só.[39] Por isso, a Filologia é uma ciência cujos objetos podem ser estudados em qualquer época, aí incluído o próprio presente do filólogo. Além do mais, "[…] [t]ambém não se entende o período antigo sem o moderno como seu complemento; ninguém pode perscrutar a Antiguidade a partir de si própria, sem a perspectiva da Modernidade." [40] Com isso, rompe-se com uma ideia ontológica da Antiguidade, como se ela pudesse existir independentemente de sua construção como objeto de um saber. Assim, não haveria Antiguidade fora da investigação filológica.

---

[38] "[…] historicamente e de acordo com o empiricamente dado, a Filologia é sem dúvida uma grande área de estudo, não uma pequena disciplina subordinada, como, por exemplo, na ciência da natureza, é a Entomologia, [... e], por conseguinte, seu verdadeiro conceito tem de ser bem amplo." ([...] *historisch und nach dem empirisch Gegebenen die Philologie offenbar ein grosses Studium*, *keine untergeordnete kleine Disciplin*, *wie etwa in der Naturwissenschaft die Entomologie ist*, […] *demgemäss ihr wahrer Begriff ein sehr weiter sein muss*; Böckh, 1877, p. 5)

[39] "[…] Uma restrição da Filologia à antiguidade grega e romana é [...] arbitrária e, por isso, não pode ser aceita no conceito [de Filologia]; Ela [*sc.* restrição] já é insustentável diante das filologias hebraica, indiana, chinesa, sem dúvida, da oriental." ([…] Eine Beschränkung der Philologie auf das griechische und römische Althertum ist ebenfalls willkürlich und kann daher nicht in den Begriff aufgenommen werden; sie ist schon der hebräischen, indische, chinesischen, überhaupt der orientalischen Philologie gegenüber unhaltbar; (Böckh, 1877, p. 6)

[40] […] *Auch ist die alte Zeit ohne die neuere als ihr Complement nicht verständlich*; *niemand kann das Alterthum aus sich ergründen ohne die Anschauung des Neueren* […]. (Böckh, 1877, p. 6)

Filologia também não é apenas análise gramatical. Isso pertence ao estudo filológico, mas

> […] com essa área de estudo [*sc.* a gramática], que, sob certos aspectos, é tão somente formal e, com muito frequência, deixa um vácuo de ideias, a Filologia não apenas se relaciona, mas também eleva a finalidade e o conceito daquela; [...] ela proporciona uma formação que não tem de preencher o espírito só com ideias gramaticais, mas sim também com qualquer forma de ideia, o que, sozinho, corresponde ao sentido concreto dos estudos filológicos.[41]

O intuito é afirmar a importância propredeutica da gramática, um estágio na heurística da filologia. Num duplo gesto, reafirma a importância da gramatica, mas a rebaixa a um papel de fundamento.

Não seria a Filologia o mesmo que polimatia? Para a fundamentação cientificista de Böckh,

> […] nem tampouco a multiplicidade de conhecimento produz algum saber [...]; ela [...] é apenas uma empiria crua sem qualquer fronteira determinada e sem ideia, um amontoado de matéria bruta como algo agregado, memorial não científico ou tão somente uma obra de artesanato [...].[42] (Böckh, 1877)

No movimento da fundação das ciências, o amador, diletante, erudito sem propósito, tinha de ser secundarizado em relação ao cientista, aquele que direciona os saberes a um fim, a um objeto. Repete-se assim o trabalho de separar o colecionador do cientistica, o amador, do profissional.

Nem a concepção da Filologia como *ars critica* parecia adequada a Böckh. Além do fato de ser uma "arte" (*Kunst*), pois uma "habilidade" (*Fertigkeit*) e não uma ciência (*Wissenschaft*), a crítica é "algo puramente formal" (*etwas rein Formales*), apenas um "meio" (*Mittel*), contrapondo-se à ciência, que, por sua vez, é um fim (*Zweck*).

A definição de Filologia como uma espécie de história da literatura também não se adéqua aos propósitos científicos do filólogo alemão. Em sua perspectiva, tal associação

---

[41] […] *die Philologie sich nicht bloss mit diesem in gewisser Beziehung nur formalen*, *sehr oft eine Leerheit an Gedanken zurücklassenden Studium beschäftige*, *sondern ihr Zweck und Begriff höher liege – dass sie eine Bildung gebe*, *die den Geist nicht bloss mit grammatischen Ideen*, *sondern mit jeder Art von Ideen erfüllen müsse*, *was allein der thatsächlischen Bedeutung der philologischen Studien entspricht.* (Böckh, 1877, p. 7).

[42] […] *die Vielheit der Kenntnisse giebt eben auch noch nicht einmal irgend eine Erkenntniss* […]; *sie* […] *ist eine blosse rohe Empirie ohne irgend eine bestimmte Begrenzung und ohne Idee*, *eine Anhäufung unverarbeiteten Stoffes als Aggregat*, *unwissenschaftliches Gedächtniss- oder gar nur Fingerwerk* […]. (Böckh, 1877, p. 7).

seria de novo uma restrição, uma vez que a literatura pode ser objeto da Filologia, mas não é seu único.

Por fim, põe-se em xeque a concepção da Filologia como um estudo humanístico.

> […] essa definição não é nem científica nem precisa; ela se refere apenas ao uso que certos estudos outorgam, na medida em que servem à formação do que é puramente humano; portanto, é um conceito prático, no qual a Filologia aparece como meio, e não um conceito teórico, e tampouco se tira em absoluto algo disso, porque a formação humanística é uma mera consequência do estudo, e não determina seu conteúdo. [...] Isso [*sc.* formação humanística] tem de ser feito por todas as ciências, se praticadas de forma veraz, e, sobretudo, pela Filosofia.[43]

A questão do humanismo não se constituía um problema em si para Böckh. A crítica geral ao humanismo como certa "falácia" ideológica em que se escamoteava, sob a figura do homem universal, uma série de exclusões – uma vez que esse "homem universal" nada mais seria que o homem branco europeu, sendo deixados desse conjunto outros grupos que não eram nem europeus, nem brancos, nem homens, nem adultos – será feita só a partir dos anos 1960. Para esse filólogo alemão do século XIX, no entanto, a questão do humanismo (e das demais definições de Filologia) é importante – como demonstra o trecho citado –, mas justificar a existência da Filologia como mera promotora do humanismo seria, mais uma vez, rebaixá-la à categoria de simples meio para se chegar a algo.

Feitas as críticas às seis definições mais correntes de filologia à sua época, Böckh diz que, para ser científica, "[...] a tarefa real da Filologia parece ser o conhecimento do produzido pelo espírito humano, isto é, do conhecido."[44] Nesse sentido, caberia ao filólogo conhecer os conhecimentos produzidos e transmitidos por meio de documentos através dos séculos. Mas, ao contrário de um estudioso de outra área, ao filólogo só interessa em termos teóricos compreender, reconstruir e tornar cognoscíveis à hodiernidade

---

[43] […] *Allein auch diese Definition ist unwissenschaftlich und unbestimmt*; *sie bezieht sich nur auf den Nutzen*, *den gewisse Studien gewähren*, *indem sie zur Ausbildung des rein Menschlichen dienen*; *der Begriff ist also ein praktischer*, *worin die Philologie als Mittel erscheint*, *kein theoretischer*, *und es lässt sich hieraus gar nichts abnehmen*, *weil die Bildung zur Humanität bloss eine Folge aus dem Studium ist*, *aber nicht den Inhalt desselben angiebt.* […] *Dies muss alle Wissenschaft*, *wenn sie wahrhaft betrieben wird und vor Allem die Philosophie thun* […]. (Böckh, 1877, p. 9)

[44] [...] *scheint die eigentliche Aufgabe de Philologie das Erkennen des vom menschlichen Geiste Producierten*, *d.h. des Erkannten zu sein.* (Böckh, 1877, p. 10)

os conhecimentos vinculados num determinado documento, sem ter a pretensão de reproduzi-los na prática. Böckh esclarece esse ponto da seguinte forma:

> […] especulações e experimentos físicos não são [...] sua tarefa, tampouco investigações lógicas ou políticas; mas as obras de um Plínio[45], um Dioscórides[46] e um Buffon[47] são objetos da Filologia. O proceder e o produzir com os quais a política e a teoria da arte se ocupam não interessam em nada ao filólogo; mas sim o conhecimento dos produzidos por cada teoria. (Böckh, 1877, p. 10)[48]

Nessa perspectiva, a tarefa da Filologia aproxima-se muito, mais uma vez, daquela da História, já que, segundo Böckh (1877, p. 10), "a história de todas as ciências é [...] filológica".[49] Aliás, para o filólogo alemão, só aparentemente é possível separar a História da Filologia, já que

> […] a historiografia como um todo opera de modo filológico, em primeiro lugar, na medida em que se baseia em fontes, mas depois, na medida em que os próprios fatos históricos são um conhecimento, isto é, contêm ideias, as quais o pesquisador de história deve reconhecer. O produzido historicamente é algo intelectual que se transformou em fato.[50]

Para Böckh, talvez apenas o recorte temático de ambas seja diferente, restringindo-se a História ao político, ao passo que a Filologia "[...] examina a vida cultural restante em relação com a vida política".[51]

Compartilhando com a História um mesmo campo, apenas com ênfases diferentes, e em pé de igualdade com a Filosofia como base de todo saber, a Filologia de Böckh tinha o "sonho científico" de re-construir um pensamento outro.

---

[45] Plínio (c. 23-79 d.C.), o velho, famoso, sobretudo, por ter escrito uma *História natural.*
[46] Pedânio Dioscórides (séc. I d.C.), autor de um tratado de nome *De materia medica.*
[47] Georges-Luic Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), naturalista e matemático francês.
[48] […] *Physische Speculationen und Experimente sind freilich nicht ihre Aufgabe*, *ebensowenig als logische oder politische Untersuchungen*; *aber die Werke eines Plinius*, *Dioskorides und Buffon sind Objecte der Philologie. Das Handeln und Producieren*, *womit sich die Politik und Kunsttheorie beschäftigen*, *geht den Philologen nichts an*; *aber das Erkennen des von jenen Theorien Producirten.*
[49] *Die Geschichte aller Wissenschaften ist* […] *philologisch*.
[50] [...] *verfährt die ganze Geschichtsschreibung philologisch*, *zuerst inwiefern sie auf Quellen beruht*, *dann aber*, *inwiefern die geschichtlichen Thaten selbst ein Erkennen sind*, *d. h. Ideen enthalten*, *welche der Geschichtsforscher wiederzuerkennen hat. Das geschichtlich Producierte ist ein Geistiges*, *welches in That übergegangen ist*.
[51] […] *das übrige Culturleben im Anschluss an das Staatsleben betrachtet.*

Reconstruir o outro: alteridade entre *epoché* e *thôma*

Em alguns comentários produzidos na Antiguidade, havia prólogos que resumiam as metas daqueles trabalhos.[52] Uma das metas mais comuns era investigar aquilo que, em grego, se dizia πρόθεσις (*próthesis*) e, em latim, *intentio*, os quais podem ser traduzidos como "propósito" ou "intenção". Seria legítimo perguntar se tal ideia de "propósito" ou "intenção" teria algo que ver com uma concepção "romântica" *avant la lettre*.[53] No entanto, a despeito disso, importa, sobretudo, a nosso ver, o fato de que há algo na explicação dos textos que tem que ver com um desejo de reconstruir (os propósitos ou as intenções de) um outro. Claro que é possível que um autor se ponha a explicar o próprio texto, em forma de um autocomentário ou, para retomar uma definição de Maingueneau, uma autorreformulação (cf. Maingueneau, 1996), mas isso só é possível sob a condição de criar um distanciamento que torne a aquele texto um *outro*, ou seja, que esse texto se torne algo opaco, que é a condição para a explicação, uma vez que, a princípio, não se explica o que é visto como transparente. Ou, ainda, essa "opacização" pode ser menos um condição em si do que apenas um dos efeitos do ato de comentar, em especial, quando esse se dá numa encenação didática, em que uma unidade de discurso que circula num determinado grupo é transformada em outra considerada equivalente com vista a "tornar clara", para um outro círculo de leitores, essa mesma unidade.

Assim, tanto os comentários como, em certo sentido, a própria Filologia são discursos sobre um outro ou sobre um ausente, que dá sentido àqueles enunciados, seja esse ausente o autor, pensado como figura da qual emana o sentido, seja a historicidade, a condição de produção do sentido.

---

[52] Mais sobre esses prólogos, ver o subitem 1.2 "História de um 'gênero'".

[53] Mesmo que se encontrem comentaristas como Sérvio que fala de uma *intentio scribentis* ("intenção de quem escreve") – ao contrário de Amônio que afirma investigar ἡ πρόθεσις τοῦ Περὶ ἑρμηνείας (*hḗ próthesis toû Perì hermēneías*; "o propósito do *Da interpretação*"), ou seja, dando a entender que tem o texto e não o escrevente como ponto de referência – há quem diga (cf. Irvine, 1994, pp. 124-126) que, mesmo no caso da *intentio scribentis*, não se está diante de algo que lembre a concepção romântica de escritor, mas sim se trata de intenção literária, ou melhor, de uma intenção estética e emulativa, em que o autor deixaria claro em que gênero se insere seu texto e a partir de qual modelo anterior.

Em termos gerais, no entanto, é possível dizer que entre o leque de relações prováveis de se estabelecer com o outro, as mais comuns oscilam entre querer transformá-lo no mesmo ou admitir certa "suspensão dos juízos",[54] admitindo que mesmo no desejo de torná-lo o mesmo, algo falha nesse processo e fragmentos desse outro sempre permanecem outro, ou seja, opaco e intraduzível na lógica do mesmo. Há ainda o risco de "museificar" o outro, dando-lhe um tumulo escriturário em que ele, com isso, deixa de ser visto como algo possivelmente ainda presente.[55]

Na teorização renovadora de Wolf já estava reservado à alteridade um lugar importante na prática filológica-hermenêutica, quando ele afirma que: "[…] A hermenêutica é a arte de compreender pensamentos alheios (transmitido por escrito ou oralmente) exatamente como seu produtor (seu autor) quis compô-los" (Wolf, 1831, p. 161).[56] Ademais, ela "[...] ensina a entender e esclarecer os pensamentos dos outros a partir de seus próprios signos. Eles são compreendidos tão logo se despertem, na atual ordem e conexão na alma do leitor, as concepções e sensações que estavam na alma do autor" (Wolf, 1831, p. 164).[57] Ora, esse "desejo" de fazer a alma alheia ser igual a do filólogo continua, de certa maneira, a busca da *intentio/próthesis* do outro, na medida em que essa é uma busca do *quis dizer* do outro.

---

[54] Cf., *mutatis mutandis*, o que Authier (2001) afirma sobre as diversas formas de encarar a presença de o outro num discurso, manisfestado pela emergência de um sentido não inequívoco.

[55] Cf.: "Inicialmente a historiografia separa seu presente de um passado. Porém, repete sempre o gesto de dividir. Assim sendo, sua cronologia se compõe de "períodos" (por exemplo, Idade Média, História Moderna, História Contemporânea) entre os quais se indica sempre a decisão de ser *outro* ou de *não ser mais* o que havia sido até então (o Renascimento, a Revolução). Por sua vez, cada tempo "novo" deu lugar a um discurso que considera "morto" aquilo que o precedeu, recebendo um "passado" já marcado pelas rupturas anteriores. Logo, o corte é o postulado da interpretação (que se constrói a partir de um presente) e seu objeto (as divisões organizam as representações a serem reinterpretadas). O trabalho determinado por este corte é *voluntarista*. No passado, do qual se distingue, ele faz uma triagem entre o que pode ser *"compreendido"* e o que deve ser *esquecido* para obter a representação de uma inteligibilidade presente. Porém, aquilo que esta nova compreensão do passado considera como não pertinente – desejo criado pela seleção dos materiais, permanece negligenciado por uma explicação – apesar de tudo retorna nas franjas do discurso ou nas suas falhas: "resistências", "sobrevivências" ou atrasos perturbam, discretamente, a perfeita ordenação de um "progresso" ou de um sistema de interpretação. São lapsos na sintaxe construída pela lei de um lugar. Representam aí o retorno de um recalcado, quer dizer, daquilo que num momento dado se *tornou* impensável para que uma identidade nova se *tornasse* pensável." (de Certeau, 2006, p. 15-16)

[56] […] *Die Hermeneutik ist die Kunst*, *fremde* (*schriftliche oder mündlich mitgetheilte*) *Gedanken eben so aufzufassen*, *wie sie ihr Urheber* (*ihr Verfasser*) *gefasst haben will.*

[57] […] *lehrt die Gedanken Anderer aus ihren Zeichen verstehen und erklären. Diese versteht man alsdann*, *wenn eben die Vorstellungen und Empfindungen in eben der Ordnung und Verbindung in der Seele der Lesenden sich erwecken*, *die in der Seele des Verfassers da waren.*

Böckh segue um caminho semelhante, e propõe que a investigação filológica seja capaz de "*re-conhecer* [grifo nosso] o conhecido, apresentá-lo puro, [e de] remover a falsificação dos tempos, o mal entendido [...]" (Böckh, 1877, p. 15).[58] Com isso, retirados esses impedimentos, as ideias em formas puras, daí, diz Böckh: "nenhuma ideia [...] é estranha" (*fremde Ideen sind* [...] *keine*; p. 20), porque seria uma demanda primordial da Filologia "*reproduzir* [grifo nosso] o alheio como apropriável, de modo que nada permaneça exterior [...]" (*ib.*).[59]

Como dito mais acima, em muito se assemelham esse *modus operandi* filológico que busca a "pureza" dos pensamentos e o método história de von Ranke do mostrar o que *realmente* aconteceu. Ambos engendram a pretensão positivista do fato puro que estaria conservado em algum lugar, protegido das vicissitudes históricas e das más intenções de pseudo-estudiosos, à espera de ser redescoberto pelo filólogo/historiador.

Pressuposta está, nessa pretensão, uma espécie de ressurreição: "As ideias da Antiguidade devem e podem ser postas numa vívida relação com o pensamento moderno e, então, causar sobre este um impacto purificante" (Böckh, 1877, p. 27-28).[60]

Entretanto, conforme já mencionado, essa relação com o passado antigo estava mediado pelas concepções humanistas que tratavam os mundos gregos e romanos como superiores, tanto em relação aos outros povos antigos, quanto às sociedades medievais europeias. Superiores também seriam, segundo o critério humanista, as sociedades que dominavam a escrita, ideia que levou Böckh a afirmar que todos os povos podem filosofar, mas nem todos podem filologar, ou seja, produzir (alta) literatura.[61]

---

[58] *Das Erkannte wiedererkennen*, *rein darstellen*, *die Verfälschung der Zeiten*, *den Missverstand wegräumen* […].

[59] [...] *das Fremde als Eigenwerdendes zu reproduciren*, *so dass es nichts Aeusserliches bleibe* […].

[60] [...] *Die Ideen des Alterthums müssen und können in lebendige Beziehung zu dem modernen Denken gesetzt werden und üben dann auf dieses eine reinigende Wirkung aus.*

[61] Cf. Böckh (1877, p. 11-12): "[...] O espírito humano comunica-se por todos os tipos de sinais e símbolos, mas a expressão mais adequada do conhecimento é a língua. Pesquisar a palavra falada ou escrita é – como o nome da Filologia o diz – o impulso filológico original, cujas generalidade e necessidade já são, a partir desse mesmo fato, claras, porque, sem a comunicação, a ciência em absoluto e a própria vida não seriam muito aconselháveis, de modo que a Filologia é, de fato, uma das primeiras condições da vida, um elemento que se encontra no mais profundo da natureza humana e na cadeia da cultura como algo primordial. Ela toca num impulso básico dos povos letrados; φιλοσοφεῖν [*philosopheîn*, "filosofar"] também pode um povo iletrado, não φιλολογεῖν [*philologeîn*, "filologar"]" ([...] *Der menschliche Geist theilt sich in allerlei Zeichen und Symbolen mit*, *aber der adäquateste Ausdruck der Erkenntniss ist die Sprache. Das gesprochene oder*

O efeito político dessas concepções não era estranho aos autores da época. O próprio Böckh, quando discute os possíveis benefícios pedagógicos da ciência filológica, chega a afirmar que:

> […] a Antiguidade ensina a verdadeira liberdade política e os fundamentos autênticos dessa; a Antiguidade mostra a desprezibilidade do absolutismo e da oclocracia. Quem estudou politicamente a Antiguidade não pode venerar nenhum dos dois extremos, tampouco o despotismo como os sonhos do socialismo e comunismo, os quais a Antiguidade já sonhou à exaustão e superou. O republicanismo do mundo antigo não é, como alguns pensam, perigoso; a não ser que se considere danoso o sentimento de liberdade subjacente. (Böckh, 1877, pp. 28-29)[62]

As questões políticas específicas do século XIX que atravessam essa citação não cabe discutir aqui. Tampouco interessa "demonizar" um filólogo como Böckh, cujas contribuições para a reflexão filológica já foram mostradas aqui. O importante é lembrar que, no desejo de reconstrução do outro, há sempre um pressuposto ideológico que governa o processo. No caso dos comentários bíblicos que serão estudados não será diferente, como veremos.

Por exemplo, a relação humanista com o outro, que privilegiava o passado clássico, a escrita, e as sociedades com história (uma tautologia, porque só teria história quem tivesse escrita e vice-versa), foi bastante criticada posteriormente, no pós-guerra, e talvez explique, em parte, o abandono das grandes pretensões da Filologia no século XX, quando esta acabou se "enclausurando" em sua parte mais técnica, numa tentativa de, quiçá, escapar da ideologia.

Não à toa, ao menos no caso alemão, que

---

geschreibene Wort zu erforschen, *ist – wie der Name der Philologie besagt – der ursprüngliche philologische Trieb*, *dessen Allgemeinheit und Nothwendigkeit auch schon daraus klar ist*, *weil ohne Mittheilung die Wissenscahft überhaupt und selbst das Leben übel berathen wäre*, *so dass die Philologie in der That eine der ersten Bedingungen des Lebens*, *ein Element ist*, *welches in der tiefsten Menschennatur und in der Kette der Kultur als ein ursprüngliches aufgefunden wird. Sie beruht auf einem Grundtrieb gebildeter Völker*; *φιλοσοφεῖν kann auch das ungebildete Volk*, *nicht φιλολογεῖν*).

[62] […] *Das Alterthum lehrt die wahre politische Freiheit und die echten Grundsätze derselben*; *es zeigt die Verwerflichkeit des Absolutismus und der Ochlokratie. Wer das Alterthum politisch studirt hat*, *kann keinem von beiden Extremen huldigen*, *ebensowenig der Despotie wie den Träumen des Socialismus und Communismus*, *welche schon das Althertum durchgeträumt und überwunden hat. Der Republicanismus der alten Welt ist nicht*, *wie Einige meinen*, *gefährlich*; *es sei denn*, *dass man das zu Grunde liegende Freiheitsgefühl für schädlich halte.*

> Duas guerras mundiais, o extermínio da intelectualidade e do cosmopolitismo judeu e da grande burguesia e um sistema educativo que se desenvolvia ora de forma evolucionária, ora reformatória, desabituaram por muito tempo a Filologia antiga de suas pretensões. Em poucas palavras: os conceitos filológicos de educação nem impediram nem tampouco só previram, mas sim possivelmente até mesmo fomentaram catástrofes de dimensões nacional e internacional; é paradoxo só aparente que o conceito de educação, enquanto filologicamente determinado, tenha soçobrado no auge de sua virulência conceitual, como o "terceiro humanismo" de Werner Jaeger. Jaeger tentara, nos anos 20 e 30, trazer o humanismo, segundo sua fundamentação no século XVI e seu apogeu na virada do século XVIII para o XIX, novamente para o centro de um conceito de educação condizente com as pretensões modernas. O "terceiro humanismo" não sobreviveu a seu perverso ocaso no estado de educação nacional-socialista. (Schwindt, 2006, p. 1139)[63]

Nos últimos anos, no entanto, tem voltado à mesa de discussão a dimensão epistemológica do trabalho filológico para além da "edição de textos", com abertura para discutir que tipo de pergunta ou, afinal, o que a Filologia pergunta, ou ainda, qual é o poder da Filologia, não só em termos acadêmicos, mas também político-sociais (cf. Duval F., 2007). Numa contribuição recente, Fuhrer (2011, p. 175) afirma que:

> […] eu gostaria de tentar relativizar essa grande pretensão da Filologia enquanto ciência dura, sóbria e neutra [...]. Gostaria, inclusive, de chegar ao ponto de afirmar que o trabalho filológico, também a Filologia de edição, a crítica textual e de autenticidade, o método histórico-filológico carrega em si sempre o potencial do controle e, com isso, da manipulação da recepção.[64]

Ora, como veremos neste trabalho, todas essas tarefas (editar, autenticidade, crítica textual, a explicação histórica), *mutatis mutandis*, estão contempladas na prática de comentar da Antiguidade. Há muito que os historiadores sabem que mudanças de

---

[63] *Zwei Weltkriege*, *die Ausmerzung der jüdischen und großbürgerlichen Intellektualität und Kosmopolitie und ein bald evolutionär*, *bald reformatorisch sich entwickelndes Bildungswesen haben die Alte Philologie auf die Dauer ihrer Ansprüche entwöhnt. Kurz gesagt: Philologische Bildungskonzepte haben Katastrophen nationalen und internationalen Ausmaßes weder verhindert noch auch nur vorhergesehen*, *sondern womöglich sogar befördert*; *es ist nur scheinbar ein Paradox*, *daß der Bildungsbegriff*, *soweit philologisch bestimmt*, *auf dem Höhepunkt seiner konzeptionellen Virulenz*, *mit Werner Jaegers »Drittem Humanismus«*, *unterging: Jaeger hatte in den zwanziger und dreißiger Jahren versucht*, *den Humanismus nach seiner Begründung im 16. und seiner Hochzeit um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert noch einmal ins Zentrum einer modernen Ansprüchen genügenden Bildungskonzeption zu rücken. Der »Dritte Humanismus« hat seine pervertierende Aushöhlung im nationalsozialistischen Erziehungsstaat nicht überlebt. Er ist heute hoffähig nur noch in der Sprache und Vorstellungswelt der Humanismusförderungsgesellschaften. Neue Impulse hat er von den Altertumswissenschaften nicht erhalten noch solche in ihnen ausgelöst.*

[64] […] *möchte ich diesen hohen Anspruch der Philologie als einer harten*, *nüchternen und wertneutralen Wissenschaft zu relativieren versuchen* […]. *Ich möchte sogar so weit gehen zu behaupten*, *dass die philologische Arbeit*, *auch die Editionsphilologie*, *die Text- und Echtheitskritik*, *die historisch-philologische Methode*, *immer das Potenzial der Rezeptionssteuerung und damit -manipulation in sich bergen.*

paradigma na historiografia contemporânea não só governam a escrita de novas histórias, mas também alteram a maneira de ler, ou melhor, de problematizar a historiografia de outrora. Para citar apenas um exemplo: a "releitura" inspirada na história de fundo antropológico que Hartog (1999) faz das *Histórias* de Heródoto, entendimento bem diverso daquele que os historiadores do século XIX tiveram do "pai da História".

De mesmo modo, não só julgamos ser legítimo como praticamente inevitável que o trabalho filológico dos comentaristas antigos seja problematizado sob a óptica dos debates modernos em Filologia. Entre os mais importantes desses debates, está justamente a questão da reconstrução em Filologia. Os impactos causados pelo surgimento da chamada *Nova Filologia*, a divulgação maior da Análise de Discurso e diversos trabalhos em Tradutologia têm motivado uma série de filólogos a refletir sobre suas práticas de editar, comentar e traduzir. Com isso, há não só mudanças de interesses – surgimentos de novos objetos, em que o estudo de obras menos "prestigiosas" como os comentários é um indício –, mas também de leitura dos trabalhos anteriores, como a exegese antiga. Assim, a análise da prática exegética antiga, em sua tarefa reformulatória, exige, a nosso ver, uma leitura que esteja atenta aos debates atuais produzidos na propria área da Filologia ou em áreas afins, para que aqueles comentários não se transformem em peças anedóticas de um museu da exegese, mas sim que sejam compreendidos, para além das particularidades históricas, naquilo que compartilham com a prática hodierna de comentar. Desse modo, seria lícito perguntar quais são os vestígios dessa *ars commentandi* na prática moderna e vice versa, ou seja, quais os pressupostos modernos de comentar que permitem reler essas obras do passado sobre uma óptica arqueológica.

Nesse aspecto, seguimos de perto uma afirmação de Böckh (1877, p. 16), segundo a qual:

> [...] a Filologia, conforme seu objetivo, [é] um reconhecimento e apresentação de todo o conhecimento humano existente, então ela, enquanto esse saber que se enraíza na Filosofia, está coordenada com a essa última em relação ao conhecimento do espírito, e diferencia-se dela apenas na forma de conhecer: a Filosofia é o primeiro conhecer, γιγνώσκει [*gignṓskei*], a Filologia, o conhecer de novo, ἀναγιγνώσκει [*anagignṓskei*], uma palavra que, em grego, recebeu

> acertadamente o sentido de ler, pelo fato de a leitura ser uma atividade filológica por excelência, o impulso de ler, a primeira expressão do impulso filológico.[65]

Se, por um lado, a Filologia é uma ἀνάγνωσις (*anágnōsis*, "reconhecimento") – ora, esse termo, no discurso gramatical antigo, pertencia justamente a uma das fases da "crítica textual"[66] –, e esse "reconhecimento" constitui o impulso filológico primordial, pode-se, por outro, imaginar a gênese desse impulso na noção de θῶμα (*thôma*).[67] Para Hartog (1999) – embora tratando especificamente do gênero "etnográfico" de Heródoto –, "[...] o *thôma* deve figurar no elenco dos procedimentos da retórica da alteridade. [...] apresenta-se como uma tradução da diferença: ele é uma das transcrições possíveis da diferença entre aqui e além." Alguns séculos antes de Hartog e mais de um milênio depois de Heródoto, Colerus, no início do século XVII, também elenca o maravilhamento (*thôma*)/maravilhar-se (θαυμάζειν, *thaumázein*) como o *Leitmotiv* da atividade filológica, ao afirmar, por meio de uma máxima aristotélica por ele reformulada, que: "Por maravilharem-se [*thaumázein*], os seres humanos começaram, tanto hoje como nos primeiros tempos, a filologar" (Colerus, 1643).[68]

Epílogo: Análise do Discurso e (Nova) Filologia (Radical)

Como conclusão desta introdução, esbocemos muito brevemente certos debates mais recentes da Filologia com outras áreas.

---

[65] […] *Ist die Philologie ihrem Ziele nach eine Wiedererkenntniss und Darstellung des ganzen vorhandenen menschlichen Wissens*, *so ist sie*, *inwiefern dies Wissen in der Philosophie wurzelt*, *letzterer in Bezug auf die Erkenntniss des Geistes coordinirt und unterscheidet sich von ihr nur durch die Art des Erkennens: die Philosophie erkennt primitiv*, γιγνώσκει, *die Philologie erkennt wieder*, ἀναγιγνώσκει, *ein Wort*, *welches im Griechischen mit Recht den Sinn des Lesens erhalten hat*, *indem das Lesen eine hervorragend philologische Thätigkeit*, *der Lesertrieb die erste Aeusserung des philologischen Triebes ist.*

[66] Cf. LDS s.v. ἀνάγνωσις "[…] na crítica textual, *leitura* […]" (**[…]** in textual criticism, *reading* […]).

[67] Sobre a questão da relação entre θῶμα (*thôma*) e alteridade em Heródoto, ver: Hartog (1999).

[68] διὰ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλολογεῖν [*dià tò thaumázein hoi ántrōpoi kaì nŷn kaì tò prôton érxanto philologeîn*]. Cf. Arist. Metaph 982b.12-13: "Pelo admirar-se, os seres humanos começaram, tanto hoje como nos primeiros tempos, a filosofar" (διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν [*dià gàr tò thaumázein hoi ántrōpoi kaì nŷn kaì tò prôton érxanto philosopheîn*]).

Se, por um lado, a filologia – como prática de trabalho sobre (a explicação de) textos – possui uma história de longa duração, que, a despeito de descontinuidades, mostra, como vimos, alguns traços em comum e uma pertinência cultural constantemente admitida – fornecer acesso a textos considerados opacos –, por outro, como disciplina acadêmica, sua posição sempre esteve ameaçada, e oscilou entre o minimalismo técnico da edição e o maximalismo teórico ao moldes do "conhecer do conhecido". Tal oscilação, amiúde, abriu caminho para diferentes relações de forças com outras disciplinas. Ora ancilar, ora senhora, a Filologia vem, desde o século XIX, metamorfoseando-se por meio dos embates com outras áreas. Mas, graças à sua faceta maximalista, pode-se dizer que a Filologia flertou com a transdisciplinaridade *avant la lettre.*

Num determinado momento, porém, a partir dos anos 60, no auge do estruturalismo, ela chegou a ser reduzida, especialmente na França, à edição crítica de textos; mas mesmo esse "privilégio" foi posto em xeque pelo surgimento da Crítica Genérica, sobretudo, em relação a textos de autoria conhecida e recente (cf. Adam, 2010). Outro ataque importante veio da chamada *New Philology*, que problematizou as noções filológicas e os critérios de constituição de texto que criavam a dicotomia entre "texto-origem" e variantes, com intuito de defender o pressuposto de que "tudo é variante" (cf. Adam, 2010).

A Análise do Discurso francesa, que nasceu deslocando problemáticas de outras áreas na convergência entre linguística, materialismo histórico althusseriano, e psicanálise lacaniana, também colocou indiretamente desafios à Filologia, sobretudo, no que diz respeito à questão da leitura e da interpretação. Na avaliação de Maingueneau, alguns trabalhos clássicos dos primórdios da Análise de Discurso, como *História e linguística* (1977) de Robin e *Arqueologia do saber* (1969) de Foucault, criticavam, embora não de forma explícita, justamente certo *modus operandi* filológico.

Não cabe detalhar todos os pontos de divergência entre a Análise de Discurso e a Filologia.[69] Parece certo, no entanto, que o ponto fulcral de discordância é o conceito de sentido e de interpretação.

[69] Para isso, veja, por exemplo, Maingueneau (2010).

Enquanto por muito tempo a Filologia, como vimos, tratou *grosso modo* da *intentio scribentis* como estância organizadora do sentido de um *opus*, para a Análise do Discurso, em primeiro lugar, a própria noção de *opus* deveria ser substituía pela de *corpus* – como contraponto à noção hermenêutica de obra fechada, orgânica –, e o sentido se constituiria no entrecruzamento entre sujeito, historicidade e língua.

Outro importante ponto de discórdia dizia respeito aos próprios métodos de leitura. O filólogo, avatar da figura de erudito, em sua condição de polímata, seria, numa visão tradicional, o mais capaz de produzir uma leitura crítica. Em contrapartida, uma das ambições da Análise do Discurso, em especial, em textos de Pêcheux, era sistematizar um método de leitura/análise que, atendo-se a uma análise distribucionalista da superfície linguística, tirasse de cena a figura do "bom" leitor, ou seja, que se pudesse excluir da análise de um texto – entendido discursivamente – uma espécie de impressionismo subjetivista.

Assim resume Maingueneau (2010) essa figura tradicional:

> [...] O exegeta universitário tradicional – aquele que não reflete sobre os métodos, mas assimila por impregnação certo número de rotinas de comentário – é, antes de tudo, um leitor atento: transita livremente pelos textos de um autor ou de um conjunto de autores à procura de indícios que lhe permitam sustentar uma interpretação. O comentário literário tradicional é fundamentalmente uma arte de ler: a relação íntima de uma consciência singular com uma obra deve permitir aceder à consciência criadora da qual a obra oferece o espelho, ao mesmo tempo, enigmático e fiel. Nessas condições, o comentário não obedece em geral a nenhuma estratégia heurística explícita e reproduzível. (p. 54)

Nessa questão, é curioso notar uma diferença deontológica entre o analista do discurso e o filólogo, decorrente dos diferentes pontos de partida teóricos, e que se liga justamente à prática de comentar. Como essa é fundamentalmente um exercício de interpretação, está ligada à própria noção de *obra* (cf. Mainguenau, 2010). Mas é exatamente na questão da interpretação de um texto que se criticou a Análise do Discurso.

> A análise do discurso se define ao articular a descrição e a explicação dos fenômenos discursivos, e pela recusa correlativa da interpretação. Essa recusa é a condição de uma abordagem objetivada dos fenômenos textuais num quadro epistemológico com vocação científica. Para a análise do discurso, analisar um texto não tem por objetivo compreendê-lo, mas primeiramente explicá-lo [...]. Isso quer dizer que toda interpretação está excluída porque é antinômica com a definição? Sim, se se entende por interpretar: restituir um sentido intrínseco que estaria ligado ao texto, acessível por "compreensão"; mas, se interpretar é

> elaborar uma hipótese, pressionando a leitura, e pôr essa hipótese à prova de um estudo discursivo do texto, então a categoria de interpretação é suscetível de ser reabilitada do ponto de vista da análise do discurso. Mas é preciso, então, como requisito, dissociar a interpretação da compreensão. Contribuir-se-ia, assim, com uma abordagem não hermenêutica da interpretação. (Cossutta, 2004, p. 189 *apud* Adam, 2010, p. 40)

Outro argumento possível concerne aos próprios objetivos: como vimos, a Filologia tradicionalmente foi um saber da reconstrução, ao passo que a Análise de Discurso, forjada no âmbito do estruturalismo, não tinha vocação de reconstrução dos discursos, mas sim de des-construção, na medida em que a descrição e a análise da estrutura, do fucionamento, enfim, da "maquina discursiva" são seus objetivos. Um livro como o *Contexto da obra literária* (2001), de Maingueneau, mostra bem essas diferenças entre uma análise (filológica) voltada à reconstrução do conteúdo em outras formas e a descrição e a análise do funcionamento do próprio fenômeno do discurso literário.

Por outro lado, houve quem justamente criticou a Análise do Discurso por preocupar-se mais com o funcionamento discursivo dos textos e não com a questão concreta da leitura deles, tais como eles vêm ao mundo.[70] Por isso, tem surgido uma corrente que tentar aliar a fortuna crítica da Filologia naquilo que faz dela uma *expertsie*, ou seja, o trato com textos, antes, durante e depois da edição (comentários), com os dispositivos teóricos da Análise de Discurso, mesmo que isso possa se mostrar de dificil operação (cf. Adam, 2010).

A questão é aliar a tradição reconstrutivista da Filologia com a verve desconstrutivista da Análise do Discurso. Tal relação entre um saber reconstrutivo e outro que governasse ou controlasse essa reconstrução já havia sido proposta por Böckh, mas, para ele, o saber que faria os *checks and balances* do trabalho filológico seria a Filosofia. Ora, para nós, em contrapartida, quem melhor parece desempenhar esse papel, ainda que invitamente, é a Análise do Discurso.

Ao contrário de Maingueneau, nós vemos mais vantagens que desvantagens na associação – ainda que precária – entre a Filologia e Análise de Discurso, justamente naquilo que elas podem completementar-se, sem que se busquem hierarquizações ou que se

[70] Cf., por exemplo, Sarfati (2003, p. 432 *apud* Adam, 2010, p. 16): "Dado o primado atribuído ao exame das condições de emergência dos textos, [a análise de discurso] não produziu reflexão específica sobre o estatuto do texto, menos ainda teoria específica do texto – teoria que tenha sido congruente com suas problemáticas."

percam as particularidades de cada uma, ainda que isso soe mais ecletismo teórico que uma verdadeira integração de dois *modi operandi.* Dito de outro modo, julgamos lícitos empréstimos oriundos da Análise do Discurso ao trabalho filológico sem que isso implique a adoção e aplicação de todos os pressupostos teóricos da AD, como, por exemplo, a noção *assujeitamento do sujeito*, que, embora não seja problemática em si, talvez se mostre menos operacional em certos regimes de historicidade, nos quais tal assujeitamento é difícil de demonstrar .

De uns anos para cá, reflexões sobre a Filologia também entre os filólogos começam a voltar à ordem do dia. Na maioria dessas discussões, não se tenta reabilitar conceitos filológicos tais quais praticados antes, mas sim se levam em conta as novas abordagens em relação aos fenômenos textuais. Como dito, mesmo a edição tem sido criticada como algo longe de ser neutro ou não ideológico. Enfatiza-se, com isso, o "poder da Filologia" e os efeitos da "filologização" (Thouard, 2010), dos quais também este trabalho, ao abordar os efeitos do comentário, em parte, trata.

A reconstrução filológica passa pela língua. Essa, durante muito tempo, foi concebida como se fosse inequívoca. No entanto, como lembra Fuhrer (2011):

> A língua nunca é unívoca; essa assunção não é nova, é também mais antiga que Ferdinand de Saussure: já a filosofia da linguagem e semiótica *antigas* reconheceram o caráter arbitrário do signo linguístico e tornaram-no fecundo para a hermenêutica. O sentido de uma palabra jamais pode ser reconstruído de forma unívoca [...]. A Filologia trabalha, portanto, sempre com elementos (as palavras), cujo sentido sempre permanece mais ou menos aberto. A Filosofia da Linguagem também fala de "potência e impotência" das palavras. Igualmente é a Filologia amiúde impotente. Exatamente nesse ponto, porém, ela dispõe, por sua vez, também de muito poder: é uma ciência que pode fabricar sentidos, por um lado, naturalmente por meio da tentativa de *re*-construi-los com ajuda do método histórico-filológico; mas, por outro, também por ser capaz de *con*-struir sentidos. A arbitrariedade dos signos linguíticos oferece, sem dúvida, também a possibilidade de compreender primeiramente os signos com um sentido absolutamente determinado. [...] O método histórico-filológico carrega, portanto, de fato, um grande potencial de manipulação ou, dito de outro modo: pode-se também abusar do poder da Filologia. (p. 176)[71]

[71] *Sprache ist nie eindeutig*; *diese Erkenntnis ist nicht neu*, *sie ist auch älter als Ferdinand de Saussure: Bereits die antike Sprachphilosophie und Semiotik hat den arbiträren Charakter sprachlicher Zeichen erkannt und für die Hermeneutik fruchtbar gemacht. Ein Wortsinn kann nie eindeutig rekonstruiert werden*, *wie dies ja auch* (*Jan Niklas Howe zeigt das*) *Spinoza formuliert. Die Philologie arbeitet also immer mit Elementen* (*den Wörtern*), *deren Bedeutung immer mehr oder weniger offen bleibt. Die Sprachphilosophie spricht auch von der „Macht und Ohnmacht" der Wörter* (*Borsche*). *Auch die Philologie ist also oft machtlos.*

Por meio da Análise do Discurso, nós acrescentamos que o sentido não deixa de ser inequívoco apenas por uma questão lógica ou histórica, mas, sobretudo, por uma questão social e ideológica. Os sentidos não são multifacetados em si, mas porque eles são atravavessados e, por sua vez, atravessam os terrenos das lutas ideológicas próprias a cada sociedade num espaço e tempo determinados. Os sentidos são diversos porque há, na sociedade e na cultura, grupos diversos que se organizam sobre determinados semas fundamentais que organizam toda uma gênese discursiva e implicam uma certa competência discursiva que governa a inscrição ou não de enunciados/sentidos no interior de um certo posicionamento.

Voltando ao "poder da Filologia", esse se expressa também por sua participação na constituição de certos arquivos textuais. Afinal,

> Ela [*sc.* A Filologia] aponta [...] a mediação como único acesso ao mundo antigo, na medida em que ela, primeiro, edita, traduz e comenta respectivamente os textos transmitidos. Passa-se da reprodução de uma presença através da descrição até o distanciamento consciente e o tratamento técnico de uma fonte, que, como tal, é identificada e citada. (Thouard, 2010, p. 5)[72]

A Filologia constroi como que "bancos de dados" e, a "[...] constituição de 'bancos de dados' é com frequência vista como condição para o tratamento dos textos, que, por sua vez, contribuem para enriquecê-la" (Thouard, 2010, p. 4).[73]

Mas, a Filologia, enquanto prática de reconstrução, com uma história de longa duração, pode e deve, a nosso ver, dialogar com áreas que também *analisem* as bases sobre as quais se dá a construção, para que, num ato *radical*, possam-se *descontruir* as estruturas

---

Genau an diesem Punkt verfügt sie aber wiederum auch über viel Macht: Sie ist eine Wissenschaft, die Bedeutungen herstellen kann, einerseits natürlich durch den Versuch, diese mit Hilfe der historisch-philologischen Methode zu re-konstruieren; andererseits aber auch dadurch, dass sie Bedeutungen konstruieren kann. Die Arbitrarität sprachlicher Zeichen bietet ja auch die Möglichkeit, Zeichen mit einer ganz bestimmten Bedeutung erst zu versehen. F. A. Wolf hat dies ja letztlich auch getan, wenn er den griechischen „Nationalgeist" aus dem Homertext erschließen zu können glaubte, und – in einem wunderschönen Zirkelschluss – zu diesem Zweck den echten Homer zu rekonstruieren versuchte. Die historisch-philologische Methode birgt also eigentlich ein großes Manipulationspotenzial oder anders gesagt: Die Macht der Philologie kann auch missbraucht werden.

[72] *Sie weist vielmehr den mittelbaren als einzigen Zugang zur alten Welt, indem sie die _überlieferten Texte erst ediert beziehungsweise übersetzt und kommentiert. Man geht von der Wiedergabe einer Präsenz durch die Beschreibung in die bewusste Distanzierung und technische Behandlung einer Quelle über, die als solche gekennzeichnet und zitiert wird.*

[73] […] *Die Konstitution von 'Datenbanken' wird oft als Bedingung der Behandlung von Texten betrachtet, die ihrerseits dazu beitragen, sie zu bereichern.*

dos textos antigos e, delas, fiquem em relevo marcas do moderno, como uma "Arqueologia da Modernidade" (Schwindt, 2006).

Para nós, a Filologia compartilha com a Análise do Discurso – cada qual a seu modo – uma postura diante dos textos que é a de procurar, em primeiro lugar, o distanciamento, a opacidade, o reconhecimento de "um outro fala". O trabalho filológico toca justamente essa problemática, ao editar os textos a partir de diferentes manuscritos. Isso torna o trabalho do filólogo um modo poderoso de acesso ao passado, mas também mostra que esse acesso é sempre precário, instável e mediado.

O poder disso advém do fato de os filólogos se construírem, especialmente em relação aos textos antigos, como uma espécie de "guardiões" de uma tradição, ainda que tratada criticamente:

> [...] do lado da edição de textos, os filólogos contribuíram, sobretudo para os períodos antigos, para fixar o cânone literário e cultura nacional ao reunir os clássicos. Essas iniciativas editoriais de grande amplitude, como os *clássicos franceses da Idade Média*, contribuíram, por desembocar no ensino, para forjar uma representação mental da nação e para dar a seus membros traços identitários. (Duval F. , 2007, p. 27)[74]

Mas, nessa função de guardião, tão fundamental quanto a edição é o comentar, prática que acompanha a edição desde os alexandrinos do século II a.C. Não se concebem edições sem a explicação que dê *acesso* à leitura, em forma de comentários.

> [...] face à aceleração da história, à descristianização e à perda de referências clássicas latina e grega, a recepção dos textos antigos requer uma anotação sempre renovada. O trabalho do filólogo, concebido como a facilitação do acesso aos textos do passado, não se limita ao estabelecimento do texto. O comentário, que amiúde se baseia sobre uma acumulação de estratos precedentes de anotações, é uma operação menos especulativa que o estabelecimento de um *corpus a nihilo*, mas sua existência é capital para manter um contato com o passado. (Duval F. , 2007, p. 28)[75]

---

[74] *Du côté de l'édition des textes, les philologues ont contribué, surtout pour les périodes anciennes, à fixer le canon littéraire et culturel national en rassemblant des classiques. Ces entreprises éditoriales de grande ampleur, comme les* Classiques français du Moyen Âge, *ont contribué, par leurs débouchés dans l'enseignement, à forger une représentation mentale de la nation et à donner à ses membres des repères identitaires.*

[75] […] *face à l'accélération de l'histoire, à la déchristianisation et à la perte des références classiques latine et grecque, la réception des textes anciens requiert une annotation toujours renouvelée. Le travail du philologue, conçu comme la facilitation de l'accès aux textes du passé, ne se limite pas à l'établissement du texte. Le commentaire, qui repose souvent sur une accumulation de strates précédentes d'annotations, est une*

No entanto, talvez seja justamente esse um dos aspectos ainda mais criticáveis no trabalho de reconstrução filológica. Se a tríade edição-tradução-comentário não deveria pressupor a facilitação do acesso, tampouco o inverso disso, mas certamente a problematizarão do acesso, como algo precário (depende de questões materiais relativas à própria existência dos manuscritos), instável (cada geração produz sua versão e, mesmo dentro de uma mesma geração, é possível existir em várias versões), e sempre mediado (pois o manuscrito já é um meio e não a própria "coisa") por alguém.

Mas essa tem sido uma das estratégias de voltar a refletir sobre a Filologia: enfatizar seu caráter de "resistência" às mudanças do mundo hodierno. Enfatizar sua face de guardiã de patrimônios e monumentos de uma outra época. Além de resistir à "voracidade" moderna, ela também garantiria a permanência do antigo outro como alteridade no presente.

A estratégia de ressaltar o valor da Filologia como atos de resistência e permanência contra uma Modernidade massificante pode produzir resultados interessantes, ao enfatizar o caráter de protetores de patrimônios escriturários de interesse transcultural e trans-histórico. Porém, corre-se o risco também de manter a imagem da Filologia como algo deslocado dos problemas do presente e, ao mesmo, arrisca-se transformar esse patrimônio escrito em "peça de museu", inerte e passiva aos olhos do observador.

Assim, há que veja que

> […] O maior perigo é, sem dúvida, a recorrente e ameaçadora rotulação da Filologia como uma dimensão retrógrada, arquival. Tal juízo liberta o filólogo subitamente da responsabilidade de ter de dar, a perguntas modernas, respostas modernas. (Schwindt, 2006, p. 1137)[76]

Longe de se esconder de problemáticas modernas, de diálogos com disciplinas hodiernas, e sem justificar a pertinência do filólogo exclusivamente com relação a seu papel de guardião, afirma-se que, em sua prática,

> [...] o filólogo [...] faz sua arte falar nos próprios textos, e ele tem de nomear claramente, onde não quer, como simples intérprete de um saber alheio, se

---

opération moins spectaculaire que l'établissement d'un corpus a nihilo, *mais son enjeu est capital pour maintenir un contact avec le passé.*

[76] […] *Die größte Gefahr ist zweifellos die jederzeit drohende Etikettierung der Philologie als rückwärtsgewandter, archivarischer Größe. Ein solches Urteil befreit den Philologen unversehens von der Verantwortung, auf moderne Fragen moderne Antworten geben zu sollen.*

> esconder bem atrás deste, o ponto em que Antiguidade e Modernidade estão ainda diretamente relacionadas uma com a outra. Ele terá, sempre de novo, de remeter o achado novamente à época na qual o próprio filólogo avança, como um refletor que progride sem parar, um espelho, um meio sobre cuja superfície as épocas se possam reconhecer, tocar mutuamente. (Schwindt, 2006, p. 1138)[77]

Nessa linha, a Filologia pode constituir-se como uma "Arqueologia da Modernidade", a qual "[..] nos mostra a presença ininterrupta de precedentes antigos em quase tudo que determina nossos modernos modos de pensar, planejar, agir político e social, econômico e científico, artístico e religioso" (Schwindt, 2006, p. 1141).[78]

Mas não com intuito de glorificar o presente, pois

> A própria Filologia é o órganon crítico indicado para, talvez, trazer à consciência de uma Modernindade presunçosa as fissuras abissais que podem prorromper a qualquer momento como a Antiguidade nela recalcada. Seu pacto com o humano, demasiadamente humano, tem validade apenas até o ponto [...] de libertar o olhar em direção às suas vertigionas profundezas espaço-temporais. Ela não é uma apologética do "hoje", na melhor das hipóteses, um mudo *memento mori* de uma cultura olvidada da história. (Schwindt, 2006, p. 1149)[79]

Para essa empresa, é preciso uma Filologia "radical", pois "[…] justamente porque […] conceitos não são atemporais é que têm de ser radicalizados, isto é, transformados, por sua vez, em objetos de uma subversão filológica" (Schwindt, 2006, p. 1142).[80]

---

[77] […] *der Philologe aber wird an den Texten selbst seine Kunst zum Sprechen bringen*, *und wo er nicht als bloßer Dolmetsch fremder Erkenntnis ganz hinter dieser zurücktreten will*, *den Punkt deutlich benennen müssen*, *wo Antike und Moderne noch unmittelbar aufeinander bezogen sind. Immer aufs neue wird er das Vorgefundene neu auf seine Zeit*, *in der er selbst voranschreitet*, *beziehen müssen*, *wie ein unendlich progredierender Reflektor*, *ein Spiegel*, *ein Medium*, *auf dessen Oberfläche die Zeiten einander erkennen*, *einander berühren können.*

[78] […] *zeigt uns die ungebrochene Präsenz antiker Vorentscheidungen in so gut wie allem*, *was unser modernes Denken*, *Planen*, *Handeln in Staat und Gesellschaft*, *Wirtschaft und Wissenschaft*, *Kunst und Religion bestimmt.*

[79] *Die Philologie selbst ist das berufene kritische Organon*, *das einer überheblichen Moderne die abgrundtiefen Risse*, *die als die verdrängte Antike jederzeit an ihr hervorbrechen können*, *zu Bewußtsein bringen mag. Ihr Pakt mit dem Menschlichen*, *allzu Menschlichen gilt nur soweit*, *wie dieses sich bereit zeigt*, *den Blick in seine schwindelerregenden zeiträumlichen Tiefen freizugeben. Sie ist nicht Apologetik des »Heute«*, *allenfalls das stumme »memento mori« einer geschichtsvergessenen Kultur.*

[80] *Weil* […] *Konzepte eben nicht zeitlos sind*, *müssen sie radikalisiert*, *das heißt ihrerseits zum Gegenstand philologischer Subversion werden.*

Pois, uma "[...] Filologia que sempre já sabe o que é tratado em seus textos corre o risco de despender leituras que consolidam as construções do senso-comum, em lugar de ela própria ser construtiva" (Schwindt, 2006, p. 1142).[81]

Além disso,

> O filólogo vê apenas aquilo que o texto fez com o discurso tomado conceitualmente. E descreve as operações cujo encadeamento produziu esse texto. Ele procura pegá-lo pela raiz e pode seguir, mais um tanto de perto, como o material radical ultrapassa o domínio habitual e liga-se com outro raizame. Ele busca acessar a engrenagem do texto, adentrar em seu cárter e, se possível, depreender o código genético que determina a *ratio* do texto. Tal mister é necessariamente subversivo, porque rompe com o pensamento apressado, que já sabe qual é a questão mesmo antes de tê-la lido. (Schwindt, 2006, p. 1149)[82]

A nosso ver, no entanto, a abertura a outras áreas de saber esteve na própria formação moderna da Filologia, e isso, longe de "perturbar" o estudo do texto, pode, pelo contrário, justamente refinar sua análise, ao multifacetá-la, e, ao mesmo tempo, garantir-lhe que algo da alteridade desse texto não seja completamente absorvida pelo olhar supostamente sem intermeios do filólogo. Pois, afinal, para retomar Colerus, filologar é se deixar levar pelo maravilhamento do outro.

---

[81] *Eine Philologie, die immer schon weiß, was in ihren Texten verhandelt wird, läuft Gefahr, Lektüren auszugeben, die Common-sense-Bildungen erhärten, statt selbst bildend zu wirken.*

[82] *Der Philologe sieht nur, was der Text mit der konzeptionell aufgeladenen Rede gemacht hat. Und beschreibt die Operationen, deren Ineinandergreifen diesen Text zustande gebracht hat. Er sucht ihn an den Wurzeln zu fassen und kann ein Stück weit verfolgen, wie das Radikalmaterial über den angestammten Bereich hinausschießt und sich mit anderem Wurzelwerk verbindet. Er sucht Zugang zum Getriebe des Textes, sucht in sein Gehäuse zu kommen und womöglich den generischen Code zu erschließen, der die Ratio des Textes bestimmt. Solches Handwerk ist notwendig subversiv, weil es den Schnelldenkern ins Gehege kommt, die schon wissen, was Sache ist, noch bevor sie gelesen haben.*

PARTE I: BREVE DISCUSSÃO SOBRE O TERMO COMENTÁRIO: HOJE E ONTEM

Nas páginas que se seguem, apresentaremos muito brevemente os significados que o conceito *comentário* se presta a recobrir tanto atualmente quanto na Antiguidade.

No caso de estudos modernos, são de interesse para este trabalho aqueles que, de alguma forma, fornecem ferramentas para análise dos comentários bíblicos como produtores de um efeito de unidade e, como reformuladores[83] de outros discursos, que produzem um efeito de *re-tercer o texto*. Entre eles estão, por um lado, os estudos da organização da informação nas sentenças, por eles demonstrarem como as posições ocupadas por cada elemento na frase traz maior ou menor grau de determinação. Ao longo da análise, tentaremos demonstrar como esse mecanismo está presente nos casos em que os comentários falam do texto bíblico como um todo dado e definido. Por outro lado, como os comentários também são reformulações, evocaremos alguns estudos desse fenômeno, com intuito de evidenciar como, ao mesmo tempo em que se afirma a unidade da *Bíblia*, o recorte que dela fazem os comentários ressignifica-a por meio de jogo de paráfrases estabelecidas entre o texto-fonte e seu comentário.

Julgamos que, embora os estudos linguísticos que serão elencados tratem de objetos bem diferentes entre si e partam de princípios também díspares, há certa semelhança analógica entre eles, quando se pensa que o comentário, tanto como aquela parte da informação realizada em nível sintático que diz algo sobre algo, quanto como uma prática de reformulação de uma unidade linguística qualquer, tem sua existência *em relação a algo.* Essa natureza *relacional* ajuda, a nosso ver, a entender que o comentário bíblico,

[83] Sobre esse conceito de *reformulação*, ver Charaudeau; Maingueneau (2008), s. v. "reformulação". Dentre os vários matizes listados no verbete, o que mais se encaixa na prática de comentar é o de *reformulação explicativa*: "[...] A reformulação *explicativa* se situa no nível da significação do texto fonte, que ela re-atualiza re-trabalhando-a (portanto, alterando-a e deformando-a) para chegar a um texto alvo que seja o reflexo dos conteúdos veiculados ou compreendidos – nos dois sentidos do termo – no texto inicial. Estão concernidas no primeiro plano as atividades de definição, sejam elas normatizadas (definição de dicionário, de um termo em um texto) ou não (definição natural de uma palavra...), mas igualmente as práticas de resumo, de síntese de um texto." Poder-se-ia fazer a ressalva de que, no caso dos comentários, é mesmo possível que eles sejam unidades discursivas mais longas que as dos objetos que comentam.

que é um texto sobre outro texto, em vários níveis de sua organização também contém essa natureza relacional. Portanto, os comentários sempre produzem um duplo movimento: indicam que algo é tomado, visto, concebido, recortado como um todo fechado, e, ao mesmo tempo, por serem algo que dito sobre aquele outro algo, é a reformulação deste último. Desse modo, os comentários evidenciam o "fechamento", mas, por outro lado, produzem a ideia de que o interior desse todo fechado pode ser infinitamente explorável. Aquilo que chamaremos de efeito-texto dos comentários bíblicos seria justamente a "escolha" de ativação de *um texto* específico dentro de uma unidade pré-concebida.

1. COMENTÁRIO NA ANTIGUIDADE: PRINCIPAIS CONCEITOS EM GREGO E EM LATIM

1.1 História do termo

É consueto, sempre que se pretende escrutinar o emprego de um conceito em sua fortuna crítica em campos discursivos diversos, iniciar com um apelo à etimologia. No entanto, sem tencionar usá-la como pedra de toque capaz de, enfim, restituir um suposto sentido único e puro de uma palavra, ainda incorrupto, tampouco usá-la à guisa de retoque retórico, uma história do termo empregado para descrever essa prática do comentar parece, por sua descontinuidade manifesta, ser de valor explanatório.

Num primeiro momento, atentemos apenas aos termos latinos que, séculos mais tarde, vieram a enriquecer o léxico de muitas das línguas modernas ocidentais, e derivam da raiz **men-* ('pensar'). Em latim, formaram-se dessa raiz dois grupos diferentes que, mais tarde, acabaram por convergir: verbos *comminīscor* ('imaginar', 'inventar') e *commentor* ('ter em mente', 'relembrar', 'refletir em').

Do primeiro extraiu-se *commentum*, cujos sentidos mais "banais" dividiam-se em três subgrupos: i) 'invenção', 'ficção'; ii) 'livro' (uso raro); iii) tradução técnica do

termo retórico grego *enthýmema* (ἐνθύμεμα).[84] Nesse último caso, aliás, deve-se notar que o princípio dessa tradução baseou-se na ideia de literalidade, já que *enthýmema* forma-se a partir do substantivo *thȳmós* (θῡμός; 'alma', 'coração') mais o prefixo *en-* (ἐν-; 'dentro de') e o sufixo deverbal de objetos de ação *–ma* (-μα) – tal processo intermediado pelo o verbo *enthyméomai* (ἐνθυμέομαι; 'colocar-se na mente', 'refletir em', 'pensar em').[85] Assim, no latim, *cum-* ('com'), **men-* e o sufixo deverbal *-tum.*

Já do verbo *commentor*, além de outra possibilidade de traduzir *enthýmema* (*commentātio*), surgem dois vocábulos mais ligados à outra palavra grega que experimentou evolução semântica muito semelhante. Surgem, assim, tanto o substantivo *commentātor* quanto o adjetivo *commentārius* (principalmente no plural: *commentāriī*), costumeiras versões de, respectivamente, *hypomnēmatistḗ* (ὑπομνηματιστή) e *hypómnēma* (ὑπόμνημα; plural: *hypomnḗmata* [ὑπομνήματα]). O termo grego deriva do deverbal de ação *mnḗma* (μνήμα; 'objeto que faz lembrar', 'monumento', 'tumba').[86] *Hypómnēma* é, aliás, apenas um concorrente morfológico da forma não prefixada. Seus sentidos mais frequentes: 'lembrança', 'menção', 'notas', 'obra', 'comentário'. Na ponta do processo está o verbo *mimnḗskō* (μιμνήσκω; 'lembrar') e, por último, o radical ***mnā-***, pertencente à família de **men-*.

Esse breve percurso morfo-etimológico de comparações entre as formas latina e grega ganha contornos mais interessantes quando se observa a evolução semântica atestada nos textos antigos. De 'lembrança', num sentido mais abstrato, *hypómnēma* começa, por metonímia, a denotar aquilo que ajuda a lembrar. Daí as notas, as informações. Num certo momento, as lembranças a serem recordadas deixam de circunscrever o âmbito familiar (no sentido antigo) ou comercial mais estrito, e passa-se a vê-las também como memória pública. Aqui emerge uma série de *commentariī* cujo fito era o de, justamente, registrar em livros os atos de um determinado ofício. Os *commentarii pontificum*, *senatus* ou *principis* nada mais eram, pois, que livros de registro, atas, como que um arquivo público. Donde os

[84] Cf. Ernout; Meillet (2001, s.v. *minīscor* e *commentor*, p. 397).
[85] Cf. Chantraine (1968, s.v. θῡμός, p. 446).
[86] Cf. Chantraine (1968, s.v. μιμνήσκω, p. 702-703).

hypomnḗmata põem-se a serviço do relato oficial. O caso mais acabado desse uso do termo no mundo de fala greco-latina são, sem dúvida, os *Commentariī* do *imperator* Júlio César.

A princípio, pois, há uma tensão entre a "privacidade" e a "publicidade" desse material. Da ideia de *memorandum*, algo a ser lembrado, notas, lembretes etc. para uso posterior, chega-se à de que esses *hypomnḗmata*/*commentarii* são espécies de rascunhos de algo (um tema, assunto, discurso oratório) que deverá não apenas ser lembrado, mas também retomado e retrabalhado posteriormente, como que um esboço. Aí estava, pois, igualmente a noção de algo que é digno de ser lembrado. Séries de pensamentos e asserções que, por motivos diversos, deveriam vir à luz, ser publicados, mesmo não formando um todo homogêneo, como um discurso ou um diálogo filosófico.

Com o advento da escola filológica de Alexandria (séc. III a.C.), estão dados os passos para que os *hypomnḗmata* se confundam com o próprio trabalho exegético do filólogo. Dentre as eminentes figuras cujos nomes a História tratou de preservar, aparece o nome de Calímaco. Atribui-se a esse poeta-filólogo, personagem-chave não só na história da Filologia, como também no advento de uma nova prática poética (nasce aqui uma, por assim dizer, poética erudita), uma obra cujo título é *Hypomnḗmata*. A prática impõe-se de vez por meio da pena dos gramáticos alexandrinos, em especial, o de Aristarco da Samotrácia (ca. 215 - 144? a.C.). Surge, então, a prática do gramático antigo de, além de produzir uma edição acurada, a ἔκδοσις (*ékdosis*, a "melhor" edição possível de um texto), fazer vir a público suas "notas" de leitura da obra, ou seja, o seu "comentário" do texto, quando explicaria suas opções, as dificuldades do texto etc.. Os *hypomnḗmata* eram notas de leitura, nos quais o tratamento do texto-objeto dava-se de maneira mais ou menos geral ou global. Trata-se, na medida do possível, de tudo o que pudesse suscitar dúvidas num leitor "ideal". Palavras raras, lugares incógnitos, personagens mitológicos: tudo isso deveria, de uma maneira ou de outra, ser abordado pelo gramático, o que viria a ser o trabalho do filólogo. Em oposição a esse tratamento generalizado do texto, encontrava-se o *sýggramma*, espécie de "monografia", destinada a tão somente um aspecto da obra.

Nas línguas modernas, o termo *comentário* também apresenta um percurso etimológico digno de nota. Embora se registrem, por exemplo, no *Dicionário Houaiss da*

Língua Portuguesa, as palavras *comento*,[87] *comentício*[88] e *comentação*,[89] dentre outros vocábulos vindos (com exceção de "comentação", de formação exclusivamente vernacular) de pares latinos, em última instância, todos derivados de uma mesma raiz latina, há a tendência quase absoluta, em português, de usar uma só palavra para cobrir todas as possibilidades semânticas desse conjunto: *comentário.*[90] Em inglês, por exemplo, são igualmente comuns *comment* e *commentary*.

Como se viu, a palavra latina *commentarium*, que dá origem ao vocábulo português *comentário* e afins – também em várias outras línguas modernas ocidentais – tivera desenvolvimento semelhante ao termo grego (*hypómnēma*) que traduzia. É possível dizer então que ambos os termos, quando especializados, eram empregados para nomear um certo gênero próprio de "anotações".

Esboçar, no entanto, o caminho que vai da definição de *commentarium/hypómnēma* como termos que descrevem um "decalcar as ideias", passando pela de "narração de fatos", até chegar à "análise de uma obra", obriga que o percurso tenha como uma de suas paradas o florescimento da Gramática e da Filologia, especialmente, em solo alexandrino.

Sem se ater muito aos detalhes sobre o que diferenciaria um *philologós* de um *grammatikós* (γραμματικός) – muitas vezes os termos se intercambiavam[91] –, é lícito dizer que ambas as áreas inflectiram sob influência do trabalho de edição levado a cabo pelos gramáticos alexandrinos. É esse empreendimento – a edição dos poemas homéricos muitos séculos depois de sua suposta composição – que define, delimita, a tarefa de uma τέχνη γραμματική (*tékhnē grammatikḗ*, "técnica gramatical").

É possível resumir que, seguindo Desbordes (1995), as preocupações desse domínio eram voltadas tanto para o λόγος (*lógos*/*ratio*; "lógica"/"razão") da língua – desde seus níveis mais elementares, como sons, sílabas e classes de palavras –, quanto para

[87] "Ato ou efeito de comentar; comentário; tradução literal de uma obra clássica para uso nas escolas" (Houaiss).
[88] "Que foi inventado, imagina, fictício" (Houaiss).
[89] "Ato ou efeito de comentar; comentário" (Houaiss).
[90] 'Comentício' significa algo diferente, não servindo, *a priori*, para descrever o ato de comentar.
[91] A esse respeito, cf. Bassetto (2005, p. 21 e ss.).

a explicação do emprego concreto da língua nos textos. Deve ficar claro, no entanto, que ambos os aspectos estão interligados, e dificilmente se pode dizer que, na Antiguidade, houve um domínio de pesquisa da língua completamente autônomo (cf. Blank; Artheton, 2006; Baratin, 1989a), ou seja, um ramo que se dedicasse a entender a língua *per se*, sem pensá-lo como uma espécie de *instrumento* propedêutico. No limite, mesmo a parte mais "gramatical" dessas reflexões linguageiras tinham por fito o entendimento dos textos considerados canônicos. Como que num plano pedagógico completo, imaginava-se ser necessário ir do mais elementar, os sons da língua, até as ordens sintáticas mais enviesadas, laboradas, de trabalho com/da língua, em especial a poesia. É assim que, pelo menos, se define a *tékhnē grammatikḗ* no texto homônimo atribuído, com ressalvas (cf. Neves, 2005, p. 165, n. 53), a Dionísio da Trácia (c. 170-90 d.C.), considerado o primeiro trabalho em que há certa autonomia do estudo da língua:

> A gramática é a empiria do que é dito no mais das vezes nos poetas e nos prosadores. Seis são suas partes: primeiro, leitura exercitada segundo a prosódia; segundo, a exegese dos tropos poéticos encontrados; terceiro, a atualização espontânea das palavras e das histórias; quarto, busca pelas etimologias; quinto, consideração das analogias; sexto, avaliação dos poemas, que é o que tem de mais belo nesta técnica (Dion. Thr. *Ars gramm*. I, 1). [92]

De modo muito semelhante, Quintiliano define, em sua obra, cujo intuito primordial é a formação do orador, a *ars grammatica*:

> [...] esse mister, embora se divida, muito sucintamente, em duas partes – a *arte de falar corretamente* [*recte loquendi scientia*] e a *explicação dos poetas* [*poetarum enarratio*] –, encerra mais em si do que deixa transparecer. Com efeito, tanto as regras da escrita se combinam com as do falar, como uma leitura correta precede a explicação, e um juízo crítico permeia a ambas.[93] (*Inst. or.* I, 4,2-3; trad. Pereira, 2000, p. 87-88; grifos nossos)

---

[92] γραμματική ἐστιν ἐμπειρία τῶν παρὰ ποιηταῖς τε καὶ συγγραφεῦσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ λεγομένων. μέρη δὲ αὐτῆς ἐστιν ἕξ· πρῶτον ἀνάγνωσις ἐντριβὴς κατὰ προσωιδίαν, δεύτερον ἐξήγησις κατὰ τούς ἐνυπάρχοντας ποιητικοὺς τρόπους, τρίτον γλωσσῶν τε καὶ ἱστοριῶν πρόχειρος ἀπόδοσις, τέταρτον ἐτυμολογίας εὕρεσις, πέμπτον ἀναλογίας ἐκλογισμός, ἕκτον κρίσις ποιημάτων, ὃ δὲ κάλλιστόν ἐστι πάντων τῶν ἐν τῇι τέχνηι (*grammatikḗ estin empeiría tôn parà poiētaîs te kaì suggrapheûsin hōs epì tò polỳ legoménōn. mérē dè autês estin héx: prôton anágnōsis entribès katà prosōidían*, *deúteron exḗgēsis katà toús enypárkhontas poiētikoùs trópous*, *tríton glōssôn te kaì historiôn prókheiros apódosis*, *tétarton etymologías heúresis*, *pémpton analogias eklogismós*, *hékton krísis poiēmátōn*, *hò dè kállistón esti pántōn tôn em têi tékhnēi*).

[93] Ver também Quint. *Inst. or.* I, 8, 18 (*enarratio historiarum*) e I.9.I (*enarratio auctorum*).

Nesse domínio, há, portanto, duas partes que se mesclam, a do entendimento de um *lógos* (ou uma *ratio*, na nomenclatura latina) da língua considerada "correta",[94] e a da explicação dos textos, a *exḗgēsis* (ἐξήγησις)/*enarratio.*

A partir disso, é lícito imaginar que esse domínio ajudou a formar, especialmente no Ocidente, determinadas noções, a saber: *língua*, *letra*, *sílaba*, *classe de palavra*, *texto*, *leitura* e *interpretação.* Donde se poderia dizer, seguindo Irvine (1994, p.1-2), que:

> Como fundamento de uma série de disciplinas, a *grammatica* instituiu um modelo de ensino, interpretação e conhecimento que definiu várias comunidades textuais locais e forneceu as competências discursivas e textuais que eram pré-condições para a participação na cultura letrada ao longo de toda Europa medieval. O discurso gramatical constituiu um campo especial de conhecimento – um cânon tradicional de textos, tanto cristão como clássico (os *auctores*), e um latim escrito ou textual (*latinitas*), cuja estrutura e estilo foram reduzidos a um ensino e descrição sistemáticos (*ars*). [...] Como uma disciplina sustentada por instituições político-sociais dominantes da Europa medieval, a *grammatica* serviu para perpetuar e reproduzir as condições fundamentais para uma cultura textual, fornecendo as regras discursivas e as estratégias interpretativas que construíram certos textos como repositórios de autoridade e valor. Em seu papel institucional, a *grammatica* também criou um tipo especial de subjetividade literária, uma identidade e uma posição social para os *litterati*, que foi fortemente vista como masculina e socialmente autorizada.

Essa "tecnologia" do texto deixava clara sua "grade de leitura", quando era aplicada a textos considerados canônicos. Isso quer dizer que, nos comentários de matiz gramatical (diferentemente de outros de matiz filosófico ou retórico etc.),[95] dava-se especial atenção à explicação daquilo que se convencionou chamar de *trópoi* (τρόποι)/*tropi* e de *skhḗmata* (σχήματα)/*figurae*,[96] além de questões como *auctor*,[97] *intentio scribentis* etc.

---

[94] A essa medida de correção dava-se o nome, entre os gregos, de *hellēnismós* (ἑλληνισμός) e, entre os latinos, de *latinitas* (cf., no caso grego, Diog. Laert. *Vit.* VII, 59, 1-9; e no latino, *Rhet. Her.* 4, 17, 9-16). São as formas linguageiras realmente encontradas (*empeiría* [ἐμπειρία]), segundo o texto da *Tékhnē grammatikḗ*, nos poetas e nos prosadores. Deve-se lembrar, porém, que não são todos os textos produzidos em grego, mas somente aqueles considerados canônicos, no caso, os atribuídos a autores a partir de Homero até os dos séculos IV a.C. Esse período coincidiria com o predomínio da língua grega "clássica", anterior à emergência de textos escritos no grego dito *koinḗ* (κοινή, "comum"). Sobre a questão da "norma" ser, para os latinos, também as formas linguísticas usadas pelos poetas, ou pelos eruditos, cf. Var. *LL.* 5, 1, 6; Quint. *Inst. or.* 1, 6, 45).

[95] Veja, por exemplos, a edição dos *Commentaria in Aristotelem graeca*, além de, em certo sentido, as *Enneades*, um comentário sobre Platão, de Plotino, e os comentários de Boécio e Mário Vitorino acerca de Aristotéles.

[96] Cf., por exemplo, Arstt. *Poet.* 19,7; Cic. *Brut.* 69; Quint. *Inst. or.* 1, 8, 16; 8,6,1-3; e Isid. *Orig.* I, 1, 36-37.

(cf., por exemplo, Serv. *A.* I,1) Nesse momento, um duplo movimento referendava, ao mesmo tempo, a *tékhnē/ars* como o instrumental mais capaz de "explicar" a língua de um texto, e o próprio texto, ao ser objeto de comentário, era destacado dentre todo o universo irrepresentável dos discursos de uma dada sociedade, tornando-se objeto de um saber (cf. Foucault, 2005, p. 21-25), ganhando estatuto de "obra" (cf. Foucault, 2001), de conjunto de enunciados não comuns.

Voltemos, pois, à definição de Dionísio da Trácia, que, independentemente das ressalvas que se possam fazem a respeito de suas autenticidade e datação, resume, em muitos aspectos, o "espírito" da empresa gramático-filológica de Alexandria.

São elencadas seis "partes" (*mérē* [μέρη]) constituintes da tékhn*ē grammatikḗ*. Em todas, vê-se o valor atribuído à língua escrita, em geral, e à língua de certos autores ("poetas e prosadores") selecionados, em particular. Vale lembrar, ademais, que o conhecimento próprio a um *grammatikós* deve originar-se da empiria (*empeiría* [ἐμπειρία]), ou seja, da experiência constante com os textos. Em primeiro lugar, o *grammatikós*, na versão dionisiana, deve praticar a *anágnōsis* (ἀνάγνωσις). Esse termo – derivado do verbo *gignṓskō* (γιγνώσκω, "conhecer") –, que significa, a princípio, "reconhecer" (aqui, *ana-* tem valor intensificador), desde Platão quer dizer também "leitura".[98] Essa poderia ser tanto "silenciosa" quanto "em voz alta". No caso da *Tékhnē grammatikḗ* de Dionísio da Trácia fica mais fácil afirmar que se trata de uma leitura em voz alta, graças à recomendação que a acompanha: deve-se fazê-la *katà prosōdían* (κατὰ προσωιδίαν, "segundo a prosódia"). A segunda parte da técnica gramatical já prevê a *exḗgēsis*. Também, nesse caso, há um adendo delimitador: não é a exegese de qualquer coisa, mas sim apenas dos *enypárkhontas poiētikoỳs trópoys* (ἐνυπάρχοντας ποιητικοὺς τρόπους, "tropos poéticos encontrados").

Exḗgēsis, como outros tantos conceitos do campo da gramática, deriva de um verbo de sentido militar: *exēgéomai* (ἐξηγέομαι) era um composto de *ek-* mais a forma

[97] Sobre a possibilidade de tratar essa questão – essencialmente associada, por autores como Barthes (2004) e Foucault (2001), à emergência da modernidade – na Antiguidade, ver Prata (2005).
[98] Cf. LSJ (1996, s. v. ἀνάγνωσις, p 101).

simples do verbo *hēgéomai* (ἡγέομαι), cujos sentidos predominantes eram "ir à frente, guiar, ser o comandante" (vale lembrar igualmente o substantivo que também desse verbo deriva, *hēgemonía* [ἡγεμονία], situado no mesmo campo semântico de "guiar"). Entre os sentidos de "guiar", "comandar" e o de "explicar", há, por assim dizer, um intermediário, ou seja, o de "ditar". Conforme o exemplo mencionado no dicionário de Liddell-Scott: *exēgeîto tòn nómon toŷton tôi kḗryki* (ἐξηγεῖτο τὸν νόμον τοῦτον τῷ κήρυκι); "ditou essa lei ao mensageiro" (D. *Or.* 19, 71, 1). Nessa oração, é possível apreciar já uma nuança entre "ditar" e "explicar". Em Platão, no entanto, *exēgéomai* e *exḗgēsis* já aparecem associados ao ato de explicar algo. Em *Crátilo*, por ocasião de uma discussão entre Sócrates e Hermógenes a respeito do nome da deusa Atena em Homero, diz Sócrates: "[...] parecem os antigos considerar Atena assim como os exímios em Homero hoje, pois, muitos dentre os que interpretam (*exēgoýmenoi* [ἐξηγούμενοι]) o poeta dizem que ele representa Atena como o Pensamento e o Juízo."[99] (Pl. *Crat.* 407ª-407b,). Depois, nas *Leis*, no momento em que dialogam Clínias e o ateniense, este diz: "[...] e a tua tentativa de explicação (*exēgḗseōs*) acerca das leis muito me admira."[100] (Pl. *Leg.* 631ª). É sem dúvida com esse sentido de *exḗgēsis* que *hypómnēma* irá mesclar-se, já que as "anotações"/"os pensamentos redigidos", passaram também a se referirem às "anotações" e "pensamentos" de *uma leitura*, ou seja, os *hypomnḗmata* traziam a explicação de uma obra. É por isso que muitas das obras que, hoje, têm em seu título a palavra "comentário", eram, na Antiguidade, chamada de "exegese a...". No que diz respeito à cronologia das obras que chegaram até nós, o argumento se sustenta. Se, como visto, *exḗgēsis* já aparece com esse sentido desde Platão – mas sem ser ainda, diga-se, um *terminus technicus* – *hypómnēma*, segundo Liddell-Scott, só ganha esse sentido no período helenístico, como decorrência do trabalho dos filólogos-gramáticos alexandrinos. Como exemplo de primeiro registro desse sentido de *hypómnēma*, o dicionário cita um escólio às *Aves* de Aristófanes, em que se diz:

---

[99] [...] ἐοίκασι δὴ καὶ οἱ παλαιοὶ τὴν Ἀθηνᾶν νομίζειν ὥσπερ οἱ νῦν περὶ Ὅμηρον δεινοί. καὶ γὰρ τούτων οἱ πολλοὶ ἐξηγούμενοι τὸν ποιητήν φασι τὴν Ἀθηνᾶν αὐτὸν νοῦν τε καὶ διάνοιαν πεποιηκέναι [...] (*eoíkasi dḕ kaì hoi palaioì tḕn Athēnân nomízein hṓsper hoi nŷn perì Hómēron deinoí. kaì gàr toútōn hoi polloì exēgoúmenoi tòn poiētḗn phasi tḕn Athēnân autòn noûn te kaì diánoian pepoiēkénai* [...]).

[100] καὶ σοῦ τὴν μὲν ἐπιχείρησιν τῆς ἐξηγήσεως περὶ τοὺς νόμους παντάπασιν ἄγαμαι (*kaì sou tḕn mèn epikheírēsin tês exēgḗseōs perì toùs nómous pantápasin ágamai*).

> Calímaco, por um lado, escrevendo assim: "com golpes de Licímnio", diz: "dessa lição não tenho memória". Em alguns *comentários* dos escólios, está escrito exatamente isto: "talvez Licímnio tenha posto fogo dentro da casa deles" [...] (Sch. Av. 1242.1-8; grifo nosso).[101]

Em mais um escólio, agora à *Ilíada* de Homero, mais precisamente ao verso 211 do segundo canto, diferenciam-se dois tipos de escritos de Aristarco, conhecido também como "o corifeu dos gramáticos" (*ho koryphaîos tôn grammatikôn* [ὁ κορυφαῖος τῶν γραμματικῶν]) ou, ainda, "o gramaticíssimo" (*ho grammatikṓtatos* [ὁ γραμματικώτατος]), os *syggrámmata* (συγγράμματα) dos *hypomnḗmata*:

> [...] é um erro da escola [*sc.* de Aristarco] achar que a grafia zenodotiana [*sc.* de μέγα (*méga*)] é com σ [*s*]. E poderia parecer que isso foi registrado por Dionísio Trácio: com efeito, no *Das quantidades*, Dionísio censura Zenódoto por ter ignorado que Homero se dá por satisfeito com μέγα [*méga*] em lugar de μεγάλως [*megálōs*]: é sem dúvida por isso que também, segundo alguns dos seus comentários, encontra-se μέγα em lugar de μεγάλως. Mas isso não tem a seguinte acribia: com efeito, se preferirmos as *monografias* aos *comentários* [*sc.* de Aristarco], pelo menos em virtude da acribia, deveríamos escrever, conforme Aristarco, Ζεύς με μέγας [*Zeús me mégas*]. (*Scholia in Iliadem*, 2.111b5-8)[102]

Em termos modernos, dir-se-ia que os *syggrámmata* seriam como que "monografias" sobre temas específicos, enquanto que os *hypomnḗmata* seriam

---

[101] Ὁ μὲν Καλλίμαχος γράφων οὕτως "Λικυμνίαις Βολαῖς" φησὶ "ταύτης τῆς διδασκαλίας οὐ μέμνηται." ἐν δὲ ἐνίοις τῶν σχολικῶν ὑπομνήμασι ταυτὶ γέγραπται, "ἴσως ὁ Λικύμνιος ἐνεπύρισε τινῶν οἰκίας." [...] (*Ho mèn Kallímakhos gráphōn hoútōs* "*Likymníais Bolaîs*" *phēsì* "*taútēs tḗs didaskalías ou mémnētai*". *en dè eníois tōn skholikôn hypomnḗmasi tautì gégraptai*, "*ísōs ho Likýmnios enepýrise tinôn oikías*" [...]).

[102] [...] σχολικὸν ἀγνόημα τὸ δοκεῖν Ζηνοδότειον εἶναι τὴν μετὰ τοῦ σ γραφήν. καὶ δόξειεν ἂν ὑπὸ Διονυσίου τοῦ Θρᾳκὸς ταῦτα δεδόσθαι: ἐν γὰρ τῷ Περὶ Ποσοτήτων καθάπτεται Ζηνοδότου ὡς ἠγνοηκότος ὅτι τῷ μέγα ἀντὶ τοῦ μεγάλως Ὅμηρος ἀποχρῆται: παρ' ὅ δὴ καὶ κατά τινα τῶν ὑπομνημάτων μετειλῆφθαι τὸ μέγα ἀντὶ τοῦ μεγάλως. τὸ δὲ οὐκ ἔχει τἀκριβὲς οὕτως: εἰ γὰρ τὰ συγγράμματα τῶν ὑπομνημάτων προτάτ<τ>οιμεν, ἕνεκα γοῦν τἀκριβοῦς γράφοιμεν κατὰ Ἀρίσταρχον "Ζεύς με μέγας" ([...] *skholikòn agnóēma tò dokeîn Zēnodóteion eînai tèn metà toû s graphḗn. kaì dóxeien àn hypò Dionysíou toû Thraikòs taûta dedósthai: en gàr tôi Perì Posotḗtōn katháptetai Zēnodótou hōs ēgnoēkótos hòti tôi méga antì toû megálōs Hómēros apokhrêtai: par' hó dè kaì katá tina tôn hypomnēmátōn meteilḗphthai tò méga antì toû megálōs. tò dè ouk ékhei takribès hoútōs: ei gàr tà suggrámmata tôn hypomnēmátôn protát<t>oimen*, *héneka goûn takriboûs gráphoimen katà Arístarkhon* "*Zeús me mégas*").

"comentários contínuos" [103] (*fortlaufenden Kommentaren*, como se diz em alemão), ou seja, desenvolvem-se a *pari passu* com o texto comentado.

Voltando *Tékhnē grammatikḗ* de Dionísio da Trácia, a *apódosis* (ἀπόδοσις) constituir-se-ia na terceira tarefa do *grammatikós*. Substantivo de ação derivado do verbo *apodídōmi* (ἀποδίδωμι), que, por sua vez, é uma composição do prefixo *apo-* (que dá uma ideia de proveniência) mais o verbo *dídōmi* ("dar", "presentear"), *apódosis* significava, na linguagem jurídico-comercial, a "restituição de um bem", sua "devolução", e, também, o "pagamento" como forma de restituir. Em discurso filosófico, queria dizer também "definição". Na gramática antiga, pelo menos, em Apolônio Díscolo, *apódosis* significava também "interpretação". Na *Tékhnē grammatikḗ* de Dionísio, o termo, no entanto, mantém-se próximo, quanto ao sentido, ao seu emprego na linguagem jurídico-comercial. Assim se deve entendê-lo, quando diz: *glōssôn te kaì historiôn prókheiros apódosis* (γλωσσῶν τε καὶ ἱστοριῶν πρόχειρος ἀπόδοσις), tratar de uma "restituição" *acessível* (*prókheiros*) das palavras (*glōssôn*) e das histórias (*historiôn*). Por esse "acessível", compreende-se a "atualização", ou melhor, a "tradução", das palavras não mais transparentes aos contemporâneos do Trácio, assim como das histórias; no caso desta última, levando-se em

[103] Sobre essa questão, ver Meier *et al.* (2011): "[…] Aristarco é, ademais, importante, porque escreveu um grande número de comentários contínuos (ὑπομνήματα) e monografias (συγγράμματα) sobre temas especiais (por vezes, com intenção polêmica; muitas consideradas como questões homéricas) e, com isso, destinou à interpretação dos textos o posto mais importante. Associa-se à exegese dos autores a crítica textual, com intuito de produzir novas edições (ἐκδόσεις). Quanto à forma de seu trabalho com o texto homérico, é bem controverso se ele compôs uma ἔκδοσις e um ὑπόμνημα em uma ou mais revisões, ou só um ὑπόμνημα que também continha seu parecer acerca do estado do texto (= ἔκδοσις). Segundo a opinião dominante, a ἔκδοσις era separada do comentário, e a conexão era estabelecida por intermédio de sinais (σημεῖα) diacríticos; além disso, pergunta-se se a edição oferecia, de fato, um novo texto escrito totalmente por extenso, ou se se tratava de um texto *ad hoc*, escolhido para esse propósito e abastecido com variantes nas margens" ([...] *A. ist darüber hinaus bedeutend, weil er eine große Zahl von fortlaufenden Kommentaren* (ὑπομνήματα) *und Monographien* (συγγράμματα) *über Spezialthemen schrieb* (*zuweilen in polemischer Absicht*; *viele galten homer. Fragen*) *und dabei der Interpretation der Texte den ersten Rang zuwies. Zur Autorenexegese gesellte sich die Textkritik im Hinblick auf die Produktion neuer Ausgaben* (ἐκδόσεις). *Was die Form seiner Arbeit am Homertext betrifft, so ist umstritten, ob er eine ἔκδοσις und ein ὑπόμνημα in einer oder mehreren Bearbeitungen verfaßt hat oder nur ein ὑπόμνημα, das auch seine Ansichten zum Zustand des Textes* (= ἔκδοσις) *enthielt. Nach vorherrschender Meinung war die ἔκδοσις vom Komm. getrennt, und die Verbindung wurde mittels kritischer Zeichen* (σημεῖα) *hergestellt; des weiteren stellt sich die Frage, ob die Ausgabe tatsächlich einen neuen, zur Gänze ausgeschriebenen Text bot oder ob es sich um einen vorliegenden Text handelte, der zu diesem Zweck ausgewählt und mit Marginalvarianten versehen wurde*).

conta a identificação dos personagens e dos lugares citados nas obras dos poetas e prosadores escolhidos.

Etymologías heýresis (ἐτυμολογίας εὕρεσις): a "descoberta" das etimologias; eis a quarta tarefa do ofício gramatical, segundo a *Tékhnē grammatikḗ*. Aqui, pois bem, não se trata mais de "apenas" atualizar palavras e histórias, pondo umas e outras em formas compreensíveis a um ouvinte do presente (em oposição às referências histórico-geográfico-vocabulares de um passado longínquo), mas sim de buscar, de "descobrir", no interior da malha, da rede de significados possíveis, onde estão os feixes em que se encontram as palavras usadas, onde está o nó que une umas às outras. Especialmente as palavras raras são objeto dessa busca etimológica.

A etimologia exerce, nesse caso, papel distinto daquele da sua correspondente hodierna. Não é uma busca necessariamente diacrônica, que visa à datação exata de um étimo, mas sim a procura da causa, digamos, formalmente, ou melhor, logicamente anterior, independentemente da cronologia ou do passar do tempo. A etimologia antiga é uma busca filosófica e etiológica da formação semântica de uma palavra, passando por todas suas possibilidades de divisão. Desde as *letras* (entendidas em, pelo menos, três instâncias: sua forma (escrita), seu nome, seu som)[104], indo para as sílabas e chegando, por fim, ao todo que constitui a palavra, essa busca visa a encontrar o ponto fulcral, o cerne, o "verdadeiro" (ἔτυμον (*étymon*)) das palavras, ou seja, sua etiologia.

Essa verdade da palavra vem à tona num estado em que não há divisão entre "sincrônico" e "diacrônico" (a despeito de qualquer anacronismo), quando se vence a cortina de fumaça do uso e da repetição, e se restitui o sentido verdadeiro, não bagunçado,

[104] Cf. Desbordes (1995, p. 107): "Entre os latinos, há no início, como na Grécia, um termo, *littera*, que designa primeiramente o caractere do alfabeto e, por extensão, a equivalência oral deste. Mas, ao contrário do que se passava na Grécia, parece que os latinos não marcaram, desde o começo, uma diferença nítida entre o nome e o valor da letra. / Para um grego, deve ser claro, de imediato, que nomear uma letra, A, por exemplo, e dar seu valor são duas coisas diferentes: em um caso dirá [alfa], em outro, [a]. Não acontece o mesmo com os latinos. Seja ou não sob a influência dos etruscos, os nomes das letras visaram a uma identificação com os valores. Daí surge uma *ilusão de autonímia*, ilusão somente, mas tenaz." Havia, ademais, um terceiro aspecto a se considerar: a forma. Desbordes reproduz exemplos práticos acerca do que se entendia, entre os antigos, por *figura*: "Letras sem forma: Entre a letra N e a letra G, há um outro valor [*uis*]; ([...] [a nasal palatal [ŋ] que Varrão chama *agma*)"; "Empréstimos do grego: Mesmo se não adotamos a forma [*forma*] do *digamma* eólio, conservamos seu valor [*uis*]. (Quintiliano, 12, 10, 29 [o *digamma* é o *uau* de Varrão, Ϝ => [w], os latinos têm V => [w]])"; "Evolução: Os antigos tinham menos letras que nós; não tinham as mesmas formas [*formae*] que as nossas, e seu valor [*uis*] era também diferente, (Quintiliano, 1,7,11)" (Desbordes, 1995, p. 110).

não confundido, de uma palavra. Chegar ao étimo de uma palavra é atualizá-la sempre, ou seja, é trazer de novo à luz do dia, recolocar em ato, o sentido verdadeiro dos vocábulos. Independentemente do tempo, o étimo, o verdadeiro, mantém-se lá, sempre latente, à espera de ser descoberto (em sentido próprio, de ter retirada a coberta que confunde, que mistura significados). A tarefa da etimologia, nesse sistema de pensamento, é a de, filosoficamente, "salvar" o sentido da palavra das perdas decorrentes de seu contato com outras e de seu uso (a metáfora, muitas vezes, é a do dinheiro, que se desgasta pelo passar de mão em mão). A palavra para a etimologia antiga é como um conjunto de átomos. Elas podem, como aqueles, se associar a outras, reconstituírem-se, mas, como conjunto de átomo, algo de si permanece indivisível, puro, recuperável, é essa a ideologia. Isso significa que, no trabalho de gramático, a etimologia ajuda a penetrar na física do texto, na força que as palavras ali empregadas têm, a apreciar a entalpia do *lógos* reunido naquelas sequências. Só ela pode dar uma visão do todo, pois parte de seus átomos. A etimologia dá a "chave" da leitura correta, possibilita penetrar naquele universo lexical. É o juízo da adequação ou não das palavras empregadas.

Em quinto lugar, é recomendada ao gramático a "consideração das analogias" (*analogías eklogismós* [ἀναλογίας ἐκλογισμός]). Curioso nessa formulação é o fato de ambos os termos provirem, em última instância, do verbo *légō* (λέγω), cujo "sentido original", segundo Chantraine (1968), era o de "juntar, recolher, escolher". Além das considerações sobre as possibilidades de sentidos dos termos, não se pode fugir, quando entra em cena o termo *analogía*, da polêmica (no sentido grego) estabelecida entre, se assim se pode dizer, dois "partidos" filosóficos[105] no que toca à questão: há ou não regularidade na língua? Ou melhor, o que predomina na língua, a regularidade ou a irregularidade? Essas perguntas resumiam, *grossissimo modo*, os pontos de vista divergentes – embora não totalmente excludentes – da *analogia* e da *anomalia* (cf. Blank; Atherton, 2006, p. 352-354).

Para não fazer grande excurso, é certo reconhecer a posição "analogista" da *Tékhnē grammatikḗ*. O valor da analogia, se se pensa na tarefa apresentada como sendo a

[105] Resumidos sob as rubricas de "analogistas" e "anomalistas".

ideal do gramático, é o de, em casos duvidosos, como quando da determinação ou não de um possível "erro" de qualquer espécie, poder fornecer uma "régua", uma medida a partir da qual o gramático teria condições de julgar se uma forma estranha de palavra é "correta" ou não. Cabe lembrar que o ambiente de fala grega, na Antiguidade, era marcado por uma grande consciência de diversidade linguística. Desde os registros mais remotos que chegaram até nossos dias (p. ex., o próprio *corpus* homérico), indicações há que apontam para isso: não havia o Grego, mas sim um mosaico de "dialetos" mais ou menos bem estabelecidos: jônico, eólico, ateniense... Nesse universo diversificado, a noção de analogia ganhava muita força, especialmente como método para o gramático poder aferir variações morfológicas ou sintáticas encontradas nos textos, já que um de seus ofícios era o de *editar* uma obra, dá-la a público. Para tanto, decidir se uma forma era rara, fosse por ser arcaica ou dialetal, poderia tornar-se mais fácil com o auxílio de comparações analógicas.

O texto atribuído a Dionísio da Trácia encerra-se com uma espécie de tarefa-conselho. Essa diz respeito ao juízo de valor que o gramático pode e deve atribuir à obra trabalhada por ele. Esse aspecto deixa cabalmente clara a inclinação "secundária" da gramática, na medida em que subordina todos os passos anteriores, talvez se pudesse dizer mais "técnicos", a uma **tarefa**: a de, no fim das contas, *julgar* a qualidade do texto sobre o qual o gramático se debruça. A *krísis poiēmátōn* (κρίσις ποιημάτων), o "julgamento dos poemas", eis o que há de mais belo, acima de tudo, nesta arte (*hò dè kállistón esti pántōn tôn en têi tékhnēi* [ὃ δὲ κάλλιστόν ἐστι πάντων τῶν ἐν τῇι τέχνηι]).

A questão que se põe é a seguinte: como se integraram todas essas tarefas à prática comentarística antiga?

1.2. História de um "gênero"

Após apresentarmos a etimologia hodiernamente aceita do termo *comentário*, passemos a algumas considerações sobre esse gênero antigo. Para tanto, enfatizaremos três pontos: (i) a presença de prólogos destinados a apresentar as diretrizes e os pressupostos

dos comentários; (ii) um exemplo de um termo técnico e os efeitos de sua aplicação na exegese; (iii) a característica "quebrada" do texto do comentário, devido à sua dependência semântica em relação ao texto fonte.

Antes, porém, faz-se mister, por outro lado, apontar alguns aspectos que demonstram que tal etimologia precisa ser examinada com mais cuidado na prática, pois a relação entre os termos grego e latino e a questão de como se deram os empréstimos lexicais de uma cultura à outra apresentam mais nuanças e vicissitudes históricas que tradicionalmente dá a entender, quando se parte da etimologia mais comumente aceita.

Bömer (1953), num clássico artigo acerca da "pré-história" do conceito latino *commentarius*, prova de forma clara o engano causado pela explicação etimológica, quando essa afirma que o termo *commentarius* (e derivados morfológicos) seria um decalque do grego *hypómnēna*. Na argumentação do estudioso alemão, um dos motivos para tal conclusão derivaria do "clássico" pressuposto/preconceito histórico, segundo o qual toda a produção cultural e intelectual romana não passaria de uma cópia de modelos gregos anteriores.

Como ele demonstra em seu artigo, nem todos os sentidos e práticas literárias cobertos pelo termo latino *commentarius* derivaram de seu correspondente grego. Seu estudo mostra, em alguns casos, justamente o contrário. Certos exercícios de escrita denominados pelos romanos de *commentarius* surgiram de forma autóctone,[106] e, só depois, na contramão da visão "clássica", é que foram utilizados pelos escritores de língua grega, assim que tomaram contato com essas formas de registro romano.

O que se pode depreender do artigo de Bömer é que a etimologia, longe de ser desprezível em absoluto, deve ser analisada com cuidado. No caso estudado, por exemplo, ela fornece um indício fundamental: a relação entre *commentarius* e *hypómnēna*. No

[106] Cf.: "Esses livros administrativos romanos ou diários administrativos são mais antigos que todos os ὑπομνήματα [*hypomnḗmata*] gregos. É típico, na diferença entre Hélade e Roma, que, em Roma, um objeto usual da vida cotidiana se depare, no decorrer de seu desenvolvimento, com um conceito grego que deve sua origem quase exclusivamente ao universo das abstrações." (*Diese römischen Amtsbücher oder Amtstagebücher sind alter als alle griechischen* ὑπομνήματα. *Es ist typisch für den Unterschied zwischen Hellas und Rom, daß in Rom ein Gebrauchsgegenstand des täglichen Lebens im Laufe der Entwicklung mit einem griechischen Begriff zusammentrifft, der seine Entstehung nahezu ausschließlich der geistigen Welt verdankt*; Bömer, 1953, p. 215)

entanto, o cuidado que se deve ter diz respeito à história dessa relação.[107] De fato, em muitos casos, o decalque está dado, mas a via é de mão dupla. Se, por um lado, *commentarius* poderia decalcar certos sentidos de *hypómnēna*, o contrário também se deu.[108] Alguns gêneros de escrita romanos autóctones foram eventualmente traduzidos em

[107] Cf.: "*ὑπόμνημα* [*hypómnēna*] é, sem dúvida, um correspondente importante, mas não o exclusivo. Aqui talvez baste a constatação de que, à época de Cícero, *ὑπόμνημα* pode significar *rascunho literário*, *esboço*, *relatório oficial*, *documentos*, em contrapartida, *commentarius*, em primeiro lugar, *livro administrativo*, daí (sob influência grega) *rascunho literário*, mas não *relatório oficial.*" (ὑπόμνημα *ist zwar eine wichtige*, *aber nicht die ausschließliche Entsprechung. Hier mag die Feststellung genügen*, *daß zur Zeit Ciceros* ὑπόμνημα literarischer Entwurf, Skizze, Dienstbericht, Urkunde *bedeuten kann*, commentarius *dagegen in erster Linie* Amtsbuch, *dann* (*unter griechischem Einfluß*) literarischer Entwurf, *nicht aber* Dienstbericht; Bömer, 1953, p. 211-212)

[108] Cf. a explicação de Bömer (1953) sobre os sentidos de *hypómnēna*, mais "abstrato", e seu contato posterior com o conceito romano de *commentarius*, mais ligado ao universo do exercício da administração pública: "[...] Os três ramos de sentido, desenvolvidos pelo conceito clássico e fundamental em Tucídides e Platão, estendem-se ao domínio científico, publicista e técnico-administrativo. O primeiro sentido que aparece ao lado do abstrato é *anotação*, *esboço* (no sentido mais amplo; já em Platão). Em Roma, já há, antes ou no máximo no mesmo período, anotações que, à época ou mais tarde – provavelmente, porém, no máximo àquela época, chamavam-se *commentarii.* Aqui o sentido, porém, é mais específico, baseado na origem concreta da palavra. Não existe uma linha de contato. Isso também se mostra no período subsequente. Na Hélade, desenvolvem-se os *hypomnemata* científicos: eles contêm não apenas notas disformes (Platão, Aristóteles), mas também apontamentos mais volumosos (cujo caráter, no período anterior, não é [mais] acessível de modo inequívoco: [no caso do] Perípato mais antigo), contudo, também certamente a literatura propriamente dita (Políbio etc.). A designação *de maneira hipomnemática* no sentido de *de maneira esboçada* é um uso linguístico que, para a época posterior, da qual provém a maioria dos *testimonia*, não é mais correta. Quanto ao "grau de confecção" (Luciano), ela não depõe em nada a favor de um gênero no período helenístico anterior, tampouco para o comentário da literatura escoliasta. Se isso é perceptível apenas eventualmente na literatura especializada, ora, na literatura de memórias, vem claramente à baila. A passagem é orgânica; ela apresenta um desenvolvimento específico daquilo que, no antigo uso linguístico, existia em germe. Isso vale também para a administração pública. Partindo do sentido de *notas*, fixou-se, provavelmente já com Alexandre, definitivamente, porém, no Egito, o sentido de *memorando.* Percebe-se aqui o desenvolvimento que leva, por caminhos diversos, da nota disforme a um documento acabado. Com isso, no entanto, a palavra não se congela; mantém sua capacidade de adaptação ainda durante o período romano. / Assim a palavra se depara, então, com o *commentarius*, que, ao contrário do *ὑπόμνημα*, está há séculos fixado e, como conceito político, está, por meio da preponderância de Roma, de antemão em vantagem; a isso se acrescenta a etimologia quase igual. Um sentido comum, porém, não há até então." ([...] *Die drei Bedeutungszweige*, *die der klassische Grundbegriff bei Thukydides und Platon entwickelt hat*, *erstrecken sich auf das wissenschaftliche*, *publizistische und verwaltungstechnische Gebiet. Die erste neben dem Abstraktum erscheinende Bedeutung ist* Niederschrift, Skizze (*im weitesten Sinne*; *schon bei Platon*). *In Rom gibt es schon früher oder spätestens zur gleichen Zeit Niederschriften*, *die damals oder später*, *wahrscheinlich aber spätestens damals*, commentarii *hießen. Hier ist die Bedeutung aber spezieller*, *begründet durch den konkreten Ursprung des Wortes. Eine Verbindungslinie gibt es nicht. Das zeigt auch die Folgezeit. In Hellas entwickeln sich die wissenschaftlichen Hypomnemata*; *sie enthalten nicht nur formlose Notizen* (*Platon*, *Aristoteles*), *sondern auch umfangreichere Aufzeichnungen* (*deren Charakter in der älteren Zeit nicht eindeutig greifbar ist: älterer Peripatos*), *sicher aber auch die eigentliche Literatur* (*Polybios usw.*). *Die Bezeichnung* hypomnematisch *im Sinne von* skizzenhaft *ist ein Sprachgebrauch*, *der für die spätere Zeit*, *aus der die meisten testimonia stimmen*, *nicht mehr zutrifft. Für den „Fertigungsgrad*" (*Lukian*) *sagt sie schon in früher hellenistischer Zeit für keine Gattung etwas aus*, *auch nicht für den Kommentar der Scholienliteratur.*

grego como *hypomnḗnata* pelo "simples" fato de terem a designação, entre os romanos, de *commentarius.* Essas "influências" são ainda mais questionáveis quando se trata de saberes ligados à política e à administração pública.[109]

O objetivo principal desse artigo é provar que os *commentarii* de Júlio César têm antecedentes na própria cultura romana e, portanto, não derivariam de nenhuma fonte grega, pelo contrário, muitos escritores gregos se referiram a essa obra do *imperator* romano como um *hypómnēna*, a despeito do gênero não se encaixar exatamente nesse conceito grego.[110]

Wenn sich das im fachwissenschaftlichen Schrifttum nur gelegentlich erkennen ließ, *so tritt es in der Memoirenliteratur offen zutage. Der Übergang ist organisch*; *er stellt eine spezielle Entwicklung dessen dar*, *was im alten Sprachgebrauch im Keime vorhanden war. Das gilt auch für die Staatsverwaltung. Von der Bedeutung* Aufzeichnung *ausgehend hat sich möglicherweise schon bei Alexander*, *endgültig aber in Ägypten die Bedeutung* Denkschrift *festgelegt. Man greift hier die Entwicklung*, *die auf getrennten Wegen von der formlosen Notiz zum abgeschlossenen Schriftstück führt. Dabei erstarrt aber das Wort nicht*; *es behalt seine Anpassungsfähigkeit noch bis in die römische Zeit hinein. / So trifft das Wort dann mit dem* commentarius *zusammen*, *der im Gegensatz zum* ὑπόμνημα *seit Jahrhunderten sachlich festliegt und als politischer Begriff durch das Übergewicht Roms von vornherein im Vorteil ist*; *hinzu kommt die nahezu gleiche Etymologie. Gemeinsamkeit in der Bedeutung gibt es bis dahin nicht*; Bömer, 1953, p. 225)

[109] Cf.: "De qualquer maneira, em Roma, a *Graecia capta* impôs-se primeiramente apenas em suas especialidades não políticas: esboços para discursos (em especial também os famosos esboços dos discursos de Cícero [...]), notas de gramáticos, excertos de alunos, pós-escritos de cursos, elaborações especializadas – erudição grega, não governança pública romana – aparecem como *commentarii*, porque isso se nomeava, em grego, *ὑπόμνημα*. Pré-requisito para isso era que os *commentarii* romanos, mais antigos e fortes, tivessem tomado para si o *ὑπόμνημα*. Mais importante testemunha dessa penetração recíproca é – não por acaso – Cícero; isso é absolutamente decisivo para a interpretação de sua atitude nessa questão." (*In Rom jedenfalls setzte sich die Graecia capta zunächst nur auf ihren unpolitischen Spezialgebieten durch: Skizzen für Reden* (*insbesondere auch die berühmten Skizzen der Reden Ciceros* […]), *Notizen der Grammatiker*, *Exzerpte der Schüler*, *Kollegnachschriften*, *fachwissenschaftliche Ausarbeitungen – griechische Gelehrsamkeit*, *nicht römische Staatsführung – erscheinen als* commentarii, *weil man das griechisch* ὑπόμνημα *nannte. Voraussetzung war*, *daß die älteren und stärkeren römischen* commentarii *das* ὑπόμνημα *an sich gezogen hatten. Wichtigster Zeuge für diese gegenseitige Durchdringung ist – nicht zufällig – Cicero*; *das ist für die Deutung seiner Haltung in dieser Frage überhaupt entscheidend*; Bömer, 1953, p. 235)

[110] Cf.: "Assim vale para César que tanto as obras literárias quanto também as notas administrativas póstumas não literárias (a reunião de material de mesmo caráter) trazem a designação de *commentarii.* Isso quer dizer, no entanto, que a essência do *commentarius* não pode ser a reunião literária de material, ou, formulado positivamente, que aquilo que é comum a ambos (ao *commentarius* literário e ao não literário) combina o que o nome comum quer dizer: que, em César, *commentarius* é sinônimo de notas de uma personalidade oficial acerca de assuntos da administração pública. *Commentarius* significa, em César, logo, *livro administrativo*. (*So gilt für Caesar*, *daß sowohl die literarischen Werke als auch die nichtliterarischen postumen Amtsaufzeichnungen* (*die Materialsammlung gleichen Charakters*) *die Bezeichnung* commentarii *führen. Das heißt aber*, *daß das Wesen des* commentarius *nicht die literarische Materialsammlung sein kann*, *oder*, *positiv formuliert*, *daß das*, *was beiden* (*dem literarischen und dem nichtliterarischen* commentarius) *gemeinsam ist*, *das ausmacht*, *was der gemeinsame Name besagt: daß bei Caesar* commentarius *gleichbedeutend ist mit den Aufzeichnungen einer offiziellen Persönlichkeit über Dinge der Staatsführung.* Commentarius *bedeutet bei Caesar also* Amtsbuch; p. 243)

Por outro lado, no que se refere ao sentido exegético-filológico do vocábulo *commentarius* – significado que investigamos nesta tese –, Bömer concorda que, nesse caso, sim, pode-se falar de um decalque do correspondente grego:

> Quão forte é, na realidade, a preponderância romana nos mostra o fato de que *commentarii* de cunho grego surgem apenas mais tarde e como obras de menor importância: são trabalhos científicos, especialmente no campo filológico, que, então, são também denonimados *commentarii*.[111] (Bömer, 1953, p. 233)

Em seguida, ele lista os "pioneiros" conhecidos (Élio Estilão, Sérvio Clódio, Marco Antônio Gnífon; Nigídio Fígulo; "um certo" Sabino, Lucílio, Lúcio Crassício Pásicles, entre outros sobre cujos textos pairam algumas dúvidas) desses *commentarii* filológicos e conclui: "Aqui a influência estrangeira grega está claramente na substância; os autores não são políticos, mas sim eruditos".[112] Com isso, quer-se dizer que o *comentarium* romano nasceu e se desenvolveu, dentro das letras romanas autóctones, como um gênero específico que reunia *grosso modo* uma dimensão de registro memorial com atuação pública e política, espécie de autotestemunho público, ao contrário de seu equivalente etimológico grego, *hypómnēna*, que, embora tivesse tido também algo que ver com uma dimensão de registro, quando é emprestado pelos romanos, está praticamente restrito ao gênero da prática de uma "crítica textual", como aqueles textos em que se leem as interpretações do crítico (filólogo/gramático) concernentes a um dado texto.

Feita essa ressalta tocante aos diferentes gêneros subentendidos nos termos *hypómnēna* e *commentarius* antes do "contato" mais sistemático entre as produções culturais de gregos e romanos, debrucemo-nos com mais vagar nos comentários exegéticos.

Vale lembrar que a prática de comentar textos canônicos está bastante documentada especialmente na Antiguidade tardia. Encontram-se comentários jurídicos, [113]

---

[111] *Wie stark das römische Übergewicht in Wirklichkeit ist*, *zeigt die Tatsache*, *daß* commentarii *griechischer Prägung erst später und als Werke von geringerer Bedeutung auftreten: Es sind wissenschaftliche Abhandlungen*, *speziell auf philologischem Gebiet*, *die dann ebenfalls* commentarii *genannt werden.*

[112] *Hier ist der fremde griechische Einfluß auch im Stoff deutlich*; *die Verfasser sind nicht Politiker*, *sondern Gelehrte.*

[113] Aliás, em Roma, a ligação entre *commentarius* e *interpretatio* já aparece muito cedo, numa relação que – diferente da conotação *scholarly* grega – reúne as ideias de comentar e interpretar com a de prescrever juridicamente. Cf.: "A literatura [*sc.* comentarística] propriamente dita começa com S. Élio Peto Cato, que escreveu uma *interpretatio* das Doze Tábuas, uma marca que, para a posteridade, era antes tudo obrigatória. Sua famosa *Tripertita*, *qui liber veluti cunabula iuris continet* ["Tripartite que contém um livro assim como princípios de direito"], abrangia [...] três partes: a lei, a *interpretatio* e as fórmulas processuais. Em oposição

médicos, astrológicos, retóricos, gramaticais/literários, filosóficos e bíblicos. Evidentemente, seria impossível tratar de todos esses tipos de comentários, para não falar, ademais, dos escólios, notas mais ou menos esporádicas que apresentavam, em geral, características bem distintas, em comparação aos comentários propriamente ditos. Portanto, nesta seção, serão apresentadas certas características formais e teóricas dos comentários filosóficos e gramaticais, visto que são esses que forneceram, em parte, os modelos aos comentários bíblicos.[114]

Sobre a relação entre comentar e as artes gramaticais já falamos no capítulo anterior, agora convêm algumas notas acerca dessa relação no âmbito da Filosofia antiga.

Comumente, defende-se que a emergência e a proliferação dos comentários a partir do período helenístico fiavam-se numa forte tradição pedagógica entre os gregos. Essa tradição, fundada em muitas discussões filosóficas desde Platão, asseverava a inclinação humana natural à didática e à função educacional precípua da linguagem. Aliado a isso, o fato de sentir que certos textos – mais que outros – tinham uma linguagem já arcaizada (caso de Homero) ou hermética (Aristóteles), evocava, nesse contexto tendente à pedagogia, uma figura que estivesse em condições de apresentar-se como o mais capaz para decifrar tais linguagens.

A necessidade de cada escrito de possuir certo conteúdo didático foi tipificada na tradição filosófica "escolar" por um sintagma emprestado a Platão: τρόπος τῆς διδασκαλίας (*tropos tês didaskalías*, "modo de instrução")[115]. Essa posição filosófica era tão forte que penetrava mesmo os trabalhos mais "filosóficos" dos escoliastas de Homero. Por essa perspectiva, Homero foi alçado à condição de educador por excelência do povo

---

às indicações precisas de Pompônio, é importante que Cícero, para quem Élio ainda era uma referência, descreve a obra como *commentarius*, uma aspecto sintomático que autoriza, já no período clássico, toda crítica severa aos títulos dos livros." (*Die eigentliche Literatur beginnt mit S. Aelius Paetus Catus*, *der eine* interpretatio *der XII Tafeln schrieb*, *eine Bezeichnung*, *die für die Folgezeit zunächst verbindlich wurde. Seine berühmte* Tripertita, qui liber veluti cunabula iuris continet, *umfaßte* […] *drei Teile: das Gesetz*, *die* interpretatio *und die Prozeßformeln. Gegenüber den genauen Angaben des Pomponius ist es von Bedeutung*, *daß Cicero*, *dem Aelius noch ein Begriff war*, *das Werk als* commentarius *bezeichnet*, *eine symptomatische Erscheinung*, *die zu jeder strengen Kritik an Buchtiteln schon in der klassischen Zeit berechtigt*; Bömer, p. 231)

[114] A outra contribuição, como veremos (Parte II), são os comentários produzidos no interior da exegese bíblica judaica, entre os quais se destacam os manuscritos de Qumran e as obras de Fílon de Alexandria.

[115] Cf. Sluiter (1999, pp. 174-175) para diversos abonos dessa perspectiva educacional "natural" entre os autores gregos e latinos.

grego. Todo e qualquer ensinamento sobre cada campo do conhecimento possível seria reconhecível e retirável do *corpus* homérico. Muitos escoliastas e comentadores de Homero, convencidos desse pandidatismo do autor, punham-se a "simples" tarefa de encontrar, por entre os versos, as instruções lá latentes. Como lembra Sluiter (1999, p. 176), numa obra "falsamente" atribuída a Plutarco, houve quem descreveu "Homero como o predecessor de todos os ramos de conhecimento".[116]

Veremos, mais adiante, que uma série de atitudes perante os textos defendidas pelos comentaristas-filósofos está na base não só de certas posturas cristãs, mas também – pensando numa perspectiva de "longa duração" ou numa "arqueologia da modernidade" – de posturas modernas. Por ora, no que concerne aos cristãos, convém lembrar a ideia de que as dificuldades de um texto teriam, entre suas funções didáticas, a de servir como uma espécie de crivo entre os maus e bons discípulos e leitores (cf. Sluiter, 1999).

Como grande contribuição dessa perspectiva pandidática, disseminada, sobretudo, entre os discípulos do platonismo e do perípato da Antiguidade tardia, está a escrita mais ou menos sistemática de prólogos a seus comentários, cujo fito era, ao mesmo tempo, clarificar e deliminar as metas e o alcance da tarefa de comentar empreendida. Desse modo, de meados do século II d.C. em diante, torna-se praxe explicitar, à guisa de prólogo, quais os objetivos que os comentários devem construir para si. Por eles, as obras e os textos dos autores de referência (Platão, Aristóteles) eram dissecados conforme os potênciais didáticos e introdutórios de cada uma das suas partes. Daí, muitos estudiosos modernos falarem desses prólogos como uma espécie de *tópos*, em que se encontram outros (sub)*tópoi.*

Segundo Sluiter (1999, p. 180):

> A mais clara indicação do bem desenvolvido intento didático atribuído a seus textos-fonte pelos comentadores numa variedade de disciplinas, mas, em particular, na filosofia e na retórica, é o *tópos* prefacial do chamado τρόπος τῆς διδασκαλίας [*trópos tês didaskalías*, "modo de instrução"], parte do *schema isagogicum* ["programa introdutório"]. Esse *tópos* provê uma análise bastante esquemática dos métodos didáticos prevalentes no texto-fonte. O termo é primeiramente encontrado no *Crátilo* de Platão [...]. O esquema principal parece ser uma divisão quádrupla, a saber: τρόπος διαιρετικός [*trópos diairetikós*, "modo distintivo"], ὁριστικός [*horistikós*, "definidor"], ἀποδεικτικός

[116] *Homer as the forerunner of an branches of knowledge.*

> [*apodeiktikós*, "demonstrativo"] e ἀναλυτικός [*analytikós*, "analítico"]. Uma divisão alternativa é tripla, abrangendo διαιρετικός, ἀναλυτικός e συνθετικός [*synthetikós*, "sintético"]. Nos prolegômenos ao estudo de Hermógenes, os dois sistemas estão reconciliados pela identificação de συνθετικός com ὁριστικός. O *tópos* prologal dos meios didáticos do texto-fonte ocorre em comentários filosóficos, médicos, gramaticais e retóricos, mas devem ter-se originado nos filosóficos, já que os demais com frequência dão a classificação toda, mas logo passam a demonstrar que seu autor, de fato, só usa duas ou quatro.[117]

Esse esquema de *tópoi* que buscava *reconstruir* os textos-fonte em termos didáticos com fins introdutórios, originado nas escolas filosóficas e, depois, espalhados por outras áreas, desenvolveu-se de muitas maneiras através dos séculos posteriores, variando de tamanho (em alguns comentadores, tal esquema chega a subdividir-se em mais de quinze *tópoi*) e de conceitos. A seguir, no entanto, apresentaremos os *tópoi* mais comuns e os mais abonados na documentação existente. Como dito, grande fonte dessas informações são os comentários escritos pelas escolas neoplatônicas do período tardo-antigo. Tal dado deve-se a razões históricas, conforme recorda Hadot (2002, p. 183):

> O comentário filosófico contínuo torna-se palpável para nós a partir do primeiro século a.C., e deve sua origem ao fato bem conhecido de que, desse momento em diante, em todas as escolas filosóficas da Antiguidade, a aula assume cada vez mais a forma de uma explicação dos textos dos fundadores de suas escolas: Platão, Aristóteles, Epicuro e Crisipo.[118]

O pano de fundo da sala de aula manifesta-se, inclusive, na forma de muitos dos comentários supérstites desse período. Muitos deles resultaram da συνανάγνωσις (*synanágnōsis*, "leitura coletiva") levada a cabo em sala de aula, à qual sucedia, em geral, o

---

[117] *The clearest indication of the full-blown didactic intent ascribed to their source texts by commentators in a variety of disciplines, but particularly in philosophy and rhetoric, is the prefatory topos of the so-called τρόπος τῆς διδασκαλίας, part of the* schema isagogicum. *This topos provides a very schematic analysis of the didactic methods prevalent in the source text. The term is first found in Plato's* Cratylus […]. *The main scheme seems to be a fourfold division, namely into the τρόπος διαιρετικός, ὁριστικός, ἀποδεικτικός, and ἀναλυτικός. An alternative division is threefold, covering διαιρετικός, ἀναλυτικός and συνθετικός. In the prolegomena to the study of Hermogenes the two systems are reconciled by the identification of συνθετικός with ὁριστικός. The prologue topos of the didactic modes of the source text occurs in philosophical, medical, grammatical and rhetorical commentaries, but they must have originated in the philosophical ones, since the others often give the whole classification, but then go on to point out that their author actually only uses two of the four.*

[118] *Der fortlaufende philosophische Kommentar wird für uns vom ersten vorchristlichen Jahrhundert an faßbar und verdankt seine Entstehung der wohlbekannten Tatsache, daß von diesem Zeitpunkt an in allen Philosophenschulen der Antike der Unterricht mehr und mehr die Form einer Erklärung der Texte ihrer Schulgründer Platon, Aristoteles, Epikur und Chrysipp annimmt.*

comentário do professor à questão. A tais comentários dos professores dava-se o nome de *hypómnēna*/*commentarius*. No caso das anotações dos estudantes, publicados, às vezes, sob os auspícios de seus mestres, poder-se-ia nomear, entre os neoplatônicos, de σχόλια (*skhólia*) (cf. Hadot, 2002, p. 184). Quanto à organização interna dessas notas estudantis, afirma Hadot (2002, p. 184) que:

> Em alguns dos pós-escritos de alunos que nos foram legados, consta a distribuição do comentário oral em πρᾶξεις [*prâxeis*], as quais estão numeradas: πρᾶξις α΄ [*práxis 1*], πρᾶξις β΄ [*práxis 2*] etc., o que se pode traduzir mais ou menos como "primeira aula", "segunda aula" etc. Não raro, encontra-se também a diferenciação expressa entre λέξις [*léxis*] e θεωρία [*theōría*], isto é, entre a explicação das palavras e a interpretação do conteúdo.[119]

Apesar de a organização em escolas acompanhar a história da filosofia desde seus albores, [120] assim como a prática exegética, contudo, no que diz respeito à sistematização dos comentários, a ponto de eles conterem prólogos teóricos, só se possuem, no caso grego, abonações a partir de meados do século V d.C. e, no caso latino, na metade do século IV d.C. Assim, nas palavras de Neuschäfer (1987, p. 58):

> Desse diagnóstico, tiram-se diferentes conclusões relativas ao tempo de aplicação e à determinação da origem de uma tópica-prólogo bem acabada: enquanto, por um lado, já se confia às filologias homéricas alexandrina e pergamena do helenismo o emprego de tal esquema, por outro, aponta-se para o fato de que se delineia, nas introduções aos comentários primevos a Demóstenes, o uso dessa tópica-prólogo. Uma terceira tese considera impossível a emergência de um esquema bem estabelecido anterior a Amônio, não ignorando que a discussão de determinadas questões específicas, fora de tal esquema, já se encontra antes de Amônio. Segundo essa interpretação, a exegese filosófica deveria ser posta como o próprio lugar de origem de tal tópica-prólogo.[121]

---

[119] *In manchen der uns überlieferten Schülernachschriften ist die Einteilung des mündlichen Kommentars in* πρᾶξεις *erhalten geblieben*, *die durchnumeriert sind:* πρᾶξις α΄, πρᾶξις β΄ *usw.*, *was man ungefähr mit „erste Vorlesung*", *„zweite Vorlesung*" *usw. übersetzen kann. Häufig findet sich auch die ausdrückliche Unterscheidung von* λέξις *und* θεωρία, *d.h. zwischen Worterklärung und inhaltlicher Interpretation.*

[120] Cf. Hoffman (2006, p. 597): "Iniciando-se com os períodos clássico e helenístico, a filosofia, na Grécia, é inseparável da existência de escolas (privadas ou públicas), com frequência organizadas como lugares de vida em comunidade (*sunousia* [συνουσία]), em que a explicação de textos dos fundadores das escolas veio a se tornar uma das atividades principais." (*Beginning with the classical and Hellenistic period*, *philosophy in Greece is inseparable from the existence of schools* (*private or public*), *often organized as places of communal life* (sunousia), *in which the explication of the texts of the school's founders came to be one of the main activities*)

[121] *Aus diesem Befund werden bezüglich der zeitlichen Ansetzung und der Ursprungsbestimmung einer ausgeformten Prolog-Topik unterschiedliche Schlüsse gezogen: Während einerseits schon den alexandrinischen und pergamenischen Homerphilologen des Hellenismus die Verwendung eines derartigen*

Amônio[122] foi um filósofo neoplatônico, ativo na passagem do V para o VI d.C., cujos textos conhecidos são comentários sobre obras de Aristóteles, embora, segundo consta, tenha lecionado, em Atenas, também sobre textos platônicos. O motivo mais razoável que explica o interesse de um neoplatônico por textos aristotélicos é a inclinação, transformada em lugar comum, que essa escola demonstrava pela "harmonia"[123] entre os dois filósofos. Comentários neoplatônicos imbuídos de tal perspectiva lembram, em muito, o funcionamento de comentários cristãos que defendem também a "harmonia" entre os dois testamentos.

Conforme se mencionou acima, não obstante se trate de um autor de um período relativamente bem posterior, é possível e bastante provável que os tópicos exegéticos que ele elenca remetam a épocas anteriores. Comecemos, pois, com os pressupostos teóricos desses comentários. A proposta é apenas apresentá-los, sem grandes detalhes, como balizadores importantes para entender os pressupostos da "arte de comentar" na Antiguidade, em especial, como um dos modelos para os autores que aqui serão estudados com mais vagar, Jerônimo e Agostinho, cujos escritos são praticamente contemporâneos de algumas das listas de *tópoi* apresentadas na sequência.

No comentário que escreve ao Περὶ ἑρμηνείας (*Perì hermēneías*, "Da interpretação") de Aristóteles, Amônio fala, no prólogo, de cinco κεφάλαια (*kephálaia*, aqui, "tópicos") a serem analisados.

> Que, portanto, o início de nossa exegese seja acompanhar os cincos pontos que costumeiramente antecedem à explicação da letra do texto, e que abordemos qual é a intenção do "Da interpretação", quais têm uma ordem em relação a outros escritos de Aristóteles de temas lógicos, qual é a causa do próprio título do "Da interpretação", por que esse escrito de Aristóteles é autêntico, e qual é, no todo, a

---

Schemas zugetraut wird, *weist man anderseits darauf hin*, *dass sich in den Einleitungen zu den frühesten Demostheneskommentaren die Benutzung dieser Prolog-Topik anbahne. Eine dritte These hält das Aufkommen eines fest gefügten Schemas vor Ammonios für unmöglich*, *wobei nicht übersehen wird*, *dass die Erörterung bestimmter Einzelfragen ausserhalb eines solchen Schemas schon vor Ammonios begegnet. Dieser Auffassung zufolge wäre die philosophische Exegese als eigentlicher Ursprungsort solcher Prolog-Topik anzusetzen.*

[122] Cf. Hadot (2012).

[123] No discurso dos neoplatônicos do período tardo-antigo, a "harmonia" representa *grosso modo* a tentativa de produzir, como efeito de seus comentários, uma relação indestrinçável entre os textos platônicos e os aristotélicos, de modo que eles constituíssem, no final, uma mesma *obra*. Claro que a questão da *harmonía* não está expressada exatamente desse modo, mas ela afirma a continuidade – e não a contradição ou oposição – entre os dois filósofos.

> divisão em capítulos do seguinte livro: com efeito, investigar qual utilidade haveria para quem quer apresentar filosoficamente o livro "Da interpretação", a intenção dele aparente a nós mostrará ser supérfluo.[124] (Ammon. *in Int.* I,1)

Retomando os cinco *kephálaia* nos termos gregos empregados, temos: πρόθεσις (*próthesis*, "intenção"), τάξις (*táxis*, "ordem"), ἀιτία τῆς ἐπιγραφῆς (*aitía tês epigraphês*, "causa do título"), γνήσιον (*gnḗsion*, "genuíno"), εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις (*eis tà kephálaia diaíresis*, "divisão em capítulos"). Como lembra Neuschäfer (1987, p. 59), há ainda um conceito bem conhecido de Amônio, χρήσιμον (*khḗsimon*, "utilidade"), "[...] cujo tratamento separado, porém, nesse prólogo, ele considera supérfluo, porque a discussão da πρόθεσις já fornece explicações suficientes sobre disso."[125]

Na comparação feita por Neuschäfer (1987) entre os termos gregos e os latinos encontrados nos comentários de Donato e Sérvio ao poeta Virgílio, tem-se o seguinte quadro: ἀιτία τῆς ἐπιγραφῆς = *titulus*; πρόθεσις = *intentio*; εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις = *numerus librorum*; τάξις = *ordo.*

O quadro, como se pode ver, não é totalmente equivalente, pois:

> À diferença de Amônio, falta, em Donato e Sérvio, qualquer informação acerca do *tópos* χρήσινον ["utilidade"], ao passo que ambos trazem à discussão uma temática que só mais tarde os comentadores de Aristóteles, nomeadamente Simplício [c. 490 - c. 560 d.C.] e João Filopono [c. 490 - c. 575], declaram como

---

[124] Ἀρχὴ τοίνυν ἡμῖν γενέσθω τῆς ἐξηγήσεως ἡ τῶν πέντε κεφαλαίων ὑφήγησις τῶν προλαμβάνεσθαι τῆς τοῦ ῥητοῦ σαφηνείας εἰωθότων, καὶ λέγωμεν τίς τε ἡ πρόθεσις τοῦ Περὶ ἑρμηνείας καὶ τίνα ἔχει τάξιν πρὸς τὰ ἄλλα τῆς λογικῆς τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματείας συγγράμματα τίς τε ἡ αἰτία ταύτης αὐτῆς τῆς Περὶ ἑρμηνείας ἐπιγραφῆς καὶ ὅτι γνήσιόν ἐστι τὸ σύγγραμμα τοῦτο τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ ἐπὶ πᾶσι τίς ἡ εἰς τὰ κεφάλαια τοῦδε τοῦ βιβλίου διαίρεσις: τὸ γὰρ ἐπιζητεῖν πρὸς τί χρήσιμον ἂν εἴη τῷ φιλοσοφεῖν βουλομένῳ τὸ Περὶ ἑρμενείας βιβλίον ἡ πρόθεσις αὐτοῦ φανεῖσα ἡμῖν περίεργον ἐπιδείξει. (*Arkhè toínyn hēmîn genésthō tês exēgḗseōs hē tôn pente kephalaíōn hyphḗgēsis tôn prolambánesthai tês toû rhētoû saphēneías eiōthótōn, kaì légōmen tís te hē próthesis toû Perì hermēneías kaì tina ékhei táxin pròs tà álla tês logikês toû Aristotélous pragmateías syggrámmata tís te hē aitía taútēs autês tês Perì hermēneías epigraphês kaì hóti gnḗsión esti tò sýggramma toûto toû Aristotélous kaì epì pâsi tís hē eis tà kephálaia toûde toû biblíou diaíresis: tò gàr epizēteîn pròs ti khḗsimon àn eíē tôi philosopheîn bouloménōi tò Perì ermeneías biblíon hē próthesis autoû phaneîsa hēmîn periergon epideíxei*)

[125] […] *doch hält er dessen gesonderte Behandlung in diesem Prolog für überflüssig*, *weil bereits die Erörterung der* πρόθεσις *hinreichenden Aufschluss darüber gebe.*

> *tópos*-prólogo pertencente ao esquema de forma inconteste: o problema da *causa*, ou melhor, da *qualitas carminis*.[126]

Em outros comentários a Aristóteles, como, por exemplo, o de Simplício, não se fala de πρόθεσις, mas sim de σκόπος (*skópos*). O próprio Amônio também o faz, mas em outro comentário, às Κατηγορίαι (*Katēgoríai*, "Categorias") de Aristóteles:

> Em quantos e quais assuntos divide-se cada parte da filosofia e o que sua forma completa possui, é o que se há de investigar. Agora, é preciso que falemos, antes dos filósofos, também dos assim chamados prolegômenos, isto é, da teoria que, em todo livro, é apresentada antes. Isto é: o **escopo** [σκόπος, grifo nosso], a utilidade, a autenticidade, a ordem da leitura, a causa do título, a divisão em capítulos e a qual parte se refere o presente escrito.[127]

Essa mudança de πρόθεσις para σκόπος seria, segundo Neuschäfer (1987), uma forma de importar uma discussão feita por Aristóteles para a própria interpretação dos textos desse filósofo.

> Aristóteles entende por σκοπός o objetivo de uma pesquisa científica e deve, com isso, ter pertencido aos primeiros que empregaram o conceito nesse sentido como *terminus technicus*. Os exegetas neoplatônicos de Aristóteles adotam o sentido aristotélico do vocábulo e o transportam à elucidação de sua literatura, para que entre em cena uma ampliação de sentido característica: do objetivo central de uma pesquisa científica passa-se ao objetivo central de um escrito determinado, isto é, de uma pesquisa científica agora transformada em texto.[128] (Neuschäfer, 1987, p. 60)

---

[126] *Im Unterschied zu Ammonios fehlt bei Donatus und Servius jeglicher Hinweis auf den Topos χρήσινον, während beide einen Themenbereich zur Sprache bringen, den erst spätere Aristoteleskommentatoren, nämlich Simplikios und Johannes Philoponos, als unumstritten zum Schema gehörenden Prolog-Topos erklären: das Problem der* causa *bzw* qualitas carminis.

[127] Εἰς πόσα μὲν οὖν καὶ τίνα διαιρεῖται τῆς φιλοσοφίας ἕκαστον μέρος καὶ τί ἔχει ἀποτέλεσμα, εἴρηται. δεῖ δὲ ἡμᾶς καὶ τὰ πρὸς τῶν φιλοσόφων οὕτω προσαγορευόμενα προλεγόμενα ἤτοι προτεχνολογούμενα ἐπὶ παντὸς βιβλίου. ἔστι δὲ ταῦτα: ὁ σκοπὸς τὸ χρήσιμον τὸ γνήσιον ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις καὶ ὑπὸ ποῖον μέρος ἀνάγεται τὸ παρὸν σύγγραμμα (*Eis pósa mèn oûn kaì tína diaireîtai tẽs philosophías ékaston méros kaì tí ékhei apotélesma, eírētai. deî dè hēmâs kaì tà pròs tôn philosóphōn houtō prosagoreuómena prolegómena ḗtoi protekhnologoúmena epì pantòs bibliou. ésti dè taûta: ho skopòs tò khrḗsimon tò gnḗsion hē táxis tẽs epigraphẽs hē eis tà kephálaia diaíresis kaì hypò poîon meros anágetai tò paròn sýggramma*).

[128] *Aristoteles versteht unter σκοπός das Ziel einer wissenschaftlichen Untersuchung und dürfte damit zu den ersten gehören, die den Begriff in diesem Sinne als* '*terminus technicus*' *gebrauchen. Die neuplatonischen Aristoteleserklärer übernehmen die aristotelische Wortbedeutung und übertragen sie auf die Auslegung seines Schrifttums, wodurch eine charakteristische Bedeutungserweiterung eintritt: Aus dem Leitziel einer wissenschaftlichen Untersuchung wird das Leitziel einer bestimmten Schrift, dh der nun zum Text gewordenen wissenschaftlichen Untersuchung.*

Apesar da equivalência entre o conceito de σκοπός e de *intentio*, mencionada pelo próprio Donato,[129] Neuschäfer aponta uma sutil diferença entre eles, uma vez que, para os gramáticos/comentadores latinos, *intentio* abrangeria mais do que apenas uma intenção de "conteúdo do pensamento", constituindo-se também como uma intenção estética. Irvine (1994) chega mais longe e praticamente descarta, inclusive, o valor exegético dessa *intentio*, afirmando que, para Donato, a *intentio*,

> […] considerada como parte da *causa* ou razão de escrever, é relativa ao gênero, literária e filosófica. Ademais, as "intenções" do poeta tornou-se uma função de princípios intertextuais mais amplos – parte da noção de que Virgílio agrupa e reescreve a tradição literária anterior, grega e romana.[130] (pp. 124-125)

Para ambos os estudiosos, a evidência para isso seria a ênfase no caráter mimético-emulativo da poética virgiliana. De fato, Donato, tratando das razões da escrita de Virgílio, aventa, dentre as possibilidades de explicação, que "[...] graças à doçura do poema de Teócrito, [*sc.* Virgílio] foi levado a imitá-lo [...]".[131] Na mesma linha, seu discípulo Sérvio assevera:

> A intenção de Virgílio é a seguinte: imitar Homero e exaltar Augusto desde seus antepassados. Afinal, [*sc.* Augusto] é filho de Ácia, que, por sua vez, nasceu de Júlia, irmã do César. No entanto, Júlio, o César, descende de Iúlo, filho de Eneias, como confirma o próprio Virgílio, ao dizer: *Seu nome provém do grande Iúlo.*[132] (Serv. *A.* 1.pr)

Aqui se está diante de um caso exemplar de metodologias semelhantes, mas com pressupostos e objetivos bastante distintos. Embora tantos os comentadores/filósofos neoplatônicos quanto os comentadores/gramáticos latinos estejam investigando a *próthesis* ou o *skopós* ou a *intentio* de um determinado conjunto de textos, a concepção que cada um deles faz da própria constituição desse conjunto como um *corpus* e das formas de relação desses com outros *corpora* é bem distinta entre si.

---

[129] *intentio libri quam σκοπόν Graeci vocant* […] ("intenção de um livro, o que os gregos chamam de *skopós* [...]").

[130] […] *considered as part of the* causa *or reason for writing*, *is generic*, *literary*, *and philosophical. Furthermore*, *the poet's* "*intentions*" *are made a function of larger intertextual principles – part of the notion that Vergil subsumes and rewrites prior literary tradition*, *Greek and Roman.*

[131] [...] *dulcedine carminis Theocriti ad imitationern eius illectus est* [...].

[132] *Intentio Virgilii haec est*, *Homerum imitari*, *et Augustum laudare a parentibus. Namque est* (*Augustus*) *filius Atiae*, *quae nata est de Iulia*, *sorore Caesaris: Iul. autem Caesar ab Iulo*, *filio Aeneae*, *originem ducit*, *ut confirmat ipse Virgilius*, *dicens*: A magno demissum nomen Iulo.

Por um lado, Donato e Sérvio concebem a obra virgiliana como um produto "acabado", como uma obra "fechada", com um começo, um meio e um fim relativamente bem determinados. Por outro, contudo, eles, ao trazerem à baila o tema da *imitatio*, falam a partir um lugar que concebe a produção textual literária como um exercício dialogal em relação a textos e autores anteriores ao autor Virgílio. Uma das consequências dessa perspectiva atua justamente no modo de explicação de um texto, uma vez que, partindo da existência do desejo de imitar, podem-se explicar determinados traços de um texto como herdados dos modelos a partir dos quais este se constituiu.

Operação exegética diametralmente oposta é a dos neoplatônicos no que toca à explicação do *corpus* aristotélico. Esse é concebido não como fechado em si mesmo, ou seja, não constituindo uma peça isolada, mas sim como uma *continuação* do projeto filosófico platônico. Clarificando a diferença: para os gramáticos latinos citados, a obra de Virgílio é uma *imitatio* de Homero, mas não há uma relação de continuidade, sendo algo como um jogo entre o modelo e sua emulação. Algo bem diverso, a nosso ver, é o modo como os neoplatônicos citados encaram a obra aristotélica: não se trata de *imitatio* ou algo parecido, mas sim de um *continuum*, pois Aristóteles não imitaria Platão, mas continuaria sua obra. No fundo, não haveria, portanto, um jogo emulativo, mas uma ampliação e um detalhamento do projeto platônico.

Nesse espírito, a obra de Aristóteles é considerada não algo fechado em si mesmo, mas uma parte pertencente a um todo maior. Noutros termos, talvez se pudesse dizer que, para os gramáticos latinos, Virgílio relacionava-se *metaforicamente* com Homero, ao passo que, para os neoplatônicos, a ligação entre Aristóteles e Platão seria *metonímica*, na medida em que Virgílio seria muma espécie de *transposição* de Homero, um Homero latino, enquanto que Aristóteles a *parte de um todo* maior que seria a filolofia platônica.

Portanto, esses exegetas neoplatônicos de Aristóteles ampliavam a noção de obra para um grande todo harmônico platônico-aristotélico. Por outro lado, no que concerne à ideia de abertura ou fechamento desse todo harmônico platônico-aristotélico em relação a outras obras, ou seja, se ele se referia a outras obras ou se inspirava nelas, sua atitude, em contraste com a dos gramáticos latinos, seguia mais a linha exégitica do tipo Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν (*Hómēron ex Homḗrou saphēnízein*, "explicar *Homero a partir de*

Homero), segundo a qual uma passagem obscura de uma obra deve ser explicada por uma outra dentro da mesma obra, como se toda forma de obscuridade jamais se devesse à obra em si, mas à falta de habilidade em relacionar as diferentes partes que a formam. Se se pudesse emprestar, em termos analógicos, uma notação linguística, poder-se-ia afirmar que a exegese dos neoplatônicos seria [- *imitatio*], na medida em que, uma vez estabelecida a συμφωνία (*symphōnía*, "harmonia") entre Aristóteles e Platão, toda a exegese deveria ser, a partir de então, inspirada na divisa do *Hómēron ex Homḗrou*, isto é, as explicações das partes obscuras das obras platônicas e aristotélicas deveriam ser buscadas nelas e somente nelas.[133]

Resumindo a diferença entre ambos os grupos de comentadores seria: gramáticos latinos [+ obra fechada], [+ *imitatio*]; neoplatônicos [- obra fechada], [- *imitatio*]. Tal diferença é fundamental para entender como os comentadores cristãos se posicionam em relação à unidade dos *Testamentos.* A par do que se teoriza hodiernamente a esse respeito – por exemplo, ditos como "todo texto é uma *imitatio*" ou quejandos –, o importante é pensar diferenças nas formas de explicação, quando uma exegese é claramente "aberta" à ideia de imitação, e outra não. Dentro desse quadro, é lícito afirmar que grande parte da produção comentarística cristã dos primeiros séculos, em especial, a da ortodoxia, esforça-se por defender a unidade da *Bíblia* de qualquer dialogo externo, como se ela fosse *um* texto – e não um grupo de texto – que apenas dialoga cosigo mesmo.

Voltando para as definições dos gramáticos latinos e comentadores aristotélicos, a diferença entre eles também se confirma quando se olha para a discussão que ambos os grupos fizeram a respeito da noção de *ordem*, porque, ao tratar de ordem, manifesta-se o pressuposto que se tem dos *limites* de uma obra. Assim, de acordo com a afirmação de Neuschäfer (1987):

> [...] Donato, respectivamente às *Éclogas*, trata do problema de qual ordem os poemas específicos apresentam, Sérvio, em correspondência a uma maior dimensão textual da *Eneida*, trata de qual ordem os livros específicos apresentam. De qualquer maneira, ambos os exegetas concordam que remetem a questão da *ordem* a uma obra fechada, cujo arranjo é investigado segundo a ordem de

[133] Sobre esse princípio exegético da filologia helenística, ver: Neuschäfer (1987, pp. 276-286) e Schäublin (1977).

> grandeza, primeiro, na unidade pequena de poemas específicos, depois, na unidade maior de livros inteiros. (p. 61)[134]

Outra é a perspectiva dos neoplatônicos que comentam a obra de Aristóteles:

> [...] eles concebem o problema da τάξις obviamente não como uma pergunta sobre como está ordenada em si uma determinada obra aristotélica, mas sim refletem acerca de como está estabelecido todo o edifício conceitual da Filosofia, erigido por Aristóteles em escritos doutrinais específicos, e, no *corpus* geral da literatura aristotélica, em qual ordem entra um determinado escrito a ser comentado. (Neuschäfer, 1987, p. 61)[135]

Obviamente, essas duas grandes maneiras de conceber um *corpus* atuam, por meio do método exegético, para criar uma versão específica daquilo que se está comentando. Ademais, a discussão da ordem do *corpus*, seja do ponto de vista concreto de sua edição – qual a sequência dos livros do ponto de vista cronológico – ou de seu estudo ou sua leitura – qual a sequência dos livros do ponto de vista filosófico –, também altera o entendimento que se tem de um texto ou do *corpus* como um todo. Mas a esse ponto voltaremos no fim deste capítulo, quando se discutirão implicações derivadas desses dispositivos interpretativos.

Convém, no entanto, antes de seguir com os demais pontos exegéticos, lembrar que a discussão da *ordo*, em Donato, pertence àqueles pontos interpretativos que tratam do "dentro da obra". Segundo as palavras atribuídas a ele, está dito que:

> [...] a respeito do poema em si, já há de ser dito que se costuma tratá-lo de duas maneiras, isto é, antes da obra e na própria obra. Antes da obra: título, causa, intenção. Título: em que se busca de quem é e o que é a obra; causa: de onde a obra se originou e porque o poeta presumiu ser o mais capaz de escrevê-la; intenção: na qual se conhece o que o poeta tenta realizar. Na própria obra, basicamente se esperam três coisas: número, ordem e explanação. (Don. *Vita Verg.*, ed. Brummer, 1912, p. 11)[136]

---

[134] *Donatus handelt hinsichtlich der Eklogen das Problem ab*, *welche Reihenfolge die einzelnen Gedichte*, *Servius*, *dem grösseren Textumfang der Aeneis entsprechend*, *welche Reihenfolge die einzelnen Bücher der Aeneis aufweisen. Beide Ausleger stimmen jedenfalls darin überein*, *dass sie die Frage nach der* τάξις *auf ein geschlossenes Werk beziehen*, *dessen Anordnung nach seiner Grössenordnung einmal in der kleinen Einheit einzelner Gedichte*, *das andere Mal in der grösseren Einheit ganzer Bücher untersucht wird.*

[135] […] *Sie begreifen das Problem der* τάξις *offensichtlich nicht als Frage*, *wie ein bestimmtes aristotelisches Werk in sich geordnet sei*, *sondern überlegen*, *wie das gesamte von Aristoteles in einzelnen Lehrschriften errichtete Gedankengebäude der Philosophie errichtet ist und welchen Ort die zur Auslegung bestimmte Schrift im Gesamtcorpus des aristotelischen Schrifttums einnimmt.*

[136] [...] *de ipso carmine iam dicendum est*, *quod bifariam tractari solet*, *id est*, *ante opus et in ipso opere. ante opus titulus causa intentio.* '*titulus*', *in quo quaeritur cuius sit quid sit*; '*causa*' *unde ortum sit et quare hoc*

Sérvio, por outro lado, sem empregar tal nomenclatura, faz, para defender a ordem que julga a mais correta, um arrazoado em termos poéticos:

> A ordem também é evidente, embora alguns digam, de forma supérflua, que o segundo livro é o primeiro, o terceiro, o segundo, e o primeiro, o terceiro, pelo fato de que, primeiro, Ílio caiu, depois Enéas vagou e, daí, chegou aos reinos de Dido, ignorando que essa é a arte poética, de modo que, começando pelo meio do assunto, retornamos, pela narração, às primeiras coisas e, por vezes, antecipamos eventos futuros, como pelo vaticínio. Isso também Horácio prescreveu na *Arte Poética* nestes termos: "que já se diga agora o que é já devido ser dito agora, e se guardem e omitam, no tempo presente, muitas coisas". Donde consta que Virgílio o tenha feito com perícia. (Serv. *A*. 1.pr)[137]

A questão da ordem é central nesta pesquisa. *Mutadis mutandis*, o que chamaremos de um dos efeitos dos comentários bíblicos dos primeiros séculos, ou seja, o efeito-texto, nada mais é senão a defesa e imposição de uma sequência de leitura (ou mesmo de edição) de um texto, no caso, o da *Bíblia.* Tentaremos demonstrar em capítulos seguintes como esse efeito-texto "cria", por meio de uma apresentação, no comentário, de uma ordem diferente da encontrada no texto comentado, uma espécie de espelho que, em lugar de refletir o texto comentado, refrata-o, distribuindo suas partes de outras formas e produzindo, com isso, efeitos de sentidos outros, novos, deslocantes. Esse espelho refratador é tão poderoso que é possível dizer que desenvolve uma função vicária, vindo a sua ordem tomar o lugar daquela do texto comentado. Ademais, mostraremos os diversos argumentos e técnicas evocados para impor essa(s) nova(s) sequência(s) em que o texto comentado deve ser lido ou, ao menos, que lugar ocupa na relação com outras passagens do mesmo texto: evocam-se, por exemplo, uma diferença entre texto aparente e texto profundo, fundada na distinção entre leitura literal *versus* alegórica; como se constrói a rede de citações interna ao próprio texto; como a empatia do leitor deve ser mobilizada, para que se entenda o *quis dizer* do autor e, com isso, não haja contradições entre diferentes passagens, mas sempre harmonia.

---

potissimum sibi ad scribendum poeta praesumpserit; '*intentio*', *in qua cognoscitur*, *quid efficere conetur poeta. in ipso opere sane tria spectantur: numerus ordo explanatio.*

[137] *ordo quoque manifestus est*, *licet quidam superflue dicant secundum primum esse*, *tertium secundum*, *et primum tertium*, *ideo quia primo Ilium concidit*, *post erravit Aeneas*, *inde ad Didonis regna pervenit*, *nescientes hanc esse artem poeticam*, *ut a mediis incipientes per narrationem prima reddamus et non numquam futura praeoccupemus*, *ut per vaticinationem: quod etiam Horatius sic praecepit in arte poetica ut iam nunc dicat iam nunc debentia dici*, *pleraque differat et praesens in tempus omittat: unde constat perite fecisse Vergilium.*

A passagem acima citada de Sérvio, contemporâneo, por exemplo, de Jerônimo e Agostinho, representa perfeitamente essa "empresa" comentarística, embora, aqui, voltada ao texto de Virgílio. Diferenças, obviamente, há, mas o princípio geral de defesa de uma determinada sequência que é vista como a mais correta se mantém. Basta ver o que também se diz a respeito da discussão da ordem do *corpus* aristotélico entre os neoplatônicos, partindo do problema αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς ("causa do título"):

> Os exegetas neoplatônicos rejeitam títulos como "Pré-Tópicos" e "Acerca dos tipos de ser". No primeiro caso, eles o fazem porque isso implica uma sequência e uma contiguidade entre as *Categorias* e os *Tópicos*, e, assim, uma leitura "dialética" das *Categorias*, incompatível com a arquitetura do *Órganon* – herdada da edição dos escritos de Aristóteles por Andronico de Rodes – e com a interpretação neoplatônica que lhe é inseparável. No segundo caso, o título é rejeitado, porque títulos "plotinianos" – os da edição porfiriana das *Eneades* – implicam uma interpretação ontológica estrita das categorias, que são, então, vistas como *realidades* ao invés de *palavras significantes*: assim, tal estudo pertence à parte "teorética" da filosofia, e não à lógica. O título "bom" só pode ser, pois, "Categorias". (Hoffmann, 2006, p. 612)[138]

Como se pode ver, o tema da ordem era também discutido implicitamente em outros tópicos dos prólogos. Nessa última citação, trata-se da questão dos títulos das obras aristotélicas, tais quais os conceberam os comentadores neoplatônicos. Dissemos mais acima que a discussão da ordem é central naquilo que entendemos ser o efeito mais poderoso do ato de comentar, na medida em que é a defesa de uma ordem que manifesta de forma mais evidente a *re-construção* e o (re-)enquadramento que se dá a um texto específico dentro de uma determinada formação discursiva. Em realidade, poder-se-ia até dizer que o comentário (*re*-)produz o texto "desejado", ou melhor, ideológica e semanticamente selecionado pela formação discursiva em questão. É, portanto, o índice do sentido que a formação discursiva dá ao texto comentado, a maneira como lhe "preenche" de seus semas.

---

[138] *The Neoplatonic exegetes reject titles like "Pre-Topics" and "On the kinds of being." In the first case they do so because it implies a sequence and contiguity between the* Categories *and the* Topics, *and thus a "dialectical" reading of the* Categories *incompatible with the architecture of the* Organon *– inherited from the edition of Aristotle's writings by Andronicus of Rhodes – and with the Neoplatonic interpretation that is inseparable from it. In the second case, the title is rejected because "Plotinian" titles – those of the Porphyrian edition of the* Enneads *– imply a strictly ontological interpretation of the categories, which are thus seen as* realities *rather than as* signifying words: *so such a study belongs to the "theoretical" part of philosophy rather than to logic. The "good" title can thus only be "Categories."*

A defesa de certa sequência é o efeito do comentário que, concomitantemente, opacifica o texto comentado, a fim de que, em seguida, seja lhe dado uma nova transparência, expressa pela nova sequência em que deve ser lido, mesmo que, aparentemente, se mantenha a sequência "original". Ou seja, em muitos casos – especialmente como se verá no caso dos comentadores cristãos –, a sequência aparente é apenas um avatar da sequência profunda e verdadeira do texto. Ademais, no caso cristão, fica muito clara também uma questão "genética",[139] relativa à própria materialidade do texto, na medida em que os comentários cristãos tiveram a força de alterar as próprias versões finais, ou seja, a própria materialidade herdada do texto.

Outro aspecto interessante dos *tópoi* dos prólogos acima mencionados é que eles não necessariamente eram apresentados de forma isolada. Muitas vezes, estavam misturados entre si. A divisão em cinco pontos é esquemática, mesmo para os antigos. Muitos casos demonstram, por exemplo, que a questão do título se discutia dentro da de autenticidade, a da ordem, junto à do título e assim por diante.Vimos um caso entre os neoplatônicos em que a discussão do título de um texto de Aristóteles tinha implicações no entendimento do sequenciamento de seu *corpus.* Quanto a Donato, a mesma questão do título ("[...] em que se busca de quem é e o que é a obra") motivou-o a debater tanto a adequação entre o título de uma obra de Virgílio e seu respectivo gênero literário, quanto a questão da autenticidade (cf. Neuschäfer, 1987). Sérvio, por sua vez, menciona bem *en passant* a questão da autenticidade, ao recordar uma polêmica envolvendo o número de livros atribuídos a Plauto (c. 254 - c. 184 a.C.):

> Acerca do número de livros [*sc.* da *Eneida* de Virgílio], não há aqui problema algum, embora esse último se encontre em outros autores; com efeito, uns dizem que Plauto escreveu vinte e uma fábulas, outros, quarenta, e outros, cem. (Serv. *A.* 1.pr)[140]

Entre os neoplatônicos, conforme demonstra Hoffman (2006), discutir o γνήσιον ("a autenticidade") de um texto como o das *Categorias* poderia ter, novamente, implicações na própria sequência constitutiva do *corpus* aristotélico.

---

[139] Sobre essa questão, ver Adam (2010), especialmente, p. 23-32.

[140] *de numero librorum nulla hic quaestio est*, *licet in aliis inueniatur auctoribus*; *nam Plautum alii dicunt unam et uiginiti fabulas scripsisse*, *alii quadraginta*, *alii centum.*

> [...] Um argumento estrutural desempenha um papel essencial: é porque é *necessário* para a completude do *Órganon* que o *Categorias* é autêntico. Sem esse tratado inaugural que apresenta os termos da proposição, o *Órganon* estaria "sem um início" e "sem uma cabeça". (pp. 612-613)[141]

Mais sobre a respeito das discussões sobre ordem nos comentários antigos, trataremos mais abaixo. Por ora, voltemos aos tópicos prologais. Conforme se viu, as discussões sobre *título* e *autenticidade* de uma obra mais ou menos se intercambiavam. Neuschäfer (1987, p. 62) ainda acrescenta, como pertencente ao mesmo campo de discussão da organização geral de um *corpus*, um tópico cuja rubrica é ὑπὸ ποῖον μέρος ἀνάγεται τὸ παρὸν σύγγραμμα (*hypò poîon méros anágetai tò paròn sýggramma*, lit. "sob que parte cai o presente texto"). Trata-se de mais uma possibilidade de discutir o lugar que ocupa um determinado texto no interior seja de um *corpus* individual (por exemplo, as *Categorias* no *corpus* aristotélico), seja de um gênero (por exemplo, as *Categorias* na Filosofia como um todo).

> O ponto não suscita dúvidas na maioria dos casos (sem hesitações, por exemplo, no caso da *Física*, do *De Caelo*, ou da *Metafísica*), mas isso tem de ser esclarecido no caso das *Categorias*, em conformidade com o que se estabeleceu no estudo de muitos outros pontos (o objetivo, a utilidade, o lugar na sequência de leitura): as *Categorias* pertencem à "parte instrumental" da filosofia que é a lógica, e as categorias deveriam cuidadosamente distinguir-se, como "seres" genéricos estudados pela ontologia, das "palavras" que a gramática estuda. (Hoffmann, 2006, p. 613)[142]

Donato, por sua vez, o fez na discussão sobre o título:

> Embora, por um lado, se tenham difundido muitas ψευδεπίγραφα (*pseudepígrapha*), isto é, [*sc.* obras] com um falso título sob um nome alheio, como a tragédia "Tiestes" desse poeta, que Vário editou com seu próprio nome, e outras desse tipo, as "Bucólicas", por outro, claramente não se pode duvidar nem um pouco que são de Virgílio, em especial porque o próprio poeta, como se temesse isso, atestou, também em outro poema, que o princípio dessa obra é seu, ao dizer assim: "poemas que cantei dos pastores e a audaz juventude / Títiro, cantei-te sob o abrigo de um vasto fago". Agora, que foi chamado – e corretamente chamado – "Bucólicas", ou tinha sido suficiente prová-lo com essa

[141] […] *A structural argument plays an essential role: it is because it is* necessary *for the completeness of the* Organon *that the* Categories *is authentic. Without this inaugural treatise giving the terms of the proposition*, *the* Organon *would be* "*without a beginning*" *and* "*without a head.*"

[142] *The point is not in doubt in most cases* (*no hesitation*, *for example*, *in the case of the* Physics, *the* De Caelo, *or the* Metaphysics), *but it must be clarified in the case of the* Categories, *in conformity with what has been established in the study of several other points* (*the aim*, *the utility*, *the place in the sequence of readings*): *the* Categories *belong to the* "*instrumental part*" *of philosophy that is logic*, *and the categories should be carefully distinguished*, *as generic* "*beings*" *studied by ontology*, *from the* "*words*" *that grammar studies.*

> informação, ou que estavam listadas com esse mesmo nome em Teocrito; na verdade, a razão para isso também deve ser demonstrada. Três são os gêneros de pastores que são levados em consideração nas bucólicas, dos quais muito poucos são aqueles que os gregos chamam de αἰπόλοι [*aipóloi*], ditos por nós "cabreiros"; pouco mais considerados são os chamados μηλονόμοι ποιμένες [*mēlonómoi poiménes*], isto é, "pastores"; e os mais honrados de todos são os βουκόλοι [*boukóloi*], que chamados de "boiadeiros". Donde, portanto, mais conveio que se pusesse um nome a um poema pastoral senão a partir do mesmo grupo que amiúde é o mais excelente que se encontra entre os pastores? (Don. *Vita Verg.*, ed. Brummer, 1912, p. 11-12)[143]

Com essa apresentação, Donato tenta provar uma relação direta entre título, autenticidade e gênero do poema. Ora, além da possibilidade de busca de informações sobre a autoria em outros textos, a questão da adequação entre título e gênero é de fácil comprovação, já que a forma definitória do gênero é tal, que basta o leitor estar a par do que é formalmente uma poesia bucólica para poder aferir a adequação ou não do título desse poema virgiliano.

Sérvio, por fim, avalia o problema naquilo que denominou a *qualitas carminis* ("natureza do poema"):

> A natureza do poema é patente. Com efeito, o metro é o heroico, e o ato, misto, nas passagens em que o poeta fala e faz outros falarem. É, porém, heroico, porque consta de personagens divinas e humanas, contendo verdades e ficções. Com efeito, é evidente que Enéas veio à Itália; por outro lado, que Vênus tenha falado com Júpiter ou enviado Mercúrio, consta que isso foi inventado. Agora, o estilo é grandiloquente, que consiste de uma linguagem elevada e de grandes máximas. Sabemos, pois, que três são os gêneros de dizer: humilde, médio e grandiloquente. (Serv. *A.* 1, pr.)[144]

---

[143] *Quamuis igitur multa ψευδεπίγραφα*, *id est*, *falsa inscriptione sub alieno nomine*, *sint prolata*, *ut Thyestes tragoedia huius poetae*, *quam Varius suo nomine edidit*, *et alia huiusmodi*, *tamen Bucolica liquido Vergilii esse minime dubitandum est*, *praesertim cum ipse poeta*, *tamquam hoc metuens*, *principium huius operis et in alio carmine suum esse testatus sit dicendo: Carmina qui lusi pastorum audaxque iuuenta*, */ Tityre*, *te patulae cecini sub tegmine fagi [Georgics 4.565–66]. Bucolica autem et dici et recte dici*, *uel hoc indicio probasse suffecerat*, *quod eodem nomine apud Theocritum censeantur*; *uerum ratio quoque monstranda est. Tria genera pastorum sunt*, *quae dignitatem in bucolicis habent*, *quorum minimi sunt qui αἰπόλοι dicuntur a Graecis*, *a nobis caprarii*; *paulo honoratiores qui μηλονόμοι ποιμένες*, *id est*, *opiliones dicuntur*; *honoratissimi et maximi*, *qui βουκόλοι*, *quos bubulcos dicimus. Vnde igitur magis decuit pastorali carmini nomen imponi nisi ab eo gradu*, *qui fere apud pastores excellentissimus inuenitur?*

[144] *qualitas carminis patet*; *nam est metrum heroicum et actus mixtus*, *ubi poeta loquitur et alios inducit loquentes. est autem heroicum quod constat ex diuinis humanisque personis*, *continens uera cum fictis*; *nam Aeneam ad Italiam uenisse manifestum est*, *Venerem uero locutam cum Ioue missumue Mercurium constat esse conpositum*, *est autem stilus grandiloquus*, *qui constat alto sermone magnisque sententiis. scimus enim tria esse genera dicendi*, *humile medium grandiloquum.*

Todos esses tópicos prologais, aqui apresentados muito sumariamente, são apenas algumas das estratégias hermenêuticas que se podem encontrar nos textos dos escoliastas, exegetas e comentadores antigos. É bem razoável pensar que eles estejam, *mutatis mutandis*, na gênese de muitas noções modernas de interpretação de um texto. Evidentemente havia estratégias, metodologias e pressupostos diversos, e, ao mesmo tempo, a princípio, está-se bem distante de concepções românticas de autor e obra. No entanto, parece lícito enxergar, em algumas dessas grades hermenêuticas, dispositivos que ainda hoje imperam, especialmente em certas áreas da crítica textual-literária e da Filologia. No caso dos comentários literários de Donato e Sérvio – sem dúvidas, inspirados num modelo dado por Suetônio (séc. I d.C.) –, fica manifesto o binômio vida-obra, cuja força explicativa ou estruturante permanece firme nas edições modernas filológicas. Não se pode negar que, sob essas rubricas do *ante opus* ("antes da obra") e *in ipso opere* ("na própria obra")[145], muito provavelmente estejam embutidos conceitos alheios às interpretações modernas, contudo, o esqueleto, a forma de apresentar um texto ainda hoje entre os filólogos segue quase que *ipsis litteris* as estratégias de origem suetoniana.

Ademais, esse modelo, é certo, foi aquele com que dialogaram os comentadores cristãos que serão aqui estudados. Jerônimo e Agostinho, oriundos da educação antiga que privilegiava a formação gramatical como uma propedêutica à leitura e ao entendimento de textos considerados canônicos pela cultura escrita da época, escrevem seus comentários sob esse pano de fundo da crítica textual. Antes deles, também a Orígenes não passou despercebido essas teses antigas. Entre um grupo de comentadores cristãos que defendem o emprego de saberes seculares na exegese bíblica, esse *modus operandi* suscitará uma relação de ambivalência: por um lado, a filologia antiga fornece argumentos considerados referendados pelo saber da época, o que torna a defesa do texto bíblicos mais "poderosa"; por outro, submete – voluntariamente ou não – as *Escrituras Sagradas* a esse crivo secular,

[145] Com esses dois termos técnicos, expressa-se a concepção de que a *obra*, um espaço definido, não se explica por si só, mas sim por um *antes* dela, que, conforme o comentador, pode assumir formas diversas, mas mantendo o mesmo funcionamento como pressuposto explicativo: as vicissitudes e as intenções do autor. Nesse *antes* da obra, apresentam-se, por exemplo, a vida do autor, os motivos que o levaram a dar tal título, a sua intenção a compor a obra e quejandos. Entretanto, é preciso ter cautela e não associar automaticamente esses pressupostos do *antes* da obra com concepções do romantismo do século XIX, por exemplo. A *intentio* pode relacionar-se a uma intenção atinente ao gênero literário da obra e não a uma intenção biográfica, relacionada à vida cotidiana do autor de "carne e osso".

capaz de dissecar e expor à luz, tal qual um anatomista, as "entranhas" do texto, com suas contradições, vícios e virtudes.

No campo de batalha aberto pelas polêmicas envolvendo a *Bíblia*, interessam-nos, sobremaneira, duas coisas intrinsecamente relacionadas: a defesa de uma sequência textual – logo, diríamos, de um *novo texto* – para além de sua materialidade (o chamado "texto profundo"), e as alterações, até, materiais que tais comentários tiveram força de perpetrar, na medida em que cada versão do texto tomada como base pelo comentário, longe de serem vistas como "versões" de um "original", devem ser analisadas como a manifestação de um caleidoscópio aberto mesmo no nível da materialidade. Um exemplo disso são alguns métodos de explicações de variantes textuais muito frequentes entre os cristãos a partir de Orígenes. Segundo esses métodos, não há, na verdade, variantes propriamente dita, já que, a princípio, não era possível dizer qual era o "verdadeiro" texto da *Bíblia.* Havia, é claro, cópias, versões e manuscritos considerados mais autorizados, mas isso não impedia que outras versões fossem legitimamente explicadas como uma possibilidade de entender uma mesma passagem. Assim, essas diferentes versões de uma mesma passagens, ao invés de configurar uma "falha" do texto bíblico, eram vistas, com frequência, como adições complementares, que ajudam a explicar e tornavam as passagem ainda mais polissêmicas, reafirmando uma ideia de que o texto bíblico, como "palavra de deus", tem sentidos cujos limites não se pode esgotar por completo.[146]

Nesse sentido, não é exagero afirmar que, no processo histórico de constituição da *Bíblia* como um livro, o lote da contribuição dos comentários não é nem um pouco

[146] Cf. Neuschäfer (1987). Ao tratar de uma passagem do texto de *Jeremias* (Jer. 15,10), Orígenes se depara com duas versões. Numa delas, mais frequente, lê-se: οὐκ ὠφέλησα*,* οὐδὲ ὠφέλησέ μοι οὐδείς [*ouk ōphélēsa, oudè ōphélēsé moi oudeís*], ao passo que, na outra, se lê: οὐκ ὠφείλησα*,* οὐδὲ ὠφείλησέ μοι οὐδείς [*ouk ōpheílēsa, oudè ōpheílēsé moi oudeís*]. Embora ele achasse a segunda versão mais confiável por estar mais de acordo com o texto hebraico, em sua homília a *Jeremias*, não dá nenhuma explicação sobre "[...] a qual das duas lições deve-se dar preferência, mas sim [ele] acrescenta a explicação típica de que a versão mais comumente transmitida nas igrejas carece igualmente de comentário assim como a lição que está de acordo com o [texto] hebraico; e, por conseguinte, ele comenta as duas variantes como lições que estão legitimamente em pé de igualdade". ([…] *welcher der beiden Lesarten der Vorzug gebührt*, *sondern fügt die bezeichnende Erläuterung hinzu*, *die in den Kirchen gängige Überlieferung bedürfe ebenso der Auslegung wie die mit dem Hebräischen übereinstimmende Lesart*; *und folgerichtig legt er beide Varianten als gleichberechtigt nebeneinander stehende Lesarten aus*; p. 104-105)

pequeno. Cada comentário parte de um texto específico, uma materialidade talvez única, e cria, em seu ato de comentar, como numa manufatura, seu *novo texto* no final.

Um dos alicerces fundamentais sobre o qual nos basearemos ao longo deste trabalho para demonstrar o efeito-texto dos comentários será a questão da *ordem*, em todos os níveis em que é suscitada pelos autores antigos analisados: fale-se de ordem sintática, entre grupos de enunciados ou do próprio texto. Conforme visto, essa discussão da ordem não foi, de modo algum, exclusiva dos exegetas cristãos. Os comentadores da Antiguidade tardia pareciam todos partirem desse pressuposto de que a sequência que advogavam era a *necessária* para o entendimento doutrinalmente correto do texto. A questão da ordem atingia todos os níveis da constituição textual e mesmo do *corpus* em si, como vimos. No nível da frase ou da relação de uma ou algumas delas, também se encontram várias recomendações sobre a ordem mais "correta" ou "inteligível" de uma determinada ou de um conjunto de frase.

Essa prática de crítica textual é verificável tanto nos escólios quanto nos comentários. É lícito dizer que os comentários, em certo sentido, representam a expansão e hipertrofia dos escólios. Em termos históricos, aliás, essa relação é bastante significativa: os comentários, a princípio, constituindo como escólios publicados nas margens de um texto, mas autonomamente, no fim da Antiguidade tardia e início da Idade Média, graças a novas tecnologias editoriais, "voltam" às margens dos textos comentados. O próprio comentário de Sérvio apresenta-se, na tradição manuscrita, dessas duas maneiras: autônoma e como *marginalia* (cf. Irvine, 1994). Assim, é difícil separar técnicas e termologias presentes nos escólios das encontradas em comentários, especialmente, se tais comentários são de uma perspectiva gramatical, uma vez que se centrava mais em questões formais da língua, e menos no conteúdo. *Grosso modo*, havia uma diferença de dimensão: enquanto os comentários expandiam as passagens, desdobravam os lemas[147], os escólios quase que se restrigiam a um glosa, ou seja, tão sucintamente a colocação de um outro termo considerado mais transparente ao lado do que era sentido como opaco. Entretanto, um caso

[147] Lemas são, para emprestar um termo de Authier-Revuz (2001), as "citações-relíquias" do texto original, ou seja, aquilo que é apresentado como sendo fragmentos *ipsis litteris* do texto. Essa é uma marca dos comentários, que os aproxima, como veremos, também do funcionamento do discurso de divulgação científica, estudado por Authier-Revuz.

bem claro de "interinfluência" aparece nas glosas destinadas a esclarecer ordens sintáticas consideradas, por alguma razão, por demais "enviesadas".

Levy (1969), num estudo sobre os termos τὸ ἑξῆς (*tò hexẽ̂s*, "a ordem") e *ordo* ("ordem"), escolhe, como objeto de sua análise, os escólios a Homero e o comentário de Sérvio a Virgílio, a despeito das diferenças formais – conforme mencionadas – entre o gênero escoliasta e o comentarístico. Uma das razões para isso pode recair na ideia de que haveria um *continuum* entre os dois gêneros, já que ambos são enunciados sobre outro textos, e suas diferenças poderiam ser mais "tecnológicas", ligadas às diferenças de suporte, pois tinham que ver com o tamanho do espaço nas margens – quanto menor, mais adequado o emprego do escólio –, e menos diferenças "formais" entre ambas as práticas.

A ordem de que trata o estudioso restringe-se ao nível da frase ou de suas relações imediatas; diferente de outras discussões sobre ordem que abrange as relações sequenciais entre grandes unidades textuais ou mesmo os próprios textos dentro de um *corpus* determinado. O interesse do estudo de Levy para este trabalho advém do fato de ele demonstrar (i) que comentários sobre a ordem dos enunciados estão presentes desde muito cedo na prática exegética antiga; (ii) essa discussão da ordem pode ser motivada tanto por aspectos mais linguísticos, relacionados à sintaxe (uma ordem supostamente de difícil entendimento para o leitor da época em que o comentador escreve), ou a questões ideológico-doutrinais (por exemplo, leitura que relaciona partes do texto que podem causar contradições ou criar *nonsense*s); (iii) havia um certo léxico técnico, o que reforça a ideia de um verdadeiro gênero. Como aqui tratamos dos efeitos da reconstrução do texto fonte causada pelo ato de comentar, esse tema da ordem em que se devem ler determinadas frases, enunciados ou conjunto de enunciados está diretamente ligada ao problema da reconstrução.

De seu levantamento, Levy elencou quatro tipos de "alterações", levadas a cabo pelos escoliastas e comentadores, na ordem do texto comentado, que, parafraseadas, podem-se assim resumir: (i) remoção de parênteses ou de outras formas de incisas que, no juízo desses exegetas, ou sobravam ou obscureciam o entendimento da oração principal; (ii) rearranjo da ordem "original" (assim diz o estudioso) das palavras do autor; (iii) alteração na morfologia das palavras ou substituição das próprias, com eventual rearranjo sintático, com intuito de enfatizar a suposta ordem sintática melhor; (iv) uma mistura de (i) e (iii).

Vejamos alguns exemplos concretos, tirados do artigo de Levy, sem reproduzir todos os detalhes apresentados pelo estudioso. Tratando dos versos 99-100 do canto II da Ilíada de Homero, σπουδῇ δ᾽ ἔζετο λαός, ἐρήτυθεν δὲ καθ᾽ ἕδρας / παυσάμενοι κλαγγῆς [...],[148] um escoliasta sugere a inserção de vírgulas após λαός (*laós*, "povo") e ἕδρας (*hédras*, "assento"), sob a alegação de que o sintagma verbal ἐρήτυθεν δὲ καθ᾽ ἕδρας (*erḗtythen dè kath᾽ hédras*, "restritos [*sc.* pela quantidade] de assentos") constitui uma sentença parentética ou, como se dizia na linguagem técnica da época, tratava-se de um διὰ μέσου (*dià mésou*, "por entre o meio"). Segundo Levy (1969, p. 240), ambas as sentenças são vistas pelos escoliastas como homéricas, e não como espúrias.

Análise semelhante a essa, nas discussões latinas, encontra-se, por exemplo, no tratamento dos versos 65-69 do livro primeiro da *Eneida* de Virgílio.[149] Num dos escólios, aparece como lema tão somente aquilo que é considerado a ordem direta da sentença: *Aeole*, *... incute uim uentis.* Ao lema segue-se uma glosa bastante concisa: *ordo ipse est*, *et est figura parenthesis* ("é essa a ordem, e é a figura 'parêntesis'"). De acordo com Levy (1969), esse é um procedimento bem comum, isto é, já no lema, retirar aquilo que é considerado alheio à ordem considerada direta.

Ora, em ambos os casos apresentados, veem-se as intervenções dos comentadores na ordem pré-estabelecida dos textos. Elas criam uma imagem que refratada o texto fonte numa nova configuração – aqui, num nível bem microcósmico, é verdade – de modo bem semelhante ao que se faz ainda hoje entre as edições críticas. Quem decide se uma determinada passagem constitui ou não um parêntese? Quem determinada *a ordem*? Onde se devem supor ou mesmo colocar pausas? Debates como esses, longe de serem

[148] *spoudêi d᾽ hézeto laós*, *erḗtythen dè kath᾽ hédras / pausámenoi klaggês* [...]. Numa tradução mais mecânica e dicionaresca: "e, com dificuldade, o povo sentou-se, parando de balburdiar, restritos pelo assento. Cf. a tradução de Campos (2003, p. 73), em que se verte a passagem de forma condensada: "[...] A turba toma assento à força / quase. [...]".

[149] Citam-se os versos de Virgílio e a tradução de Odorico Mendes (Virgílio, 2005), e destaca-se, em negrito, a ordem mencionada pelo escoliasta: "[...] ***Aeole***, *namque tibi diuum pater atque hominum rex / et mulcere dedit fluctus et tollere uento*, */ gens inimica mihi Tyrrhenum nauigat aequor*, */ Ilium in Italiam portans uictosque penatis:* **/ *incute uim uentis submersasque obrue puppes*, / *aut age diuersos et disiice corpora ponto***" ("[...] '**Éolo**, o pai dos divos / E rei dos homens te concede as ondas / Sublevar e amainá-las; gente imiga / Me sulca as do Tirreno. Ílio e os domados / Penates para Itália transportando: / **Ventos açula, as popas mete a pique. / Ou dispersas no ponto as espedaça**"; p. 39).

detalhes, finagranas próprias a discussões inertes que não alterariam a "verdade" do texto, trazem à luz do dia questões que envolvem diferentes estratégias sócio-culturais de leitura a partir de diversos posicionamentos. Em casos de polêmicas mais extremas, essas questões estão quase sempre presentes, quando se trata do entendimento (ou seja, da *reconstrução*, a *anágōsis* de que fala Böckh [ver introdução]) de textos considerados sagrados. Um exemplo claro disso, foi a polêmica causada pela fórmula agostiniana do *filioque* ("e do filho"), em referência à procedência do "espírito santo", que, no limite, causou o chamado "cisma do oriente". Alguém poderia dizer que se trata tão somente de um acréscimo à formulação anterior do enunciado da trindade;[150] entretanto, foi justamente esse "acréscimo" que mudou a história da compreensão (da reconstrução do texto bíblico, no limite) ocidental europeia da relação entre as três figuras mor da religião cristã: pai, filho e espírito santo.

Voltando à tipologia de Levy, ainda dentro desse primeiro grupo de estratégias escoliastas/comentaristas, o estudioso menciona um subgrupo, cujo procedimento é "dar ênfase a duas ou três palavras do contexto principal" (1969, p. 241).[151] Justificando a circunscrição desse subgrupo, ele diz que se trata daqueles "[...] escólios em que duas ou três palavras do enunciado principal são singularizadas para mostrar a *conexão* [grifo nosso] entre ou por entre eles. A fronteira entre o grupo subsidiário e a classe principal não é de modo algum rígida e fixa." (1969, p. 241)[152]

Um dos exemplos elencados no caso grego é do maior interesse, pois o escoliasta apresenta – ainda que laconicamente, muito provavelmente devido aos imperativos da prática de glosar nas margens – uma versão diferente, contra a qual sua alternativa se opõe. O trecho em questão é *Il.* VIII, 435, onde se lê: ἅρματα δ᾽ ἔκλιναν πρὸς ἐνώπια παμφανόωντα.[153] Aqui se está diante de um problema bem conhecido dos

[150] Sobre as formulações anteriores, cf. Sesboüé; Wolinski (2005, p. 243-290).
[151] *Stress upon two or three words of main context.*
[152] […] *scholia in which two or three words of the main utterance are singled out to show the connection between or among them. The boundary between the subsidiary group and the main class is not hard and fast by any means.*
[153] *hármata d᾽ éklinan pròs enṓpia pamphanóōnta.* Cf. Campos (2003, p. 319): "[…] contra / o muro amplifulgente descansam as bigas."

antigos, que é o da ambiguidade morfológica, [154] já que o particípio presente παμφανόωντα (*pamphanóōta*, "todo-radiante"), pode, no exemplo apresentado, tanto servir como um determinante para ἅρματα (*hármata*, "bigas"), um substantivo no nominativo neutro plural, ou para ἐνώπια (*enṓpia*, "faces de um muro"), que, no caso, pela sintaxe (em que está regido pela preposição πρός [*prós*, "diante de"]), só pode ser um substantivo no acusativo neutro plural. A questão, portanto, seria saber se – usemos, com pequenas alterações, as opções lexicais da tradução de Campos (2003) – se falaria de "muro[s] amplifulgente[s]" ou de "bigas amplifulgente[s]". A solução, conforme mencionada por Levy (1969, p. 242) é a seguinte: "[...] o escoliasta, escolhendo ἐνώπια παμφανόωντα como seu lema, diz que alguns de seus predecessores dão τὸ ἑξῆς [*tò hexês*, "a ordem"] como ἅρματα παμφανόωντα. A que ele rejeita laconicamente: οὐκ εὖ [*ouk eû*, "incorreto"]".[155]

Esse exemplo demonstra a natureza polêmica e discursiva da interpretação, uma vez que não é possível decidir, em termos estritamente linguísticos, qual das duas leituras seria a "correta". Infelizmente, o escoliasta não foi além de um "incorreto" – talvez, novamente é de se supor, por questões de espaço –, o que torna difícil identificar a que estratégia de leitura ele estava vinculado. De qualquer modo, o importante é demonstrar que a questão da ordem em que se lê ou a partir da qual se conectam diferentes passagens, palavras ou versos, determina a reconstrução semântica que se faz do texto.

Ao passar novamente para o universo de fala latina, o estudioso fornece um exemplo ainda mais concreto relativo às polêmicas subjacentes a tais intervenções textuais. Se no caso anterior, poder-se-iam alegar motivos estritamente (se é que isso seja possível) "científicos", no exemplo seguinte, o elemento ideológico dessas leituras divergentes parece estar bem à flor da pele. Sérvio comenta que, em relação a *Aen.* III, 162-163, […] *non haec tibi litora suasit / Delius aut Cretae iussit considere Apollo*[156], a ordem é *Delius*

[154] Esse era um dos temas preferidos dos gramáticos antigos, quando se abordava o problema da ambiguidade.
[155] *the scholiast*, *choosing* ἐνώπια παμφανόωντα *as his lemma*, *says that some of his predecessors give* τὸ ἑξῆς *as* ἅρματα παμφανόωντα. *This he rejects tersely:* οὐκ εὖ.
[156] […] não te aconselhou essas orlas / Délio nem ter assento em Creta ordenou Apolo.

Apollo. Para Levy (1969, p. 242), o comentador propõe isso, "[...] aparentemente para evitar a incúria de pensar que se mencionam duas divindades separadas",[157] já que, na outra ordem, *Delius* poderia ser considerado um atributo de Apolo ("Apolo, o de Délos") ou um nome próprio, Délio, o que, segundo Sérvio, poderia dar a entender que há dois sujeitos diferentes para os dois verbos presentes nos versos citados. Ora, a explicação de Sérvio é provavelmente uma resposta mais ampla do que apenas não praticar "incúria". Afinal, ele escreve num período em que o cristianismo é triunfante, e o conhecimento da antiga cultura greco-romana diminui vertigiosamente, com o processo crescente de conversão das classes abastadas remanescentes do desfacelamente do poder romano. Ademais, os comentários de Sérvio às obras virgilianas articulam-se com outras empreitadas de outros autores não cristãos, com intuito de revitalizar os antigos valores de Grécia e Roma. Por isso, muitos historiadores modernos classificam a passagem do século IV ao V como uma espécie de *revival* do passado greco-romano. Com isso, a preocupação de Sérvio não se restringe à crítica textual *stricto sensu*, mas relaciona-se, sobretudo, com estratégias de intervenção na economia das polêmicas envolvendo cristãos e os defensores dos valores e da estética antigos.

Na categoria do "rearranjo das palavras 'originais'", mencionemos o tipo considerado, por Levy, o mais extremo. A referência é o trecho de *Il.* VII, 171-174, em que há uma fala de Nestor: κλήρῳ νῦν πεπάλασθε διαμπερές, ὅς κε λάχῃσιν: / οὗτος γὰρ δὴ ὀνήσει ἐϋκνήμιδας Ἀχαιούς, / καὶ δ᾽ αὐτὸς ὃν θυμὸν ὀνήσεται, αἴ κε φύγῃσι / δηΐου ἐκ πολέμοιο καὶ αἰνῆς δηϊοτῆτος.[158] Um escoliasta defende que a ordem desses versos é a seguinte (os números sobrepostos é do texto de Levy, e reproduzem a ordem "original"):

5	6	7	1	8	2	3	4
οὗτος	γὰρ	δὴ	διαμπερές	ὀνήσει,	ὅς	κε	λάχῃσιν

[157] […] *apparently to prevent the unwary from thinking that two separate divinities are meant.*

[158] *klḗrōi nŷn pepálasthe diamperés*, *hós ke láxēisin: / hoûtos gàr dḕ onḗsei eÿknḗmidas Akhaioús*, */ kaì d' autòs hòn thymòn onḗsetai*, *aí ke phýgēisi / dēḯou ek polémoio kaì ainês̃ dēïotêtos.* Na tradução de Campos (2003, p. 275): "[...] Agora é só tirar a sorte. / O eleito há de agradar os Aqueus, belas-cnêmides, / e no íntimo há de ser, ele mesmo, agraciado, / se ao embate e ao combate, duros, sobrevive".

Levy não acrescenta nenhuma informação, nem analisa essa passagem. Mais uma vez, a princípio, não existem maiores detalhtes relativos às motivações que levaram o escoliasta a propor tal ordem de leitura. De qualquer maneira, isso reforça a ideia da Filologia, em geral, e do comentário, em particular, como ferramentas de intervenção na transmissão do texto, que faz com essa não se dê de forma passiva. Tem-se um ato de controle sobre a circulação dos textos, com intuito de produzir efeitos de texto bem específicos.

Há ainda mais exemplos desse tipo de inversão das ordens entre os comentadores e escoliastas latinos. Levy apresenta 17 casos encontrados. Eles seguem um padrão semelhante ao grego. Por exemplo, sobre a ordem do verso 109 do livro I da *Eneida*, o comentário de Sérvio primeiro apresenta o lema: *saxa uocant Itali mediis quae in fluctibus aras*, e diz na sequência que a ordem é: *quae saxa in mediis fluctibus Itali aras vocant*, na qual ele basicamente transpõe a frase numa ordem que sua época supunha ser a canônica no período em que a Eneida foi composta: itens lexicais que compõem os sintagmas postos contiguamente; sujeito e completemento direto do verbo imediatamente antecedendo ao verbo, que, por sua vez, aparece em posição final. Entre outras, ele ainda diz que há quem afirme que a ordem deveria ser *saxa vocant Itali aras*, *quae mediis fluctibus*.

Isso demonstra quão importante é, nesse ato de comentar, a discussão de qual seria a ordem considerada "normal", aquela que, de fato, produz o sentido desejado que correponderia à grade ideológica a partir da qual o texto é lido.

Esse é um procedimento também encontrado em seus contemporâneos, Jerônimo e Agostinho. Esse último, por exemplo, ao discutir os primeiros versículos do *Gênesis*, diz que "[...] se expõem assim pela ordem, de modo que as crianças possam entendê-los" (Aug. *Gen. adu. Man.* I, 1, 5).[159] Isso é a ordem encontrada no texto que ele comenta. Mas, logo em seguida, em resposta àqueles que criticam a aparente simplicidade e contradição da ordem dada pelo texto, ele alerta: "tais coisas contêm mistérios de um tamanho tão grande que seja quem as tiver apreendido, ou há de deplorar a vanidade de

[159] *per ordinem sic exponuntur*, *quemadmodum possint ea paruuli capere*. Todos os trechos em latim das obras de Agostinho aqui citados foram retirados da edição de Mayer (2004).

todos os heréticos, porque são seres humanos, ou há de zombar deles, porque são arrogantes" (Aug. *Gen. adu. Man.* I, 1, 5).[160]

De Jerônimo, citemos duas passagens bem claras a esse respeito. A primeira delas concerne a *Gn.* 18,10:

> *E então disse: voltando*, *virei até ti neste momento e hora*, *e Sara terá um filho.* Em lugar de "hora", lemos "vida" em hebraico, de modo que seja a ordem ou o sentido: "voltarei a ti no tempo de uma vida"; como se dissesse: se eu tiver vivido, se minha vida tiver seguido. São essas, porém, ἀνθρωποπαθῶς [*antrōpopathôs*, "conforme o *phátos* humano"], assim como também as demais.[161]

Dos pressupostos exegéticos de Jerônimo e Agostinho trataremos com mais vagar na parte III desta tese. Por ora, interessa adiantar em parte essa questão da ordem da reconstrução. Não nos parece à toa ou uma coincidência que Jerônimo tenha justamente associado *ordo* ("ordem") e *sensus* ("sentido"). Como se isso confirmasse a dependência de uma ordem de leitura e um sentido que se dá a passagem. As alternativas são: ou muda-se a ordem do enunciado, ou pressupõe-se que, a despeito da ordem encontrada no texto, há um sentido subjacente outro.

Na outra passagem selecionada, ele não apenas emprega o mesmo termo técnico que Sérvio, como utiliza uma expressão praticamente idêntica, característica do vocabulário exegético do período. Comenta-se *Gn.* 28,19:

> *E chamou Jacó o nome daquele lugar de Betel*, *e Vlammaus era o nome da cidade antes.* [...] Ridiculamente pensam alguns que a palavra hebraica *ulam* seja o nome da cidade, uma vez que *ulam* se traduz por "antes". E, assim, a ordem da leitura é esta: *e chamou o nome daquele lugar Betel*, *e antes Luza* [*era*] *o vocábulo da cidade.* Todas as escrituras antigas estão repletas da palavra *ulam* ou *elem*, que não significa nada senão "diante" ou "antes", ou "vestíbulo", "cintel" ou "portas".[162]

---

[160] [...] *quae omnia continent tam magna mysteria*, *ut quisquis ea didicerit omnium haereticorum uanitatem uel doleat quia homines sunt*, *uel derideat quia superbi sunt.*

[161] Dixit autem Reuertens ueniam ad te in tempore hoc et in hora, et habebit filium Sara. *Pro hora uitam legimus in hebraeo, ut sit ordo uel sensus Reuertar ad te in tempore uitae : quasi dixerit Si uixero, si fuerit uita comitata : haec autem ἀνθρωποπαθῶς, quo modo et cetera.*

[162] Et uocauit Iacob nomen loci illius Bethel, et Vlammaus erat nomen ciuitatis prius. [...] *ridicule quidam uerbum hebraicum* ulam *nomen esse urbis putant*, *cum* ulam *interpretetur prius. Ordo itaque iste est lectionis* et uocauit nomen loci illius Bethel, et prius Luza uocabulum ciuitatis. *Antiquae omnes scripturae uerbo* ulam *siue* elem *plenae sunt*, *quod nihil aliud significat nisi ante aut prius uel uestibulum siue superliminare uel postes.*

Como dito, não parece ser uma coincidência que ambos os comentadores, contemporâneos, usem essa expressão *ordo est* x. Uma hipótese mais plausível aponta para um gênero constituído de comentar textos em cuja terminologia encontramos a palavra *ordo*.

Para encerrar essa discussão da terminologia relativa à ordem, voltemos à última parte da tipologia de Levy. Nessa, trata-se de uma forma mais radical de reconstrução, em que, curiosamente, sob o termo de *ordo*/ *tò hexês*, produzem-se paráfrases com alta carga reformulatória. Embora se trate de paráfrases extremamente livres, o estudioso lembra que isso

> [...] é bastante comum nos escólios. O que é mais chocante é o fato de que, em lugar de chamar a paráfrase de o λόγος [*lógos*] ou νοῦς [*noûs*, "sentido"] da passagem, como é comum, eles apresentam suas reformulação como τὸ ἑξῆς [*tò hexês*].[163]

Sobre a centralidade da questão da paráfrase, trataremos mais a frente, na parte III.

Já vimos que, na Antiguidade tardia, a prática de comentar havia atingindo um estágio de formalização relativamente consolidado. Além dos prólogos, acabamos de listar alguns usos do termo técnico *ordo*/τὸ ἑξῆς e seus efeitos decorrentes. Para concluir esta apresentação sobre o gênero comentário na Antiguidade, convém abordar brevemente as poucas passagens que se referem ao próprio modo de escrever um comentário. Saimos, assim, de um âmbito mais teórico como eram os problemas levantados pelos prólogos, também deixamos um aspecto mais prático, ligado à aplicação de um termo importante, *ordem*, para chegar aos poucos relatos atinentes ao estilo desses textos sobre outros textos. Afinal, como se escrevia um comentário na Antiguidade? Ou melhor, qual o traço mais marcante desse gênero?

Curiosamente, apesar de ter sido um gênero bastante difundido entre as diversas áreas de saber antigas, pouco ou quase nada se escreveu sobre as características formais desse gênero. Por exemplo, Isidoro de Sevilha, no século VII d.C., ao tratar dos diversos gêneros de opúsculo (*opusculum*), toca *en passant* algumas dessas características:

---

[163] […] *is common enough in the scholia. What is startling is that instead of calling the paraphrase the* λόγος *or* νοῦς *of the passage*, *as usual*, *they present their reworkings as* τὸ ἑξῆς.

> Os gêneros dos opúsculos são três. O primeiro deles são os excertos, a que os gregos dão o nome de escólios. Neles, toca-se sumaria e brevemente aquilo que se considera obscuro ou difícil. O segundo gênero são as homilias, chamadas, em latim, de discurso (*uerbum*), as quais são proferidas em meio ao povo. O terceiro são os tomos, a que damos o nome de livro ou volumes. Agora, as homilias falam ao vulgo, os tomos, isto é, os livros, por outro lado, são discussões maiores. O diálogo é a colação de duas ou mais pessoas, que os latinos chamam de conversa (*sermo*). Com efeito, o que os gregos chamam de diálogos, nós chamamos de conversa. Mas foi dito, em latim, conversa, já que se ata entre um dos dois. (Isid. *Orig.* VI, 8, 1-3)[164]

Essa classificação parte uma perspectiva cristã, uma vez que os gêneros se referem a textos que provavelmente tinham que ver com a exegese bíblica. Assim, os escólios, marginalias usadas para esclarecer algumas palavras, a homilia, espécie de monografia direcionada a um auditório específico, os tomos ou livros ou volumues, que, muito provavelmente se referem a todo tipo de tratado baseado na *Bíblia*, podendo ser mais ou menos abrangente, mais ou menos preso ao texto, fazendo uso de lemas.

Nessa mesma seção, Isidoro ainda apresenta a etimologia para *comentaria*: "Foram chamados comentários como se se dissesse 'com a mente' (*cum mente*). Pois são interpretações, como os comentários jurídicos, os comentários do Evangelho". (Isid. *Orig.* VI, 8, 5)[165] Como se vê, talvez pelo interesse específico pela origem do termo e pelo caráter enclopédico das *Etimologias*, Isidoro acaba não definindo o que seriam os comentários, a não ser pelo fato de seriam interpretações.

Em contrapartida, as únicas informações mais concretas relacionadas a esse gênero foram dadas por Jerônimo. Por seus escritos, estão algumas esparsas notícias, as quais foram reunidas por Jay (1985). No prólogo de seu comentário ao *Evangelho de Mateus*, Jerônimo fala de alguns dos autores que também já haviam discorrido sobre o mesmo livro, entre os quais estava Orígenes, que escrevera: "[...] vinte e quatro volumes sobre Mateus, o mesmo tanto de homilias, e um gênero de interpretação verso a verso".[166]

---

[164] *Opusculorum genera esse tria. Primum genus excerpta sunt, quae Graece scholia nuncupantur; in quibus ea quae uidentur obscura uel difficilia summatim ac breuiter praestringuntur. Secundum genus homiliae sunt, quas Latini uerbum appellant, quae proferuntur in populis. Tertium tomi, quos nos libros uel uolumina nuncupamus. Homiliae autem ad uulgus loquuntur, tomi uero, id est libri, maiores sunt disputationes. Dialogus est conlatio duorum uel plurimorum, quem Latini sermonem dicunt. Nam quos Graeci dialogos uocant, nos sermones uocamus. Sermo autem dictus quia inter utrumque seritur.*

[165] *Commentaria dicta, quasi cum mente. Sunt enim interpretationes, ut commenta iuris, commenta Euangelii.*

[166] […] *in Matthaeum Origenis uiginti quinque uolumina*, *et totidem eius Homilias*, *commaticumque interpretationis genus.*

Commaticum é provavelmente um neologismo jeronimiano, derivado de *comma*, o qual, por sua vez, é um empréstimo ao grego κόμμα. *Comma* e *cola*, um termo afim, entraram no latim por via da discussão retórica e, nesse contexto, foram traduzidos por Cícero – que evitava os helenismos – por *incisum* e *membrum* respectivamente (cf. Jay, p. 77 n. 62). No discurso gramatical de Donato, está dito que: "Na leitura, uma sentença completa chama-se período, cujas partes são os *cola* e os *commata*" (Don., *Ars maior* l, 5 *apud* GL).[167]

Então, quando Jerônimo se refere a um *genus commaticum*, seu objetivo é descrever um tipo de texto "quebrado", seja em relação ao fato de evitar conectores oracionais, seja com referência ao fato de ser intercalado por citações. O primeiro seria o caso do texto do profeta *Oseias*, que, segundo Jerônimo, é "[...] *commaticum* e como que falando por máximas".[168] O outro caso seria o de um tipo de texto que comenta outro, como o de Orígenes sobre o *Evangelho de Mateus.* Jay lembra, todavia, que o *genus commaticum* não era a única forma de comentário, mas sim apenas uma delas e, quiçá, a mais utilizada na tradição gramatical de explicação de textos. Jerônimo, no entanto, embora tenha se utilizado desse gênero, não era muito adepto dele, pois o considerava menos apropriado para tratar de textos densos – diríamos, constituintes – como a *Bíblia.* O *genus commaticum* era aparentemente uma versão, ou melhor, um estilo mais técnico dos *tomos* ou *volumes*.

Ademais, pelo o que diz Jerônimo a respeito do *genus commaticum*, esse era mais preso ao texto. Numa determinado momento de seu comentário ao livro de *Eclesiastes*, após ter feito um comentário em bloco de quatro versículos seguidos (cf. Jay, 1985), ele sugere: "Recurramos aos detalhes, e, mediante um genêro de dizer verso a verso, discorramos brevimente segundo a ordem do texto".[169] Há aqui associações por demais interessantes entre o detalhamento (*ad singula*), a exposição verso a verso (*commaticum genus*) e o acompanhamento da ordem (*ordo*) do texto. Esse era o *modus operandi* por excelência dos comentários gramaticais, dedicado à inquirição de detalhes do texto. Basta confrontar essa descrição com os comentários de Sérvio às obras de Virgílio. No entanto,

---

[167] *In lectione tota sententia periodus dicitur*, *cuius partes sunt cola et commata.*

[168] *Osee commaticus est, et quasi per sententias loquens.* (Hier. *praef. in XII prophetas*, PL 28, 1015 A *apud* Jay, 1985, p. 77, n. 64)

[169] *Recurramus ad singula*, *et commatico genere dicendi*, *juxta ordinem suum breviter disseramus.* (Hier. *In Eccl.* 3, 18-21, PL 23, 1042 A *apud* Jay, 1985, p. 78, n. 71)

Jerônimo pronunciava-se, em parte, de forma crítica em relação ao gênero *commaticum* de comentar. O grande risco estava justamente nos efeitos que essa fragmentação do texto poderia causar.

Para encerrar essa discussão do gênero do comentário, citemos um alerta que Jerônimo fez num dado momento de seu comentário a *Mateus*, em que ele dá a entender que há uma relação direta entre essa fragmentação do texto fonte, a reconstrução de sua ordem e os efeitos disso tudo, no tocante à intervenção que produz no resultado final:

> *E*, *por isso*, *façam vigílias*, *porque vocês não sabem nem o dia nem a hora.* Eu sempre alerto o leitor prudente, para que não se deixe levar por interpretações supersticiosas, e não leve em consideração passagens que, em prol do argumento dos charlatãos, são citadas fragmentariamente, mas sim as passagens que estão no início, no meio e em seguida, e entrelace, em seu próprio interesse, o todo do que está escrito. Logo, disto que se apresenta: *façam vigílias*, *porque vocês não sabem nem o dia nem a hora*, que se compreenda o todo que foi dito, isto é, a respeito dos dois que estão no campo, das duas que moem, do pai de família que confia seus bens a seu escravo, além das dez virgens; por isso é que anteciparam essas parábolas, para que, porque todos nós ignoramos o dia do juízo, preparemo-nos solicitamente a luz das boas obras, e não, enquanto ignoramos, venha o juiz.[170]

Por esse excerto, fica claro que Jerônimo se deu conta dos riscos de reformular o texto, ou seja, de comentá-lo. Mas sua crítica não deixa transparecer que isso é um efeito inexorável do ato de comentar, o que ele mesmo faz em seus próprios comentários. Afinal, comentar é intervir na economia das polêmicas que atravessam os diferentes posicionamentos ideológicos de uma sociedade. Mas, não condenando os comentários em si – pois, no fim, isso também o afetaria –, sua crítica resvala na questão da má-fé e dos métodos de alguns charlatões. Desloca-se, assim, o problema dos efeitos inevitáveis do ato em si, e o transporta para um tema "ético". Bem clara também está, mais uma vez, a questão da ordem e do modo como se reúnem as diversas passagens. Como dito, essa questão perpassa a história dos comentários, especialmente, desse período, mas, no caso da *Bíblia*, tal tema é dos mais importantes, como veremos ao longo deste trabalho. No centro

[170] Vigilate itaque, quia nescitis diem neque horam. *Prudentem semper admoneo lectorem, ut non superstitiosis acquiescat interpretationibus, et quae commatice pro fingentium dicuntur arbitrio, sed consideret priora, media, et sequentia, et nectat sibi uniuersa quae scripta sunt. Ex hoc ergo quod infert:* Vigilate, quia nescitis diem neque horam, *intelliguntur uniuersa quae dixit, id est, de duobus qui in agro sunt, et de duabus molentibus, et de patrefamilias, qui seruo suo credit substantiam, et de decem uirginibus, ideo parabolas esse praemissas, ut quia ignoramus omnes iudicii diem, sollicite nobis lumen bonorum operum praeparemus, ne, dum ignoramus, iudex ueniat.* (Hier. *In Math.* 25, 13, PL 26, 186 A-B)

da polêmica, está justamente o fato de que a *Bíblia* ou *Sagradas escrituras* – como sua própria designação lembra – é uma *reunião* de textos de épocas diferentes, escritos em línguas diferentes e usados por doutrinas religiosas de forma diversa. Assim, no caso cristão, o problema da ordem e da unidade da *Bíblia* são centrais, sobretudo porque era preciso demonstra que os dois testamentos das escrituras cristãs estavam, de fato, conectados em seu todo, em não de modo fragmentário. Era necessário, pois, demonstrar que a *Biblia* era, por si só, um *universo*, com *antes*, *meio*, *e depois*, e tudo conectado entre si.

Traçada essa história do comentário na Antiguidade, tanto no aspecto relativo ao termo, quanto no concernente ao gênero discursivo, mudaremos o foco na sequência, com intuito de apresentar alguns dos sentidos que esse termo adquire no mundo atual, para que, inspirados numa tentativa arqueológica invertida, possamos aferir diferentes aspectos dessas noções que, de algum modo, ajude tanto a analisar os textos dos dois comentários de Jerônimo e Agostinho, quanto forneça ideias sobre o entendimento desse ato de comentar em si, na medida em que cada área das que trataremos deve ter suas razoes para ter etiquetado como *comentário* o fenômeno linguístico espeficico que abordam.

2. COMENTÁRIO EM DUAS ÁREAS DOS ESTUDOS LINGUÍSTICOS

Ao longo do desenvolvimento dos estudos linguísticos a partir do século XIX e, sobretudo, desde o "recorte saussuriano", o discurso da Linguística proveu-se de uma série de termos comuns a outros domínios, mas que, em léxico técnico dessa área de saber, como em qualquer outro jargão, adquire um sentido particular, relacionado a outras redes semânticas. É evidente, ademais, que o discurso linguístico não é algo monolítico, mas, como é de se esperar, subdividido em diversas áreas de concentração. Assim, para dar conta desse aspecto, os diferentes sentidos que o termo *comentário* adquire no discurso da Linguística serão apresentados em dois grandes grupos.

No primeiro grupo, pretende-se apenas expor, mais ou menos de uma forma didática, o emprego desse conceito nas áreas linguísticas que se "limitam" ao nível frásico da língua, para cumprir o propósito de trazer à baila o uso variado do termo. Mas, visto que, no limite, as preocupações desses estudos frásicos não são diretamente compartilhadas pelos interesses teóricos desta tese, a apresentação deles se dará de certo modo superficial, pois os consideramos pertinente como ferramenta para entender certa relação sintático-semântica entre comentabilidade e pressuposição. No segundo grupo, são expostos certos usos do conceito *comentário* numa linguística, por assim dizer, em termos gerais, transfrásica, mesmo se os trabalhos utilizados para traçar tal discussão possam não vir a caber muito bem numa rubrica de linguísticos. Mas o importante é que, de alguma forma, tratam de temas e objetos caros aos estudos da linguagem.

Tal divisão (frásico/transfrásico) serve a necessidades explanatórias, mas é óbvio que a relação entre o frásico e o transfrásico dá-se mais na forma de um *continuum*, uma vez que ambos os níveis ocorrem sempre numa relação de parte para o todo e vice-versa, jamais isolados (cf. Robin, 1977, p. 37, n. 28). Assim, a despeito dos diferentes axiomas de cada uma das subáreas dos estudos linguísticos – o que produz objetos, temas e, principalmente, resultados que podem ser extremamente díspares entre si –,[171] há certo consenso de que não existe uma diferença ontológica entre esses diferentes níveis da língua/linguagem, mas sim que um se intersecciona no outro.

2.1 Estudos Frásicos

Crystal (2000, p. 52), em seu *Dicionário de linguística e fonética*, no verbete "comentário", subdivise o conceito em dois grupos. No primeiro deles, refere ao termo que é empregado tanto pela Semântica quanto pela Gramática, para descrever/explicar a estrutura em que as informações se realizam numa sentença; no segundo, menciona "comentário" como uma função complexa que pode sobrevir em várias realizações

[171] Cf., por exemplo, a explicação de Authier-Revuz (1998, p. 16) para os resultados diferentes conforme o conceito que se tem de *sujeito*

linguísticas mais ou menos de forma estereotipada, tais quais as chamadas *comment clauses*, que, como veremos, se desdobram sobre outras unidades linguísticas e se realizam como orações-incisas. [172] A formação de cada um desses grupos conceituais pode traçar-se mais a fundo.

A questão do comentário como um dos termos destinados a explicar a organização do fluxo da informação nas sentenças surge, na reflexão linguística moderna (entenda-se, a partir do século XIX),[173] com a tentativa de afastar-se da explicação vista como "tradicional", segundo a qual, *mutatis mutandis*, desde Aristóteles, os principais constituintes organizacionais das orações seriam o *sujeito* e o *predicado*. Fortemente enraizado numa perspectiva logicista – para quem a língua nada mais seria senão um decalque de uma ordem lógica e universal, da qual todo e qualquer desvio poderia caracterizar-se ou como uma "figura" de linguagem ou mesmo um "erro", dependendo do estatuto do enunciador desses "desvios" –, essa estrutura do sujeito-predicado calcou-se, sobretudo em visões sobre uma suposta excelsitude das línguas "clássicas", latim e grego, especialmente em suas formas escritas.

Durante muitos séculos, na Europa e regiões influenciadas por ela, o grego e o latim e sua produção literária desempenharam um papel fundamental de modelo, donde "clássicas", visto que eram encaradas como línguas mais aptas à expressão de pensamentos ordenados e lógicos. Claro que se tratava de uma idealização e mistificação, mas não se pode negar a extensão que esse ponto de vista alcançou. O "inconveniente" – se assim se pode caracterizá-lo – de tal pressuposto logicista não era "apenas" o de manifestar – escusado certo anacronismo (afinal, trata-se, de forma generalizada, de séculos a fios) – um

[172] Reproduzindo *ipsis litteris* a definição presente no *Dicionário* de Crystal: "(1) Termo usado na SEMÂNTICA e na GRAMÁTICA formando uma caracterização binária alternativa para explicar a estrutura de uma SENTEN(A (sem lançar mão da caracterização tradicional da distinção entre SUJEITO e PREDICADO); o termo oposto é TÓPICO. O tópico de uma sentença é a pessoa ou coisa sobre a qual se diz algo, ao passo que comentário e a parte da sentença que diz algo mais a respeito do tópico. [...] Uma distinção análoga é feita por alguns linguistas com os termos TEMA e REMA.
(2) Um tipo de ORAÇÃO reconhecido em alguns modelos de descrição gramatical, que, sendo uma estrutura opcional, tem por função acrescentar um comentário parentesiado sobre uma outra oração. [...] Muitas delas agem corno recheios de conversas estereotipadas, com varias funções complexas." (Crystal, 2000, p. 52)

[173] "É preciso, em particular, se render à evidencia: a linguística, que tira seu nome de um neologismo alemão (1777) reutilizado por J. -S. Vater em 1908 e adaptado em francês em 1812, é uma forma de saber e de pratica teórica nascida no século XIX em um contexto determinado, que possui objetos determinados (o parentesco genético das línguas, a explicação histórica, as línguas nelas e por elas mesmas)." (Auroux, 1992, p. 12)

etnocentrismo e um "preconceito diafásico", mas também se criava um problema – ou, pelo menos, assim o foi quando se tentava abandonar ou inflectir tal ponto de partida –, sempre que os estudiosos viravam seus olhos, quer para línguas muito pouco relacionadas ao latim e ao grego (cf. Auroux, 1992), quer para variantes diastrática e/ou diatopicamente diferentes, principalmente no que tocava à sintaxe.

Voltando à Modernidade, parece haver certo consenso[174] de que o pontapé inicial dado em direção a outra teorização desse tipo ocorre no século XIX. Gerzymisch-Arbogast, traçando as discussões teóricas anteriores ao advento da inflexão produzida no século XIX, no tocante à história dos estudos da sentença e sua disposição, remonta à Grécia antiga, especialmente a Platão e Aristóteles, passando pela Escolástica e pela Gramática clássica dos séculos XVI e XVII, para, por fim, desembocar no século XIX, período em que, segundo o autor, há, como dito, uma guinada no modo de lidar com esse problema:

> Apenas no século XIX a Linguística lidou com o problema das funções da frase e superou, assim, a analogia com a Lógica, que opõe ao conceito o juízo, à palavra, a frase. O trabalho com as funções da frase e a discussão sobre sua essência mostram-se em várias tentativas de definir o conceito de frase: no início do século XX existem mais de 200 definições de frase. (Gerzymisch-Arbogast, 1987, p. 34)[175]

---

[174] "A distinção entre tema e rema é prefigurada na oposição entre 'sujeito psicológico' e 'predicado psicológico' tal como a utiliza, por exemplo, H. Paul [...]" (Ducrot & Todorov, 2001 [1972], p. 250; Apresentando o escopo de seu livro, Posner diz: "a análise frásica aqui proposta com a ajuda de testes de comentário é um primeiro passo a caminho de uma amiúde postulada, mas raramente levada a cabo, gramática funcional. Há de se medir seu valor pelo progresso metodológico e explanatório, em que ela excedeu as reflexões de *Paul*, 1880, e *Marty*, 1897, sobre o sujeito 'gramatical', o 'lógico' e o 'psicológico', as realizações de *Ammann*, 1911, *Bally*, 1932, *Drach*, 1937, e a Escola de Praga sobre o 'tema' e o 'rema', assim como as pesquisas da linguística anglo-saxônica acerca da diferença entre 'tópico' e 'comentário'." (*Die hier vorgeschlagene Satzanalyse mit Hilfe des Kommentartests ist ein erster Schritt auf dem Wege der oft postulierten aber selten in Angriff genommenen funktionalen Grammatik. Ihr Wert ist zu messen an dem methodischen und darstellungstechnischen Fortschritt*, *den sie den Überlegungen von* Paul, *1880*, *und* Marty, *1897*, *über das* '*psychologische*', '*logische*' *und* '*grammatische*' *Subjekt*, *den Ausführungen von* Ammann, *1911*, Bally, *1932*, Drach, *1937*, *und der Prager Schule über* '*Thema*' *und* '*Rhema*' *sowie den Untersuchungen der angelsächsischen Linguistik zur Unterscheidung von* '*Topic*' *und* '*Comment*' *voraus hat*; Posner, 1972, p. 10)

[175] *Erst im 19. Jahrhundert beschäftigt sich die Sprachwissenschaft mit dem Problem der Satzfunktionen und überwindet so die Analogie zur Logik*, *die dem Begriff das Urteil*, *dem Wort den Satz gegenüberstellt. Die Beschäftigung mit den Satzfunktionen und die Auseinandersetzung mit dem Wesen des Satzes zeigt sich in den vielen Versuchen*, *den Begriff Satz zu definieren: Anfang des 20. Jahrhunderts liegen über 200 Satzdefinitionen vor.*

Entre os estudiosos importantes nessa proposta de deslocamento em relação ao ponto de vista até então dominante, Gerzymisch-Arbogast cita dois nomes que não são frequentemente encontrados nos livros de história da Linguística. O primeiro é o filólogo helenista Henri Weil (1818-1909), que, em 1844, publicou seu *De l'Ordre des Mots dans les Langues Anciennes Comparées aux Langues Modernes* ("Da ordem das palavras nas línguas antigas comparadas às línguas modernas"). Nesse trabalho,

> Henri Weil chama a atenção [...] pela primeira vez para a diferença entre estrutura sintática e estrutura portadora de informação. Ele começa o primeiro capítulo de seu livro [...] com o subtítulo "La marche syntaxique n'est pas la marche des idées" ["O andamento sintático não é o das ideias"] e diferencia o movimento "objetivo" do "subjetivo" dos pensamentos. A sequência objetiva dos pensamentos é determinada pela sintaxe e caminha de um ponto de partida da ação ("point de départ") em direção ao fim da ação ("but du discours"). No "movimento subjetivo dos pensamentos", pode-se variar a ordem das palavras. Determinante para a sequência subjetiva é a constelação falante-ouvinte, a situação de comunicação [...]. (Gerzymisch-Arbogast, 1987, p. 36)[176]

Vê-se pela citação que a inflexão proposta por Weil propõe, não desconsiderando uma ordem "lógica" que, no caso, chamava "objetiva", dos pensamentos, fixada pelo andar sintático da frase, outro ponto de vista analítico, que liberaria a análise da frase do império da Lógica, deixando de tratar os desvios a essa ordem como "erro", mas concebendo uma outra instância, ou melhor, um ou "andar" da frase, o "subjetivo", ancorado num acordo de intercompreensão entre falante e ouvinte. Para Weil, portanto, a sintaxe relaciona-se às coisas, ao exterior; a sucessão de palavras relaciona-se ao sujeito que fala, ao espírito do homem[177] (Weil, 1844, p. 26, *apud* Gerzymisch-Arbogast, 1987, p. 13, n. 13). Assim, trouxe à discussão a situação concreta de comunicação em que uma concepção estritamente lógica pouco serviria para explicar o funcionamento desse ato de linguagem.

---

[176] *Henri Weil weist […] erstmals auf den Unterschied zwischen informationstragender und syntaktischer Struktur hin. Er beginnt sein erstes Kapitel […] mit dem Untertitel* " *La marche syntaxique n'est pas la marche des idées.*" *und unterscheidet die* "*objektive*" *von der* "*subjektiven*" *Bewegung der Gedanken. Die objektive Abfolge der Gedanken ist bestimmt von der Syntax und schreitet von einem Ausgangspunkt der Handlung* ("*point de départ*") *zu einem Ziel der Handlung* ("*but du discours*"). *Bei der* "*subjektiven Bewegung der Gedanken*" *kann die Wortstellung variiert werden. Ausschlaggebend für die subjektive Folge ist die Sprecher-Hörer-Konstellation*, *die Kommunikationssituation* […].

[177] "[…] *la syntaxe se rapporte aux choses*, *à l'extérieur*; *la succession des mots se rapporte au sujet qui parle*, *à l'esprit de l'homme*"

Outro importante estudioso que contribui para a renovação dos estudos da frase, de acordo com Gerzymisch-Arbogast, foi o também filólogo Philipp Wegener (1848-1916), cuja carreira acadêmica foi muito menos famosa que dos seus contemporâneos "neogramáticos". O grande trabalho de Wegener foi o *Untersuchungen über die Grundfragen des Sprachlebens* ("Investigações sobre as questões fundamentais da vida das línguas"), publicado em 1885.[178] Nas palavras de Koerner, "Nas *Untersuchungen* temos diante de nós o esboço de uma visão funcional e comunicativa da estrutura da língua, da análise da fala e da semântica".[179] Pode-se dizer que a preocupação de Wegener era de ordem mais "epistemológica". No entanto, suas visões sobre o processo de compreensão também se atinham à sintaxe desse processo:

> Embora o processo de compreensão seja, neste caso, direcionado pelos meios linguísticos do texto, a cadeia falada, no entanto, é por si só tão estruturada que seus membros isolados (as frases) conduzem o recipiente sempre do já conhecido (sujeito, exposição) para o novo (predicado). (Gerzymisch-Arbogast, 1987, pp. 39-40)[180]

Aqui, de forma talvez ainda insipiente, Wegener já antecipa um tema que dominará a Linguística da frase principalmente a partir da Escola de Praga e dos trabalhos de Halliday. Trata-se do problema da relação *dado* e *novo* em sua realização sintática. O filólogo alemão deixa claro que linguisticamente o caminho, para que do já conhecido se chegasse ao novo, era a estrutura que identifica, em termos lógicos ou formais, com as categorias do sujeito e do predicado, respectivamente. Como essa identificação se dá, ou melhor, como os meios linguísticos conduzem a esse caminho, não está claro e parece não ter sido tratado em detalhes por ele. No entanto, como dito, seu tratamento enxerta na discussão tradicional entre sujeito e predicado a dimensão da função comunicacional deles, na medida em que não os apreende como instâncias lógico-ontológicas *per se*, mas atribui uma razão comunicativa, um estatuto da informação, a princípio, negligenciado pela tradição.

---

[178] Consistia, na verdade, da reunião de duas palestras proferidas em 1883 e 1884 num encontro de professores colegiais.

[179] "*In the* Untersuchungen *we have before us the outline of communicative and functional view of language structure*, *of the analysis of speech*, *and of semantics.*"

[180] *Der Verstehensprozeß wird dabei zwar durch die sprachlichen Mittel des Textes gelenkt*, *aber die sprachliche Kette ist selbst schon so strukturiert*, *daß ihre einzelnen Glieder* (*die Sätze*) *den Rezipienten immer vom schon Bekannten* (*Subjekt* , *Exposition*) *zum Neuen* (*Prädikat*) *führen.*

Porém, parece certo que, dentre todas as contribuições nessa direção, a que mais teve impacto nos estudos linguísticos posteriores foi a encetada por Hermann Paul (1846-1921), germanista, integrante do grupo dos neogramáticos. Em seu *Prinzipien der Sprachgeschichte* ("Princípios de história da língua"), publicado em 1880, Paul propôs uma separação fundamental entre aquilo que chamou de um "sujeito psicológico", um "sujeito lógico" e um "gramatical":

> Toda sentença consiste, por conseguinte, de dois elementos. Esses elementos relacionam-se uns com os outros não igualmente, mas estão diferenciados segundo suas funções. São descritos como sujeito e predicado. As categorias gramaticais baseiam-se numa relação psicológica. É certo que temos de distinguir osujeito, ou predicado, gramatical do psicológico, , dado que nem sempre ambos coincidem. [...] O sujeito psicológico é a massa de representações disponível em primeiro lugar na consciência do falante, do pensante, à qual se junta uma segunda, o predicado psicológico. (Paul *apud* Gerzymisch-Arbogast, 1987)[181]

Tentava-se, com isso, para além da outrora única dicotomia entre sujeito e predicado, visto do ponto de vista da lógica, acrescentar outra dimensão, no caso, a "psicológica", a partir da qual a "escolha" da sequência e da disposição dos constituintes na sentença não se dava apenas por razões de ordem lógica, mas também psicológica, na medida em que "refletiam" – por exemplo, na questão dos constituintes realizados em primeiro lugar na sintaxe – o que era visto pelo enunciador como mais relevante ou o que seria a informação dada. Além do mais, é interessante o modo como Paul concebe as categorias gramaticais: elas têm base na psicologia do falante. Assim, não deveria ser pensada fora dessa dimensão, em bases puramente formais.

No entanto, Gerzymisch-Arbogas argumenta que essa distinção proposta por Paul fora já apresentada por outro estudioso, contemporâneo de Paul, o linguista e sinólogo Georg von der Gabelentz (1840-1893). No seu *Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse* ("A Linguística, suas tarefas, métodos e atuais resultados"), publicado em 1881, define von der Gabelentz:

---

[181] *Jeder Satz besteht demnach aus zwei Elementen. Diese Elemente verhalten sich zueinander nicht gleich, sondern sind ihrer Funktion nach differenziert. Man bezeichnet sie als Subjekt und Prädikat. Die grammatischen Kategorien beruhen auf einem psychologischen Verhältnis. Zwar müssen wir unterscheiden zwischen psychologischem und grammatischem Subjekt respektive Prädikat, da beides nicht immer zusammenfällt.* [...]. *Das psychologische Subjekt ist die zuerst im Bewußtsein des Sprechenden, Denkenden vorhandene Vorstellungsmasse, an die sich eine zweite, das psychologische Prädikat, anschließt.*

> É óbvio que eu designo em primeiro lugar aquilo que estimula meu pensamento, sobre o que estou refletindo, meu sujeito psicológico e, então, [designo] o que penso sobre isso, meu predicado psicológico, e, então, onde necessário, faço de novo ambos os objetos de outros pensamentos e conversas. (von der Gabelentz *apud* Gerzymisch-Arbogast, 1987)[182]

Essa definição de von der Gabelentz insinua temas que serão desenvolvidos de forma mais pormenorizada gerações depois. Assim conclui Gerzymisch-Arbogas a esse respeito: "Em v. d. Gabelenz podem também advérbios ser sujeito psicológico; normalmente o sujeito psicológico, como ponto de partida, coloca-se no inicio da frase, o predicado psicológico, como objetivo, no fim da frase".[183] No entanto, está implícita a esta questão, por exemplo, que aquilo que aparece em primeiro lugar nas sentenças seria o mais importante (não se usam tais termos), porque é aquilo que sobrevém à superfície linguística, por ser o que resulta do estímulo primeiro do pensamento. Aquilo que, decorrente da dinâmica do pensar, apareceria posto em primeiro lugar seria o θέμα (*théma*, "o resultado do ato de pôr", logo, "o posto"). Num segundo (mas na verdade imediato) momento, esse *théma* torna-se objeto de um *comentário*, o "predicado psicológico", na terminologia de von der Gabelentz. Von der Gabelentz também já mais ou menos anuncia que esse processo não cessa numa frase particular, mas que continua. O que foi predicado psicológico numa sentença, pode, na sequência, tornar-se o sujeito psicológico de uma outra sentença contígua, criando, assim, uma espécie de sucessão, uma cadeia de sujeito e predicado psicológicos.

Curiosamente, no entanto, as ideias de von der Gabelentz foram ou pouco valorizadas ou, talvez, neglicenciadas. Koerner, no prefácio à edição da reimpressão da obra de Wegener, chama a atenção para o fato de Karl Brugmann (1849-1919), famoso linguista alemão, no prefácio ao seu *Kurze vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen* ("Breve gramática comparativa das línguas indo-germânicas"), de 1904, não mencionar:

---

[182] *Offenbar ist es dies, daß ich erst dasjenige nenne, was mein Denken anregt, worüber ich nachdenke, mein psychologisches Subject und dann das, was ich darüber denke, mein psychologisches Prädicat, und dann wo nöthig wieder Beides zum Gegenstande weiteren Denkens und Redens mache.*

[183] *Psychologisches Subjekt können bei v.d. Gabelentz auch Adverbiale sein, gewöhnlich steht das psychologische Subjekt als Ausgangspunkt am Satzanfang, das psychologische Prädikat als Ziel am Satzende.*

> […] o *Sprachwissenschaft* de Georg van der Gabelentz, a segunda edição do que aparecera três anos antes e, pelo seu próprio projeto, estava mais claramente planejado para ser um livro sobre princípios linguísticos gerais. A falta de referências ao trabalho de Gabelentz não era, provavelmente, de todo acidental: Gabelentz, embora um professor de línguas orientais na Universidade de Leipzig durante o auge da "junggrammatische Schule" ["escola neogramática"] (1878-1889), não era um indo-europeista e de modo algum um seguidor desse movimento; na verdade, ele era um grande crítico de suas abordagens estreitas, positivistas da linguagem. Mesmo Saussure, que se doutorou em Leipzig em 1880 e, mais tarde, obteve uma cópia da primeira edição do *Die Sprachawissenschaft* de 1891, jamais fez uma menção sequer a esse trabalho em seus memoráveis cursos de 1907-1911 sobre Linguística Geral (ou em qualquer outro lugar de seus escritos, publicados ou não). Em resumo, suspeita-se que Gabelentz, um generalista pós-humboldtiano, foi tratado pelos neogramáticos como um pária; até Hermann Paul, um estudante de Heymann Steinthal em Berlin (1866-67) e, por isso, imbuído de ideias humboldtianas, não mencionou o livro dele na terceira (1898) e subsequentes edições de seu *Prinzipien der Sprachgeschichte*.[184]

Não obstante esse "esquecimento", essas questões relativas à ordenação informacional da frase, que não se explicariam a partir de uma perspectiva estritamente fundada em relações "puramente" lógico-sintáticas, ganharam grande força num grupo particular de linguistas da primeira geração após o impacto produzido pela obra de Saussure.

2.2.. A emergência do par conceitual *Tema-Rema*

Ainda no interior das discussões no âmbito da frase, as ideias de Paul foram levadas adiante e, em certa medida, reformuladas por duas linhas diferentes: uma, anterior,

[184] […] *Georg van der Gabelentz*' Sprachwissenschaft, *the second edition of which had appeared three years earlier and which by its very design was most clearly intended to be a book on general linguistic principles. His failure to mention Gabelentz*' *work was probably not at all accidental: Gabelentz*, *although a professor of Oriental languages at the University of Leipzig during the heyday of the* '*junggrammatische Schule*' (*1878-1889*), *was not an Indo-Europeanist and by no means a follower of this movement*; *indeed*, *he was quite critical of its narrow*, *positivistic approach to language. Even Saussure*, *who took his doctorate in Leipzig in 1880 and who later acquired a copy of the first edition of* Die Sprachawissenschaft *of 1891*, *never made mention of this work in his epoch-making lectures of 1907-1911 on general linguistics* (*or anywhere else in his writings*, *published as well as unpublished*). *In short*, *one suspects that Gabelentz*, *a post-Humboldtian generalist*, *was treated as an outcast by the Neogrammarians*; *even Hermann Paul*, *a student of Heymann Steinthal in Berlin* (*1866-67*) *and*, *as a result*, *imbued with Humboldtian ideas*, *did not mention his book in the third* (*1898*) *and subsequent editions of his* Prinzipien der Sprachgeschichte.

na Europa, outra, em certa medida desenvolvida na esteira daquela, nos Estados Unidos. Em continente europeu, foram os membros da nomeada Escola de Praga que deram novo impulso à questão.

Para os autores da Escola de Praga, esse fenômeno das "duas cabeças" da sentença em termos informacionais deveria valer-se, inclusive, de uma outra nomenclatura, que, de preferência, não lembrasse a antiga dicotomia sujeito-predicado. Agregar, aos termos dessa dicotomia, o adjetivo "psicológico" ou "subjetivo" trazia avanços, mas ainda como que se ancorava naquela percepção fundada na lógica. Desse modo cunharam, ou melhor, adotaram dois nomes gregos, *théma* e *rhêma*, cuja etimologia, como veremos, nesse caso, não é fortuita; pelo contrário, foi, muito provavelmente, motivadora de sua adoção. Comentemo-la, pois.

Etimologicamente, *théma* (θέμα), derivado do verbo *títhēmi* (τίθημι; "pôr", "colocar"), é um substantivo de ação cujos sentidos mais frequentes eram os de "o que está posto/colocado", "depósito (dinheiro)", "tesouro". Em textos gramaticais e filosóficos (quando estes lidavam com a linguagem), "tema de discussão", "teor de um argumento", "proposição", "premissa". Ao contrário de *rhêma*, *théma* acabou entrando no léxico latino, com a forma *thema.* Empréstimo técnico, registra-se tanto no campo da astrologia, significando "a posição dos planetas ou estrelas no momento do nascimento de alguém" (OLD), portanto, sinônimo para "horóscopo", quanto – e, com esse sentido, está bem mais abonado – no da retórica, "situação ou caso proposto para debate numa escola de retórica"[185] (OLD), donde, certamente, o sentido mais usual dessa palavra nas diversas línguas modernas.[186]

Rhêma (ῥῆμα), por sua vez, está ligado ao verbo *eírō* (ἔιρω, "dizer, declarar") e, também como um substantivo de ação, tinha por significado "o que está dito ou falado", donde também "palavra", "fórmula" ou "frase". No discurso gramatical, significava algo

[185] Cf. Quint. *Inst. or.* VII, 1, 4: "Era-me motivo de preocupação, em controvérsias forenses, saber de tudo de que se trataria na causa: com efeito, na escola, isso é determinado e exíguo, e exposto antes da declamação, a qual os gregos dão o nome de *thema*, e Cícero de *proposições.*" (*Erat mihi curae in controuersiis forensibus nosse omnia quae in causa uersarentur: nam in schola certa sunt et pauca et ante declamationem exponuntur*, *quae themata Graeci uocant*, *Cicero proposita*).

[186] No caso do português, o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* confirma a origem grega da palavra via latim.

semelhante ao conceito moderno de "verbo", em oposição a *ónoma* (ὄνομα, no caso, "nome", "substantivo"). No discurso filosófico, emprega-se tal termo, desde Platão, em seu *Crátilo* (399b), também em oposição a *ónoma*, mas com um sentido mais próximo à ideia tradicional de predicado.[187]

Como dito, em Platão, pelo menos, o termo *rhêma* aparece em correlação com *ónoma*. Nas obras supérstites atribuídas a Platão, não se registra uma vez sequer o termo *théma*.[188] Apesar de não haver uma coincidência terminológica estrita (ou seja, Platão não empregou o termo *théma*), Gerzymisch-Arbogas traça uma linha de continuidade que partiria das reflexões platônicas acerca da "corretude", "justeza" ou "adequação" dos *onomáta* em relação às "coisas" que nomeiam, e desembocaria nos estudos linguísticos que lidaram, desde o século XIX, com a questão da estruturação sintática da informação.

> A designação de tema/rema e as perguntas que lhe são subjacentes remontam à diferenciação, levada a cabo por Platão, no Crátilo, entre onoma e rema como partes do lógos. No âmbito do diálogo acerca da "justeza das palavras", vê-se o rema como um membro intermediário entre o ónoma e o lógos. Não são entendidos como proposição ou predicado no sentido lógico ou gramatical, já que ainda falta um entendimento da relação necessária, um ao lado do outro, entre onoma e rema. (Gerzymisch-Arbogas, 1987, p. 27)[189]

Para entender o paralelo estabelecido por Gerzymisch-Arbogas, é preciso mencionar *en passant* traços gerais da terminologia encontrada em certos textos platônicos. A questão primordial surge no diálogo *Crátilo*, em que Sócrates conversa com Hermógenes acerca da origem dos nomes. Num dado momento (*Cra.* 399), Sócrates afirma que uma determinada sequência linguística pode, conforme o modo como é falada/lida, ser ou um *ónoma* ou um *rhêma*. Assim, por exemplo, se se fala/lê Δίφιλος [*Díphilos*], tem-se um

---

[187] Já nos textos gregos do *Antigo* e do *Velho Testamento*, *rhêma* encontra-se em expressões importantíssimas como *rhêma kyríoy* (ῥῆμα κυρίου; "palavra do senhor") – aqui, no caso, em *Gn.*15,1, tradução do hebraico *ḏəḇar-yhwh* (דבר-יהוה; "palavra de Javé"); cf. *Ex.* 9,20-21; *Nm.* 15,31; cf. *Nm* 14,41; 22,18, 24,13; *Dt.* 1,43; ("boca" do senhor); e *rhêma theoŷ* (ῥῆμα θεοῦ; "palavra de deus"), que, desde o livro do *Primeiro Livro de Samuel*, presta-se a traduzir o hebraico *ḏəḇar ʾĕlōhîm* (דבר אלהים; "palavra de deus"). Quanto ao termo *théma*, não se verifica, nos textos bíblicos, seu emprego com os sentidos acima elencados.

[188] Essa é, pelo menos, a resposta que se obtém, quando se pesquisa a entrada <θεμα> no *corpus* platônico, incluído no *TLG Workplace* (Silver Mountain Software, 2000).

[189] *Die Benennungen Thema/Rhema und die ihnen zugrunde liegenden Fragestellungen gehen zurück auf die von Platon im Kratylos vorgenommene Unterscheidung von Onoma und Rhema2 als Teile des Logos. Im Rahmen dieses Dialogs um die "Richtigkeit der Wörter" wird Rhema als Mittelglied zwischen Onoma und Logos gesehen. Es wird noch nicht als Aussage oder Prädikat im logischen oder grammatischen Sinne verstanden, da die Erkenntnis der notwendigen Beziehung des Onoma und Rhema aufeinander noch fehlt.*

ónoma. Se, por outro lado, se lê/fala Διὶ φίλος [*Diì phílos*, "querido por Zeus"][190], tem-se um *rhêma.* Muito se argumentou que, nessa passagem, nasceu o conceito de "predicado", uma vez que *rhêma* deveria ser entendido aí como "aquilo que se diz de algo", em oposição a *ónoma*, que seria "aquilo de que se diz algo".[191] Em comparação com outras passagens alhures, nas obras platônicas, por exemplo, *Sophist.* 385c9, chegou-se a conclusão de que *rhêma* também deveria significar *verbo*, novamente em oposição a *ónoma*, que representaria a classe dos nomes (substantivos e adjetivos). Como, em muitas ocasições, o próprio texto platônico afirma que um *lógos* nada mais seria senão uma reunião de *onomáta* e *rhḗmata* (cf. *Cra.* 431bc), concluiu-se que o sentido de *rhêma* como *predicado* estaria em perfeita sintonia com o sentido de *verbo*, sendo este, pois, quem exerce a função predicativa numa sentença.

Há, no entanto, quem afirme categoricamente que:

> Outros entendem ῥήματα [...] como "predicados". Mas, na minha opinião, enquanto ῥῆμα de fato quer dizer "frase" em, pelo menos, algumas [...] passagens de *Cra.*, *jamais* [grifo nosso] significa "predicado" em qualquer outro lugar no diálogo (ou, nesse aspecto, absolutamente em qualquer outro lugar em Platão e Aristóteles. (Ademollo, 2011, p. 347, n. 63)[192]

---

[190] Para uma explicação mais detalhada a respeito da origem, em termos linguísticos, dessa ambiguidade, ver Ademollo (2011, p. 264, n. 11).

[191] Cf., por exemplo: "literalmente *rhêma* significa apenas um 'algo dito', e um nome próprio ou comum é contrastado com isso como aquilo de que coisas são ditas" (*literally* rhēma *means only a* "*thing said*", *and a name or noun is contrasted with it as that of which things are said*; Guthrie, 1962-1981, pp. 220-221 *apud* Ademollo, 2011, p. 264); "[Nomes] vieram a tornar-se frases comprimidas ou abreviadas que descrevem [...] a natureza de seus nominata. Como frases, eles claramente predicam qualidades dos indivíduos que denotam [...] ῥῆμα é usado em seu sentido básico de 'algo enunciado', i. e., predicado. Na medida em que nomes constituem-se por ῥήματα, dizem algo sobre seus nominata" ([...] *have turned out to be compressed or abbreviated phrases describing … the nature of their nominates. As phrases they clearly predicate qualities of the individuals they denote … ῥῆμα is used in its basic sense of* "*something stated*", *i.e. predicate. In so far as names are constituted by ῥήματα they say something about their nominates*; Luce, 1969, p. 226 *apud* Ademollo, 2011, p. 264-265); "Uma vez que 'querido por Zeus' nem mesmo contém um verbo, parece claro que *rhêma* carece das conotações específicas que adquire no *Sofista*, e tem o valor seja de 'predicato' em seu sentido não gramatical, em que está próximo do sentido de 'propriedade', seja de algo tão linguisticamente informal como 'descrição' (*Since* '*Dear to Zeus*' *does not even contain a verb*, *it seems clear that rhēma lacks the specific connotations it acquires in the* Sophist, *and amounts either to* '*predicate*' *in its non-grammatical sense*, *where it is close in meaning to* '*property*', *or to something as linguistically informal as* '*description*'; Sedley, 2003, p. 163).

[192] *Others take ῥήματα here as* '*predicates*'. *But*, *to my mind*, *while ῥῆμα does mean* '*phrase*' *in at least some other passages of* Cra., *it does not mean* '*predicate*' *anywhere else in the dialogue* (*or*, *for that matter*, *anywhere at all in Plato or Aristotle*).

A questão, no entanto, é bastante controversa, e não convém aprofundá-la aqui. Basta dizer que a linha de continuidade traçada por Gerzymisch-Arbogas constrói-se a partir de uma ressignificação da nomenclatura platônica – que, diga-se de passagem, destinava-se a uma discussão sobre etimologia, num contexto de debate entre naturalismo e convencionalismo – nos termos de uma teoria sintático-informacional. Assim, empresta-se mais um significado parcial dos termos, e não necessariamente seu funcionamento na discussão platônica.

A adoção do par conceitual platônico *ónoma-rema*, ressignificado por meio da nova nomenclatura *tema-rema*, à luz dos debates linguísticos da época, deve-se, no entanto, ao linguista alemão Hermann Ammann (1885-1956), que, em seu *Die menschliche Rede – Sprachphilosophische Untersuchungen*, *2.Teil* ("O discurso humano – investigações em Filosofia da Linguagem, segunda parte"), em 1928, como forma de tentar escapar à terminologia tradicional do sujeito-predicado, recorreu a um vocabulário técnico grego que, como se viu, não teve tanta fortuna em língua latina. Assim, ele explica:

> Recorrendo a uma expressão já outrora introduzida por mim, descreverei na sequência a matéria da mensagem oportunamente como "tema"; o novo, aquilo que tenho para dizer sobre o tema ao ouvinte, poder-se-ia cobrir respectivamente com a (aparente) rima "rema". Já que a antiga oposição ὄνομα-ῥῆμα só nos é familiar na tradução latina, essa inovação não me parece ser terminologicamente indecente. (Ammann, 1928, p. 3 apud von Heusinger)[193]

Ammann define claramente que a oposição se dá entre o posto, o dado, e o novo, o comentado ou mais ao pé da letra o "enunciado". O que diz de forma lacunar a respeito da tradução latina dos termos, explica-se pelo fato de que, na tradição gramatical latina, ambos os termos foram traduzidos, respectivamente, como *nomen* e *uerbum.*[194] Na medida em que a tradução latina, se adotada, traria uma possível confusão sem sentido, o retorno aos termos gregos pareceu mais que necessário.

---

[193]*Auf einen früher von mir eingeführten Ausdruck zurückgreifend, werde ich den Gegenstand der Mitteilung im Folgenden gelegentlich auch als 'Thema' bezeichnen; das Neue, das was ich dem Hörer über das Thema zu sagen haben, könnte man entsprechend mit dem (scheinbaren) Reimwort 'Rhema' belegen. Da der antike Gegensatz ὄνομα — ῥῆμα uns nur in der lateinischen Übersetzung geläufig ist, scheint mir diese Neuerung terminologisch unanstößig zu sein.*

[194] Cf.: "nōmen […]: distinto de *uerbum* pelos gramáticos (como ὄνομα e ῥῆμα) [...]" (nōmen […]: *Distingué de* uerbum *par les grammariens* (*comme ὄνομα e ῥῆμα*); Ernout; Meillet (2001, p. 443,).

A visão teórica fundamental da qual parte Ammann para a definição de *tema* e *rema* é a de que as sentenças são, sobretudo, "mensagens", como comenta von Heusinger:

> Devido a sua natureza, a mensagem consiste em duas partes, que corresponde em muito à organização da sentença em sujeito e predicado. Ammann defende, então, que a estrutura informacional da mensagem é a base para a divisão da estrutura gramatical em sujeito e predicado, antes de atribuir primazia à dicotomia de sujeito psicológico e predicado. Assim, ele observa que não é importante que a estrutura psicológica nem sempre coincida com a estrutura gramatical, mas o que conta é que é a unidade de informação que causa a dicotomia sujeito-predicado. (von Heusinger, p 112)[195]

Essa visão que praticamente inverte a relação entre sintaxe e informação, já que antes, no quadro da tradição lógica, a mensagem era como que secundária, efeito da ordenação lógica, Ammann põe as funções informacionais, o caráter comunicativo da sentença como comandando o modo como a sintaxe se realiza. Tal posicionamento será muito frutífero nas gerações seguintes, porque produzirá resultados bem interessantes concernentes ao modo de encarar a frase como estrutura informacional.

2.3 *Tema-rema* nos trabalhos da Escola de Praga

O que se convencionou chamar de Círculo Linguístico de Praga provém do grupo de pesquisadores que se instalou na capital do recém-criado estado da Tchescolováquia em torno do linguista russo Nikolai Trubetzkoy[196] (1890-1938). Fugido da Revolução Bolchevique de 1917, por ser um príncipe e primo do czar, Trubetzkoy tornou-se professor em Viena e Praga. Nesta última, reuniu-se a outros pesquisadores russos de renome, como Roman Jakobson[197] (1896-1982) e Sergei Kartsevsky[198] (1884-1955), e

[195] *Due to its nature, a message consists of two parts, which closely correspond to the sentence organization into subject and predicate. Ammann then argues that the informational structure of the message is the basis for dividing the grammatical structure into subject and predicate, rather than assigning primacy to the dichotomy of psychological subject and predicate. Thus, he notes that it is not important that psychological structure does not always coincides with the grammatical structure, but what counts is that it is the information unit that causes the dichotomy of subject and predicate.*
[196] Em cirílico, escreve-se Николай Трубецкой.
[197] Em cirílico: Роман Якобсон.
[198] Em cirílico: Сергей Иосифович Карцевский.

outros tchecos, como Vilém Mathesius (1882-1945) – que propôs a ideia do círculo (Cf. Mattoso Câmara, 1975, p. 201) – além de Bohumil Trnka (1895-1984), Vladimír Skalička (1909-1991), Bohuslav Havránek (1893-1978), Pavel Trost (1907-1987) e Josef Vachek (1909-1996), para citar alguns. As ideias do grupo eram publicadas em atas, que, apesar do título estar em francês, *Travaux du Cercle Linguistique de Prague* ("Trabalhos do Círculo Linguístico de Praga"), incluíam artigos também em alemão e inglês.[199] A primeira aparição desse grupo aconteceu no Primeiro Congresso Internacional de Linguistas, realizado em Haia, em 1928, e a primeira publicação dos *Travaux* já em 1929 (Cf. Mattoso Câmara, 1975, p. 201; Gerzymisch-Arbogast, 1987, p. 43, n. 20.).

Não há como resumir, no presente trabalho, a gama de estudos empreendidos por essa plêiade do Circulo de Praga. Mas, a despeito disso, pode-se dizer que, para os interesses desta tese, é importante tratar especificamente da forte perspectiva *funcionalista*, introduzida, de certo modo, pelas reflexões desses estudiosos especialmente no tocante à questão da relação entre a sintaxe das línguas e a estrutura de realização de informações nelas. Nesse aspecto, é o texto de Vilém Mathesius, *Zur Satzperspektive im modernen Englisch* ("Acerca da perspectiva frásica no inglês moderno"), publicado em 1929, que, retomando os termos de Ammann (1928), traz ao seio do Círculo de Praga o problema do *tema-rema*. Nas palavras de von Heusinger (1999, p. 115), Mathesius

> […] usou esses termos para descrever fenômenos relacionados à ordem das palavras em tcheco e noutras línguas eslavas. Ao contrário das abordagens discutidas até então, a Escola de Praga integrou a distinção entre tema e rema ao sistema gramatical. O traço mais característico dos estruturalistas de Praga, em contraste a outras escolas estruturalistas, foi a abordagem funcional. A língua é entendida como uma ferramenta para a comunicação, e a estrutura da informação é importante tanto para o sistema da língua quanto para o processo de comunicação.[200]

Como se vê, os estudiosos do Círculo de Praga já trabalhavam a partir da perspectiva estruturalista de Saussure. No entanto, essa perspectiva, antes deles, fixava-se

---

[199] Mais tarde surgiu também outra revista, *Slovo a slovesnost* ("Palavra e Literatura") (Gerzymisch-Arbogas, 1987, p. 43).

[200] […] *used these terms for describing word order phenomena in Czech and other Slavic languages. Unlike the approaches discussed so far, the Prague School integrated the distinction between theme and rheme into the grammatical system. The most characteristic feature of the Prague structuralists, in contrast to other structuralist schools, was the functional approach. Language is understood as a tool for communication and the information structure is important for both the system of language and for the process of communication.*

basicamente numa visão formalista da língua, ou seja, tratando-a como um sistema, de que apenas seus elementos formais deveriam ser objeto de estudos do linguista. Vale lembrar-se da famosa metáfora do jogo de xadrez (embora usada mais para explicar a diferença entre sincronia e diacronia). Nela se pode ver que o linguista é o estudioso das relações internas ao sistema, ou melhor, do sistema de contrastes, de oposições que atribuem valores aos partícipes do jogo, devido à relação das posições ocupadas por cada um dentro do "tabuleiro". Nessa perspectiva, é extremamente plausível ou esperado que não se leve em consideração quais seriam as *funções* desses elementos no exterior do sistema, do tabuleiro, no caso, da língua. Até porque, e isso é importante, a perspectiva da comunicação[201] não concebia a *fala*, segundo a concepção saussuriana,[202] "apenas" como o espaço das realizações particulares e concretas de um sistema geral e abstrato de uma *langue*, mas também como um sistema, que se *relaciona* com o outro sistema; ambos, porém, distinguidos por suas funções *instrumentais* de comunição.[203] O objetivo primeiro do

[201] Cf. Mathesius *et al.* (1970, p. 15): "Como produto da atividade humana, a língua possui um caráter finalista. Quando se analisa a linguagem como expressão ou comunicação, a intenção do sujeito que fala é a explicação mais fácil e natural. Tambiém há de se ter em conta, na análise linguística, o ponto de vista da função. Nessa perspectiva, *a língua é um sistema de meios de expressão apropriados a um fim*. Não se pode compreender nenhum fenômeno linguístico sem ter em conta o sistema em se insere" (*Como producto de la actividad humana*, *la lengua posee un carácter finalista. Cuando se analiza el lenguaje como expresión o comunicación*, *la intención del sujeto que habla es la explicación más fácil y natural. También ha de tomarse en cuenta*, *en el análisis lingüístico*, *el punto de vista de la función. En esta perspectiva*, la lengua es un sistema de medios de expresión apropiados a un fin. *No se puede comprender ningún fenómeno lingüístico sin tener en cuenta el sistema en que se inserta*). Embora o texto original esteja escrito em francês, a única edição de que dispomos é uma tradução espanhola.

[202] "Com o separar a língua da fala, separa-se ao mesmo tempo: 1.º, o que é social do que é individual; 2.º, o que é essencial do que é acessório e mais ou menos acidental. / A língua não constitui, pois, uma função do falante: é o produto que o indivíduo registra passivamente; não supõe jamais premeditação, e a reflexão nela intervém somente para a atividade de classificação [...] / A fala é, ao contrário, um ato individual de vontade e inteligência, no qual convém distinguir: 1.º, as combinações pelas quais o falante realiza o código da língua no propósito de exprimir seu pensamento pessoal; 2.º, o mecanismo psicofísico que lhe permite exteriorizar essas combinações." (de Saussure, 2006, p. 22)

[203] Dentre as cincos funções da linguagem, elencadas pelos autores do Ciclo de Praga, está aquela que assevera que (Mathesius *et al.*, 1970, pp. 31-32): "*A linguagem intelectual* externa tem, sobretudo, um destino social (relações com outros); *a linguagem emocional* tem também um destino social, quando se propõe a suscitar no ouvinte certas emoções (linguagem emotiva), ou é uma descarga da emoção produzida independente do ouvinte. *Em seu papel social*, é necessário distinguir a linguagem segundo a relação existente entre ela e a realiadade extralinguística. Ou tem *uma função de comunicação*, quer dizer, se dirige ao significado, ou *uma função poética*, ao signo mesmo. [...] *Cada linguagem funcional tem seu sistema de convenções.* A língua propriamente dita; por conseguinte, é errôneo não identificar uma linguagem funcional com a língua e outra com a 'fala' (na terminilogia de Saussure), por exemplo, a linguagem intelectual com a 'língua' e a linguagem emocional com a 'fala'." (El lenguaje intelectual *externo tiene*, *sobre todo*, *un destino social* (*relaciones con otros*); el lenguaje emocional *tiene también un destino social cuando se propone*

linguista, segundoSaussure, deveria ser a *língua*, em que se apreende o sistema. A *fala*, âmbito do individual e contingente, era apenas o material, o *corpus* de onde o linguista partiria para a (re)construção do sistema de contraste.

Todavia, o que a Escola de Praga no fundo propõe é que a comunicação, antes de ser um acessório do sistema, é parte constitutiva dele, na medida em que, como se viu, não concebiam a linguagem independetemente de as funções a que se podem prestar. Daí adentrarem em detalhes a explicação de como se daria o imbricamento entre a formalidade e a funcionalidade do sistema. Por essa razão, um dos traços importantes dessa concepção é, além do mais, o fato de não separarem, como instâncias isoladas, o comunicacional/informacional do sintático, mas os fundirem de modo sistemático. A estrutura informacional, portanto, inscreve-se no próprio sistema da língua.[204]

Apesar de retomar os termos de Ammann, Mathesius valeu-se também do conceito de Weil, segundo o qual, como se viu mais acima (p. 72-73), haveria uma diferença entre a sequência de palavras e a de pensamentos:

> Em geral, pode-se construir uma sentença de tal modo que seu tema venha em primeiro lugar e seu conteúdo apareça em seguida (sequência objetiva de palavras), ou pode-se começar de imediato com o conteúdo da frase e só então deixar seguir o tema (sequência subjetiva de palavras). (Mathesius, 1929, p. 219 *apud* Gerzymisch-Arbogast, 1987, p. 43)[205]

---

suscitar en el oyente ciertas emociones (*lenguaje emotivo*), *o bien es una descarga de la emoción producida con independencia del oyente.* En su papel social *es necesario distinguir el lenguaje según la relación existente entre él y la realidad extralingüística. O bien tiene* una función de comunicación, *es decir*, *se dirige hacia el significado*, *o bien* una función poética, *hacia el signo mismo.* […] Cada lenguaje funcional tiene su sistema de convenciones*. – La lengua propiamente dicha*; *por consiguiente*, *es erróneo no identificar un lenguaje funcional con la lengua y otro con el* "*habla*" (*en la terminología de Saussure*), *por ejemplo el lenguaje intelectual con la* "*lengua*" *y el lenguaje emocional con el* "*habla*")

[204] "O *Cercle Linguistique de Prague* ["Círculo Linguístico de Praga"] [...], partindo do conceito de *parole* de Saussure, ocupou-se com especial intensidade da problemática do tema-rema. Seu maior representante, Vilém Mathesius, com seus trabalhos nos anos trinta, é tido por fundador da "atual divisão frasal" e, com isso, sublinhou a 'diferença entre o esquema abstrato da frase (no nível da *langue*) e sua realização numa enunciação concreta num contexto presente (no nível da *parole*)'." (*Der 1926 gegründete* '*Cercle Linguistique de Prague*' *hat sich – ausgehend vom Parole-Begriff Saussures – besonders intensiv mit der Thema-Rhema-Problematik befaßt. Ihr führender Vertreter*, *Vilém Mathesius*, *gilt mit seinen Arbeiten in den dreißiger Jahren als Begründer der* '*aktualen Satzgliederung*' *und hebt damit den* '*Unterschied zwischen dem abstrakten Satzschema* (*auf der Langue-Ebene*) *und seiner Realisierung in einer konkreten Äußerung in einem aktuellen* (*Situations*)*-Kontext* (*auf der Parole-Ebene*)' *hervor*; Gerzymisch-Arbogast, 1987, p. 43)

[205] *Ein Satz kann im allgemeinen so konstruiert werden*, *daß das Satzthema vorangeht und die Satzaussage nachfolgt* (*objektive Wortfolge*), *oder man kann gleich mit der Satzaussage anfangen und das Satzthema erst nachfolgen lassen* (*subjektive Wortfolge*).

A grande inflexão dessa visão é o fato de, talvez pela primeira vez, falar-se de forma clara, e sem titubeios, em inversão entre o rema e o tema em suas realizações sintáticas. Von Garblenz, como vimos, já teria enunciado uma espécie de progressão, na qual o rema de uma sentença poderia, na subsequente, ser um tema. Mas a formulação de Mathesius tem o mérito de expor as duas opções como igualmente possíveis e frequentes. De novo, destaque-se que, apesar de inspirado em Weil, Mathesius "sistematiza" (isto é, trata como integrante de um sistema) a concepção psicológica daquele:

> Mathesius extrai seu conceito de tema-rema a partir do contexto dos trabalhos em Psicologia da Compreensão do final do século XIX e enfatiza a característica linguística da GTR ["Gramática Tema-Rema"]. Partindo da língua como "un système de moyens d'expression appropriés à un but" ["um sistema de meios de expressão apropriados a um fim"], ele enfatiza o ponto de vista funcional do uso da língua e dedica-se, sobretudo, à investigação das funções que completam os meios expressivos da língua. (Gerzymisch-Arbogast, 1987, p. 44)[206]

A problemática do tema-rema assim apresentada por Mathesius foi levada adiante por outros estudiosos.

Até aqui, limitamo-nos a apresentar os autores e suas discussões no que concerne à dinânica informacional da língua no nível da frase. Há, basicamente, dois propósitos para isso: (i) entender por que razão um dos polos dessa estrutura informacional da frase, identificada desde meados do século XIX, veio a ser rotulada de *comentário*; (ii) isso feito, seria possível, extrapolando os interesses originais dessas discussões, fazer uma analogia – ainda que apenas por meio de uma metáfora – desse sentido de comentário, numa discussão da frase, com aquele de comentário como um texto sobre outro texto? A ideia fundamental é colher (e, se possível, entender o funcionamento) matizes vários do conceito de comentário nas diferentes discussões e associar os diversos sentidos dessas perspectivas com o que se verá acerca dos comentários bíblicos. Uma questão concreta que se pode fazer é a seguinte: haveria, por exemplo, algo de analógico entre a relação tema e rema (= comentário), no nível da frase, e a relação texto comentado e comentário

[206] *Mathesius löst seinen Thema-Rhema-Begriff aus dem verstehenspsychologischen Zusammenhang der Arbeiten des ausgehenden 19. Jahrhunderts heraus und betont den linguistischen Charakter der TRG. Ausgehend von der Sprache als "un système de moyens d'expression appropriés à un but" betont er den funktionalen Gesichtspunkt der Sprachverwendung und widmet sich vornehmlich der Erforschung der Aufgaben, die die Ausdrucksmittel der Sprache erfüllen.*

propriamente dito? No caso da perspectiva funcional da informação, qual poderia ser (se existe uma), por exemplo, a função comunicativa do comentário bíblico?

Contudo, a maior contribuição que esperamos ter, ao tentar estabelecer tais analogias, diz respeito ao entendimento dos comentários como um ato que só pode existir, porque algo já foi concebido como um tema, como algo que se "pôs" diante daquilo que se comenta. Ou seja, no fundo, uma grande contribuição dessas reflexões linguísticas para os propósitos desta tese é ajudar a entender o *fenômeno* de comentar como um todo, desde seu nível mais "elementar", o da frase, até o mais abrangente, os dos textos e dos discursos. Assim, o que haveria de comum – se que é que há – entre o comentário que se realiza no nível da frase e, por exemplo, o comentário que se dá numa relação entre *formações discursiva*? O que se pode conhecer, em termos de *comentabilidade*, quando se compara comentários realizados em diferentes níveis de realização linguística?

Comentar parece fundar-se num eterno movimento de *denifinição* e *deslocamento.* Desde o nível da frase, pode-se ver que algo é *posto como tema*, isto é, algo precisa estar *definido*, ocupar essa posição do definido, para que seja possível existir um comentário, que, inevitavelmente, *acrescenta* algo ao que está definido, na medida em que coloca em relação o definido com uma informação *nova*, que, por seu grau de "novidade", muda o definido de lugar, o *desloca*, porque o encaixa numa relação específica com outra unidade linguística qualquer. Talvez se pudesse conceber o comentário como aquele átimo em que algo definido está sendo *refratado* pela língua.

Um exemplo prático disso é, a nosso ver, o próprio enunciado que usamos como título deste trabalho, conservado no texto *Contra Celso* de Orígenes e atribuído ao interlocutor Celso, segundo o qual "a escritura não é o nada". Partindo da perspectiva funcionalista da estruturação informacional da frase, o sintagma *a escritura* constiue o tema da frase. Como veremos mais a frente, o tema é o componente da frase que possui o menor grau de "novidade", é, portanto, o *dado* da frase. É preciso que esse dado exista para que qualquer comentário seja possível. Se pensarmos nos efeitos disso, pode-se muito bem dizer que "a escritura", por ocupar a posição temática da frase, apresenta-se como algo definido. Afinal, ainda nos baseando no nível da frase, "a escritura", que é o tema, pressupõe, justamente porque é o *tema*, que ela existe como uma unidade, como algo *dado*.

Por outro lado, o que se vê na sequência é como essa unidade construída é deslocada e refratada, pois "a escritura" poderia ser comentado de infinitas ou, a princípio, indeterminadas maneiras. Mas, enfim, por que é está dito "não é o nada" e não outra coisa? É claro que para responder a essa pergunta defenderemos que é necessário mobilizar outras teorias linguísticas que possam dar conta dos valores ideológicos dos signos linguísticos. Entretanto, isso não quer dizer que não entedemos que as reflexões sobre a frase são tão úteis para entender o fenômeno do comentar quanto as teorias discursivas, embora elas partam de axiomas diferentes e tratem de objetos tão distintos quanto.

No limite, talvez os comentários não sejam outra coisa senão aquilo que Posner (1979, p. 2), apesar de tratar de um aspecto bem específico dos comentários, afirma:

> Sempre que uma moça anda com passinhos rápidos pela calçada, e um homem que está de passagem puxa o ar com os lábios arredondados, de modo que saia um assobio; quando um motorista fecha a porta do ônibus antes do tempo, e os que ficaram para fora esbravejam: "mas que falta de respeito"; quando um vendedor de atrás do balcão diz: "Lamento, mas já fechamos", e o cliente, em resposta, sai batendo a porta, fazendo com que os vidros vibrem; ou quando alguém afirma: "A Linguística é hoje a ciência-piloto das humanidades", e um outro retruca: "Isso é um exagero sem tamanho"; em todos esses casos estamos falando de "comentários". Reagir à recepção de uma informação com uma *tomada de posição* [grifo nosso] é um dos mais usais padrões de comportamento das pessoas em situações de comunicação. (Posner, 1972, p. 2)[207]

O caráter de "tomada de posição" (*Stellungnahme*) dos comentários e seus efeitos são os pontos a ser ressaltados neste trabalho. Nesse aspecto, a evocação das discussões sobre a estruturação da frase numa perspectiva funcional também se presta, sobretudo, a isso.

Voltemos, então, a seguir o caminho heurístico que vai do nível frásico ao discursivo. Para os fins deste trabalho, cabe mencionar o desenvolvimento do par conceitual tema-rema levado a cabo, décadas depois, por František Daneš (1919-), pelo fato de ele ter estendido o problema a um nível transfrásico, no caso, a uma linguística do texto.

---

[207] *Wenn eine Dame über das Trottoir trippelt und ein Mann im Vorbeigehen die Luft durch die gerundeten Lippen einzieht, daß es pfeift, - wenn ein Schaffner die Türen des Autobusses vorzeitig schließt und die Draußenstehenden verärgert rufen: "So eine Rücksichtslosigkeit", - wenn der Verkäufer hinter dem Ladentisch sagt: "Tut mir leid, wir haben heute schon Feierabend" und der Kunde daraufhin die Tür hinter sich zuschlägt, daß die Scheiben klirren, - oder wenn einer behauptet: "Die Linguistik ist heute die ftihrende Geisteswissenschaft" und jemand erwidert: "Das ist eine maßlose übertreibung", in all diesen Fällen sprechen wir von "Kommentaren". Auf die Rezeption einer Information mit einer Stellungnahme zu reagieren, ist eines der gebräuchlichsten Verhaltensmuster im Kommunikationsverhalten des Menschen.*

Discorrendo a esse respeito, começa ele seu artigo de 1970 *Zur linguistischen Analyse der Textstruktur* ("Da análise linguística da estrutura textual"):

> Mostrou-se nos últimos anos que uma análise puramente linguística não pode mais restringir-se à investigação da estrutura frasal, mas sim se pode e deve analisar o texto (e suas partes), sua estrutura, com métodos linguísticos. Trata-se de descrever os princípios gerais da construção textual, os quais convêm (à competência linguística) no domínio do sistema linguístico. Fala-se da Sintaxe de Texto ou, melhor, da Teoria da Construção Textual. (Daneš, 1970, p. 72)[208]

Dando o pontapé inicial a essa Sintaxe ou Teoria do Texto, Daneš incorpora, ademais, à sua reflexão, conceitos não oriundos estritamente da perspectiva estruturalista saussuriana. É sintomático nesse excerto que fale de um projeto de uma sintaxe textual, ao mesmo tempo em que menciona *en passant* um conceito central da gramática gerativa-transformacional, fundada por Noam Chomsky, no final da década de 50, início da de 60: *competência linguística.* Apresentado à reflexão sobre a gênese textual o conceito de *competência* de Chomsky, Daneš de forma implícita entende o texto não como uma coleção de frases quaisquer, mas sim como conjunto de enunciados "bem formados". De uma só vez, direciona a construção de texto, ou, pelo menos, o seu reconhecimento como tal, a essa capacidade inerente à mente dos falantes de reconhecer intuitivamente o que faria um texto algo diferente de apenas um apanhado de frases soltas e desconexas entre si. No entanto, vale ressaltar o "empréstimo" do conceito chomskyano numa perspectiva *funcionalista.* A competência de que fala Daneš implica um conhecimento tácito e intuitivo também das funções comunicativas da língua.

Em seguida, no mesmo artigo, ele deixa explícito tratar-se de uma extensão do par conceitual tema-rema para uma "gramática de texto":

> Um texto pode ser considerado um encadeamento de enunciados (mínimos) (i. e., de frases adequadas a um contexto e a uma situação determinados). Meu pré-requisito para uma explicação mais ampla é o princípio da chamada "perspectiva funcional da frase" ou da "atual divisão do enunciado" em cima de seu THEMA e seu RHEMA (i. e., TOPIC [TÓPICO] e COMMENT [COMENTÁRIO] na terminologia americana). O tema e o rema apresentam duas funções comunicativas complementares de variados componentes semânticos de um

[208] *In der letzten Zeit hat sich gezeigt*, *dass die rein linguistische Analyse nicht mehr auf die Erforschung der Struktur des Satzes beschränkt werden darf*, *sondern dass auch der Text* (*und seine Abschnitte*), *seine Struktur mit den linguistischen Methoden analysiert werden darf und soll. Es handelt sich darum*, *die allgemeinen Prinzipien des Textaufbaus zu beschreiben*, *die in den Bereich des Sprachsystems* (*der Sprachkompetenz*) *gehören. Man spricht von der Syntax des Textes*, *oder besser von der Theorie des Textaufbaus.*

> enunciado: em quase todo enunciado diferem aquilo a respeito do que algo é comunicado (O TEMA) e o que é comunicado sobre isso (O REMA, o enunciado em sentido estrito, próprio). (Daneš, 1970, pp. 72-73)[209]

A concepção textual de Daneš ainda não encarava o texto como uma unidade linguística fundamental. Vê-o, portanto, como uma formação complexa, um ajuntamento "harmonioso", "bem formado", de unidades menores, os enunciados. O texto seria construído a partir de uma "ilusão" dada pela progressão sucessiva de temas e remas. Em sua visão, então, a análise textual deve partir da frase. A explicação da sintaxe da sucessão delas seria o objetivo principal.

A discussão de Daneš, como vemos, restringe-se ao interior de um texto, o qual, diz ele, é fruto de uma "ilusão" da sequência de tema e rema. Em nossa análise dos comentários bíblicos, argumentaremos mais ou menos nesses termos, embora não tratando de um texto *de dentro*, mas da relação de interdependência entre textos. Tentaremos demonstrar como os comentários bíblicos de alguma forma – e, possivelmente, à revelia dos objetivos dos autores – ao fragmentar o texto, ajudam a quebrar essa ilusão do texto bem formado, ao mesmo tempo em que, ao comentá-lo, acaba por produzir uma outra sequência, intermediada justamente pelos adendos típicos de comentários, e, com isso, *re-ilusiona* o texto, inserindo-o numa outra relação progressiva de temas e remas. Com isso, pretendemos já adiantar um aspecto que será bem enfatizado ao longo de nossa análise: a importância da *sequência* nos efeitos que comentários produzem.[210]

Nesse texto de 1970, há alguns exemplos e definições de Daneš acerca do funcionamento temático-remáticos das frases que são de suma importância para uma das teses que defenderemos neste trabalho, a saber, a da "uniformização" inexorável que todo comentário requer para que algo se torne seu objeto. O autor apresenta duas frases, em

[209] „Ein Text kann als eine Verkettung von (minimalen) Aussagen (d.h., von Sätzen, die einem bestimmten Kontext und einer bestimmten Situation angepasst sind) betrachtet werden. Meine Voraussetzung für weitere Ausführungen bildet das Prinzip der sogenannten "funktionellen Satzperspektive" oder der "aktuellen Gliederung der Aussage" auf ihr THEMA und RHEMA (d.h., TOPIC und COMMENT in der amerikanischen Terminologie). Das Thema und Rhema stellen zwei komplementäre Mitteilungsfunktionen von verschiedenen semantischen Bestandteilen einer Aussage dar: In fast jeder Aussage unterscheidet man das, worüber etwas mitgeteilt wird (DAS THEMA) und das, was darüber mitgeteilt wird (DAS RHEMA, die Aussage im eigenen, engeren Sinne)."

[210] Vale lembrar que há discussões desse tipo também entre musicólogos, para os quais, também uma música nada mais é senão uma ilusão, decorrente de uma "falha" da cognição humana, que não "consegue" perceber os espaços vazios intervalares entre duas unidades de som.

alemão, quase idênticas dos pontos de vista gramatical e lexical: i) *er bekam das Buch von einem Kollegen* ("Ele recebeu o livro de um colega"); ii) *er bekam von dem Kollegen das Buch* ("Ele recebeu do colega um livro"). Como diz, trata-se de frases quase idênticas quanto à forma, "[…] no entanto, estão ajustadas a diferentes contextos e situações e apresentam perspectivas variadas de comunicação" (Daneš, 1970, p. 73).[211]

O que mais nos interessa no tocante a esses exemplos é a forma como suas diferenças são explicadas:

> No primeiro caso, trazem a função temática as palavras *er bekam das Buch* ["ele recebeu o livro"], enquanto que se distribui a função remática à expressão *von einem Kollegen* ["de um colega"]. No segundo caso, a distribuição está invertida. Tudo isso é (nesse caso) sinalizado não apenas por meio da sequência de palavras (os elementos temáticos ficam no início), mas também pelo artigo. E é pelo *artigo definido* [grifo nosso] que na maioria das vezes se sinaliza o tema (como *algo que ao parceiro da conversa é conhecido* [grifo nosso]), ao passo que, pelo indefinido, a novidade do rema. (na língua falada, junta-se a isso ainda a entonação frasal, em estreita interação com a sequência de palavras). (Daneš, 1970, p. 73)[212]

Nessa explicação, a presença dos artigos desempenha papel importante como índice do tema – o que acrescentaria também à problemática da ordem sintática a questão da "escolha" lexical. Embora não seja o objetivo do estudioso – pelo menos no texto citado – ir "além do texto", seria lícito avançar a questão e discurtir a característica do tema de realizar-se como "algo que ao parceiro da conversa é conhecido". Dito de outra forma, em que medida o que é *construído no* texto como "algo conhecido" seria mesmo, de fato, *conhecido ao parceiro*, tal está afirmado? Obviamente, Daneš parte de uma situação de comunicação concebida, para usar uma metáfora emprestada à Física, segundo as "condições normais de temperatura e pressão". O assunto leva necessariamente à questão da pressuposição, seja em língua (Oswald Ducrot), seja no (inter)discurso (o *pré-construído* de Michel Pêcheux). Trataremos disso mais à frente, mas, por ora, é possível dizer que a

---

[211] […] *jedoch sind sie auf unterschiedliche Kontexte und Situationen zugeschnitten und weisen verschiedene Mitteilungsperspektiven auf.*

[212] *Im ersten Falle tragen die thematische Funktion die Wörter* er bekam das Buch, *während die rhematische Funktion dem Ausdruck* von einem Kollegen *zugeteilt wird. In dem zweiten Falle ist die Distribution umgekehrt. Das alles wird* (*in diesem Falle*) *nicht nur durch die Wortfolge* (*die thematischen Elemente stehen am Anfang*), *sondern auch durch den Artikel signalisiert: und zwar durch den bestimmten meistens das Thema* (*als etwas*, *was den Partnern des Gespräches bekannt ist*), *wogegen der unbestimmte Artikel die Neuigkeit des Rhemas signalisiert.* (*In der gesprochenen Sprache tritt noch die Satzintonation hinzu*, *in engem Zusammenspiel mit der Wortfolge*).

perspectiva ducrotiana é importante para entender a realização da pressuposição numa perspectiva restrita exclusivamente à língua. Para os propósitos aqui seguidos, todavia, convém analisar, sobretudo, a pressuposição como um dos efeitos mais sobressalentes de embates ideológicos travados *na* língua e *pela* língua.

Para mostrar a grande contribuição que todas essas reflexões da Linguística moderna aportam à análise de textos da Antiguidade, façamos um pequeno excurso, em que se adiantam parte das reflexões e das análises que aparecerão mais à frente no presente trabalho.

Um dos problemas centrais para as primeiras comunidades cristãs dizia respeito a saber se era defensável ou não que os chamados *Antigo* e *Velho Testamentos* pertencessem ao um só e mesmo livro (tal nomeação já seria uma resposta positiva como veremos, em detalhes, mais adiante nesta tese). Orígenes, reputado como o grande iniciador *avant la lettre* da teologia sistemática, defende a "união" dos dois *Testamentos* nos seguintes termos:

> o início do evangelho – com efeito, ele tem uma grandeza, que consta de um *início*, seguidamente de um *meio* e de um *fim* – é, *sem dúvida*, todo *o antigo testamento*, sendo João uma representação (*týpos* [τύπος]) dele, ou, *por causa da ligação do novo com o velho*, é o fim do velho se mostrando através de João. [...] Donde me parece impressionante como os heterodoxos (*heteródoxoi*) atribuem *ambos os testamentos a dois deuses* [*sc.* diferentes], não se convencendo *nem mesmo a partir do próprio texto* (*rhētón*). Com efeito, como é possível ser, como eles pensam, João o início do evangelho, se falasse justamente de outro deus o homem que fala justamente do demiurgo[213] e ignora, como crêem, a nova divindade? (Orig. *Comm. in euang. Ioan.*, 13, 13, 80-82; grifos nossos)[214]

Nessa passagem, parece estar claro, pelo uso dos determinantes (sublinhados dentro do sintagma) *tò euaggéliov* (τὸ εὐαγγέλιον) / *hē palaià diathḗkē* (ἡ παλαιὰ

---

[213] *Dēmiourgós* (δημιουργός) é, do ponto de vista etimológico, "aquele que trabalha (*érgō* [ἔργω]) para o povo"; em Xenofonte e Platão, tem também a acepção de "criador do mundo" (ver δημιουργός in LIDDELL-SCOTT). Orígenes emprega o termo com esse sentido. Cf. também *Heb.* 11, 10.

[214] [...] ἡ ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου – ἔστι γὰρ αὐτοῦ μέγεθος ἀρχὴν καὶ τὰ ἑξῆς καὶ μέσα καὶ τέλη ἔχοντος – ἤτοι πᾶσά ἐστιν ἡ παλαιὰ διαθήκη, τύπου αὐτῆς ὄντος Ἰωάννου, ἢ διὰ τὴν συναφὴν τῆς καινῆς πρὸς τὴν παλαιὰν τὰ τέλη τῆς παλαιᾶς διὰ Ἰωάννου παριστάμενα. [...]Ὅθεν θαυμάζειν μοι ἔπεισι, πῶς δυσὶ θεοῖς προσάπτουσιν ἀμφοτέρας τὰς διαθήκας οἱ ἑτερόδοξοι, οὐκ ἔλαττον καὶ ἐκ τούτου τοῦ ῥητοῦ ἐλεγχόμενοι. Πῶς γὰρ δύναται ἀρχὴ εἶναι τοῦ εὐαγγελίου, ὡς αὐτοὶ οἴονται, ἑτέρου τυγχάνων θεοῦ ὁ Ἰωάννης, ὁ τοῦ δημιουργοῦ ἄνθρωπος καὶ ἀγνοῶν, ὡς νομίζουσι, τὴν καινὴν θεότητα.

διαθήκη) / *tò rhētón* (τὸ ῥητόν), que "a boa mensagem" ou "o evangelho", "o antigo testamento" e, especialmente, "o texto" são dados *a priori*, logo, ocupam uma posição temática. Os determinantes constrõem-nos (*no* texto) como algo definido, e produzem, com isso, um *efeito de sentido* (*para além do* texto) de unidade (pois não se trata de uma unidade ontológica), que se presta a apagar as contradições inscritas na diversidade das materialidades textuais. Esse duplo movimento instala, ao mesmo tempo, algo como óbvio (fala-se d'O Texto) e também apaga , ou melhor, suspende da argumentação as contradições concretas que atravessam e refratam a constituição do texto. A análise do comentador, portanto, apagando esse aspecto em seu discurso. "apenas" confirma o *a priori*, sem o qual, por outro lado, sua argumentação não poderia seguir de uma maneira ou de outra. Talvez fosse o caso de dizer, então, que o uso dos determinantes não identifica apenas o "algo que ao parceiro da conversa é conhecido", mas sim estabelece o ponto de partida do fluxo argumentativo, cuja contestação não pode existir, se não se entraria num "diálogo de surdos". Dito de outro modo, se o pressuposto não é aceito ou visto como tal pelo "parceiro da conversa", instaura-se não uma intercompreensao, mas sim interincompreensão.

Se se aceita, como se vem dizendo, o modo como os temas e os remas, tanto em nível frásico como, neste caso, em nível textual, se relacionam, as asserções concernentes a esses efeitos de unidade, em termos argumentativos e polêmicos, ganham contornos mais nítidos.

Voltando à passagem do texto de Daneš, tem-se introduzida mais uma importante dicotomia que, segundo essa visão, toda frase traria à baila. Ele alerta para o fato de que, simultaneamente à distinção tema-rema, realiza-se – mas não necessariamente em relação de identidade – outra relação, a saber, entre o *conhecido* e o *novo*. [215]

O objetivo de Daneš nesse texto é, entre outros, estabelecer uma maneira segura de identificar tanto o tema quanto o rema de uma sentença. Para tanto, diz ele, é preciso

[215] "Com efeito, deveriam diferenciar-se dois aspectos diversos da perspectiva funcional da frase: a primeira diz respeito à distinção 'tema-rema', a segunda, novamente à distinção 'conhecido-novo'". (*Im Grunde genommen*, *sollte man zwei verschiedene Aspekte der funktionellen Satzperspektive unterscheiden: der erste betrifft die Distinktion ‚Thema – Rhema*', *der zweite wieder die Distinktion ‚das Bekannte - das Neue*'; (Daneš, 1970, p. 73, n. 3)

fiar-se no critério da *Ergänzungsfrage* (numa tradução literal, "pergunta pelo complemento", isto é, os pronomes interrogativos "quem", "o que", "quando", "onde" etc.). "[...] mostra-se que, para cada um dos enunciados, existe uma pergunta pelo complemento, a qual (com seu pronome interrogativo) já pergunta pelo rema do enunciado. É justamente o rema aquilo que forma o 'complemento' da respectiva questão" (Daneš, 1970, p. 73).[216]

Tendo essas perguntas como critério tipológico, o linguista tcheco propõe uma lista de diversos tipos de "tematizações" (cf. Daneš, 1970, pp. 75-78), a partir da maneira como os temas e os remas se sucedem na cadeia textual. Donde, pergunta:

> […] que significado tem esses conhecimentos para a análise da construção textual? É claro que, do ponto de vista do valor informativo dos elementos da frase, o rema desempenha um papel relevante, já que traz uma informação (relativamente) nova. Mas, no tocante à construção de um texto, o tema mostra sua relevância. Sua baixa carga informativa faz dele um importante meio de construção. Nesse aspecto, todo texto (e suas partes) pode ser considerado uma sequência de temas (a qual pode ser verificada por intermédio do procedimento interrogativo mencionado acima). A única estrutura temática textual consiste, então, no encadeamento e na conexidade dos temas, em suas relações cambiantes e sua hierarquia, em suas relações com as partes e o todo do texto, assim como com a situação. A todo esse complexo de relações temáticas no texto dou o nome de "progressão temática" (PT). Essa progressão apresenta o andaime da construção textual. (Daneš, 1970, p. 74)[217]

No artigo (resultante, lembremos, de uma palestra), o estudioso, no entanto, não investiga possíveis "efeitos" das diferentes formas de "progressão temática", nem tipifica uma potencial correspodência entre determinado gênero discursivo e certo modo de "progressão temática". Seu objetivo primordial é apresentar diferentes formas de organização da estrutura temática-remática, a partir a conceito de que os textos se formam

---

[216] […] *Es zeigt sich, dass zu einer jeden Aussage eine Ergänzungsfrage existiert, die (mit ihrem Fragewort) gerade nach dem Rhema der Aussage fragt. Es ist gerade das Rhema, was die ‚Ergänzung' der betreffenden Frage bildet.*

[217] […] *Was für eine Bedeutung haben diese Erkenntnisse für die Analyse des Textaufbaus? Es ist klar, dass vom Standpunkt des Mitteilungswertes der Satzelemente eine relevante Rolle das Rhema spielt, da es eine (relativ) neue Information bringt. Aber in bezug auf den Aufbau eines Textes zeigt seine Relevanz das Thema. Seine niedrige Informationsbelastung macht aus ihm ein wichtiges Aufbaumittel. In dieser Hinsicht kann jeder Text (und seine Abschnitte) als eine Sequenz von Themen betrachtet werden (die mittels des oben erwähnten Frageverfahrens festgestellt werden kann). Die eigentliche thematische Struktur des Textes besteht dann in der Verkettung und Konnexität der Themen, in ihren Wechselbeziehungen und ihrer Hierarchie, in den Beziehungen zu den Textabschnitten und zum Textganzen, sowie zur Situation. Diesen ganzen Komplex von thematischen Relationen im Text nenne ich die "thematische Progression" (TP). Diese Progression stellt das Gerüst des Textaufbaus dar.*

por meio da séries sucessivas de temas e remas, os quais criam, por sua progressão, a "ilusão" textual.

O mais destacável dessa reflexão levada a cabo por Daneš é, para este trabalho, a demonstração de como uma determinada *sequência* de temas e remas *constroem a ilusão* de um texto. Em certo sentido, esse mecanismo é identificável também no caso dos comentários bíblicos. Como veremos, esses comentários tinham por hábito organizar-se por lemas, isto é, excertos de tamanho variado retirados do texto fonte, a partir dos quais algo novo (ou seja, um comentário) é dito. Como, no entanto, os lemas geralmente não eram citados respeitando a sequência do texto fonte, é lícito defender, seguindo *mutatis mutandis* o artigo de Daneš, que uma outra "ilusão" de texto se criava.

Com a mudança de foco explicativo da organização temática para além da frase, desembocando no texto, deu-se o pontapé inicial para a constituição de uma Linguística do texto. Visto como uma sequência de enunciados, cujo modo de realização de seus temas e remas ajudariam, por exemplo, a identificar um determindo gênero, os textos, entretanto, ainda não eram vistos como uma unidade semântica irredutível e de outra natureza que não a das frases. Tal aspecto não demoraria muito a emergir nos debates linguísticos, justamente na década de setenta.

Antes, porém, faz-se mister passar pela tradição estadunidense de pesquisas sobre a organização informacional da frase. Aí se encerrará o percurso dos estudos frásicos que interessa a esta tese, pois é nos trabalhos dos linguistas estadunidenses que surgirá, como termo técnico, a palavra *comentário*, a princípio, como uma possível tradução para *rema*, em seguida, no entanto, como um refinamento daquele termo usado pela Escola de Praga.

2.4. A "tradução" de tema/rema na escola norte-americana

Como dissemos, mais ou menos de forma independente, existiu uma vertente estadunidense, cujo emprego do termo *comentário* desenvolve-se de forma diversa do

usado nos estudos europeus. Em ambos os casos, como discutido, a motivação para o emprego do termo *comentário* deu-se em virtude das críticas à aplicação das categorias de sujeito e predicado, tal como a Lógica as concebeu por séculos, para se explicar o funcionamento da gramática de línguas naturais, especialmente nas situações de comunicação. Tanto num como noutro caso, via-se o ponto de vista lógico como insuficiente, já que esse pressupunha uma regra de expressão "limpa" e "ordenada", alheia a outros fenômenos linguísticos que a pudessem "desviar" de tal regra.

Lyons (1979), na sua *Introdução à linguística teórica*, afirma emprestar de Charles F. Hockett (1916-2000) os termos *tópico* e *comentário*.[218] No *Course in modern linguistics* ("Curso de Linguística moderna") de Hockett está dito:

> A caracterização mais geral das construções predicativas é expressa pelos termos tópico e comentário [...]: O falante anuncia o tópico e depois diz algo sobre ele. Assim: *John – ran away* ["João – fugiu"] [...] *That new book by Thomas Guernsey – I haven't read yet* ["Esse livro novo de Thomas Guernsey – eu ainda não li"] […] (os travessões internos nas frases aqui dadas como exemplos indicam a divisão principal da estrutura em constituintes). Em inglês e nas línguas mais conhecidas da Europa, os tópicos são usualmente também sujeitos, e os comentários são predicados: assim em *John / ran away*. Mas essa identificação falha por vezes no inglês coloquial, regularmente em certas situações especiais do inglês formal e mais generalizada em línguas não europeias. (Hockett, 1958, p. 201 *apud* Lyons, 1979, p. 354)

Prima facie, não parece haver diferenças entre a definição de tema-rema e a de tópico-comentário. Ambas enfatizam o fato de que a estrutura informacional das sentenças em grande parte das línguas indo-europeias pode coincidir com a antiga definição de sujeito-predicado. Lyons, porém, no comentário que faz a essa passagem, alerta para o fato de que não se devem confundir as noções sintáticas de "sujeito" e "predicado" com o que Hockett define como "tópico" e "comentário", apesar de dizerem "que [*sc.* aquelas noções] coincidem com 'tópico' e 'comentário' nas frases declarativas mais frequentes do inglês e,

[218] Tudo leva a afirmar – embora uma pesquisa nessa linha fosse necessária – que Hockett tenha sido mesmo o primeiro, no universo de língua inglesa, a empregar os termos *topic* ("tópico") e *comment* ("comentário"). No verbete *topic* do *Oxford English Dictionary*, na rubrica *grammar* ("gramática"), diz-se: "A parte de uma sentença que é marcada como aquilo sobre o que o resto da sentença faz uma declaração (comentário), uma pergunta etc. *Tópico*, às vezes, corresponde ao sujeito, mas o contraste *tópico/comentário* não é necessariamente o mesmo como o de *sujeito/predicado.*" *–The part of a sentence which is marked as that on which the rest of the sentence makes a statement* (*comment*), *asks a question*, *etc.* Topic *sometimes correspond to subject*, *but the* topic/comment *contrast is not necessarily the same as that of* subject/predicate –, o primeiro excerto usado para abonar tal acepção foi retirado justamente do *Course in modern linguistics* de Hockett.

em geral, das línguas da Europa". Além disso, Lyons chama a atenção para a afirmação de Hockett, que dá a entender que o tópico sempre precede o comentário:

> Diz-se primeiro *That new book by Thomas Guernsev* porque essa expressão especifica o que o falante vai dizer: ela é o tópico da frase, embora não seja o seu sujeito. O tópico é ao mesmo tempo o objeto do verbo *haven't read* (*yet*), e o sujeito é *I*, parte do comentário da frase vista como um todo. (Hockett, 1958, p. 201 *apud* Lyons, 1979, p. 354)

Essa nova proposta terminológica de Hockett, aqui ainda tímida e cheia de ressonâncias da discussão europeia do tema-rema, foi levada adiante por outras gerações de linguistas. Dentre os que se debruçaram sobre a questão, está o inglês Michael Alexander Kirkwood Halliday (1925-). Halliday não só adotou igualmente a terminologia de Hockett como a expandiu, em certo sentido, e também a inseriu num quadro explicativo mais amplo e ambicioso, tencionando dar conta de toda uma *estrutura da informação*.

Apesar de utilizar os termos referidos a Hockett, e seguir na esteira de Lyons, todavia, para von Heusinger (1999, p. 7; 116), foi Halliday não só quem introduziu a distinção praguense entre *tema* e *rema* nos EUA, como também foi simplesmente o fundador da tradição estadunidense nessa área.[219]

Ao ficar a par tanto da terminologia estadunidense quanto da europeia, Halliday deu-se conta de que poderia haver uma não correspondência no que ambos os pares conceituais significam. A grande inflexão proposta por Halliday é a interpretação dos conceitos que ele mesmo cunhou por primeiro: a estrutura informacional (*information structure*).

> Enquanto a abordagem praguense funda a estrutura da informação dentro do sistema gramatical na interface sintaxe-semântica, Halliday postula um nível independente para a estrutura da informação. Ele é, de fato, o primeiro a usar o termo *estrutura da informação* e estabelece um conceito independente dela. (von Heusinger, 1999, p. 117)[220]

[219] Talvez não seja apenas coincidência notar que tanto Hockett quanto Halliday foram professores de chinês, língua na qual a distinção tópico-comentário é marcada de modo mais evidente que nas línguas indo-europeias pelo menos.

[220] *While the Praguian approach builds information structure into the grammatical system in the syntax-semantics interface*, *Halliday postulates an independent level for information structure. He is in fact the first who uses the term* information structure *and establishes an independent concept of it.*

Assim, numa série de três artigos publicados no biênio de 1967 e 1968, *Notes on transitivity and theme in English* ("Notas sobre transitividade e tema em inglês"), ele propõe a seguinte distinção:

> A sentença inglesa [...] pode ser vista como o domínio de três áreas principais de escolha sintática: transitividade, modo e tema. Transitividade é o conjunto de opções relacionadas ao conteúdo cognitivo, a representação linguística da experiência extralinguínstica, seja dos fenômenos do mundo exterior, seja dos sentimentos, pensamentos e percepções. O modo representa a organização dos participantes em situações conversacionais, fornecendo opções na forma de papéis de falantes: o falante pode informar, questionar ou ordenar; ele pode confirmar, requerer confirmação, contradizer ou mostrar qualquer uma das posturas de um amplo espectro definidas pelas potencialidades da interação linguística. O tema relaciona-se com a estrutura da informação da sentença; com o *status* dos elementos, não como participantes nos processos extralinguísticos, mas como componentes de uma mensagem; com a relação do que está sendo dito para o que já o fora antes no discurso, e sua organização interna num ato de comunicação. Nenhuma dessas áreas de sentido restringe-se à sentença; mas, para cada uma delas, a sentença fornece um espectro significativo de opções, e são em relação a essas opções de sentença que os termos "transitividade", "modo" e "tema" são usados aqui: dada a sentença como domínio, a transitividade é a gramática da experiência, o modo a gramática da função conversacional e o tema a gramática do discurso. (Halliday, 1967, p. 199)[221]

De algum modo, Halliday propõe não só distinguir entre tema-rema e tópico-comentário – embora, como se viu, em muitos outros casos, tais termos apareciam frequentemente como sinônimos –, mas também introduzir uma nova categoria para descrever essa estrutura da informação.

> […] os papéis especificados pelo sistema temático são de um tipo diferente; aqui, função estrutural é função em comunicação, e uma dessas funções rotula-se por si só de "tema", de modo que o termo 'tema' está sendo usado tanto como um nome genérico quanto como o nome de um papel particular na distribuição da informação na sentença como mensagem [...]. Outras funções dentro dessa área

[221] *The English clause* […] *can be regarded as the domain of three main areas of syntactic choice: transitivity*, *mood and theme. Transitivity is the set of options relating to cognitive content*, *the linguistic representation of extralinguistic experience*, *whether of the phenomena of the external world or of feelings*, *thoughts and perceptions. Mood represents the organization of participants in speech situations*, *providing options in the form of speaker roles: the speaker may inform*, *question or command*; *he may confirm*, *request confirmation*, *contradict or display any one of a wide range of postures defined by the potentialities of linguistic interaction. Theme is concerned with the information structure of the clause*; *with the status of the elements not as participants in extralinguistic processes but as components of a message*; *with the relation of what is being said to what has gone before in the discourse*, *and its internal organization into an act of communication* (cf. *the* '*organization of utterance*' *as a syntactic level in Danes*, *1964*). *None of these areas of meaning is restricted to the clause*; *but for each the clause provides a significant range of options*, *and it is these clause options for which the terms* '*transitivity*', '*mood*' *and* '*theme*' *are here being used: given the clause as domain*, *transitivity is the grammar of experience*, *mood is the grammar of speech function and theme is the grammar of discourse.*

> são rotuladas com termos tais como "dado" e "novo"; "tópico" e "comentário" são, no entanto, evitados, porque se tendeu a usá-los de um modo que funde o que é aqui é visto como funções distintas, com "tópico" significando tanto "dado" como "tema". (Halliday, 1967, pp. 199-200)[222]

Assim, diz ele:

> […] a estrutura informativa é um dos aspectos da organização temática do discurso; e, conforme exposto no trabalho dos linguistas da tradição de Praga, a organização temática é claramente refletida em vários traços da sintaxe moderna do inglês, aí incluídas certas tendências da ordem das palavras. A sequência dos elementos na sentença tende mais a representar o ordenamento temático que o da trasitividade do tipo "ator – ação (– objetivo)", e isso é particularmente verdadeiro quanto à função da posição inicial da sentença, que reflete uma divisão da sentença em "tema" e "rema", em que o tema sempre precede ao rema. As funções "dado" e "novo" não são, no entanto, as mesmas das de "tema" e "rema". As duas são indenpendemente variáveis (donde, evita-se aqui os termos "tópico" e "comentário" [...]). Mas há um relacionamento entre eles tal que, no casos não marcados, o foco da informação recairá em algo diferente do tema; recairá, no fim, no rema, embora não necessariamente se estendendo sobre o todo dele. (Halliday, 1967, p. 205)[223]

Para tanto, Halliday baseou-se em seus estudos na entonação da língua inglesa. Daí surgiu a definição, segundo a qual o *focus* (novo termo apresentado para dar conta dessa estrutura informacional) é marcado entonacionalmente. Von Heusinger (1999, p. 119) reproduz de maneira mais didática o esquema apresentado por Halliday (1967):

*	*	acento tonal [*pitch accent*]
//Mary //	always goes to **town** on Sundays//	fraseamento [*phrasing*]

[222] […] *The roles specified by the theme systems are of a different kind*; *here structural function is function in communication*, *and one of the functions is itself labelled* '*theme*', *so that the term* '*theme*' *is being used both as a general name and as the name for a particular role in the distribution of information in the clause as message* […]. *Other functions within this area are labelled by such terms as* '*given*' *and* '*new*'; '*topic*' *and* '*comment*' *are however avoided because they have tended to be used in a way which conflates what are here regarded as distinct functions*, *with* '*topic*' *meaning both* '*given*' *and* '*theme*'.

[223] […] Information structure is one aspect of the thematic organization of discourse; and, as brought out in the work of linguists of the Prague tradition, thematic organization is clearly reflected in various features of modern English syntax, including certain tendencies of word order. The sequence of elements in the clause tends to represent thematic ordering rather than ordering in transitivity of the 'actor - action (- goal)' type, and this is particularly true of the function of clause-initial position which reflects a division of the clause into 'theme' and 'rheme', with theme always preceding rheme. The functions 'given' and 'new' are however not the same as those of 'theme' and 'rheme'. The two are independently variable (hence the present avoidance of the terms 'topic' and 'comment' referred to earlier). But there is a relationship between them such that in the unmarked case the focus of information will fall on something other than the theme; it will fall at least within the rheme, though not necessarily extending over the whole of it.

[Mary]	[always goes to **town** on Sundays]	tema-rema ("concernência") [*theme-rheme* ("aboutness")]
[Mary]	[..... **town** .....]	foco da informação [*information focus*]
[Mary]	[..... **town** .....]	novo [*new*] ("*ancoramento* ["discours
[.....]	[always goes to ..... on Sundays]	dado [*given*] *discursivo*") anchoring"]

Esse quadro tenta reproduzir os fenômenos que ocorrem concomitantes numa sentença. Por meio desta sentença inglesa: *Mary always goes to town on Sundays* ("Maria sempre vai à cidade aos domingos"), elucidam-se: (i) o lugar em caem os acentos tonais (*Mary* e *town*); (ii) como se dá o fraseamento prosódico, ou seja, quais são os sintagmas fonológicos da sentença, cujas fronteiras se marcam, geralmente, por meio de pausas de maior ou menor grau (*Mary* e *always goes to town on Sundays*); (iii) a realização da estrutura tema-rema, organizada segundo o grau de "concernência" (*aboutness*), isto é, constituinte, na sentença, com a maior concetração daquilo a respeito do que se está falando; (iv) foco informativo, que são aqueles itens lexicais com o grau de "dadicidade" (*givenness*) em relação ao discurso; (v) por fim, a relação entre *novo* e *dado*, marcados segundo o "ancoramente discursivo". Como dito, à diferença dos linguistas da Escola de Praga, Halliday concebe uma estrutura informacional que se complementa na estrutura sintatica, mas que não é um decalque desta última. Assim, segundo as demonstrações do estudioso estadunidense, nem sempre coincide a ordem temática com a estrutura da informação. Na mesma série de artigos de 1967-1969, Halliyday explora vários casos particulares.

No que diz respeito a qual seria a diferença entre os conceitos de tema-rema e de *dado-novo*, Halliday propõe defini-los assim:

> Basicamente, o tema é o que vem primeiro na sentença; e, ao passo que isso significa que [...] há, no caso não marcado (i. e. se a estrutura informacional é não marcada), uma associação do tema com o dado, as duas são opções independentes.Talvez se possa resumir melhor a diferença pela observação de que, enquanto "dado" significa "aquilo sobre o que você estava falando" (ou "aquilo sobre o que eu estava falando antes"), "tema" significa "aquilo sobre o que eu estou falando" (ou "aquilo sobre o que estou falando agora"); e, como qualquer aluno de retórica sabe, os dois não coincidem necessariamente. (Halliday, 1967, p. 212)[224]

[224] *Basically*, *the theme is what comes first in the clause*; *and while this means that* […], *there is in the unmarked case* (*i.e.if the information structure is unmarked*) *an association of the theme with the given*, *the two are independent options. The difference can perhaps be best summarized by the observation that*, *while*

Com o passar do tempo, as discussões e as investigações tornaram-se cada vez mais refinadas e complexas. Posteriormente a esses artigos de Halliday, Daneš , ao contrário daquele, mantém, conforme afirma Barbosa (2005, p. 344), os pares conceituais tema-rema e tópico-comentário, redefinindo-os da seguinte maneira:

> Das investigações de Daneš resulta claramente uma abordagem tripla da frase: a sua organização, que corresponde à divisão tema-rema, o seu conteúdo, que corresponde à divisão tópico-comentário, e a sua relação com o contexto, que corresponde à divisão elementos conhecidos-elementos novos, que constituem, respectivamente, o ponto de partida e o 'cerne' ou núcleo do enunciado. São estes ponto de partida e cerne do enunciado que a Moderna Escola de Praga designa por tópico e foco do enunciado. O modo como o tópico e o foco se organizam na frase é designado por articulação tópico-foco, que corresponde aproximadamente à ideia de dinamismo comunicativo de Firbas. O tratamento formal da articulação tópico-foco constitui actualmente um objecto privilegiado da investigação de Praga. (Barbosa, 2005, p. 344)

Assim como no caso das reflexões de Halliday, cujas teorias informacionais – como aquelas definições que, no século XIX, começaram a se libertar da "prisão" conceitual da oposição lógica e quase única do *sujeito-predicado* – deram passos importantes para circunscrever os fenômenos complexos que envolvem as interfaces fonologia suprasegmental, sintaxe, e estrutura informacional, os continuadores da Escola de Praga seguiram caminho semelhante. Dessas reflexões em diante – mesmo até antes delas, em certo sentido –, não mais se relegaram fenômenos "parassintáticos" (na medida em que não coincidem com a sintaxe estrita dos contituentes a par de seus valores fonológicos e semânticos) à categoria do acessório. Essas abordagens colocam esses fenômenos como essencialmente coextensivos à sintaxe propriamente dita, e mesmo os estudos de sintaxe "pura", mesmo quando não os investigam, não deixam de reconhecer a centralidade dessas questões ligadas à fonologia suprassegmental e à semântica.

Para nós, entretanto, esse percuso teve o propósito de entender os sentidos associados ao termo *comentário* nessas reflexões, a fim de que eles possam contribuir, à guisa de *insight*, apreender não só traços da prática de comentar na Aniguidade em particular, mas também dessa atividade em geral.

'*given*' *means* '*what you were talking about*' (*or* '*what I was talking about before*'), '*theme*' *mean* '*what I am talking about*' (*or* '*what I am talking about now*'); *and*, *as any student of rhetoric knows*, *the two do not necessarily coincide.*

Dessa última passagem citada, vê-se uma associação, ainda que não direta e não de coincidência, entre *rema*, *comentário* e *elementos novos*, todos localizados no mesmo lado das oposições binárias que se realizam nas sentenças, conforme Danes. A apresentação de aspectos dessas reflexões tencionou, ademais, a tornar o "empréstimo metafórico" mais prudente, na medida em que, embora relacionados, viu-se que não necessariamente *rema*, *comentário* e *elemento novo* são sinônimos. Contudo, de acordo com o que já foi dito, a partir da série de oposições apresentadas, talvez se apreendar melhor algo do fenômeno *comentar*. Afinal, *mutatis mutandis*, *comentário* está no lado das coisas que "vem depois" – pense-se na oposição com tema, que geralmente ocupa a primeira posição na sentença –, ou seja, é preciso que algo o preceda; e *comentário* está do mesmo lado daquilo que é o *novo*, em oposição ao *dado.* Em certa medida, a nosso ver, mantém-se algo daquela ideia de uma oposição entre *definir* e *deslocar*, quase um *agir-reagir*, que parece ser a característica mais marcante do comentar em termos quase abstrato-filosóficos.

Tentou-se aqui recobrir *en passant* e *grosso modo* o percurso de um dos sentidos de *comentário* nos diferentes discursos existentes na Linguística da frase e, por vezes, também na do texto, entendido como um conjunto de frases. No caso, trata-se de um conceito que se inseria numa problemática destinada a explicar como o fluxo de informações realiza-se na língua. Viu-se, no entanto, que *comentário* ora ocupava um lugar próprio dentro de um quadro maior de conceitos (por exemplo, em Daneš, *tema-rema*, *tópico-comentário*, *dado-novo*), ora fazia apenas as vezes de uma tradução de outro termo, o de *rema*. Essas fronteiras não rígidas na terminologia são diagnosticadas pelos próprios estudiosos do assunto. Von Heusinger resume a questão do seguinte modo:

> Durante os últimos 100 anos, tem-se usado uma proliferação que confunde para apreender essa dicotomia. A maioria dos termos são usados por diferentes teorias de modos diferentes. Para listar apenas alguns: [...] *sujeito psicológico – predicado psicológico*; *tema-rema*; *tópico-comentário*; *tópico-foco*; *pressuposição-foco*; background-*foco*; *velho/dado-novo*; *proposição aberta-foco*; *sujeito nocional-predicado nocional*. (von Heusinger, 1999, pp. 101-102)[225]

[225] *During the last 100 years a confusing proliferation of terminology has been used to capture this dichotomy. Most of the terms are used by different theories in different ways. To list only a few:*[…] subject-psychological predicate; theme-rheme; topic-comment; topic-focus; presupposition-focus; background-focus; old/given-new; open proposition- focus; notional subject-notional predicate.

Não obstante a "proliteração que confunde", o mesmo Von Heusinger (1999, p. 102) lembra que:

> [...] O que a maioria dos pesquisadores concorda é que o critério definidor da partição é um contraste de informatividade. A análise de informatividade tem, pelo menos, dois aspectos: pode-se analisar a informação dada numa sentença com relação ou à sentença ou ao ambiente textual, ou ao discurso. No aspecto da sentença, unidades informacionais são descritas como a parte *sobre o que é a setença* e a parte *o que é dito a respeito disso*. No aspecto discursivo, o contraste é expresso em *já conhecido* ou *dado* em oposição a *não conhecido* ou *recém introduzido.* [...] A primeira dicotomia é amiúde descrita nos termos de uma estrutura sujeito-predicado adicional, ao passo que a última é tratada sob categorias de *dadicidade* [*givenness*]. O efeito da interação de unidades informacionais com o discurso encaixador é ilustrado com frequência por relações anafóricas. Ademais, o ancoramento discursivo não raro leva a uma *escala de dadicidade*, em lugar de uma distinção binária entre dado e novo. Por fim, entende-se o conceito de *proeminência informacional* de duas maneiras contraditórias: na perpectiva da sentença, uma informação pode ser proeminente, porque é nova e mais informativa; na perspectiva discursiva, uma informação é proeminente, se ela já está estabelecida ou ativada, isto é, se permite relações anafóricas. Informação proeminente no último sentido expressar-se-ia na parte não proeminente da sentença no sentido primeiro.[226]

Nessa última passagem, percebe-se um deslocamento importante no tocante ao entendimento das relações entre as "duas partes da sentença", em especial, no que tange a seu grau de "informatividade", que é não mais conceber essa relação como binária, mas sim como uma escala, que além das questões próprias à organização frasal, deve, dependendo da perspectiva, passar necessariamente por relações com a historicidade e o posicionamento dos envolvidos na cena enunciativa. Nessa linha, o que é *dado* depedende dos posicionamentos dos sujeitos em relação ao que lhes é apresentado como dado, se, por exemplo, esse *dado* pertence ou não à sua memória discursiva. Os comentários bíblicos dos

[226] *What most researchers agree on is that the defining criteria for the partition is a contrast in informativeness. The evaluation of informativeness has at least two aspects: The information given in a sentence can be evaluated with respect to either the sentence or the textual environment or the discourse. In the sentential aspect*, *informational units are described as the part* the sentence is about *and the part* what is said about it. *In the discourse aspect*, *the contrast is expressed in* already known *or* given *vs.* not known *or* newly introduced. […] *The former dichotomy is often described in terms of an additional subject-predicate structure*, *while the latter is treated under categories of* givenness. *The effect of the interaction of informational units with the embedding discourse is often illustrated by anaphoric relations. Furthermore*, *discourse anchoring often leads to a* scale of givenness, *rather than to a binary distinction between given and new. Finally*, *the concept of* informational prominence *is understood in two contradictory ways: In the sentence perspective*, *information can be prominent because it is new and most informative*; *in the discourse perspective*, *information is prominent if it is already established or activated*, *i.e.*, *if it licenses anaphoric relations. Prominent information in the latter sense would be expressed in the non-prominent part of the sentence in the former sense.*

autores cristãos participam desse processo de *dadicidade* – ou se poderia dizer, com outros termos, *canonização* – daquilo que constroem como sendo *o* texto bíblico. Obviamente, a prática de comentar não é a única que participa de tal processo, mas ela é um lugar privilegiado em que esse mecanismo se manifesta de modo bastante claro, porque, nos comentários, a sempre uma voz que argui em nome *da* e *na* constituência de seu discurso. Se o texto bíblico realiza um discurso constituinte, os comentários são um dos mecanismos que participam desse processo de constituência, na medida em que se constroem como *texto segundo*, como uma *voz reproduzida* de algo maior. Uma grande questão que nos parece ser decisiva é que, no entanto, a própria construção da constituência de um discurso passa pelo ato de comentar, uma vez que, embora, no próprio discurso constituinte, constrói-se uma voz que realiza um sema transcendente, é na prática de comentar que essa voz e seu discurso são constantemente transformados em *dados*, como se os comentários participassem de uma tentativa de *naturalização* da daquele discurso para além das fronteiras de suas formações discursivas iniciais. Um dos resultados desse processo é o alçamento dos comentários à autoridade intermediária máxima entre o discurso constituinte e seus adeptos, sem o qual aquela voz não pode ser "corretamente" ouvida.

Isso apresentado, passa-se agora dos sentidos que o termo comentário possui dentro dos estudos "frásico-informacionais" para outros sentidos que o termo comentário adquire no discurso linguístico contemporâneo.

2.5. Estudos transfrásicos e metaenunciativos

Voltando ao *Dicionário de Lingüística e Fonética* de Crystal, pode-se ver a outra acepção lá apresentada para o termo comentário:

> Um tipo de oração reconhecido em alguns modelos de descrição gramatical, que, sendo uma estrutura opcional, tem por função acrescentar um comentário parentesiado sobre uma outra oração. Há uma vasta gama de **orações-comentário** em português, tais como *você sabe*, *para ser honesto*, *de modo geral*, etc. Muitas delas agem como recheios de conversas esteoriotipadas, com várias funções complexas: *veja só*, *entendo*, etc. (Crystal, 2000, p. 52)

Como exemplos desse tipo de oração-comentário, Crystal sugere a leitura de *A Comprehensive Grammar of English Language* ("Uma gramática abrangente da língua inglesa") de Quirk *et al.*, em cujo décimo quinto capítulo, *Syntatic and semantic functions of subordinate clauses* ("Funções sintático-semânticas das orações subordinadas"), trata-se, em um de seus subitens, a respeito daquilo que chama de *comment clauses* ("orações-comentário"). Essas são assim definidas:

> Orações-comentário são ou disjuntos de conteúdo que expressam os comentários do falante sobre o conteúdo da oração-matriz, ou disjuntos de estilo que comunica as visões dos falantes sobre o modo como eles estão falando. (Quirk *et al.*, 1985, p. 1112)[227]

Em seguida, após listar seis tipos diferentes[228] de como essas orações-comentário se realizam, acrescenta:

> Em cada categoria há expressões idiomáticas ou clichês: *você sabe*, *como eu disse*, *o que é mais importante*, *para ser justo*, *genericamente falando*, *sem meias palavras.* De modo similar, em cada categoria há, pelo menos, alguma liberdade para cunhar novas expressões. Orações-comentário, muitas das quais são características do inglês falado, são em geral marcadas prosodicamente por um aumento de velocidade e diminuição de volume. (Quirk *et al.*, 1985, p. 1113)[229]

Depois, os autores escrutinam as possibilidades sintáticas de cada um dos tipos, sempre pensando nos limites da gramaticalidade e em suas funções sintáticas. Apesar disso, as explicações dedicadas aos tipos de 1 a 3 (ou seja, os que não são "disjuntos de estilos",

---

[227] *Comment clauses are either content disjuncts that express the speakers' comments on the content of the matrix clause, or style disjuncts that convey the speakers' views on the way they are speaking.*

[228] Eis os exemplos de cada um dos tipos: "(i) como a oração matriz de uma oração principal: 'Não houve outros pretendentes, *eu acho*, para aquele trabalho'. (ii) como uma oração finita adverbial (introduzida por *como*): 'Estou trabalhando no turno da noite, *como você sabe*'. (iii) como uma oração relativa nominal: '*O que é mais revoltante*, nós perdemos todas as nossas bagagens'. (iv) orações reduzidas de infinitivo como disjuntos de estilo: 'Não sei bem o que fazer, *para falar a verdade*'. (v) orações reduzidas de gerúndio como disjuntos de estilo: 'Tenho minhas dúvidas, *falando como um leigo*, se a televisão é o meio mais apropriado para essa história'. (vi) orações reduzidas de particípio como disjuntos de estilo: '*Dito sem rodeios*, ele não tinha nenhuma chance de vitória'. [(i) *like the matrix clause of a main clause: There were no other applicants*, I believe, *for that job*. (ii) *like an adverbial finite clause* (*introduced by* as)*: I'm working the night shift*, as you know. (iii) *like a nominal relative clause:* What was more upsetting, *we lost all our luggage.* (iv) to-*infinitive clause as style disjunct: I'm not sure what to do*, to be honest. (v) *-ing clause as style disjunct: I doubt*, speaking as a layman, *whether television is the right medium for that story.* (vi) -ed *clause as style disjunct:* Stated bluntly, *he had no chance of winning*; Quirk *et al.*, 1985, pp. 1112-1113].

[229] *In each category*, *there are idiomatic or cliché expressions:* you see, as I say, what's more to the point, to be fair, generally speaking, put bluntly. *Similarly*, *in each category there is at least some freedom to coin new expressions. Comment clauses*, *many of which are characteristic of spoken English*, *are generally marked prosodically by increased speed and lowered volume.*

mas que se desdobram sobre o conteúdo do enunciado, e não sobre seu modo) são bem mais detalhadas. Sobretudo em relação ao primeiro tipo (ver nota 149), a descrição de seu funcionamento destaca-se em relação aos demais.[230] Por exemplo, após a descrição sintática desse primeiro tipo de orações-comentário, as quais "[…] geralmente contém um verbo transitivo ou um adjetivo que alhures requer, como objeto, uma oração nominal introduzida por *que* [...]" (Quirk *et al.*, 1985, p. 1113),[231] apresentam-se suas funções semânticas, o que interessa para o presente trabalho:

> Elas circunscrevem, isto é, expressam a hesitação do falante a respeito do valor de verdade da oração matriz. Normalmente o sujeito é *eu*, e o verbo está no presente, mas o sujeito pode ser um *alguém* ou *eles* indefinidos ou (em geral, com um verbo passivo) *se*, e o verbo pode (por exemplo) tem um auxiliar modal ou estar no presente composto. (Quirk *et al.*, 1985, p. 1114)[232]

A próxima função semântica desse primeiro tipo de orações-comentários é assim definida: "Eles expressam a certeza do falante".[233] A certeza do falante também se

---

[230] Alguns dos exemplos apresentados são (sem contexto, as traduções são apenas aproximativas): eu acredito, eu imagino, eu acho, eu espero, eu tenho a impressão, eu ouço dizer, eu presumo, eu admito, eu entendo, eu suponho, eu considero, eu suspeito, disseram-me, eu li, eu escutei, eu ouvi dizer, eu posso entender, eu posso admitir, eu ouso dizer, eu arrisco dizer, ouve-se, contaram-me, alegam, dizem, diz-se, relata-se, afirma-se, há o rumor, tem-se afirmado, parece, é evidente (*I believe*, *I guess*, *I think*, *I expect*, *I feel*, *I hear*, *I presume*, *I assume*, *I understand*, *I suppose*, *I consider*, *I suspect*, *I'm told*, *I have read*, *I have heard*, *I have heard tell*, *I can see*, *I may assume*, *I daresay*, *I venture to say*, *one hears*, *they tell me*, *they allege*, *they say*, *it is said*, *it is reported*, *it is claimed*, *it is rumoured*, *it has been claimed*, *it seems*, *it appears*; Quirk *et al.*, 1985, p. 1114).

[231] […] *generally contain a transitive verb or adjective which elsewhere requires a nominal* that-*clause as object* […]. Na sequência, os autores ainda afirmam ser possível "[...] ver uma correspondência entre sentenças que contêm tais orações e sentenças que contêm afirmações indiretas" ([...] *see a correspondence between sentences containing such clauses and sentences containing indirect statements*; Quirk *et al.*, 1985, p. 1113)]. Como exemplos, citam dois casos que ilustram bem essa diferença sintática: "Não houve outros pretendentes, *creio*, para aquele trabalho" (*There were no other applicants*, I believe, *for that job*); "*Eu creio que* não houve outros pretendentes para aquele trabalho" (I believe that *there were no other applicants for that job*). As duas formas de sentenças são reciprocamente conversíveis; para tanto, basta "[...] reverter a relação de subordinação entre as duas orações, transformando a oração introduzida por *que* numa oração matriz, ao mesmo tempo, omitindo o subordinador *que*, e transformando a oração matriz numa oração-comentário." ([…] *to reverse the relationship of subordination between the two clauses*, *making the* that-*clause into the matrix clause*, *at the same time omitting the subordinator* that, *and making the matrix clause into the comment clause*; Quirk *et al.*, 1985, p. 1113).

[232] *They hedge*, ie *they express the speaker's tentativeness over the truth value of the matrix clause. Commonly*, *the subject is* I *and the verb is in the simple present*, *but the subject may be an indefinite* one or they *or* (*usually with a passive verb*) it *and the verb may* (*for example*) *have a modal auxiliary or be in the present perfective*.

[233] *They express the speaker's certainty*. Donde se tem estes exemplos: "*eu sei*, *eu afirmo*, *eu compreendo*, *eu lembro*, *eu concordo*, *eu admito*, *tenho certeza*, *estou convencido*; *não tenho dúvidas*; *é verdade*, *sabe-se*; *não há dúvidas*; *sou obrigado a dizer*, *sou obrigado a admitir*, *sou obrigado a dizer a você*, *tenho de dizer.*" (I know, I claim, I see, I remember, I agree, I admit, I'm sure, I'm convinced; I have no doubt; it's true, it transpires; there's no doubt; I must say, I must admit, I must tell you, I have to say)

pode expressar pela negação de um verbo que "[...] expressa rejeição ou falta de certeza" (Quirk *et al.*, 1985, p. 1114);[234] entre os exemplos: "Não nego" e "Não duvido".[235]

Essas orações-comentário do primeiro tipo podem, ademais, servir para "[…] expressar a atitude emocional do falante para com o conteúdo da oração matriz" (Quirk *et al.*, 1985, p. 1114).[236] Talvez se pudessem igualmente aí incluir, segundo os autores, interjeições como *Sabe lá Deus* e *sei lá*,[237] que "[...] expressam a falta de compreensão do falante",[238] já que "[…] também implicam uma atitude emocional" (Quirk *et al.*, 1985, p. 1115).[239]

A última função semântica citada relaciona-se com a questão do chamar a atenção do ouvinte:

> São usadas para chamar a atenção do ouvinte. Algumas, inclusive, requerem a concordância do ouvinte. Ao mesmo tempo, elas expressam a informalidade e o calor do falante para com o ouvinte. O sujeito é em geral *você* ou o *você* implícito do imperativo. (Quirk *et al.*, 1985, p. 1115)[240]

Aqui se encontram também as perguntas que, na tradição grammatical "escolar", recebem o nome de "retóricas": "Interrogativas negativas geralmente requerem a concordância do ouvinte" (Quirk *et al.*, 1985, p. 1115).[241] Citam-se, por exemplo: "você não diria o mesmo?", "você não acha?", "não concorda"?, "você não vê?, "você não sabe?".[242]

---

[234] […] *expresses rejection or lack of certainty.*
[235] *I don't deny*; *I don't doubt.*
[236] […] *express the speaker's emotional attitude towards the content of the matrix clause.* Ademais, em geral, elas acontecem com o sujeito *eu* e com o verbo no presente. A lista das realizações mais frequentes inclui: "Alegra-me dizer, fico feliz em dizer, é um prazer dizer, é uma satisfação dizer, fico feliz em dizer a você; eu espero, eu desejo, eu receio, eu lamento, eu temo; lamento dizer, desculpo-me por dizer, atormenta-me dizer a você, aflinge-me dizer" (*I'm glad to say, I'm happy to say, I'm pleased to say, I'm delighted to say, I'm happy to tell you; I hope, I wish, I fear, I regret, I'm afraid; I regret to say, I'm sorry to say; it pains me to tell you, it grieves me to say*).
[237] *God knows*; *Heaven knows.*
[238] [...] *which express the speaker's lack of comprehension.*
[239] […] *also imply an emotive attitude.*
[240] *They are used to claim the hearer's attention. Some also call for the hearer's agreement. At the same time*, *they express the speaker's informality and warmth toward the hearer. The subject is usually* you *or the implied* you *of the imperative*. Entre os casos mais frequentes: "sabe como é, você entende, você imagina; você pode entender, você talvez saiba, talvez você tenha ouvido, você tem de admitir; preste atenção, perceba; talvez lhe interesse saber" (*you know, you see, you realize; you can see, you may know, you may have heard, you must admit; mind you, mark you; it may interest you to know*).
[241] *Negative questions generally call for the hearer's agreement.*
[242] *wouldn't you say?*, *don't you think?*, *don't you agree?*, *can't you see?*, *don't you know?*

Perguntas retóricas podem igualmente ser feitas de forma afirmativa: "Interrogativas afirmativas em geral requerem a atenção do ouvinte",[243] por exemplo: "O que ela está fazendo, você acha?".[244]

Na seção relativa ao segundo tipo de orações-comentário elencadas por Quirk *et al.*, aparecem as que são introduzidas pela conjunção *as* ("como", "conforme").[245] Novamente, a seção subdivide-se em duas, na medida em que, na primeira parte, se faz a descrição dessas estruturas, se fala sobre sua realização sintática, e só em seguida se discutem suas nuanças semânticas. Interessante para os propósitos deste trabalho é o contraste apresentado entre o primeiro e o segundo tipos de orações-comentário. Porque as fronteiras entre os tipo primeiro e segundo não são tão rígidas, um pode ser de algum modo conversível noutro, daí que a sentença "As vias férreas indianas, ((*como*) *meu tio me contava tempos atrás*), sempre deram lucro"[246] pode realizar-se sem ou com *as.* Essa constatação, contudo, não deixa que os autores acrescentem que "[...] o acréscimo muda o sentido. A oração de segundo tipo é afirmativa, implicando a verdade da oração matriz, ao

[243] *Positive questions generally call for the hearer's attention.*
[244] *What's she doing*, *do you think?*
[245] Esse segundo tipo, que, de acordo com os estudiosos (Quirk *et al.*, 1985, pp. 1115-1116), segue também em importância o primeiro, apresenta um *as* que pode funcionar sintaticamente como um relativo ou como um subordinador. As com *as* relativo "[…] um tipo de oração relativa sentencial que pode preceder ou ser inserida em seu antecedente, no caso, a oração ou sentença a que está ligada. [...] Igualmente a um *which* relativo sentencial, *as* pode funcionar como um pronome relativo (*introduces a type of sentential relative clause that may precede or be inserted in its antecedent*, *in this case the clause or sentence to which it is attached.* […] *Like the sentential relative* which, *as may function as a relative pronoun*.). Por exemplo: "Ela é extremamente popular entre os estudantes, *como é de conhecimento comum* (cf. *o que é de conhecimento comum*)" (*She is extremely popular among students*, as is common knowledge (cf: which is common knowledge.). São exemplos desse segundo tipo ainda: "como todo mundo sabe, como você deve se lembrar, como você diz, como eu posso ver, como eu disse, como me disseram, como você pode ter ouvido" (*as everybody knows, as you may remember, as you say, as I can see, as I have said, as I'm told, as you may have heard*). Na condição de subordinador, *as* "[...] introduz uma oração claramente adverbial, e o antecedente sentencial é substituído por *it.* É mais ou menos sinônimo de *insofar as* ("na medida em que"; "quanto a")" (*As a subordinator*, as *introduces a clearly adverbial clause*, *and the sentential antecedent is replaced by* it. *It is roughly synonymous with* insofar as ['to the extent that'].). Como exemplo: "Ele é o melhor candidato, *ao que parece* ['... na medida em que parece que ele é o melhor candidato'] (*He is the best candidate*, as it seems. ['. . . *insofar as it seems that he is the best candidate.*']). Citam-se, ademais: "como se mostra, como acontece, ao que tudo indica, como talvez lhe possa interessar saber, conforme vejo isso, conforme eu interpreto isso" (*as it appears, as it happens, as it transpired, as it may interest you to know, as I see it, as I interpret it*).
[246] *The Indian railways*, ((as) my uncle was telling me some time ago), *have always made a profit.*

passo que a oração do primeiro tipo é neutra" (Quirk *et al.*, 1985, p. 1116).[247] Exemplificando ainda mais, citam este par:

> GĚORGE**,** *as you SÁID***,** is a Lìar (*but I don't believe it).
>
> GĚORGE**,** *you said*, is a Lìar (but I don't believe it).[248]

Há, além disso, no caso das *comment clauses* introduzidas por *as*, uma nuança semântica decorrente de sua posição na oração matriz: "A afirmação do valor de verdade é ainda mais notável, quando a oração introduzida por *as* vem em primeiro lugar [...]".[249] Assim, por exemplo: "*Como você disse*, George é um mentiroso." (Quirk *et al.*, 1985, p. 1116).[250]

Tal apresentação pode justificar-se por dois aspectos: um, mais direto, é a identificação desses tipos de orações-comentários nos próprios textos-comentários dos autores cristãos antigos; a outra justificativa possível é, novamente, "metafórica", na medida em que nos servimos dessas reflexões sobre o que se denominam orações-comentários para tentar melhor entender a própria prática de comentar *lato sensu*. Nesse caso, portanto, a demonstração de que as orações-comentários são conversíveis nas formas de sentença matriz, a característica de dependência da oração matriz, e o caráter metaenunciativo (disjuntos de conteúdo e de estilo) dizem, a nosso ver, algo também a respeito dos comentários como *metatextos*, também dependende de seus textos-fonte – sem cuja referência os comentários são praticamente incompreensíveis –, apesar de também terem uma função vicária, ou seja, podem assumir, se não o posto em si, ao menos a posição de frente em relação ao texto-fonte, para cujo acesso o comentário se tornaria indispensável.

---

[247] [...] *the addition changes the meaning. The type* (*ii*) *clause is affirmative*, *implying the truth of the matrix clause*, *whereas the type* (*i*) *clause is neutral*.

[248] A notação serve para dar conta de elementos prosódicos e entoacionais das frases, sendo que as letras maiúsculas representam os núcleos prosódicos das sentenças, e os sinais diacríticos sobre as palavras tentam marcar graficamente cada um dos acentos tonais em jogo: ˇ (acento descendente-ascendente); ` (acento decendente) e ´ (acento ascendente). Numa tradução que não tenta transpor esse detalhmento prosódico com alguma equivalência, tem-se: "George, como você disse, é um mentiroso (*mas eu não acredito nisso)" / "George, você disse, é um mentiroso (mas eu não acredito nisso)".

[249] *The affirmation of truth value is even more striking when the* as*-clause comes first.*

[250] As you said, *George is a liar.*

Em seguida, trataremos de uma outra questão – mencionada de modo secundário, ou talvez melhor não "constitutivo", na abordagem das orações-comentário – importante à pesquisa da prática de comentar. Referimo-nos às nuanças semânticas próprias à adjunção dessas orações-comentário.

2.6. Das orações-comentário ao discurso reportado

Iniciando com o problema da *autonímia* – um signo que se desdobra sobre si mesmo ou um signo que designa também um signo – e desembocando no problema dos chamados "discursos reportados", que, por si só, decorre da questão da citação de um discurso outro, entraremos, pois, no campo de discussões concernentes à reformulação discursiva.

Em relação à *autonímia*, especialmente segundo o modo como Authier-Revuz a concebe, entra-se, em primeiro lugar, no problema do comentário ser uma unidade encontrada na cadeia enunciativa de um mesmo enunciador. Convém apresentar quais mecanismos envolve e quais efeitos produz uma série de intervenções autonímicas que um enunciador possa vir a fazer no próprio ato de sua enunciação.

Ao entrar na discussão do discurso reportado, não apenas se deixa o frásico *stricto sensu* – o que já acontecia, em certa medida, no caso das orações-comentário e da *modalização autonímica* –, mas também se "prepara o terreno", de algum modo, para questões que envolvem o comentário como um processo de reformulação de algo outrora dito, de um *já dito*, segundo o princípio de que, como se viu, os comentários são sempre uma tomada de posição, uma reação em relação a algo dado anteriormente. A ideia é a de que, se isso já é verificável nas relações entre discurso direto e reportado, elas muito bem podem ser encontradas nas relações (inter)textuais e (inter)discursivas.

O intuito de mencionar o conceito de *orações-comentário* foi, sobretudo, o de pô-lo em contraste – não exaustivamente –com o que Authier-Revuz, em sua coletânea de

estudos reunidos em *Palavras incertas – as não-coincidências do dizer*[251] – chama de *modalização autonímica.* É evidente que tanto o propósito quanto a balizagem teórica e a concepção de língua que têm os autores são distintos. Mas, *mutatis mutandis*, pode-se dizer que alguns casos interseccionam-se e, para os fins deste trabalho de apresentar as principais correntes que, de alguma forma, abordaram a problemática do comentar em Linguística, são esclarecedores do fenômeno.

Enquanto a maioria dos estudos citados anteriormente parte de um ponto de vista mais ligado a concepções, diga-se, pragmáticas da língua, que recorrem ao contexto da comunicação entre falante-ouvinte ou às intenções do falante, Authier-Revuz tem por premissa que há uma ordem do discurso que – no cruzamento com o que pertence à autonomia relativa da língua (os imperativos de sua superfície sintática, por exemplo) – traz algo à tona que não pertencia ao *script* do jogo "tencionado" pelos atores dos enunciados, a despeito dos partícipes do jogo.[252] Seu estudo debruça-se, pois, como dito, sobre a *modalização autonímica*, que consistiria, dentre outra coisas, no fato de que,

> [...] em um ponto de seu desenrolar [*sc.* dos enunciados], o dizer representa-se como não falando por si, o signo, em vez de preenchê-lo, transparente, no apagamento de si, de sua função mediadora, interpõe-se como real, presença, corpo – objeto encontrado **no** trajeto do dizer e que se impõe a ele como objeto –; a enunciação desse signo, em vez de se realizar "simplesmente", no esquecimento que acompanha as evidências inquestionáveis, desdobra-se como um comentário de si mesma. (Authier-Revuz, 2001, p. 14)

Claro que a modalização autonímica, como o próprio termo sugere, centra-se especialmente naqueles desdobramentos do dizer em que uma parte específica de um enunciado é posta em relevo no enunciado-comentário, seja com retomada explícita ou não. A questão é que essa parte, esse *x* que é visto como "problemático" ou "questionável"

[251] São eles: "As não-coincidências do dizer e sua representação metaenunciativa – estudo linguístico e discursivo da modalização autonímica"; "O enunciador glosador de suas palavras: explicitação e interpretação"; "Do eu da intenção ao jogo do acaso: figuras metaenunciativas do 'bem dizer'"; "Jogos metaenunciativos com o tempo"; "A encenação da comunicação no discurso de divulgação científica"; "Observações no campo do discurso relatado"; "Duas ou três coisas sobre as relações da língua com o que não é ela"; "Enunciação e metaenunciação – heterogeinidade enunciativas e problemáticas do sujeito".

[252] Cf. a maneira como a própria estudiosa posiciona sua pesquisa: "Na oposição, traçada por C. Fuchs no seio das abordagens da enunciação, entre uma corrente pragmática, que parte de 'conceitos lógico-lingüísticos' ou de categorias relativas à 'linguagem em atos' ou à interação, e uma corrente 'enunciativa no sentido estrito', 'neo-estruturalista', **que parte** – nesse campo heterogêneo onde se encontram a língua e os seus exteriores – **das formas de língua** (marcada pelos nomes de Bally, Benveniste, Culioli); é a esta última que se correlaciona meu trabalho" (Authier-Revuz, 2001, p. 16).

encontra-se no centro do outro enunciado, em virtude de sua carga semântica acionar um grande potencial polêmico-ideológico. Esse *x* evoca, por seu teor polêmico, aquele signo através do qual vem à tona aquilo que Bakhtin chamou de "arena da luta de classes" (*арена классовой борьбы* [*arena klassovoj bor'by*]) nas palavras [253], justamente aqueles significantes cujos significados, longe de serem transparentes e refletirem a realidade e o social, são objetos de disputas, interincompreensão e refratários da realidade. A autonímia em si é por assim dizer, um meta-dizer:

> Toda frase, evidemente, mostra seus próprios signos: a frase é vista ou ouvida; que seja compreendia é outra coisa. Entre os signos que a frase mostra, encontra-se o signo do objeto de que se diz que ele é isso ou aquilo. De tal sorte que as frases quase definicionais dos lógicos reúnem dois modos de existência: a existência do objeto significado pelo predicado e a existência do signo mostrado pela frase. (Rey-Desbordes, 1978, p. 59)[254]

A autonímia, ademais, não se realiza apenas em metalinguagem, mas também, e, sobretudo, em epilinguagem:

> Todas as línguas têm a possibilidade de falar delas mesmas, quer dizer, todas elas têm uma metalinguagem. Ao comparar as palavras metalinguísticas *stricto sensu* e os signos autonímicos, a prioridade genética e hierárquica do signo autonímico parece evidente. Em todo caso, numa concepção taxonômica, metalexical, como a de Harris (X est N_{meta}), os classificadores de signos autonímicos (*palavra*, *substantivo*, *verbo*, etc.) não podem passar ao largo desses últimos signos, ao passo que os signos autonímicos podem abster-se de classificadores. Os classificadores já supõem um estado subcientífico-didático da atividade metalinguística. Ao contrário, o uso de signos autonímicos é familiar e não necessita de um conhecimento particular sobre a linguagem; o caso típico é o das

[253] Cf. a passagem por completo: "A existência, refletida no signo, não é simplesmente refletida, mas sim refratada nele. Por intermédio de que essa refração da existência determina-se no signo ideológico? Mediante o cruzamento dos interesses sociais divergentes dentro dos limites de uma única coletividade simbólica, isto é, a luta de classes. A classe não coincide com a coletividade simbólica, isto é, com a coletividade que faz uso dos mesmos e únicos signos da comunicação ideológica. Assim, de uma mesma e única língua servem-se as diferentes classes. Em consequência disso, em cada signo ideológico, cruzam-se divergentes acentos. O signo se converte na arena da luta de classes." (*Бытие*, *отраженное в знаке*, *не просто отражено*, *но преломлено в нем. Чем определяется это преломление бытия в идеологическом знаке? — Скрещением разнонаправленных социальных интересов в пределах одного знакового коллектива*, *т.е. классовой борьбой. Класс не совпадает со знаковым коллективом*, *т.е. с коллективом*, *употребляющим одни и те же знаки идеологического общения. Так*, *одним и тем же языком пользуются разные классы. Вследствие этого в каждом идеологическом знаке скрещиваются разнонаправленные акценты. Знак становится ареною классовой борьбы*; Бахтин, 2000, p. 366). Para a tradução do russo, agradeço as sugestões de Ekaterina Skobel.

[254] *Toute phrase*, *évidemment*, *montre ses propres signes : la phrase est vue ou entendue*; *qu'elle soit comprise est autre chose. Parmi les signes que la phrase montre se trouve le signe de l'objet dont on dit qu'il est ceci ou cela. De telle sorte que les phrases quasi définitionnelles des logiciens cumulent deux modes d'être: l'être de l'objet signifié par le prédicat et l'être du signe montré par la phrase.*

> palavras reportadas, que são o produto de uma simples mímesis. Ninguém se supreenderá que as únicas palavras metalinguísticas que são absolutamente necessárias sejam as que permitem a aparição de signos autonímicos, quer dizer, os verbos metalinguísticos que introduzem o discurso direto (e indireto) como *dizer*, *escrever*, etc., e justamente não os substantivos de uma taxonomia. (Rey-Desbordes, 1978, pp. 60-61)[255]

Para esclarecer mais esse último ponto (da realização da autonímia especialmente em epilinguagem) e, ao mesmo tempo, deixar mais próxima a relação com o que se falou sobre as orações-comentário, citemos com mais detalhes quais são as formas mais comuns de *modalização autonímica*.

Sem contar as formas "vizinhas" (mais parecidas com as orações-comentário)[256], Authier-Revuz lista seis maneiras de realizar essas modalizações, numa escala que vai das formas mais explícitas às menos explícitas.

---

[255] *Toutes les langues ont la possibilité de parler d'elles-mêmes*, *c'est-a-dire qu'elles ont toutes un métalangage. A comparer les mots métalinguistiques stricto sensu et les signes autonymes*, *la priorité génétique et hiérarchique du signe autonyme semble évidente. En tout cas*, *dans une conception taxonomique*, *métalexicale*, *comme celle de Harris* (*X est* N_{meta}), *les c1assificateurs de signes autonymes* (mot, nom, verbe, *etc.*) *ne peuvent se passer de ces derniers signes*, *alors que les signes autonymes peuvent se dispenser de c1assificateurs. Les c1assificateurs supposent déjà un état subscientifique-didactique de l'activité métalinguistique. Au contraire*, *l'usage des signes autonymes est familier et ne nécessite aucune connaissance particulière sur le langage*; *le cas typique est celui des paroles rapportées*, *qui sont le produit d'une simple mimesis. On ne s'étonnera pas que les seuls mots métalinguistiques qui soient absolument nécessaires soient ceux qui permettent l'apparition des signes autonymes*, *c'est-à-dire les verbes métalinguistiques qui introduisent le discours direct* (*et indirect*) *comme* dire, écrire, *etc.*, *et justement pas les noms d'une taxonomie.*

[256] As formas que Authier-Revuz classifica de "vizinhas" são realizações que se assemelham à modalização autonímica sem, porém, pôr claramente um signo autonímico em evidência. Graças às fronteiras tênues que estabelecem com a modalização autonímica, essas formas "vizinhas" são de grande interesse, porque também revelam algo do ato de comentar, seja o comentário feito por um enunciador sobre seu próprio dizer, seja o comentário sobre um dizer de outrem. A estudiosa lista quatro formas vizinhas (Authier-Revuz, 2001, p. 18-19): (i) "modalizações mas **sem representação explícita do dizer**", em que a oposição à modalização autonímica ocorre de forma discreta e com muitas possibilidades de combinação com aquela, exemplos: "*quase X*, *uma especie de X*, *verdadeiro X... vs. digamos X*, *X se se pode dizer*, *X propriamente dito*". Pelos exemplos, vê-se que é a ausência de um *uerbum dicendi* que caracterizaria a forma vizinha; (ii) "discurso relatado indireto", por esse representar "um dizer outro de forma não-opacificante", ao contrário da modalização autonímica que *opacifica*; no entanto, para autora, há uma relação de afinidade entre o discurso relatado indireto "no plano da co-ocorrência e da interpretação", em formas tais como "*l disse que ...* "*X*" ..."; (iii) "um conjunto de formas analisado como modalização transparente do dizer em discurso segundo", presentes em casos como "*segundo l*, *para l*, *l dixit...*", levemente opostas à modalização autonímica tais como "*segundo as palavras de l*, *para retomar* os *term*os *de l*"; a última forma "vizinha" (iv) "a questão da fronteira, às vezes delimitada, às vezes apagando-se em um *continuum*, entre opacificação e transparência, nas **formas de auto-representação do dizer**", cujas realizações são as mais diversas (alguns exemplos foram deixados, na edição brasileira, em francês ao lado de traduções): "formas em *que* (*eu devo dizer*, *eu ouso dizer* ***que***...), em (*le*)*o* (*eu ouso dizê-****lo***, *pode-se dizê-****lo***...), sem complemento (*eu devo dizer*, *é preciso dizer...*), expressões idiomáticas em *c'est* (*adv.*) *dire* (*c'est-à-dire [isto é*, *quer dizer]*, *c'est tout dire*, *c'est pour dire*, *c'est pas pour dire [não quer dizer]...*) ou de tipos diversos (*nem é preciso dizer*, *não para dizer*, *eu não te*

A classificação começa com aquelas formas que seriam explicitamente metaenunciativas e "completas" (cf. Authier-Revuz, 2001, p. 19). Exemplos como *X* (unidade de tamanho variável), *eu emprego esta palavra se bem que*; *ela faz*, *eu diria X*'; *o que eu chamo X*', que são casos que comportam uma estrutura do tipo *eu digo X*'. Em segundo lugar, aparecem formas também explicitamente metaenunciativas que implicariam, além de um *eu digo X*', igualmente orações subordinadas e sintagmas circunstâncias, aposições. Exemplo dessa segunda forma: *X*, *se eu posso dizer*, *como se diz*, *por assim dizer*, *no sentido p*, *sem jogo de palavras...*; *X*, *palavra*, *expressão que...*). O terceiro tipo seria o das formas explicitamente metalinguísticas, compostas de um autônimo X' ou Y', por exemplo, *X*, *a palavra X*' *é inconveniente*; *o Paulo diz X*'...; *o que Paulo chama X*'; *X*, *Paulo diz Y*'... A partir do quarto tipo já não se encontram mais formas explícitas unívocas. Portanto, em seguida, estariam as formas sem elemento autônomo ou sem elemento metalinguístico unívoco; exemplos: *X*, *quer dizer Y*; *X ou Y*; *X*, *enfim*, *Y*; *X que*; *X*, *etc...* Em quinto lugar, a estudiosa refere-se a formas destacadas seja, em se tratando da língua escrita, por sinais tipográficos (aspas, itálicos), seja pela entonação, em se tratando da língua falada. Por fim, Authier-Revuz termina sua taxonomia evocando formas "puramente interpretativas (alusões, discurso indireto livre, jogo de palavras não marcado) que abrem para 'a heterogeneidade constitutiva'".

A primeira diferença marcante entre a teorização das orações-comentários e os estudos metaenunciativos de Authier-Revuz já fica clara, quando Crystal afirma que as orações-comentário são "[...] uma estrutura opcional, [que têm] por função acrescentar um comentário parentesiado sobre uma outra oração" (Crystal, 2000, p. 52), e Quirk *et al.*, na mesma linha, assevera que as orações-comentário "comunica[m] as visões dos falantes sobre o modo como eles estão falando" (Quirk *et al.*, 1985, p. 1112), que elas "expressam a hesitação do falante a respeito do valor de verdade da oração matriz", "expressam a certeza do falante", "expressa[m] rejeição ou falta de certeza", que servem para "[…] expressar a

---

digo que...); proposições circunstânciais do tipo *para concluir*, *se você quer saber....* (não-opacificante), *vs. por assim dizer*, *se eu posso dizer...* (opacificante); do conjunto de estruturas de reformulação *X*, *o que quer dizer*, *o que vem a dizer*, *ou seja*, *quer dizer... Y*, cujo valor, opacificante ou não, é assinalado de forma desigualmente unívoca por fatores sintáticos (natureza morfossintática do constituinte Y, ponto de inserção da seqüência reformulador + Y) e pela interpretação das relações semânticas X/Y.".

atitude emocional do falante para com o conteúdo da oração matriz" (Quirk *et al.*, 1985, p. 1114), "[...] expressam a falta de compreensão do falante", ou "expressam a informalidade e calor do falante para com o ouvinte" (Quirk *et al.*, 1985, p. 1115). De uma maneira ou de outra, o que se afirma nessas definições é uma característica de atuação metaenunciativa – partindo do pressuposto de que as orações-comentário são, de certa forma, um desdobramento da enunciação – cuja realização é "opcional" e cuja origem provém de escolhas "conscientes" do falante no momento em que enuncia. Alguns dos exemplos que Authier-Revuz apresenta se assemelham em muito com os das orações-comentário de Quirk *et al.*; a perpectiva, porém, da estudiosa francesa funda-se numa concepção de sujeito, língua e discurso diametralmente oposta. Longe de menoscabar a outra forma de abordar o assunto, ela apenas indica que, dada a perspectiva teórica assumida, produzem-se objetos e resultados bem distintos. Conforme afirma:

> Se, com efeito, apoiamo-nos, explícita ou implicitamente, em um sujeito fonte intencional do sentido que ele exprime através de uma língua instrumento de comunicação – o que é o caso de forma geral nas abordagens pragmático-comunicacionais – , é então coerente considerar que o enunciador está em condição de (se) representar sua enunciação e o sentido que ele aí "produz", e que talvez lhe seja transparente: nesse caso, é possível considerar que as formas de representação que os enunciadores dão de seu próprio dizer sejam um reflexo direto do real do processo enunciativo. (Authier-Revuz, 2001, pp. 16-17)

Partindo dessa definição, julgo ser esse o caso das considerações acerca das orações-comentário. Embora os autores estejam mais interessados nas características sintáticas, eles tratam, todavia, também do componente semântico acarretado nessas construções. E, quando o fazem, centram a semântica, como vimos, numa relação de "expressão" de intenções dos falantes.

A emergência dessas formas de desdobramentos metaenunciativos – aos quais aproximamos certas práticas de comentar – deve sua gênese, a nosso ver, e seguindo Authier-Revuz, não às intenções dos falantes, mas sim a imperativos exteriores a eles e que, entretanto, os circundam:

> Se, ao contrário, [...] apoiamo-nos em exteriores teóricos que destituem o sujeito do domínio de seu dizer – assim a teoria do discurso e do interdiscurso como lugar de constituição de um sentido que escapa à intencionalidade do sujeito, desenvolvida por M. Pêcheux; e, de modo central, a teoria elaborada por Lacan, de um sujeito produzido pela linguagem como estruturalmente clivado pelo inconsciente –, consideramos que o dizer não poderia ser transparente ao

> enunciador, ao qual ele escapa, irrepresentável, em sua dupla determinação pelo inconsciente e pelo interdiscurso: nesse caso, impor-se-á a necessidade de repensar – de modo diferente do que um simples reflexo – o estatuto dos fatos, observáveis, da auto-representação. (Authier-Revuz, 2001, p. 17)

Com base nessa disjunção do sujeito e o sentido do enunciado produzido por ele, Authier-Revuz concebe os comentários metaenunciativos como o *locus* em que se encontram quatro fromas de "não coincidências do dizer", as quais, na sequência, reproduzimos *ipsis litteris*: (i) não coincidência interlocutiva entre os dois enunciadores; (ii) não coincidência do discurso consigo mesmo, afetado pela presença em si de outros discursos; (iii) não coincidência entre as palavras e as coisas; (iv) não coincidência das palavras consigo mesmas, afetadas por outros sentidos, por outras palavras, pelo jogo da polissemia, da homonímia etc.

O tratamento discursivo desses comentários metaenunciativos tem por foco que essas não coincidências

> [...] além das operações que elas representam – de precaução, diferenciação, especificação do sentido ... –, que podem ser descritas em termos de estratégias comunicacionais, de gestão de fatos locais de não-um, as formas de representação dos fatos de não-coincidência aparecem como **manifestando**, de um modo que não deriva da intencionalidade, a **negociação obrigatória** de todo enunciador com o fato das não-coincidências fundamentais que atravessam seu dizer: negociação que deriva de um trabalho de "denegação", em que as formas de representação, traços, emergências de não-coincidências fundamentais, aparecem ao mesmo tempo como **máscaras**, na imagem que dão delas, ao mesmo tempo circunscritas (isto é, constituindo o resto, por diferença, como UM) e dominadas (justamente por um enunciador capaz, a partir de sua posição de domínio metaenunciativo, de controlar seu dizer). (Authier-Revuz, 2001, p. 21)

É essa concepção de "defesa constante" de um sentido *uno*, em oposição a polissemias indesejáveis, essa *negociação obrigatória*, que esposamos na análise que faremos dos comentários bíblicos. De especial importância nos parece o pressuposto, acima citado, segundo o qual o objeto de um comentário traz à luz do dia um "problema", uma unidade linguística de tamanho variado sobre o qual pairam polêmicas e leituras ideologicamente diversas. Ademais, como afirma a estudiosa, é de se concorda que o "resto" não comentado manisfesta, em contrapartida, unidades consideradas "não problemáticas". Desse modo, é possível dizer que todo comentário, como os bíblicos que analisaremos, faz assomar *graus de comentabilidade* diferentes, que, por sua vez, seguindo Authier-Revuz, evidenciam os "não um" do posicionamento a partir do qual o sujeito enuncia. Parece ser

mais uma vez o caso de reafirmar, baseado nessa perspectiva, a centralidade dos comentários para o entendimento de como um texto, entendido como um grande enunciado, é ressignificado pelos graus de comentabilidade explicitado pelo texto que o comenta. Os *graus de comentabilidade* seria o *sintoma*[257] de que fala Maingueneau (1996, p. 70).

Voltando às não coincidências elencadas, a autora afirma que, no caso da não coincidência interlocutiva, há formas que emergem no dizer em duas versões:

> (I) **conjurar o fato** de que uma maneira de dizer ou um sentido não são inteiramente, ou absolutamente, "partilhados", por estratégias diversas (injunção a dizer em uma só voz: *digamos X*; apelo à boa vontade do outro: *X*, *permita-me dizer...*; suspensão do dizer ao querer do outro: *X*, se *quiser*, *se entende o que eu quero dizer)*, ou seja, tentar restaurar um UM de co-enunciação lá onde ele parece ameaçado. Ou, ao contrário, (2) **tomar em conta**, nesse ponto, **o não-um**, marcando que "as palavras que eu digo não são as suas" (*X*, *como você(s) não diz(em)*; *X*, *eu sei bem que você(s) não gosta(m) da palavra*) ou que "as palavras que digo são as suas, não as minhas" (*X*, *como você(s) acaba(m) de dizer. como você(s) gosta(m) de dizer* etc.). (Authier-Revuz, 2001, p. 22)

Essa "panóplia de figuras" está presente, entre outros, em "diversos diálogos, um texto polêmico, o gênero da divulgação científica" (Authier-Revuz, 2001, p. 22). Como, a nosso ver, os comentários bíblicos são uma mescla de texto polêmico com (*mutatis mutandis*) divulgação científica, por se construir como o intermediador entre um Discurso Contituinte (disso se falará mais adiante) e seus seguidores, os diagnósticos de Authier-Revuz revelam-se por demais relevantes para a análise dos comentários bíblicos.

---

[257] "Na dinâmica da interação, a *reformulação* permite ao enunciador negociar os obstáculos que surgem: quer se trate de suas hipóteses sobre a identidade ou os saberes de seu co-enunciador (necessidade de se fazer compreender) ou de problemas ligados às aparências (necessidade de construir um laço social positivo). Mas, quando se estudam formações discursivas, não se pode contentar-se com essa concepção instrumental da *reformulação.* Essa última evidencia-se também com frequência como uma tentativa de controlar em pontos nevrálgicos a ameaça de um deslizamento rumo a uma zona que a formação discursiva põe em seu exterior. O enunciador deve delimitar as fronteiras de sua identidade, abrindo um caminho através do interdiscurso, das palavras outras. A *reformulação* é, então, explorada como sintoma pelo analista, que considera reveladores 'os pontos em que um discurso escolhe pôr explicitamente fronteiras, bordas, demarcações', que indicam. com isso, 'de que outro é preciso defender-se'. (*Dans la dynamique de l'interaction la* reformulation *permet à l'énonciateur de négocier les obstacles qui surgissent: qu'il s'agisse de ses hypothèses sur l'identité ou les savoirs de son coénonciateur* (*nécessité de se faire comprendre*) *ou de problèmes liés aux faces* (*nécessité de construire un lien social positif*)*. Mais*, *quand on étudie des formations discursives*, *on ne peut pas se contenter de cette conception instrumentale de la* reformulation*. Cette dernière apparaît aussi souvent comme une tentative pour contrôler en des points névralgiques la menace d'un glissement vers une zone que la formation discursive place à l'extérieur d'elle. L'énonciateur doit délimiter les frontières de son identité en se frayant un chemin à travers l'interdiscours*, *les paroles autres. La* reformulation *est alors exploitée comme symptôme par l'analyste*, *qui considère révélateurs* "*les points où un discours choisit de poser explicitement des frontières*, *bords*, *démarcations*", *indiquant par là* "*de quel autre il faut se défendre*")

Seguindo a importância das não coincidências, aquela que se relaciona ao "descompasso" do discurso consigo mesmo faz emergir a questão do dialogismo inerente a qualquer enunciado. Teorizado pelo filósofo russo Mikhail Bakhtin ([Михаил Бахтин] 1895-1975), o conceito de *polifonia* e *dialogismo* foram (re-)formulados – alega-se que alterações significativas se fizeram na tradução e na adaptação, feitas pelos linguistas búlgaros Julia Kristeva (1941-) e Tzvetan Todorov (1939-), do russo ao francês, versão que deu notoriedade europeia ao texto bakhtiniano[258] – em termos enunciativos (Ducrot),

[258] Pela bibliografia que Authir-Revuz lista em sua coletânea de estudos, a estudiosa fez uso justamente dessas traduções e estudos franceses de Bakhtin. Sobre esse "afrancesamento", no entanto, por meio do qual Bakhtin se tornou conhecido na Europa ocidental – e, daí, também no continente americano – é preciso mencionar, pelo menos *en passant*, a grande polêmica que envolve as traduções de certos termos bakhtinianos, especilamente em francês. Para não citar um inventariado extenso, fixemo-nos nos termos mais difundidos da teoria bakhtiniana: *dialogismo* e *polifonia.* Um dos problemas começa pela tradução do termo russo *разноречие* (com múltiplas transliterações possíveis, conforme o sistema de escrita da língua de chegada), que "está traduzido na edição francesa seja por *plurilinguismo*, *plurilingual*, *plurinlíngue*, seja por *diversidade de linguagens*, seja por *polilinguismo*, e até mesmo por *polifonia*" ([...] *traduit dans l'édition française tantôt par* plurilinguisme, plurilingual, plurilingue, *tantôt par* dirversité des langages, *tantôt par* polylinguisme, *et tantôt même par* polyphonie; Nowakowska, 2005, p. 21). O problema, como lembra Nowakowska (2005, p. 22), é que "[…] nos escritos russos sobre o dialogismo, o termo *polifonia* não é empregado e aparece somente na tradução francesa" (*Dans les écrits russes sur le dialogisme*, *le terme de* polyphonie *n'est pás employé et apparaît seulement dans la traduction française*). Isso, longe de ser um detalhe, traz grandes implicações no entendimento do texto russo do autor: "[...] O autor não define precisamente o emprego da palavra *raznorechie* [разноречие]. Pareceria, entretanto, que significa algo como *heterogeneidade discursiva que implica uma confrontação de pontos de vista divergentes*, que não tem nada que ver com o conceito de polifonia desenvolvido por Bakhtin nos PPD [*sc.* "Problemas da Poética de Dostoiévski"]" ([…] *L'auteur ne définit pas précisément l'emploi du mot* raznorechie*. Il semblerait cependant qu'il signifie quelque chose comme* hétérogénéité discursive impliquant une confrontation des points de vue divergents, *qui n'a guère à voir avec le concept de polyphonie développé par Bakhtine dans PPD*; Nowakowska, 2005, p. 22). Além disso, identifica-se uma criação de sinônimos que não corresponde ao texto russo: "[...] comparando a tradução francesa com o texto fonte DDR [*sc.* "Do discurso romano"], constata-se que os termos de *plurilinguismo*, *polifonia*, *plurivocalidade*, *plurivocidade*, *divergência de voz*, *polifonia* são empregados como quase sinônimos em francês, na medida em que são utilizados para traduzir o mesmo termpo russo (*raznorechie* em particular). Essa sinonímia não parece estar em acordo perfeito com o texto fonte. A palavra *polifonija* [полифония] (*polifonia*), na acepção que dela faz Bakhtin, não aparece no texto russo DDR [...]" ([...] *en comparant la traduction française avec le texte source de DDR*, *on constate que les termes de* plurilinguisme, polylinguisme, plurivocalité, plurivocité, divergence de voix, polyphonie *sont employés comme des quasi synonymes en français*, *dans la mesure où ils sont utilisés pour traduire un même terme russe* (raznorechie *en particulier*)*. Cette synonymie ne semble pas être en accord parfait avec le texte source. Le mot* polifonija (polyphonie), *dans l'acception qu'en fait Bakhtine*, *n'apparaît pas dans le texte russe DDR* […] ; Nowakowska, 2005, p. 23). A respeito do emprego de *polifonija*, conclui a estudiosa (Nowakowska, 2005, p. 23): "[…] a versão russa não fala de *polifonia* a não ser no PPD, o texto consagrado ao romance polifônico de Dostoiévski, que se acha em oposição ao romance *gomofonicheskij* [гомофонический] (*homofônico*) ou, em outras palavras, *monologicheskij* [монологический] (*monológico*). *Polifonija* encontra-se amiúde associada aos termos *romance* (*polifonechiskji roman* [полифонечиский роман], *o romance polifônico*) *literário*, *pensamento literário*, *construção romanesca*" ([...] *la version russe ne parle de* polifonija *que dans PPD*, *le texte consacré au roman polyphonique de Dostoïevski*, *qui se trouve opposé au roman* gomofonicheskij (homophonique) *ou*, *autrement dit* monologicheskij (monologique). Polifonija *se*

(inter)textuais (Kristeva) e (inter)discursivos (Authier-Revuz). Isso levou a conceber que "[...] **toda palavra** [...], por se produzir no 'meio' do já-dito dos outros discursos, é habitada pelo discurso outro", pois, segundo Michel Pêcheux, a quem Authier-Revuz em muitos aspectos segue, antes de um "eu falo", "algo fala alhures, antes e independetmente" (Authier-Revuz, 2001, p. 22). É em referência, explícita ou não, a esse Outro que circunscreve, atravessa e fala o Um, que os sujeitos enunciam, de modo a assinalar "[...] entre suas palavras a presença estranha de palavras marcadas como pertencendo a um outro discurso, um discurso esboça em si o traçado – assinalando uma 'interdiscursividade representada' – de uma fronteira interior/exterior" (Authier-Revuz, 2001, p. 23). Quanto aos comentários bíblicos, como se verá, estão presentes tantos esses comentários metaenunciativos, perpassando quase toda a enunciação, quanto a projeção do perigo da emergência do (sentido do) Outro no texto fonte comentado. Mais uma vez, mostra-se deveras interessante, do ponto de vista não só da "criação" do texto, como também da indentificação das polêmicas, falar de um *índice de comentabilidade*, que seria, por sua vez,

---

trouve le plus souvent associé aux termes roman (polifonechiskji roman, le roman polyphonique) littéraire, pensée littéraire, construction romanesque). Por fim, a associação tão constantemente propalada entre *dialogismo* e *polifonia* é, de certa forma, posta em xeque: "[...] É evidente, portanto, que, se, no texto russo sobre a polifonia (PPD), encontram-se lado a lado *Polifonija* e *dialogicheski*, a recíproca não é verdadeira, a saber: os textos que falam do dialogismo (GD [*sc.* "Gêneros do Discurso"] e DDR) não mencionam o vocábulo *Polifonija*, contrariamente ao que se poderia deduzir da tradução de DDR" ([...] *Il apparaît donc que si*, *dans le texte russe sur la polyphonie* (*PPD*), *on trouve cote à côte* Polifonija *et* dialogicheski, *la réciproque n'est pas vraie*, *à savoir que les textes qui parlent du dialogisme* (*GD et DDR*) *ne mentionnent pas le vocable Polifonija*, *contrairement à ce qu'on pourrait induire de la traduction de DDR*; Nowakowska, 2005, p. 24). Em outra análise, há um juízo severo dessas traduções francesas, exposto pelo tradutor brasileiro das obras de Bakhtin, Paulo Bezerra, no prefácio "Uma obra à prova do tempo" que escreve para sua tradução do *Problemas da Poética de Dostoiévski* (Bezerra, 2010). Não vem ao caso reproduzir todas as críticas que o especialista em literatura russa tece, mas algumas reprimendas (apaixonadas até) chamam a atenção. Para ele, apesar de certo mérito em "descobrir" Bakhtin, Kristeva (e, em certa medida, Todorov) "deturparam" (cf. Bezerra, 2010, p. xii) o pensamento de Bakhtin, ao transformá-lo, com certa má-fé (cf. "finalidade nada disfarçada"; Bezerra, 2010, p. xv), num estruturalista (cf. "reducionismo linguístico"; Bezerra, 2010, p. xvi). Mesmo na questão do sujeito e do autor, há, segundo Bezerra, discrepâncias axiais entre Bakhtin e Kristeva, em cuja obra já estaria presente o "besteirol pós-moderno da 'morte do autor'" (cf. Bezerra, 2010, p. xviii). Critica-se, ademais, a própria "inspiração" bakhtiania para o conceito de intertextualidade, já que Bezerra desconfia que Kristeva conhecesse Bakhtin e Dostoiévski. Por fim, lembra que essa "adaptação" à moda de Kristeva também vem acontecendo no Brasil "em escala temível". Citando uma coletânea brasileira sobre a intertextualidade, em que os autores afirmam que a intertextulidade teria sido primeiramente estudada por Bakhtin, para cujo argumento usaram, por sua vez, uma referência à tradução de Bezerra de PPD, o tradutor pergunta de certa forma surpreso: "Em que página do livro aparece o termo 'intertextualidade', caríssimas caras-pálidas, que eu, tradutor, nunca o encontrei?" (Bezerra, 2010, p. xxi).

quase isonômico à identificação de uma heterogeinidade discursiva. Em contrapartida, pressupõe-se que o não comentado não "ativaria" o alerta do não um do sentido.

Desse último aspecto referido, a heterogeneidade constitutiva – ou seja, o primado da presença do outro na constituição de qualquer enunciado –, passemos às várias caracterizações dos chamados discursos reportados, em que diversos mecanismos são evocados com o intuito de, justamente, trazer a "voz" desse outro.

2.7. Discursos Relatados, Reformulação, Discurso Constituinte

O caminho percorrido até aqui tentou dar conta de uma apresentação panorâmica e, ao mesmo tempo, uniformizante, com intuito de partir de definições de comentário em diferentes áreas da Linguística, muitas vezes completamente diferentes entre si, mas que de alguma maneira recobrissem um espectro desde a noção de comentário em nível frástico, passando pela relação entre duas ou mais frases (ou as metafrases), chegando à relação entre unidades linguísticas maiores, como textos ou discursos. Como já dissemos, o propósito primordial era tanto entender aspectos dos significados desses conceitos em cada área, julgando ser possível "transpor" algo dos sentidos desses conceitos para entender o comentário que iremos analisar neste trabalho, ao mesmo tempo em que, muitos desses conceitos são também passíveis de ser utilizados como ferramentas analíticas do *corpus* dos textos ligados.

Tentaremos provar, aqui, que os comentários bíblicos articulam duas reflexões de Authier-Revuz: por um lado, eles podem ser pensados como textos de divulgação científica (feitas as devidas ressalvas em relação a qualquer anacronismo no que tange a tudo que envolve a institucionalização da ciência na Modernidade, em comparação à situação na Antiguidade), ao mesmo tempo em que, como um texto que se apresenta vinculado a outro, a prática de comentar é quase sempre precedida por *lemas*, ou seja, trechos de tamanhos variados, retirados do texto fonte, que constituem, de fato, o ponto de partida dos comentários. Esses lemas nada mais são, a nosso ver, que discursos reportados.

O que corroboraria tal afirmação é a presença bastante frequente de *uerba dicendi* que introduzem tais lemas. Ademais, pode-se incluir, entre os *uerba dicendi*, o verbo *scribo*, uma vez que muito claramente não há distinção, nos textos a serem analisados de Jerônimo e Agostinho, entre, por exemplo, *dictum* ou *scriptum est*, quando se refere, seja ao texto ("o texto diz..." ou "está dito/escrito no texto..."), seja ao possível autor ("Moisés/Deus/o escriba diz/escreve/..."), seja ainda uma referência indeterminada ("alguém diz/escreve...").

Contudo, os comentários não se constroem apenas a partir dos lemas; toda sua enunciação funda-se na relação entre o Discurso Constituinte (aquilo que fornece os semas fundamentais do posicionamento ideológico específico) e o texto fonte. Desse modo, acontece que os comentários não apenas "relatam" o texto fonte diretamente, ao citá-lo *ipsis litteris*, mas também o fazem de forma indireta ou implícita. Nessa perspectiva, julgamos ser pertinente remeter às distinções que Authier-Revuz expõe acerca desses dois tipos de reportar um discurso.

A visão geral que se tem de um discurso direto é a de que essa forma, por ser uma citação, é "objetiva", ou seja, "neutra", como se fosse um espelho daquilo que cita.

Contra isso, a estudiosa francesa adverte:

> O DD [*sc.* Discurso Direto] não é nem "objetivo" nem "fiel"; [...] mesmo quando cita textualmente – o que não é necessariamente o caso, pois sua propriedade característica é a autonímia, não a textualidade –, ele não pode ser considerado como "objetivo", na medida em que reproduzir a materialidade exata de um enunciado não significa restituir o ato de enunciação – do qual o enunciado é (apenas) o "núcleo" – na sua integralidade; (Authier-Revuz, 2001, p. 134)

Se não se pode assegurar que o *discurso direto* seja "objetivo", tampouco é certo que o chamado *discurso indireto* seja apenas uma forma sintaticamente modificada do *discurso direto.*

> [...] o DI [*sc.* Discurso Indireto] não é um DD subordinado: nenhuma derivabilidade de ordem morfossintática, isto é, derivada das regras gramaticais, liga-os; eles derivam de duas operações radicalmente distintas referentes ao discurso outro que é relatado; a citação-relíquia (DD) e a reformulação-tradução (DI); (Authier-Revuz, 2001, p. 134)

Apresentar tal distinção será uma maneira de reafirmar a condição reformuladora dos comentários. Já o fizemos, em parte, quando traçamos o paralelo com as teorias da estrutura tema-rema, na medida em que o *comentário* se encontraria no polo da

parte *nova* da informação. Agora, seguindo os estudos discursivos de Authier-Revuz, mostraremos como os comentários são reformulações – e logo, reestruturações ou mesmo ressequenciações do texto fonte –, pelo fato de que não podem ser considerados *sinônimos* dos lemas-citações a partir do qual se constroem em geral. Exporemos que o funcionamento dos comentários bíblicos dos autores estudados parte da premissa contrária, ou seja, de que seus comentários são *equivalentes* ao texto bíblico. Essa equivalência, conforme demonstraremos, é muito mais uma *ilusão de equivalência*,[259] motivada pelos imperativos do posicionamento ideológico desde o qual falam, em oposição constitutiva a todas as polêmicas com seus adversários ideológicos, no caso, "pagãos", judeus, outras denominações cristãs, chamadas por eles de "heréticas".

O estabelecimento de equivalências é um dos efeitos indissociáveis de qualquer prática de reformulação:

> Num sentido bastante amplo, entende-se por *reformulação* a transformação de uma unidade discursiva de tamanho variado (da palavra ao texto) numa outra que é concebida como sendo semantimanete "equivalente" de uma maneira ou de outra. Essa operação toma formas por demais variadas segundo o nível em que intervém, o tipo de discurso ao qual ela se dirige e a natureza dessa transformação. (Maingueneau, 1996, p. 69)[260]

Vê-se que a questão da *equivalência* pertence à ordem do discurso, na medida em que ela é "concebida" como tal.

A *ilusão de equivalência* advém, ademais, do fato de eles se arvorarem como os melhores *intérpretes* (no duplo sentido, de interpretação e de tradução) do discurso constituinte (DC), do qual a *Bíblia* seria apenas uma parte de sua realização. O efeito final desse jogo de espelhos (DC – *Bíblia* – intérpretes – leitores) é um *texto* bíblico específico, aquele que seria a melhor *expressão* do discurso constituinte cristão. Por isso, os comentários são uma ferramenta cujo efeito é a produção de um *texto novo*, resultado da *tradução/interpretação* dos comentaristas, sem a qual não ficaria da mesma forma evidente – como mostram os diversos graus de comentabilidade de cada passagem – a relação entre

[259] Sobre o caráter constitutivo da ilusão nas Ciências, em geral, e na Filologia, em particular, cf. Cardoso (2011).

[260] *En un sens très large on entend par* reformulation *la transformation d'une unité discursive de taille variable* (*du mot au texte*) *en une autre qui est censée être sémantiquement* "*équivalente*" *d'une manière ou d'une autre. Cette opération prend des tours très variés selon le niveau auquel elle intervient*, *le type de discours sur lequel elle porte et la nature de cette transformation.*

o discurso constituinte e o texto considerado como a sua mais importante expressão. Veremos que toda essa construção inscreve-se nos comentários de várias formas, linguisticamente marcadas.

Objetivando demonstrar que a diferença entre discurso direto e indireto não é da ordem da objetividade, Authier-Revuz inicia sua análise com a distinção entre signo padrão em oposição a signo autonímico. Para tanto, a autora expõe dois exemplos de enunciados, os quais citamos aqui com pequenas alterações:

a) A quinta está em mau estado.

b) "Quinta" emprega-se mais frequentemente para um certo tipo de residência de campo.

Segundo a autora, no primeiro caso, *quinta* é um signo-padrão, com a seguinte estrutura semiótica: S = (significado/significante). E sua referência remete a uma "coisa" do mundo.

No segundo caso, *quinta* é um signo-autonímico, com uma estrutura semiótica mais complexa: S = (significado = (significado/significante) / significante). E, como referente, remete à palavra *quinta.*

É a possibilidade de existência do segundo exemplo, ou seja, é a existência das autonímias, que permite que exista a "função metalinguística" da linguagem, sem a qual não seria possível, por exemplo, existir dicionários, gramáticas e enunciados tais quais:

a) Como se escreve *desde que*?

b) Este *então* não é elegante.

c) *Ovos* é o plural de *ovo.*

Do ponto de vista sintático, o signo autonímico sempre funciona como um sintagma nominal cujo núcleo é um substantivo singular, daí ser possível dizer, sem cometer uma agramaticalidade: *Ovos* (ou seja, o signo *ovos* e não a "coisa" *ovos*, que seria um substantivo plural) *é* (e não, *são*)... Trata-se de uma distinção, já feita na Antiguidade, por exemplo (cf. *De magistro* de Agostinho), entre *uso* e *menção.*

Authier-Revuz aborda também outro aspecto desses signos autonímicos – que, para nosso estudo, é essencial – do ponto de vista semântico:

> Outra propriedade essencial da autonímia é que ela *não possui sinônimos.* Essa propriedade se deve ao fato de que, contendo seu significante em seu significado, ela não poderia ser relacionada a um outro signo que tivesse o *mesmo* significado, e um *outro* significante, o que é a definição da sinonímia. (Authier-Revuz, 2001, p. 138)

Para ilustrar tal fato, a estudiosa menciona a seguinte diferença: num enunciado como:

João comprou { *comida* / *alimento* } *ontem*

Nesse exemplo, vê-se a relação de sinonímia, dado que é possível a substituição de um signo-padrão por outro sem que se produza um *nonsense.*

Por outro lado, dizer, por exemplo:

{ *alimento* / **comida* } é uma rima pobre para *cimento*

só não soaria absurdo no primeiro caso (por isso, o asterisco em *comida*).

Para a autora, essa diferença, que implica distinguir *menção* de *uso*, é essencial para discriminar um *discurso direto* de um *discurso indireto*. Assim,

> No DI, o enunciador relata um outro ato de enunciação **e** *usando* suas próprias palavras, pelas quais ele reformula as palavras de outra mensagem: o modo semiótico do DI é, de maneira homogênea, o modo-padrão. (Authier-Revuz, 2001, p. 139)

Por outro lado,

> No DD, o enunciador relata um outro ato de enunciação **e**, *usando* suas próprias palavras na descrição que faz da situação de enunciação **e** (quem fala, a quem, quando...?), ou seja, naquilo que chamamos sintagma introdutor, mas *faz menção* às palavras da mensagem que relata; o modo semiótico do DD é, assim, *heterogêneo*: padrão no sintagma introdutor, ele é autônimo na parte "citada", isto é, mostrada. (Authier-Revuz, 2001, p. 139)

A característica sintática, aliás, do *discurso direto* permite que, após o sintagma introdutor (em geral, um *uerbum dicendi*), "tudo seja possível":

João disse
Eu estou desesperado!
Como fazer?
Meu Deus!
Glu glu.

Eu, fome, comer querer.
I don't know if it is possible.

Desse fato, Authier-Revuz conclui que:

> [...] a mensagem citada em DD, em seu caráter autônimo, suspende a possibilidade de sinonímia: isso significa que a mensagem "mostrada" em DD é dada em sua materialidade significante; o DD não enuncia um conteúdo como o DI, ele mostra uma cadeia significante. (Authier-Revuz, 2001, p. 140)

O estudo dos diversos tipos de *discursos reportados* levado a cabo por Authier-Revuz detalha-se em níveis que não convém seguir integralmente aqui. Escolhemos enfatizar aspectos dessa reflexão naquilo que julgamos que ela toca sobremaneira a questão dos comentários na condição de elementos reformuladores. Por exemplo, a estudiosa lembra que todo *discurso reportado* relata não "uma frase ou um enunciado", mas um "*ato de enunciação*". Esse fato mobiliza complexas readequações relativas ao tempo, à situação, ao par de interlocutores, e a todos os outros elementos referênciais envolvidos num ato de enunciação. Poder-se-ia objetar que, no caso dos comentários bíblicos, tais esquemas seriam pouco operacionais, mesmo eles contendo estrutura introdutória com *uerba dicendi* e afins, uma vez que se trata de um texto com características literárias, sem muita semelhança com o falar ordinário. Ora, sem pretender entrar numa discussão sobre a questão da diferença entre literatura e outros discursos, ou mesmo, linguagem literária *versus* linguagem ordinária, o que interessa é que, para os comentadores cristãos, os discursos reportados retirados da *Bíblia* não tinham valor literário, mas sim histórico. Assim, em geral, acreditava-se, sim, que aquilo que se reportava derivava de um ato de enunciação concreto, de modo que o funcionamento da citação nesses textos coaduna-se com o estudo de Authier-Revuz.

Retornado à questão da objetividade de um *discurso reportado*, e levando em conta toda a reorganização necessária que o relato de um ato de enunciação noutro discurso implica, a autora conclui:

> [...] nenhum DR [*sc.* Discurso Relatado], por mais longa e minuciosa que seja a descrição da situação de enunciação dada por L [*sc.* um locutor qualquer] (quem fala, para quem, quando, onde, em que circunstâncias, que atmosfera, em que tom, com que gestos etc.?) no sintagma introdutor, pode ser considerado como

> restituição "completa", fiel, de outro ato de enunciação que ele tenha como objeto; (Authier-Revuz, 2001, pp. 148-149)

Além disso,

> [...] um DD escrupulosamente *textual* não pode, por isso, ser considerado como fiel ou objetivo. Citar m [*sc.* uma mensagem qualquer] exatamente não impede que e [*sc.* um ato de enunciação qualquer] seja reconstruído, descrito por L; e é essa descrição de (l, r, sit [*sc.* locutor, referência, situação do ato enunciativo *e*]) por L que dá a grade, o quadro de interpretação do m reproduzido. (Authier-Revuz, 2001, p. 149)[261]

Nessa situação, é lícito falar de uma *ilusão de objetividade*, se se parte das definições tradicionais de *discurso reportado.* Além disso, chama-nos muito a atenção a afirmação de que a citação não evita sua *reconstrução* no discurso que a reporta, e que isso põe a citação num determinado *quadro de interpretação.* É justamente esse mecanismo que defenderemos como o maior dos efeitos causados pelo comentário. Aquilo que chamaremos de efeito-texto é essa *reconstrução* de uma materialidade significante dentro de um outro *quadro de interpretação.* Efeito-texto pode parecer exagerado, uma vez que a autora fala de *re-construção* e não de *construção.* Mas, no caso dos textos bíblicos, a ideia de uma *recontrução* e *construção* concomitante não deve soar absurda, uma vez que é justamente esse efeito o desejado. Por um lado, não há dúvida de que já existia uma gama de textos preexistentes aos comentários, mas o "truque", o efeito, era justamente *reconstruir* essa gama variada como sendo *um só texto*, submetido a *um só plano deliberativo de autoria* (no caso, o autor seria Deus), independentemente de uma heterogeinidade aparente de autores e de propósitos. Com seu aparato hermenêutico e reformulatório, os comentários produzem essa unidade, falam desse Texto, cujo Autor é um absoluto, uma transcendência. Como veremos mais à frente, tratava-se, pois, de *reconstruir* os textos bíblicos concretos de acordo com os imperativos do Discurso Constituinte cristão. Esse aspecto, no entanto, está apagado no discurso dos comentaristas, como é recorrente nesse tipo de reformulação:

> Há em DD uma ficção de apagamento, uma ostentação de objetividade no "eu cito" (com valor de eu não intervenho) no momento mesmo em que o enunciador L "puxa a linha" da interpretação de m pela descrição que ele dá de e; esta será sempre, inevitavelmente, parcial e subjetiva. (Authier-Revuz, 2001, p. 149)

[261] Nesse trecho, as siglas significam: *m* é mensagem do ato de enunciação *e* que é citado noutra mensagem *M.*, realizada pelo ato de enunciação *E. L* é o locutor da mensagem *M*, diferente de *l* de *m.* O *r* é o outro interlocutor de *m*, e *sit* a situação em que *m* ocorre. Cf. Authier-Revuz (2001, p. 146).

Desse modo,

> [...] o DD pode relatar os atos de enunciação que ainda não aconteceram, ou que nunca acontecerão; convém registrar ainda que, mesmo no caso em que um DD relata um ato de enunciação acontecido anteriormente, não é raro que as palavras que L "mostra" sejam explicitamente caracterizadas ou implicitamente interpretáveis como aquelas palavras escolhidas por L como sendo as que resumem perfeitamente, dizendo a verdade, "sem disfarce", o conteúdo da mensagem de I, ou ainda, simplesmente traduzindo da língua de E como o fazem sistematicamente os jornais escritos e orais, citando, em DD, proposições dos políticos do mundo inteiro. (Authier-Revuz, 2001, pp. 156-157)

Nesses casos de *discurso direto*, que Authier-Revuz chama de "DD 'em essência'", "[...] a operação de reformulação que precede a menção das palavras escolhidas por L é ou explicitada (*eu parafraseio*, *por alto*, *quase explicitamente*, *essencialmente*, *aproximadamente*...) [...] ou deixada para interpretação [...]" (Authier-Revuz, 2001, p. 157).

Esse último ponto do parafraseamento liga-se, a nosso ver, com o que virá na sequência, ou seja, a questão do funcionamento dos discursos chamados de "divulgação científica".

Que os comentários bíblicos podem ser vistos sob essa perspectiva – a despeito de certo anacronismo, ligado às diferenças entre o que é ciência no mundo moderno em comparação ao mundo antigo –, os próprios textos assim o justificam.

Por exemplo, o primeiro parágrafo do comentário a *Gênesis*, de Agostinho, já versa justamente sobre essa questão. Ao comentar uma avalição que fizeram de obras anteriores dele, afirma:

> [...] agradou-me, com efeito, o parecer de alguns cristãos que, embora sendo versados nas letras liberais, ao lerem, no entanto, outros livros nossos que publicamos contra os maniqueus, consideraram que eles ou não são ou dificilmente são compreensíveis aos mais ignorantes, e instigaram-me com a maior boa vontade a não abandonar o modo habitual de falar, se pensar em expelir aqueles tão perniciosos erros das almas dos mais ignorantes. Pois essa linguagem ordinária e simples também os doutos compreendem, aquela, porém, os indoutos não compreendem. (Aug. *Gn adu. Man.* I,1)[262]

[262] *placuit enim mihi quorundam uere christianorum sententia*, *qui cum sint eruditi liberalibus litteris*, *tamen alios libros nostros quos aduersus Manichaeos edidimus cum legissent*, *uiderunt eos ab imperitioribus aut non aut difficile intellegi et me beneuolentissime monuerunt*, *ut communem loquendi consuetudinem non desererem*, *si errores illos tam perniciosos ab animis etiam imperitorum expellere cogitarem. hunc enim sermonem usitatum et simplicem etiam docti intellegunt*, *illum autem indocti non intellegunt.*

Ademais, na principal obra programática de Agostinho, o *Da Doutrina Cristã*, em que não só expõe basicamente todos os pressupostos teóricos e religiosos do cristianismo de orientação nicênica, mas, principalmente, propõe um programa educacional completo, a questão da *transmissão* dos conhecimentos está bem marcada.

> De que serve a correção da expressão que não é seguida pela compreensão do ouvinte, já que não há razão alguma em falar, se o que falamos não é compreendido por aqueles para quem falamos para que compreendam? Logo, aquele que ensina evitará palavras que não ensinam, e se, no lugar dessas, puder dizer outras corretas que são compreendidas, escolherá de preferência essas. Se, porém, não o puder, ou porque elas não existam ou não lhe ocorrem no momento, fará uso também de palavras menos corretas, desde que, todavia, o assunto seja ensinado e aprendido corretamente. (Aug. *Doctr. chr.* IV, 2)[263]

Para situar a citação: o trecho pertence a um capítulo em que se discute a relação entre eloquência e ensino. À primeira vista, pode parecer que não tem relação com a questão da "divulgação científica". Porém, vale mencionar que, precedendo a essa discussão, Agostinho havia tratado justamente das *Escrituras* e do melhor modo de compreendê-las e fazer compreendê-las.

O tema da eficácia comunicativa foi bastante caro aos cristãos, uma vez que isso se liga fundamentalmente à questão do evangelizar. Para tanto, desenvolveram-se duas ideias interligadas: a do *sermo humilis* ('linguagem simples') e a do *nuntius* ('mensageiro'). Ambas as ideias tornaram-se *tópos* nos discursos cristãos, como também se pode notar nas palavras introdutórias de Jerônimo a seu *Questões hebraicas*:

> Donde peço ao leitor [...] que, nos livros das questões hebraicas, que decidi escrever visando a toda a santa escritura, não procure eloquência nem finura de expressões; mas que o próprio, em nosso lugar, possa responder aos maiores inimigos, está dada a licença para este novo trabalho. (Hier. *Hebr.quaest.* praef.)[264]

---

[263] *Quid enim prodest locutionis integritas quam non sequitur intellectus audientis*, *cum loquendi omnino nulla sit causa si quod loquimur non intellegunt*, *propter quos ut intellegant loquimur? Qui ergo docet*, *uitabit uerba omnia quae non docent*, *et si pro eis alia integra*, *quae intellegantur*, *potest dicere*, *id magis eliget. Si autem non potest*, *siue quia non sunt siue quia in praesentia non occurrunt*, *utetur etiam uerbis minus integris*, *dum tamen res ipsa doceatur atque discatur integre.*

[264] *Vnde lectorem obsecro* [...] *ut in libris hebraicarum quaestionum*, *quos in omnem scripturam sanctam disposui scribere*, *non quaerat eloquentiam*, *non oratorum leporem*, *sed magis inimicis pro nobis ipse respondeat nouo operi ueniam concedendam.* Todas as citações, em latim, das obras de Jerônimo foram retiradas da *Patrologia Latina*, com exceção do texto das *Questões Hebraicas*, cujos trechos provêm de Hieronymus (1959; ver Referências).

Além do aspecto de vulgarização de um conhecimento, percebe-se que, em ambos os autores, não é possível desvincular suas propostas de divulgação da dimensão polêmica dessa empresa, ou seja, como Orígenes e Agostinho, em momentos distintos, afirmaram, o fato de ser preciso que alguém venha a divulgar o conhecimento concernente às *Escrituras* está intimamente ligado à necessidade de "defesa" desse saber contra os "outros". O que se depreende dessa argumentação é que a existência de "elementos mal-intencionados" na sociedade "convoca" os cristãos "de bem" a se erguerem contra a "falácia" dos outros. E, nesse embate, chama atenção o esforço, por parte dos comentadores cristãos, em mostrar que, se a interpretação dos outros se baseia numa leitura "errada", portanto, esses "infiéis", de fato, reformulam aquilo que leem nas *Escrituras*; eles, os cristãos, por outro lado, "simplesmente" reconstituem, às palavras bíblicas, seu valor único e verdadeiro: assim, não haveria reformulações. O que se verá, no entanto, é que essa é uma estratégia retórica, apagada no discurso deles e, ao mesmo tempo, necessária para que se crie essa *ilusão de objetividade*.

Conforme afirma Authier-Revuz no tocante à divulgação científica:

> Transmissão de um discurso existente em função de um novo receptor, a D.C. [*sc.* divulgação científica] dá-se, então, imediatamente, como uma *prática de reformulação* de um discurso-fonte (doravante D1) em um discurso segundo (doravante D2). Por isso, a D.C. inscreve-se em um conjunto que compreende tradução, resumo, resenha e, também, textos pedagógicos adaptados a este ou àquele nível, análises políticas reformuladas "na direção de" tal ou tal grupo social, mensagens publicitárias reescritas em função do "alvo" visado etc. (Authier-Revuz, 2001, p. 108)

Nessa linha, Authier-Revuz discrimina também dois tipos de "discurso segundo": um, produto de tradução enquanto tal (isso poderíamos confrontar, por exemplo, com a *Vulgata* de Jerônimo); outro, produto da divulgação (os próprios comentários, a nosso ver). No primeiro caso:

> Uma operação de tradução visa fornecer um texto D2, sendo que a tradução-produto substitui o texto D1 como equivalente. Seu trabalho de reformulação pode se manter implícito ao ponto de se poder ignorar que D2 resulta de uma tradução. Se ele é explicitado, é fora do corpo mesmo de D2, através de uma menção "traduzido de ... por. .."; de um prefácio em que se diz sobre o "como" e os "acasos" da operação; podem-se ver também as "notas do tradutor" que, por constituírem a manifestação mais indiscreta do trabalho de reformulação, não ocupam mais do que a margem do texto. E é bem sobre este, entre outros caracteres da não-explicitação da reformulação, que se apóiam os mitos e ideais

> teimosos de apagamento do tradutor e de transparência de D2 em relação ao original D1; engodos contra os quais, entretanto, os trabalhos sobre a tradução devem reafirmar seu caráter de "renúncia específica de um sujeito histórico", reafirmar os parâmetros determinantes da produção de D2, os fenômenos de interferência recuperáveis em D2... (Authier-Revuz, 2001, p. 109)

No segundo:

> Ao contrário de D2 produto-de-tradução que, se reflete inevitavelmente as modalidades de sua enunciação, "não demonstra os bastidores da exploração", o D2 produto-de-D.C. dá-se explicitamente como resultado de um trabalho de reformulação do D1; longe de esconder a maquinaria, ele a *mostra* sistematicamente, em diversos níveis [...]: em primeiro lugar, no nível de uma estrutura enunciativa global de discurso relatado que faz de D1 não somente a fonte mas o objeto, mencionado, de D2; no nível da constituição do "fio do discurso", marcado, ao longo deste, por operações locais explícitas de citação, tradução, ajuste, glosa. (Authier-Revuz, 2001, p. 109)

A divulgação científica ou vulgarização encaixa-se, ademais, naquilo que Maingueneau definiu como *reformulação interdiscursiva*:

> A *reformulação interdiscursiva* implica a transformação dum texto noutro. Ela pode igualmente ser uma *autoreformulação* ou uma *heteroreformulação*, conforme for o autor do discurso fonte que a produz (caso de um autor que faz um resumo de seu próprio artigo) ou um outro enunciador (caso de um jornalista que vulgariza trabalhos científicos ou do crítico que resume um romance). Com essa *reformulação interdiscursiva*, reúne-se a problemática da hipertextualidade (paródia...), mas também a vulgarização, em que se transforma um texto num texto "equivalente" destinado a um público menos especializado; o resumo, em que se propõe um equivalente condensado; a tradução de uma língua ou de um registro de língua noutra(o) [...]. (Maingueneau, 1996, pp. 69-70)[265]

No entanto, traços daquilo que o estudioso define como *reformulação intradiscursiva* também se encontram nos comentários bíblicos.

> Na *reformulação intradiscursiva*, o enunciador põe em relação duas unidades sucessivas de seu discurso que ele põe como equivalentes. A *reformulação* oscila, então, entre a simples substituição e a paráfrase explicativa. Ela é indicada por marcadores tais como "isto é", "dito de outro modo", "isso quer dizer que", "em uma palavra", etc. Muitos estendem o domínio da *reformulação* aos fenômenos de correção, em que se substitui uma unidade por outra, supostamente mais apropriada ("ou melhor", "quero dizer..."). Ao lado das *autoreformulações*, em

[265] *La* reformulation interdiscursive *implique la transformation d'un texte en un autre. Elle peut également être une* autoreformulation *ou une* hétéroreformulation, *selon que c'est l'auteur du discours source qui la produit* (*cas d'un auteur qui fait un résumé de son propre article*) *ou un autre énonciateur* (*cas d'un journaliste qui vulgarise des travaux scientifiques ou du critique qui résume un roman*). *Avec cette* reformulation interdiscursive *on rejoint la problématique de l'hypertextualité* (*parodie...*) *mais aussi la vulgarisation où l'on transforme un texte en un texte* "*équivalent*" *destiné à un public moins spécialisé*; *le résumé*, *où l'on en propose un équivalent condensé*; *la traduction d'une langue ou d'un registre de langue à un autre […]*.

> que o enunciador *reformula* suas próprias palavras, encontram-se as *heterorreformulações* ("você quer dizer que...") dos propósitos do co-enunciador. (Maingueneau, 1996, p. 70)

A junção desses dois tipos de *reformulações* pode-se verificar nos comentários bíblicos que analisaremos, uma vez que, ao mesmo tempo há uma transformação de um texto noutro e o uso de determinados marcadores capazes de estabelecer relações de equivalência. Vejamos uma amostra disso, quando Jerônimo comenta o versículo 45,21 do *Gênesis*:

> "E deu-lhe alimentos no caminho". A palavra *seda*, que aqui todos traduziram em uníssono como ἐπισιτισμόν [*epistismón*], isto é, 'alimento' ou 'provisão', também se encontra no salmo. Com efeito, onde nós lemos "a viúva dele bendirei bendizendo" – embora, em muitos códices, em lugar de 'viúva' (ou seja, χήρα [*khḗra*]), alguns leem θήρα [*thḗra*] –, em hebraico, tem-se *seda*, isto é, "os alimentos dele bendirei bendizendo". Além disso, θήρα pode mais significar 'caça' que 'grãos', se bem que seja costume dos egípcios chamar a espelta de θήρα, a que, agora, de forma corrupta, dão o nome de *athera.* (Hier. *Hebr.quaest.* 45,21)[266]

Nesse trecho, portanto, estão visíveis alguns dos mecanismos de reformulação mencionados tanto por Maingueneau quanto por Authier-Revuz. Em primeiro lugar, tem-se o lema, que nada mais é senão uma "citação-relíquia", cujo funcionamento é o mesmo de um discurso reportado.

> Se a estrutura do discurso relatado implica, automaticamente, a menção da enunciação de D1 em D2, ela não leva para D2, em contrapartida, nada mais que, para qualquer discurso, relatado ou não, a manifestação de sua própria enunciação. Ora, esta é aqui muito insistente. (Authier-Revuz, 2001, p. 112)

Além disso, Entre os diversos rearranjos complexos demonstrados por Authier-Revuz, pode-se mencionar o simples fato banal de que tal lema é um *recorte* de uma oração, dado que a sentença completa é (na versão *Vulgata*): *fecerunt filii Israhel ut eis mandatum fuerat quibus dedit Ioseph plaustra secundum Pharaonis imperium <u>et cibaria in itinere</u>*.[267]

---

[266] Et dedit eis cibaria in uia. *Verbum* seda, *quod hic omnes ore consono* ἐπισιτισμόν, *id est cibaria uel sitarcia interpretati sunt*, *in psalterio quoque habetur. Vbi enim nostri legunt* uiduam eius benedicens benedicam, *licet in plerisque codicibus pro uidua* (*hoc est* χήρα) *nonnulli legant* θήραν, *in hebraeo habet* seda, *id est* cibaria eius benedicens benedicam. *Porro* θήρα *uenationem magis potest sonare quam fruges*, *tam etsi moris sit Aegyptiorum* θήραν *etiam far uocare*, *quod nunc corrupte atheran nuncupant.*

[267] Sobre o fato de as letras dos textos divergirem, abordaremos isso na parte dedicada à análise das obras propriamente dita.

A reformulação dá-se também, como se viu, pela criação de equivalências. No trecho citado, elas são marcadas, sobretudo, pela incisa *isto é* (*id est*). Verificam-se também tanto o uso desses marcadores para uma simples substituição de termos, uma espécie de sinonimização (*cibaria*, em latim, é igual a *seda*, em hebraico, que, por sua vez, é o mesmo que *epistimón*, em grego), quanto para uma paráfrase explicativa, como no caso da explicação para a presenca, em determinados códices, da palavra *thḗra.* Mais à frente, trataremos com mais vagar a respeito dos efeitos dessas reformulações na "transformação de um texto noutro".

Para manter certo paralelismo, citemos também uma passagem do comentário de Agostinho, que, por ser menos "técnico", se abre com mais frequência à paráfrase explicativa. Comentando a passagem acerca da maldição que recebeu a serpente, o bispo de Hipona diz:

> "e a terra", diz, "comerás por todos os dias de tua vida", isto é, "por todos os dias" em que tiveres esse poder, antes da última pena do juízo. Essa, pois, parece ser sua vida, da qual ela se alegra e glorifica. Logo, "comerás a terra" pode ser entendido de dois modos: ou pertencerão a ti aqueles que enganarás com cobiça terrena, isto é, significam-se os pecadores com o substantivo *terra*, ou, com essas palavras, representa-se um terceiro gênero de tentação, que é a curiosidade. Pois aquele que come a terra penetra em coisas profundas e tenebrosas mas que são, todavia, temporais e terrenas. (Aug. *Gn. adu. Man.* II, 27)[268]

Nessa passagem, de modo até mais explícito, o lema é introduzido, de fato, por um *uerba dicendi*, reforçando sua característica de discurso reportado. E, novamente, trata-se de um recorte, já que a sentença inteira é (*Vulgata*): *et ait Dominus Deus ad serpentem quia fecisti hoc maledictus es inter omnia animantia et bestias terrae super pectus tuum gradieris* <u>*et terram comedes cunctis diebus vitae tuae*</u>. A reformulação nos moldes de uma paráfrase explicativa também está mais evidente que na passagem citada do comentário de Jerônimo. Ao contrário de uma simples substituição, há uma ampliação e um deslocamento mais acentuado, ao interpretar "por todos os dias" numa perspectiva que inclui a ideia do "juízo final", um deslocamento claramente "para além" do texto fonte. Numa primeira aproximação, pode-se afirmar que o comentário de Agostinho é mais alegórico e

[268] *et terram*, *inquit*, *manducabis omnibus diebus uitae tuae*, <u>*id est*</u> *omnibus diebus quibus agis hanc potestatem ante illam ultimam poenam iudicii*; *haec enim uita eius uidetur*, *de qua gaudet atque gloriatur. terram ergo manducabis duobus modis intellegi potest: uel ad te pertinebunt*, *quos terrena cupiditate deceperis*, *id est peccatores qui terrae nomine significantur*, *uel certe genus tertium temptationis his uerbis figuratur*, *quod est curiositas. terram enim qui manducat*, *profunda et tenebrosa penetrat et tamen temporalia atque terrena.*

interpretativo, ao passo que o de Jerônimo mais técnico e filológico. No entanto, como veremos, a questão é que ambos reformulam a seu modo, e, da reformulação específica de cada um, surgem dois textos bem diferentes entre si.

Voltando às reflexões de Authier-Revuz sobre a divulgação científica, vemos que uma das características desse tipo de discurso é deixar evidentes as marcas de uma construção como dependente de outro:

> [...] Se, excluindo toda comparação, limitamo-nos ao discurso D2, tal como ele se dá ao receptor "normal", para nele marcar aquilo que se diz, que se mostra, da reformulação, isso só se dá porque estas manifestações *constroem*, no discurso segundo, uma imagem da atividade enunciadora de que ele é produto, uma representação de sua própria produção; e porque essa imagem, tão deformadora ou ilusória seja ela, constitui enquanto tal parte importante da realidade deste discurso, suscetível, pois, de esclarecer a estratégia divulgadora. (Authier-Revuz, 2001, p. 110)

No entanto, no caso dos comentários bíblicos dos autores selecionados, encontra-se justamente um esforço deles para negar esse caráter reformulatório. Assim, afirma Jerônimo no prefácio:

> [...] Será próprio de nosso estudo ou *refutar os erros* daqueles que têm várias suspeitas acerca dos livros hebraicos, ou restituir, com autoridade, as suas próprias palavras no lugar daquelas que parecem se diferenciar nos códices latinos e gregos; explicar, pela lógica (*ratio*) da língua vernácula, as etimologias das coisas, nomes e regiões, que não fazem sentido em nossa língua. E para que a correção (*emendatio*) seja mais facilmente percebida, vamos apresentar, em primeiro lugar, os próprios testemunhos, conforme os temos, e indicaremos, a partir da comparação (*collatio*) das passagens que seguem, o que nelas há de menos, de mais ou de diferente. Mas, com isso, não estamos mostrando, como ladram *os invejosos*, os erros dos intérpretes da Septuaginta nem achamos que nosso trabalho é a censura do deles [...] (Hier. *Hebr.quaest.* praef.)[269]

Atitudes centrais desse *éthos* enunciativo que se constrói como intermediário absolutamente neutro entre o texto fonte e o leitor são a afirmação de ele irá "restituir, com autoridade, as suas próprias [*sc.* do texto bíblico] palavras" e apenas comparar passagens, com intuito de verificar o que há de menos, mais ou diferente, como se o comentador não

[269] *Studii ergo nostri erit uel eorum, qui de libris hebraicis uaria suspicantur, errores refellere uel ea, quae in latinis et graecis codicibus scatere uidentur, auctoritati suae reddere, etymologias quoque rerum, nominum atque regionum, quae in nostro sermone non resonant, uernaculae linguae explanare ratione. Et quo facilius emendatio cognoscatur, ipsa primum, ut apud nos sunt, testimonia proponimus. Et ex collatione eorum, quae sequuntur, quid in illis aut minus aut plus aut aliter sit, indicabimus. Neque uero LXX interpretum, ut inuidi lacerant, errores arguimus, nec nostrum laborem illorum repraehensionem putamus.*

praticasse inevitavelmente nenhuma forma de intervenção reformulatória, mas sim fosse uma espécie de observador inerte.

Na mesma linha, porém com mais verve polêmica, inicia Agostinho seu comentário:

> [...] embora, de fato, eles [*sc.* os maniqueus] persiguam, com seu erro, tanto os letrados quanto os iletrados e, prometendo a verdade, tentem afastá-los da verdade, a vaidade deles tem de ser refutada não por meio de ornatos e linguagem polida, mas por fatos evidentes. (Aug. *Gn. adu. Man.* I, 1)[270]

Fundamental nessa construção retórica do *éthos* é a dicotomia entre os "erros" dos outros intérpretes, fundados na má-fé elocutória, e o esforço em buscar a verdade dos *fatos evidentes* por parte dos cristãos "diligentes".

É preciso lembrar que o estudo que Authier-Revuz faz da digulgacao científica está focado em textos de gêneros diferentes dos que comentários que aqui analisaremos. De qualquer maneira, parece-nos, diante do que temos apresentado, justificável e defensável a aproximação, feitas, obviamente, as devidas ressalvas.

Mais uma mostra dessa possibiliodade de aproximação aparece na *configuração de papéis* criada pelo jogo da divulgação cientifica. Por exemplo, para traçar semelhanças entre os comentários bíblicos de Agostinho e Jerônimo, na citação seguinte, onde aparecer "Ciência", substitua por "Deus" ou "A Religião Cristã", que o efeito será bem parecido:

> Através dessa realização da enunciação, abre-se lugar para uma *configuração de papéis*, que "representa" a mediação: uma estrutura de três lugares com duas extremidades "A Ciência" e "o público leitor", e, no meio, o divulgador. O primeiro lugar, aquele da *Ciência*, é ocupado por múltiplas pessoas que se exprimem, concretamente identificadas. Estes numerosos nomes próprios, prestigiosos e intercambiáveis para o leitor-padrão, asseguram, tanto ou mais talvez que uma informação, um "efeito de real" e uma "animação" do discurso da Ciência, "abstrato ornamentado de plumas de concreto", ao mesmo tempo em que sua autoridade produz uma garantia de seriedade na D.C. (Authier-Revuz, 2001, p. 114)

Em seguida:

> O segundo lugar é aquele em que o texto propõe ao "público leitor" ocupar. Todo discurso, certamente, assimila a imagem de seu destinatário e por isso constrói uma imagem daquele; é próprio da D.C. de assim o fazer explicitamente,

[270] [...] *cum uero illi et doctos litteris et indoctos errore suo persequantur et, cum promittunt ueritatem, a ueritate conentur auertere, non ornato politoque sermone, sed rebus manifestis conuincenda est uanitas eorum.*

> propondo ao destinatário, por pequenas marcas no fio dos artigos, um retrato bem preciso com o qual se identificar, confortavelmente, verdadeiramente feliz: aquele de um homem aberto, curioso pelas ciências, inteligente, e ainda consciente da distância que o separa dos especialistas, estimável "honesto homem" contemporâneo. (Authier-Revuz, 2001, p. 114)

Por fim,

> O "terceiro homem", o divulgador, representa-se nos textos como indo psiquicamente de um lugar a outro, descartando pontos, mediador ou "simples intermediário", função tida como ambígua: o divulgador não é mais do que um enunciador que responde a uma pergunta (por vezes insiste "leitor ávido... não vá decepcionar a expectativa...") para cumprir um "dever", uma "missão"; ele se dá – entre a originalidade do autor e a transparência do escritor – um estatuto ambíguo de comentador-compilador, esforçando-se, no apagamento, para colocar os dois polos em contato. (Authier-Revuz, 2001, p.114)

Obviamente, como já se disse algumas vezes, há elementos que – embora não totalmente ausentes dos discursos modernos de divulgação cientitifica – estão bem mais marcados nos comentários bíblicos, como, por exemplo, os embates polêmicos. Do início ao fim, e organizando mesmo a gênese do comentário, a presença do outro-adversário está por toda a parte, em cada escolha lexical, em cada enunciado.

No entanto, não é à toa que Authier-Revuz, ao explicar a figura do divulgador, o compare a um "missionário":

> Duas imagens, contraditórias e complementares, depreendem-se desta configuração: a de um idílio pedagógico à sombra da Ciência, em que, solidários em seu papel dessímétrico, o divulgador e o leitor colaboram para um trabalho de transmissão de conhecimento, difícil, porém dignificante e frutífero; e a de uma tarefa de comunicação impossível à qual se dedica o divulgador dividido, ao serviço de duas exigências de fato incompatíveis, dizendo suas escusas e reticências, missionário sempre à margem do fracasso ou do sacrilégio. (Authier-Revuz, 2001, p. 115)

À diferença da tradução, que, em geral, "esconde" o tipo de reformulação que estabelece com o D1, a DC:

> Com efeito, se pôr em contato duas línguas, com suas indas e vindas, suas buscas de equivalência, sua reflexão metalingüística, suas retificações e seus remorsos, é o trabalho que efetua o tradutor para conseguir substituir um texto na língua I por um texto homogeneamente realizado na língua 2, na D.C., a colocação em contato de duas "línguas" é o trabalho que é realizado *por* e *no* discurso segundo, que *mostra a reformulação* se *fazendo* e cujo fio, *heterogêneo*, passa de uma "língua" à outra através de uma porção de operações, que, exibidas aqui, não seriam notadas em uma tradução a não ser por traços eventuais. (Authier-Revuz, 2001, p. 115)

Ao longo de sua análise, Authier-Revuz apresenta uma série de formas que marcam, no fio do discurso segundo, a presença do discurso primeiro. Entre elas, está o emprego de aspas. É ocioso dizer que, no que concerne aos textos antigos, essa prática de aspar não encontra eco algum, dado que o sistema de edição e diagramação textuais era completamente diferente, por questões de tecnologia do suporte, mas também em virtude de concepções metalinguísticas outras. No entanto, essa ausência não exclui o fato de que havia outras formas de marcar a autonímia, pois estudos há que mostram quais outros recursos dispunham os antigos para tentar "isolar" uma palavra de seu uso prosaico. Em grego, por exemplo, para tal tarefa, comumente recorria-se a forma neutra do artigo.[271] Todavia, a ausência de artigo em latim, exigia outros modos de fazer a menção autonímica, embora, em relação ao gênero da palavra, poder-se-ia pensar que, assim como em grego, deveria ser o neutro; no entanto, quanto a isso, o consenso entre os autores latinos foi menor do que entre os autores gregos. Nicolas (2005, p. 59) aponta duas tendências entre os autores latinos: uma chamada "metalinguística" versus outra dita "integracionista". Para o autor, um adepto da tendência metalinguística

> [...] não hesita em neutralisar o caso do termo em menção: assim que está em menção, sua forma própria é autojustificada e sua função gramatical no enunciado é manifestada unicamente pelo contexto. [...] Não se está, portanto, aqui, no código por definição que é a linguagem ordinária, mas no código marcado que é a metalinguagem. Não há o risco, portanto, de interpretar como solecismo essas contravenções manifestas quanto ao uso. (Nicolas, 2005, p. 59)[272]

---

[271] "O princípio é o seguinte: no discurso-padrão, que fala das 'coisas', o artigo concorda em gênero, número e caso com um substantivo que ele determina – assim, quando se fala de homem(ns), *ho anthrôpos*, 'o homem' (nominativo singular), *ton anthrôpon* (acusativo singular), *hoi anthrôpoi* (nominativo plural), etc. Em contrapartida, quando o gramático quer falar da palavra *homem*, ou de qualquer outra palavra, ele concordará o artigo com o '**nome da forma**' (*onoma tès phônès*), quer dizer, com o nome, geralmente subentendido, da classe de palavra (ou, conforme a ocasião, de outra categoria gramatical) a que pertence a palavra de que fala – assim *to* (neutro singular) *Aristarkhoi* (masculino plural) [sc. *onoma* (neutro singular) *proparoxunetai* 'o (nome) Aristarkhoi é proparoxítono' [...]" (*Le principe est le suivant: dans le discours standard, qui parle des 'choses', l'article s'accorde en genre, nombre et cas avec un nom qu'il détermine – ainsi quand on parle d'homme(s)* ho anthrôpos *'l'homme' (nomin. sing.),* ton anthrôpon *(acc. sing.),* hoi anthrôpoi *(nomin. plur.), etc. En revanche quand le grammairien veut parler du mot homme, ou de tout autre mot, il accordera l'article avec le '**nom de la forme**' (*onoma tès phônès*), c'est-à-dire avec le nom, généralement sous-entendu, de la partie du discours (ou, à l'occasion, d'une autre catégorie grammaticale) dont relève le mot dont il parle – ainsi to (neut. sing.)* Aristarkhoi *(masc. plur.) [sc.* onoma *(neut. sing.)* proparoxunetai *'le (nom) Aristarkhoi est proparoxyton'* [...]; Lallot ; Rosier-Catach, 2005, p. 8).

[272] […] *n'hésite pas à neutraliser le cas du terme en mention: dès lors qu'il est en mention, sa forme propre est autojustifiée et sa fonction grammaticale dans l'énoncé est manifestée uniquement par le contexte.* [...] *On*

Já no outro caso,

> […] um adepto da tendência integracionista não se contenta com tais autonímios pouco causuais que ele considera, sem dúvida, como solecisantes. Na tradução lógica fundamental, que consiste em transformar todo segmento autonímico em substantivo, o escritor integracionista adiciona uma tradução suplementar que consiste em fazer desse substantivo, tanto quanto possível, um nome em concordância com as regras usuais. (Nicolas, 2005, p. 60)[273]

De volta à questão do caráter de divulgação dos comentários, em vários momentos, vê-se marcado o exercício de reformulação. Eles, porém, em geral, estão apagados enquanto tais no texto do comentário. Um dos efeitos disso é que os *comentários* não seriam reformulações, mas sim *equivalências*. No entanto,

> Se o discurso da D.C. coloca em uma relação de simetria os dois discursos através dos quais ele se constitui, este não os põe, no entanto, em pé de igualdade. "Esquematização", "simplificação" reaparecem freqüentemente nos resumos de artigos para caracterizar a passagem de um discurso a outro; e, no fio do discurso, é comum que diversos elementos lembrem que os dois polos não têm o mesmo valor: de um lado, o prestígio das palavras americanas ou de origem intelectual é reforçado pelo mistério das abreviações através de iniciais; e os freqüentes comentários das palavras sobre elas mesmas veiculam a imagem de um discurso todo "pensado", fundado na razão, mesmo nas suas metáforas [...]. (Authier-Revuz, 2001, pp. 118-119)

Essa diferença de *status* dá-se, sobretudo, porque o texto comentado, divulgado, no texto segundo, representa o enunciado de um absoluto, como se, nele, falasse a voz da Ciência, da Religião.

> Esta identificação é facilitada e reforçada por colocar em jogo, através do modo de funcionamento do discurso, uma das representações mais ancoradas, enraizadas da comunicação: nós vimos o quanto o discurso da D.C. diz que é aproximativo, heterogêneo, dialógico; porém dizer o aproximativo é remetê-lo, implicitamente, ao absoluto ... Assim, esse discurso é também o lugar em que se celebra, ausente, um discurso absoluto, homogêneo, monológico, de que ele próprio é só mais uma imagem degradada. Evidentemente, o discurso ganha desse funcionamento um efeito de sacralização, mas, sobretudo, é a encenação da comunicação que se beneficia da força dos esquemas míticos que ela põe em jogo: aquele, nostálgico da Língua original, perfeita, em que as línguas não seriam mais do que degradações; e mais ainda, aquele, caro ao narcisismo espontâneo ou teorizado - do pensamento segundo o qual nosso pensamento "puro", anterior às

---

n'est donc pas ici dans le code par défaut qu'est le langage ordinaire mais dans le code marqué qu'est le métalangage. On ne risque donc pas d'interpréter à solécisme ces contraventions manifestes à l'usage.

[273] *un adepte de la tendance intégrationniste ne se contente pas de ces autonymes mal casualisés qu'il considère sans doute comme solécisants. À la translation logique fondamentale, qui consiste à transforme tout segment autonomyque en substantif, l'écrivain intégrationniste ajoute une translation supplémentaire qui consiste à faire de ce substantif, aussi souvent que possible, un nom accordé selon les règles usuelles.*

> palavras, anterior aos outros, é traído pelas palavras das quais ele precisa revestir-se para comunicar aos outros o que pensa. Assim, atrás da missão de restabelecer, nos fatos, a comunicação, por meio do discurso, a D.C. preenche uma outra função visando também, mas sobre outro plano, à "coesão social": prover numerosos leitores de uma representação confortável de sua posição relativa à ciência, em um jogo de comunicação em que o discurso executa nele mesmo as figuras. (Authier-Revuz, 2001, p. 125)

Todos esses aspectos elencados nesse excerto estão presentes – como demonstraremos na Parte III – nos comentários bíblicos antigos.

Ademais, para encerrar esta parte do trabalho, gostaríamos de abordar sumariamente a questão do Discurso Constituinte, uma vez que esse "absoluto" de que a divulgação científica quer ser a porta-voz é identificável, a nosso ver, como a definição de discurso constituinte tal qual Mainguenaeau (2006) o define:

> [...] "A expressão 'discurso constituinte' designa fundamentalmente os discursos que se propõem como discursos de Origem, validados por uma cena de enunciação que autoriza a si mesma" (p. 60).

Esses discursos, dada a sua onipresença como absoluto no interior de um determinado grupo, tem característica própria de um arquivo, no sentido que Foucault, segundo o qual esse seria "a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares" (Foucault, 2007, p. 147). Não à toa, parece-nos, Maingueneau afirma que:

> Os discursos constituintes têm a seu cargo o que se poderia denominar *archeion* de uma coletividade. Esse termo grego, étimo do termo latino *archiuum*, apresenta uma interessante polissemia para a nossa perspectiva: ligado a *arché*, "fonte", "princípio", e, a partir disso, "mandamento", "poder", o *archeion* é a sede da autoridade, um palácio, por exemplo, um corpo de magistrados, mas igualmente os arquivos públicos. Ele associa, dessa maneira, intimamente, o trabalho de *fundação* no e pelo discurso, a determinação de um lugar vinculado com um *corpo de locutores consagrados* e uma elaboraçâo da *memória.* (Maingueneau, 2006, p. 61)

Ademais, como esse arquivo central, esse "[...] são discursos que conferem sentido aos atos da coletividade, sendo em verdade os garantes de rnultiplos gêneras do discurso." (p. 61).

O caráter de absoluto deles faz com que eles se autoautorizem, por serem a "[...] um só tempo *autoconstituintes* e *heteroconstituintes*, duas faces que se pressupõem

mutuamente: só um discurso que se *constitui* ao tematizar sua própria constituição pode desempenhar um papel *constituinte* com relação a outros discursos." (p. 61)

Os discursos constituintes não se confudem com textos, uma vez que eles mesmos são as condições de inscrições desses textos como autorizado a um determinado espaço. Assim, o discurso constituinte: "[...] articula o engendramemo de um texto e uma maneira de inscrever-se num universo social" (p. 62).

Por isso,

> O caráter constituinte de um discurso confere a seus enunciados um estatuto particular. Mais que de "texto", e mesmo de "obra", poderíamos falar aqui de *inscrições*, noção que desfaz toda distinção empírica entre oral e gráfico: *inscrever* não é forçosamenre escrever. (p. 63)

Nesse aspecto, julgamos ser possível usar o caso da relação da *Bíblia* com o cristianismo. A nosso ver, partindo dessa hipótese do discurso constituinte, não seria a *Bíblia* esse discurso, no caso do cristianismo, mas sim o Credo cristão. Seria esse enunciado fundamental e irrefutável, que estaria acima de todos os outros, que, como discurso constituinte cristão, ou melhor, como formulação mínima fundamental, que organizaria e comandaria todas as inscrições cristãs. Ainda nesse sentido, julgamos que os comentários bíblicos cristãos exercem a função de demonstrar como a *Bíblia*, especialmente, naquilo que contém que foi produzido antes da emergência do cristianismo, ela também é uma inscrição cristã. Dito de outro modo: os comentadores têm por meta demonstrar como o Credo está na *Bíblia* e não, necessariamente, o contrário, ou seja, como o Credo surge da *Bíblia.*[274]

A respeito da inscrição, Maingueneau afirma que

> [...] A inscrição é assim profundamente marcada pelo oxímoro de uma repetição constitutiva, a repetição de um enunciado que se situa numa rede repleta de outros enunciados (por filiação ou rejeição) e se abre à possibilidade de uma reatualização. Por sua maneira de situar-se num interdiscurso, uma inscrição apresenta-se ao mesmo como citável. Essa noção de inscrição supõe, com efeito, uma referência à dimensão "midiológica" dos enunciados, para retomar uma

[274] Conforme sugerido, durante a defesa desta tese, pelo Prof. Sírio Possenti, convém atestar que faço, ao longo deste trabalho, um uso mais restrito do conceito de Discurso Constituinte cunhado por Maingueneau, na medida em que o emprego praticamente como um sinônimo de Discurso Fundador, ou seja, uma formulação mínima, quase epigramática, de um determinado posicionamento. Para o analista francês, no entanto, Discurso Constituinte recobriria algo "maior", que se relacionaria à própria gênese dos diferentes "campos" a partir dos quais uma plêiade de práticas discursivas é determinada.

> expressão de Debray, a suas modalidades de suporte e de transporte. Logo, um posicionamento não se define apenas por "conteúdos": há uma relação essencial entre o caráter oral da epopéia, seus modos de organizaçao textual, seus temas etc. [...] O posicionamento não é só um conjunto de textos, um *corpus*, mas a irnbricação de um modo de organização social e um modo de existência dos textos. (p. 63)

O percurso de apresentação até agora empreendido baseou-se na pretensão de estabelecer um *continuum* entre as formas como "comentário" é concebido em estudos da linguagem. Assim, partindo da conceituação no interior dos estudos da frase, no que refere à realização de estruturas informacionais, passando pelo aspecto das "orações-comentário", aquelas que, constituindo-se como orações "independentes", com sua própria estrutura, estão adjungidas a outras para lhe acrescentar matizes semânticos diversos, chegou-se a questão já da relação entre unidades enunciativas maiores, os chamados discursos direto e indireto, nos quais a relação não é mais apenas de "adjunção", mas sim e claramente de um tipo de reformulação, de recorte de uma unidade noutra. A ideia, pois, era mostrar um caminho de "comentabilidade" que partiria da frase, passaria para o transfrásico, daí para o discurso e o texto.

É evidente que não existe uma divisão assim definida nos fenômenos linguísticos que compartimentaria as explicações a certos níveis de análise e não a outros. Por exemplo, uma frase "simples" pode muito bem ser analisada de um ponto de vista textual ou discursivo, já que essas dimensões jamais estão alijadas da realização linguística. De modo que tanto o mais "complexo" (subtenda-se o discurso, o texto) contém o mais "simples" como o contrário. Podem-se conceber textos e discursos como constituídos a partir de um conjunto de frases, mas também se pode ver uma frase de apenas um item lexical como um fenômeno textual-discursivo.

Para este trabalho, no entanto, serve como argumento o fato de que, em todos os níveis, o comentário é visto como algo dependente de uma outra coisa, a qual, por sua vez, ao ser comentada, torna-se sua "presa", na medida em que o comentário a toma como um todo. Se em nível frásico tal fenômeno se apresenta de forma bem marcada – há uma série de traços sintáticos e suprassegmentais em operação –, no que concerne às unidades maiores (textos, discursos), embora ele também se submeta a uma série de regras próprias

da ordem da língua, seu tratamento quase nunca é levado em consideração nos estudos sobre comentários.

PARTE II: A PRÁTICA DE COMENTAR DOS CRISTÃOS E A QUESTÃO DA UNIDADE DO TEXTO BÍBLICO

A *Bíblia* é, sob vários prismas, uma obra *sui generis* por constituir-se de uma série de textos escritos em épocas diferentes, redigidos segundo tradições diversas e com línguas várias. A imagem de uma reunião de tecidos diferentes cabe-lhe muito bem, recuperando ao mesmo tempo a etimologia da palavra latina *textus* ("tecido"). A própria designação de *Bíblia* deriva de um nome grego no plural: τὰ βιβλία (*tà biblía*, em princípio, literalmente "os livrinhos", por se tratar de um diminutivo de *bíblos*). Na Antiguidade, era também comum designá-la no plural: αἱ ἱεραὶ γραφαί (*hai hieraì graphaí*), que em latim se traduziu por *scripturae sacrae* ("sagradas escrituras"). No chamado judaísmo do Segundo Templo,[275] dentre outras palavras, deu-se a essa coletânea de textos o acrônimo *Tanakh* (תנ"ך, [taˈnax]), de uso consagrado para se mencionar os seguintes livros: *Torá* (תּוֹרָה, "lei"), *Nevi'im* (נְבִיאִים, "profetas") e *Ketuvim* (כְּתוּבִים, "escritos").[276]

A pluralidade, expressa no termo que a designa e na diversidade linguística atestada nos livros que a compõem, tanto no tocante aos gêneros (poesia, prosa, lei, historiografia) quanto à cronologia de seus textos, não impedia que ela fosse vista por muitos como um todo, como apenas um só texto. Desde o início da formação da *Bíblia*, os textos que compunham seu cânone variaram, não só por alterações que sofreram – acréscimos, supressões, substituições posteriores –, mas também porque diferentes comunidades de fé concebiam seu cânone conforme seus próprios imperativos ideológicos. Sabe-se, hoje, que a Torá ou Pentateuco, se tomado como um todo, é um estrutura que

[275] Referência ao período que vai da reconstrução do templo de Jerusalem, em 539 a.C., até a nova destruição em 70 d.C. Mais sobre o período e sua diversidade cultural e religiosa, ver Grabbe (2010).

[276] Tendo por base a *Bíblia* cristã, as correspodências são: (i) Lei = Pentateuco (*Gênesis*, *Êxodo*, *Levítico*, *Números*, *Deuteronômio*); (ii) Profetas = *Josué*, *Juízes*, *Samuel*, *Reis*, *Isaías*, *Jeremias*, *Ezequiel*, *Oséias*, *Joel*, *Amós*, *Abdias*, *Jonas*, *Miquéias*, *Naum*, *Habacuc*, *Sofonias*, *Ageu*, *Zacarias*, *Malaquias*; (iii) Escritos = *Salmos*, *Jó*, *Provérbios*, *Rute*, *Cânticos dos Cânticos*, *Eclesiastes*, *Lamentações*, *Ester*, *Daniel*, *Esdras-Neemias*, *Crônicas*. Para mais detalhes, ver BJ (2006, p. 10).

contém, pelo menos, seis fontes redacionais diferentes.[277] A reunião dessas diferentes fontes e os traços eventuais que cada uma deixa no texto final[278] como um todo não impediu que, a partir de um determinado momento (cf. Schniedewind, 2005), a Torá fosse concebida como uma obra só de um mesmo autor, Moisés, cuja autoria só foi questionada de forma sistemática com o método histórico-crítico do século XIX. Claro que uma das razões para isso poderia justificar-se em pressupostos e conceitos de texto completamente diversos dos atuais (cf. Schniedewind, 2005). De qualquer maneira, o fato é que, em meados do século II a.C., o autor do *Eclesiástico* já parece referir-se a três *corpora* textuais que *mutatis mutandis* viriam a construir posteriormente o cânone judaico e parte do cristão: "Das muitas e grandes coisas dadas a nós por meio da lei, dos profetas e de outros [*sc*. escritos] que os seguem, é preciso elogiar, entre elas, Israel por sua educação e sabedoria" (*Eclo.* pr.).[279]

Schniedewind (2005) lembra, no entanto, que

> A Bíblia [*sc.* hebraica = Velho Testamento cristão] – isto é, a coleção de livros canonizados da Bíblia tal como viemos a conhecê-los – foi produzida entre o século V a.e.c. [antes da era comum = a.C.] e século IV e.c. [era comum = d.C.]. Isso não quer dizer, no entanto, que a literatura bíblica só foi composta e redigida durante esse período; ao contrário, significa que os processos de edição – decisões sobre qual literatura se tornaria canônica, a *ordem* [grifo meu] dos livros, as relações entre eles, seu esqueleto editorial – concretizaram, em grande medida, durante esses novecentos anos. (p. 18)[280]

---

[277] Resumidas assim por Malanga (2005, p. 92): "1) Fontes anteriores: poema arcaicos, livros de genealogias e códigos legais; 2) Fonte J [Javísta, por referir-se a Deus com o nome יהוה (yhwh)] e E [Eloísta, mencionada Deus por אלחים (ʾĕlōhīm)]: monarquia, possivelmente iniciando-se a fonte J antes da divisão dos dois reinos de Judá e de Israel, no reinado de Salomão, e concluindo-se antes de -597 [*sc.* 597 a.C.]. A fonte E teria sido composta no reino de Israel, que existiu de -922 a -722. 3) Fonte deutoromista 1: anterior a -597; 4) Fonte deutoromista 2: posterior a -562; 5) Fonte sacerdotal: no período do Primeiro Templo, portanto anterior a -597; 6) Redação e compilação das quatro fontes: no período imediatamente posterior ao retorno [*sc.* do exílio babilônico]". Mantivemos as datas usadas pela autora, mais para que se tenha um panorama geral e didático da diferença entre as redações da Torá, muito embora as controvérsias a esse respeito são enormes, tanto do ponto de vista histórico e textual (cf. Schniedewind, 2005), quanto do ponto de vista arqueológico (cf. Finkelstein; Silberman, 2002).

[278] O caso mais famoso é a descrição da morte de Moises (*Dt.* 34,5 e ss.), o que poderia criar um problema exegético, afinal: como o autor narrou a própria morte?

[279] καὶ μεγάλων ἡμῖν διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ᾽ αὐτοὺς ἠκολουθηκότων δεδομένων ὑπὲρ ὧν δέον ἐστὶν ἐπαινεῖν τὸν Ισραηλ παιδείας καὶ σοφίας (*kaì megálōn hēmîn dià toû nómou kaì tôn prophētôn kaì tôn állōn tôn kat'autoùs ēkolouthēkótōn dedoménōn hypèr hôn déon estìn epaineîn tòn Israēl paideías kaì sophías*).

[280] *the Bible – that is, the collection of canonized books of the Bible as we have come to know them – was produced between the fifth century b.c.e. and the fourth century c.e. This does not mean, however, that*

Assim, antes mesmo de ter um cânone estabelecido, decisões sobre em que sequência os livros deveriam ser lidos ou organizados já revelam tomadas de posições doutrinárias que comandam tais decisões. Malanga (2005) resume a situação, embora exagerando um pouco na dicotomia entre judeus e cristãos:

> A ordem cronológica dos livros narrativos dos Escritos deve ser uma influência babilônia. A colocação do Livro das Crônicas ao final de tudo tem uma clara intenção simbólica de mostrar que as profecias se cumpriram e que o povo voltara à Terra de Israel, conforme lhes fora prometido por Deus mediante seus profetas. Posteriormente, o cristianismo, para mostrar que não era com o retorno (e sim com Jesus) que se completava a história do povo de Israel, retirou o Livro das Crônicas do final da Bíblia Hebraica e colocou-o após o Livro de Reis, deixando por último os profetas literários. Desse modo, criou-se artificialmente (do ponto de vista cronológico) uma continuidade entre as promessas dos profetas e a apresentação de Jesus como cumprimento destas. Ao modificar a seqüência do *Tanach*, formou-se uma nova possibilidade interpretativa anteriormente não prevista pela estrutura da coleção. Nesse caso, além da estrutura aberta dos textos proféticos, criou-se uma nova abertura pela estrutura geral da obra. (p. 128)

Desse modo, se se aceita que cada formação discursiva organiza-se ao redor de um determinado discurso constituinte, o cânone textual dessa formação deverá submeter-se aos imperativos do discurso constituinte e não o inverso. Assim, para dar um exemplo bem específico, nessa perspectiva, seria o credo cristão, formulado em Niceia, como enunciado fundamental do discurso constituinte cristão, que comandaria o modo como a *Bíblia* deveria ser lida, e não o inverso. É o discurso constituinte que fornece o quadro semântico da formação discursiva a partir do qual *tudo será lido*, inclusive os textos fundamentais, mas não só. Maingueneau (1983) demonstra, quando estuda a polêmica entre humanistas devotos e jansenistas na França do século XVII, como até formações discursivas que "dividem" o mesmo *corpus* de textos canônicos, por se organizarem em torno de semas fundamentais diferentes – ele ainda não havia formulado essa noção de discurso constituinte (cf. Maingueneau, 2006) –, acabam por *ler* esses textos em grades semânticas completamente divergentes.

Além disso, também o suporte em que os textos se encontram interfere no *modus legendi* e produz, em geral, efeitos em sua interpretação.

---

biblical literature was first composed or written down during this period; *rather*, *it means that the editorial processes – decisions about which literature would become canonical*, *the order of the books*, *the relationships among the books*, *the editorial frameworks of the books – largely took place during these nine hundred years.*

> É interessante ressaltar que os cristãos logo adotaram uma nova forma para os seus livros, os códices, enquanto os judeus mantinham os rolos. Isso influi na forma de leitura e, conseqüentemente, na decodificação dos textos. [...] Os cristãos, tendo logo adotado uma forma que facilita o manuseio fora de seqüência, puderam utilizar partes de livros, reagrupando-os de acordo com sua teologia, para a leitura ritual. Cria-se, assim, de fato, um novo texto, resultante de uma reorganização das partes. Essa nova estrutura cria uma nova abertura interpretativa, não prevista pelo texto original. (Malanga, 2005, p. 133)

Por outro lado, havia também, em muitos casos, razões linguísticas e textuais para a reunião dos textos, graças ao caráter eminentemente intertextual das redações posteriores.[281] Depois, com o cânone mais ou menos estabelecido, há um processo inverso de relacionar os textos mais novos com os mais antigos, especialmente no caso da relação dos textos proféticos com a Torá. A criação de uma rede de citações, retomadas e paráfrases correspondia também a condições de existência e necessidades históricas novas de vincular aqueles textos a uma nova situação social e religiosa. Schniedewind (2005) demonstra claramente um fenômeno desse tipo, quando trata da transformação de uma sociedade fundada na oralidade[282] – como era a de Israel antes do exílio – para outra na textualidade, no período do Segundo Templo. Ele mostra, por exemplo, como uma série de expressões e de narrativas dos primeiros livros bíblicos, fortemente marcadas pela oralidade e uma expressividade mais vívida, são relidas e reenquadradas numa perspectiva "escribal" que domina a prática religiosa a partir de Esdra e Nêemias,[283] só rompida, em parte, com os

---

[281] Para ficar apenas num dos vários exemplos bem esclarecedores que Schniedewind (Schniedewind, 2005, p. 184) fornece: o livro das *Crônicas*, cuja redação – é o que se defende atualmente – se deu no período persa, sob a reforma levada a cabo por Esdra e Neêmias, reproduz grandes blocos de textos anteriores. Eis um desses casos (em negritos os termos idênticos): הגלבע **וישראל** וינשׁי **ישראל מפני פלשתים ויפלו חללים בהר** נלחמים **ופלשתים** (***ûp̄əlištîm*** *nilḥāmîm* ***bəyiśrā'ēl*** *wayyānúsû* '*anšê* ***yiśrā'ēl mippənê p̄əlištîm wayyippəlû ḥalālîm bəhar*** *haggilbō*^{a}'; *1Sm* 31,1) e גלבע **בישראל** וינס אישׁ־**ישראל מפני פלשתים ויפלו חללים בהר** נלחמו **ופלשתים** (***ûp̄əlištîm*** *nilḥămû* ***ḫəyiśrā'ēl*** *wayyā́nos* '*îš*-***yiśrā'ēl mippənê p̄əlištîm wayyippəlû ḥălālîm bəhar*** *gilbō*^{a}'; *1Cr* 10,1). Cf. as traduções da *BJ*, feitas por tradutores diferentes: "Entretanto, os filisteus atacaram Israel, e os homens de Israel fugiram perseguidos por eles e caíram, feridos de morte, no monte Gelboé"; "Os filisteus travaram batalha contra Israel. Os israelitas fugiram diante deles e tombaram, feridos mortalmente, na montanha de Gelboé".

[282] Cf. Schniedewind (2005, p. 187): "[…] testemunhamos, na literatura judaica escrita dos períodos persa e helenístico, a ascensão da Escritura. A própria ideia de 'Escritura' depende de uma cultura textual. Numa cultura oral, as atividades de compor, instruir e transmitir fundem-se. A tradição está em constante reinvenção de si mesma. A escrita, por outro lado, congela a tradição. ([…] *we witness in the Jewish literature written in the Persian and Hellenistic periods the rise of Scripture. The very idea of* "*Scripture*" *depends upon a textual culture. In an oral culture the activities of composing*, *learning*, *and transmitting blend together. Tradition is constantly reinventing itself. Writing*, *on the other hand*, *freezes tradition*)

[283] Cf. Schniedewind (2005, pp. 187-188): "O aspecto mais expressivo da mudança na cultura religiosa advogada pelos sacerdotes está na transformação do sentido do termo técnico 'a palavra de YHWH'. Através

movimentos e a escrita apocalípticos do fim do período helenístico e início do romano. Ademais, como dito, essas mudanças estavam subordinadas a novas perspectivas da sociedade que revisava essas histórias:

> Por vezes, o *Livro das Crônicas* reorganiza capítulos de sua fonte. Por exemplo, a história do rei Davi proveniente de *2Samuel* 5-24 está completamente reorganizada em *1Crônicas* 11-21. Aspectos negativos da vida de Davi – como seu adultério com Betsabéia e o assassínio de seu marido, Urias, por Davi – estão completamente omitidos. A reorganização serve para enfatizar o papel de Davi como construtor do templo. [...] as *Crônicas* fazem acréscimos em alguns lugares, conforme isso se encaixe nos propósitos do sacerdócio ierosolomita do período persa. [...] Eles também omitem o que parece irrelevante ou não fomenta seus interesses. Eles estão bastante envolvidos em transformar Davi e Salomão em reis pios e dignos de seu papel como construtores do templo. Daí que muitos dos traços negativos dessas figuras idealizadas são retirados. Ainda mais impressionante, os sacerdotes também retiram todo o relato do reino setentrional de Israel, tal qual dito no *Livro de Reis.* [...] o reino do Norte fica ausente da narrativa do povo judeu em sua história revidada a partir da pena dos sacerdotes de Jerusalém. (Schniedewind, 2005, p. 186)[284]

Esses movimentos de releitura e reorganização da herança textual também estarão presentes, como veremos, nos debates e conflitos internos ao cristianismo.

---

da literatura bíblica e, particularmente, nos Profetas Anteriores, 'palavra de YHWH' não era senão o discurso divinamente autorizado do profeta [...]" (*The most telling aspect of the change in the religious culture advocated by the priests is in the transformation of the meaning of the technical term*, "*the word of YHWH.*" *Throughout biblical literature and particularly in the Former Prophets*, "*the word ofYHWH*" *refers to the words of the prophets. There is no indication in biblical literature that this* "*word of YHWH*" *was anything other than the divinely commissioned speech of the prophets* […]). Portanto, "[…] o termo normal para profecia havia sido 'a palavra de YHWH', mas esse termo foi cooptado pela textualização das tradições literárias. Uma vez que a 'palavra de YHWH' veio agora a se referir à Torá de Moisés, foi preciso um novo termo que se referisse especificamente à palava profética. Esse neologismo, é claro, continua a exercer uma enorme influência na expressão religiosa moderna – a 'palavra de Deus' é, agora, com frequência pensada como um texto" ([…] *the normal term for prophecy had been* "*the word of YHWH*," *but this term was co-opted by the textualization of the literary traditions. Since the* "*word of YHWH*" *now had come to refer to the Torah of Moses*, *a new term was needed that would refer specifically to the prophetic word. This neologism*, *of course*, *continues to exert an enormous influence on modern religious expression – the* "*word of God*" *is now usually thought of as a text*; Schniedewind, 2005, p. 189)

[284] *Sometimes the Book of Chronicles will reorganize chapters from its source. For instance*, *the story of King David from 2 Samuel 5–24 is completely reorganized in 1 Chronicles 11–21. Negative aspects of David's life – like David's adultery with Bathsheba and his murder of her husband*, *Uriah – are completely omitted. The reorganization serves to emphasize David's role as temple builder. […] Chronicles makes additions in a few places as it suits the purposes of the Jerusalem priesthood of the Persian period. […] They also omit what seems irrelevant or does not advance their interests. They are quite concerned to make David and Solomon into pious kings worthy of their role as temple builders. Hence*, *most of the negative features of these idealized figures is left out. Most impressively*, *the priests also leave out the entire account of the northern kingdom of Israel as told in the Book of Kings. […] the northern kingdom is missing from the story of the Jewish people in this revised history from the pen of the Jerusalem priests*

Contudo, esses fenômenos intertextuais não são exclusividade da *Bíblia.* Vários são os exemplos desse mecanismo nas literaturas grega e latina. O próprio fato de se tratar de línguas diferentes não deveria constituir como uma barreira em si. A *Eneida* de Virgílio estabelece uma intensa relação intertextual com a *Ilíada* e a *Odisseia* de Homero, como se ela e a epopeia da origem do povo romano nela narrada fossem, de algum modo, uma continuação das epopeias gregas homéricas. Chama atenção, no entanto, que essa intertextualidade traçada entre a *Eneida* e a *Ilíada* e a *Odisseia* não tenha necessariamente feito com que essas obras fossem tida por uma só, ao contrário do que acontece com a *Bíblia*. Várias razões para essa diferenças de tratamento poderiam ser elencadas, mas não convém aqui tratar disso. O que se verá, no casos judeu e cristão, é como os comentadores se utilizaram desses traços intertextuais conhecidos para afirmar que eles manifestavam o plano deliberativo de um autor divino que estava acima da consciência dos autores mortais concretos. Mais que isso, eles radicalizam a ideia de uma interdependência entre os textos de modo que tudo na *Bíblia* está relacionado: cada texto, trecho, passsagem, frase, palavra, até mesmo sílabas e letras tem uma conexão com outras partes. Isso não quer dizer que não havia certas hierarquias entre os diferentes textos. Uns acabavam tendo mais proeminência sobre outros. Mesmo que tenha havido tentativas de defender uma equidade absoluta entre todas as partes que compunham a "palavra divina", na prática, e mesmo segundo determinados grupos, certos textos tinham primazia em relação a outros. Grosso modo, no caso do judaísmo rabínico, esse lugar foi ocupado pela Torá, enquanto que entre os cristãos, além dos ditos de Jesus, deu-se grande importância aos textos proféticos que anunciavam a vinda de um messias.

Mas, no limite, se se pensa na noção de discurso constituinte, também não foi (nem é) exclusividade de judeus e cristãos o fato de que toda sua enunciação e enunciados se constitutem como ato de *inscrição* no interior de um posicionamento. Esse último, por sua vez, funda-se num *discurso constituinte*, em relação ao qual as séries de práticas discursivas de uma formação discursivas são "segundas". Como sema fundamental, um sentido primeiro, um cerne de preceitos, que organiza de diversas maneiras e por diferentes instâncias o modo próprio de um determinado grupo de significar o mundo, o outro e a si mesmo. Por todas essas razões, não deve surpreender que os escritos proféticos retomam os

livros mosaicos, e como os evangelhos, a ambos. Gerados numa ideologia que se vê ligada a uma tradição, é esperado que, de alguma forma, esses textos se desenvolvam, tenham sua gênese, num *corpus* textual que lhe anterior.

Dito isso, é preciso estabelecer uma distinção entre todas essas formas de enunciados *inscriptíveis*, com suas retomadas e reatualizações, mais ou menos implícitas, próprias de toda ideologia, quais aludem, citam, parafraseiam, parodiam o discurso constituinte, e o que se poderia chamar de "comentário propriamente dito". Esse se caracteriza por apresentar algum mecanismo linguístico – uma frase, uma conjunção, ou mesmo uma pausa, às vezes marcada nos textos por um espaço em branco – destinado a delimitar uma clara fronteira – mesmo que nem sempre sistemática – entre o texto fonte (como uma das formas de inscrição), citado, e o comentário. Nessa perspectiva do discurso constituinte, o comentário é o dispositivo formal da *citabilidade* da inscrição, ou seja, uma vez que "[...] por sua maneira de situar-se num interdiscurso, uma inscrição apresenta-se ao mesmo tempo como citável" (Maingueneau, 2006, p. 63), o comentário, por sua vez, é o atestado de que um enunciado *x* representa uma inscrição. Afinal, embora, a princípio, tudo seja comentável, o fato concreto é que nem tudo é comentado. Foucault, certa vez, disse que não se deveria menosprezar o fato de que certos enunciados foram, de fato, enunciados (cf. Foucault, 2007). No fim, dever-se-ia sempre perguntar: mas por que assim se enunciou e não de outra forma? *Mutatis mutandis*, nessa mesma linha, dever-se-ia perguntar: por que se comentou tal enunciado e não outro? É justamente nessa diferença entre um tudo possível e aquilo que de fato se enunciou que reside essa função do comentário como índice da inscrição ou, ao menos, como amostra do grau de inscrição de um determinado enunciado. É claro que se pode conceber, por exemplo, um comentário cristão à *Bíblia* que não deixa passar nem uma vírgula e que tudo possa ser convertido, ou melhor, re-construído em termos cristãos. No entanto, não é isso que vê na prática historicamente atestada. Ao contrário, o que se encontra – para continuar nesse exemplo da *Bíblia* –, em primeiro lugar, é uma diferença entre passagens comentadas em oposição às que não o são, e, em segundo, diferença entre passagens muito mais comentadas que outras. Ou seja, se, no limite, a *Bíblia* é o texto fundamental do cristianismo, e, portanto, em tese, ela toda seria "inscrevível" no discurso constituinte cristão, na prática, isso não quer dizer que não haja,

no conjunto dos enunciados presentes na *Bíblia*, diferenças de grau de inscrição, que são também graus de citabilidade e, no fundo, de comentabilidade. Assim, só se comenta o citável, que, por sua vez, representa o "inscrevível".

Feita tal distinção, serão abordados, portanto, na sequência, os comentários *stricto sensu*, em especial, os práticados no interior da tradição religiosa judaica e cristã. A intenção é bem específica: na parte I, além de um panorama dos sentidos modernos do termo, abordamos aspectos da prática de comentar em alguns contextos da tradição greco-romana; agora, no que segue, iremos buscar – não exaustivamente – paralelos nas próprias tradições religiosas e teológicas anteriores a Jerônimo e Agostinho, autores cujos comentários é nosso objeto de análise principal. A ideia básica é encontrar traços de marcas linguísticas que delimitam uma clara fronteira entre texto fonte e comentário, e encontradas, de alguma forma, em autores posteriores como os dois acima citados.

3. BREVE HISTÓRIA DOS COMENTÁRIOS NAS PRIMEIRAS COMUNIDADES DE FÉ CRISTÃS

Estudar o período do surgimento do movimento cristão na Antiguidade acarreta uma série de problemas. Em primeiro lugar, aparece a questão das fronteiras entre o nascente movimento cristão e o judaísmo do período helenístico. Os eventos ligados à própria figura de Cristo e ao estabelecimento de um grupo de seguidores dele desenrolaram-se num ambiente helenístico, dominado, portanto, pelos valores da cultura grega. A ambivalência entre um movimento de caráter popular, levado a cabo por judeus simples, e poderes locais alinhados aos costumes e valores gregos está retratada nas narrativas dos evangelhos de modo semelhante ao que se faz nos *Livros dos Macabeus.*

Não por acaso, convenciona-se, na historiografia sobre o cristianismo primitivo, definir o período como judeu-cristianismo (não se deve confundir com judaico-cristão), dada a continuidade entre os diversos grupos formados a partir das ebulições sociais dessa época. Como dito, essa continuidade expressava-se numa pluralidade de grupos e preceitos

de fé, mas que, de alguma maneira, consoavam as mudanças ocorridas na percepção religiosa de um modo geral, da qual Jesus era um representante.

Do mesmo modo, é difícil destacar a produção textual (judeu-)cristã de outras de cunho religioso encontradas no período helenístico. No entanto, para evitar uma discussão cujo tema escapa ao deste trabalho – se haveria, desde a mais primeva manifestação cristã, traços marcantes que as distinguiam das demais –, sigamos duas definições distintas, uma literária, outra teológica, a fim de poder tratar de uma produção textual "cristã", ainda que de forma arbitrária e sumariamente didática. A teológica é apresentada, por exemplo, por Sesboüé e Wolinski (2005), ao definirem, do ponto de vista de uma história dos dogmas, o que seria característico do cristianismo:

> Ocorre que a distinção entre escritos apostólicos e escritos não ou pós-apostólicos, se for manejada com precaução, é fundada na história, na medida em que um dos primeiros critérios da canonicidade continuou sendo a pertença de um escrito ao período apostólico globalmente considerado. O fato de essa distinção ser "dogmaticamente" justificada não é indiferente a uma história dos dogmas, uma vez que o fenômeno de conclusão do cânon significa a tomada de consciência pela Igreja pós-apostólica de sua distância em relação ao evento fundador e da necessidade de reconhecer uma autoridade prioritária ao conjunto dos escritos que atestam em verdade esse evento e a fé das primeiras testemunhas. A fixação do cânon dos escritos do Novo Testamento é um ato de autoridade, que exprime um discernimento doutrinal a propósito da mensagem evangélica e supõe que não é qualquer doutrina que tem direito de cidadania na Igreja que se pretende "apostólica". Essa fixação do cânon é uma decisão que faz intervir a noção de uma norma dentro da fé. (p. 26)

Nessa definição de base católica, há vários pressupostos que, por não serem problematizados, são, do ponto de vista histórico, bem questionáveis. Destaca-se, sobretudo, a nomenclatura "Novo Testamento" (doravante NT), completamente alheia à época e, por isso, anacrônica e enviesada. A ideia de dois testamentos é cronologicamente posterior e própria de um grupo, o dos cristãos, visto que, para os judeus, por exemplo, a *Tanakh* em nenhum momento foi vista como um "velho" testemunho de fé. A despeito dessas imprecisões, ela tem o mérito de enfatizar a tendência à normatização, ou seja, à canonização de certos textos em detrimento de outros. Reforça, portanto, os movimentos que miraram estabelecer um *corpus* cristão que, ao mesmo tempo, deveria destacar-se de outras tantas formas textuais características do período helenístico em geral, mas também de outros tantos textos que se reivindicavam "cristãos".

Não menos importante é o destaque dado pelos autores à noção de *autoridade* como catalisadora da canonização. Como veremos mais adiante, o conceito de autoridade de um texto está diretamente ligado ao surgimento de comentários. Esse vínculo é tamanho que se pode supor uma relação proporcional: quanto maior o caráter "autoritativo" de um texto, maior a tendência que ele seja objeto de um comentário *stricto sensu*, dados o decoro e a deferência concernentes a ele, que restringem ou, pelo menos, dificultam retomadas mais ou menos livres, em que a reprodução mais "fiel" da "letra do texto", segundo acreditam, seja deixada de lado.

A perspectiva literária, em contrapartida, está mais em acordo, a nosso ver, com a pesquisa historiográfica. A esse respeito, Moreschini e Norelli (1996) afirmam, por exemplo:

> [...] Só um ponto de partida que separe a priori o fenômeno cristão do conjunto dos demais fenômenos religiosos – portanto, um pré-conceito teológico – pode considerar justificado introduzir em uma história da literatura grega Fílon de Alexandria, mas não Paulo de Tarso. (p. 15)

Em sua *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina*, os autores corroboram a ideia de que:

> não houve cristianismo separado do judaísmo enquanto não houve judaísmo separado do cristianismo: a definição de uma ortodoxia judaica (também por meio da rejeição do cristianismo), realizada pelos rabinos no século II, depois da destruição de Jerusalém, andou lado a lado com a definição de uma autônoma identidade cristã, externa àquela. (1996, pp. 14-15)

No entanto, essa perspectiva, mais "relativista", não implica anular algo de específico no discurso cristão que, desde o seu surgimento, marca e cria um lugar próprio no universo cultural de expressão grega. Como os próprios autores reconhecem:

> [...] não há dúvida de que a literatura cristã acarreta modificações profundas no que respeita à tradição literária precedente. Tem um ponto de referência fundamental e absolutamente novo, a fé em Cristo; tem o objetivo de anunciar esta fé, defendê-la, propagá-la. Introduz na literatura grega e latina uma tradição literária, a bíblica, cujos modos de expressão se enraízam numa particular e diferente percepção da realidade [...]. (1996, p. 15)

No longo e divergente processo de canonização, intrinsecamente atrelado à prática e à produção comentaristas, não é estranho supor que diferentes comunidades de fé

cristã tenham escolhido aqueles textos que por várias razões eram mais autorizados a expressar a verdade sobre Cristo.

Conforme visto, seria bastante justificável começar uma história da prática de comentar a *Bíblia*, partindo da análise dos próprios jogos alusivos e intertextuais contidos nos próprios textos que viriam a compor seu cânone. Tal propósito seria ainda mais plausível, se se parte de uma definição mais ampla de comentário, segundo a qual toda espécie de transformação *x* de um enunciado *y* é, de algum modo, vista como equivalente, de modo que teríamos *x* = *y* é um comentário (assim até mesmo a tradução poderia ser elencada aqui) –, já que uma série de trechos dos primeros livros da Torá e dos textos proféticos que aludem a passagens do Pentateuco poderia entrar nessa rubrica. Por exemplo, Schniedewind (2005) demonstra claramente como a transformação de uma cultura mais oral para uma mais textualizada manifesta-se na própria relação de dependência de cunho comentarístico que se cria entre textos cronologicamente posteriores e anteriores. Isto é, ele expõe como a tradição textual judaica, outrora fundamentalmente oral – e, portanto, mais vívida e aberta à contínua redação e a acréscimos tidos por "internos" a esse primeiro *corpus* –, é transformada numa tradição escrituarística que se constrói como "externa" ao *corpus* anterior – ainda que, séculos depois, venham todos a serem integrados a um só cânone – e, portanto, como uma retomada, um comentário, com certa "consciência" de distanciamento.

> O livro das *Crônicas* usa quatro fórmulas para citações formais da lei mosaica conhecida a partir do Pentateuco. O modo mais comum de citar a lei mosaica começa com "assim como está escrito", uma expressão que é amiúde usada tanto em *Esdra-Neemias* como nas *Crônicas.* As outras fórmulas incluem "de acordo com os mandamentos de Moisés", "de acordo com a *Torá* de Moisés" e "de acordo com a palavra de YHWH". Nas *Crônicas* e em *Esdra-Neemias*, a referência à legislação mosaica escrita mostra-se como um traço regular da apresentação do historiador. As duas últimas expressões, "a *Torá* de Moisés" e "a palavra de YHWH", apontam para a crítica mudança semântica da tradição oral à escrita. (Schniedewind, 2005, pp. 189-190)[285]

[285] *The Book of Chronicles uses four formulas for its formal citations of the Mosaic law known from the Pentateuch. The most common way of citing the Mosaic law begins with* "*as it is written*," *an expression that is used frequently in Ezra-Nehemiah as well as in Chronicles. The other formulas include* "*according to the commandments of Moses*" (*e.g.*, *2 Chr 8:13*), "*according to the* Torah *of Moses*" (*e.g.*, *2 Chr 30:16*), *and* "*according to the word of YHWH*" (*e.g.*, *1 Chr 15:15*; *2 Chr 35:6*). *In Chronicles and Ezra-Nehemiah*, *the reference to written Mosaic legislation appears as a regular feature of the historian's presentation. The last*

Ora, como veremos, é justamente essa relação que faz emergir marcas delimitadoras entre o texto anterior e o que lhe segue. A emergência dessa expressão *assim como está escrito* e quejandas, longe de ser um fenômeno vocabular banal, marca também o nascimento de uma certa prática de comentar textos determinante na história ocidental. Se já se disse que o Ocidente se caracterizou por uma história de cunho *logocêntrica* (cf. Derrida, 2006), parte disso tem de ser entendido como *filologocêntrica*, no sentido em que apresentamos de filologia como reconstrução, da qual o comentário é uma parte.

Não à toa, num outro polo, encontram-se, por exemplo, os textos dos movimentos apocalípticos, entre os quais é possível incluir o cristianismo em seu início. Esses movimentos – muito embora, em parte, se vinculem a tradições anteriores –, apresentam-se como sinais, senão de ruptura, de renovação ou reforma dessa tradição. Desse modo, pertence à sua práxis a "ousadia" de produzir novos textos que, como dito, a despeito de retomarem, de algum modo, a tradição, não se constroem como submetidos a ela ou como simples reprodução – ainda que nunca se trate de simples reprodução –, mas sim ou como a continuação "interna" dela, uma renovação vívida – a volta à oralidade –, ou como "preenchimento" e "renovação", como insurreição contra um poderoso vínculo entre tradição enquanto escritura e "burocracia" da classe dos escribas/intérpretes.

De um ponto de vista cronológico, seria de esperar que os evangelhos fossem referidos aqui como práticas de comentário aos textos do Pentateuco ou mesmo dos livros proféticos. Todavia, reitera-se que tanto o gênero evangélico (uma novidade, em certo sentido) quanto o propósito querigmático deles dificultam que se encontrem ao lado de textos cujo fito não é o de expressar uma "notícia" de renovação da lei e cumprimento das profecias, mas sim o de apresentar ou mesmo corrigir uma lema ou uma lição daqueles textos mais antigos de um ponto de vista externo, construindo-os como seu objeto, como é o caso dos comentários. Os comentários controem os textos que comentam como objeto de saber, externos, ao contrário das outras relações entre textos que são mais da ordem da referência interna

---

two expressions, "*the* Torah *of Moses*" *and* "*the word of YHWH*," *point to a critical semantic shift from oral to written tradition.*

No entanto, há outros *corpora* pertencentes a um período de mais ou menos 150 anos, contemporâneo às mudanças ocorridas no judaísmo do qual o movimento cristão é um dos avatares. Dentre a imensidade desses possíveis *corpora*, elencaremos três que, em graus diferentes, atestam o desenvolvimento de uma prática de comentar os textos bíblicos resultante do encontro entre os *modi operandi* exegéticos gregos e judaicos. Esses *corpora* são os textos encontrados nas cavernas de *Qumran* (popularmente denominados "manuscritos do Mar Morto") [286], a obra de Fílon de Alexandria e de Orígenes.

3.1 Qumran

Entre 1947 e 1956, em cavernas embrechadas nas montanhas de Khirbet Qumran, próximas à margem noroeste do Mar Morto, encontrou-se um *corpus* textual de cerca de oitocentos documentos escritos em hebraico, aramaico e grego. Mediante análises paleográficas e arqueológicas, estabeleceu-se pertencerem esses textos aos últimos três séculos da era chamada, por convenção entre os estudiosos da história do judaísmo, de "Período do Segundo Templo" (515 a.C. - 70 d.C.).

Na classificação feita por Campbell (1999, p. 802-5), o *corpus* dividir-se-ia nos seguintes grupos: i) regras; ii) hinos e poemas; iii) calendários, liturgias e preces; iv) escritos apocalípticos; v) literatura sapiencial; vi) interpretação bíblica; vii) escritos apócrifos baseados na *Bíblia*; e, por fim, viii) miscelânea. Não obstante o fato de que, muito provavelmente, o *corpus* como um todo se possa considerar um comentário *lato sensu* aos textos bíblicos, porque tem nesse o seu fundamento e se produz no diálogo com essa tradição, para a pesquisa dos comentários *stricto sensu* interessa, sobretudo, a parte do *corpus* rotulada de "interpretação bíblica". Dezenove documentos pertencem a essa subdivisão, segundo a tipologia de Campbell, dentre os quais se encontram, por exemplo,

[286] Apesar de haver uma tendência para sinonimizar 'Qumram' com 'Manuscritos do Mar Morto', convém lembrar que outros textos foram descobertos nas cercanias do Mar Morto e de igual modo reunidos sob a rubrica de "Manuscrito dos Mar Morto". De todo modo, referimo-nos aqui apenas ao *corpus* qumrânico. Cf. Campbell (1999).

comentários aos livros de *Gênesis*, *Isaías*, *Salmos* e a alguns dentre os chamados doze profetas (Oseias, Miqueias, Naum, Habacuc, Sofonias).

Porém, num artigo dedicado às origens do comentário bíblico, Bockmuehl (2009) não elenca, entre os comentários, exatamente os mesmos textos sugeridos pela lista de Campbell, pois defende que, entre os vários gêneros textuais construídos sobre um outro texto, nem todos devem ser postos sob a rubrica *comentário*. Julgando ser preciso diferenciá-los de uma série de "fenômenos interpretativos relacionados", entre os quais estariam a paráfrase, o escólio, a "exegese bíblica interna" (*inner-Biblical exegesis*),[287] a "*Bíblia* rescrita" (*rewritten Bible*) e "[...] também alusões e citações intertextuais em obras cuja natureza à primeira vista não é explanatória.", o estudioso define o comentário como "[...] *obras que consistem em anotações explanatórias sequenciais de textos identificados*, *os quais*, *por sua vez*, *se distinguem dos comentários e são reproduzidos de maneira intacta*, seja parcial ou continuamente."[288] (Bockmuehl, 2009, pp. 4-5). Assim, dois traços formais mínimos são requeridos: (i) uma clara fronteira entre o que é texto citado e o que é seu comentário, donde surgem os *lemmata*, "citações-relíquia", que apresentam o texto fonte como uma presença, ainda que em framentos; (ii) esses *lemmata* precisam ser

[287] Expressão consagrada por Fischbane, que a define a partir de uma distinção que o próprio faz entre *traditum* ("tradição") e *traditio* ("transmissão"), em que, de um lado, está um "corpus escriturário" e, do outro, um "interpretativo". Para ele, então, a "exegese bíblica interna" corresponde a "um vasto espectro de anotações, adaptações e comentários sobre tradições anteriores" (*a vast range of annotations*, *adaptations*, *and comments on earlier traditions*) que estão contidos no "corpo canônico" (Fishbane, 1996, pp. 34-35). Subentendido está uma ideia de fechamento ou de dicotomia entre o que é interno (o próprio *corpus*) e o que é externo (comentário), uma vez que "com o fechamento do cânone não se poderia adicionar ou subtrair algo a esses exemplos dentro da própria escritura". Embora ele trata só da *Tanakh*/AT como *locus* em que se dá esse exegese interna, julgamos que o NT está mais próximo dessa prática que dos comentários propriamente dito, pois, se levarmos em conta a ideia do fechamento, os textos cristãos do NT, em especial, os evangelhos, apesar de até citarem o AT, não se viam como "exteriores" a ele, mas sim como o último estágio de seu desenvolvimento, ou seja, como uma nova aliança, mas ainda como uma aliança, em moldes semelhantes à aliança mosaica. Quantos aos exemplos que fornece, muitos casos parecem ser próximos de uma ideia de interpolação que foi feita por algum escriba posteriormente: "As fontes bíblicas preservam vários tipos de anotação escribal, marcadas e não marcadas, no texto. O esclarecimento de palavras, de lugares ou disparidades gramaticais são os mais comuns. Diferentes partículas dêiticas são usadas. Assim, o termo *hû*' ([הוא]"isto é") regularmente marca topônimos renomados, embora, por vezes, só se trate de uma tradução [...]" (*Biblical sources preserve various types of scribal annotation*, *marked and unmarked in the text. The clarification of words*, *places*, *or grammatical oddities are most common. Different deictic particles are used. Thus the term* hû' ('*it is*') *regularly marks changed toponyms due to renaming*, *though sometimes only a translation is involved* […]; Fishbane, 1996, p. 36). A questão da "exegese bíblica interna" é complexa e, portanto, não cabe discutir aqui. Para ver crítica ao modelo de Fishbane, cf Eslinger (1992)

[288] "[…] *works consisting primarily of sequential*, *expository annotation of identified texts that are themselves distinguished from the comments and reproduced intact*, whether partially or continuously."

apresentados em sequência, como se desse a sensação de que o comentador estivesse lendo o texto fonte, seguindo em sua materialidade, numa espécie de encenação de leitura.

As fronteiras entre essas diversas formas de escrever que têm como ponto de partida um outro texto quase sempre são fluidas, e a tipologia muitas vezes serve mais como um artifício analítico. No entanto, na opinião de Bockmuehl (2009),

> [...] a diferença entre 'retrabalhar' e expor um texto normativo é suficientemente clara, tanto em relação à forma quanto aos pressupostos, para permitir-nos pôr o comentário à parte em comparação as outras formas de reflexão intertextual. (p. 5)[289]

Destaca-se que, na sequência, o estudioso justifica tal distinção por meio de um argumento já abordado aqui: o texto precisa ser tratado como um dado, para que seja objeto de comentário.

> O movimento gradual desde o "reescrever" via uma exegese implícita até o comentário formalmente explícito documenta a emergência de uma convicção de que o texto é agora um *dado.* Não está mais meramente imbuído de autoridade em seu conteúdo, mas atingiu o *status* de um "clássico" que é, ao menos em princípio, inviolável na essência. (Bockmuehl, 2009, p. 6)[290]

Para o estudioso, é esse tipo de relação que os comentários encontrados em Qumran – conhecidos entre os especialistas pelo termo hebraico *pesharim* (פשרים, aqui, doravante, *pəšārîm* – estabelecem com o texto fonte. Para ele, esses *pəšārîm* são "aparentemente sem precedente, os comentários bíblicos mais antigos do mundo" (Bockmuehl, 2009, p. 3).[291] A designação de *pəšārîm* advém do fato de que se encontra com frequência em textos de Qumran o emprego do termo פשר[292] (*pēšer*), cujo significado oscila entre "solução" (de um problema) e "interpretação". Mesmo que se tenda a traduzir, hoje, o termo פשר por "comentário", Bockmuehl (2009) lembra que "[...] em Qumran, o termo *pēšer* serve para denotar mais que apenas comentário, há muita interpretação bíblica

---

[289] […] *the difference between* "*reworking*" *and expounding a normative text is sufficiently clear in terms of both form and presuppositions to allow us to set commentary apart from other forms of intertextual reflection.*

[290] *The gradual move from* "*rewriting*" *via implicit exegesis to formally explicit commentary documents the emergence of a conviction that the text is now a given. It is not merely authoritative in content*, *but has achieved the status of a* "*classic*" *which is at least in principle substantially inviolate.*

[291] *Seemingly without precedent*, *the world's oldest biblical commentaries*

[292] Na *Bíblia*, o termo só aparece em dois livros: em Ecl. 8,1, onde se pergunta: "quem é como o sábio e quem sabe **explicar** [grifo nosso] esta palavra [פשר דבר (*pēšer dāḇār*)]"; as demais abonações estão no livro de *Daniel*, sempre ligado à interpretação de um sonho, פשר חלמא (*pəšar ḥelmāʾ*) ou das palavras desse sonho, פשר מלתא (*pəšaṛ-millətāʾ*).

que não é *pēšer*. Todavia, acontece que todos os comentários vistos aqui implicam um *pēšer*" (pp. 16-17).[293] Isso quer dizer que o termo é genérico para 'interpretação' e aparece em vários gêneros diferentes, por exemplo, entre os textos que reescrevem mais ou menos livremente a *Bíblia*, ausentes de citações explícitas.

Seguindo o critério da presença de *lemmata* e da continuidade, portanto, Bockmuehl atém-se, em sua análise, a apenas quinze *pəšārîm*, os quais comentam em extensões diversas os livros de *Isaías*, *Salmos* e cinco dos doze (também chamados "menores") profetas, *Oseias*, *Miqueias*, *Naum*, *Habacuc* e *Sofonias.*

A grande contribuição de estudos semelhantes ao de Bockmuehl para a presente tese é possibilitar rastrear antecedentes de alguns dos padrões exegéticos (termos técnicos, fraseologias típicas, formas de apresentação etc.) encontrados em obras posteriores como os comentários de Orígenes, Jerônimo e Agostinho. Longe de visar a uma "busca por influências", e mesmo que essas influências não sejam facilmente delimitáveis no caso da relação entre o *corpus* de Qumran e as obras exegéticas de Jerônimo e Agostinho, importa trazer à baila alguns pontos da formação de uma série de "lugares" e de um léxico próprio desse gênero discursivo dos comentários. Destaca-se, ademais, o ponto de partida adotado por Bockmuehl em seu artigo, a saber: uma comparação entre textos comentarísticos de Qumran com obras símiles na tradição greco-latina.

Sem reproduzir em detalhes o tratamento dado por Bockmuehl a esses textos, convém apresentar algumas características deles que são encontráveis de alguma forma em comentários posteriores. Em primeiro lugar, esse grupo de *pəšārîm* organiza-se a partir de uma divisão entre *lemmata* (citações literais do texto fonte) e comentário. Ambos, *lemmata* e comentário, alternam momentos de maior ou menor vínculo. Os *lemmata*, quando presentes, são geralmente limitados por alguma marca linguística: uma sentença, uma pausa, uma conjunção. A extensão tanto dos *lemmata* quanto dos comentários variam ao longo do texto. Nas palavras do autor,

> Alguns comentários citam orações curtas, enquanto outros (como grande parte dos comentários a Isaías) podem citar versos ou parágrafos inteiros do texto. De

[293] [...] *at Qumran the term* pesher *serves to denote more than just commentary*, *and that there is much biblical interpretation that is not* pesher. *Nevertheless*, *it is the case that all the commentaries here in view are interested in* pesher.

> mesmo modo, alguns comentários explanatórios são extensos, enquanto outros, um pouco mais que glosas parentéticas. (Bockmuehl, 2009, p. 17)[294]

Ambas as características são observáveis igualmente nos comentários de Jerônimo e Agostinho.[295] Uma das razões para isso provém das diferentes edições do texto bíblico que circulavam na época. Cabe lembrar que muitas variações de lição entre as edições se relacionavam com o fato de os textos estarem, na maioria das vezes, em *scriptio continua* (ou seja, sem separação entre as palavras) e, no caso do texto hebraico, sem sinais diacríticos com a vocalização das palavras.[296] Essa falta de sistematização e padronização das edições bíblicas arrastar-se-á por séculos e terá em Jerônimo um grande adversário. Foi ele, por exemplo, o responsável, no mundo de fala latina, por editar a *Vulgata*, atentando para a separação das palavras, dos versos e das perícopes.[297]

Voltando aos comentários de Qumran e ainda tratando da forma como eles integram as citações bíblicas, convém mais uma vez lembrar que a designação comum a eles entre os especialistas é de *pəšārîm.* O termo *pēšer* atesta-se em diversas formas de expressões estereotipadas que servem de "ponte" entre o *lemma* e o que se diz desse: פשרו אשר (*pišrô ʻăšer*, "sua interpretação [é] que...") ou פשרו על (*pišrô ʻal*, "sua interpretação [é] sobre..."),[298] פשר הדבר [על] (*pēšer haddāḇār* [ʻ*al*], "o sentido disso [é] [sobre]...") dentre outras.[299] Estudos não faltam que se debrucem sobre essas e tantas outras expressões

---

[294] *Some commentaries quote only brief phrases*, *while others* (*like several of the Isaiah commentaries*) *may cite whole verses or paragraphs of text. Similarly*, *some expository comments are extensive while others are little more than parenthetical glosses*.

[295] Cf. Hier. *hebr. quaest.* 2,11 e 25,1-6; Aug. *Gn. adu.Man.* I, 7 e 2,1-2.

[296] O sistema de escrita hebraico só grafa as consoantes. Assim, analogicamente, seria como escrever, em português, ao contrário de "bola", apenas *bl*. O problema surgiria, mantendo-se nessa analogia, se alguém lesse, em lugar *bl* = "bola", *bl* = "bala" ou "bela", ou "bula" e assim por diante.

[297] Cf. Banniard (1975, p. 121): "[…] à época de Agostinho, não existia nenhum texto pontuado das Escrituras, e [...] Jerônimo foi o primeiro, no livro dos profetas, a colocar em prática uma espécie de divisão por versículos, divisão que julgava apta a servir de substituto da pontuação. Cassiodoro, com uma prudência circunspecta, rejeitou essa pontuação jeronimiana, como rudimentar demais, e fez uso de uma pontuação sistemática segundo os métodos tradicionais." ([…] *au temps d'Augustin*, *il n'existait aucun texte ponctué des Écritures*, *et* […] *Jérôme fut le premier*, *dans le Livre des prophètes*, *à mettre en pratique une espèce de division par versets*, *division qu'il estimait apte à servir de substitut à la ponctuation. Cassiodore*, *avec une prudence avisée*, *rejeta cette ponctuation hiéronymienne*, *comme trop rudimentaire*, *et fit appliquer une ponctuation systématique selon les méthodes traditionnelles*)

[298] Traduções a partir das sugestões de Young (2008, pp. 11-13).

[299] Cf. Bockmuehl (2009, p. 17).

estereotipas, usadas, ao lado dos espaços em branco, como divisórias entre *lemmata* e os comentários.

Há, além dessas expressões que servem para introduzir algum comentário às passagens bíblicas apenas encontráveis nos *pəšārîm*, uma série de outras fórmulas usadas tipicamente para inserir citações bíblicas. Como dito, elas encontram-se não só nos *pəšārîm*, mas também em demais textos do *corpus* de Qumran. Dentre as mais de quarenta e quatro fórmulas listadas por Fitzmyer (1961), interessa-nos citar algumas delas por terem paralelos claros nos textos do NT – conforme demonstra o próprio Fitzmyer – e igualmente nos comentários posteriores, como os de Jerônimo e Agostinho.

i) כי כן כתוב (*ki'kēn kāṯûḇ*): "pois assim está escrito", cujo símile no grego do NT seria οὕτως γὰρ γέγραπται (*hóutōs gàr gégraptai*, Mt. 2, 5), de tradução muito parecida;[300]

ii) כאשר כתוב (*ka'ăšer kāṯûḇ*): "conforme escrito". No NT, há várias expressões que, segundo Fitzmyer, são equivalentes: καθὼς γέγραπται (*kathṑs gégraptai*, "conforme está escrito"), κατὰ τὸ γεγραμμένον (*katà tò gegramménon*, "segundo o escrito"), καθώς ἐστιν γεγραμμένον (*kathṓs estin gegramménon*, "conforme é o escrito"), καθάπερ γέγραπται (*katháper gégraptai*, "exatamente como está escrito"), ὡς γέγραπται (*hōs gégraptai*, "como está escrito"), ὥσπερ γέγραπται (*hṓsper gégraptai*, "exatamente como está escrito");[301]

iii) כאשר כתוב בספר [מושה] (*ka'ăšer kāṯûḇ bəsḗp̄er* [*mōše*^{h}]): "conforme escrito no livro [de Moisés]"; no NT, essa fórmula apresenta-se da seguinte maneira: καθώς γέγραπται ἐν βίβλῳ τῶν προφητῶν (*kathṓs gégraptai en bíblōi tôn profētôn*, "conforme está escrito no livro dos profetas").

---

[300] Cf. Aug. *Gn. litt.* I,10,21: [...] ***Nam** et in libro qui appellatur Ecclesiastes*, ***ita scriptum est*** ("pois, também no livro que se chama *Eclesiastes*, assim está escrito"); Aug. *Gn. adu. Man.* II,6: sic enim scriptum est… („pois assim está escrito…"); Hier. *Hebr.quaest* 49,3-4: *In hebraeo* ***ita scriptum est*** [...] ("em hebraico, assim está escrito [...]").

[301] Cf. Hier. *Hebr.quaest.* 13,1-4: […] *sicut in hebraeo scriptum est* […] („assim como está escrito em hebraico"); Aug. *Gn. litt. imp.* 3,9: […] *terra dicta est*, *sicut scriptum est*… ("foi chamada terra, assim como está escrito...").

iv) כי כתוב (*kî kāṯûḇ*) “porque está escrito”... Nesse caso, Fitzmyer sugere não só γέγραπται γάρ (*gégraptai gár*, “pois está escrito...”), mas também διότι γέγραπται (*dióti gégraptai*, “porque está escrito”), ὅτι γέγραπται (*hóti gégraptai*, “pelo fato de que está escrito”) como pertencentes à mesma classe de expressões estereotipadas.

v)...ואין כתוב כי אם (*wə’ên kāṯûḇ kî ‘im*…): “e não está escrito que...”; pergunta retórica com respectivo correspondente no grego do NT: οὐκ ἔστιν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν ὅτι... (*ouk éstin gegramménon en tōi nómōi hymôn hóti...*, “não está escrito em vossa lei que...”), οὐ γέγραπται ὅτι... (*ou gégraptai hóti...*, “não está escrito que...”);

vi) כאשר אמר\דבר (*ka’ăšer ‘āmār/dibbēr*): “como falou/disse”, καθὼς εἴρηκεν (*kathὸs éirēken*, “conforme está falado”), κατὰ τὸ εἰρημένον (*katà tò eirēménon*, “segundo o falado”), καθὼς εἶπεν ἡ γραφή (*kathὸs êipen hē graphē*, “conforme diz a escritura”). Interessante, aqui, o fato de, tanto em hebraico quanto em grego (com exceção da última frase), manter-se uma dúvida em relação ao sujeito desse verbo *dicendi.* Como afirma Fitzmyer (1961, p. 301), com frequência não é possível saber se quem “fala” é o texto, seu presumido autor “humano” ou o próprio deus.

vii) Por fim, mencionemos uma expressão tipicamente empregada nos *pəšārîm* e cuja função é a de re-citar uma passagem (ou um trecho dela) já anteriormente citada: ואשר אמר (*wa’ăšer ‘āmar*), “e para o que se disse ou para o que ele disse”.

Prima facie poderia parecer tratar-se de expressões estereotipadas banais, sem que nada nelas apontasse para alguma particularidade, seja dos protocolos da prática de comentar, seja, posteriormente, do discurso cristão, em geral. Um rápido levantamento em grande banco de dados de *corpora* textuais gregos e latino mostra, porém, que muitas dessas expressões encontram-se tão somente em textos de autores cristãos. Por exemplo, a expressão latina equivalente a (i), *sic enim scriptum*, numa busca pela *Library of Latin Text*, sob um recorte temporal que vai desde os primeiros registros da língua até o século VIII d.C., registra cento e setenta e sete resultados. Na totalidade, os textos donde se extraem as passagens estão atribuídos a autores cristãos. Entre eles, aparece Agostinho com quarenta e oito abonações, e também Jerônimo, com três. Na mesma base de dados, se se buscar pela

expressão *sicut scriptum*, familiar a (ii), tem-se o resultado de mil trezentas e sessenta e uma abonações, todas (com apenas uma exceção)[302] atribuídas a autores cristãos, dentre as quais Agostinho contribui com duzentos e noventa e uma passagens (podendo somar-se outras dezessete, retiradas de textos de pseudo-Agostinhos), e Jerônimo empregou a mesma expressão quarenta vezes (sem contar uma de um pseudo-Jerônimo).

Mais importante que apenas listar essas expressões "qumrânicas" e aboná-las em correlatos gregos e latinos é, no entanto, lembrar qual é um de seus propósitos. De um ponto de vista estritamente linguístico não parece ser fortuito o fato de grande parte dessas expressões terem como núcleo o verbo "escrever" no particípio passado – "escrito" (*kātûḇ*, *gegramménon*, *scriptum*). Elas significam o objeto de sua descrição como algo "acabado", como um processo encerrado. Retomando aspectos da discussão empreendida na parte I, essas expressões funcionam, portanto, como um marcador entre o que é o *dado* (o *scriptum*) e o que é o *novo* (o comentário), de modo a operar o "paradoxo" (Bockmuehl, 2005, p. 275) de, ao mesmo tempo, "fechar" e canonizar o texto comentário e, por outro lado, "abri-lo" como um baú de um tesouro inesgotável.[303] Ademais, a dinâmica dessa relação entre o texto *dado* e o comentário *novo* não se estabelece num plano em que ambos compõem instâncias ontologicamente distintas, mas sim produz, em sua relação dialética, uma síntese da qual nenhum dos dois permanece inalterado.

Esta seção sobre Qumran teve o propósito de apresentar sumariamente alguns traços de terminologia técnica daquilo que se julga ser os comentários bíblicos conhecidos mais antigos. Aqui, portanto, importou mencioná-los por fornecerem uma baliza

---

[302] Aparece na obra *De condicionibus agrorum* (76.6) de um certo Higino Gromático.

[303] "Comentários só se tornam possíveis no momento em que o texto primário está, para os propósitos do comentador, 'fechado' e, por isso, pelo menos num certo sentido rudimentar, 'canônico'. A percepção de sua autoridade consiste não mais apenas de seu conteúdo geral, caso em que alguém poderia reescrevê-lo [....]. Em vez disso, comentários podem ter início tão logo o texto recebido tenha atingido o *status* de um 'clássico' cuja identidade textual é, ao mesmo em princípio, inviolável na essência. Paradoxalmente, por isso, é somente o fechamento de um texto ou cânone que pode abrir seus tesouros hermenêuticos – e assim convidar a possibilidade de comentar." (*Commentary only becomes possible at the point where the primary text is for the commentator's purposes 'closed' and therefore, at least in some rudimentary sense, 'canonical'. Its perceived authority consists no longer merely in its general content, in which case one could still rewrite it, as in our context Matthew rewrote Mark. Instead, commentary can begin once the received text has achieved the status of a 'classic' whose textual identity is, at least in principle, substantially inviolate. Paradoxically, therefore, it is only the closure of a text or canon which can open up its hermeneutical treasures – and thus invite the possibility of commentary.*)

cronológica mais ou menos segura respectivamente ao início de uma prática muito particular de comentar e de se relacionar com textos canônicos, isto é, essa nascida no ambiente judaico do período helenístico. Por outro lado, é muito difícil atestar um empréstimo direto dessas técnicas de Qumran em textos posteriores, até porque pouco se sabe sobre as relações dessa comunidade isolada com outras comunidades de fé do período. De qualquer maneira, como dito, o propósito era apontar gêneses de uma terminologia comentarística que em textos posteriores cristãos se mostra bastante característica de quem tem a *Bíblia* por um texto sagrado. Na sequência, veremos outro marco importante na história da prática de comentar da *Bíblia*, mas que, nesse caso, sim, é possível acompanhar com certa segurança empréstimos posteriores: trata-se das obras de Fílon de Alexandria.

3.2 Fílon de Alexandria

Tendo vivido, segundo se estima,[304] entre os anos de 15 a.C. e 50 d.C. – portanto, contemporâneo ao surgimento de Jesus como líder de um novo movimento dentro do judaísmo – não houve outro autor judeu tão lido, preservado e respeitado entre os cristãos que Fílon de Alexandria. De reconhecida origem sacerdotal desde a Antiguidade – Jerônimo menciona esse fato em seu *De uiris illustribus* 11.1-3 – e, portanto, membro de uma elite judaica de Alexandria, o papel de Fílon como testemunha de um período em que a situação dos judeus sob domínio romano degradou-se muito foi e ainda é bastante polêmica. Ele próprio chegou a participar de uma delegação que viajou a Roma com o intuito de interceder junto ao Imperador Calígula contra o agravamento das animosidades entre gregos e judeus alexandrinos (cf. Schwartz, 2009).

No entanto, não só a participação de parentes de Fílon em vínculos com ou em cargos importantes do poder romano[305], como também suas posições conciliatórias ou, pelo

[304] Cf. Schwartz, 2009, pp. 10-12; Runia, 1993, p. 3.

[305] Seu irmão, Alexandre, o alabarque, foi uma figura rica e influente em Alexandria, chegando a ser o administrador das propriedades egípcias de Antonia Minor, filha de Marco Antônio e mãe de Cláudio (cf. Schwartz, 2009). Mais importante ainda nessas ligações com o poderio romano foi um dos filhos de Alexandre, portanto, sobrinho de Fílon, Tibério Júlio Alexandre, que teria abnegado sua origem judaica,

menos, não polêmicas, está provavelmente na raiz de um "paradoxo" apresentado por Runia:

> Fílon foi um filho da nação judaica, nasceu (assumimos) em Alexandria na Diáspora, mas ligado ao coração da terra judaica em Jerusalém por fortes laços familiares e afetivos. Ele nos conta que viajou a Jerusalém para rezar e oferecer sacrifícios no templo. Assim, é possível que estivesse presente na cidade durante aqueles acontecimentos decisivos do Pessach de 29 d.C., que fundaram uma nova religião mundial, mas ele muito provavelmente lhes deve ter dado pouca atenção. Relatos de que ele se encontrou com o apóstolo Pedro em Roma e tido contato com a primeira comunidade cristã de Alexandria são sem dúvida lendas. Porém, foi a adoção de seu legado pela Igreja Cristã que assegurou a sobrevivência de seus escritos. [...] Estamos assim diante de um paradoxo. Fílon foi negligenciado pelo seu próprio povo, por cuja causa ele demonstrara tamanha devoção, e resgatado do esquecimento por meio das atenções de um grupo de pessoas de quem ele muito provavelmente jamais ouvira falar, e quem mais tarde se oporia ativamente a sua própria religião judaica.[306] (Runia, 2009, p. 210)

Uma solução possível para explicar esse paradoxo seria atentar para algumas características da obra de Fílon que teriam feito dele um autor dileto entre os cristãos: o diálogo profundo com a filosofia grega, sua atividade comentarista e o emprego massivo e denso que fez da figura da *alegoria.*

Para começar a apresentar *grosso modo* aspectos da obra de Fílon, convém listar todas as obras que lhe são atribuídas, com a finalidade de poder aferir, já pelos títulos e pelos temas de seus textos, a que esse autor se dedicou precipuamente. Divide-se a obra filônica em três grandes ramos:[307] exegese, apologética/história, filosofia.

A parte apologética inclui o *De uita Mosis*[308] ("Da vida de Moisés"), "Uma biografia encomiástica do legislador judeu"[309] (Royse, 2009, p. 33), o *Hypothetica* ou

---

asssumido vários cargos no Império Romano, entre eles, o de governador da Judeia (46-48 d.C.), e, por fim, liderado o exército de Tito que destrui Jerusalém em 70 d.C. (Schwartz, 2009, p. 23).

[306] *Philo was a child of the Jewish nation*, *born* (*we assume*) *at Alexandria in the Diaspora*, *but bound to the Jewish heartland in Jerusalem with strong familial and affective ties. He tells us that he journeyed to Jerusalem to pray and offer sacrifices in the temple. Thus*, *it is possible that he was present in the city during those momentous events of the Passover in 29 ce* , *which laid the foundation for a new world religion*, *but he most likely would have given them little attention. Reports that he met with the apostle Peter in Rome and that he had contact with the first Christian community in Alexandria are clearly legendary. Yet it was the adoption of his legacy by the Christian Church that ensured the survival of his writings. […] We are thus presented with a paradox. Philo was neglected by his own people*, *to whose cause he had shown such strong devotion*, *and he was rescued from oblivion through the attentions of a group of people of whom he had most likely never heard*, *and who would later actively oppose his own Jewish religion.*

[307] Nossa descrição da obra de Fílon é basicamente uma paráfrase da apresentação de Royse (2009).

[308] Em grego Περὶ βίου Μωυσέως (*Perì bíou Mōyséōs*). Quando possível, daremos, em nota, os títulos gregos das obras de Fílon, muito provavelmente a única língua que sabia, apesar de os especialistas

Apologia pro Iudaeis ("Em defesa dos judeus"), e o *De uita contemplatiua* ("Da vida contemplativa"),[310] em que narra as práticas de uma comunidade asceta denominada θεραπευταί (*therapeutaí*, "servidores de deus"), a quem, mais tarde, será comum os cristãos associarem ao início do monasticismo.[311]

Os textos considerados históricos de Fílon são o *In Flaccum* ("Contra Flaco"),[312] em que critica as atitudes do *praefectus* de Alexandria e do Egito, Flaco, graças às quais teria havido um crescimento do sentimento antijudeu entre os alexandrinos, e, consequentemente, teria aumentado também ataques violentos a residências e sinagogas; e o *Legatio ad Gaium* ("Delegação junto a Gaio");[313] nesse último, relata-se como foi a intersecção de um grupo de judeus alexandrinos, entre os quais estava o próprio Fílon, junto ao Imperador Caio Júlio César Augusto Germânico, também conhecido como Calígula, e a estadia deles em Roma durante o período de espera pela reunião como a pessoa mais importante do Império.

---

empregarem os títulos e as respectivas abreviações em latim. Podem-se reparar pequenas nuanças entre os títulos latinos e os gregos.

[309] […] *an encomiastic biography of the Jewish legislator.*

[310] Em grego, Περὶ βίου θεωρητικοῦ (*Perì bíou theōrētikoû*).

[311] Cf., por exemplo, Inowlocki (2004, p. 306): "A crença de que os *therapeutae* eram, na verdade, cristãos se originou com Eusébio [*sc.* de Cesareia]. No segundo livro de seu *Historia ecclesiastica*, Eusébio se ocupa extensivamente do VC [*sc. Vita Contemplatiua*] de Fílon. Depois de relatar a fundação de igrejas em Alexandria por Marcos, Eusébio introduz os relatos de Fílon a respeito dos *therapeutae*, os quais ele vê como uma descrição dos primeiros cristãos no Egito. Embora a interpretação feita por Eusébio do texto de Fílon seja hoje rejeitada pela pesquisa moderna, ela permanece digna de ser estudada como um exemplo de apropriação cristã da literatura judaica" (*The belief that the Therapeutae were in fact Christians originated with Eusebius. In the second book of his* Historia ecclesiastica*. Eusebius deals extensively with Philo's VC. After reporting the foundation of churches in Alexandria by Mark*, *Eusebius introduces Philo's account of the Therapeutae*, *which he views as a description of the first Christians in Egypt*. *Although Eusebius's interpretation of Philo's text is now rejected by modern scholarship*,*8 it remains worthy of study as an example of Christian appropriation of Jewish literature*). A despeito disso, ela diz: "Eusébio não interpreta o relato de Fílon sobre os *therapeutae* como uma descrição da vida monástica cristã no Egito. Essa interpretação só surgiu mais tarde entre os escritores cristãos. De acordo com Eusébio, Fílon registrou regras da igreja que ainda eram observada nos dias de Eusébio" (*Eusebius does not interpret Philo's account of the Therapeutae as a description of the Christian monastic life in Egypt. This interpretation only arose among later Christian writers. According to Eusebius*, *Philo recorded rules of the church that were still observed in Eusebius's day*; Inowlocki, 2004, p.307). Mas, o fato é "Eusébio […] considerá-los […] como cristãos "reais" de ascendência judaica." (*Eusebius does […] consider them […] as "real" Christians of Jewish descent*; Inowlocki, 2004, p. 308)

[312] Em grego, Εἰς Φλάκκον (*Eis Phlákkon*).

[313] Em grego, Πρεσβεία πρὸς Γαῖον (*Presbeía pròs Gaîon*).

A antologia filosófica de Fílon contém os tratados *Quod omnis probus liber sit* ("Porque toda pessoa correta é livre")[314] e *De aeternitate mundi* ("Da eternidade do mundo"),[315] além dos diálogos – apenas preservados em traduções armênias (Royse, 2009, p. 34) – *De animalibus* ("Dos animais") e *De prouidentia* ("Da providência").[316] Todo o desenvolvimento da filosofia filônica é marcado pelo estoicismo. Por isso, em suas obras de filosofia pouco ou nada de bíblico ou judaico aparece, o que fez com que essa parte do *corpus* filônico não fosse tão cuidadosamente preservada pelos cristãos quanto as demais. A filiação à filosofia e ao estilo grego era tamanha que se dizia, entre os antigos: "Fílon [...], homem de altíssima educação liberal [...], cuja eloquência os gregos não hesitam em igualar à de Platão [...]."[317]

Todavia, de sobremaneira importância para nossa discussão são os textos sob a rubrica de *exegese*, causa do fascínio despertado pela obra de Fílon nas gerações posteriores de cristãos. Essa seção ainda se subdivide em três partes, segundo a classificação de Royse (2009): *Quaestiones* ("questões"), *Comentários Alegóricos* e "Exposições da Lei".

As *Quaestinoes*, como o nome já designa, "[...] consiste em curtas explanações de versos bíblicos na forma de perguntas e respostas".[318] As *Quaestiones* de Fílon concentram-se, sobretudo, nos livros de *Gênesis* e *Êxodo*, e, nelas, o alexandrino procura conciliar explicações literais com as alegóricas. Quanto aos textos do tipo *Comentários Alegóricos*, o foco está totalmente direcionado para o *Gênesis* e para o método alegórico de interpretação. Esses *Comentários Alegóricos*, ao contrário das *Quaestiones*, "[…] consiste de discussões bem intrincadas e sofisticadas dos versos bíblicos, numa forma bem mais desenvolvida e expandida".[319]

---

[314] Em grego, Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον (*Perì toû pánta spoudaîon eînai eleútheron*).
[315] Em grego, Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου (*Perì aphtharsías kósmou*). *Aphtharsía* significa "incorruptibilidade", logo, também "imortalidade".
[316] Em grego, Περὶ προνοίας (*Perì pronoías*).
[317] *Philo [...], uir liberaliter eruditissimus [...], cuius eloquium Graeci Platoni aequare non dubitant [...]* (Aug. *Contra Faustum* 12.39; tradução do latim nossa), citado, em inglês, em Runia (1993, p. 322).
[318] "[…] *consists of short explanations of biblical verses in the form of questions and answers*" (Royse, 2009, p. 33).
[319] "[…] *consists of very involved and sophisticated discussions of the biblical verses*, *in a much more developed and expanded form*" (Royse, 2009, p. 33)

Há quem divida (cf. Kamesar, 2009, p. 77; Royse, 2009, p. 33), entretanto, a obra exegética de Fílon segundo o suposto público alvo; se direcionada a não iniciados na religião judaica, é rotulada como *exotérica*, por outro lado, se direcionada a já iniciados, é tida por *esotérica.* Desse modo, as *Quaestiones* e os *Comentários Alegóricos* teriam, por um lado, um viés *esotérico*, e a diferença entre eles recairia no grau de dificuldade; as *Quaestiones*, uma espécie de "instrução elementar" destinada à leitura em escolas ou sinagogas (Royse, 2009, p. 33), ao passo que os *Comentários Alegóricos*, um nível de estudo mais avançado da Torá. O grupo de textos do jaez de "Exposição da Lei", por outro lado, teria por alvo um público não iniciado na leitura da Torá, logo seria uma obra de cunho *exotérico.*

Embora o gênero da literatura grega de "perguntas e respostas" – também conhecido como ζητήματα καὶ λύσεις (*zētḗmata kaì lýseis*, "problemas e soluções") – se abone já no início do século VI a.C., surgindo de "problemas" dos textos homéricos, as *Quaestiones et solutiones in Genesim et in Exodum* ("Problemas e soluções em Gênesis e Êxodo")[320] são o "[...] primeiro comentário bíblico desse tipo a ter sobrevivido [...]"[321]. A estrutura e os objetivos das *Quaestiones* são assim resumidos por Royse:

> A abordagem geral de Fílon é começar cada seção (como podemos chamar o par de questões e de suas respostas) colocando alguns problemas de interpretação do texto bíblico ou simplesmente falando de modo mais geral qual é o sentido de uma palavra ou expressão encontrada nele. Essa questão é então seguida de uma resposta que tipicamente se refere ao sentido literal do texto (por vezes perfunctoriamente) e ao alegórico. Amiúde a resposta é bem curta, embora, conforme o caso, Fílon possa dar um tratamento mais extenso, talvez introduzindo outras passagens bíblicas, talvez refirindo autores gregos seculares (Homero e Platão são os favoritos), e talvez refirindo terminologia ou assuntos filosóficos comuns. Em todo caso, as seções seguem a sequência do texto bíblico bem cuidadosamente (mas com uns poucos desvios). (2009, p. 35)[322]

---

[320] Em grego, Τῶν ἐν Γενέσει καὶ τῶν ἐν Ἐξαγωγῇ ζητημάτων τε καὶ λύσεων βίβλια (*Tôn en Genései kaì tôn en Exagōgêi zētēmátōn te kaì lýseōn bíblia*).

[321] "[…] *first biblical commentary of this sort to have survived* […]". (Royse, 2009, p. 35)

[322] *Philo's overall approach is to begin each section* (*as we may call the pair of question and its answer*) *by posing some problem in interpretation in the biblical text*, *or by more generally asking simply what is the meaning of a word or phrase found in it. This question is then followed by an answer that typically refers to the literal meaning of the text* (*sometimes perfunctorily*) *and to the allegorical meaning. Often the answer is quite short*, *although on occasion Philo will present a more extended treatment*, *perhaps bringing in other biblical passages*, *perhaps referring to secular Greek authors* (*Homer and Plato are favorites*), *and perhaps referring to common philosophical issues or terminology. In any case*, *the sections follow the sequence of the biblical text quite carefully* (*but with a few departures*).

Que esse modelo teve fortuna crítica formidável entre os vindouros autores cristão é um fato verificável por qualquer compêndio de história da literatura cristã antiga. Outrossim, entre os autores aqui estudados, o gênero *quaestiones* é bem presente.[323] Como se verá, Jerônimo, no prefácio às suas próprias *Quaestiones hebraicae in Genesim*, cita nominalmente Fílon, pagando claro tributo a esse predecessor.

A segunda série *esotérica* de escritos exegéticos de Fílon são os chamados *Comentários Alegóricos.* Essa designação, como lembra Royse (2009, p. 39), inspira-se numa passagem de Eusébio de Cesareia (c. 260-c. 340 d.C.), o grande historiador cristão da Antiguidade, que, em sua Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία (*Ekklēsiastikè historía*, "História da Igreja") 2.18.1, relata ter Fílon escrito um livro concernente ao *Gênesis* cujo título seria Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι (*Nómōn hierôn allēgoríai*, "Alegorias das leis sagradas"). Nas edições modernas, apenas três livros (cf. na sequência) da série dos *Comentários alegóricos* recebem, de fato, o nome de *Legum allegoriae* (nome em latim). É, no entanto, um critério moderno de gênero[324] que reúne uma parte do *corpus* filônico sob essa rubrica de *Comentários alegóricos.*

Os *Comentários alegóricos* exibem, conforme demonstra Royse (2009, pp. 40-45), um plano destinado a cobrir quase todo o livro de *Gênesis.* Eis a sucessão de livros, retratada de modo sucinto:[325]

Legum allegoriae: quatro livros, cuja abrangência se iniciava em *Gn* 2,1 e se estendia até *Gn* 3,20-21. Desses quatro livros, supérstites estão apenas o primeiro e o terceiro.

---

[323] Além da única obra do tipo *quaestiones* escrita por Jerônimo, e estuda aqui, também Agostinho escreveu um texto antipagão chamado *Quaestiones expositae contra paganos numero sex* ("Seis problemas explicados contra os pagãos"), mais algumas *quaestiones* fundamentalmente exegéticas: *Quaestiones in heptateuchum* ("Questões ao Heptateucho"), *Quaestiones euangeliorum* ("Questões dos Evangelhos") e *Quaestiones XVI in Matthaeum* ("Dezesseis Questões a Mateus").

[324] Cf.: "[…] Esses comentários, preservados no original grego, estão estruturados com base em *lemmata* bíblicos, isto é, versos bíblicos ciados de acordo com o texto da Septuaginta" (*These commentaries*, *preserved in the original Greek*, *are structured on the basis of biblical lemmata*, *that is*, *biblical verses cited according to the text of the Septuagint*; Royse, 2009, p. 38)

[325] Para maiores detalhes, inclusive sobre o tema desses livros, ver Royse (2009, pp. 40-45).

De cherubim (“Do querubim”) cobre a narrativa bíblica da expulsão de Adão e Eva do paraíso e o estabelecimento, da parte de Deus, do querubim como guardião do jardim de Éden, contada de *Gn* 3,24-4,1.

De sacrificis Abelis et Caini (“Dos sacrifícios de Abel e Cain”) abrange o trecho de *Gn* 4,2-4 e o “heleniza”, ao analisar a diferença entre Abel e Cain por um viés moral-filosófico, sendo o primeiro a expressão do “verdadeiro pastor que ama a Deus”, e o outro um “tipo de amante de si mesmo”.[326]

Royse (2009, p. 41) indaga-se acerca da possibilidade de haver uma lacuna na tradição textual entre o *De sacrificis Abelis et Caini*, que discorre até o quarto versículo do quarto capítulo de *Gênesis*, e a obra concernente a *Gn.* 4,8-15, chamada *Quod deterius potiori insidiari soleat* (“Quanto ao pior soer atacar o melhor”), ainda preocupada com o conflito ético entre o modo de ser de Abel e o de Cain. Na avaliação do estudioso, é de se perguntar por que o intervalo que vai de *Gn.* 4,5-7 não está tratado nessa sequência dos *Comentários alegóricos*, embora apareça discutido no *Quaestiones in Genesim.*

Em seguida, a obra filônica comenta *Gn.* 4,16-25, sob o título *De posteritate Caini* (“Da posteridade de Cain”). Depois, uma nova lacuna parece acontecer: não se contemplam os versículos desde *Gn* 4,26 até 5,32.

As obras *De gigantibus* (“Dos gigantes”) e *Quod Deus sit immutabilis* (“Quanto a Deus ser imutável”) estão modernamente separadas, mas, segundo Royse (2009, p. 41), elas muito provavelmente constituíam um só livro. Essa dupla de textos investiga *Gn.* 6,1-4 e 6,4-12 respectivamente.

O comentário às passagens de *Gn.* 6,13 a 9,19 deveria estar contido num trabalho de Fílon divido em dois livros e nomeado *De testamentis* (“Das alianças”), conforme a menção que o próprio faz à existência dessa análise em um outro livro, no *De mutatione nomimum* (“Da mudança dos nomes”), capítulo 53. No entanto, perderam-se esses livros.[327]

Gn. 9,20 é o tema do livro *De agricultura* (“Da agricultura”). Não obstante o título parecer “técnico” e “concreto”, a abordagem filônica direciona-se para outro aspecto.

[326] *a true shepherd who loves God*; *a type of the lover of self* (Royse, 2009, p. 41)
[327] Sobre o possível conteúdo desse *De testamentis*, ver Royse, 2009, pp. 41-42.

De acordo com as palavras de Royse (2009, p. 42): "Fílon ilustra a afirmação de que Noé começou a ser jardineiro com exemplos da importância de cultivar a alma em contraste àquele que busca o prazer. E, claro, um bom começo tem de ser devidamente continuado."[328] Só aqui já se tem uma ideia do alcance e da amplitude das alegorias de Fílon, as quais viriam a ter grande impacto no pensamento exegético dos cristãos.

No *De Plantatione* ("Da plantação"), Fílon perscruta tão somente *Gn.* 9,20, onde se afirma: "Noé, o cultivador, começou a plantar a vinha". Apesar de esse texto de Fílon não estar completo, não deixa de chamar atenção o caráter extremamente monográfico da obra. O modo de analisar é igualmente o alegórico.

Não menos impressionante pelo aspecto monográfico é o *De ebrietate* ("Da ebriedade"), destinado a examinar apenas o versículo de número vinte e um do nono capítulo do *Gênesis.* Royse (2009, p. 42) lembra que Eusébio de Cesareia (*Hist. eccl.* 2.18.2) se refere à obra *De ebrietate* como constando de dois livros. O que leva os estudiosos modernos à conclusão de que o texto *De ebrietate* supérstite é, na verdade, apenas um desses dois livros. No entanto, em relação à ordem, se o que se tem hoje é o primeiro ou o segundo, ainda permanecem muitas dúvidas. Mas como falta, nessa série dos *Comentários alegóricos*, um texto que perquira *Gn.* 9, 22-23, há a tendência de considerar o subsistente *De ebrietate* como, de fato, o primeiro livro desse tratado.

Em seguida, estão o *De sobrietate* ("Da sobriedade") e o *De confusione linguarum* ("Da confusão das línguas"), explorando *Gn.* 9,24-27 e 11,1-9 respectivamente. Sobretudo o segundo texto experimentaria grande fortuna crítica nos séculos subsequentes, porque, dentre outros aspectos, o tema da "confusão das línguas" depois da destruição da Torre de Babel tornou-se um dos assuntos prediletos entre os autores cristãos, sempre quando se dispunham a tratar de questões relacionadas às línguas tais quais: suas diferenças, língua e conversão, pregação, decadência das línguas etc.

Não há obra supérstite que trate de *Gn.* 11,10-32. Subsequentes a esses versículos estão os de *Gn.* 12,1-6, esmiuçados na obra *De migratione Abrahami* ("Da migração de Abraão"). Tampouco se tem alguma obra de Fílon tocante ao longo intervalo

[328] *Philo illustrates the statement that Noah began to be a gardener with examples of the importance of tending the soul in contrast to the one who seeks pleasure. And of course a good beginning must be continued properly.*

entre *Gn.* 12,7 e 15,1, embora, nas próprias palavras de Fílon (cf. Royse, 2009), ele teria abordado o tema das recompensas – um dos tópicos da narrativa bíblica naquele intervalo – numa obra precedente (e hoje perdida) ao *Quis rerum divinarum heres sit* ("Quem há de ser herdeiro das coisas divinas?"). Nessa última, "o mais longo dos *Comentários alegóricos*",[329] são percorridos os versículos de *Gn.* 15,2-18.

Seguindo o plano alegórico de explicação do *Gênesis*, Fílon traça, em seu *De congressu eruditionis gratia* ("Do encontro com a dádiva da erudição"), um paralelo surpreendente entre a história de Agar e Sarai, relatada em *Gn.* 16,1-6,[330] e a distinção típica do mundo clássico greco-romano entre os estudos enciclopédicos ou as *artes liberais* (representada pela escrava e pela arrogância adquirida após engravidar) – tal qual os estoicos a concebem – e o estudo da "verdadeira filosofia" (representada pela senhora e sua temperança), cujo objetivo final é a virtude (cf. Royse, 2009, p. 43).

De fuga e inuentione ("Da fuga e da descoberta") debruça-se sobre *Gn.* 16,6-14. Aqui Fílon produz como que um "fichamento" da tópica da fuga em outras partes da *Bíblia.*

O *Gn* 17,1-22 é tratado num dos textos mais famosos e influentes de Fílon durante a Antiguidade, o *De mutatione nominum* ("Da mudança dos nomes"). A grande motivação para esse trabalho foi, sem dúvida, a *figura etimológica* ou, no caso, *onomástica* presente na passagem bíblica que relata a mudança do nome, por ordem de Deus, de Abrão para Abraão. A *figura onomástica* é explicada no próprio texto bíblico, que afirma: "E não mais te chamarás Abrão, mas teu nome será Abraão, pois eu te faço pai de uma multidão de nações." (*Gn.* 17,5, trad. *BJ*, 2006, p. 54-55, grifo nosso). Contudo, como se vê, em tradução, não fica clara a relacão entre "Abraão" e "pai de uma multidão de nações" como o que justamente cria o efeito da figura. O mesmo acontece, portanto, na tradução dos setenta (o trecho corresponde ao grifado da citação anterior): Ἀβραὰμ ὅτι πατέρα

[329] *the longest of the* Allegorical Commentary (Royse, 2009, p. 43).

[330] Cf.: "A mulher de Abrão, Sarai, não lhe dera filho. Mas tinha uma serva egípcia, chamada Agar, e Sarai disse a Abrão: 'Vê, eu te peço: Iahweh não permitiu que eu desse à luz. Toma, pois, a minha serva. Talvez, por ela, eu venha a ter filhos'. E Abrão ouviu a voz de Sarai. Assim. depois de dez anos que Abrão residia na terra de Canaã, sua mulher Sarai tomou Agar, a egípcia, sua serva, e deu-a como mulher a seu marido, Abrão. Este possuiu Agar, que ficou grávida. Quando ela se viu grávida começou a olhar sua senhora com desprezo. Então Sarai disse a Abrão: 'Tu és responsável pela injúria que me está sendo feita! Coloquei minha serva entre teus braços e, desde que ela se viu grávida, começou a olhar-me com desprezo. Que Iahweh julgue entre mim e ti!' Abrão disse a Sarai: 'Pois bem, tua serva está em tuas mãos; faze-lhe como melhor te parecer.' Sarai a maltratou de tal modo que ela fugiu de sua presença" (trad. *BJ*, 2006, p. 53-54).

πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε (*Abraam hóti patéra pollôn ethnôn tétheiká se*). Em hebraico, não só há essa mesma paráfrase para explicar a mudança de nome, "porque pai de uma multidão de nações", como também – e essa é a questão da *figura onomástica* – está claro o trocadilho entre o novo nome "Abraão" e a expressão "pai de uma multidão": אברהם כי אב־המון גוים נתתיך (*ʾaḇrāhām kî ʾaḇ-hămôn gôyīm nəṯattîḵā*).

Colocando uma sobre a outra, percebem-se as sutis diferenças entre as versões:

Texto hebraico:	*ʾaḇrāhām*	- *kî*	- *ʾaḇ-hămôn*	- *gôyīm*	- *nəṯattîḵā*
LXX:	*Abraam*	- *hóti*	- *patéra pollôn*	- *ethnôn*	- *tétheiká se*
	("Abraão	- porque	- pai de muitos	- povos	- te farei")

Ou seja, em hebraico, o efeito deveria construir de tal modo, que sempre que se mencionasse *ʾaḇrāhām* ("Abraão"), fosse evocada essa etimologia de que ele era o *ʾaḇ-hămôn* ("pai de muitos").

Aproveitemos essa questão da onomástica antiga para verificar alguns rastros deixados por Fílon nesse quesito, com especial atenção para a aliança entre o método explanatório e a alegoria.

A explicação de Fílon tinge-se de detalhes das concepções linguísticas dos estoicos – não seria o caso de tratar delas aqui[331] –, mas também se finca na discussão antiga mais geral em relação ao poder dos nomes próprios na constituição moral dos indivíduos, discussão bem conhecida, já desde o diálogo platônico *Crátilo*, acerca da ὀρθότης τῶν ὀνομάτων (*orthótēs tôn onomátōn*, "justeza dos nomes", cf. *Crat.* 422d, 428e; cf. também *Euthyd.* 277e). Desse modo, a onomástica – explicação da origem (não necessariamente cronológica) dos nomes próprios – pertencia a um âmbito maior do pensamento antigo destinado a "decifrar" as personalidades. A onomástica era, por conseguinte, o avatar linguístico, ou melhor, onomatológico da fisiognomia, estudo dos

[331] Cf. Allen (2005, pp. 14-15): "A crença de que as palavras codificam um conteúdo descritivo que pode ser recuperados por meio de uma busca das palavras a partir daquilo de que derivam é a base para a etimologia estoica [...]. Na visão deles, as opiniões refletidas nas palavras que se formaram no início da história humana, quando a língua era jovem, eram, em importantes pontos, superiores àquelas de sua própria época, e sua motivação para praticar a etimologia era a recuperação dessa sabedoria primeira" (*The belief that words encode descriptive content that can be recovered by finding the words from which they are derived is the basis for Stoic etymology […]. On their view, the opinions reflected in the words that were formed at the beginning of human history, when language was young, were in important points superior to those of their own day, and their motive for practising etymology was the recovery of this primitive wisdom*)

hábitos, gestos, vestes de alguém com o intuito de "prever" ou "desvendar" o comportamento dessa pessoa à revelia dela.

Não por acaso, a onomástica, num espírito resumido pelo provérbio latino *nomen est omen*[332], tinha tamanha relevância. Fílon segue essa linha e tenta explicar a mudança de nome de Abrão, dentre outros aspectos, pelo viés da adequação a um novo comportamento. Eis como ele começa a explicar a troca de nome do patriarca de Israel:

> Abrão, pois, interpreta-se por "pai sublime", Abraão, por "pai eleito do som". [...] "sublime", portanto, dizemos alegoricamente ser aquele que leva a si mesmo do chão rumo à altura e observa as sublimidades, sendo como que um polo no sublime e um sublimólogo, buscando saber qual o tamanho do sol [...][333] (Phil. *Mut* 1,66-67)

Abrão é, pois, o "pai sublime". A palavra "sublime" é tradução do grego μετέωρος (*metéōros*). Ela exprime, aqui, uma ideia – se é que se pode dizer isso – bem "concreta", uma vez que as "sublimidades" (τὰ μετάρσια, *tà metársia*) de que o "pai sublime" é o observador são os fenômenos naturais dos astros celestes. Tanto é assim que ele é um μετεωροπόλος (*meteōropólos*), ou seja, ele tem seu πόλος ("polo"), seu norte, virado para as μετέωρα (*metéōra*, "coisas que estão no ar"). E aquilo que traduzimos por "sublimólogo", a fim de manter a mesma semelhança em português assim como é em grego, corresponde, no original, a μετεωρολογικός (*meteōrologikos*, "meteorologista"). Donde é uma das características de Abrão, na condição de μετέωρος πατήρ (*metéōros patḗr*),

---

[332] É de lembrar, por exemplo, a cena que motivou a formação do provérbio latino: *nomen* = *omen* ("nome = presságio"). Na cena 4 do quarto ato da peça *Persa* de Plauto (nascido em c. 250 a.C.), num diálogo entre o protagonista Tóxilo, um escravo cujo objetivo central na peça é encontrar uma forma de comprar a manumissão de sua companheira, Dórdalo, o dono da escrava, e a filha de um outro escravo chamado Satúrio, envolvida numa tentativa de enganar Dórdalo para que ele a compre e com esse dinheiro Tóxilo possa comprar sua companheira, Dórdalo pergunta a essa moça: "Qual o teu nome? / Tóxilo: Agora eu temo que ela ponha tudo a perder / A filha: Em meu país, meu nome era Lucris. / Tóxilo: O nome e o presságio já são de tamanho valor! Por que não a compras?" (*DO. Quid nomen tibist? / TO. Nunc metuo ne peccet. / VI. Lucridei nomen in patria fuit. TO. Nomen atque omen quantiuis iamst preti: quin tu hanc emis?*). Aqui se vê o jogo de palavra com o nome *Lucris*, que lembra a palavra *lucrum* ("ganho", "lucro") e caracteriza o presságio que o nome traz consigo.

[333] Ἀβρὰμ γὰρ ἑρμηνεύεται μετέωρος πατήρ, Ἀβραὰμ δὲ πατὴρ ἐκλελτὸς ἠχοῦς. [...] μετέωρον τοίνυν ἀλληγοροῦντές φαμενλέγω τὸν ἀπὸ γῆς ἑαυτὸν εἰς ὕψος αἴροντα καὶ ἐπισκοποῦντα τὰ μετάρσια, μετεωροπόλον τε καὶ μετεωρολογικόν ἐρευνῶντα τί ἡλίου μέγεθος [...] (*Abràm gàr hermēneúetai metéōros patḗr*, *Abraàm dè patḕr eklektòs ēkhoûs.* [...] *metéōron toínyn allēgoroûntés famenlégō tòn apò gês heautòn eis hýpsos aíronta kaì episkopoûnta tà metársia*, *meteōropólon te kaì meteōrologikón ereunônta tí hēlíou mégethos* [...])

observar o que se passa nos céus, indagar sobre o tamanho do sol e suas revoluções, a mudança das estações e quejandos.

A explicação de Fílon segue, agora para solucionar o que quis dizer com a expressão "pai eleito do som":

> [...] eram três [*sc.* os sentidos], "pai", "eleito" e "som". Logo, queremos dizer, por um lado, que som é o discurso pronunciado; com efeito, o fonetério [*sc.* órgão da fala] é o órgão ressonador do ser vivo. Disso, por outro lado, dizemos que o pai é o pensamento, pois provém da mente assim como de uma fonte parte a efusão do discurso. Já "eleito" é o pensamento do sábio: aquilo que é, pois, excelente, está dentro dele. Então, por um lado, segundo as primeiras características, delineou-se aquele que gosta de aprender e de discorrer sobre os astros, por outro, segundo aquilo que foi há pouco delineado, manifestou-se o filósofo, ou melhor, o sábio. Portanto, não venha mais a pensar que a divindade oferece a mudança dos nomes como uma graça, mas sim, por meio de um símbolo, ele oferece a correção dos costumes. [334] (Phil. *Mut* 1,69-70)

Em primeiro lugar, manifesta-se a interpretação alegórica de Fílon, segundo a qual cada atributo escamoteado sob o nome de Abraão se refere, na verdade, ainda a um outro nível de significado. Desse modo, para além da onomástica – que evidenciaria o real sentido do nome de Abraão como sendo "pai eleito do som" –, a alegoria permite expandir o significado dessa onomástica, ao desvelar que "pai" significaria "pensamento", mas, acrescido de "eleito", seu sentido seria "pensamento de um sábio", que é diferente de pensamentos de pessoas comuns. Por fim, o "som", não como um barulho qualquer, mas a realização sonora do λόγος (*lógos*).

Com isso, Fílon entende, a seu modo, que a passagem de "Abrão" para "Abraão" manifesta uma "evolução" espiritual, científica e filosófica desse patriarca engendrada por Deus. Abraão deixa de ser apenas um sábio dos astros para se tornar um verdadeiro sábio, o

---

[334] [...] ἦν δὲ τρία, πατὴρ καὶ ἐκλεκτὸς καὶ ἠχοῦς. φαμὲνλέγω δὴ τὴν μὲν ἠχὼ τὸν προφορικὸν εἶναι λόγον τοῦ γὰρ ζῴου ἠχεῖον ὄργανόν ἐστι τὸ φωνητήριον, τούτου δὲ πατέρα τὸν νοῦννοῦς ἀπὸ γὰρ διανοίας ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς φέρεται τὸ τοῦ λόγου νᾶμα, ἐκλεκτὸν δὲ τὸν τοῦ σοφοῦ· ὅ τι γὰρ ἄριστον, ἐν τούτῳ. κατὰ μὲν οὖν τοὺς προτέρους χαρακτῆρας ὁ φιλομαθὴς καὶ μετεωρολέσχης εσκιαγραφεῖτο κατὰ δὲ τοὺς αρτίως ὑποτυπωθέντας ὁ φιλόσοφος, μᾶλλον δ᾽ ὁ σοφὸς ἐδηλοῦτο. μηκέτ᾽ οὖν ὀνομάτων ἀλλαγὴν ὑπολάβῃς χαρίζεσθαιχαρίζω τὸ θεῖον, ἀλλὰ διὰ συμβόλων ἠθῶν ἐπανόρθωσιν. ([...] *ēn dè tría*, *patèr kaì eklektòs kaì ēkhoûs. famènlégō dè tèn mèn ēkhō̃ tòn proforikòn eînai lógon toû gàp zṓiou ēkheîon órganón esti tò fōnētḗrion*, *toútou dè patéra tòn noûnnoûs apò gàr dianoías hō̃sper apò pēgē̃s féretai tò toû lógou nâma*, *eklektòn dè tòn toû sophoû: hó ti gàr áriston*, *en toútōi. katà mèn oûn toùs protérous kharaktē̃ras ho philomathē̃s kaì meteōroléskhēs eskiagrapheîto katà dè toùs artíōs hypotypōthéntas ho philósophos*, *mâllon d᾽ ho sophòs edēloûto. mēkét᾽ oûn onomátōn allagḕn hypolábēis kharízesthaikhrízō tò theîon*, *allà dià symbólōn ēthō̃n epanórthōsin.*)

"pai eleito do som". Como dito, esse som nada mais é senão a forma sonante do *lógos*, traduzido aqui por "discurso", mas o termo recebe, especialmente na teoria estoica, um peso muito grande como princípio organizador do mundo. Em Fílon, já há a ideia de Deus como o *lógos* do mundo. Ideia que entre os cristão se transformará no Cristo-Lógos, Cristo-Verbo. De modo que, dizer que Abraão é o "pai eleito do som" é colocá-lo numa posição de articulador, de "fonador", privilegiado do *lógos*-Deus.

E concluí a explicação da seguinte maneira:

> Tendo, com efeito, evocado aquele que primeiramente se ocupava das coisas acerca da natureza do céu, o qual alguns chamam de matemático, para participar na virtude, [*sc.* Deus], fez dele um sábio e o nomeou assim. Tendo sido nomeado o comportamento remodelado [de Abrão] de forma ominosa, por um lado, como diriam os hebreus, Abraão, por outro, como os gregos, pai eleito do som.[335] (Phil. *Mut* 1,71)

Como dito, Fílon coaduna-se com a explicação tradicional da importância dos nomes próprios. Destarte, tendo Abraão, graças à intervenção divina, mudado de comportamento, seu nome deveria ser outro. E, como diz a passagem, tão logo foi o comportamento remodelado (τὸν μεταχαραχθέντα τρόπον, *tòn metakhrakhthénta trópon*), ele foi renomeado de forma ominiosa (ἐπιφημίσας, *epifēmísas*).

A continuidade dessas interpretações dos nomes é claramente perceptível em autores posteriores. Pelo menos entre os cristãos latinos, nota-se, no entanto, que essa explicação do nome de Abraão é parcialmente conservada. Citemos três casos significativos.

Ambrósio de Milão (340-397 d.C.), importante bispo daquela cidade e o maior responsável pela conversão de Agostinho, segundo o próprio conta em suas *Confissões*, produziu também obras importantes, entre as quais algumas de exegese. Dessa questão da mudança de nome de Abraão tratou ele numa obra intitulada *De Abraham*:

> Com uma letra adicionada, muda-lhe o nome, por exemplo, de "Abrão" é chamado "Abraão", isto é, de "pai vão" – assim como se tem na tradução latina –

[335] τὸν γὰρ πραγματευόμενον τὰ περὶ φύσεως οὐρανοῦ πρότερον, ὃν μαθηματικὸν ἔνιοι προσαγορεύουσι ἐπὶ τὴν μετουσίαν καλέσας ἀρετῆς σοφὸν καὶ ἀπέδειξε καὶ ὠνόμασεν, ἐπιφημίσας τὸν μεταχαραχθέντα τρόπον, ὡς μὲν Ἑβραῖοι εἴποιενλέγω ἄν, Ἀβραάμ, ὡς δ' ἄν Ἕλληνες, πατέρα ἐκλεκτὸν ἠχοῦς. (*tòn gàr pragmateuómenon tà perì fýseōs ouranoû próteron*, *hòn mathēmatikòn énioi prosagoreúousi epì tẽn metousían kalésas aretẽs sophòn kaì apédeixe kaì ōnómasen*, *epifēmísas tòn metakhrakhthénta trópon*, *hōs mèn Hebraîoi eípoievlégō án*, *Abraám*, *hōs d' án Héllēnes*, *patéra eklektòn ēkhoûs.*)

> seria chamado "pai sublime", "pai eleito", ou de "pai" tornar-se-ia "pai de um filho". Era "vão", como desconhecesse a Deus. Fizeram-no "eleito", depois que conheceu a Deus. Era "pai", como tivesse prole de uma escrava, mas não era "pai de um filho", porque tinha um filho [que não era] considerado como de um casamento legítimo. Sara deu à luz, e ele se fez "pai de um filho".[336]

Sem entrarmos em todos os pormenores suscitados por essa passagem – por exemplo, o fato de "Abrão" poder significar, segundo Ambrósio, "pai vão" – pode-se dizer que é patente certo empréstimo das explicações filônicas, mesmo que o empréstimo não necessariamente tenha ocorrido de forma direta. Afinal, *pater sublimis* é a tradução quase automática de *metéōros patḗr*, embora Ambrósio ponha em outra ordem os epítetos de Abraão: Abrão = "pai vão"; Abraão = "pai sublime", "pai eleito", "pai de um filho". Ademais, a forma como Ambrósio discorre sobre cada um dos epítetos de "pai" lembra em muito as alegorias de Fílon: era "vão", porque desconhecia a Deus; "eleito" porque o conheceu, e assim por diante.

O ex-aprendiz de Ambrósio, Agostinho, mais tarde, em uma de suas obras, também fará repercutir parte da informação encontrada em Fílon. Ele afirma:

> [...] por que o nome de Abraão foi mudado, a razão está dada: porque te pus, diz [*sc.* Deus], pai de uma multidão. Isso, logo, tem-se de compreender que significa 'Abraão'. 'Abrão', por outro lado, como antes se chamava, é traduzido por 'pai excelso'. (Aug. *Ciu.* XVI, 28)[337]

A proposta de Agostinho é mais "presa" ao texto. Subentendida na passagem está a noção de que, se na *Bíblia* já está explicado que "Abraão" significa "pai de uma multidão", não há o que contestar ou pensar mais sobre o assunto. Essa postura demonstra certa desconfiança do bispo de Hipona para com as etimologias e onomásticas. Atitude essa que se comprova em outros textos dele (cf. Amsler, 1988, pp. 44-55). Ainda aqui, em relação ao nome "Abrão", reproduz a explicação do *metéōros patḗr*, apesar de uma pequena variação: em lugar de *pater sublimis*, um sinônimo *pater excelsus.*

---

[336] *mutat ei nomen littera addita*, *ut de Abram uocetur Abraham*, *hoc est de patre uano*, *sicut habet Latina interpretatio*, *uocaretur pater sublimis*, *pater electus uel de patre fieret pater fili. uanus erat*, *cum deum nesciret: electus factus est*, *posteaquam agnouit deum. pater erat*, *cum de ancilla prolem haberet*, *sed pater fili non erat*, *quia non erat ei filius [qui non erat] legitimo susceptus coniugio. peperit Sara*, *et factus est pater fili.*

[337] [...] *cur autem mutatum sit nomen Abrahae*, *reddita est ratio: quia patrem*, *inquit*, *multarum gentium posui te. Hoc ergo significare intellegendum est Abraham*; *Abram uero*, *quod ante uocabatur*, *interpretatur pater excelsus.*

Por fim, deve-se lembrar de Jerônimo. Ele foi o grande responsável por introduzir em terras de fala latina a explicação dos nomes hebraicos. Além de mencionar, sempre que possível, a onomástica hebraica em seus trabalhos, em geral, e em seus comentários, em particular, Jerônimo publicou uma espécie de dicionário onomástico hebraico, com claro intuito de que esse compêndio pudesse ajudar o trabalho dos exegetas, especialmente daqueles que não tinham noção alguma de hebraico. Esse compêndio ganhou o título de *Liber interpretationis hebraicorum nominum* ("Livro da tradução dos nomes hebraicos"). Já nas primeiríssimas linhas, aparece a dívida com o filósofo judeu:

> Afirma-se, graças também ao testemunho de Orígenes, que Fílon, o homem mais eloquente dentre os judeus, teria publicado um livro dos nomes hebraicos e lhes agregado ao lado suas etimologias segundo a ordem das letras. Obtém-se esse livro junto aos gregos com o povo, e ele encheu as bibliotecas do mundo. Minha tarefa foi vertê-lo na língua latina. (Hier. *Hebr. nom.*, pr., PL 23, 771A)[338]

Portanto, nessa obra em que Jerônimo afirma ter apenas traduzido para o latim, da seguinte maneira são explicados os nomes do avô de Israel: *abram pater excelsus*. ("Abrão, pai excelso"); *abraham pater uidens populum* ("Abraão, pai que vê o povo"). Como se pode ver, a segunda explicação não se harmoniza com a que apresentou a passagem da obra de Fílon.

Para mostrar, então, que a questão do nome de Abraão não era congruente, citemos o próprio Jerônimo apresentando outra explicação:

> Os hebreus dizem, porém, que, de seu próprio nome, Deus, que entre eles é o tetragrama, adicionou uma letra he a Abraão e Sara; com efeito, dizia-se primeiro "Abrão", que é traduzido por "pai excelso", e depois foi chamado de Abraão, que se traduz por "pai de uma multidão". Com efeito, o que se segue [*sc.* na tradução latina], "de povos", não se tem na letra do texto, mas está subentendido. Nem é de se admirar, porque, embora, entre os gregos e nós, parecesse adicionado um a, nós mesmos dissemos que a letra hebraica he foi adicionada. A particularidade da língua deles é certamente escrever um e, mas se ler a. Assim como, do contrário, amiúde se pronuncia a letra a por um e. (Hier. *Hebr. quaest.*, 17, 3-5)[339]

---

[338] *philo*, *uir disertissimus iudaeorum*, *origenis quoque testimonio conprobatur edidisse librum hebraicorum nominum eorumque etymologias iuxta ordinem litterarum e latere copulasse. qui cum uulgo habeatur a graecis*, *et bibliothecas orbis inpleuerit*, *studii mihi fuit in latinam eum linguam uertere.*

[339] *Dicunt autem Hebraei quod ex nomine suo deus*, *quod apud illos tetragrammum est*, *he literam Abrahae et Sarae addiderit: dicebatur enim primum Abram*, *quod interpretatur pater excelsus*, *et postea uocatus est Abraham*, *quod transfertur pater multarum : nam quod sequitur*, *gentium*, *non habetur in nomine*, *sed subauditur. Nec mirandum quare*, *cum apud Graecos et nos A litera uideatur addita*, *nos he literam*

A explicação de Jerônimo, inspirada talvez em Orígenes, vai aqui a um nível de detalhes típico de sua perspectiva filológica. Com isso, a mudança do nome deixa um pouco o campo da alegoria e se fixa nos problemas atinentes às diferenças entre as três línguas envolvidas na análise de Jerônimo: hebraico, grego e latim.

A ausência da alegoria nas explicações de Agostinho e Jerônimo talvez se explique pelas desconfianças por que passou esse método exegético a partir do século IV d. C. Formou-se a percepção de que a alegoria poderia ser um exagero que serviria para esconder falhas exegéticas ou mesmo possíveis problemas insolúveis dos textos bíblicos, correndo-se o risco de, em lugar de interpretar e explicar a *Bíblia*, a alegoria fosse mitificá-la, pondo-a, assim, nas mesmas condições de todos os outros "mitos" – que, entre os cristãos, é sinônimo de mentira e/ou fábula – da literatura grego-romana.

A despeito disso, o que as diversas passagens deixam transparecer da contribuição de Fílon para a exegese é a preocupação com a pesquisa dos nomes, uma vez que eles foram formados ou alterados, na narrativa bíblica, naquele espírito antigo da correspondência entre significado de um nome e o respectivo destino moral do indivíduo.

De volta à série dos *Comentários alegóricos*, faltou citar os últimos itens. Se o *De mutatione nominum* estende-se até *Gn.* 17,22, os versículos que seguem até 17,27 não se encontram analisados nessa série alegórica, mas tão somente no *Quaestiones in Genesim.*

Num fragmento preservado apenas em armênio (Royse, 2009, p. 44), interpreta-se *Gn.* 18,2. O título dessa obra ficou conhecido como *De Deo* ("Sobre Deus").

Os *Comentários alegóricos* fecham-se com uma sucessão de tratados sobre os diversos relatos de sonhos encontrados no livro de *Gênesis.* Eusébio de Cesareia (*Historia Ecclesiastica* 2.18.4 *apud* Royse, 2009, p. 44) dá a notícia de que Fílon teria escrito cinco livros sobre o assunto. No entanto, apenas dois deles foram conversados.

Royse (2009, p. 44) supõe que os dois livros supérstites constituíam os livros segundo e terceiro. Conhecidos como *De somniis* ("Dos sonhos"), o primeiro desses livros preservados trata de *Gn.* 28,12-15, em que se narra o sonho de Jacó com a escada celestial, e *Gn.* 31,11-13, quando o mesmo Jacó sonha com um rebanho de diferentes cores. O último

---

hebraeam additam dixerimus : idioma enim linguae illius est, per E quidem scribere, sed per A legere : sicut e contrario A literam saepe per E pronuntiant.

livro conhecido da série dos *Comentários alegóricos*, o outro *De somniis*, analisa *Gn.* 37,7 e 37,9, versículos que contam os sonhos de José com feixes e estrelas, *Gn.* 40,9-11 e 40,16-17, os sonhos do copeiro-mor e do padeiro-mor do Faraó, e *Gn.* 41,11-17 e 41,22-24, os famosos sonhos do próprio Faraó com as sete vacas alimentadas e as sete mal alimentadas.

Convém, para encerrar a descrição das obras de Fílon, falar de seus textos exegéticos *exotéricos*, chamados de "Exposição da Lei"[340]. A preocupação exotérica faz com que

> Embora a discussão de Fílon se relacione ao texto bíblico, ele não está engajado numa exegese verso a verso, que ele pratica nas outras duas séries. E, em contraste com os Comentários alegóricos, ele não persegue textos bíblicos secundários. O que é característico da "Exposição" é o constante esforço para descobrir a base lógica e sistemática do *corpus* do Pentateuco, como é possível considerá-lo desde uma perspectiva grega. Isso aparece, por exemplo, na estrutura que ele estabelece para as vidas de Abraão, Isaac e Jacó. Elas são paradigmas da aquisição de virtude por meio de, respectivamente, instrução, natureza e prática – um esquema triplo que pertence à teoria educacional grega. A tentativa de discutir as leis mosaicas na relação delas com as virtudes como definidas no pensamento grego, empreendida no fim da "Exposição", representa uma tendência similar.[341] (Royse, 2009, p. 46)

Essa "Exposição da Lei" tem um caráter mais "homilético" e lembra, em parte, a literatura dos *exempla* da Idade Média.

Incluídos nessa rubrica da "Exposição da Lei" estão o Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας (*Perì tẽs katà Mōyséa kosmopoiías*, "Da cosmopoese segundo Moisés") também conhecido por seu título latino *De opificio mundi*; o já citado *De Abraham*, que pertenceria, segundo se supõe (cf. Royse, 2009), a uma tetralogia com os demais textos *De Isaaco* ("Sobre Isaac"), *De Iacobo* ("Sobre Jacó") e *De Iosepho* ("Sobre José"). No entanto, dessa tetralogia só restam o primeiro e o último textos. Por fim, estão listados, nessa série "Exposição da Lei", o *De decalogo* ("Do decálogo"), o *De specialibus*

---

[340] Como lembra Royse, 2009, p. 45, n. 35, esse título "Exposição da Lei" é uma convenção moderna.

[341] *Although Philo's discussion relates to the biblical text, he does not engage in the verse-by-verse exegesis that he practices in the other two series. And, in contrast to the* Allegorical Commentary, *he does not pursue secondary biblical texts. What is characteristic of the 'Exposition' is the constant endeavor to discover the logic and systematic basis of the Pentateuchal corpus, as it might be considered from a Greek perspective. This is seen, for example, in the framework he establishes for the Lives of Abraham, Isaac, and Jacob. They are paradigms for the acquisition of virtue through, respectively, instruction, nature, and practice – a threefold scheme that belongs to Greek educational theory. The attempt to discuss the Mosaic laws as they relate to the virtues as defined in Greek thought, undertaken at the end of the 'Exposition', represents a similar tendency.*

legibus (“Das leis especiais”), *De uirtutibus* (“Das virtudes”) e *De praemis et poenis* (“Sobre prêmios e penas”).

Feita essa descrição apenas das obras exegéticas de Fílon, cabe apresentar alguns pontos específicos de sua hermenêutica e, em seguida, o que dela os autores aqui pesquisados, Jerônimo e Agostinho, retiveram.

No campo da exegese, uma afirmação de Kamesar (2009, p. 72) resume tudo: “O nome de Fílon é quase sinônimo de exegese alegórica [...]”.[342] E essa fama de alegorista-mor já estava difundida entre os próprios antigos. Há até um fragmento do *Tratado contra os alegoristas* de um dos maiores representantes da chamada “Escola de Antioquia”, Teodoro de Mopsuéstia (ca. 350-428), que coloca Fílon na origem desse movimento. Fílon seria o mestre de Orígenes, maior figura da “Escola de Alexandria”. A rivalidade entre essas duas “escolas” exegéticas derivava, sobretudo, do entendimento que cada uma fazia do emprego da alegoria para entender a *Bíblia.*

Não parece ser banal o fato de Fílon ter, em grande parte, analisado a *Bíblia* com base em princípios hermenêuticos vindos dos filólogos e gramáticos gregos. Afinal, nascido em Alexandria, é quase impossível imaginar que pudesse ter ignorado séculos anteriores de erudição, especialmente relativa à obra de Homero. Não só o trabalho da filologia como da gramática ganhou um impulso decisivo naquela cidade litorânea. Juntem-se a isso a edificação da maior biblioteca da Antiguidade e, também, no caso da tradição judaica, a tradução dos livros da *Tanakh* em grego, sob encomenda do próprio basileu Ptolomeu.

Fílon, por exemplo, em dois momentos de sua longa obra, põe-se a analisar a *Torá* sob a óptica dos gêneros antigos. Ele chega a propor, no *De praemiis et poenis* (“Dos prêmios e das penas”) I,2, uma diferenciação entre três gêneros: um cosmológico, um histórico e um legislativo. No *De uita Mosis* 2,46-47, o esquema é levemente modificado e, então, ao contrário de três, seriam dois, histórico e legislativo, sendo que o primeiro ainda se subdividiria em cosmológico e genealógico (ver Kamesar, 2009, p. 74). Essa classificação, longe de ser banal, se inserida no quadro mais geral das discussões sobre

[342] *Philo’s name is nearly synonymous with allegorical exegesis* […].

gêneros no período helenístico, é por demais importante. Como lembra Kamesar (2009, p. 76):

> Essa concepção do Pentateuco, como se encontra nos escritos de Fílon, é muito significante. Com efeito, ela indica que, na visão dos estudiosos judeu-helenísticos, o Pentateuco não deveria ser visto como paralelo aos poemas homéricos. Ao contrário, era para ser visto à luz das obras didáticas gregas. Com toda probabilidade, os criadores dessa teoria tinha em mente a literatura do período arcaico, tais como poemas cosmológicos semifilosóficos e semi-históricos. [...] Consequentemente, a teoria pode implicar a visão ou concessão de que o Pentateuco é, com toda sua sabedoria, uma obra que contém elementos primitivos.[343]

Mas como se explicaria a não associação aos poemas homéricos? Na verdade, a associação se dá, muitas vezes, pela negativa. Aqui, no caso, como explica Kamesar (2009), a discussão parte da distinção já encontra na *Poética* de Aristóteles entre o que é mimético e o que não é. Se Aristóteles deixa de lado o não mimético para se concentrar em dissecar os gêneros miméticos, um tratado do período helenístico, conhecido por *Tratactus Coislinianus*, associa o gênero não mimético às obras didáticas.[344]

> O Tractatus teria "corrigido" Aristóteles e dado espaço para os gêneros didáticos, excluídos por ele. Os gêneros didáticos ou não miméticos identificados no Tratactus são o "histórico" e o "pedêutico" ou educacional, o último dos quais é, por sua vez, dividido em "moralmente instrutivo" e "teórico". [...] Há, portanto, uma correspondência entre os gêneros não miméticos descritos no Tractatus e os gêneros do Pentateuco tal qual descrito por Fílon, pois o gênero cosmológico de Fílon corresponde ao "teórico" do Tractatus, o histórico/genealógico ao "histórico", e o legislativo ao "moralmente instrutivo".[345] (Kamesar, 2009, p. 75)

---

[343] *This conception of the Pentateuch, as found in Philo's writings, is quite significant. For it indicates that in the view of Jewish Hellenistic scholars, the Pentateuch was not to be regarded as parallel to the Homeric poems. Rather, it was to be seen in the light of Greek didactic works. In all probability, the originators of the theory had literature from the archaic period in mind, such as semi-philosophical cosmological poems and semi-historical genealogies.* […] *Accordingly, the theory may entail the view or concession that the Pentateuch is, with all its wisdom, a work that contains primitive elements.*

[344] Cf. Kamesar, 2009, p. 75: "Mímesis, no modo como é entendida por Aristóteles, denota o componente ficcional da poesia. Assim, poesia mimética inclui obra de épica, tragédia e comédia, ao passo que poesia não mimética é a didática." (*Mimesis, in the way it is understood by Aristotle, denotes the fictional component of poetry. Thus, mimetic poetry includes works of epic, tragedy, and comedy, whereas non-mimetic poetry is didactic poetry.*)

[345] *The Tractatus would 'correct' Aristotle, and make room for the didactic genres excluded by him. The didactic or non-mimetic genres identified in the Tractatus are the 'historical' and the 'paideutic' or educational, the latter of which is in turn divided into 'morally instructive' and ' theoretical'.* […] *There is, then, a correspondence between the non-mimetic genres described in the Tractatus and the genres of the Pentateuch as described by Philo, for the cosmological genre of Philo corresponds to the 'theoretical' of the Tractatus , the historical/genealogical genre corresponds to the 'historical', and the legislative genre corresponds to the 'morally instructive'.*

Mas se o Pentateuco (= *Torá*) não se enquadra na etiqueta de gênero mimético, sendo, pelo contrário, identificável com o gênero não mimético ou didático, qual seria, nesse contexto, a serventia da alegoria? Na condição de obra didática, seu sentido também deveria estar apresentado de forma similar, ou seja, com clareza e sem maiores rodeios. Essa postura igualmente assume Fílon em suas obras exotéricas, em que não se afasta muito dos ensinamentos mais tradicionais do judaísmo helenístico. Em contrapartida, em seus textos esotéricos, para os iniciados, ele se aventura a conciliar a explicação literal com a alegórica (cf. Kamesar, 2009, p. 77).

Há dois momentos importantes em que Fílon fala a respeito do emprego da alegoria e suas vantagens. Primeiro, ao comentar a criação de Eva, ele diz:

> "E Deus lançou sobre Adão um torpor, e este dormiu. E Deus tomou-lhe uma costela" e assim por diante. A letra do texto, nesse caso, é fabulosa: como, pois, alguém seria capaz de admitir que da costela de um homem surgisse a mulher ou, em geral, de outro ser humano? O que impedia [*sc.* Deus], do mesmo modo que a causa fabricou o homem a partir da terra, de assim também fabricar a mulher? Com efeito, o fabricador era o mesmo e a matéria, da qual se fazia toda qualidade de coisas, quase infinita. E por que não de outra parte, já que existem tantas outras, mas da costela deu forma à mulher? E qual das duas costelas ele tomou, se é que também podemos dizer que apenas duas são indicadas, pois, de verdade, nem o número delas ficou claro. Será que a boa [*sc.* a esquerda] ou a direita? Se completou com carne a outra, a restante não tinha, no fim das contas, carne? Tanto irmãs, de fato, quanto semelhantes em todas as partes são as nossas costelas, além de terem carne. O que, então, tem de ser dito?[346] (Phil. *Leg*. 2, 19-21)

[346] "καὶ ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδάμ, καὶ ὕπνωσε· καὶ ἔλαβε μίαν τῶν πλευρῶν αὐτου" καὶ τὰ ἑξῆς τὸ ῥητὸν ἐπὶ τούτου μυθωδές ἐστι· πῶς γὰρ ἄν παραδέξαιτό τις, ὅτι γέγονενγίνομαι ἐκ πλευρᾶς ἀνδρὸς γυνὴ ἢ συνόλως ἄνθρωπος; τί δὲ ἐκώλυεν, ὥσπερ ἐκ γῆς ἄνδρα ἐδημιούργει τὸ αἴτιον, οὕτως καὶ γυναῖκα δημιουργῆσαι; ὅ τε γὰρ τοιῶν ὁ αὐτὸς ἦ ἥ τε ὕλη σχεδὸν ἄπειρος, ἐξ ἧς πᾶσα τοιότης κατεσκευάζετο. διὰ τί δὲ οὐκ ἐξ ἄλλου μέρους, τοσούτων ὑπαρχόντων, ἀλλ' ἐκ πλευρᾶς ἐτύπου τὴν γυναῖκα; ποτέραν δὲ πλευρὰν ἔλαβεν ἵνα καὶ δύο μόνας ἐμφαίνεσθαι φῶμεν, πρὸς γὰρ ἀλήθειαν οὐδὲ πλῆθος αὐτῶν ἐδήλωσεν; ἆρά γε τὴν εὐώνυμον ἢ τὴν δεξιάν; εἴ γε μὴν ἀνεπλέρου σαρκὶ τὴν ἑτέραν, ἡ ἀπολειπομένη οὐκ ἦν σαρκίνη δήπου; καὶ μὴν ἀδελφαι γ' εἰσὶ καὶ συγγενεῖς πᾶσι τοῖς μέρεσιν αἱ ἡμῶν πλευραὶ καὶ σαρκὸς γεγόνασι. τί οὖν λεκτέον; ("*kaì epébalen ho theòs ékstasin epì tòn Adám*, *kaì hýpnōse: kaì élabe mían pôn pleurôn autoû*" *kaì tà hexês tò rhētòn epì toútou mythôdés esti: pôs gàr àn paradéxaitó tis*, *hóti gégonen ek pleurâs andròs gynè è synólōs ántrōpos? tí dè ekôlyen*, *hósper ek gês ándra edēmioúrgei tò aition*, *houtōs kaì gynaîka dēmiourgêsai? hó te gàr poiôn ho autos ên hé te hýlē skhedòn ápeiros*, *ex hês pâsa poiótês kateskeuázeto. dia tí dè ouk ek állou mérous*, *tosoútōn hyparkhóntōn*, *all' ek pleurâs etýpou tèn gynaîka? potéran dè pleuràn élaben hína kaì dýo mónas emphaínesthai fōmen*, *pròs gàr alḗtheian oudè plêthos autôn edḗlōsem? ârá ge tèn euṓnymon è tèn dexián? ei ge mèn aneplḗrou sarkì tèn hetéran*, *hē apoleipoménē ouk ên*

Depois, discorrendo sobre o episódio da serpente que fala em *Gn.* 3 e da serpente de ouro em *Nm* 21 (Kamesar, 2009), o filósofo judeu afirma: "e nas explicações por meio de sentidos escondidos [*sc.* as alegorias] o mítico esvai-se do caminho, e o verdadeiro descobre-se com clareza."[347] (Phil. *Agr.* 97)

O que se depreende de ambas as passagens é que, para Fílon, algumas vezes o texto bíblico aparenta ter algo de mítico (μυθωδές, *mythōdés*), logo, de não didático, se lido ao pé da letra. Desse modo, haveria, segundo a terminologia aristotélica (cf. Kamesar, 2009), alguns προβλήματα (*problḗmata*, "problemas") e ἐπιτιμήματα (*epitimḗmata*, "infrações") na letra do texto. A maior implicação de uma afirmação desse jaez é que ela ia de encontro à noção da infalibilidade do texto divino. Pois, ao afirmar a necessidade do uso da alegoria para que não surjam elementos míticos, Fílon, de certa maneira, punha-se na linha daqueles que defendiam o recurso da alegoria como uma espécie de θεραπεία μυθῶν (*therapeía mythôn*, "tratamento dos mitos").[348] Foram possivelmente posturas como essas que deram ensejo a antialegoristas, como os antioquenos, para criticar a alegoria como algo ultrajante.

Mas o afã filônico de empregar na explicação da *Torá* a alegoria não se restringia à ideia de "corrigir" uma passagem cuja leitura não poderia ser literal. Em outros momentos, ele defende a possibilidade de que cada passagem, cada frase, ou mesmo, cada

---

sarkínē dḗpou? kaì mèn adelphaí g' eisì kaì syggeneîs pâsi toîs méresin hai hēmôn pleuraì kaì sarkòs gegónasi. ti oûn lektéon?)

[347] ἐν δὲ ταῖς δι′ ὑπονοιῶν ἀποδόσεσι τὸ μὲν μυθῶδες ἐκποδὼν οἴχεται, τὸ δ′ ἀληθὲς ἀρίδηλον εὑρίσκεται. *en dè taîs di' hyponoiôn apodósesi tò mèn mythôdes ekpodòn oíkhetai*, *tò d' alēthès arídēlon heurísketai.*

[348] Como afirma Kamesar (2009, p. 79): "Essa expressão particular é conhecida desde fontes bizantinas, mas a ideia é muito mais antiga, já que terminologia similar é encontrada em Heráclito, o Alegórico. Esse autor é provavelmente um contemporâneo de data próxima de Fílon, e mesmo se ele viveu pouco tempo depois, ele certamente não depende da obra do autor judeu. Heráclito, em contraste a outros intérpretes alegóricos de sua época, emprega o termo 'mito' naquilo que para ele é um sentido completamente negativo." (*This particular phrase is known from Byzantine sources*, *but the idea is much older*, *as similar terminology is found in Heraclitus the Allegorist. 44 This author is probably an approximate contemporary of Philo*, *and even if he did live slightly later*, *he is certainly not dependent on the Jewish author's work. Heraclitus*, *in contrast to other allegorical interpreters of his era*, *employs the term* '*myth*' *in what for him is an entirely negative sense.*)

letra do texto mosaico, mesmo que completamente inteligível no nível literal, tem de possuir um sentido outro, alegórico, escamoteado sob a aparente superfície.

> O uso do procedimento implica que mesmo onde ele não vê a letra como 'defectiva' ou mitológica, ainda vê a necessidade de fornecer uma interpretação alegórica. Por quê? Com toda probabilidade, a resposta à questão recai sobre sua concepção do Pentateuco como uma obra divinamente inspirada, didática e mesmo 'superdidática', isto é, cada parte dela é inspirada e contém sabedoria divina. Se há passagens que parecem ser triviais ou mesmo não suficientemente instrutivas, elas têm de conter algum sentido escondido.[349] (Kamesar, 2009, p. 80)

Isso levaria a evitar qualquer leitura literal que pudesse deixar transparecer algo de banal ou baixo nas *Sagradas Escrituras.* Como o próprio afirma: "[...] ó pensamento meu, se investigares, por um lado, as palavras inspiradas de Deus, por outro, as leis das pessoas amantes de Deus, serás compelido a admitir que, da grandeza delas, nada é baixo nem vil."[350] (Phil. *Pot.* 1,13).

Como lembra Kamesar (2009, p. 80), essa postura diante dos seus textos sagrados é uma característica do judaísmo do período helenístico que perdura até os tempos de Fílon e está devidamente expressa também em textos epistolares do NT. Na *Segunda Epístola a Timóteo*, diz-se: "Toda Escritura é inspirada por Deus e útil para instruir, para refutar, para corrigir, para educar na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito, qualificado para toda boa obra" (3, 16-17, trad. *BJ*, 2006, p. 2077). Semelhante perspectiva encontra-se em outra carta de um dos apóstolos, no caso, na *Segunda Epístola de Pedro*, em que está dito: "Antes de mais nada, sabei isto: que nenhuma profecia da Escritura resulta de interpretação particular, pois que a profecia jamais veio por vontade humana, mas os homens impelidos pelo Espírito Santo falaram da parte de Deus." (1, 20-21, trad. *BJ*, 2006, p. 2121).

---

[349] *The use of the procedure implies that even where he does not regard the letter as* '*defective*' *or mythological*, *he still sees the need to provide an allegorical interpretation. Why? In all probability*, *the answer to this question lies in his conception of the Pentateuch as a divinely inspired*, *didactic*, *and even* '*super didactic*' *work*, *that is*, *every part of it is inspired and contains divine wisdom. If there are passages that seem either trivial*, *or even not sufficiently instructive*, *they must contain some hidden meaning.*

[350] [...], ὦ διάνοια, […] ἐὰν ἐρευνᾷς τοὺς ἱεροφαντηθέντας λόγους μὲν θεοῦ, νόμους δὲ ἀνθρώπων θεοφιλῶν, οὐδὲν ταπεινὸν οὐδ᾽ ἀνάξιον τοῦ μεγέθους αὐτῶν ἀναγκασθήσῃ παραδέχεσθαι (*toûton*, *ô diánoia*, *tòn trópon eàn ereunâis toùs hierophantēthénas lógous mèn theoû*, *nómous dè anthṓpōn theophilôn*, *oudèn tapeinòn oud'anáxion toû megéthous autôn anagkasthḗsēi paradéxesthai*).

É com esse espírito que Fílon afirma que "[Moisés] não pôs [na Lei] nenhuma palavra supérflua [...]"[351] (Phil. *Fug.* 1,54) ou que evoca o leitor, dizendo "[...] presta atenção em toda argumentação sutil, pois não encontrarás nada dito de secundário."[352] (Phil. *Leg.* 3, 147). Essa concepção de "superfluidade zero" do texto bíblico implica que também o recurso à alegoria não deveria ser algo supérfluo ou secundário. Pelo contrário, a ausência de elementos supérfluos na *Torá* só era devidamente asseverada quando o texto fosse contemplado simultaneamente por uma leitura literal e outra alegoria. Para defender a necessidade de não dissociar a leitura alegórica da literal, o filósofo judeu compara-as à ligação existente entre corpo e alma. Nesse esquema de comparação, o corpo representaria o sentido "corpóreo", ou seja, o literal, enquanto a alma o sentido alegórico.

Se os sentidos literal e alegórico são como o corpo e a alma, é de se esperar que Fílon se posicione de forma contrária tanto àqueles que só querem ler o texto ao pé da letra quanto aos que abusam da alegoria e só veem o outro dito no lugar do, de fato, dito. A estes últimos alerta que não se deve negligenciar o sentido literal, assim como não se pode esquecer que o corpo é a "casa da alma" (cf. Kamesar, 2009, p. 83).

As potencialidades, no entanto, perigosas da explicação alegórica não passaram despercebidas por Fílon. Para evitar maus usos ou abusos, ao comentar uma passagem bíblica lida de forma literal, ele afirma que: "Essa é, portanto, a explicação evidente e para a multidão. Mas [há] a secreta e para poucos, esses quantos que investigam as disposições da alma e não as formas dos corpos [...]"[353] (Phil. *Abr.* 1,147)

Dentro da noção de alegoria de Fílon havia espaço ainda para mais uma distinção, a saber: entre uma alegoria "física" e outra "ética". Kamesar (2009, p. 87) recorda que

> Os antigos estavam acostumados a distinguir entre alegoria "física" e "ética". A primeira refere-se em especial à figura por que os deuses e suas atividades representam os fenômenos físicos e naturais. A noção de alegoria "ética" é algo

[351] [...] περιττὸν ὄνομα οὐδὲν τίθησιν, [...]. ([…] *perittòn ónoma oudèn títhēsin*, [...])

[352] παρατήρει δὲ πᾶσαν τὴν λεπτολογίαν, οὐδὲν γὰρ λεχθὲν παρέργως εὑρήσεις. (*paratḗrei dè pâsan tḕn leptologían*, *oudèn gàr lekhthèn parérgōs heurḗseis*)

[353] ἡ μὲν οὖν ἐν φανερῷ καὶ πρὸς τοὺς πολλοὺς ἀπόδοσις ἥδ᾽ ἐστίν· ἡ δ᾽ ἐν ἀποκρύφῳ καὶ πρὸς ὀλίγους, ὅσοι τρόπους ψυχῆς ἐρευνῶσιν ἀλλ᾽ οὐ σωμάτων μορφάς, […] (*hē mèn oûn en phanerōi kaì pròs toùs polloùs apódosis hḗd᾽ estín*; *hē d᾽ en apokrýphōi kaì pròs olígous*, *hósoi trópous phykhês ereunôsin all᾽ ou sōmáton morphás*, [...]).

> mais complicado de definir. Originalmente ela pode ter indicado algo paralelo à alegoria física, segundo a qual *personae* divinas simbolizam estados e virtudes morais: Atena indica a sabedoria, Afrodite, o desejo etc. No entanto, às vezes, o alegorismo ético é pensado para abranger o que é simplesmente interpretação moralística, mesmo quando a interpretação não anula o sentido literal.[354]

Há algumas passagens da obra filônica em que o autor explicita claramente esse ponto de vista das duas alegorias. Citemos, à guisa de exemplo, uma delas, quando Fílon comenta o relato bíblico da criação do homem por Deus (*Gn.* 2, 7), no que diz respeito ao fato de Adão ter sido insuflado por seu criador.

> E ele [*sc.* Deus] insuflou a face [*sc.* de Adão] tanto física quanto eticamente. De um lado, fisicamente porque fabricou, na face [*sc.* de Adão], as sensações. Com efeito, é essa parte do corpo que, acima de todas as demais, é vívida e inspirada. De outro lado, eticamente assim é: do mesmo modo que a face é a parte hegemônica do corpo, assim também o pensamento é a parte hegemônica da alma. Somente nisso insuflou Deus; mas nas demais partes, nas sensações, na faculdade do discurso e na de procriar, não julgou digno, pois são secundários em poder.[355] (Phil. *Leg.* 1, 39)

A influência desse modo de explicação, como dito, fez-se sentir em vários períodos posteriores da exegese bíblica, graças à quase casual preservação do *corpus* filônico entre os cristãos alexandrinos. Ademais, os grandes empréstimos feitos por Clemente de Alexandria († ca. 221) deram ensejo para que Fílon se tornasse uma figura de autoridade em várias questões de teologia, filosofia e exegese.

A *auctoritas* atribuída a Fílon perdurou a ponto de ser apenas um dos três não cristãos citados na grande "enciclopédia" biográfica de Jerônimo, o *De uiris illustribus* ("Dos varões ilustres"). Além dele, estão citados um outro judeu, Flávio Josefo, por ter

---

[354] *The ancients were wont to distinguish 'physical' allegory and 'ethical' allegory. The former refers especially to the figure whereby the gods and their activities represent physical or natural phenomena. The notion of 'ethical' allegory is somewhat more difficult to define. Originally this may have indicated something parallel to physical allegory, according to which divine personae symbolize moral states or virtues: Athena stands for wisdom, Aphrodite for desire, etc. However, sometimes ethical allegorism is thought to include what is simply moralistic interpretation, even when the interpretation does not nullify the literal sense.*

[355] εἰς δὲ τὸ πρόσωπον ἐμπνεῖ καὶ φυσικῶς καὶ ἠθικῶς· φυσικῶς μέν, ὅτι ἐν προσώπῳ τὰς αἰσθήσεις ἐδημιούργει· τοῦτο γὰρ μάλιστα τοῦ σώματος τὸ μέρος ἐψύχωται καὶ ἐμπέπνευσται· ἠθικῶς δὲ οὕτως· ὥσπερ σώματος ἡγεμονικόν ἐστι τὸ πρόσωπον, οὕτως ψυχῆς ἡγεμονικόν ἐστιν ὁ νοῦς· τούτῳ μόνῳ ἐμπνεῖ ὁ θεός, τοῖς δ᾽ ἄλλοις μέρεσιν οὐκ ἀξιοῖ, ταῖς τε αἰσθήσεσι καὶ τῷ λόγῳ καὶ τῷ γονίμῳ· δεύτερα γάρ ἐστι τῇ δυνάμει. (*eis dè tò prósōpon empneî kaì physikôs kaì ēthikôs*; *physikôs mén*, *hóti en prosṓpōi tàs aisthḗseis edēmioúrgei*; *toûto gàr málista toû sṓmatos tò méros ephýkhōtai kaì empépneustai*; *ēthikôs dè hoútōs: hṓsper sṓmatos hēgemonikón esti tò prósōpon*, *hoútōs phykhês hēgemonikón estin ho noûs*; *toútōi mónōi empneî ho theós*, *toîs d᾽ állois méresin ouk axioî*, *taîs te aisthḗsesi kaì tōi lógōi kaì gonímōi*; *deútera gár esti tēi dynámei.*)

contribuído com suas obras de história dos judeus, e o filósofo Sêneca, porque, segundo se acreditava à época, ele teria se correspondido com o apóstolo Paulo de Tarso. Afora a contribuição dos escritos filônicos, também se cria que Fílon teria se encontrado pessoalmente com o apóstolo Pedro em Roma (cf. Runia, 1993).

Como lembra Runia (1993), nos onze volumes que ocupa a obra de Jerônimo na *Patrologia Latina*, [356] Fílon é citado umas quinze vezes. Apesar de ser relativamente um número baixo de menções, há pontos a serem destacados. Jerônimo é a fonte mais antiga e segura dos provérbios e expressões que comparam Fílon a Platão, sendo a mais célebre a seguinte: "Dele é dito pelo povo, entre os gregos, ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει, isto é, ou Platão segue Fílon, ou Fílon, a Platão – tamanha é a semelhança nas formas de pensar e na eloquência." [357] (Hier. *Vir. ill.* 11, 7). Além dessa forma, Jerônimo também foi o responsável por difundir tantos outros epítetos de Fílon: *Platonici sermonis imitator* ("imitador do discurso platônico"); *alter uel Iudaues Plato* ("o outro Platão ou o Platão judeu"); *uir disertissimus Iudaeorum* ("o homem mais eloquente dos judeus"); e, ao lado de Flávio Josefo, eram *uiri doctissimi Iudaeorum* ("os homens mais doutos dos judeus").

No entanto, longe de provarem uma dívida direta e profunda de Jerônimo para com a obra filônica, essas menções contêm muito de toques da erudição do Estridonense, criticamente qualificado por uns de *name-dropper* ("citador de nomes"). Segundo Runia (1993), muito do que Jerônimo alega ter lido de Fílon deve ele ter conhecido mediante os escritos de outros autores cristãos anteriores, como Eusébio ou Orígenes. No que concerne à onomástica judaica essa hipótese mostra-se bastante pertinente.

É licito perguntar, todavia, se a questão da leitura direta ou não das obras de Fílon por Jerônimo não seria secundária, uma vez que a atribuição de autoridade a Fílon por certos procedimentos exegéticos e por certa atitude diante do saber pagão é mais significativa para entender sua posição dentro da história da exegese e do comentário. No

[356] Compilação do século XIX editada pelo Padre Migne.

[357] *de hoc uulgo apud graecos dicitur*, ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει, *id est*, '*aut plato philonem sequitur aut platonem philon*' *- tanta est similitudo sensuum et eloquii.* A expressão em grego (eis a transliteração: *è Plátōn philōnízei è Phílōn platōnízei*) literalmente significa "Ou Platão filoniza ou Fílon platoniza".

caso de Jerônimo, portanto, Fílon representa os seguintes três pontos: i) como contemporâneo de Jesus, seus escritos apresentariam aspectos daquela época inacessíveis por outros modos aos que estavam no século IV;[358] ii) Fílon está no início (conhecido) de aproximação densa entre os saberes judaicos e os greco-romanos; iii) o filósofo judeu deu um *status* próprio à alegoria no interior do comentário bíblico (cf. Runia, 1993, p. 316).

Quanto a Agostinho, pouco conhecedor do grego e longe das fronteiras orientais do império em comparação a Jerônimo, as vias de acesso a Fílon abriram-se graças a outra figura importante do cristianismo latino, Ambrósio, bispo de Milão e quem batizou Agostinho, depois que este se convertera à religião cristã.[359] No levantamento feito por Runia (1993, p. 322), na imensa obra de Agostinho, o nome do filósofo judeu é citado uma única vez, mas como afirma o próprio estudioso num contexto muito interessante.

Num longo parágrafo, escrito para desautorizar seu destinatário – um maniqueu, Fasto, o qual, de acordo com a descrição agostiniana, alegava que "não havia referências proféticas a Cristo e sua Igreja no Velho Testamento"[360] (Runia, 1993, p. 322) –, depois de um comentário relativo às diferentes técnicas exegéticas aplicáveis à história de Cain e à da "arca de Noé", Agostinho aproveita para citar "outros" leitores que igualmente "ignoram" essas referências, no caso, os judeus:

> E assim também os próprios judeus, que não querem que se veja Cristo – cuja paixão nós confessamos, mas eles ridicularizam – prenunciado em tais figuras das coisas não só ditas, mas também feitas. Impelem-nos a dizer o que aquelas passagens significam: essas coisas, se não deixam significar algo, não defendem os livros de tamanha autoridade divina da ignomínia das fábulas ineptas. Isso vê um certo Fílon, um homem de extrema erudição dentre aqueles [judeus], cuja eloquência os gregos não hesitam em igualar à de Platão. Ele tentou interpretar algumas passagens não para que se compreenda Cristo, em quem não acreditara, mas para que, com isso, ficasse mais evidente quanto se torna diferente se você referir tudo a Cristo, por causa de quem as passagens foram de fato ditas, ou, sem referência a Cristo, perseguir conjecturas quaisquer por uma argúcia qualquer de uma mente, e quanto valha o que diz o apóstolo: quando tiveres passado para o lado do senhor, o véu será retirado. Para mencionar alguma coisa desse Fílon:

[358] Vale lembrar a história de que Fílon testemunha, em seu escrito, *De uita contemplatiua*, o nascimento do movimento monástico cristão.
[359] Especialmente a "[...] exegese figurativa de que ele [*sc.* Ambrósio] fazia uso desempenhou um papel importante no processo de conversão de Agostinho, pois o ajudou a superar sua convicção de que não se poderia defender o Velho Testamento diante de seus críticos hostis." (*The figurative exegesis he used played an important role in the process of Augustine's conversion, for it helped him to overcome his conviction that the Old Testament could not be defended against its hostile critics*. Runia, 1993, p. 320)
[360] *there were no prophetic references to Christ and his Church in the Old Testament.*

> querendo entender que a arca do dilúvio foi fabricada segundo a proporção dos corpo humano, ele perquiriu todas as suas partes como que membro a membro. Para ele que consultou do modo mais sofisticado também as medidas das partes ocorria tudo de forma congruente. Isso em nada impediria que se compreendesse Cristo, já que também ele, salvador do gênero humano, apareceu num corpo humano, entretanto, nem compeliria a tanto, uma vez que seu corpo humano é exatamente como o dos demais seres humanos. Mas quando se abordou a porta, que foi feita no lado da arca, falha toda conjectura do engenho humano. Todavia, para que dissesse algo, ousou crer, ousou dizer e ousou escrever que, com aquela porta, significavam-se as partes inferiores do corpo, por onde se evacuam a urina e o excremento. Não é de admirar se assim errou, dado que a questão da porta não foi desvendada. Mas se tivesse passado para o lado de Cristo, retirado o véu, teria desvendado os sacramentos da igreja que emanavam do lado daquele homem. Com efeito, porque foi predito: "eram dois em uma só carne", por causa disso, também lá na arca algumas coisas referem-se a Cristo, outras, por outro lado, à igreja, porque Cristo é o todo. Assim, também nas demais interpretações das figuras através do texto inteiro da divina escritura, é lícito considerar e comparar as percepções dos que lá compreendem Cristo e dos que, excluindo Cristo, tentam distorcê-las para outras coisas quaisquer. (Aug. *Faust.* 12,39)[361]

Apesar de a passagem não ser nem de longe elogiosa a Fílon – pelo contrário –, o problema do Bispo de Hipona com o filósofo judeu não recai, em absoluto, na questão do método exegético em si, mas tão somente nas "falhas" causadas pela aplicação desse método. Ou seja, o emprego da alegoria na exegese é válido se, e somente se, estiver aliado a um ponto de partida "ideológico", ou melhor, teológico correto. Os erros da exegese filônica na passagem em questão não advém do fato de ele profusamente recorrer à alegoria para dar conta do sentido bíblico, mas sim porque, como judeu, seria, na concepção de

[361] *itaque etiam ipsi Iudaei, qui Christum, cuius passionem nos agnouimus, illi derident, nolunt talibus rerum non tantum dictarum, sed etiam gestarum figuris praenuntiatum uideri. coguntur nobis dicere, quid illa significent: quae nisi aliquid significare concedunt, tam diuinae auctoritatis libros ab ineptarum fabularum ignominia non defendunt. uidit hoc Philo quidam, uir liberaliter eruditissimus unus illorum, cuius eloquium Graeci Platoni aequare non dubitant, et conatus est aliqua interpretari non ad Christum intellegendum, in quem non crediderat, sed ut inde magis adpareret, quantum intersit, utrum ad Christum referas omnia, propter quem uere sic dicta sunt, an praeter illum quaslibet coniecturas quolibet mentis acumine persequaris, quantumque ualeat quod apostolus ait: cum transieris ad dominum, auferetur uelamen. ut enim quiddam eiusdem Philonis commemorem, arcam diluuii secundum rationem humani corporis fabricatam uolens intellegi tamquam membratim omnia pertractabat. cui subtilissime numerorum etiam regulas consulenti congruenter occurrebant omnia, quae ad intellegendum Christum nihil inpedirent, quoniam in corpore humano etiam ille humani generis saluator adparuit, nec tamen cogerent, quia corpus humanum est utique et hominum ceterorum. at ubi uentum est ad ostium, quod in arcae latere factum est, omnis humani ingenii coniectura defecit. ut tamen aliquid diceret, inferiores corporis partes, qua urina et fimus egeruntur, illo ostio significari ausus est credere, ausus et dicere, ausus et scribere. Non mirum, si ostio non inuento sic errauit. quodsi ad Christum transisset, ablato uelamine sacramenta ecclesiae manantia ex latere hominis illius inuenisset. nam quia praedictum est: erunt duo in carne una, propterea et in arca quaedam ibi ad Christum, quaedam uero ad ecclesiam referuntur, quod totum Christus est. sic et in ceteris interpretationibus figurarum per uniuersum textum diuinae scripturae licet considerare et conparare sensus eorum, qui Christum ibi intellegunt, et eorum, qui praeter Christum ad alia quaelibet ea detorquere conantur.*

Agostinho, incapaz de perceber as referências a Cristo, assim como todos aqueles que não pensavam segundo a ortodoxia da igreja.

A despeito dessa única referência nominal de Agostinho a Fílon, os estudiosos têm debatido quanto é aferível uma possível dívida de Agostinho para com o pensador judeu. Para além da importante questão de saber como, ou seja, em que língua Agostinho poderia ter lido Fílon, ou melhor, em que condições lhe chegou a obra de Fílon (cf. Runia, 1993), alguns importantes paralelos foram traçados em pelo menos três campos teóricos diferentes: protologia (estudo dos primeiros dias da criação); o problema das duas cidades, a terrestre e a divina; teologia.

No tema da protologia, Runia (1993), citando parte dos resultados de outro trabalho (cf. Solignac, 1984), mostra uma série de semelhanças conceituais e terminológicas. Para ficarmos com o exemplo mais ilustrativo, no *De Genesi ad litteram* ("Sobre o Gênesis à letra"), a respeito do tema da *creatio simultanea* ("criação simultânea") e dos acontecimentos conseguintes, ressalva Agostinho: *nec ideo tamen sine ordine*, *quo adparet conexio praecedentium sequentiumque causarum* ("e não por isso, todavia, sem a ordem, por que aparece a conexão das causas precedentes e subsequentes"; Aug. *Gn. litt.* IV, 32, 49). Esse enunciado, Ruinia compara-o com a frase filônica τάξις δ᾽ ἀκολουθία καὶ εἱρμός ἐστι προηγουμένων τινῶν καὶ ἑπομένων[362] ("mas ordem é consequência e conexão de certas coisas que precedem e subseguem", Phil. *Opi.* I, 28). Listadas outras semelhanças, Runia conclui:

> Outros temas filônicos estão mediados via tradição alexandrina de exegese (em especial, Orígenes). Com seu gênio independente e crítico, Agostinho amiúde critica essa tradição, mas esse fato não deveria cegar-nos para suas dívidas intelectuais.[363]

Outro ponto importante da reflexão religiosa de Agostinho que pode ter seus antecedentes de alguma forma em Fílon é a temática da existência de duas cidades, a terrena e a divina, objeto central da monumental obra agostiniana *De ciuitate Dei* ("A cidade de Deus"). Runia (1993, p. 328) reproduz alguns resultados de um estudo

[362] Transliterado: *táxis d' akolouthía kaì heirmós esti proēgouménōn tinôn kaì hepoménōn.*
[363] *Other Philonic themes are mediated via the Alexandrian tradition of exegesis* (*especially Origen*). *With his independent and critical frame of mind Augustine often criticizes this tradition*, *but this fact should not blind us to his intellectual debts.*

comparativo da terminologia de Fílon e da que Agostinho emprega no *De ciuitate Dei* (cf. Martín, 1991), em que emerge uma fileira de pares conceituais antagônicos na obra agostiniana:

amor por Deus		amor por si
desprezo por si		desprezo por Deus
céu		terra
Deus		homem
Abel-Set	vs.	Cain
Sara		Agar
Israel		Ismael
graça		natureza
bem		mal
vida		morte

Ainda segundo a avaliação de Martín (*apud* Runia, 1993, p. 328), esses temas exegéticos, que desempenham um papel importante na constituição do pensamento agostiniano, claramente remontam a Fílon. Dessa comparação tira Runia o seguinte balanço:

> […] Os pares bíblicos Abel-Cain, Sara-Agar etc. relacionam-se a um esquema mais amplo em que dois caminhos morais (*uiae*) são traçados. Por meio da graça, o homem pode seguir o bem que leva para a vida eterna em Deus; por meio de seus impulsos naturais, ele pode escolher o mal que leva à morte. Mas as diferenças entre os dois pensadores não devem também ser menosprezadas. [...] Ademais, a "história" que eles apresentam é diferente: para Fílon, é a história da alma, para Agostinho, a *Heilsgeschichte* ["história salvífica"] que Deus permite desdobrar-se na história humana. [...] Fílon tende a uma visão hierárquica e platonizante da relação entre as duas "repúblicas", o que Agostinho recusa veementemente.[364] (1993, p. 328)

Mais uma vez fica claro que as diferenças entre os pensadores são mais de ordem filosófica que de método.

Por fim, outra seara importante de semelhanças metodológicas entre Fílon e Agostinho é a da teologia, especialmente no tocante à interpretação da famosa resposta que

[364] *The biblical pairs Abel-Cain*, *Sarah-Hagar etc. are related to a broader scheme in which two moral paths* (viae) *are laid out. Through grace man can follow the good that leads to eternal life in God*, *through his natural impulses he can choose for evil that leads to death. But the differences between the two thinkers must also not be overlooked.* […] *Moreover the* '*history*' *which they present is different: for Philo it is the history of the soul*, *for Augusline the* Heilsgeschichte *that God allows to unfold in human history.* […] *Philo tends to a Platonizing hierarchical view of the relation between the two* '*commonwealths*' *which Augustine deliberately avoids.*

Deus dá a Moisés no episódio da "sarça ardente". Ambos parecem ter sido "induzidos" pelo efeito da tradução da LXX, que dá a tal resposta certa guinada abstrata. A princípio, segundo alguns (cf. Sawyer, 1999), em hebraico, tratava-se de uma afirmação quase prosaica, אהיה אשר אהיה (*'ehye*^{h} *'ăšer 'ehye*^{h}), algo como "sou esse que está aqui"; portanto, com um valor muito mais "concreto", ou seja, afirmando a presença e proximidade físicas de Deus. A "guinada" abstrata, no entender de Sawyer, representa, da parte dos tradutores, uma defesa quase filosófica do monoteísmo em terreno greco-romano. A fortuna das duas traduções que se tornaram hegemônicas, LXX e Vulgata, é que elas afirmam justamente o caráter uno do Deus revelado a Moisés.

É nesse contexto das traduções mais "monoteizantes", ou melhor, "universalizantes", porque mais abstratas, que Fílon, primeiro, com base no grego da LXX, e depois Agostinho, fazendo uso de traduções latinas pré-Vulgata, produziram suas reflexões. Os setenta traduziram, pois, assim: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν (*egṓ eimi ho ôn*; lit. "eu sou o que está sendo", "sou o que existe"). Em latim, por outro lado, encontravam-se duas lições: *ego sum qui sum* ("eu sou quem sou") ou *ego sum qui est* ("sou aquele que é"). O "ar" universalista-monoteísta do Deus supremo não vem, de fato, à toa. Afinal, aquele que é, não é qualquer um, não pode ser um Deus visível e tangível, mas sim algo abstrato e onipresente.

Runia (1993, p. 329) lembra, entretanto, que a continuação da resposta de Deus a Moises pouco foi tratada.[365] Talvez esse seja mais um argumento para a obsessão filosófica de que padeceu a leitura desse versículo e para certa tendência (influência platônica) universalizante, uma vez que era mais propício enfatizar a ideia de que Deus era "aquele que era" em lugar de lembrar o que o próprio teria dito a Moises que era "Iahweh, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó [...]". E que esse era "[...] o meu nome para sempre, e é assim que me invocarão de geração em geração".

> Fílon e Agostinho são os únicos exegetas a desenvolver a visão de que se deveria fazer uma distinção entre os dois 'nomes' – Deus do Ser e Deus dos Patriarcas –

[365] "Disse Deus ainda a Moises: 'Assim dirás aos israelitas: "Iahweh, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó me enviou até vós. É o meu nome para sempre, e é assim que me invocarão de geração em geração"'". (*Ex.* 3, 15, trad. *BJ*, 2006, p. 106)

> que esses dois textos descobrem. [...] Para Agostinho, o primeiro nome (*qui est*) é o nome da imutabilidade de Deus, o segundo (Deus de Abraão e Isaac e Jacó), o nome da misericórdia de Deus para com a humanidade. Fílon dissera antes que Deus em si não precisava de um nome, mas, com o intuito de que a humanidade tivesse um apelativo para o qual rezar e não ficar sem esperança, ele deu-lhes o segundo "nome", indicando sua relação (i. e. com os Patriarcas) mais que revelar sua essência absoluta. A diferença axial entre os dois desenvolvimentos é que Fílon relaciona a revelação do 'segundo nome' com a perfeição dos Patriarcas como símbolos das três virtudes, ao passo que Agostinho, mais profundamente convicto da ignorância e da pecaminosidade do ser humano, relaciona-o a condescendência de Deus na forma de seu Filho encarnado. Essa modificação do tema filônico, nós observamos, está em total consonância com sua crítica da exegese de Fílon de que ela não é cristocêntrica o suficiente, conforme notado na única passagem em que ele menciona Fílon pelo nome.[366] (Runia, 1993, p. 329)

Viu-se, com isso, quão ressonante a obra de Fílon foi nos autores cristãos posteriores e como ela fundou um *modis interpretandi* próprio, tanto pela estrutura genérica de seus comentários, contínuo e com *lemmatas* bem marcados em relação aos comentários em si, quanto pela perspectiva filosófica e estoica de suas análises, em que o escrutínio da língua, inclusive com evocação da etimologia, estava no centro das reflexões.

Na sequência, trataremos de outro autor chave na formação de um método exegético cristão e cujos comentários, na esteira de Fílon, definiram um terreno através do qual todos os comentários posteriores terão de passar. Referimo-nos a Orígenes de Alexandria.

ORÍGENES E A FILOLOGIA: HERANÇA ALEXANDRINA?

[366] *Philo and Augustine are the only exegetes to develop the view that a distinction should be made between the two divine 'names' – God of Being and God of the Patriarchs – that these two texts disclose.* […] *For Augustine the first name* (qui est) *is the name for God's unchangeability*, *the second* (*God of Abraham and Isaac and Jacob*) *the name of God's mercy towards mankind. Philo had earlier said that God himself had no need of a name*, *but so that mankind would have an appellation in order to pray to him and not be without hope*, *he gave them the second* '*name*', *indicating his* relation (*i.e.. to the Patriarchs*) *rather than his absolute* essence*. The chief difference between the two developments is that Philo relates the revelation of the* '*second name*' *to the perfection of the Patriarchs as symbols of the three virtues*, *whereas Augustine*, *more profoundly convinced of man's ignorance and sinfulness*, *relates it to God's condescension in the form of his incarnated Son. This modification of the Philonic theme*, *we observe*, *is fully consistent with his criticism of Philo's exegesis that it is insufficiently christocentric*, *as noted in the single passage where he mentions Philo by name*.

É impossível tratar de qualquer história da exegese sem mencionar a figura de Orígenes (185-254 d.C.). E não nos referimos apenas a uma história da exegese cristã, mas, ampliando, também a uma história da hermenêutica em geral. Orígenes foi um daqueles investigadores cuja obra, embora bem localizada num tempo e numa cultura (não que ele tenha sido alguém "a frente de seu tempo", o que seria impossível, a nosso ver, uma vez que ninguém escapa à força determinante da historicidade), teve uma fortuma crítica que extrapolou em muito seus objetivos imediatos. Graças a seu vezo platônico de investigar o abstrato, na busca pelo que julgava universal, sua obra postulou problemas tão abrangentes cujo impacto é sentido ainda hoje entre estudos de vários matizes, em especial, os de teologia, filosofia e semântica bíblica.

Qualquer manual de história da exegese bíblica (cristã, sobretudo) há de dividi-la entre um antes e depois de Orígenes. A sanha de Orígenes por saber e sua respectiva ética frugal, que pregava uma vida voltada exclusivamente ao estudo, foram tamanhas que não faltou quem lhe reprovasse, não só entre os não cristãos, como também entre muitos dos cristãos.

Remetendo a esse aspecto polêmico indissociável da fortuna crítica da obra origeniana, Neuschäfer (1987), em seu monumental estudo sobre a atividade filológica de Orígenes, afirma:

> Raramente uma outra figura da Igreja Antiga desencadeou uma repercussão tão polissêmica e, por isso, tão raivosa como o alexandrino Orígenes. Quase a única coisa que parece ser certa nos prós e contras de uma abordagem relativa à herança intelectual desse homem, a qual persiste há cerca de oitocentos anos, é a de que sua obra permanece até hoje objeto de uma disputa profunda. Tente-se determinar o centro dessa controversa, então se depara de imediato com a pergunta fundamental sobre se o conjunto das ideias teológicas de Orígenes deveria ou não reivindicar o predicado de ortodoxia eclesiástica.[367] (1987, p. 11)

Conforme está dito nessa passagem, essa disputa em relação ao lugar que deveria ocupar a atividade intelectual dentro das regras de verdade da nascente ortodoxia

[367] *Kaum eine andere Gestalt der Alten Kirche hat eine so vieldeutige und darum so heftig umstrittene Nachwirkung ausgelöst wie der Alexandriner Origenes. Nahezu das einzige*, *was in dem Für und Wider einer bald achtzehn Jahrhunderte anhaltenden Beschäftigung mit dem geistigen Erbe dieses Mannes festzustehen scheint*, *ist dies*, *dass sein Werk bis heute Gegenstand tiefgreifender Auseinandersetzungen geblieben ist. Versucht man*, *das Zentrum dieser Strittigkeit zu bestimmen*, *so stösst* [sic] *man sogleich auf die Grundfrage*, *ob die theologische Gesamtanschauung des Origenes Anspruch auf das Prädikat kirchlicher Rechtgläubigkeit erheben dürfe oder nicht.*

cristã já havia sido suscitada durante a própria vida do Alexandrino. Também pudera! Até hoje, pergunta-se:

> Que tipo de pessoa era essa que compôs quase 2000 obras, das quais cerca de 800 só se conhecem ainda pelo título, algumas existem no original grego e outras em traduções latinas? Quem era esse tipo que provocou tão vastas controversas? Orígenes, o "filho de Horus" (um propagado nome egípcio-grego), é, de longe, o mais conhecido teólogo dos albores do cristianismo [...].[368] (Fürst, 2011, p. 4)

Por todas essas razões, ao mesmo tempo em que é impossível deixar de mencionar Orígenes, quando se trata de uma história da exegese, é, outrossim, impraticável abordar os diversos aspectos de sua obra sem que se lhes dedique um estudo à parte. Destarte, nosso foco aqui é apresentar aspectos gerais de sua atividade como cristão público, "mundialmente"[369] conhecido à sua época, e de sua obra, em especial, a parte dela que tem ligações com a prática de comentar, em que Orígenes deixou uma marca e uma contribuição indeléveis.

Alguns aspectos da biografia de Orígenes são relevantes para o entendimento tanto de certos traços de sua hermenêutica, como da recepção ulterior de seus escritos. No entanto, convém ressaltar que praticamente tudo que se conhece da vida de Orígenes não está contido na vasta quantidade, não obstante incompleta, de escritos de seu *corpus.* Pouco ou quase nada escreveu o Alexandrino de si mesmo. De seus textos é possível depreender – é claro – seu ἦθος (*êthos*), além de seus interlocutores. Porém, em relação aos locais em que teria vivido, às atividades profissionais que teria exercido, às figuras mais próximas de seu circulo, e ao modo de vida que teria levado, não diz nada. Todas essas informações relata Eusébio de Cesareia (*Ekklēsiastikè̀ historía*, VI), discípulo de Pânfilo de Cesareia (ca.

---

[368] *Was war das für ein Mensch*, *der fast 2000 Werke verfasste*, *von denen etwa 800 nur noch dem Titel nach bekannt sind*, *einige im originalen Griechisch vorliegen und einige in lateinischen Übersetzungen? Was war das für einer*, *der so weitreichende Kontroversen auslöste? Origenes*, *der „Sohn des Horus*" (*ein verbreiteter ägyptisch-griechischer Name*), *ist der aus dem Frühchristentum mit Abstand bekannteste Theologe […]*

[369] Cf. Fürst (2011, p. 6): "Anos mais tarde, outras duas viagens levaram-no à Arábia, duas a Atenas, assim como respectivamente uma para Nicomédia e para Cesareia, na Capadócia, e, como coroação, por assim dizer, a Antioquia para uma conversa com a mãe do imperador [*sc.* Alexandre Severo (208-235)] Júlia Mamaea. Orígenes se transformara num erudito de fama mundial [grifo nosso], quem os bispos gostavam de convidar aos sínodos para ajudar a esclarecer questões dogmáticas [...]." (*In späteren Jahren führten ihn zwei weitere Reisen nach Arabien*, *zwei nach Athen sowie je eine nach Nikomedien und nach Caesarea in Kappadokien und*, *als Krönung sozusagen*, *nach Antiochia zu einer Unterredung mit der Kaisermutter Julia Mammaea. Origenes war ein Gelehrter mit Weltruhm geworden*, *den die Bischöfe gerne zu Synoden einluden*, *um dogmatische Fragen klären zu helfen […]*)

240-310), que, por sua vez, foi o responsável por refundar a escola exegética que Orígenes criara na cidade, assim como o guardião da biblioteca em cujo acervo estava tudo que o Alexandrino conseguira levar consigo, quando da sua expulsão de Alexandria.[370]

Mas como toda *bio-grafia* (cf. Maingueneau, 2001), essa atividade de escrever uma vida, de textualizá-la, de torná-la uma narrativa com um fio condutor, não deixou de ter finalidades idealizantes, quase hagiográficas. Eusébio já havia contribuído com seu mestre Pânfilo na escrita de uma *Apologia a Orígenes*, porquanto, como vimos, o impacto da obra origeniana suscitara grandes divergências entre diversos grupos de eclesiásticos. Por isso mesmo, é preciso ler certas informações biográficas apresentadas por Eusébio sob essa perspectiva.

O primeiro "detalhe" importante relativo à *bio-grafia* de Orígenes é seu lugar de nascimento: Alexandria; na mesma cidade em que se desenvolvera a filologia; onde a *Tanakh* fora traduzida, dando origem à LXX; a cidade de nascimento e de atividades de Fílon. Aliás, Trigg (1998, p. 4) lembra que Alexandria foi

> […] um dos principais centros intelectuais do mundo antigo e, por muito tempo, lar de uma florescente e criativa comunidade judaica helenófona. As origens do cristianismo em Alexandria encobrem-se de notória névoa. Nós podemos ficar bem certos de que o cristianismo chegou cedo a Alexandria, sua matriz foi o judaísmo helenístico, e ele nunca foi homogêneo. Dado que Basilides e Valentim, dois dos cristãos alexandrinos mais antigos de que temos notícia, eram gnósticos, [... postulou-se] que o gnosticismo precedeu a uma ortodoxia importada mais tarde de Roma. Evidências papirológicas demonstram, no entanto, a presença inicial de uma nascente comunidade ortodoxa que fez uso, em manuscritos, de abreviações particulares para os nomes divinos e se aproveitou de escritos antignósticos de Irineu pouco depois de sua publicação.[371]

Alexandria, portanto, conheceu o cristianismo desde sempre como uma comunidade de fé heterogênea. E, apesar de a alcunha de "gnóstico" ser uma designação problemática (cf. Moreschini; Norelli, 1996) – já que nem todos que eram assim

[370] Cf. Markschies (2012).

[371] *[...] one of the principal intellectual centers of the ancient world and long the home of a thriving and creative Greek-speaking Jewish community. The origins of Christianity in Alexandria are notoriously hazy. We can be fairly certain that Christianity came to Alexandria early*, *that its matrix was Hellenistic Judaism*, *and that it was never homogeneous. Since Basilides and Valentinus*, *two of the earliest Alexandrian Christians we know of*, *were Gnostics*, […] *postulated that Gnosticism preceded an orthodoxy imported later from Rome. Papyrological evidence*, *however*, *demonstrates the early presence of a nascent orthodox community that employed particular manuscript abbreviations for divine names and that availed itself of Irenaeus's anti-Gnostic writings shortly after their publication.*

classificados pelos outros grupos cristãos rivais autointitulavam-se nesses mesmos termos – cabe expor alguns pontos "programáticos" desse movimento.

O tema das fronteiras do que seria cristão ou não naqueles primeiros séculos após a morte de Cristo continua amplamente discutível e seu tratamento depende dos pressupostos historiográficos e/ou teológicos de que se lança mão. Moreschini e Norelli (1996), por exemplo, têm o gnosticismo por um fenômeno interno à formação histórica do cristianismo, embora reconheçam que esse *modus operandi* de busca pela salvação seria anterior mesmo ao surgimento do cristianismo, porque é encontrável no ambiente grego helenístico. A abordagem de Sesboüé e Wolinski (2005) encontra-se numa postura diferente, avaliando o gnosticismo como "[...] um vasto movimento religioso cujo desenvolvimento é *contemporâneo* às origens do cristianismo." (Sesboüé; Wolinski, 2005, p. 38; grifo nosso).

Poucas dúvidas restam, contudo, no tocante à importância desse grupo religioso na própria definição do que seria ou deveria ser um cristão, assim como quanto ao papel desempenhado pelo gnosticismo – este também uma rubrica que simplifica heterogeinidades – na formação e consilidação de uma ideia de "cânone" bíblico. Isso se deveu às polêmicas dos "gnósticos" alusivas a uma incompatibiliade teológica entre os escritos da tradição judaica (ou seja, o Antigo Testamente, doravante AT, para os cristãos) e os propriamente "cristãos". A justificativa teórica para tal incompatibilidade provinha da convicção, essencial, conforme Moreschini e Norelli (1996, p. 245), para o pensamento gnóstico, segundo a qual "[...] nosso mundo, incluídas aí as esferas celestes, é dirigido por uma divindade diferente do Deus supremo, do qual o gnóstico provém, e incomparavelmente inferior a ele."

Mas, afinal, o que teria que ver essa perspectiva teológica com a questão da relação entre os dois testamentos? A conexão teria sido bem expressa por um desses autores identificados como gnósticos,[372] Marcião de Sinope (ca. 85- ca. 160), que "dualista, estima

[372] A atribuição da alcunha de gnóstico a Marcião é controversa. Sesboüé e Wolinski não hesitam em afirmar: "Em meados do século II, a história do gnosticismo cristão se ilumina com suas duas grandes figuras: Valentim e Marcião" (2005, p. 40). Moreschini e Norelli (1996), no entanto, não o põe, em sua história da literatura cristã antiga, entre os gnósticos, apesar das muitas semelhanças. Assim também o entende o verbete "Marcion" da versão inglesa da enciclopédia *New Pauly*: "A diferença entre os dois Deuses, a desvalorização do mundo e sua crítica do AT mostram uma proximidade de Marcião com o gnosticismo, mas não há

que o vinho novo do Evangelho não pode ser conservado nos odres velhos do Antigo Testamento, que ele rejeita. O Pai todo-amor de Jesus não pode ser o mesmo Deus vingador da Antiga Aliança" (Sesboüé; Wolinski, 2005, p. 40).

Ademais, segundo Moreschini e Norelli (1996, p. 239), com base em alguns textos paulinos considerados por Marcião incorruptos e em apenas um dos evangelhos que considerava legítimo, o de Lucas, o Sinopense, comparando essa antologia com a chamada "Escritura", uma das denominações coevas para o AT, conclui que:

> [...] a revelação ali [sc. Escritura] contida era incompatível com aquela trazida por Jesus. Jesus anunciava outro Deus que não aquele que se revelou aos hebreus como o Criador do mundo e do homem. Deste último, sua própria revelação mostra a imperfeição: ele criou para si um mundo para nele exercer seu poder, e aos humanos feitos por ele, em primeiro lugar ao povo de Israel, impôs por conta própria uma lei rigorosa com a qual os julga e os recompensa ou castiga. Sua natureza é a justiça, rigidamente retributiva; mas não respeita nem sequer as regras do *fair play*, porque se compraz em induzir os seres humanos em tentação. Nem mesmo chegou a prever o pecado de Adão, suas cóleras, suas mudanças de programa, seus caprichos atestam o quanto ele se assemelha a esta baixo mundo e o quanto dista da ideia de que toda pessoa culta podia fazer da suprema divindade. Limitado como é, de fato, este Deus ignora a existência de outro Deus, bem superior a ele e que bem conhece o Deus inferior e sua criação. Justamente ao ver os humanos oprimidos por seu Criador, este Deus supremo, cuja natureza é a bondade, moveu-se de compaixão e enviou o próprio filho para resgatá-los, mediante sua morte na cruz, de seu legítimo proprietário (enquanto criador) e para anunciar-lhes que podem subtrair-se ao Deus justo e alcançar a felicidade no reino do Pai de Jesus, desde que, mediante a fé em Jesus e em seu evangelho, aceitem a graça a eles oferecida. (Moreschini; Norelli, 1996, p. 239)

Diante desse critério teológico, Marcião – ao que tudo indica "[...] com os métodos da crítica textual da Antiguidade [...]"[373] (Greschat, 2012) – teria cunhado um cânone que forneceria informações apenas sobre o Deus cristão, após ter expurgado tudo o que poderia referir ao outro Deus, o dos hebreus.

---

especulação mito-cosmológica de sua parte. É evidente que a tensão entre o conceito filosófico de Deus (Deus não tem nada que ver com o mal, Pl. *Resp.* 379c) e a imagem de Deus no AT levaram Marcião a distinguir entre os dois Deuses." (*The difference between the two Gods*, *the devaluation of the world and his criticism of the OT show M.'s closeness to Gnostiscism*, *but there is no mythological-cosmological speculation on his part. It appears that the tension between the philosophical concept of God* (*God has nothing to do with evil*, *Pl.* Resp. *379c*) *and the image of God in the OT lead to M.'s distinction between the two Gods*; Greschat, 2012). Para nós, contudo, essa distinção é secundária, porquanto o importante são os modos exegéticos, via comentários, evocados para defender, no caso de Marcião e os gnósticos, a impossibilidade de união entre o AT e o NT.

[373] […] *with the methods of textual criticism of antiquity* […].

Além desse descompasso concernente aos deuses referidos em ambos os testamentos, há quem afirme que, para Marcião,

> [...] o verdadeiro ensinamento de Jesus fora distorcido pelos judeus. Todos os primeiros escritos cristãos tinham sido adulterados: apenas o Evangelho de Lucas e dez das cartas de Paulo, em especial Gálatas, poderiam ser restauradas. A abordagem radical de Marcião da questão da escritura cristã deixou-lhe com um cânone estritamente definido, o primeiro cânone cristão. [...] Nunca foi aceito pela Igreja como um todo, provavelmente [...] porque as obras rejeitadas por Marcião eram, à época, tão amplamente usadas e populares que teria sido virtualmente impossível proibir seu uso nas igrejas. O cânone de Marcião, no entanto, sem dúvidas levou ao primeiro estágio do processo cristão de canonização.[374] (Sawyer, 1999, pp. 73-74)

A assunção, trazida à baila na passagem acima, de que o Marcião teria, com sua polêmica, cunhado a própria ideia de "escritura" cristã – já que, até então, "escritura" era o termo usado apenas para o conjunto de textos entendidos como canônicos entre os judeus e também reconhecidos como tais por várias comunidades cristãs – abunda entre os estudiosos do processo de canonização da *Bíblia.* Moreschini e Norelli (1996, p. 240) preferem, entretanto, trabalhar com

> [...] uma perspectiva mais fluida, que enquadre Marcião e seus adversários num vasto processo em que os cristãos tinham de enfrentar a questão da autêntica tradição sobre Jesus e sua obra, e dos critérios para identificá-la; [...] respostas diferentes eram dadas [...] por Papias, pelos gnósticos, por Ireneu e Clemente. Um processo análogo caracterizava nas mesmas décadas o judaísmo, com a consolidação da terceira parte da Bíblia hebraica, os "escritos", e com a codificação das tradições mishnaicas.

Não obstante essa importante ressalva, é lícito afirmar, como o faz Greschat (2012), que "a disputa com Marcião forçou reflexões sobre conceitos e conteúdos básicos da fé cristã".[375]

Como vimos, dois dos mais famosos cristãos gnósticos tinham vivido em Alexandria: Basilides e Valentim. Sobre o primeiro, apesar de relatos conservados em outros autores (Irineu de Lião, Hipólito de Roma), não é à toa que as informações

[374] […] *the true teaching of Jesus had been distorted by the Jews. All the early Christian writings had been tampered with: only Luke's Gospel and ten of Paul's letters, especially Galatians, could be restored. Marcion's radical approach to the question of Christian scripture left him with a strictly defined canon, the first Christian canon of scripture.* […] *It was never accepted by the Church at large, probably* […] *because the works rejected by Marcion were by then so widely used and popular that it would have been virtually impossible to prohibit their use in churches. Marcion's canon, however, undoubtedly led to the first stage in the Christian canonization process.*

[375] *The dispute with M. forced reflections on the basic concepts and contents of the Christian faith.*

consideradas mais "autênticas" provenham dos *Estrômatos* de seu "conterrâneo" Clemente de Alexandria.[376] Como não pretendemos fazer aqui uma história do gnosticismo, tampouco tencionamos traçar um panorama detalhado de diferentes pressupostos teológicos, mas sim nos focar em aspectos mais ligados à prática de comentar, vale a pena mencionar, no caso de Basilides, que, para justificar sua (completada com contribuições de seu filho e discípulo, Isidoro)[377] teologia segundo a qual Deus seria a transcendência absoluta – de quem seria "[...] impossível afirmar o que quer que seja [...], inclusive o ser" (Moreschini; Norelli, 1996, p. 254), e o qual não deveria ser confundido com o Deus do Antigo Testamento, este, habitante de um mundo inferior e, portanto, também inferior – ele teria composto uma "recensão dos evangelhos" (*Evangelienrezension*, cf. Rist, 2012) em vinte e quatro livros com o sugestivo título de Ἐξηγητικά (*Exēgētiká*, "Exposições" ou "Exegeses"). Seu filho Isidoro, por sua vez, teria feito uso, na linha de Fílon, de uma conciliação da filosofia grega com a tradição judaica.[378] Noutra obra com título evocativo, Τοῦ προφήτου Παρχὼρ Ἐξηγητικά (*Toû prophḗtou Parkhṑr Exēgētiká*, "Exposições sobre o profeta Parcoro"), teria afirmado que "[...] os filósofos gregos tinham bebido nos profetas" (Moreschini; Norelli, 1996, p. 255).

Quanto a Valentim, embora sob seu nome se tenha identificado uma "escola", a qual, por sua vez, teria se subdivido em dois "ramos", um ocidental e outro oriental, não se possuem informações detalhas tanto a respeito de sua biografia quanto de sua obra. (Moreschini; Norelli, 1996, p. 256). Grande parte do que se conta sobre essa figura provém

[376] "Ao lado das notícias provavelmente autênticas em Clemente de Alexandria, relatam [*sc.* Sobre Basilides] Irineu de Lião e Hipótilo de Roma de uma forma fortemente divergente" (*Neben den wohl authentischen Nachrichten bei Clem. Al. berichten Irenaeus von Lyon und Hippolytus von Rom in stark abweichender Weise*; Rist, 2012)

[377] "Feixes de tradição diversos, em parte imbricados uns nos outros, tornam uma distinção significativa entre as concepções de Basilides bem como as do restante do círculo escolar em torno de Isidoro amplamente impossível." (*Verschiedene*, *einander z.T. überlappende Traditionsstränge machen eine sinnvolle Differenzierung zwischen Anschauungen des Basileides sowie des übrigen Schülerkreises um I. weitgehend unmöglich*; Rist, 2012b)

[378] "Como este [*sc.* Basilides], ele [*sc.* Isidoro] adotou seletivamente o cabedal filosófico, sobretudo de proveniência platônica e estoica, e pô-lo – sob a óptica do proveito pastoral – em relação com a tradição judeu-cristã." (*Wie dieser rezipiert er selektiv philos. Lehrgut*, *vor allem platonischer und stoischer Provenienz*, *und setzt es – unter dem Blickwinkel seelsorgerlichen Ertrages – in Beziehung zur jüd.-christl. Tradition*; Rist, 2012b).

do texto *Contra as heresias* (conhecido pelo título latino *Aduersus haereses*, não obstante ter sido escrito primeiramente em grego), escrito por Irineu de Lião (c. 135-202).

E qual seria o "verdadeiro" ensinamento de Jesus, supostamente distorcido pelos judeus? No pensamento gnóstico, o papel de Jesus seria o de um intermediário, um revelador, que teria vindo ao mundo avisar àqueles que teriam capacidade de ouvir qual o tipo de conhecimento era indispensável para o alcance da salvação pessoal. O termo grego empregado, no caso, para 'conhecimento' era, pois, γνῶσις (*gnôsis*). Ademais, vale lembrar que o termo é atestado em abundância tanto na LXX como nos textos do NT. Na *Epístola a Efésios*, o próprio Paulo faz uma oração a Deus para que seus ouvintes possam ter "[...] condições para compreender com todos os santos qual é a largura e o comprimento e a altura e a profundidade, e conhecer o amor de Cristo que excede todo conhecimento [*gnôsis*], para que sejais plenificados com toda a plenitude de Deus." (*Ef.* 3,18-19, *apud* BJ, 2006, p. 2043). Noutro texto, Paulo afirma, no entanto, que "No tocante às carnes sacrificadas aos ídolos, entende-se que 'todos temos a ciência [*gnôsis*]'. Mas a ciência [*gnôsis*] incha; é a caridade que edifica. [...] Mas nem todos tem a ciência [*gnôsis*]." (*1Cor* 8,1;8,7, *apud* BJ, 2006, p. 2002-2003).

Talvez inspirados nesse enunciado paulino – ἀλλ᾽ οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις (*all' ouk en pâsin hē gnôsis*)[379] – tenha os gnósticos desenvolvido uma noção de gnose que, segundo os estudiosos, era "elitista", baseado num "[...] esoterismo fundamental, [...] pois o gnóstico se beneficia da revelação de um segredo reservado a iniciados [...]" (Sesboüé; Wolinski, 2005, p. 40). Esse elitismo não refletia apenas uma prática restrista a poucos; ele orientava também as concepções antropológicas dos gnósticos.

> [...] Segundo os heresiólogos, os gnósticos distinguiam diversas classes de homens, conforme tivessem em si a centelha divina ou não; os primeiros naturalmente podiam salvar-se. O despertar da consciência da própria natureza divina, isto é, a adesão à gnose, era a prova de se pertencer a tal categoria priveligiada. Dele decorriam, no plano ético, duas opções possíveis: o ascetismo, para separar-se radicalmente do mundo material, ou o indiferentismo, porque a salvação era garantida por natureza, qualquer que fosse o comportamento moral. (Moreschini; Norelli, 1996, p. 248)

[379] Numa tradução literal: "mas não em todos está o conhecimento". Cf. como se verteu a mesma sentença na *Vulgata*: *sed non in omnibus est scientia*.

A centelha acesa, a gnose requeria o continuar a investigar. Assim, pelo menos, é o resumo que Teódoto, gnóstico do ciclo de Valentim, cuja obra só resta em fragmentos citados por Clemente de Alexandria, faz dessa investigação. Teódoto avisa:

> E não somente o batismo é o libertar, mas também o conhecimento de quem éramos, o que nos tornamos; onde estávamos, ou aonde fomos lançados; para onde nos apressamos, donde fomos soltos; o que é a geração, o que, a regeneração. (Clem. Al. *Exc. ex Th.*, 78)[380]

O poder desse investigar, tanto em seus aspectos retóricos de convencimento, quanto em sua força analítica de reconstrução do texto bíblico para um determinado propósito doutrinal, não passou despercebido a Orígenes. Esse, diante dos imensos dilemas postos pelos gnósticos a um grupo que julgava importante as tradições judaicas, empreenderá em sua vida uma verdadeira contrarreação ao gnosticismo, tendo como um dos intuitos centrais a reabilitação do AT como também um texto fundamental dos seguidores de Cristo.

4.1 Orígenes: *sacra philologia* ou *nihil otiosum apud Deum* ("nada ocioso em Deus")

Voltando a Orígenes, [381] vejamos, *en passant*, como ele se posicionou diante da polêmica gnóstica e com quais métodos respondeu a ela.

Eusébio conta que Orígenes teria estudado as disciplinas "profanas" a pedido do pai e, após a morte deste, começado a dar aulas de gramática para poder sustentar a família e a si próprio. Certamente ele adquiriu, como gramático, certa *expertise* analítica que, mais tarde, se lhe mostrou útil.

---

[380] Ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἦμεν, τί γεγόναμεν: ποῦ ἦμεν, [ἢ] ποῦ ἐνεβλήθημεν: ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα: τί γέννησις, τί ἀναγέννησις. *éstin dè ou tò loutròn mónon tò eleutheroûn*, *allà kaì hē gnôsis*, *tínes êmen*, *tí gegónamen*; *poû êmen*, *[è] poû eneblḗthēmen*; *poû speúdomen*, *póthen lytroúmetha*; *tí génnēsis*, *tí anagénnēsis*. Cf. outra tradução da mesma passagem em Sesboüé; Wolinski (2005, p. 38).

[381] Título desse subitem foi retirado de *in Num. hom.* XIV, 2, PG 12, 680 B.

Do gigantesco *corpus* origeniano destaca-se, sobretudo, a parte dita "exegética", em que desenvolveu refinadas questões filológicas e hermenêuticas. Essa parte ainda é subdivisível – pelo menos desde Jerônimo – em três subgêneros: os escólios, os comentários, e as homilias.

O volume enorme de escritos exegéticos e a adoção da alegoria como método hermenêutico primordial derivaram, segundo Neuschäfer (1987, p. 316), do modo como Orígenes leu a sentença ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς (*ereunâte tàs graphás*, "perscrutai as escrituras"), presente em Jo 5,39.

> De fato, o próprio Orígenes sempre mencionou que a única tarefa da explicação da escritura consiste na busca por aquele sentido bíblico profundo que está latente sob a cobertura das letras. E ele estava cônscio também de que havia, com esse método, uma proximidade, indubitavelmente percebida como ambígua, com a explicação alegórica de Homero, assim como a de outros poetas e filósofos, mas também do Antigo Testamento, como ela foi posta em prática por eruditos judeus gregos ou sob influência grega.[382]

Devido à grande quantidade de obras de Orígenes, fica praticamente impraticável resumir, mesmo que o mais sumariamente possível, o escopo de cada uma delas. Como afirmam Moreschini e Norelli (1996, p. 371):

> o que parece certo é que Orígenes se propunha um comentário sistemático das Escrituras. [...] Esse grandioso projeto é uma novidade no cristianismo antigo: antes de Orígenes temos notícias somente de comentários a livros isolados (as *Hipotiposes* de Clemente [...] eram anotações breves e não amplos comentários sistemáticos). Isso estava provavelmente ligado também a seu método de ensino, que – como mostra o *Agradecimento* atribuído a Gregório o Taumaturgo – desenvolvia as temáticas teológicas a partir da exegese de passagens escriturísticas, talvez no âmbito da exegese sistemática dos livros bíblicos. Nesse sentido, os comentários permitem em alguma medida ter acesso também à didática de Orígenes. É verdade, porém, que nos comentários Orígenes nem sempre desenvolve as temáticas teológicas sugeridas pelo texto; por exemplo, no *Comentário a João* VI, 14, formula problemas sobre a alma, mas abre mão de discuti-los naquele lugar.

O último aspecto do *modus operandi* origeniano – o de que ele não desenvolve as mesmas temáticas do texto – reforça, a nosso ver, o caráter reformulatório dos

---

[382] *Hat doch Origenes selbst immer wieder darauf hingewiesen, dass die eigentliche Aufgabe der Schriftauslegung in der Suche nach jenem tieferen Schriftsinn bestehe, der unter der Buchstabenhülle verborgen liege. Und auch dessen war er sich bewusst, dass mit dieser Methode eine freilich zwiespältig wahrgenommene Nähe zu der allegorischen Auslegung Homers sowie anderer Dichter und Philosophen, aber auch des Alten Testaments bestand, wie sie von griechischen bzw unter griechischem Einfluss stehenden jüdischen Gelehrten betrieben wurde*

comentários. Antes, porém, de parecer uma exceção, pretendermos mostrar que isso é o resultado (talvez) inexorável do ato de comentar. Sempre há reformulação, e, ademais, essa reformulação é a produção do efeito de um (outro) texto, na medida em que o comentador – qual um músico que, embora lendo a mesma partitura que outro intérprete, "executa" e ativa aquela sequência numa modulação específica, produzindo um efeito único, praticamente irrepetível – sempre estabelece uma sequência particular de leitura e de referência cruzadas. No caso dos comentadores da *Bíblia* dos primeiros séculos do cristianismo, a questão é até mais radical que a do exemplo dado dos músicos, uma vez que a "partitura" da *Bíblia* era algo em construção, por isso, de fato, os comentários, a um só tempo, produziam o efeito de um texto a partir de uma coleção de escritos diversos e ativavam uma "modulação" e uma sequência específica. Ainda no campo das analogias, os comentários funcionariam, ao mesmo tempo, como a moldura e a legenda de uma pintura. Enquanto a moldura define os *limites* do que é quadro – em oposição ao que não o é, por exemplo, uma parede que sustenta o quadro –, aquela "inocente" legenda – que, modernamente, acompanha em geral os quadros que estão numa exposição – diz o que o quadro é ou como o olhar deve orientar-se para ver ali, no quadro, aquilo que se diz na legenda. É nesse sentido que entendemos o comentário como um ato fundador de uma textualidade específica, não criado *sobre* o texto, mas a partir da constituição de seu *limite*, ao seccionar e reorganizá-lo.

Outra possibilidade de entender esse "efeito-texto" dos comentários surge da leitura de alguns pressupostos do comentador Orígenes. Filosoficamente alinhado ao neoplatonismo, Orígenes entendia o sentido como existente em duas instâncias, uma real e outra espiritual.

> Com efeito, trata-se de transpor o evangelho sensível em espiritual. O que valeria, pois, a explicação do sensível, se não transposta em espiritual? Na verdade, nada ou pouca coisa; ela seria o resultado – dentre os primeiros que se depararam com o texto – da parte dos convictos de compreender o que é manifesto das palavras. Porém, toda a luta posta para nós consiste em tentar atingir as profundezas do sentido evangélico e buscar, nele, a verdade desnuda de figuras.[383] (Or. *Comm. in Ioahn.* I, 8 = Blanc, 1996, p. 82)

[383] Καὶ γὰρ νῦν πρόκειται τὸ αἰσθητὸν εὐαγγέλιον μεταλαβεῖν εἰς πνευματικόν· τίς γὰρ ἡ διήγησις τοῦ αἰσθητοῦ, εἰ μὴ μεταλαμβάνοιτο εἰς πνευματικόν; Ἤτοι οὐδεμία ἢ ὀλίγη καὶ τῶν

Ora, o que seria "transpor" (μεταλαβεῖν, *metalabeîn*) o evangelho de "sensível" (αἰσθητόν, *aisthētón*) a "espiritual" (πνευματικόν, *pneumatikón*), senão traduzi-lo, reformulá-lo, e relacioná-lo com uma outra sequência semântica para que, daí, saia um texto novo específico? A tarefa do comentador, para Orígenes, requer que se ponha uma semântica "literal" e "evidente" lado a lado com uma semântica "profunda", "escondida" sob as letras. Seria preciso, pois, que o comentador retire *o* texto profundo de sob o texto aparente. O comentário dele deve produzir justamente o efeito do texto profundo, escamoteado pela "letra do texto". *Mutatis mutandis*, esse ponto de vista de Orígenes coaduna-se com a pesquisa etimológica antiga, uma vez que se busca, com isso, encontrar a "essência" d*o* texto, sua etiologia, sua verdade. O ponto central é que tal verdade não "sai" do texto, ou melhor, não pode ser apresentada, senão por meio de *outro texto*, isto é, de uma mescla de retomadas, ressequenciamentos de fragmentos do texto, citações intrabíblicas (mas esse "intra" é justamente uma questão fulcral, pois quais escritos pertenceriam ao "dentro"), e paráfrases. E, em tal contexto, o comentador deve mostrar como ele é a figura mais indicada para "revelar" esse texto profundo, acessível a poucos.

Para tanto, Orígenes desenvolveu e também se apropriou de determinadas técnicas de leitura com intuito de dar um estatuto "científico" a seu modo de ler os textos bíblicos. Entretanto, essa *démarche* não surgiu do nada. O contexto político de perseguição aos cristãos, aliado a diversas polêmicas, foi determinante para que se desenvolvesse uma resposta cristã a ataques vindos de várias partes. Basicamente, três eram os alvos das respostas, para os quais era preciso afirmar a qualidade do *texto* que os cristãos consideram como sua Escritura: (i) os gentios, que não concebiam a *Bíblia* como um texto coerente, coeso e lógico, mas sim um amontoado de fábulas desconexas e contraditórias entre si; (ii) os gnósticos e marcionistas, que não aceitavam a ligação entre as escrituras judaicas (AT) com os evangelhos e os escritos apostólicos (NT), porque liam, neles, imagens de deuses

---

τυχόντων ἀπὸ τῆς λέξεως αὐτοὺς πεπεικότων λαμβάνειν τὰ δηλούμενα. Ἀλλὰ πᾶς ἀγὼν ἡμῖν ἐνέστηκε πειρωμένοις εἰς τὰ βάθη τοῦ εὐαγγελικοῦ νοῦ φθάσαι καὶ ἐρευνῆσαι τὴν ἐν αὐτῷ γυμνὴν τύπων ἀλήθειαν (*kaì gàr nŷn prókeitai tò aisthētòn euaggélion metalabeîn eis pneumatikòn: tís gàr hē diḗgēsis toû aisthētoû, ei mḕ metalambánoito eis pneumatikón; Ḗtoi oudemía è olígē kaì tôn tykhóntōn apò tês léxeōs hautoùs pepeikótōn lambánein tà dēloúmena. Allà pâs agṑn hēmîn enéstēke peirōménois eis tà báthē toû euaggelikoû noû phthásai kaì ereunêsai tḕn en autôi gymnḕn týpōn alḗtheian*).

diferentes ou ensinamentos teológicos conflitantes; (iii) os judeus, que, na visão cristã, eram incapazes de perceber como os autores do NT provaram que Cristo era o messias e, portanto, a realização de todas as profecias aventadas no AT.

Assim, Orígenes ia na esteira de seus predecessores; todavia, ao contrário deles, ele deslocou, ou melhor, enfatizou a discussão não tanto em termos de fé – embora essa dimensão sempre esteja presente –, mas sim de "ciência"[384]. Por isso, ele é considerado o primeiro e grande sistematizador da hermenêutica cristã da Antiguidade. Seu esforço girou em torno de provar, pelos meios mais científicos possíveis, que a leitura, ou seja, o texto derivado dessa leitura, estava errada(o). Vejamos alguns exemplos da defesa que Orígenes faz da textualidade da *Bíblia*, partindo principalmente – mas não exclusivamente – da refutação escrita pelo Alexandrino contra um certo filósofo chamado Celso. Essa refutação fornece muitos dados, pois, nela, o altercante filósofo, em seu propósito de repreender o cristianismo como um todo, elenca diversas polêmicas, não só as vindas do "mundo pagão", mas também críticas aos cristãos oriundas de judeus e de outros grupos religiosos considerados heréticos pelos defensores da "regra de fé".

É dessa perspectiva em mente – de que nada é ocioso no criar divino, entre o qual está a sua Palavra, isto é, as *Sagradas Escrituras* –, aliada ao emprego de uma análise filológico-gramatical, que Orígenes se haurirá para defender o cânone bíblico cristão contra três adversários: pagãos, judeus e heréticos, como veremos na sequência.

4.2 Ἡ γραφή οὐ τὸ μηδήν ("a escritura não é o nada")

A uma alegação atinente ao estilo bíblico, Orígenes responde numa homilia só conservada em latim:

> Nós que lemos as santas escrituras devemos observar o modo como, em cada lugar específico, emprega-se "subir" e "descer". Se, com efeito, examinarmos

[384] A referência são os saberes antigos do mundo greco-romano: as artes liberais mais a filosofia.

> com mais diligência, descobriremos porque quase nunca alguém diz que desceu a um lugar santo, nem menciona que subiu a um infame. Tais observações mostram que a divina escritura não foi, como parece a muitos, composta em estilo inerudito e rústico, mas sim conforme a adequada disciplina da erudição divina, sujeitando-se menos a narrações históricas que a acontecimentos e sentidos místicos.[385] (Orig., *hom. in Gen.* XV 1 = Doutreleau, 2003 [1976], p. 350, 1-10).

Esse pequeno trecho levanta uma série de questões interessantes. Em primeiro lugar, chama atenção a menção a um "nós" especificado pela oração restritiva "que lemos as santas escrituras". De certa maneira, essa restritiva torna automática a associação entre cristãos, ou seja, "nós", com a leitura das "sagradas escrituras". Como se Orígenes nem concebesse um cristão que não as lesse, mesmo que por via indireta, ou seja, que se lesse para ele. Em segundo, associa-se um empenho diligente de leitura à melhor compreensão do texto, como se existisse uma determinada postura diante do texto, uma ética de leitura, que fosse condição *sine qua non* para se atingir a compreensão. Como veremos, esse (a leitura diligente) é um dos *tópoi* diletos dos ortodoxos, os quais – segundo demonstraremos – advogam, em certo sentido na contramão da tradição greco-romana, a infalibilidade do texto bíblico, transferindo quase inexoravelmente, em casos de alegada incompreensão, ao leitor e à sua falta de ética a incapacidade de ler "corretamente". Trata-se de uma inversão do princípio da gramática antiga da *emendatio* ("correção"). Em lugar da *emendatio* do texto, promove-se, entre os ortodoxos, a "correção do leitor". Ele é o responsável por significar de maneira correta o que está escrito diante de seus olhos. O texto, nesse caso, é quase um mero instrumento entre o leitor e o conhecimento místico da religião.

Notável também a alternância entre o plural e o singular para referir-se à *Bíblia*: ora *sanctae scripturae* ("escrituras santas"), ora *diuina scriptura* ("escritura divina"); e mesmo a diversidade dos determinantes: *sanctae* e *diuina*. Outro ponto importante – que também será tratado com mais detalhes na sequência do presente trabalho – tem que ver com a posição que a referência à *Bíblia* como "divina escritura" ocupa na frase, e o efeito

[385] *Obseruandum nobis est sanctas Scripturas legentibus quomodo in singulis quibusque locis adscendere ponatur et descendere. Si enim diligentius consideremus*, *inueniemus quia numquam fere in sanctum quis locum dicitur descendisse neque ad uituperabilem conscendisse memoratur. Quae obseruationes ostendunt Scripturam diuinam non*, *ut plurimis uidetur*, *inerudito et agresti sermone compositam*, *sed secundum disciplinam diuinae eruditionis aptatam neque tantum historicis narrationibus quantum rebus et sensibus mysticis seruientem.*

que isso causa. Sendo *tema* da oração encaixada, tem-se o efeito desse sintagma pertencer ao nível do que é dado. O que se diz a respeito do tema, é seu comentário, ou seja, aquilo que *determina* o sentido do dado, na medida em que preenche sua semântica. Voltando à metáfora da pintura, o tema é a moldura, e o comentário, a legenda. Assim, só há legenda sobre algo já localizável e limitado por uma moldura. "Divina escritura" é a moldura que separa uma unidade linguística *x* (no caso, a *Bíblia*) de extensão *y* (depende do cânone) do irrepresentável do universo discursivo absoluto de uma época. O estabelecimento e, consequentemente, a aceitação de tal moldura é um processo que ocorre (ao mesmo tempo em que decorre disso) no momento de etiquetação, quando se põe determinada legenda; no caso do trecho citado de Orígenes, tudo que se segue a "[...] não foi...".

Por fim, deve-se atentar para a comparação entre o estilo bíblico e os diversos tipos de narração, em especial, no contraste com a narração histórica, uma vez que esse é um dos motivos centrais da alegação pagã de que a *Bíblia* não possui certa lógica narrativa. Nessa alegação, consideramos haver certa concepção do que seja um texto – ele deve seguir certas normas de sequenciamento lógico da narração. Porque autores como Orígenes, formados nas escolas "pagãs", concordavam, de certo modo, com tal concepção, eles tentarão demonstrar que, a par dessa forma mais "lógica" e "coerente" de narrar, há outras. Assim, a nosso ver, está nesse ponto o exercício do comentário como produtor de um efeito-texto. Orígenes e outros se esforçarão para apresentar seu texto místico escondido sob a aparente falta de lógica, coesão e coerência. Da aparente falta de encadeamento lógico sairá o *verdadeiro texto.*

Uma das questões mais polêmicas nesse sentido era a narrativa bíblica da criação do mundo, e esse ponto é um dos levantados por Celso – filósofo "pagão", cujas ideias só são conhecidas por meio da refutação origeniana – em sua altercação com Orígenes:

> [...] tendo reunido, em asserções rasas, as diferenças – nesse aspecto – dos ditos antigos acerca da origem do cosmo e da humanidade, ele [*sc.* Celso] diz que Moisés e os profetas, que legaram nossos livros, então ignorantes em relação ao que é a natureza do cosmo e da humanidade, sintetizaram pura bobagem. [...] Depois, como se, nele [*sc.* Celso], estivessem de forma clara e precisa os pensamentos, denuncia as palavras [*sc.* do *Gênesis*] acerca dos dias da cosmopoese, porque, por um lado, alguns desses dias existem antes do surgimento da luz e do céu e da menção ao sol, à lua e aos astros; por outro, os

> demais desses dias ocorrem depois da criação daqueles [*sc.* corpos celetes]. Farei apenas a seguinte observação para ele: acaso Moisés esqueceu o que fora dito antes – que o cosmo criado pelo demiurgo foi finalizado em seis dias – e, por ter se esquecido disso, acrescenta isto: "este é o livro da origem dos homens, do dia em que fez Deus o céu e a terra"? Não há, porém, plausibilidade alguma de que Moisés, sem ter refletido nem um pouco, depois das palavras relativas aos seis dias, tenha dito isto: "No dia em que criou Deus o céu e a terra". Se alguém considerar ser possível que essas palavras se refiram a: "No princípio criou Deus o céu e a terra", há de entender por que, antes de "Faça-se a luz, e fez-se a luz" e de "Chamou Deus a luz dia", foi dito: "No princípio criou Deus o céu e a terra". (Orig. *CC*, VI, 50 *apud* PG)[386]

Como se pode ver, o problema central desse trecho relaciona-se à maneira pela qual se narram os primeiros dias da criação. A despeito do conteúdo teológico que pode derivar dessa polêmica, queremos enfatizar o caráter gramatical-textual, ou melhor, ligado a uma certa "gramática de texto", suscitado por Orígenes. Ele se esforça para demonstrar que a sequência a partir da qual Celso compreende o relato do *Gênesis* está incorreta. Esse tema também será um dos bem desenvolvidos nos comentários de Agostinho, em especial, em suas polêmicas com os maniqueus.

---

[386] [...] τούτοις συμφορήσας ἐν ψιλαῖς ἀποφάσεσι τὰς διαφορὰς τῶν περὶ κόσμου καὶ ἀνθρώπων γενέσεώς τισι τῶν ἀρχαίων εἰρημένων φησὶ τοὺς τὰ ἡμέτερα συγγράμματα λιπόντας Μωϋσέα καὶ τοὺς προφήτας, οὐκ εἰδότας ἥτις ποτέ ἐστιν ἡ τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἀνθρώπων φύσις, συνθεῖναι λῆρον βαθύν. [...] Ἐπεὶ δὲ ὡς σαφῆ καὶ ἀκριβῶς αὐτῷ νενοημένα προφέρει εἰς κατηγορίαν τὰ περὶ τῶν τῆς κοσμοποιΐας ἡμερῶν, ὧν τινὲς μὲν πρὶν φῶς καὶ οὐρανὸν γενέσθαι ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας παρεληλύθασι, τινὲς δὲ μετὰ τὴν τούτων γένεσιν, τοῦτο μόνον ἐπισημειωσόμεθα πρὸς αὐτόν, ὅτι ἆρ' ἔλαθε Μωϋσέα τὸ προειρηκέναι ἐν ἓξ ἡμέραις συντετελέσθαι τὸν κόσμον δημιουργούμενον, καὶ ἑαυτοῦ ἐπιλαθόμενος τούτοις ἐπιφέρει τὸ Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων, ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν; Ἀλλ' οὐδεμία πιθανότης ἐστὶ μηδὲν νενοηκότα Μωϋσέα εἰρηκέναι μετὰ τὰ περὶ τῶν ἓξ ἡμερῶν τό· Ἡ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Ἐὰν δέ τις νομίζῃ δύνασθαι ταῦτ' ἀναφέρεσθαι ἐπὶ τὸ Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ἐπιστησάτω ὅτι πρὸ τοῦ Γενηθήτω φῶς, καὶ ἐγένετο φῶς καὶ τοῦ Ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ἡμέραν λέλεκται τό· Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ([...] *toútois symphorḗsas en psilaîs apophásesi tàs diaphoràs tôn perì kósmou kaì anthṓpōn genéseṓs tisi tôn arkhaíōn eirēménōn phēsì toùs tà hēmétera syggrámmata lipóntas Mōÿséa kaì toùs prophḗtas, ouk eidótas hḗtis poté estin hē toû kósmou kaì tôn antrṓpōn phýsis, syntheînai lêron bathýn.* [...] *Epeì dè hōs saphê̂ kaì akribôs autôi nenoēména prophérei eis katērogían tà perì tôn tês kosmopoiḯas hēmerôn, hôn tinès mèn prìn phôs kaì ouranòn genésthai hḗlión te kaì selḗnēn kaì astéras parelēlýthasi, tinès dè metà tên toútōn génesin, toûto mónon episēmeiōsómetha pròs autón, hóti âr'élathe Mōÿséa tò proeirēkénai en hèx hēmérais syntetelésthai tòn kósmon dēmiourgoúmenon, kaì heautoû epilathómenos toútois epiphérei tò Haútē hē bíblos genéseōs anthrṓpōn, hêi hēmérai epoíēsem ho theòs tòn ouranòn kaì tḕ gê̂n; All'oudemía pithanótēs estì mēdèn nenoēkóta Mōÿséa eirēkénai metà tà perì tôn hèx hēmerôn tó: Hễ hēmérai epoíēsen ho theòs tòn ouranòn kaì tên gê̂n. Eàn dé tis nomízēi dýnasthai taût'anaphéresthai epì tò En arkhêi epoíēsen ho theòs tòn ouranòn kaì tḕ gê̂n, epistēsátō hóti prò toû Genēthḗtō phôs, kaì egéneto phôs kaì toû Ekálesen ho theòs tò phôs hēméran lélektai tó: En arkhêi epoíēsen ho theòs tòn ouranòn kaì tên gê̂n*).

No caso do embate com os partidários da antiga "ideologia" greco-romana, não obstante os pontos de vista cosmogônicos conflitantes, a disputa concentra-se na qualidade textual ("narratológica") do texto bíblico. Evidentemente, esse argumento era uma das possibilidades de negar a visão de mundo formulada nos textos bíblicos, ao dizer que um texto tão mal formado do ponto de vista narrativo não deveria ser digno de crença. Melhor dizendo: o fato de críticos como Celso centrarem-se numa discussão fortemente estilística (quanto à qualidade lógica-narrativa do relato da criação) não quer necessariamente dizer que, aos "conservadores" do antigo "paganismo", pouco importavam as concepções teológicas vinculadas com o uso da *Bíblia* como texto formativo. No entanto, como dito, a questão estilística talvez tenha se lhes mostrado mais produtiva como arma polêmica para desqualificar aquela nova fé de "ignorantes", ainda mais se for lembrado que se vivia um período em que, apesar de ainda proibido, havia tentativas de levar o cristianismo às camadas mais abastadas e educadas das populações sob domínio político de Roma. Orígenes e outros tentavam demonstrar, aos pertencentes dos grupos abastados e formados nas escolas em que se liam Homero e Virgílio, o refinamento profundo do texto bíblico para além de seu estilo aparentemente pobre.

No próprio Κατὰ Κέλσου (*Katà Kélsou*, "Contra Celso"), Orígenes apresenta com clareza a suposta pretensão de Celso de desqualificar a cosmogonia cristã por considerá-la incapaz de superar e, logo, substituir as cosmogonias formuladas pelos antigos gregos. No entanto, a estratégica retórica central de Celso, segundo as citações de Orígenes, parece ter sido demonstrar as insuficiências lógico-formais das formulações bíblicas. Esse aspecto tocava a fundo certo orgulho antigo, compartilhado, em certa medida, por gregos e romanos, de que suas culturas eram superiores às demais. Logo, demonstrar que esses textos dos cristãos com seus respectivos saberes eram obra de pessoas incultas, torpes e estúpidas, dava grandes subsídios em nome da "causa" dos defensores dos antigos valores da aristocracia romana. Como leitores de poetas como Homero, Hesíodo, Virgílio; filósofos quais Sêneca, Platão, Aristóteles; de tragediógrafos como Ésquilo, Eurípides; de comediógrafos do jaez de um Plauto e um Aristófanes; ou de oradores como Cícero e Demóstenes, conseguiriam ler textos "bárbaros", repletos de "erros" e "vícios" gramaticais, e, ainda por cima, dando-lhes um estatuto sapiencial? Muitos desses autores ajudavam a

moldar e delinear as diversas formas de produção textual daquela sociedade. Diante disso, o esforço de cristãos como Orígenes, em sua missão evangelizadora, era não só tentar converter essa classe educada à "nova" religião, mas também converter seu olhar e suas concepções acerca do que entendiam por texto, estilo, "erro" gramatical etc.

Orígenes, como mencionado, por estar, de certa forma, "preso" a essa mesma visão, em lugar de procurar negar esses pressupostos estilísticos, tenta convencer seu interlocutor de que a *Bíblia*, embora não pareça, pode, sim, ser *analisável* do mesmo ponto de vista "gramatológico" comum à educação antiga. Esse processo, contudo, apresenta-se como uma via de mão dupla, dado que, se, por um lado, se procura converter o leitor a outras formas de pensar e redigir um texto, por outro, o fato de fazer a *Bíblia* passar pelo crivo da gramática antiga torna-a, paradoxalmente, um texto como os outros. Dito de outro modo, a estratégia de Orígenes de usar as armas do inimigo também dá, a esse mesmo inimigo, ensejo para que seus pressupostos gramaticais possam transformar-se em argumentos formais talvez inconcebíveis na cultura de origem do texto bíblico.

Em sua resposta, portanto, Orígenes não rompe com a visão, digamos, "logicista" do filósofo, mas, ao contrário, tenta provar que a lógica está expressa numa forma diferente. Ele pretende fazer a *emendatio lectoris*, ao indagar se é possível que Moisés tenha se esquecido do que havia dito *antes* (**προ**ειρηκέναι, ***pro****eirēkénai*). Ou seja, sem discutir a formulação textual qual tal, a sequência determinada em que se enunciaram os dias da criação, Orígenes apela à capacidade empática do leitor de compreender o que o autor (Moisés) *quis dizer*. Esse é o mecanismo básico da *emendatio lectoris*: não se discute necessariamente o *dito* (ou melhor, o *escrito*), mas, sobretudo, um *quis dizer.* Diante dessa estratégia de conceber o *dito* apenas como uma forma aparente de um *quis dizer*, Orígenes conclui não haver nenhuma plausibilidade (οὐδεμία πιθανότης, *oudemía pithanóstēs*) no fato de Moisés ter esquecido o que havia dito.

A busca da *plausibilidade* é central no trabalho dos comentadores bíblicos. Ela é o efeito buscado a que damos o nome de efeito-texto. Trata-se da busca da *coerência* do texto que, a muitos, não parece existir. Como já dito diversas vezes, o comentador esforça-se para demonstrar como está construída a *plausibilidade* textual da *Bíblia*. As estratégias variam, pois a questão centra-se ora no autor, ora num determinado termo, ora na relação

entre as diversas partes do texto bíblico. Contudo, afora isso, o efeito buscado é sempre esse de que se está diante de um texto plausível, mesmo que sua *aparência* possa dizer o contrário para aqueles que estão acostumados a formas mais "lógicas" de construção textual. Em termos de história da recepção, pode-se dizer que a coerência textual criada pelos comentários, ou seja, o efeito-texto que eles imprimem à *Bíblia*, acaba, mesmo, por tomar o lugar a ela. Dito de outra forma, o que fica na fortuna crítica posterior da *Bíblia* jamais será outra coisa senão o resultado dos diversos efeitos-texto que comentários feitos ao longo dos séculos imprimiram. Os comentários, como prática semiótica, acabam por *opacizar* a *Bíblia*, constroem-na como "incompreensível" sob certas ópticas, de modo a torná-la uma espécie de *tabula rasa* só "preenchível" por comentários autorizados. Os comentários criam-se como vicários da *Bíblia*, para, depois, assumir a primeira posição e como que fazer apagar sua origem "secundária". Todo esse processo, no entanto, está, a nosso ver, apagado na superfície do texto comentarístico. Apenas a partir de seus efeitos, observados numa perspectiva histórica de longa duração, é que se torna lícito conjecturar tais desdobramentos.

Voltemos à obra do Alexandrino. Com esse espírito, Orígenes tenta convencer o leitor de que, se a oração "no dia em que criou Deus o céu e a terra"[387] (*Gn* 2,4) "se refere" (ἀναφέρεσθαι, *anaphéresthai*) a "no princípio criou Deus o céu e a terra", ele "há de entender" (ἐπιστησάτω, *epistēsátō*) por que Moisés relatou assim os dias da criação. Note-se o caráter de conclusão lógica necessária, embutido no valor exortativo desse imperativo aoristo de ἐπίστεμι (*epístemi*): ἐπιστησάτω (*epistēsátō*). Ademais, esse comentário de Orígenes produz o efeito de que, de alguma forma, o versículo 2,4 do *Gênesis* é uma espécie de anáfora do versículo 1,1. Com isso, ele *re-sequencia* o texto, mostrando que esse versículo 2,4 não é uma excrescência ou uma contradição do texto bíblico, mas apenas uma retomada;[388] e essa seria a maneira plausível de lê-lo. Aí está a coerência da *Bíblia*, ou seja, a sua textualidade. Cria-se, a partir de então, como que uma relação indestrinçável entre essas duas passagens. Depois de tal proposta de leitura,

[387] ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (*hêi hēmérai epoíēsen ho theòs tòn ouranòn kaì tèn gên*).
[388] Modernamente, concebe-se, a partir de *Gn* 2,4, o início de outra tradição narrativa – a "javista" (assim caracterizada por empregar preferencialmente "Javé" como nome de Deus) – do mesmo relato de criação. Cf. *BJ*, 2006, p. 35, n. d.

dificilmente se pode negligenciar tal conexão semântica, mesmo que se parta de uma formação discursiva que não compartilha os mesmos semas a que estão submetidos o discurso a partir do qual Orígenes enuncia como cristão.

Quase no fim do *Contra Celso*, no livro VII, Orígenes apresenta um argumento que, a nosso ver, resume a chave da tarefa do leitor cristão, em geral, e dos comentaristas, em particular:

> E há outros, no entanto, que, querendo escrutinar a escritura e tendo inteligência, seriam capazes de descobrir o desígnio dela, que, em muitos lugares, é, de fato, verdadeiramente obscura, mas certamente não é, como diz Celso, o nada [*sc.* de sentido]. [...] mas somente o sábio por completo, segundo a verdade em Cristo, restituiria toda a concatenação dos ditos nos profetas, que têm ocultações, combinando partes espirituais com partes espirituais, e construindo, a partir do linguajar costumeiro das escrituras, cada concatenação dos achados. (Orig. *CC*, VII, 11 *apud* PG)[389]

Como dito, esse trecho condensa uma série vocabular bastante significativa para entender a tarefa do comentador cristão. Alguns *tópoi* habituais da retórica cristã estão presentes: relação entre capacidade analítica e dedicação exaustiva, marcada pela presença do verbo ἐξετάζω (*exetázō*, 'examinar bem'; 'escrutinar', 'revisar'); reverência ao texto (este apresentado como definido), expressa pela "transferência" de compreensão única e exclusivamente à inteligência (νοῦς, *noûs*) do leitor; o cristão como melhor intérprete, focalizado, na segunda sentença, por μόνος (*monos*, "único"); a chave interpretativa, ou melhor, o *gnôma* (γνῶμα): a marca, o traço, o sinal, o propósito, o desígnio, o sentido do trecho bíblico em questão; obscuridade (ἀσάφεια, *asápheia*) *versus* transparência (σαφήνεια, *saphḗneia*).

---

[389] Καὶ ἄλλοι δὲ οἱ βουλόμενοι ἐξετάζειν τὴν γραφὴν νοῦν ἔχοντες τὸ γνῶμα αὐτῆς εὑρεῖν ἂν δύναιντο, οὗσης ἀληθῶς πολλαχοῦ ἀσαφοῦς μέν, οὐ μήν, ὥς φησι Κέλσος, τὸ μηδέν. [...] μόνος δὲ καὶ πᾶς ὁ κατ' ἀλήθειαν ἐν Χριστῷ σοφὸς τὸν εἰρμὸν πάντα ἀποδῴη ἂν τῶν μετ' ἐπικρύψεως εἰρημένων ἐν τοῖς προφήταις, πνευματικὰ πνευματικοῖς συγκρίνων καὶ κατασκευάζων ἀπὸ τῆς συνηθείας τῶν γραφῶν ἕκαστον τῶν εὑρισκομένων (*kaì álloi dè hoi boulómenoi exetázein tèn graphèn noûn ékhontes tò gnôma autês heureîn àn dýnainto, oúsēs alēthôs pollakhoû asaphoûs mén, ou mḗn, hós phēsi Kélsos, tò mēdén.* [...] *mónos dè kaì pâs ho kat'alḗtheian en Khristôi sophòs tòn heirmòn pánta apodṓiē àn tôn met'epikrýpseōs eirēménōn en toîs prophḗtais, pneumatikà pneumatikoîs sygkrínōn kaì kataskeuázōn apò tês synētheías tôn graphôn hékaston tôn heuriskoménōn*).

A despeito disso tudo, o trecho apresenta claramente o *modus operandi* do comentador como aquele que deve, no caso da análise da *Bíblia*, "restituir toda a concatenação dos ditos", especialmente, daqueles que estão aliados a "ocultações", para, no fim, "construir" cada uma dessas concatenações. Para nós, essa argumentação já seria um grande indício em favor daquilo que defendemos para os comentários bíblicos desse período: produzir o efeito da *Bíblia* como um texto único, criá-la como tal, na medida em que ela seria, ao contrário da aparência obscura e contraditória e de determinadas leituras críticas, um todo coerente. Além disso, uma análise mais detalhada do vocabulário grego pode tornar ainda mais explícito esse desígnio do comentador cristão.

Orígenes, outrora professor de gramática, não à toa, a nosso ver, expressa a tarefa principal do sábio cristão por meio do verbo ἀποδίδωμι (*apodídōmi*). Ora, como qualquer palavra em qualquer época, esse verbo tem tantos sentidos quantos forem os discursos que o empreguem. Em divergência com as duas traduções (uma inglesa, outra brasileira) com que cotejamos nossa versão – as quais escolhem, respectivamente, *give* e *explicar* como alternativa –, optamos por empregar um termo que pudesse marcar que se trataria de um *terminus technicus*. Afinal de contas, um substantivo que deriva desse verbo é ἀπόδοσις (*apódosis*), termo empregado, como se viu,[390] na *Tékhnē grammatikḗ* de Dionísio da Trácia para definir uma das seis tarefas do gramático. Assim, o "sábio por completo em Cristo", ao modo de um gramático, deveria "restituir", ou seja, trazer de novo à luz do dia, à superfície da leitura, aquilo que, na *Bíblia*, está dado de forma obscura na profundidade. Uma diferença significativa entre as duas obras citadas em que se trata dessa "restituição" é a de que, no texto de Dionísio da Trácia, a *apódosis* restringe-se a palavras tidas por opacas, ao passo que, para Orígenes, a questão é "restituir" relações *textuais* tidas por opacas, ou seja, é trazer à luz do dia o *texto subjacente* tal como leriam os cristãos.

Outros vocábulos importantes presentes no trecho são:

(i) ἐπίκρυψις (*epíkrypsis*, "ocultação"), bastante presente no discurso religioso, tanto judaico quanto cristão, para significar as verdades não ditas às claras;[391]

[390] Cf. item 1.1 História do termo.
[391] Cf. o primeiro parágrafo da obra *De opificio mundi* (I, 1) de Fílon: "De outros introdutores de lei, uns dispuseram, não adornadas e nuas, as coisas que supunham, aos olhos deles, ser justas, outros, em

(ii) συγκρίνω (*sygkrínō*), encontrado nos textos bíblicos em dois sentidos básicos: "interpretar" (especialmente os sonhos) e "comparar"; em ambos os casos, transparece algo do sentido etimológico de "juntar passando por um crivo". A par de tudo isso, especificamente no trecho de Orígenes acima citado, trata-se de uma alusão, ou uma citação não anunciada, de 1Cor 2,13, em que Paulo de Tarso, confrontando a sabedoria cristã com a pagã, dentre outras coisas, diz:

> Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus. Desses dons não falamos segundo a linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o Espírito ensina, *exprimindo realidades espirituais em termos espirituais* [πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες, *pneumatikoîs pneumatikà sygkrínontes*]. (trad. BJ, 2006, p. 1196, grifo nosso)

Embora as traduções do sintagma destacado no excerto acima divirjam, os próprios tradutores do texto paulino advertem, em nota, para dificuldade de definir o que se entende pelos dois adjetivos neutros que não estão acompanhados por qualquer substantivo. Em grego como em latim, as palavras neutras na forma plural servem amiúde para exprimir abstrações ou generalidades. De qualquer maneira, pelo contexto da discussão de Orígenes com Celso, é lícito supor que o tema de tal sintagma, também lá presente, fosse passagens bíblicas de sentido espiritual.

(iii) συνήθεια (*synḗtheia*), não obstante apareça algumas vezes nos textos bíblicos, tanto no AT (na tradução dos LXX), quanto no NT, tem aí sempre o sentido de 'hábito', 'costume'. Orígenes, como se pode depreender da passagem, usa *synḗtheia* com o sentido que esse termo recebia em discussões acerca da linguagem, em especial, na Retórica e na Gramática. Para essas áreas, *synḗtheia* significava o *uso linguístico*, ou seja, certo hábito próprio de uso da linguagem. Em alguns casos, fala-se de uma κοινὴ συνήθεια (*koinè synḗtheia*), que representaria o uso linguístico comum de um

---

contrapartida, circundando grande imponência em seus pensamentos, iludiram as massas, ao terem ocultado [*epikrýpsantes*] a verdade com forjamentos míticos." (τῶν ἄλλων νομοθετῶν οἱ μὲν ἀκαλλώπιστα καὶ γυμνὰ τὰ νομισθέντα παρ᾽ αὐτοῖς εἶναι δίκαια διετάξαντο, οἱ δὲ πολὺν ὄγκον τοῖς νοήμασι προσπεριβαλόντες ἐξετύφωσαν τὰ πλήθη μυθικοῖς πλάσμασι τὴν ἀλήθειαν **ἐπικρύψαντες**; *tôn állōn nomothetôn hoi mèn akallṓpista kaì gymnà tà monisthénta par'autoîs eînai díkaia dietáxanto, hoi dè polỳn ógkon toîs noḗmasi prosperibalóntes exetýphōsan tà plḗthē mythikoîs plásmasi tḕn alḗtheian* ***epikrýpsantes***?; grifos nossos)

determinado grupo. Partindo desse ponto de vista, seu emprego por Orígenes não é banal; afinal, ele pretende demonstrar que a *Bíblia* tem de ser julgada não por meio de uma forma idealizada de expressão, mas sim por meio de seu hábito próprio de expressar-se, "a partir do linguajar costumeiro das escrituras", como nos diz.

Para encerrar a análise mais detida da refutação de Orígenes, sublinhemos os dois últimos termos que julgamos serem os mais importantes no tocante ao *modus legendi* dos (comentaristas) cristãos:

(iv) εἱρμός (*heirmós*) é vocábulo muito comum, em filosofia, para designar a 'concatenação', 'sequência' ou 'conexão'. Fala-se, por exemplo, de εἱρμὸς αἰτιῶν (*heirmòs aitiôn*, "concatenação das causas"), de εἱρμὸς λόγου πρὸς βίον (*heirmòs lógou pròs bíon*, "conexão do discurso com a vida"). Esse substantivo deriva do verbo εἴρω (*eírō*, "atar", "entrelaçar"), cujas formas participiais aparecem em expressões tais quais τὸ εὖ εἰρόμενον (*tò eú eirómenon*, "o [*sc.* sistema] bem conectado") e εἰρομένη λέξις (*eiroménē léxis*, "estilo contínuo").[392] Quanto a este último conceito, vale dizer que ele é empregado por Aristóteles em sua Τέχνη ῥητορική (*Téchnē rhētorikḗ*, "Arte retórica"), quando o autor trata das diferenças entre dois tipos de expressão textual. À εἰρομένη λέξις associam-se as característica de uma prosa que, especialmente entre os antigos (em relação a Aristóteles), parecia ter as partes apenas "juntadas" (εἰρομένη), graças a uns poucos conectores genéricos (*e*, *mas*), sem ter um plano bem definido, ao contrário da κατεστραμμένη λέξις (*katestramménē léxis*, "estilo periódico", "expressão em estrofes"), em que, de início, percebem-se, por meio das marcas linguísticas, a conexão das partes e a presença de uma estrutura com início, meio e fim.[393]

Tal modo de conceituação vai de encontro ao que Orígenes, na esteira de outros, entende por εἱρμός na passagem citada mais acima, aparentemente emprestado não à reflexão retórica, mas sim à filosófica, muito embora, mesmo numa obra retórica como Περὶ ὕψους (*Perì hýpsous*, "Do sublime") – atribuída, com ressalvas, a um certo Longino

[392] Exemplos retirados de LSJ, sv. εἴρω.
[393] cf. Arstt., *Rhet.* III, 9, 2.

(I d.C.) –, conceitua-se um hipérbato como uma figura muito adequada à expressão de estados de espírito inquietos, pois, nesses casos, as pessoas "[...] mudam de várias maneiras a ordem [*sc.* das palavras e dos pensamentos] *desde a concatenação natural* [*ek toû katà phýsin heirmoû*] para inúmeras alternativas" (Longin. XXII, 1).[394] No mesmo parágrafo em que se encontra a expressão, *heirmós* aparece como um sinônimo para ἀκολουθία (*akolouthía*), pois a primeira definição de hipérbato é "[...] ordem das palavras ou dos pensamentos mudada, *quanto à sequência* [*kat' akolouthían*], por causa – e como se fosse o mais verdadeiro caráter – de uma emoção veemente".[395] Contudo, no discurso filosófico, especialmente no atribuído aos estoicos, *heirmós* aparecia com frequência como expressão da conexão das coisas. Por exemplo, num trecho das Ἠθικά (*Ēthiká*) – conhecida mais pelo título latino, *Moralia* – de Plutarco (c. 45 – c. 120 d.C.), cujo subtítulo é Περὶ οὐσίας εἱμαρμένης (*Perì ousías heimarménēs*, "Acerca da natureza do destino"), o autor, após ter apresentado outras definições de filósofos anteriores, afirma que os estoicos definiam a natureza do destino como sendo "[...] uma *concatenação das essências* [*heirmòn aitiῶn*], isto é, sua ordem e conjunção inalteradas" (Plu. *Mor.*).[396] Em relação à mescla de filosofia com exegese, mais uma vez nos deparamos com a figura de Fílon, que emprega claramente o conceito de *heirmós* num contexto exegético, com intuito de provar, em especial, que o relato mosaico da criação do mundo possuía uma *lógica*, ou seja, apresentava um *heirmós.* Ora, não parece ser coincidência, portanto, que essa busca de uma lógica do texto bíblico venha à tona, justamente quando ele foi tornado objeto de comentários aos moldes dos praticados na tradição helenística. Das vinte e uma vezes que se abona esse termo no *corpus* filônico, é especialmente digno de nota, para os propósitos deste trabalho, a ocasião em que, comentando a narrativa da "Torre de Babel", emprega o termo *heirmós* para

[394] [...] τὴν **ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν εἱρμοῦ** παντοίως πρὸς μυρίας τροπὰς ἐναλλάττουσι τάξιν ([...] *tὲn* ***ek toû katà phýsin heirmoû*** *pantoíōs pròs myrías tropàs enalláttousi táxin*).

[395] [...] λέξεων ἢ νοήσεων ἐκ τοῦ **κατ' ἀκολουθίαν** κεκινημένη τάξις καὶ οἱονεὶ χαρακτὴρ ἐναγωνίου πάθους ἀληθέστατος ([...] *léxeōn hὲ noḗseōn ek toû* ***kat'akolouthían*** *kekinēménē táxis kaì hoioneì kharaktὲr enagōníou páthous alēthéstatos*).

[396] [...] εἱρμὸν αἰτιῶν, τουτέστι τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον ([...] *heirmòn aitiῶn, toutésti táxin kaì hepisýndesin aparábaton*).

defender, segundo critérios estético-filosóficos helenísticos, o relato mosaico. A motivação, mais uma vez, seria de ordem polêmica:

> Os que demonstram má vontade para com os modos de vida de nossos pais, preocupando-se sempre em censurar e acusar as leis, nessas e em passagens semelhantes [*sc.* como a da Torre de Babel] estariam como que nas bases do não teísmo deles; esses ímpios atacam, dizendo: "vocês ainda falam solenemente acerca dos ordenamentos [*sc.* da lei mosaica] como de coisas que envolvessem as regras da verdade em si? Veja, pois, os livros ditos sagrados entre vocês também encerram mitos, dos quais vocês estão acostumados a rir, sempre que os ouvem a partir do relato de outros. E, de fato, por que é necessário coletarmos passagens da apresentação das leis espalhadas em vários lugares como se dispuséssemos de ócio e nos ocupássemos frutiferamente com fraudes, ao invés de se fazer menção apenas daquilo que está ao nosso alcance e na nossa cara? (Phil. *Conf.* I, 2-3)[397]

Depois de fazer certa digressão, em que compara a narrativa babélica com "mitos" gregos, Fílon expõe o modo que julga o mais acertado para entender as escrituras:

> Os que, sem dúvida, põem juntas e charlataneiam tais passagens serão refutados, em seus próprios termos, pelos que partem das explicações acessíveis do que sempre é buscado com acribia a partir da escritura aparente das leis; nós, por outro lado, alegorizando, interpretaremos o que jaz implícito na escritura, sem propensão a polêmicas nem antisofismando a partir de um lugar qualquer, ao contrário, seguindo *a concatenação da sequência* [*tôi tês akolouthías heirmôi*], que não permite hesitar, porém, se permitisse algum impedimento, o removeria rapidamente, de tal modo que os decorreres da narrativa aconteçam sem falsos passos. (Phil. *Conf.* I, 14)[398]

---

[397] οἱ μὲν δυσχεραίνοντες τῇ πατρίῳ πολιτείᾳ, ψόγον καὶ κατηγορίαν αἰεὶ τῶν νόμων μελετῶντες, τούτοις καὶ τοῖς παραπλησίοις ὡς ἂν ἐπιβάθραις τῆς ἀθεότητος αὐτῶν, οἱ δυσσεβεῖς, χρῶνται φάσκοντες· ἔτι νῦν σεμνηγορεῖτε περὶ τῶν διατεταγμένων ὡς τοὺς ἀληθείας κανόνας αὐτῆς περιεχόντων; ἰδοὺ γὰρ αἱ ἱεραὶ λεγόμεναι βίβλοι παρ᾽ ὑμῖν καὶ μύθους περιέχουσιν, ἐφ᾽ οἷς εἰώθατε γελᾶν, ὅταν ἄλλων διεξιόντων ἀκούητε. καίτοι τί δεῖ τοὺς πολλαχόθι τῆς νομοθεσίας ἐσπαρμένους ἀναλέγεσθαι ὥσπερ σχολὴν ἄγοντας καὶ ἐνευκαιροῦντα διαβολαῖς, ἀλλ᾽ οὐ μόνον τῶν ἐν χερσὶ καὶ παρὰ πόδας ὑπομιμνήσκει (*hoi mèn dyskheraínontes têi patríōi politeíāi, psógon kaì katēgorían aieì tôn nómōn meletôntes, toútois kaì toîs paraplēsíois hōs àn epibáthrais tês atheótētos autôn, hoi dyssebeîs, khôntai pháskontes: éti nŷn semnēgoreîte perì tôn diatetagménōn hōs toùs alētheías kanónas autês periekhóntōn? idoù gàr hai hieraì legómenai bíbloi par'hymîn kaì mýthos periékhousin, eph'hoîs eiṓthate gelân, hótan állōn diexióntōn akoúēte. kaítoi tí deî toùs pollakhóthi tês nomothesías esparménous analégesthai hṓsper skholễn ágontas kaì eneukairoûnta diabolaîs, all'ou mónon tôn en khersì kaì parà pódas hypomimnḗiskei*).

[398] τοὺς δὴ ταῦτα συντιθέντας καὶ κακοτεχνοῦντας ἰδίᾳ μὲν διελέγξουσιν οἱ τὰς προχείρους ἀποδόσεις τῶν ἀεὶ ζητουμένων ἐκ τῆς φανερᾶς τῶν νόμων γραφῆς *** <ἀκριβοῦντες, ἡμεῖς δὲ ἀλληγοροῦντες διερμηνεύσομεν τὸ ἐγκείμενον ἐν τῇ γραφῇ> ἀφιλονείκως, οὐκ ἀντισοφιζόμενοί ποθεν, ἀλλ᾽ ἑπόμενοι **τῷ τῆς ἀκολουθίας εἱρμῷ** προσπταίειν οὐκ ἐῶντι, ἀλλὰ κἄν, εἴ τινα ἐμποδὼν εἴη, ῥᾳδίως ἀναστέλλοντι, ὅπως αἱ τῶν λόγων διέξοδοι γίνωνται ἄπταιστοι (*toùs dè taûta syntithéntas kaì kakotekhnoûntas idíāi mèn dielégxousin hoi tàs prokheírous apodóseis tôn aeì zētouménōn ek tês phanerâs tôn nómōn graphês *** <akriboûntes, hēmeîs dè allēgoroûntes*

Essa última passagem é de difícil interpretação, dentre outras coisas, por se tratar de um trecho de tradição manuscrita confusa. Apesar das conjecturas necessárias para completar as lacunas do texto, o aspecto mais importante que se destaca da passagem é justamente a referência à busca de um *heirmós* não aparente, mas latente, a partir do qual emerge a melhor compreensão da letra do texto. Ademais, chama atenção a ênfase quase pleonástica, empregada por Fílon, ao criar um sintagma com *heirmós* e *akolouthía*, visto que ambos os termos eram praticamente sinônimos. De acordo com que se apresentou a respeito de Fílon, a emergência do verdadeiro *heirmós* bíblico requer o emprego do método alegórico, o mais apropriado, como o próprio termo é visto e compreendido, exatamente por ser capaz de "dizer outra coisa". É precisamente com esse sentido que *heirmós* é empregado por Orígenes no trecho citado mais acima.

Comentemos, por fim, o verbo κατασκευάζω (*kataskeuázō*) usado por Orígenes. Dado a grande importância que a navegação teve na história grega, esse termo, como muitos outros, também provém desse universo, em que significa "aparelhar", "equipar", em especial, navios. Outro campo semântico bem abonado para ele é o de "construir". Aparece, por exemplo, em expressões tais como γέφυραν, πόλιν, γραφήν κατασκευάζειν (*géphyran*, *pólin*, *graphḗn kataskeuázein*, "construir uma ponte"; "uma cidade"; "criar um pretexto"). Na Lógica, o verbo, intransitivo, significa "construir um argumento" ou "postular". Na Retória, "elaborar", por exemplo, um discurso. Ademais, um importante sentido registrado é o de "imaginar", "supor".[399]

No trecho de Orígenes, está claro mesmo o sentido de "construir". O verdadeiro sábio, que seria aquele submetido a Cristo, tem de restituir as concatenações das profecias e, a partir do conhecimento da fraseologia própria da *Bíblia*, *construir cada concatenação* das passagens achadas. A nosso ver, essa proposta nada mais é senão a realização de um sema de unidade que orienta toda a leitura cristã dos textos bíblicos. O "texto" bíblico, dado *a priori*, precisa, de alguma forma, vir à luz. Precisa ser retirado de sua latência. O

---

diermēneúsomen tò egkeímenon en têi graphêi> aphiloneíkōs, ouk antisophizómenoi pothen, all'hepómenoi ***tôi tẽs akolouthías heirmôi*** *prosptaíein ouk eônti, allà kán, eí tina empodòn eíē, rāidíōs anastéllonti, hópōs hai tôn lógōn diéxodoi gínōntai áptaistoi*).

[399] Exemplos retirados de LSJ, s.v. κατασκευάζω.

comentador cristão teria de ser capaz de demonstrar que seu *a priori* seria, na verdade, um *a posteriori*, ou seja, não pressuposto de sua formação discursiva, mas uma decorrência lógica de uma leitura "leal", "pia" e "bem intencionada", além de bem informada quanto aos fenômenos de linguagem. Esse seria o único antídoto a afirmações (polêmicas) como a de Celso que, segundo Orígenes, teria afirmado que "a escritura é o nada" (ἡ γραφὴν τὸ μηδήν, *hē graphḗn tò mēdḗn*). A defesa de Orígenes, afirmando o contrário disso – "a escritura não é o nada" (ἡ γραφὴν **οὐ** τὸ μηδήν, *hē graphḗn **ou** tò mēdḗn*) –, pressupõe uma construção de concatenações por parte do comentarista. Construção que ele consideraria como já presente no texto, mas latente. Sua construção seria *apenas* uma parte de um processo maior que é o de restituir, atualizar, ou seja, "pôr em ato" essas concatenações subjacentes aos textos, por exemplo, proféticos.

Dialética e paradoxalmente, porém, esse processo de comentar para mostrar que a escritura não seria o nada parece justamente exigir, de certa forma, que a escritura seja transformada em "nada", na medida em que é requerida certa opacização dela, a fim de seu verdadeiro e pleno sentido seja revelado, tornado *transparente*, apenas e tão somente por via de leitura autorizadas como as dos comentários. Seria como transformá-la em nada, numa *tabula rasa*, que nunca é suficiente em si, mas sempre dependente de um "acompanhamento" autorizado.

Neste item, apresentamos uma das polêmicas contra as quais Orígenes se virou para defender a unidade da *Bíblia*. Contra a concepção logicista de texto e de estrutura narrativas bem formadas, bem concatenadas. No próximo item, passaremos para outra polêmica relativa à unidade do texto bíblico, agora em contexto judaico, já que, como veremos, para os judeus, o texto bíblico não incluiria as partes defendidas pelos cristãos como canônicos e continuação da *Bíblia* hebraica.

4.3. *Verus Israel* ("o verdadeiro Israel")

Como se sabe, o cristianismo é, do ponto de vista histórico, um movimento religioso que nasceu do resultado de mudanças ocorridas no chamado "judaísmo do Segundo Templo". Tanto é assim que, nos dois primeiros séculos de sua existência, havia uma série de grupos que reivindicavam para si a alcunha de cristão, mas as fronteiras entre eles nem sempre eram claras. Por essa dificuldade, fala-se, a par de um cristianismo e um judaísmo, de um judeu-cristianismo; o que demonstra quão imbricados eram os modos de entender as identidades religiosas nesse período. Muitos autores defendem, inclusive, que não seja possível falar, no singular, de um cristianismo nem de um judaísmo, uma vez que, assim denominados, se poderia ter a impressão de dois grupos claramente fechados e com doutrinas bem determinadas. Independentemente disso, pode-se falar de tendências "ortodoxizantes" que "empurram" as definições identitárias e doutrinais para um determinado núcleo semântico ou um κανών τῆς πίστεως (*kanṓn tês písteōs*)/*regula fidei* ("regra de fé").[400] Tendências essas que, pelo menos desde as primeiras comunidades de fé, foram dando espaço a contradições entre os membros que pendiam mais para a preservação de certas observâncias oriundas do judaísmo – conhecidos como "judaizantes" – e os que defendiam, de fato, uma ruptura total com os costumes dos ancestrais. Essa polêmica está exemplarmente expressa na famosa disputa entre os apóstolos Pedro e Paulo, relatada na *Epístola aos gálatas*, e tem que ver basicamente com uma questão relativa à práxis religiosa cotidiana, bem como com um problema hermenêutico relacionado ao entendimento da lei mosaica: qual grau de "validade", ou melhor, de "literalidade" dever-se-ia impor a essa lei? Tensão expressa, pelo apóstolo Paulo, nestes termos: τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζῳοποιεῖ (*tò gàr grámma apokténnei, tò dè*

[400] Há quem defenda a existência, ainda que expressa em outros termos, desse conceito já nos textos do NT (cf. Sesboüé; Wolinski, 2005, pp. 47-65). Por outro lado, estudiosos há também que afirmam ter sido o conceito criado a partir das polêmicas com grupos gnósticos e "heresias" em geral (cf. Le Boulluec, 2004). De qualquer maneira, a expressão κανών τῆς πίστεως aparece em Clemente de Alexandria (*Strom*. IV, 15, 3); semelhantes como κανών τῆς ἀληθείας (*kanṓn tês alētheías*, "regra de verdade") já se encontram desde Filón (*Leg* III, 233), Clemente de Alexandria (*Strom.* VI, 15, 124) e Irineu de Lião (cf. *Aduersus haereses*, XII *apud* PG VII). Em Tertuliano, assomam tanto *regula fidei* (*De praescriptione haereticorum* XII, 5; *Aduersus marcionem* IV, 2, PL 2, 364 B; *Aduersus praxean* 3,1) quanto *regula ueritatis* em (*De pudicitia* VIII, CSEL XX, p. 235).

pneûma zōipoieî; "pois a letra mata, mas o espírito vivifica", 2Co 3,6).[401] O ponto de vista paulino abre um caminho argumentativo – já usado pelo próprio em seus escritos – em eventuais polêmicas com cristãos judaizantes e com os próprios judeus. No entanto, a pesquisa dessa problemática requereria um outro estudo.

O crescimento paulatino do cristianismo vai produzir também entre a ortodoxia judaica, representada pelos rabinos, uma necessidade de resposta. A grande controvérsia, que começa a surgir a partir da metade do segundo século d.C., relaciona-se com a defesa cristã de que eles formavam o "verdadeiro Israel". Essa reivindicação emerge por razões doutrinais – por uma vontade de distinguir-se como uma comunidade de fé autônoma –, mas também por pressões históricas e circunstanciais, provenientes dos ataques "pagãos" relativos à novidade do cristianismo. Tentando provar que são diferentes e, ao mesmo tempo, os verdadeiros herdeiros do judaísmo, muitos autores cristãos, com intuito de legitimar sua existência perante o poderio romano, afirmam que, assim como os judeus, descendem de Moisés, mas ao contrário daqueles, são os cristãos os verdadeiros descendentes, porque os judeus, por desprezarem Cristo como messias, "romperam" com as profecias do AT, ao passo que os cristãos não e são, portanto, os legítimos seguidores das promessas feitas pelos profetas do AT. Logo, para provar essa tese de que os cristãos são a continuação do verdadeiro Israel, haveria de mostrarem-se justificativas escriturísticas para isso.

Embora haja notícias de textos apologéticos cristãos anteriores, o mais antigo que chegou até os dias atuais é o Πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον διάλογος (*Pròs Trýphōna Ioudaîon diálogos*, "Diálogo com o judeu Trifão") de Justino, o Mártir (morto em 165 d.C.), escrito entre os anos de 155 e 160 d.C. Esse texto, como muitos estudiosos apontam (cf. Sesboüé; Wolinski, 2005; Moreschini; Norelli, 1996,), é o primeiro, dentre os supérstites, que tenta provar, por meio da interpretação da relação entre o AT e o NT, que Jesus é, de fato, o messias e a Igreja a continuação de Israel.

[401] Como alertam os editores da *BJ*: "[...] Trata-se da 'letra', lei escrita, exterior, do AT, comparada ao Espírito, lei interior do NT, e não da oposição entre a 'letra' e o 'espírito' de determinado texto". (*BJ*, 2006, p. 2019, n. *j*)

Outra importante característica de Justino foi apresentar o cristianismo como a verdadeira filosofia. Nesse aspecto, ele também é o primeiro autor cristão que faz claramente essa comparação entre as diversas doutrinas filosóficas gregas e a doutrina cristã. Claro que, como vimos, relacionar a tradição judaica com a grega não era de todo novidade, pois Fílon já o fizera de modo sistemático. De qualquer maneira, Justino é tido por o primeiro entre os cristãos a propor tal comparação. Ademais, assim como Fílon, ele considera que há verdades importantes entre os escritos dos gregos, mas afirma que isso se deveu ao λόγος σπερματικός (*lógos spermatikós*, "lógos semeado"), à palavra de Deus que se semeou de diversas formas, embora escondida como tal, em diversos povos, mas cuja interpretação completa só é revelada aos cristãos por Cristo.

Na tentativa de demonstrar a união entre os dois testamentos, Justino reproduz um *modus operandi*, ainda insipiente nos escritos neotestamentários, e o desenvolve: a noção de que certas passagens do AT são τύποι (*týpoi*) de Cristo e/ou da Igreja. Nos textos atribuídos a Paulo, há dois momentos importantes em que o procedimento "tipológico" se evidencia[402]: na *Epístola aos romanos*, ao comentar a falta de Adão no Paraíso, afirma que "[...] a morte imperou desde Adão até Moisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram de modo semelhante à transgressão de Adão, que é figura [*týpos*] daquele que devia vir" (*Rom* 5,14; trad. *BJ*, 2006, p. 1974); depois, na *Epístola aos coríntios*, tendo relembrado alguns acontecimentos do AT, Paulo diz: "mas essas coisas aconteceram a nós em tipo, para que não tenhamos cobiça de coisas ruins, assim como cobiçaram" (*1Cor* 10,6; trad. *BJ*, 2006, p. 2004); pouco mais à frente, na mesma *Epístola aos coríntios*, Paulo emprega o advérbio τυπικῶς (*typikôs*), também com o mesmo sentido de "em forma de tipo (figura)" (*1Cor* 10,11).

Tal procedimento interpretativo não era novo nem exclusividade cristã, mas, com eles, ganhou uma dimensão pouco vista anteriormente. E Justino o transforma no *modus argumentandi* predileto no debate com os judeus. Segundo ele, seria aí que os

[402] Afirma-se que o termo "tipologia", para referir-se a essa prática hermenêutica, é uma criação do século XVIII. Modernamente se separam tipologia e alegoria como dois procedimentos interpretativos distintos. É comum aplicá-los também a descrições da exegese antiga. Contudo, há quem defenda que se deva evitar tal depuração terminológica, uma vez que tal cisão não é perceptível no *corpus* antigo de textos. Conviria mais falar de tipos de "alegoria", este sim um termo devidamente atestado entre os antigos.

judeus "pecariam", ao lerem as Escrituras e não perceberem a conexão "tipológica". Com isso, os cristãos tornaram-se especialistas em defender e refutar por tipos. Mesmo se lhes fizessem objeções – como, por exemplo, dizer que era inconcebível acreditar em Cristo como messias, pois morreu de forma ignominiosa, como um criminoso qualquer, eles haveriam de encontrar passagens do AT que pudessem "prever", inclusive, aquilo com que são atacados.

No *Diálogo com o judeu Trifão*, o dialogante Justino afirma o seguinte:

> "Em suma, todos os outros preceitos, ó homens," – eu disse – "os de Moisés, eu posso, enumerando-os, demonstrar que são tipos, símbolos e anúncios do que estava para acontecer a Cristo, dos que foram pré-determinados a acreditar nele, e do que igualmente estava para acontecer por causa do próprio Cristo [...]" (Iustin. *Dial.* XLII, 4)[403]

A partir desse período em que escreveu Justino, fica claro que a disputa com o judaísmo só cresceu. Em ambos os lados, os ânimos se acirram, e chega-se a uma espécie de "guerra exegética". Os cristãos, na defesa de uma pretensa superioridade hermenêutica, vão criar o simulacro de que a incapacidade de interpretação judaica – a qual os "cegaria"[404] e impossibilitava de aceitar Cristo como o verdadeiro messias – advém de seu apego ao literalismo, a uma leitura sem refinamentos interpretativos tais como o reconhecimento dos *týpoi.*

A resposta judaica não deixou de existir; seus efeitos, porém, parecem ter ficado mais restrito ao âmbito das próprias comunidades que orbitavam as discussões rabínicas nas sinagogas. A maquinaria de ferramentas hermenêuticas, herdadas, em grande parte, da filologia do período helenístico, teve tamanho impacto nas discussões exegéticas cristãs que muitos rabinos adotaram a estratégia de evitar a prática de leitura da *Bíblia*, para que não se imitasse esse o *modus operandi* cristão. Além disso, acuados pelo fluxo intenso

---

[403] καὶ τὰ ἄλλα δὲ πάντα ἁπλῶς, ὦ ἄνδρες, ἔφην, τὰ ὑπὸ Μωυσέως διαταχθέντα δύναμαι καταριθμῶν ἀποδεικνύναι τύπους καὶ σύμβολα καὶ καταγγελίας τῶν τῷ Χριστῷ γίνεσθαι μελλόντων καὶ τῶν εἰς αὐτὸν πιστεύειν προεγνωσμένων καὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ Χριστοῦ ὁμοίως γίνεσθαι μελλόντων (*kaì tà álla dè pánta haplôs, ô ándres, éphēn, tà hypò Mōuséōs diatakhthénta dýnamai katarithmôn apodeiknýnai týpous kaì sýmbola kaì kataggelías tôn tôi Khristôi gínesthai mellóntōn kaì tôn eis autòn pisteúein proegnōsménōn kaì tôn hyp'autoû Khristoû homoíōs gínesthai mellóntōn*).

[404] Séculos mais tarde, Agostinho, em vários de seus textos, aplicará a metáfora de que os judeus são como cegos que carregam lanternas, abrindo caminhos aos outros, embora eles próprios estejam impossibilitados de enxergar, numa clara referência ao que se diz em *Isaías* 42,16-17.

com que os cristãos *analisavam* as *Escrituras*, os rabinos viram-se forçados a redefinir o papel da *Bíblia* dentro judaísmo, uma vez que essa era "compartilhada" com os cristãos. A interessante reação foi dar uma ênfase grande àquilo que chamavam de *Torá oral*, ou seja, a *Mixná*.[405] Essa tradição oral de explicação rabínica dos textos bíblicos passa a ocupar um lugar de proeminência nos debates dos rabinhos, a ponto de se propor que teria sido ela e não a *torá escrita* (= Pentateuco do AT cristão) aquela que Deus teria revelado a Moisés no Monte Sinai. Com isso, garantiam, de certa forma, determinado "privilégio" dos judeus em relação aos cristãos, visto que a estes a *Mixná* não era acessível.

É nesse contexto que Orígenes comporá suas obras exegéticas, nesse clima de "guerra hermenêutica" entre judeus e cristãos. Apesar de o Alexandrino ser uma exceção em relação aos seus companheiros cristãos no tocante à hostilidade para com o judaísmo, em momentos de polêmica não se furtava em refugiar-se, como os demais, na fortaleza do simulacro, acusando os judeus de literalismo. Não obstante as relações entre Orígenes e os judeus tenha sido de suma importância na história da exegese de ambas as religiões, numa relação de mão dupla, interessa-nos, aqui, apresentar a defesa que ele faz contra a leitura judaica da *Bíblia*, ainda que se trate, como dito, de um simulacro, porque, em certa medida, Orígenes refinou e expandiu o procedimento tipológico, criando uma teoria inédita concernente à estruturação do sentido bíblico.

Conforme já vimos, Orígenes partia do princípio de que a tarefa do comentador/exegeta era a "transpor" o que está em nível sensível para o espiritual. Em outras palavras, seria identificar quais passagens de sentido literal são *týpoi* de sentidos espirituais, ou ainda, mostrar que o que se diz é um outro (alegoria). Ademais, conceber certas passagens como obscuras, mesmo se usando uma argumentação acerca do conteúdo linguístico (é obscuro porque tal passagem tem uma sintaxe enviesada, tal vocábulo é arcaico, falta uma concordância entre os termos e afirmações semelhantes), produziam o efeito de que, para tais obscuridades, era necessário encontrar a chave que "abria" tal porta. A disputa pelo entendimento correto ressoava na própria noção de "iniciados" e "não iniciados". Se, por acaso, alguém não entendia alguns dos tipos considerados mais

[405] *Grosso modo*, trata-se de uma coletânea de notas exegéticas diversas (jurídicas, éticas, religiosas) sobre a *Bíblia* compiladas em torno do século II d.C.

evidentes, isso se devia, em grande parte, ao desconhecimento da regra de fé. Clemente de Alexandria chegou a dizer que a expressão em parábolas era uma estratégia dos autores inspirados da *Bíblia* para que a verdade não caísse em "mãos erradas". No entanto, tal argumento também fora usado por muitos rabinos, quando diziam que a *torá oral* deveria permanecer conhecida somente entre os judeus. No limite, essas estratégias revelam algo que, de certo modo, é bem possível em polêmicas: devido a um estado de interincompreensão, os argumentos elencados podem muito bem ser usados por ambos os lados, mas com os valores invertidos.

Voltando à tipologia, segundo Sesboüé e Wolinski (2005), ela é uma prática depreensível no interior do próprio *corpus* bíblico (cristão). Um exemplo maior disso seria a *Epístola aos hebreus*, que, para os estudiosos, é um texto absolutamente tipológico, porque tem como ponto de partida essa finalidade de desvelar o que, no AT, estava mascarado.

À tipologia, Sesboüé e Wolinski (2005) opõem a alegoria, afirmando que esta é uma herança grega. Entretanto, para alguns autores, não há por que falar da existência de duas instâncias hermenêuticas separadas, já que "aparentemente, esses autores não tinham consciência de qualquer tensão. À luz disso, parece improvável que alegoria e tipologia tivessem formado dos procedimentos hermenêuticos diametralmente opostos [...]" (Svendsen, 2009, p. 57)[406]

Um exemplo da busca de tipos dá-nos Orígenes no *Contra Celso.* No livro II dessa obra, o tema basicamente são as diferenças entre judeus e cristãos, já que, na suposta visão de Celso, o cristianismo seria ainda pior que o judaísmo por ser apenas um movimento recentemente derivado desse último. Portanto, na refutação, é importante para Orígenes tentar mostrar que, na verdade, os cristãos são os verdadeiros herdeiros dos antigos judeus e de suas escrituras, as quais estes últimos, desde a vinda de Cristo, não têm capacidade de interpretar com precisão:

> E considere se não tem um sentido difícil de desprezar o seguinte entendimento de "ainda tenho muitas coisas para lhes dizer, porém, vocês não são capazes de

[406] […] *Apparently*, *these writers were unaware of any tension. In that light*, *it seems unlikely that allegory and typology should have formed two diametrically opposed hermeneutical procedures*, *eahh of which should furthermore have been representative of one of two mutually incompatible worlds of though.*

> suportá-las neste momento". "Muitas", com efeito, relaciona-se à explicação e ao esclarecimento da lei segundo as questões espirituais. E, de certa maneira, não eram capazes de suportá-las os discípulos, então nascidos e educados entre os judeus. Mas eu penso que, como aquelas coisas fossem um tipo, e a verdade aquilo que o espírito santo estava prestes a ensiná-los, também por isso está dito isto: "quando ele vier, o espírito da verdade, guiá-los-á para a verdade plena". (Orig. *CC* II, 2 *apud* PG)[407]

A defesa da superioridade sobre os judeus alia três pontos, todos relacionados entre si: a fé correta do intérprete permite-lhe "ler" melhor que os judeus que, ademais, estão numa condição que comprova seu "erro" de não ter aceitado Cristo como messias. Ou seja, na hermenêutica cristã, grande importância recebe a história, uma vez que ela forneceria provas "providencias" de que os cristãos são superiores.

O propósito deste item foi mostrar as motivações principais das polêmicas entre judeus e cristão no tocante à exegese bíblica, e como Orígenes respondeu a ela. No seguinte, o foco muda para as polêmicas, digamos, "internas", já que abordam os embates entre os grupos que partiam de um mesmo núcleo de fé, Cristo como messias, mas discordavam quanto à importância da tradição judaica na construção do cânone escrituarístico dos cristãos.

4.4 τὸ τὰ ἅγια μίαν τυγχάνειν βίβλιον ("acontece de serem as escrituras um só livro")

[407] Καὶ πρόσχες εἰ μὴ νοῦν ἔχει οὐκ εὐκαταφρόνητον τὸ οὕτως ἀκοῦσαι τοῦ Ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι· πολλὰ γὰρ τὰ τῆς τοῦ νόμου κατὰ τὰ πνευματικὰ διηγήσεως καὶ σαφηνείας· καὶ οὐκ ἐδύναντό πως βαστάζειν αὐτὰ οἱ μαθηταί, ἐν Ἰουδαίοις γεγεννημένοι καὶ ἀνατεθραμμένοι τότε. Οἶμαι δ' ὅτι καὶ ἐπεὶ **τύπος** μὲν ἦν ἐκεῖνα, ἀλήθεια δὲ ἃ ἔμελλε διδάσκειν αὐτοὺς τὸ ἅγιον πνεῦμα, διὰ τοῦτο λέλεκται· Ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν· (*kaì próskhes ei mḕ noûn ékhei ouk eukataphrónēton tò hoútōs akoûsai toû Éti pollà ékhō hymîn légein, all'ou dýnasthe bastázein árti: pollà gàr tà tês toû nómou katà tà pneumatikà diēgḗseōs kaì saphēneías: kaì ouk edýnantó pōs bastázein autà hoi mathētaí, en Ioudaíois gegennēménoi kaì anatethramménoi tóte. Oîmai d'hóti kaì epeì **týpos** mèn ên ekeîna, alḗtheia dè hà émelle didáskein autoùs tò hágion pneûma, dià toûto lélektai: Hótan élthēi ekeînos, tò pneûma tês alētheías, hodēgḗsei hymâs eis tḕn alḗtheian pâsan*).

É lícito afirmar que a polêmica com os judeus e a com os "heréticos" são, no limite, duas faces da mesma moeda, uma vez que, tanto em uma como noutra, a divergência central recai sobre a "conexão" defendida pelos cristãos entre o AT e NT. Enquanto os judeus negam qualquer continuidade das escrituras consideradas por eles sagradas, ou qualquer acréscimo a elas, grande parte dos grupos denunciados pelos cristãos como "heréticos" defendem um cânone que não incluiria os textos das escrituras judaicas.

Para defender seu modo de olhar a questão, os cristãos afirmaram que há uma ligação intrínseca e inquebrantável entre os dois testamentos, na medida em que um completa o outro; assim, não há compreensão possível do AT sem o NT, porque este último completa aquele, o *preenche de sentido*, e, sem o AT, não é possível perceber com clareza o que a vinda de Cristo, anunciada no NT, completa. Assim, Orígenes disserta sobre uma das tarefas do comentarista:

> E se poderia dizer contra isto: que, antes da vinda de Cristo, a lei e os profetas, uma vez que sequer tinha chegado quem esclarece os mistérios [contidos] neles, não possuíam a promessa própria do termo relacionado a evangelho. Mas o salvador, tendo vindo e feito o evangelho tornar-se corpo, transformou por completo, pelo evangelho, tudo como se fosse um evangelho. [...] Portanto, antes do evangelho, que veio a existir por causa da vinda de Cristo, nada dessas coisas era antes um evangelho. Mas o evangelho, que, de fato, é um novo testamento, tendo nos afastado da velhice da lei, iluminou na luz da ciência a novidade do espírito que jamais envelhece, a qual habita no novo testamento, jazendo em todas as escrituras. Mas era preciso que o evangelho, criador daquilo que, em determinado grau, também no antigo testamento é considerado evangelho, fosse nomeado "evangelho". (Orig. *Com. in Ioahn.* I, 6, 33)[408]

[408] Λεχθείη δ' ἂν πρὸς τοῦτο ὅτι πρὸ τῆς Χριστοῦ ἐπιδημίας ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, ἅτε μηδέπω ἐληλυθότος τοῦ τὰ ἐν αὐτοῖς μυστήρια σαφηνίζοντος, οὐκ εἶχον τὸ ἐπάγγελμα τοῦ περὶ τοῦ εὐαγγελίου ὅρου· ὁ δὲ σωτὴρ ἐπιδημήσας καὶ τὸ εὐαγγέλιον σωματοποιηθῆναι ποιήσας τῷ εὐαγγελίῳ πάντα ὡσεὶ εὐαγγέλιον πεποίηκεν. [...] Οὐκοῦν πρὸ τοῦ εὐαγγελίου, ὃ γέγονε διὰ τὴν Χριστοῦ ἐπιδημίαν, οὐδὲν τῶν πάλαι εὐαγγέλιον ἦν. Τὸ δὲ εὐαγγέλιον, ὅπερ ἐστὶ διαθήκη καινή, ἀποστῆσαν ἡμᾶς παλαιότητος τοῦ γράμματος τήν μηδέποτε παλαιουμένην καινότητα τοῦ πνεύματος, οἰκείαν τῆς καινῆς διαθήκης τυγχάνουσαν, ἐν πάσαις ἀνακειμένην γραφαῖς τῷ φωτὶ τῆς γνώσεως ἀνέλαμψεν. Ἐχρῆν δὲ τὸ ποιητικὸν τοῦ καὶ ἐν τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ νομιζομένου εὐαγγελίου εὐαγγέλιον ἐξαιρέτως καλεῖσθαι εὐαγγέλιον (*Lekhtheíē d'àn pròs toûto hóti prò tês Khristoû epidēmías ho nómos kaì hoi prophêtai, háte mēdépō elēlythótos toû tà en autoîs mystḗria saphēnízontos, ouk eîkhon tò epággelma toû perì toû euaggelíou hórou: ho dè sōtḕr epidēmḗsas kaì tò euaggélion sōmatopoiēthênai poiḗsas tôi euaggelíōi pánta ōseì euaggélion pepoíēken.* [...] *Oukoûn prò toû euaggelíou, hò gégone dià tḕn Khristoû epidēmían, oudèn tôn pálai euaggélion ên. Tò dè euaggélion, hóper estì diathḗkē kainḗ, apostêsan hēmâs palaiótētos toû grámmatos tḗn mēdépote palaiouménēn kainótēta toû pneúmatos, oikeían tês kainês diathḗkēs tygkhánousan, en pásais*

Uma das tarefas principais do comentarista cristão é provar por "a mais b", na tradição dos textos apostólicos, como se dá tal interdependência semântica dos dois testamentos.

Como na polêmica anterior, com os judeus, uma das fontes privilegiadas de argumentos são os textos proféticos. Porém, à diferença da peleja com os judeus, as profecias não são evocadas para demonstrar que elas já foram cumpridas com a vinda de Cristo, mas, ao contrário, a partir da certeza de que Cristo é o filho de Deus, tenta-se provar que essa profissão de fé não seria uma novidade, mas apenas a realização de um anúncio antigo. Em outras palavras, se, contra os judeus, os cristão defendem a *novidade* e *renovação* de sua crença em relação à deles, contra os "heréticos", esses mesmos autores advogam a *antiguidade* e *tradição* da crença em Cristo. Ambas as concepções – novidade *versus* antiguidade – emergiram de embates ideológicos dentro e fora dos grupos cristãos. Dependendo do interlocutor, uma ou outra característica da fé cristã é evocada.

> Dentre os heterodoxos, alguns, afirmando acreditar em Cristo, e por cunharem um outro Deus em oposição ao demiurgo, como é consequente a eles que não admitem que a vinda dele tenha sido prenunciada pelos profetas, tentam arruinar os testemunhos acerca de Cristo, [dados] através dos profetas, afirmando que o filho de Deus não precisa de testemunhos, tendo ele o suficiente para ser acreditado tanto naqueles discursos salvíficos repletos de força que pronunciou, quanto nos atos prodigiosos em si mesmos capazes de espantar quem quer que seja. [...] Ser redundante, portanto, eles pensam que é levar em consideração que ele foi prenunciado pelos profetas; tratam disso sistematicamente, como diriam eles, os que não querem que os creram em Cristo admitem a novidade da divindade, mas remontem ao mesmo deus, que, antes de Jesus, também Moisés e os profetas ensinaram. (Orig. *Comm. in Ioahn.* II, 34, 199-201)[409]

---

anakeiménēn graphaîs tôi phōtì tês gnóseōs anélampsen. Ekhrên dè tò poiētikòn toû kaì en têi palaiâi diathḗkēi nomizoménou euaggelíou euaggélion exairétōs kaleîsthai euaggélion).

[409] Τῶν ἑτεροδόξων τινὲς πιστεύειν φάσκοντες εἰς τὸν Χριστόν, καὶ διὰ τὸ ἀναπλάσσειν ἕτερον <θεὸν> παρὰ τὸν δημιουργὸν ὡς ἀκόλουθον αὐτοῖς οὐ προσιέμενοι τὴν ἐπιδημίαν αὐτοῦ ὑπὸ τῶν προφητῶν προκατηγγέλθαι, ἀνατρέπειν πειρῶνται τὰς διὰ τῶν προφητῶν περὶ Χριστοῦ μαρτυρίας, φάσκοντες μὴ δεῖσθαι μαρτύρων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἔχοντα τὸ τοῦ πιστεύεσθαι ἄξιον ἔν τε οἷς κατήγγειλε σωτηρίοις λόγοις δυνάμεως πεπληρωμένοις καὶ ἐν τεραστίοις ἔργοις αὐτόθεν καταπλήξασθαι πάνθ' ὁντινοῦν δυναμένοις. [...] Παρέλκειν οὖν οἴονται τὸ ὑπὸ προφητῶν αὐτὸν νομίζεσθαι προκατηγγέλθαι, τοῦτο πραγματευσαμένων, ὡς εἴποιεν ἂν ἐκεῖνοι, τῶν τὴν καινότητα τῆς θεότητος παραδέξασθαι τοὺς εἰς Χριστὸν πιστεύοντας οὐ βουλομένων, ἀλλὰ ἐπὶ τὸν αὐτὸν καταντῆσαι θεόν, ὃν καὶ πρὸ Ἰησοῦ Μωσῆς καὶ οἱ προφῆται ἐδίδαξαν (*Tôn heterodóxōn tinès pisteúein pháskontes eis tòn Khristón, kaì dià tò anaplássein héteron <theòn> parà tòn dēmiourgòn hōs akólouthon autoîs ou prosiémenoi tḕn epidēmían autoû hypò tôn prophētôn prokatēggélthai, anatrépein peirôntai tàs dià tôn prophētôn perì Khristoû martyrías, pháskontes*

Outro traço distinto das duas polêmicas comparadas é que, enquanto na discussão com os judeus a argumentação cristã destinava a tomar o posto de "verdadeiro Israel" dos "judeus de agora", no certame com os "heterodoxos", afluía fortemente o sema da unidade, uma vez que eles e seus escritos representavam justamente uma quebra na noção de igreja, Deus e Cristo unos. A própria designação desse grupo rival de "heterodoxos" marca o rompimento de uma fronteira: a da ortodoxia. Ademais, os heterodoxos concebiam dois deuses diferentes, o que, para os defensores do uno, era insuportável. Não é à toa que, em vários momentos de seus comentários, Orígenes detém-se em certas passagens da *Bíblia* que apresentam diferenças marcadas entre termos empregados com ou sem artigo definido. Isso, de alguma forma, espelharia a própria discussão sobre a existência de "ortodoxos" e "heterodoxos".

Uma das consequências mais indesejáveis da existência de vários "partidos" era, na óptica de certos ortodoxos, a proliferação de signos. A quebra de uma suposta unidade produzia grupos que, para justificarem sua existência, precisavam difundir suas posições. Na óptica ortodoxa, se se aceita, em tese, sem divergências, um único cânone de escrituras, e se seus sentidos fossem todos transparentes, a ponto de não haver várias interpretações, não haveria por que escrever comentários sobre os textos bíblicos. Aliás, propriamente em um dos livros bíblicos, há a advertência de que se deve evitar proliferar a existência de livros. Ou seja, em certo sentido, a prática – *a priori* infinita – de produzir signos sobre signos, própria dos comentários, não é recomendável, dado que sua existência evidenciaria distensões nas formas como a palavra dita de Deus é lida por diferentes leitores.

Aqueles que aceitavam esse ponto de vista – como é o caso de Orígenes – deveriam provar em que medida tanto os textos do NT como os seus próprios comentários não seriam a manifestação de uma tão temível "polilogia".

A primeira justificativa é teológica e mantém o espírito característico dos ortodoxos de sempre afirmarem uma unidade infinitamente explorável. Trata-se de um *uno*,

---

mḕ deîsthai martýrōn tòn hyiòn toû theoû, ékhonta tò toû pisteúesthai áxion én te hoîs katḗggeile sōtēríois lógois dynámeōs peplērōménois kaì en terastíois érgois autóthen kataplḗxasthai pánth'hontinoûn dynaménois. [...] *Parélkein oûn oíontai tò hypò prophētôn autòn nomízesthai prokatēggélthai, toûto pragmateusaménōn, hōs eípoein àn ekeînoi, tôn tḕn kainótēta tḗs thétētos paradéxasthai toùs eis Khristòn pisteúontas ou bouleménōn, allà epì tòn autòn katantḗsai théon, hòn kaì prò Iēsoû Mōsḗs kaì hoi prophḗtai edídaxan*).

mas que, por sua natureza, multifaceta-se em infinitos e indeterminados planos. O caos está fora dessa unidade. Esse ponto de vista de uma unidade que encerra uma multiplicidade infinita se expressa em diversos aspectos da teologia e da hermenêutica cristãs. A própria exegese da *Bíblia* manifesta-se nesse aspecto. A *Bíblia* é concebida como uma unidade, um livro só encerrado em si mesmo, selado, como diz o *Apocalipse*. Por outro lado, quem se aprofunda nela – e essa é sempre uma metáfora importante, a da "profundidade" –, encontrará planos infinitos e tesouros inesgotáveis. Assim, ela é una na superfície e multifacetada nas profundezas. O comentarista esforça-se para mostrar que – dito em termos modernos – a intratextualidade da *Bíblia* é máxima, ou seja, suas ligações entre seus diversos textos, ao passo que sua intertextualidade é zero, já não se concebe que ela "empreste" ou "cite" algo que lhe seja exterior.

> De fato, toda a palavra de Deus, que no início estava junto de Deus, não é uma polilogia. Não é, pois, palavras. É, pois, uma só palavra que está combinada de muitos planos, sendo cada plano uma parte da palavra como um todo. (Orig. *Comm. in Iohan.* V, 5)[410]

A segunda justificativa é de ordem ideológica: se se enuncia a partir do quadro ortodoxo, não há polilogia, mas sim unilogia. Evidentemente, trata-se aqui de uma paráfrase modernizadora da justificativa de Orígenes. Em seus próprios termos, ele afirma:

> Uma vez que, de acordo com isso, nós diríamos que aquele que, em algum momento, diz algo estranho ao culto de Deus, produz polilogia, por outro lado, o que trata da verdade, mesmo se disser tudo como se não deixasse nada de lado, diz sempre uma só palavra; também não produzem polilogia os santos, mantendo-se no objetivo segundo a palavra única. Se, portanto, a polilogia é interpretada a partir das doutrinas e não dos dizeres das muitas palavras, vê se assim podemos dizer que todas as escrituras são um só livro, mas muitos os que estão fora dela. (Orig. *Comm. in Iohan.* V, 5)[411]

---

[410] Ὁ πᾶς δὴ τοῦ θεοῦ λόγος ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν οὐ πολυλογία ἐστίν· οὐ γὰρ λόγοι· λόγος γὰρ εἷς συνεστὼς ἐκ πλείονων θεωρημάτων, ὧν ἕκαστον θεώρημα μέρος ἐστὶ τοῦ ὅλου λόγου (*Ho pâs dè toû theoû lógos ho en arkhêi pròs tòn theòn ou polylogía estín: ou gàr lógoi: lógos gàr eis synestôs ek pleíonōn theōrēmátōn, hôn hékaston theṓrēma méros estì toû hólou lógou*).

[411] [...] ὥστε κατὰ τοῦτ' ἂν ἡμᾶς εἰπεῖν, ὅτι ὁ φθεγγόμενος ὃ δήποτε τῆς θεοσεβείας ἀλλότριον πολυλογεῖ, ὁ δὲ λέγων τὰ τῆς ἀληθείας, κἂν εἴπῃ τὰ πάντα ὡς μηδὲν παραλιπεῖν, ἕνα ἀεὶ λέγει λόγον καὶ οὐ πολυλογοῦσιν οἱ ἅγιοι τοῦ σκοποῦ τοῦ κατὰ τὸν ἕνα ἐχόμενοι λόγον. Εἰ τοίνυν ἡ πολυλογία ἐκ τῶν δογμάτων κρίνεται καὶ οὐκ ἐκ τῆς τῶν πολλῶν λέξεων ἀπαγγελίας, ὅρα εἰ οὕτω δυνάμεθα ἓν βιβλίον τὰ πάντα ἅγια εἰπεῖν, πολλὰ δὲ τὰ ἔξω τούτων ([...] *hóste katà toût'àn hēmâs eipeîn, hóti ho phtheggómenos hò dépote tês theosebeías allótrion polylogeî, ho dè légōn tà tês alētheías, kàn eípēi tà pánta hōs mēdèn paralipeîn, hena aeì légei lógon kaì ou polylogoûsin hoi hágioi toû*

A terceira razão para esquivar-se da acusação de polilogia é didático-polemista. Paulo, o apóstolo, dizia que a existência dos hereges era "subvencionada" por Deus (cf. *1Cor* 11,19), porque, assim, seria possível provar quem, de fato, é forte na fé e, para isso, seria preciso aprender a defender-se dos "manipuladores".

> Mas, agora, sob pretexto de ciência, insurgindo-se os heterodoxos contra a igreja sagrada de Cristo e produzindo uma polilogia de livros que prometem uma interpretação dos textos evangélicos e apostólicos, se viermos a nos calar e não lhes contrapor as doutrinas verdadeiras e sãs, eles tomarão conta das almas curiosas, que, em aporia quanto à alimentação salvífica, se precipitam em relação aos alimentos proibidos, verdadeiramente impuros e abomináveis. Exatamente por isso, parece-me necessário que aquele que é capaz de apresentar-se, sem charlatanices, como embaixador da palavra da igreja, e de refutar os manipuladores da pseudociência, mantenha de pé, de acordo com as contraposições às criações heréticas, o sublime da proclamação evangélica, que está repleta da harmonia das doutrinas comuns ao chamado velho – em oposição ao nomeado por nós de novo – testamento. (Orig. *Comm. in Iohan.* V, 7, 8)[412]

Contudo, no fim das contas, mais uma vez, a argumentação do comentarista cristão tencionará demonstrar que a não aceitação do AT como prólogo indispensável do NT dissolve-se tão logo se encontrem a *sequência* e *concatenação* das partes, o que, a nosso ver, é, de novo, a criação de um efeito-texto característico, o "texto da ortodoxia".

> Bem sei que empregarão algumas sentenças da escritura os que também pretendem ousar afirmar que tais coisas provêm de Deus, mesmo não sendo capazes de demonstrar uma teia da escritura, a qual, por um lado, censura os que

---

skopoû toû katà tòn hena ekhómenoi lógon. Ei toínyn hē polylogía ek tôn dogmátōn krínetai kaì ouk ek tês tôn pollôn léxeōn apaggelías, hóra ei houtō dynámetha hèn biblíon tà pánta hágia eipeîn, pollà dè tà éxō toútōn).

[412] Καὶ νῦν δὲ προφάσει γνώσεως ἐπανισταμένων τῶν ἑτεροδόξων τῇ ἁγίᾳ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίᾳ καὶ πολυβίβλους συντάξεις φερόντων, ἐπαγγελλομένας διήγησιν τῶν τε εὐαγγελικῶν καὶ ἀποστολικῶν λέξεων, ἐὰν σιωπήσωμεν μὴ ἀντιπαρατιθέντες αὐτοῖς τὰ ἀληθῆ καὶ ὑγιῆ δόγματα, ἐπικρατήσουσι τῶν λίχνων ψυχῶν, ἀπορίᾳ τροφῆς σωτηρίου ἐπὶ τὰ ἀπηγορευμένα σπευδουσῶν καὶ ἀληθῶς ἀκάθαρτα καὶ βδελυκτὰ βρώματα. Διόπερ ἀναγκαῖόν μοι δοκεῖ, τὸν δυνάμενον πρεσβεύειν ὑπὲρ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ λόγου ἀπαραχαράκτως, καὶ ἐλέγχειν τοὺς τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν μεταχειριζομένους, ἵστασθαι κατὰ τῶν αἱρετικῶν ἀναπλασμάτων ἀντιπαραβάλλοντα τὸ ὕψος τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος, πεπληρωμένον συμφωνίας δογμάτων κοινῶν τῇ καλουμένῃ παλαιᾷ πρὸς τὴν ὀνομαζομένην καινὴν διαθήκην (*Kaì nŷn dè prophásei gnṓseōs epanistaménōn tôn heterodóxōn têi hagíāi toû Khristoû ekklēsíāi kaì polybíblous syntáxeis pheróntōn, epaggelloménas diḗgēsin tôn te euaggelikôn kaì apostolikôn léxeōn, eàn siōpḗsōmen mḕ antiparatithéntes autoîs tà alētheî kaì hygieî dógmata, epikratḗsousi tôn líkhnōn psykhôn, aporíāi trophês sōtēríou epì tà apēgoreuména speudousôn kaì alēthôs akátharta kaì bdelyktà brṓmata. Dióper anagkaîón moi dokeî, tòn dynámeon presbeúein hypèr toû ekklēsiastikoû lógou aparakharáktōs, kaì elégkhein toùs tḕn pseudṓnymon gnôsin metakheirizoménous, hístasthai katà tôn hairetikôn anaplasmátōn antiparabállonta tò hýpsos toû euaggelikoû kērýgmatos, peplērōménon symphōnías dogmátōn koinôn têi kalouménēi palaiāi pròs tḕn onomazoménēn kainḕn diathḗkēn*).

> comentem erros, por outro, aprova os que agem corretamente, mas ela reúne não muitas dessas [*sc.* passagens], que, sendo poucas, não parecem desviar os que leem, com ignorância, as escrituras divinas. (Orig. *CC* VI, 55 *apud* PG)[413]

Com isso, encerra-se esta parte da tese que foi dedicada ao surgimento de algumas técnicas e alguns debates exegéticos que foram fundamentais na construção do *modus operandi* dos comentários cristãos e com os quais autores posteriores como Jerônimo e Agostinho tiveram de se ocupar. Se essa apresentação resumida da história dos comentários entre os cristãos abordou sumariamente diversos aspectos aparentemente desconexos, a parte III, que seguirá, pretende demonstrar com mais detalhes como todos esses pressupostos, essas técnicas de comentar e essas polêmicas atravessavam os textos de Jerônimo e Agostinho. A análise dos comentários desses autores sem a exposição dessa "memória discursiva" – ainda que legitimamente possível – correria o risco, a nosso ver, de não apreender sua gênese histórica por completo.

[413] Εὖ οἶδα ὅτι ῥητά τινα παραλήψονται τῆς γραφῆς οἱ καὶ ταῦτα βουλόμενοι τολμᾶν φάσκειν ἀπὸ θεοῦ γεγονέναι, μὴ δυνάμενοι ἓν ὕφος ἀποδεῖξαι τῆς γραφῆς, αἰτιωμένης μὲν τοὺς ἁμαρτάνοντας ἀποδεχομένης δὲ τοὺς εὖ πράττοντας καὶ οὐδὲν ἧττον κἀκεῖνα λεγούσης, ἅτινα περισπᾶν δοκεῖ <οὐκ> ὀλίγα ὄντα τοὺς ἀμαθῶς τὰ θεῖα γράμματα ἀναγινώσκοντας (*eû oîda hóti rhētá tina paralḗpsontai tês graphês hoi kaì taûta boulómenoi tolmân pháskein apò theoû gegonénai, mḕ dynámenoi hèn hýphos apodeîxai tês graphês, aitiōménēs mèn toùs hamartánontas apodekhoménēs dè toùs eû práttontas kaì oudèn hêtton kakeîna legoúsēs, hátina perispân dokeî <ouk> olíga ónta toùs amathôs tà theîa grámmata anaginṓskontas*).

PARTE III: JERÔNIMO E AGOSTINHO: COMENTADORES DA BÍBLIA

5. IMPORTÂNCIA DOS COMENTÁRIOS DE JERÔNIMO E AGOSTINHO E O MODO DE LER OCIDENTAL DA BÍBLIA

Que Jerônimo de Estridão e Agostinho de Hipona são importantes para a constituição de um modo particular de ler os textos bíblicos é afirmar um truísmo. Para constatar essa importância, basta que se confira a popularidade enorme que tiveram seus textos, em geral, entre os escritores posteriores, e sua exegese bíblica, em particular.[414] É evidente que eles não foram os únicos grandes exegetas do mundo de fala latina. Ambrósio, Gregório Magno e Hilário de Poitiers, para citar alguns, também pertencem a esse grupo de "Padres da Igreja", cujo impacto cultural sempre é lembrado[415]. Porém, Jerônimo[416] e Agostinho[417] produziram não só inflexões no pensamento cristão latino-ocidental, em especial no tocante à leitura da *Bíblia*, mas também (e justamente por isso) cunharam dois modos próprios de *ler* as *Sagradas Escrituras.* Se numa busca por "origens" ou por "iniciadores", seus métodos possam parecer repetições, por exemplo, de *modi operandi* gregos, há de se destacar, contudo – se se percorre um caminho binário entre fontes e influências – que ambos, ao "latinizarem" discussões muito frequentes entre os cristãos

[414] Ver, por exemplo, a última seção do livro publicado por Duval (1988) intitulada "Jérome devant les siècles", em que se aborda justamente a fortuna crítica da obra jeronimiana.
[415] "Aos olhos dos escritores latinos, Jerônimo permeneceu, com efeito, ao lado de Agostinho, Ambrósio e Gregório, um dos grandes mestres da exegese" (*Aux yeux des écrivains latins*, *Jérôme est resté*, *en effet*, *avec Augustin*, *Ambroise et Grégoire*, *l'un des grands maîtres de l'exégèse*; Duval, Y.-M., 1988).
[416] "[…] Jerônimo trabalhou, assim, na síntese da Bíblia judaico-cristã e da cultura antiga, que até hoje pertence aos fundamentos da identidade cultural da Europa, e o fez sobre caminhos extremamente incomuns" (*[…] Hieronymus arbeitete so an der Synthese von jüdisch-christlicher Bibel und antiker Kultur*, *die bis heute zu den Grundlagen der kulturellen Identität Europas gehört*, *und er tat dies auf höchst ungewöhnlichen Wegen*; Fürst, 2003, p. 5)
[417] "O grande luminar do mundo ocidental é, como sabemos, Santo Agostinho; ele, mestre não infalível, formou o intelecto da Europa" (*The great luminary of the western world is*, *as we known*, *St. Augustine*; *he*, *no infallible teacher*, *has formed the intellect of Europe*; Newman, 1959, p. 296 *apud* Sesboüé, 2010, p. 431, n. 1).

orientais, não as fizeram de modo passivo, mas sim deixando suas próprias marcas,[418] principalmente no tocante aos métodos.[419] Ademais, a importância deles também provém da intensa discussão, para padrões antigos, que tiveram entre si, a qual está bem documentada por meio das cartas que trocaram.

[418] As reservas feitas por ambos a Orígenes, a despeito dos problemas doutrinários, servem de prova. Embora claramente influenciados pela exegese origeniana, havia a necessidade de pôr os pontos nos "is". A mudança de posicionamento da igreja na sociedade da Antiguidade tardia não dava mais espaço, como afirma Crouzel (1988, p. 160), para uma teologia *gymnastikḗ* ("em exercício"), mas requeria uma teologia *dogmatikḗ* ("dogmática, didática"). É por isso que, numa carta a um certo Avito, já na sua fase antiorigeniana, Jerônimo, ao tratar de uma tradução que fizera, havia 10 anos, do Περὶ ἀρχῶν (*Perì arkhôn*, "Dos princípios") de Orígenes, permite-se fazer várias censuras: "Recebe, portanto, o que pediste, mas deste jeito, para que saibas que hás de detestar muitas coisas que há nelas e, segundo a palavra do Senhor, hás de caminhar entre escorpiões e cobras." (*Accipe igitur*, *quod petisti*, *sed ita*, *ut scias detestanda tibi in eis esse quam plurima et iuxta sermonem Domini inter scorpiones et colubros incedendum*; Hier. *epist.* CXXIV, 2). Quanto a Agostinho, apesar de seu contato com Orígenes ter se dado de maneira indireta – uma vez que não lia grego – no tocante a vários temas exegéticos (questão dos vários sentidos das *Escrituras*) e teológicos (sobre as hipóstases da *trindade*) foi, como todos os padres posteriores ao Adamantino, tributário das obras de Orígenes. Mas, assim como Jerônimo, não deixou de expressar sua discordância em relação a ele, ora nominalmente (cf., por exemplo, Aug. *c. Prisc.* 4), ora implicitamente (cf. os capítulos sobre a prática da exegese no *de Doctrina Christiana*).

[419] A questão da alegoria como um recurso exegético foi criticado por ambos, se usado em excesso (cf. Hier. *In Math.* II, 15-16 : "Isso fora dito de modo aberto e estava patente à audição. O apóstolo Pedro acha que foi dito por uma parábola, busca, num fato manifesto, uma compreensão mística e é repreendido pelo Senhor, por pensar que foi dito em parábolas o que foi falado com clareza. Donde atento para o fato de que tem vícios o ouvinte que quer compreender ou as passagens obscuras de forma manifesta, ou as ditas de forma manifesta, obscuramente." [*Quod aperte dictum fuerat et patebat auditui*, *apostolus Petrus per parabolam dictum putat et in re manifesta mysticam quaerit intelligentiam*, *corripiturque a Domino*, *quare parabolice dictum putet quod perspicue locutus est. Ex quo animaduertimus uitiosum esse auditorem qui aut obscura manifeste*, *aut manifeste dicta obscure uelit intelligere*]; e Aug. *Doctr. chr.* II,8: "Mas por qual razão parece-me mais agradável esta apresentação do que aquela proposta sem nenhuma comparação desse gênero, tirada dos Livros santos? Ainda ao se tratar de um mesmo fato e de uma mesma ideia? É difícil de explicar, e essa é outra questão. Basta dizer que ninguém contesta o fato de se aprender mais espontaneamente qualquer coisa com a ajuda de comparações; e que se descobrem com maior prazer as coisas que se procuram com certa dificuldade. Os homens que não encontram logo o que procuram sentem fome, e os que, ao contrário, têm tudo à mão, muitas vezes, desfalecem de fastio. Ora, num caso como em outro, é preciso evitar o langor. Para isso, o Espírito Santo dispôs de maneira magnífica e salutar as Escrituras santas, para que elas venham saciar a nossa fome nas passagens mais obscuras. Mas, na verdade, quase nada sobressai nessas obscuridades que não esteja mais claramente expresso em outro lugar" [*sed quare suauius uideam quam si nulla de diuinis libris talis* similitudo *promeretur*, *cum res eadem sit eademque cognitio*, *difficile est dicere et alia quaestio est. nunc tamen nemo ambigit et per similitudines libentius quaeque cognosci et cum aliqua difficultate quaesita multo gratius inueniri. qui enim prorsus non inueniunt quod quaerunt*, *fame laborant*; *qui autem non quaerunt*, *quia in promptu habent*, *fastidio saepe marcescunt: in utroque autem languor cauendus est. magnifice igitur et salubriter spiritus sanctus ita scripturas sanctas modificauit*, *ut locis apertioribus fami occurreret*, *obscurioribus autem fastidia detergeret. nihil enim fere de illis obscuritatibus eruitur*, *quod non planissime dictum alibi reperiatur*; trad. extraída Santo Agostinho, 2007, p. 91] – sobre o fato de *similitudo* (empregado por Agostinho na passagem) ser um sinônimo possível para alegoria em latim, em geral, e no discurso cristão, em particular, cf. *TLL*, s. v. *allegoria*). Que certas interpretações alegóricas gregas não eram passivamente aceitas, cf., por exemplo, Hier. *in Math.* III, 24.

Grosso modo se pode caracterizá-los, quanto ao ἦθος (*ê̂thos*) discursivo, da seguinte maneira: Jerônimo incorpora a vertente monástica, o cristão frugal e o leitor-especialista das *Escrituras*. O filólogo passa grande parte de seu tempo solitário, encerrado numa sala e rodeado por várias edições, recensões e traduções daqueles textos considerados sacros. Dedica-se ao estudo exaustivo do texto, compara-o, como uma forma – segundo sua visão – de reverência à obra revelada em palavras por Deus. Esforça-se para admirar esse texto do jeito que é, mas busca, através daquelas linhas, de todas as *uariationes* próprias à multiplicidade de edições, recensões e traduções, uma verdade original.[420] Não se trata, porém, de uma verdade metafísica (não que essa dimensão também não esteja contemplada), mas sim, e em primeiro lugar, de uma verdade *filológica.* Por ser editor, tradutor e comentador, Jerônimo é o "amante das palavras" *par excellence*. No entanto, como filólogo de Cristo, leitor da tradição judaica donde emergiu essa figura messiânica e considerada o salvador do mundo, Jerônimo – ciceroniano de formação – quer amar a "palavra de Deus", seu "Verbo divino". Diz não querer ler mais Cícero,[421] mas sim Jeremias, Amós, Paulo, João, Jó e todas as sabedorias daquelas páginas "bárbaras" (hebraicas). Jerônimo converte-se, sobretudo, num amante do texto hebraico. Procura arduamente a *verdade hebraica*,[422] deturpada, segundo ele, pelas sequências de cópias,

[420] Esse aspecto é tratado mais à frente.

[421] Conforme o famoso sonho descrito na carta XXII de seu epistolário, em que Jerônimo conta ter sido repreendido, ao se declarar cristão, por uma figura do tribunal em que ele se encontrava deste modo: "estás mentindo [...]; és ciceroniano, não cristão". (*mentiris* [...] *Ciceronianus es*, *non Christianus*)

[422] Cf. Hier. *Epist.* CVI, 2: "[...] assim como, porém, no novo testamento, se em algum momento surge uma questão entre os latinos, e há uma variedade entre os exemplários, recorremos à fonte do idioma grego, na qual o instrumento novo está escrito, de mesmo modo também no velho testamento, se em algum momento há diversidade entre gregos e latinos, refugiamo-nos à verdade hebraica; de modo que seja o que for que provenha da fonte progride, buscamo-lo nos riachos ([...] *Sicut autem in nouo testamenta*, *si quando apud Latinos quaestio exoritur*, *et est inter exemplaria uarietas*, *recurrimus ad fontem Graeci sermonis*, *quo nouum scriptum est instrumentum*, *ita et in ueteri testamento*, *si quando inter Graecos Latinosque diuersitas est*, *ad Hebraicam confugimus ueritatem*; *ut quicquid de fonte proficiscitur*, *hoc quaeramus in riuulis*). Sobre as demais abonações do conceito, ver Fürst (2003, p. 102-106). De especial interesse é o comentário do autor sobre essa particularidade desse conceito de Jerônimo: "Com o interesse pelo texto hebraico do Antigo Testamento, Jerônimo foi original e inovador. Não era, de fato, algo de todo novo, mas colocado de modo bem diferente do que o fora pelos seus predecessores. [...] A inovação de Jerônimo em oposição a tais pontos de partida consistiu em fazer de baliza para o arranjo do texto e chave para o entendimento da Bíblia, no Velho Testamento, não a Septuaginta (grega ou latina), mas sim a língua original respectiva, em regra, portanto, o hebraico. [...] Diferentemente dos gregos, quase que apenas monolíngues, tanto na Antiguidade pagã como cristã, o latino Jerônimo, como representante mor da cultura romana bilíngue, pensou nas consequências de que o Antigo Testamento foi composto na língua hebraica" (*Mit diesem Interesse am*

traduções e edições de séculos posteriores; como que tentando encontrar um antídoto a essa diversidade manuscrita, transforma-se, ele próprio, pois, em tradutor do *Velho Testamento.* Sendo um filólogo de Cristo, seu trabalho tem duas faces: graças à filologia, promove a discussão do particular, dos detalhes de um texto; graças a seu cristianismo, não convém amar o saber pelo saber. Todo seu empenho precisa de uma meta, um objetivo que ajude a disseminar "a Palavra". Jerônimo, amante das palavras, vai amar com fervor essa palavra divina mais que qualquer outra, por isso, tentará harmonizar, na tarefa de tradutor e de filólogo, o caráter cristão de *nuntius* ("núncio"). Tal modelo – o do filólogo, tradutor e núncio – ajudou a estabelecer, como se disse, uma certa imagem de estudioso cristão, cujas manifestações encontram-se até hoje.

O *êthos* de Agostinho, por outro lado, manifesta a figura do cristão convertido que, absolutamente convencido de sua mudança ideológica,[423] tenta fundamentá-la de todas as formas possíveis. Procurará justificar, seja qual for o terreno de discussão, a superioridade religiosa e filosófica dessa crença sobre todas as outras. Quer discuta a criação do mundo, quer os hábitos cotidianos, ou mesmo investigando mínimos detalhes da vida, ele partia do pressuposto de que havia um modo cristão de ver, entender, sentir e comportar-se. Seu objetivo seria, pois, cristianizar o mundo. Isso significaria não apenas cristianizar a humanidade, mas também todas as formas de conhecimento sobre o mundo, por ser esse obra da criação divina e circundar a todos.[424] Agostinho é, assim, em oposição a Jerônimo, um pensador inclinado a abstrações.[425]

---

hebräischen Text des Alten Testaments war Hieronymus original und innovativ. Es war zwar nicht gänzlich neu, doch sehr anders gelagert als bei seinen Vorgängern. […] Hieronymus' Innovation gegenüber solchen Ansätzen bestand darin, im Alten Testament nicht die (*griechische oder lateinische*) *Septuaginta, sondern die jeweilige Originalsprache„ in der Regel also das Hebräische, zum Maßstab für die Textgestaltung und zum Schlüssel für das Verständnis der Bibel zu machen. […] Anders als die in der paganen wie christlichen Antike fast nur einsprachigen Griechen hat der Lateiner Hieronymus als herausragender Repräsentant der zweisprachigen römischen Kultur die Konsequenzen aus der Tatsache gezogen, dass das Alte Testament in hebräischer Sprache abgefasst war*; Fürst, p. 104-106).

[423] Devidamente relatada em suas *Confissões.*

[424] Embora esse "programa" agostiniano esteja bem delineado no seu *De doctrina christiana*, ele se encontra por toda a obra agostiniana

[425] Cf. o que diz Crouzel (1988, p. 159) a respeito do modo como Jerônimo leu a obra "teórica" de Orígenes *Perí Arkhôn*: "Não se pode, portanto, lamentar, em primeiro lugar, que Jerônimo não esteja a par do conjunto da doutrina de Orígenes, em seguida, que sua inteligência *especulativa* não esteja nem um pouco à altura da que sua vítima" ([...] *On peut donc regretter, d'abord, que Jérôme ne tienne pas compte de l'ensemble de la doctrine d'Origène, ensuite, que son intelligence* spéculative *ne soit guère à la hauteur de celle de sa victime*;

Todas suas incursões nos domínios do saber de sua época são acompanhadas de pontos de partida mais teóricos, abstratos e especulativos. Por vezes, vêm à baila exemplos e casos concretos, mas eles aparecem sempre subjugados a um norte teórico bem definido. Quando fala da leitura da *Bíblia*, antes de examinar – talvez dissesse ele – minúcias filológicas, imagina um "plano geral" de leitura. Pergunta-se pelo que é *ler*.[426] Que seria essa atividade? Qual fenômeno complexo envolveria essa capacidade humana de reconhecer traços e riscos como representantes de outra coisa que não primeiramente eles próprios? Ele se demonstra um pensador que não se contenta com o que está dado. Apesar dos séculos de filosofia que lhe antecediam, não se deixa intimidar nem aceita essas lições acriticamente. Assim como ele se converteu, depois de ter seguido outras doutrinas,[427] tenta converter igualmente toda essa herança. Sua nova doutrina (cristã) pretende ele impor às demais. Nisso, polemizará contra os acadêmicos,[428] judeus, cristãos "hereges", e os pagãos, fazendo uso de um instrumentral argumentativo destes últimos.[429]

No entanto, assim como Jerônimo, na condição de cristão e figura pública, não convém dedicar-se à reflexão e ao saber por si sós.[430] Ainda mais na condição de bispo, pois tem uma comunidade de fé para pastorear. Sabe que não se usam as mesmas palavras e os mesmos estilos e gêneros de dizer num tratado e numa pregação.[431] Quer estar próximo do cristão "cru", aquele que tem muitas dúvidas sobre os limites da doutrina e do dogma e escuta versões conflitantes, ruídos e ecos questionadores.[432] Esse cristão "cru" seria o inculto, para quem a fé em Cristo e os textos que a apresentam são mistérios, palavras de uma ordem estranha, não compreensíveis à primeira vista e que parecem revelar algo superior. O *episcopus* (reconhecida a etimologia tal qual hoje)[433] deve supervisionar a

---

itálico meu). Vale lembrar, no entanto, que Agostinho apresentou em outras obras de outros gêneros sob, evidentemente, outro *êthos*.

[426] Cf. *doctr. chr.* II, 1-5 e *De magisro.*

[427] Antes de se converter, flertou com o platonismo e o maniqueísmo.

[428] É o título de uma das suas obras.

[429] Cf. *doctr. chr.* II, 40.

[430] Cf. *doctr. chr.* I, 9.

[431] Cf. *doctr. chr.* IV, 28.

[432] É o que faz ao escrever seu *Salmo contra o partido de Donato*, em que se utilizou de uma poesia totalmente fora dos padrões clássicos eruditos, com o intuito de se fazer entender por quem ele julgar ser os mais simples, ameaçados pela doutrina donatista.

[433] ἐπίσκοπος (*epískopos*), formado de ἐπί ("em cima de", "sobre") e σκοπός ("o que vê"), donde: "aquele que vê acima", "supervisor". Esse é também o étimo da palavra portuguesa *bispo.*

comunidade.[434] Deve ensinar a doutrina correta – a que tem *uma só regra de verdade*[435] –, referendada pelos Concílios,[436] evitar as más leituras, feitas por incúria, e proteger as "ovelhas" dos inimigos, daqueles que, de *má-fé*, pretendem "perverter" o entendimento "são" das *Escrituras* e da doutrina cristã, seja em nome de outra doutrina religioso-filosófica, seja por um amor a um saber que não quer conhecer limites.

Desse modo, assim grosseiramente descritas as máscaras vestidas por esses dois autores, tencionou-se enfatizar suas diferenças principais. Contudo, um dos objetivos deste trabalho é mostrar que, apesar das diferenças de procedimento, ambos partem – no caso, para defender a melhor forma de ler a *Bíblia* e sua unidade –, de um pressuposto comum, o de que a educação antiga, fornece potentes ferramentas analíticas.[437] E mais importante que apenas rastrear esse pressuposto comum, pergunta-se: em que medida a atividade de ambos como comentadores, além de fundar ou reforçar dois modos próprios de os cristãos se relacionarem com os textos sagrados, também *produziu* uma forma específica do texto bíblico, na medida em que "recortou", rearranjou e, até mesmo, alterou a materialidade daquele texto? O cânone bíblico cristão já estava, à época dos autores, praticamente consolidado. No entanto, sua "criação" por decreto pelo Concílio de Niceia (325 d.C.) é apenas uma etapa de um processo complexo de séculos, motivado e modificado por vários aspectos (teológicos, políticos, eclesiológicos, históricos, cristológicos, sociais), que não se finda nos séculos ulteriores.[438]

A atividade comentarista é um dos vários indícios de um processo de canonização. Entretanto, o fato de os comentários serem uma atividade semiótica – signos

---

[434] Cf. *doctr. chr.* I, 41a.
[435] Cf. Sesboüé (2010, p. 67-120).
[436] Referência aos quatro "concílios ecumênicos" (Nicéia, 325; Constantinopla, 359; Éfeso, 431; e Calcedônia, 451).
[437] Jerônimo tinha sido aluno do mais eminente gramático da Antiguidade tardia, Élio Donato. Agostinho, por sua vez, exercera o ofício de orador. Ambos estiveram, portanto, em contato profundo com esses saberes "seculares".
[438] Não se pode esquecer que, já na Reforma do século XVI, se voltará à questão do cânone. Enquanto a Igreja Católica, no Concílio de Latrão, antirreformista, confirma a versão *Vulgata* como seu cânone, as igrejas reformadas, inspiradas em Lutero seguirão um critério linguístico (jeronimiano!, como veremos): tudo que pertence ao *Antigo Testamento* tem de estar escrito em hebraico; quanto ao *Novo Testamento*, a exigência é que os textos estivessem em grego. Para uma ideia da mudança: o livro dos Macabeus, por exemplo, pertencente ao AT entre os católicos, é considerado não canônico entre os reformados, pelo fato de só ter sido encontrado em grego.

que, portanto, incidem sobre signos –, uma materialidade significante que reformula, "decifra", resume e parafraseia outra materialidade significante, ainda não recebeu, a nosso ver, a devida atenção, ou, pelo menos, no que concerne a seu impacto na forma como esses textos (conjunto de signos, tessitura de significantes) foram *re*-significados e, até mesmo, *re*-elaborados. Parece haver a ausência de uma "visão de conjunto" relativa, por exemplo, aos pressupostos semântico-analíticos desses autores, não quando tratam, em obras separadas, desses assuntos, mas sim quando, por assim dizer, "aplicam" esses pressupostos. Falta, talvez, verificar a presença substancial dessas teorias na gênese da atividade comentarista.

No tocante aos dois autores estudados, a massa textual que dedicaram a essa atividade chama atenção. Jerônimo, por exemplo, mais velho que Agostinho, dentre as mais ou menos sessenta e cinco obras que lhe são atribuídas (aí se encontram coleções como a de cartas ou "blocos" da *Vulgata*), listadas em Fürst (2003), vinte e sete (em torno de 42%) são comentários. Passaram por seu crivo – em ordem não cronológica, mas segundo a divisão proposta por Rahlfs na edição da LXX – os livros do *Gênesis* (o objeto deste trabalho: *Hebraicae Quaestiones in libro Geneseos*), dos *Salmos*, do *Eclesiastes*, dos Doze Profetas (*Oséias*, *Amós*, *Miquéias*, *Joel*, *Abdias* [perdido], *Jonas*, *Naum*, *Habacuc*, *Sofonias*, *Ageu*, *Zacarias* e *Malaquias*), além dos livros de *Isaías*[439], de *Jeremias*, de *Ezequiel*, de *Daniel* – esses todos pertencentes ao *Velho Testamento*. Dentre os que são do *Novo Testamento*, comentou o *Evangelho segundo Mateus*, algumas das chamadas "cartas paulinas" (*Epístola aos Gálatas*, *aos Efésios*, *a Tito*, *a Filêmon*) e, por fim, o livro do *Apocalipse.*

Agostinho, por sua vez, da enorme obra composta de oitenta e dois textos atribuídos a ele, pelo menos quinze pertencem à rubrica de exegese. Entre esses quinze, há ainda uma subdivisão em quatro categorias, segundo o tema e o gênero. Entre as quatro categorias, estão os comentários e a chamada "literatura de questões". O Hiponense comentou, por exemplo, o livro do *Gênesis*, os *Salmos*, o livro de *Jó*, além de tratar, em obras separadas, do chamado "octateuco", reunião dos oito primeiros livros do *Velho Testamento*. Do *Novo Testamento* comentou o "Sermão da Montanha" de Jesus, trechos de

[439] Jerônimo compôs um comentário somente sobre a visão de Isaías, em polêmica com seguidores de Orígenes declarados "heréticos".

cartas paulinas, além da *Epístola aos Gálatas* completa e os *Evangelhos segundo Mateus* e *segundo João.* Essa divisão das obras, tanto de Jerônimo quanto de Agostinho, tem uma função didática, não deixando, evidentemente, de ser passível de ajustes. No caso de Agostinho, por exemplo, não estão elencadas entre suas obras exegéticas o *De Genesi aduersus Manichaeos* ("Do Gênesis contra os maniqueus") e o *De Genesi ad litteram liber imperfectus* ("Livro inacabado sobre o Gênese à letra do texto"). Antes, colocaram-nos sob a rubrica de escritos antimaniqueus, mas eles, a despeito disso, encaixam-se perfeitamente também, do título ao fim, na categoria comentário.

Os apenas 18% dos textos agostinianos pertencentes a essa categoria mostram, todavia, em contraste com o *corpus* jeronimiano, uma diferença significativa. Já à primeira vista, fica claro o peso dado pelo Estridonense à atividade exegética e comentarística. Num olhar mais detalhado, o conjunto de ambos os *corpora* deixa transparecer, de igual modo, o interesse mais amplo e globalizante da pesquisa de Agostinho. Como dito acima, seu interesse propagou-se por quase tudo de importante que se discutia à sua época, sobre as mais variadas questões da atividade eclesial e pastoral: assuntos filosóficos (*De uita beata* ["Da vida feliz"], *De animae quantitate* ["Da quantidade da alma"], *De magistro* ["Do mestre"], para citar alguns), temas ligados às *artes liberales* (*De dialetica*, *De musica*, *De grammatica*), passando pelas *Confissiones* – senão a primeira, certamente uma das mais marcantes biografias da história ocidental. Agostinho encarnava, sem dúvida, a figura do polímata.

Na história do cristianismo ocidental e latino, formado sobre as ruínas do poder romano, esses dois *ḗthē* tiveram grande impacto: o do eremita, dedicado exclusivamente à oração e ao estudo da *Sagrada Escritura*, e o do pregador hábil e polêmico, disposto a submeter tudo que se lhe apresenta ao prisma da doutrina que defende.

5.1 Pressupostos teóricos do *Quaestiones hebraicae* e do *De Genesi aduersus Manichaeos*

As diferenças elencadas (postura pública *vs*. reclusão monástica; pensamento abstrato *vs*. filologia) não são perceptíveis apenas para quem observa o conjunto da obra de cada autor. Elas vêm à tona também – e esse é um dos objetivos do presente trabalho –, quando se põem em contraste passagens de seus comentários que tratam dos mesmos versículos da *Bíblia*.

Para analisar como esse processo, que se dá em diferentes níveis linguísticos, intervém na reconstrução do texto-objeto, é necessário mobilizar algumas teorias linguísticas que pretendem dar conta do fenômeno do comentário, uma vez que estruturas diversas aparecem num mesmo texto-comentário e são, geralmente, só destrinçáveis sob um olhar teórico, pois os comentários, em suas diversas formas (estrutura remática, construções relativas, oração-glosa ou mesmo *inscrição*[440] "prevista" por um discurso constituinte),[441] é uma realização linguística cujos elementos linguísticos emergem concomitante. Portanto, se se tomar o comentário no todo, como um enunciado inscritural, esse mesmo "grande" enunciado não deixa, entretanto, em níveis linguísticos menores – no frásico, por exemplo – de já apresentar estruturas cujos efeitos implicam uma intervenção no texto-objeto. Vejamos um caso exemplar, em nosso entender: O *De Genesi ad litteram* de Agostinho inicia-se da seguinte forma:

> Toda divina escritura está bipartida, segundo aquilo que o senhor dá a entender ao dizer que o escriba instruído no reino de Deus é semelhante ao pai de família que expõe a partir de seu tesouro coisas novas e velhas, as quais partes são chamadas também de dois testamentos. (Aug. *De Gen. ad litt*. I,1)[442]

Recordando que essas são, de fato, as primeiríssimas palavras dessa obra, que não possui, portanto, prólogo, prefácio nem quejandos, deve-se perguntar: quais os efeitos

[440] Cf. Maingueneau (2006, p. 63): "[...] Produzir uma inscrição não é tanto falar em sou [*sic*] nome quanto seguir o rastro de um Outro invisível, que associa os enunciadores-modelo de seu próprio posicionamento e, para além disso, a presença da fonte que funda o discurso constituinte: a tradição, a verdade, a beleza... A inscrição é assim profundamente marcada pelo oxímoro de uma repetição constitutiva, a repetição de um enunciado que se situa numa rede repleta de outras enunciados (por filiação ou rejeição) e se abre à possibilidade uma reatualização."

[441] "A expressão 'discurso constituinte' designa fundamentalmente os discursos que se propõem como discursos de Origem, validados por uma cena de enunciação que autoriza a si mesma" (Maingueneau, 2006, p. 60).

[442] *omnis diuina scriptura bipertita est secundum id*, *quod dominus significat dicens scribam eruditum in regno dei similem esse patri familias proferenti de thesauro suo noua et uetera*, *quae duo etiam testamenta dicuntur.*

de sentidos de iniciar um texto com tal enunciado: *omnis diuina scriptura bipertita est* [...] ("Toda divina escritura está bipartida [...]")? É preciso lembrar também que a obra, conforme seu título, inseria-se na categoria dos comentários.

Se se parte de uma análise do tipo tema-rema ou tópico-comentário/foco da relação entre o que é apresentado como um dado e algo que é dito sobre esse dado, faz-se mister dizer, portanto, que o sintagma *omnis diuina scriptura* ocupa a posição do dado, do tema, do tópico na sentença. Conforme afirma Spevak (2010, p. 28):

> A posição inicial da sentença é a proeminente e amiúde ocupada pelos constituintes marcados pragmaticamente, em especial Tópico e os elementos contrastivos. Tópico, a entidade sobre a qual se fala, com frequência vai para essa posição em latim.[443]

No mesmo livro, a autora cita uma estatística segundo a qual a posição inicial da sentença latina, nas obras de César, era ocupada pelo tópico em 40% dos casos, o foco em 38%, 15% dos casos foram ocupados por elementos situacionais (*setting elements*, cf. Spevak, 2010, p. 28, n. 6), e os restantes 7% por elementos outros. A questão da ordem dos constituintes em latim é discutida há séculos (de modo sistemático desde, pelo menos, o *De constructione* de Prisciano de Cesareia, no século VI d.C.), e não se chegou ainda a um consenso.[444] Uma das razões para isso seria o fato, aparentemente banal, de que não há mais falantes de latim que possam testar algumas das hipóteses. Como dito, o problema é antigo e continua muito discutido. Portanto, não é objeto desta tese sequer pretender resumir os principais pontos de vista relativos à ordem sintática latina. Para nossos propósitos analíticos, convém citar, no entanto, que tem havido nos últimos anos uma tendência a enfatizar, mesmo em trabalhos de cunho formalista, o aspecto discursivo-pragmático como constitutivo e determinante da ordem sintática latina.[445]

---

[443] *The sentence-initial position is a prominent one and is usually occupied by pragmatically marked constituents*, *mainly Topic and contrastive elements. Topic*, *the entity spoken about*, *usually goes in this position in Latin.*

[444] Segundo o ponto de vista teórico adotado, tem-se uma visão mais ou menos rígida das possibilidades de variação da ordem dessa língua "não configuracional".

[445] Ver, por exemplo, o que Devine e Stephens (2006, pp. 25-27), a partir de uma perspectiva formalista, dizem a esse respeito, tendo como base de análise o enunciado *pertinent ad inferiorem partem fluminis Rheni*: "A despeito da liberdade comparativa da ordem de palavras em latim, não se trata apenas de uma fileira de palavras independentes que teriam sido agrupadas numa ordem qualquer: **ad pertinent Rheni*, por exemplo, é não permitida, e outras ordens, que são permitidas, seriam consideradas menos naturais, em especial na prosa. A maioria das pessoas estaria disposta a aceitar que esse exemplo inclui os seguintes constituintes: um

Mas, se partimos dessa perspectiva que atribui o tópico ao início da sentença latina, então, como vimos, o sintagma *omnis diuina scriptura* é, no caso, a informação dada. O fato de essa informação apresentar-se como dada implica que, num certo sentido, ela é

---

sintagma nominal (SN) *fluminis Rheni*; um sintagma nominal *inferiorem partem fluminis Rheni*; um sintagma preposicional (SP) *ad inferiorem partem fluminis Rheni*; e um sintagma verbal (SV) *pertinent ad inferiorem partem fluminis Rheni.* O sintagma nominal apositivo *fluminis Rheni* é o complemento do nome relacional *partem*; o sintagma nominal como um todo *inferiorem partem fluminis Rheni* é o complemento (objeto) da preposição *ad*; e o sintagma preposicional *ad inferiorem partem fluminis Rheni* é o complemento do verbo *pertinent.* Em cada caso, um sintagma (SX) é composto de um núcleo que lhe dá nome (assinalado por um X ou X^0), e seu complemento SY. Chama-se toda expansão do núcleo X com um argumento SY uma projeção de X. Uma vez que não vamos assumir, para o latim, uma posição de determinante vazia, correspondente ao inglês *the*, o sintagma *partem fluminis Rheni* é um sintagma nominal (SX) completo. Ele é, ademais, modificado pelo adjetivo *inferiorem.* A categoria e a adjunção do adjetivo estão completamente claras [...]. Um dos traços característicos da sintaxe latina é que ela tem projeções funcionais pragmaticamente definidas subordinadas a SX que são transcategorais. Nós os definimos como SFocX e STopX. SFocX é uma posição-foco local do sintagma SX, e o STopX é a posição-tópico (sujeito) local do SX. Às vezes nos referimos a essas duas posições como posições especificadoras. [....] Diz-se que o latim é uma língua discursivamente configuracional. Tomam-se as posições definidas pragmaticamente como sendo especificadores numa projeção sintagmática plena, ao contrário de sintagmas meramente adjungidos. A diferença é a de que o último tem uma posição-núcleo vazio, o outro, não. O inglês não possui esse sistema transcategorial de projeções funcionais pragmaticamente definidas, mas tem um sistema de operadores sintagmáticos nominal (determinante) e verbal (auxilliar) que servem o propósito semântico de ligar esses constituintes a seus referentes, indivíduos e acontecimentos discursivos respectivamente. Em latim, esses operadores não estão lexicalizados, e argumenta-se que não têm projeção sintática. [...] As projeções discursivamente funcionais, de fato, não têm núcleos lexicalizados, mas elas projetam posições dentro das quais argumentos e núcleos podem mover-se." (*Despite the comparative freedom of Latin word order this is not just a string of independent words that could have been arranged in any order*: *ad pertinent Rheni *for instance is not allowed*, *and other orders which are allowed would be considered less natural*, *particularly in prose. Most people would be willing to accept that this example includes the following constituents: a noun phrase* (*NP*) fluminis Rheni; *a noun phrase* inferiorem partem fluminis Rheni; *a prepositional phrase* (*PP*) ad inferiorem partem fluminis Rheni; *and a verb phrase* (*VP*) pertinent ad inferiorem partem fluminis Rheni. *The appositional noun phrase* fluminis Rheni *is the complement of the relational noun* partem; *the whole noun phrase* inferiorem partem fluminis Rheni *is the complement* (*object*) *of the preposition* ad; *and the prepositional phrase* ad inferiorem partem fluminis Rheni *is the complement of the verb* pertinent. *In each case a phrase XP is made up of a head after which it is named* (*noted X or X°*), *and its complement YP. Each expansion of the head X with an argument YP is called a projection of X. Since we are not going to assume an empty determiner position corresponding to English* the *for Latin*, *the phrase* partem fluminis Rheni *is a complete noun phrase* (*XP*). *It is further modified by the adjective* inferiorem. *The category and attachment of the adjective are not entirely clear […]. One of the characteristic features of Latin syntax is that it has pragmatically defined functional projections superordinate to XP which are crosscategorial. We define these as FocXP and TopXP. FocXP is a focus position local to the phrase XP*, *and TopXP is a topic* (*subject*) *position local to the phrase XP. We sometimes refer to these two positions as specifier positions [...]. Consequently Latin is called a discourse configurational language. The pragmatically defined positions are taken to be specifiers in a full phrasal projection*, *rather than merely adjoined phrases. The difference is that the former have an empty head position*, *the latter do not. English does not have this crosscategorial system of pragmatically defined functional projections*, *but it does have a system of noun phrase* (*determiner*) *and verb phrase* (*auxiliary*) *operators that serve the semantic purpose of linking these constituents with their discourse referents*, *individuals and events respectively. In Latin these operators are not lexicalized and arguably do not project syntactically. […] The discourse functional projections do not have lexicalized heads but project positions into which arguments and heads can move.*

vista como um *pressuposto* desse discurso. E esse pressuposto manifestaria o efeito de que aquilo seria apenas a reprodução ou retomada de algo já afirmado, já dito alhures.[446] Algo que pertenceria a uma certa *memória discursiva*. Se não fosse assim, alguém haveria de perguntar de que *scriptura* se trata. Mesmo se se acrescenta a especificação *diuina*, permaneceria a questão de saber para quem essa escritura seria "divina". Pois, ao pensar que um dos possíveis leitores fosse um judeu, o que esse deveria entender quando lesse que o trabalho haveria de versar sobre a "divina escritura"? É quase certo que em seu "vocabulário" esse mesmo sintagma mobilizaria uma outra imagem de "escritura divina", que não incluiria de forma alguma os mesmo livros que pertenciam à "escritura divina" dos cristãos seguidores dos credos pós-nicenos. Ademais, essa "sombra" das determinações do Concílio de Niceia não pode ser esquecida, quando um autor cristão emprega o determinante *omnis* ("toda") para *scriptura*. O efeito de sua semântica é evidentemente o de afirmação de uma unidade e de uma autoridade. Afinal, o *De Genesi ad litteram*, de onde provém a citação, foi iniciado em 401 e só concluído em 415, quase um século depois daquele famoso concílio.

Noutra obra, só concluída em 427, mas já iniciada em 396, o *De doctrina christiana* ("Da doutrina cristã"), Agostinho não só apresenta uma lista de livros canônicos, como também – eis o mais essencial – fornece argumentos que justifiquem tal seleção.[447]

> [...] Quanto às escrituras canônicas, siga-se a autoridade da maioria das igrejas católicas, entre as quais estão seguramente aquelas que mereceram ter sedes apostólicas e receber suas cartas. Ter-se-á, portanto, o seguinte *modus operandi* nas escrituras canônicas: as que são aceitas por todas as igrejas católicas devem ter primazia sobre as que algumas não aceitam. Por outro lado, dentre as que não são aceitas por todas, prefiram-se as que as igrejas mais numerosas e importantes aceitam às que as igrejas menos numerosas e de menor autoridade têm consigo. Porém, se for descoberto que algumas escrituras são conservadas pela maioria das igrejas, enquanto outras pelas mais importantes, embora não se possa descobrir isso, acho, todavia, que elas devem ser de igual autoridade. (Aug. *Doctr. chr.* II, 12)[448]

---

[446] De acordo com o axioma pecheuxniano, segundo o qual todo discurso se constrói num espaço de um já dito antes, alhures e independentemente (cf. Pêcheux, 1975, p. 162).

[447] O'Loughlin (2009, pp. 67, n. 47) afirma que essa parte da obra teria sido escrita entre os anos 396 e 397.

[448] [...] *in canonicis autem scripturis*, *ecclesiarum catholicarum quam plurium auctoritatem sequatur*, *inter quas sane illae sint*, *quae apostolicas sedes habere et epistulas accipere meruerunt. tenebit igitur hunc modum in scripturis canonicis*, *ut eas quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis*, *praeponat eis quas quidam non accipiunt*; *in eis uero quae non accipiuntur ab omnibus*, *praeponat eas quas plures grauioresque*

Como se vê, o critério para definir se um livro é canônico ou não se baseia no princípio da autoridade e da difusão. Aqui, portanto, mesclam-se as noções de maioria e de importância como instâncias produtoras de autoridade. Tal perspectiva coaduna-se, sem dúvida, com a crescente centralização de uma ortodoxia, que, baseada na ideia de poder da maioria e de merecimento, buscará sufocar as outras formas de crença cristã que não se encaixariam no quadro dogmático traçado nos grandes concílios.

Logo, é nesse contexto de consolidação e afirmação do poder dos ortodoxos que se deve ler *omnis diuina scriptura.* Trata-se, por conseguinte, não de uma escritura qualquer, mas daquela que as igrejas, ou melhor, os grupos mais dominantes pretendem determinar, a fim de poder melhor controlar os posicionamentos no interior do discurso cristão.

Apesar disso, o bispo de Hipona não se silencia a respeito dos outros textos não canônicos, nem deixa de sugerir a leitura deles. Ao contrário, aconselhando o que o mais diligente dos investigadores das *Sagradas Escrituras* deveria fazer, diz:

> Com efeito, ele lerá com mais segurança as demais escrituras instruído na fé da verdade, para que elas não tomem conta de um espírito fraco nem, enganando com mentiras perigosas e fantasias, prejudiquem em algo contra o entendimento são. (Aug. *Doctr. chr.* II, 12)[449]

No entanto, conforme se depreende da passagem, mesmo que não "proibindo" a leitura desses outros textos não canônicos, Agostinho os põe evidentemente na categoria dos *ceteres* ("demais"), ou seja, no fora do cânone, no além das fronteiras da *diuina scriptura*. E é esta que, sem conter mentiras ou fantasias, instrui alguém na *fides ueritatis* ("fé da verdade"). É na *omnis diuina scriptura* que se encontra a *sana intelligentia* ("compreensão sadia", "bom senso").

Mas, afinal, qual é a lista de livros canônicos que se apresenta nesse texto agostiniano?

> [...] os cinco de Moisés, isto é, Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio; um livro de Jesus Nave, um dos Juízes, um livrinho que se chama

---

accipiunt, *eis quas pauciores minorisque auctoritatis ecclesiae tenent. si autem alias inuenerit a pluribus*, *alias a grauioribus haberi*, *quamquam hoc inuenire non possit*, *aequalis tamen auctoritatis eas habendas puto.*

[449] *nam ceteras securius leget fide ueritatis instructus*, *ne praeoccupent inbecillum animum et periculosis mendaciis atque phantasmatis eludentes praeiudicent aliquid contra sanam intellegentiam.*

> Rute e mais parece relacionar-se ao início de Reis. Em seguida, os quatro de Reis e os dois dos Paralipômenos, que não são a sequência daqueles, mas como que foram reunidos ao lado e ao mesmo tempo continuados. Essa é a parte histórica, que, em si mesma, contém o acúmulo dos tempos e a ordem dos acontecimentos. Outros há que, sendo de uma ordem diversa, não se encaixam nem naquela ordem nem entre si, a saber: Jó, Tobias, Ester, Judite, os dois livros de Macabeus e os dois de Esdra, que mais parecem seguir aquela história ordenada até os livros de Reis ou terminada dos Paralipômenos. Depois, os profetas, entre os quais um livro de Davi, o dos Salmos, e os três de Salomão: Provérbios, Cânticos dos cânticos e Eclesiastes. Com efeito, aqueles dois livros cujos títulos são respectivamente Sabedoria e Eclesiástico, e a partir de certa semelhança com os demais se diz ser de Salomão, conta-se, com efeito, muito constantemente que Jesus Sirácida os teria redigido. Mas porque mereceram ser incluídos na autoridade, devem ser contados entre os proféticos. Os demais deles são os livros que são propriamente chamados Profetas: são doze livros, cada um de um profeta diferente, que estão interligados e jamais aparecem separados, tidos por um só livro. Estes são os nomes dos profetas: Oseias, Joel, Amós, Abdias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuc, Sofonias, Ageu, Zacarias, Malaquias. Na sequência, os quatro livros proféticos constam de volumes maiores: Isaías, Jeremias, Daniel, Ezequiel. Nesses quarenta e quatro livros delimita-se a autoridade do antigo testamento. Quanto à do novo testamento, delimita-se no evangelho de quatro livros: segundo Mateus, segundo Marcos, segundo Lucas, segundo João; nas quatorze epístolas do apóstolo Paulo: aos Romanos, duas aos Coríntios, aos Gálatas, aos Efésios, aos Filipenses, duas aos Tessalonicenses, aos Colossenses, duas a Timóteo, a Tito, a Filêmon, aos Hebreus; nas duas de Pedro; nas três de João; numa de Judas e numa de Jacó; num livro dos atos dos apóstolos e num livro do Apocalipse de João. (Aug. *Doctr. chr.* II, 13)[450]

Nesse trecho, atesta-se a consolidação de um cânone específico e vislumbra-se o resultado do processo multissecular de construção da *Bíblia* como um só texto. Na passagem *o texto* é, por motivos didáticos (afinal, o *De doctrina christiana* é um programa

[450] *quinque Moyseos*, *id est Genesi Exodo Leuitico Numeris Deuteronomio*; *et uno libro Iesu Naue*, *uno Iudicum*, *uno libello qui appellatur Ruth*, *qui magis ad Regnorum principium uidetur pertinere*; *deinde quattuor Regnorum et duobus Paralipomenon*, *non consequentibus sed quasi a latere adiunctis simulque pergentibus. haec est historia*, *quae sibimet adnexa tempora continet atque ordinem rerum*; *sunt aliae tamquam ex diuerso ordine*, *quae neque huic ordini neque inter se connectuntur*, *sicut est Iob et Tobias et Esther et Iudith et Machabaeorum libri duo et Esdrae duo*, *qui magis subsequi uidentur ordinatam illam historiam usque ad Regnorum uel Paralipomenon terminatam. deinde prophetae*, *in quibus Dauid unus liber Psalmorum*, *et Salomonis tres*, *Prouerbiorum Cantici canticorum et Ecclesiastes. nam illi duo libri*, *unus qui Sapientia et alius qui Ecclesiasticus inscribitur*, *de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur: nam Iesus Sirach eos conscripsisse constantissime perhibetur. qui tamen quoniam in auctoritatem recipi meruerunt*, *inter propheticos numerandi sunt. reliqui sunt eorum libri*, *qui proprie prophetae appellantur*, *duodecim prophetarum libri singuli*, *qui connexi sibimet*, *quoniam numquam seiuncti sunt*, *pro uno habentur: quorum prophetarum nomina sunt haec: Osee Ioel Amos Abdias Ionas Micha Naum Abacuc Sophonias Aggaeus Zacharias Malachi. deinde quattuor prophetae sunt maiorum uoluminum: Esaias Hieremias Danihel Ezechihel. his quadraginta quattuor libris testamenti ueteris terminatur auctoritas. noui autem quattuor librorum euangelio: secundum Matthaeum*, *secundum Marcum*, *secundum Lucam*, *secundum Iohannem*; *quattuordecim epistulis apostoli Pauli: ad Romanos*, *ad Corinthios duabus*, *ad Galatas*, *ad Ephesios*, *ad Philippenses*, *ad Thessalonicenses duabus*, *ad Colossenses*, *ad Timotheum duabus*, *ad Titum*, *ad Philemonem*, *ad Hebraeos*; *Petri duabus*; *tribus Iohannis*; *una Iudae et una Iacobi*; *actibus apostolorum libro uno et Apocalypsi Iohannis libro uno.*

educacional cristão), destrinçado para, depois, ser novamente "fechado". Os termos empregados por Agostinho são, nesse sentido, bastante elucidativos. Por uma análise atenta, percebe-se a profusão de vocábulos de sentido espacial: *latus* ("lado"), *terminatus* ("terminado"), *termino* ("delimitar[-se]"). Eles, de alguma maneira, dão a cartografia do texto e, principalmente, delimitam as fronteiras, o dentro e o fora. Processo de delimitação sem o qual o comentário não poderia existir, uma vez que só poderia haver comentabilidade em relação a algo definido. Não seria possível comentar o absoluto nem o vazio. Quando se comenta algo, isso é feito *a partir de* (expressão espacial) algo *definido.* Por essa razão, os comentários não parecem, a nosso ver, processos hermenêuticos assessórios, mas sim justamente o que possibilita reconhecer que certa grandeza semiótica foi recortada de um universo irrepresentável e, logo, ela própria passível de ser representada. É preciso que se delimite uma *omnis scriptura diuina*, é preciso que isso seja retirado do amorfo de possibilidades, para que a afirmação-comentário *bipartita est* venha à luz.

Mas a lista agostiniana não tinha só por alvo os "heréticos". Como vimos na parte anterior, a questão do cânone dos livros bíblicos emergira com as primeiras polêmicas dos grupos em volta dos gnósticos e de Marcião e, desde então, não cessaram de surgir novos questionamentos acerca dos livros que deveriam constituir a *Bíblia.* Dissemos, pois, que diferenças de posicionamento não tinham sido exclusivas dos considerados, pelos ortodoxos, não ortodoxos, mas mesmo no interior do grupo dos que defendiam seguir à risca a *regula fidei* ("regra de fé") havia divergências. Complicando ainda mais, é possível encontrar casos de mudança de postura, mesmo se analisadas obras de um só autor. O que torna, evidentemente, mais multifacetada a interpretação de expressões tais como *omnis scriptura*.

É esse o caso, por exemplo, de Jerônimo, para quem a aquisição de conhecimentos de hebraico – além da convivência com mestres judeus que o ensinaram a língua – foi determinante para que ele cunhasse o conceito de *hebraica ueritas* (lit. "verdade hebraica"), segundo a qual o texto original hebraico (= *hebraica ueritas*) deveria ser a pedra de toque a partir da qual a canonicidade haveria de ser medida. Antes desse *turning point*, Jerônimo fiava-se basicamente ao mesmo cânone consuetudinário da igreja latina. O início da atividade de revisão das antigas traduções latinas, aliada a sua já

experiente atividade tradutora, fizeram-no embarcar numa empresa até então inédita no mundo de fala latina, qual foi: traduzir do "original"[451] hebraico para o latim. Entre o período de aprendizagem do hebraico e o início de sua revisão, Jerônimo deslocará a ideia comum entre os cristãos de canonicidade: em lugar da "inspiração" como critério primeiro, entrará o problema do idioma dos textos "originais".

Esse deslocamento defendido por Jerônimo – e que sofrerá críticas veementes – é mais um exemplo da forte influência dos ditames da filologia sobre sua produção intelectual, opondo-o a, por exemplo, Agostinho. Da divergência entre ambos nascerão "escolas" diferentes que se alternarão até, pelo menos, a Reforma, quando distensões como essas darão ensejo a grandes rupturas.

Numa carta escrita em 411, Jerônimo relata a um certo monge Rústico que, quando jovem, teria começado, por intermédio de um prosélito vindo do judaísmo, a estudar o hebraico. [452] No trecho em que recorda o início desse aprendizado, ele se refere ao tempo em que vivia num monastério no deserto próximo à cidade conhecida como *Chalcis*

[451] A noção de um texto "original", primeiro, é problemática e ainda muito vigente, porque pressupõe não só uma forma "pura" do texto, mas também implica fortemente uma superioridade desse "original" sobre as traduções, mas ou menos na linha platônica de achar que a natureza seria sempre superior à imitação dela. O problema de concepções desse tipo é, a nosso ver, não atentar para o fato de que se trata, na realidade, de sistemas diferentes, que só são comparáveis segundo alguns critérios arbitrariamente pré-definidos. Pois, se a tradução é apenas *uma* versão, porque fruto de uma interpretação do texto feita pelo tradutor, o "original" não menos é também apenas *uma* versão dentre as infinitas possibilidades de narrar e construir um determinado "fato". Em suma, para nós, o "original" é também e sempre já uma interpretação, porque, como todo texto, atravessado por "vozes" divergentes.

[452] "Quando era jovem e os desertos de solidão me cercavam, não podia suportar os estímulos dos vícios nem o ardor da natureza. Por mais que os refreasse com jejuns frequentes, minha mente, no entanto, ardia em pensamentos. Para domá-la, pus-me como um discípulo de um certo irmão que fora de crença hebreia, a fim de que eu aprendesse, depois das acuidades de Quintiliano, das exuberâncias de Cícero, da seriedade de Frontão, e da leveza de Plínio, o alfabeto [*sc.* hebraico] e estudasse palavras sibilantes e guturais. Quanto trabalho lá empreguei, quanta dificuldade aguentei, quantas vezes desesperei e quantas vezes parei, e, por obstinação em aprender, recomecei! Testemunha é tanto a minha consciência de quanto sofri, como a consciência dos que conviveram comigo. E agradeço a Deus, porque, da semente amarga das letras, estou colhendo o doce fruto." (*Dum essem iuuenis et solitudinis me deserta uallarent*, *incentiua uitiorum ardoremque naturae ferre non poteram*; *quae cum crebris ieiuniis frangerem*, *mens tamen cogitationibus aestuabat. Ad quam edomandam*, *cuidam fratri*, *qui ex Hebraeis crediderat*, *me in disciplinam dedi*, *ut post Quintiliani acumina Ciceronisque fluuios grauitatemque Frontonis*, *et lenitatem Plinii alphabetum discerem*, *et stridentia anhelantiaque uerba meditarer. Quid ibi laboris insumpserim*, *quid sustinuerim difficultatis*, *quotiens desperauerim quotiensque cessauerim et contentione discendi rursus inceperim*, *testis est conscientia tam mea*, *qui passus sum*, *quam eorum*, *qui mecum duxerunt uitam. Et gratias ago Domino*, *quod de amaro semine litterarum dulces fructus capio*; Hier. *Ep.* CXXV, 12)

ad Belum.[453] Estima-se que tal vivência desértica se teria estendido entre os anos de 375 e 377 (cf. Kamesar, 1993). O *turning point*, no entanto – em que passou de um aprendiz de hebraico[454] para um defensor de uma *verdade hebraica* –, parece ter começado a partir de 382, quando se tornou o "secretário"[455] do papa Dâmaso (305-384), cujo papado durou de primeiro de outubro 366 a onze de dezembro de 384. Cônscio das capacidades multilíngues e da grande *expertise* tradutora de Jerônimo, o papa incita-o a revisar todas as traduções conhecidas do *Antigo Testamento* em latim, com o intuito de produzir uma nova edição mais acurada. Desse pedido nasce o "projeto" de edição conhecido como *iuxta Hebraeos* ("de acordo com os hebreus"), a edição latina da *Bíblia*, que paulatinamente se imporá

[453] Sobre a localização geográfica da cidade: "Cálcis, também chamada Chalcis ad Belum ou, na língua da população nativa, Qinnesîn ('ninho de águia'), jaz sobre a fronteira entre o norte da Síria e a região ocidental do Eufrates. Hoje algumas ruínas da acrópole, a cidade baixa e o cemitério ainda subsistem. Na época de Jerônimo, Cálcis era um importante ponto estratégico no sistema de defesa romano da província da Síria e um centro econômico, pelo qual passavam grandes rotas de caravanas. Localizava-se a 55 milhas [*i.e.* 88,495 km] lés-sueste da capital síria Antioquia e a 17 milhas [*i.e.* 27,353 km] sudoeste de Alepo (em árabe Haleb/em grego antigo Berrhorea)." (*Chalcis*, *also called Chalcis ad Belum or*, *in the language of the native population*, *Qinnesîn* ('*eagle's nest*'), *lies on the border between northern Syria and the region west of the Euphrates.8 Today*, *some ruins of the acropolis*, *lower town*, *and cemetery are still extant. In Jerome's time*, *Chalcis was an important strategic point in the Roman defence system of the province of Syria and an economic centre*, *through which major caravan routes passed. It was located 55 miles east-south-east of the Syrian capital Antioch and 17 miles south-west of Aleppo* (*Haleb/Berrhoea*). *So*, *it has been argued that Jerome exposed himself to the scorching sun in the menacing desert which began a few miles to the south-east of Chalcis.*; Rebenich, 2002, p. 6)

[454] Convém alertar que há uma série de estudos que põe em xeque tanto o conhecimento de hebraico quanto as relações com judeus que Jerônimo alega ter tido. Para os objetivos deste trabalho, no entanto, essa questão não ocupa o primeiro lugar em importância. Para um resumo recentes desses debates, ver Graves (2007, pp. 1-12).

[455] "[…] Em primeiro lugar, o talentoso monge e estudioso multilíngue foi contatado e preferido pelo bispo Dâmaso, que confiou nele para informar-se acerca dos complexos assuntos eclesiásticos do oriente grego. É provável que Jerônimo tenha trabalhado no arquivo eclesial, que, sob Dâmaso, foi reorganizado e alocado num prédio novo. Ele talvez tenha sido responsável por minutar a correspondência oficial com as igrejas gregas, e, quiçá, Dâmaso lhe pedisse para comentar interpelações sinodais e pedidos de informação vindos da parte oriental do Império. Gerações posteriores descreveram-no, por essa razão, como o secretário do bispo." ([…] *First*, *the clever monk and multilingual scholar was noticed and favoured by bishop Damasus*, *who relied upon him for information about the complex ecclesiastical affairs of the Greek east. Jerome is likely to have worked in the ecclesiastical archive*, *which was reorganized and housed in a new building under Damasus. He may have been responsible for drafting the official correspondence with the Greek churches*, *and perhaps Damasus asked him to comment upon synodal interpellations and inquiries from the eastern part of the Empire. Later generations have therefore depicted him as the bishop's secretary*.; Rebenich, 2002, p. 15). Nesse mesmo trecho, Rebenich cita que, anos depois, numa carta, Jerônimo recorda suas incumbências junto ao papa, ao dizer: "[...] Muitos anos atrás, quando ajudava Dâmaso, bispo da cidade de Roma, nas correspondências eclesiásticas e respondia às consultas sinódicas do oriente e do ocidente..." (*Ante annos plurimos*, *cum in chartis ecclesiasticis iuuarem Damasum*, *Romanae urbis episcopum*, *et orientis atque occidentis synodicis consultationibus responderem* [...]; Hier. *Ep.* CXXIII, 9).

durante a Idade Média como a "melhor" versão. A denominação de *Vulgata*[456] só surgirá no Concílio de Trento (1545-1563).

Os motivos que levaram o papa Dâmaso a fazer esse pedido não são claros (O'Loughlin, 2009, p. 56), no entanto,

> há certa evidência de que a questão do cânone do Velho Testamento foi matéria de preocupação para Hilário de Poitiers (c. 315-367). No entanto, durante os anos 380 [...] dois assuntos bíblicos alcançaram proeminência. Primeiro, dúvidas quanto à qualidade das traduções latinas correntes como um texto acurado das escrituras. [...] Segundo, parece ter havido alguma preocupação relativa ao conteúdo do cânone dos Velho e Novo Testamentos, pois, num sínodo em 382, presidido por Dâmaso e secretariado por Jerônimo, encontramos a primeira lista em latim dos livros bíblicos formalmente promulgada. (O'Loughlin, 2009, p. 56)[457]

Quanto a essa lista, pode-se presumir que Jerônimo não a questionou num primeiro momento ou, pelo menos, se consultado pelo papa e se sua opinião era diversa, isso não teve impacto no resultado final (cf. O'Loughlin, 2009). Fato é que essa lista quase que reproduzia tudo que já se tinha traduzido da LXX para o latim.

No entanto, entre esse ano de 382, quando se produziu tal lista inédita em latim, e 392, é possível dizer que Jerônimo tenha se "convertido" de vez à ideia de uma *verdade hebraica.* Houve certa discussão concernente à primeira abonação da expressão latina *hebraica ueritas.* Kamesar (1993) defende que, embora seja possível que a expressão só tenha aparecido a partir do *Quaestiones Hebraicae in Genesim*, escrito entre os anos 391-392, o "[...] conceito já está presente nas cartas romanas" (p. 42).[458] Como exemplos, o estudioso cita dois trechos da carta 20, supostamente publicada em 383, em que Jerônimo menciona "[...] a verdade há ser expressa a partir dos códices hebraicos"[459] (*Ep.* XX, 2) e,

---

[456] Mais especificamente *Biblia sacra iuxta Vulgatam Versionem.*

[457] *There is some evidence that the question of the canon of the Old Testament was a matter of concern for Hilary of Poitiers* (*c.315–367*)*. However*, *by the 380s*, *for reasons unknown to us*, *two biblical concerns had come to prominence. First*, *doubts over the quality of the current Latin translations as an accurate text of the scriptures.* […] *Second*, *there seems to have been some concern over the content of the canon of the Old and New Testaments*, *for at a synod in 382*, *presided over by Damasus and with Jerome as secretary*, *we find the first Latin list of biblical books being formally promulgated.*

[458] […] *the concept is already present in the Roman letters.* Cartas "romanas" significa as que foram redigidas no período em que o Estridonense se encontra na "Cidade Eterna".

[459] [...] *ex hebraeis codicibus ueritas exprimenda est* [...].

depois, diz que "convém trabalhar um tempo diante da verdade e acostumar o ouvido a um idioma estrangeiro"[460] (*Ep.* XX, 5).

Possibilidade diversa é a apresentada por Jay (p. 89, n. 133), que chama a atenção para o fato de que, no *Comentário a Eclesiastes*, obra em geral datada em torno do ano 388, se encontra a seguinte expressão: "de acordo com a verdade do sentido hebraico"[461] (*In Eccl.* VIII, 13). Todavia, como ambos parecem concordar, a expressão "célebre" (Jay, 1985, p. 89), *hebraica ueritas*, aparece pela primeira vez mesmo no prefácio do *Quaestiones hebraicae in Genesim.* [462] Num dos tantos momentos de *captatio beneuolentiae*, Jerônimo, comparando o alcance de seu trabalho com o de Orígenes, afirma:

> A respeito do Adamantino, porém, guardo silêncio. O nome dele (se é lícito colocar o menor lado a lado com o maior) é mais invejado que o meu próprio, porque, em suas homilias, que dirige ao povo, ele segue uma edição comum; nos tomos, isto é, em disputas maiores, superado pela **verdade hebraica** e cercado pelas tropas dela, às vezes ele pede reforço da língua estrangeira. Só digo o seguinte: eu gostaria de ter, junto com a inveja para com seu nome, também a ciência das escrituras, pouco se importando com imagens e sombras de fantamas, cuja natureza dizem que é aterrorizar as crianças e tagarelar em cantos tenebrosos. (Hier. *Hebr.quaest.* praef.; grifo nosso)[463]

O mais importante desse trecho para a presente discussão é a defesa da superioridade da "verdade hebraica". O grande exegeta até então conhecido, Orígenes, figura de grande influência sobre os pensadores cristãos, em geral, e os do mundo latino, em particular, nas obras em que discorria toda sua verve hermenêutica, era *superatus* pela *hebraica ueritas.* A imagem, muitas vezes aventada por Jerônimo, era a de uma fonte onde

---

[460] [...] *condecet ob ueritatem laborare paulisper et peregrino aurem adcommodare sermoni* [...]. Quanto a outra interpretação do valor da preposição *ob* na passagem, cf. a tradução espanhola: "*por amor de la verdad...*" (Ruiz Bueno, 1962, p. 126-126).

[461] *iuxta sensus hebraici ueritatem.*

[462] Assim também se pronuncia a responsável pela tradução, introdução e notas da edição espanhola dessa obra jeronimiana: "São Jerônimo utiliza pela primeira vez uma expressão que se tornou famosa: a *hebraica ueritas*, que, contraposta [...] a *imago* e *umbra*, representa a substância, a fonte, a realidade frente à inconsistência, à irrealidade" (*San Jerónimo utiliza por primera vez una expressión que se ha hecho famosa: la* hebraica ueritas *que*, *contrapuesta* [...] *a* imago *y* umbra, *representa la sustância*, *la fuente*, *la realidad frente a la inconsistencia*, *la irrealidad*; Herrera García, 2004, p. 8, n. 10).

[463] *De Adamantio autem sileo*, *cuius nomen* (si parua licet conponere magnis) *meo nomine inuidiosius est*, *quod*, *cum in homiliis suis*, *quas ad uulgum loquitur*, *communem editionem sequatur*, *in tomis*, *id est*, *in disputatione maiori*, *hebraica ueritate superatus et suorum circumdatus agminibus*, *interdum linguae peregrinae quaerit auxilia. Hoc unum dico*, *quod uellem cum inuidia nominis eius habere etiam scientiam scripturarum*, *flocci pendens imagines umbrasque laruarum*, *quarum natura esse dicitur terrere paruulos et in angulis garrire tenebrosis.*

o Adamantino buscava as informações verdadeiras para resolver um problema exegético. Entrando em contato com esse *modus operandi* interpretativo quando se mudou para a parte oriental do Império Romano, Jerônimo não só se impressionou muito com ele, como fará esforços semelhantes (como aprender o hebraico) para formar-se exegeta nessa linha filológica origeniana. Tal procedimento já está bem expresso na carta 18, endereçada ao papa Dâmaso e publicada, estima-se, entre os anos de 379 e 381.

Mas quais as implicações dessa "conversão" a um conceito de *hebraica ueritas* (i) para a questão do cânone da *Bíblia* e (ii) para o tema aqui analisado dos comentários?

Tanto num como noutro caso, não é possível apresentar uma resposta única às questões. No entanto, percebem-se certas linhas divisórias no interior do debate antigo cristão, motivadas pela construção e defesa desse novo conceito, as quais analisaremos na sequência.

No que concerne à constituição do cânone bíblico, é lícito afirmar, por exemplo, que a adoção de um critério filológico, por Jerônimo, como pedra de toque para definir o que deveria pertencer ao cânone bíblico, produziu uma cisão fundamental e cunhou um novo *limite* escriturário. A introdução dessa perspectiva ia ao encontro de outros critérios de canonicidade, em especial, o mais usado pelos ortodoxos herdeiros de Niceia, a saber: o da transmissão autorizada. Se, por um lado, a perspectiva jeronimiana da *hebraica ueritas* centrava-se na questão linguística como divisor de águas – de modo que, em se tratando de AT, os únicos idiomas possíveis dos textos deveriam ser hebraico e aramaico, no caso do NT, somente o grego é concebível –, o ponto de vista dos defensores da manutenção do uso da LXX ou de traduções baseadas nela, por outro, defendia que canônicos seriam aqueles livros cuja transmissão desde os apóstolos até as igrejas da época fosse, de alguma forma, atestada. Basicamente, o pressuposto mais "tradicionalista" fiava-se no princípio da autoridade, seja essa expressa em termos quantitativos (quantas igrejas contêm tais livros), seja em termos qualitativos (quais livros estão entre as igrejas mais antigas e outrora sedes apostólicas), como vimos em Agostinho.

Como já dito anteriormente, entre os que se consideravam, em algum grau, seguidores de Cristo, questões relativas ao cânone surgiam com certa frequência desde, pelo menos, o século II d.C. Basicamente cada grupo possuía seu cânone. Para ficar apenas

entre alguns grupos coetâneos a Jerônimo e Agostinho, basta lembrar dois exemplos: Prisciliano (c. 350-386), um asceta da região da Hispânia e, depois, bispo da cidade de Ávila, e seus seguidores acreditavam na continuidade de êxtases proféticos,[464] a ponto de não só crer ser possível tornar outros textos bíblicos não proféticos em textos desse gênero, como também defendiam que a mesma inspiração dos profetas de antanho poderia arrebatar alguém no presente e o arrebatado estaria em condições de produz mais escrituras proféticas.[465] Nessa perspectiva, as escrituras e os cânones eram obra do tipo *working in progress.* No que concerne aos maniqueus, que – a despeito de não serem cristãos – julgavam importantes alguns ensinamentos de Cristo e de Paulo, eles defendiam a não unidade dos dois *Testamentos*, além de argumentar contra qualquer influência das perspectivas judaicas moral e teológica contidas no AT.

Conhecedor e opositor dessas divergências, Jerônimo sabia que, ao introduzir um novo critério de aferição canônica, estava – como o próprio afirma no prefácio a sua tradução dos livros de Isaías (cf. Jay, 1985, p. 90) – "colocando a mão no fogo"[466]. Não foram poucos os que se mostraram desavindos. Um desses foi, sem dúvida, Agostinho. O bispo de Hipona expressou em vários momentos de seu epistolário preocupação com os rumos tomados pela empresa tradutória de Jerônimo. No estudo dessa polêmica expressa nas cartas, é possível seguir a argumentação de Fürst (1994, p. 117), segunda a qual,

---

[464] "Abonada com segurança está a orientação ascética, e evidente também uma determinada tendência esotérica [...] Para isso, orientavam-se pela Bíblia, que era explicada por meio de um mestre inspirado e estudada com afinco por seus discípulos. Ademais, escritos apócrifos eram estimados como textos de caráter apocalíptico e provavelmente também produzidos" (*Sicher belegt ist die asketische Orientierung*, *offenbar auch eine bestimmte esoterische Tendenz* […]. *Man orientierte sich dafür an der Bibel*, *die durch einen inspirierten Lehrer ausgelegt und von seinen Schülern eifrig studiert wurde. Außerdem wurden apokryphe Schriften als Texte von Offenbarungscharakter geschätzt und wahrscheinlich auch produziert*; Markschies, 2012b).

[465] "Para os priscilianistas, comprova-se o uso dos seguintes escritos apócrifos: Atos de Tomas, Enoc, IV Esdras, Ascensão de Isaías, a Carta de Paulo aos laodicenses. Prisciliano estabelece, contra a tradição eclesiástica, sua própria inspiração e a dos seus adeptos como critério para o reconhecimento de determinados livros. Graças à continuação efetiva do dom profético dentro da comunidade de Cristo, trata-se de um modo seguro de proceder." (*Für die Priscillianisten ist die Benutzung folgender apokrypher Schriften nachzuweisen: Thomasakten*, *Henoch*, *IV.Esra*, *Himmelfahrt Jesajas*, *der Brief des Paulus an die Laodicener. Priscillian erhebt gegen die kirchliche Tradition seine eigene Inspiration und die seiner Anhänger zum Maßstab für die Anerkennung bestimmter Bücher. Dank des Fortwirkens prophetischer Gaben in der Gemeinde Christi*, *ist das ein sicheres Verfahren*; Hennings, 1994, p. 202, n. 304).

[466] *Sciens ego et prudens in flammam mito manum* (Hier. *Praef. in libri Is.*, PL 28, 772B)

> Ora, o que chama atenção em suas [*sc*. de Agostinho] objeções postas a Jerônimo contra as novas traduções deste da Bíblia é que a autoridade e a imagem da *Septuaginta*, embora palpáveis nas reflexões mencionadas, não formavam o ponto central de suas objeções e demandas. Agostinho, na *Ep*. 71,4-6, não argumentou de forma a negar o modo de proceder de Jerônimo, fazendo referência à imagem tradicional do texto da *Septuaginta* e por causa de considerações e receios pastoral-eclesiásticos, mesmo que com frequência assim seja apresentado. Apesar de objeções quejandas volta e meia afluírem em suas reflexões, o cerne e o fio condutor de sua argumentação era, no entanto, algo diferente.[467]

Donde ele conclui: "No pano de fundo de sua demanda a Jerônimo em favor de uma tradução conforme a Septuaginta grega, estavam, em primeiro lugar, ponderações filológicas".[468] (Fürst, 1994, p. 117).

Todavia, e não menoscabando a importância que Agostinho teria dado – eis o argumento central de Fürst (1994) – à necessidade de produzir uma tradução filologicamente comprovável e verificável, não nos parecem menores as consequências decorridas da adoção, por Jerônimo, do conceito de *hebraica ueritas*, não apenas como um critério filológico de tradução, mas também e principalmente – ainda que em termos de um "efeito colateral" – como balizador de canonicidade dos textos bíblicos.[469]

Não é à toa, portanto, que Jerônimo, imbuído dessa perspectiva da "verdade hebraica", foi o primeiro a empregar a etiqueta "ἀπόκρυφα" (*apókrypha*), tal qual no sentido que ela ainda mantém hoje – ou seja, "diz-se de ou obra religiosa destituída de autoridade canônica" (Houaiss) – a qualquer texto que, no AT, não estivesse em hebraico ou aramaico.

---

[467] *Das Auffällige an seinen bei Hieronymus vorgebrachten Einwänden gegen dessen neue Bibelübersetzungen ist nun, daß Autorität und Ansehen der Septuaginta in den genannten Gedanken zwar greifbar werden, aber nicht den zentralen Punkt seiner Einwände und Forderungen bildeten. Augustinus argumentierte in* ep. *71,4-6 nicht so, daß er unter Hinweis auf das traditionelle Ansehen des Septuagintatextes und aufgrund pastoraler und ekklesialer Rücksichten und Befürchtungen Hieronymus' Vorgehen abgelehnt hätte, wenngleich das oft so dargestellt wird. Derartige Einwände flössen zwar immer wieder in seine Reflexionen ein, Kern und Duktus seiner Argumentation war jedoch etwas anderes.*

[468] *Im Hintergrund seiner Forderung an Hieronymus, nach der griechischen Septuaginta zu übersetzen, standen primär philologische Überlegungen.*

[469] A avaliação de Fürst no tocante ao trabalho de Hennings (1994) é severa: "A concepção desenvolvida por R. Henning de que ambos teriam discutido acerca do cânone definitivamente tem de ser descrita como um erro de interpretação das passagens epistolares elencadas." (*Die von R. HENNING* [...] *entwickelte Auffassung, beide hätten über den Kanon diskutiert, muß entschieden als Fehldeutung der genannten Briefpassagen bezeichnet werden*; Fürst, 1994, p. 106, n. 2)

Tal rótulo não era desconhecido de outros autores precedentes. Por exemplo, Orígenes e Eusébio de Cesareia, na esteira daquele, falam de "apócrifos". Entretanto, como demonstra Hennings (1994), opondo-se à noção de ἐνδίαθηκος (*endíathēkos*, "pertencente ao testamento"), jamais aplicaram a categoria de "apócrifo" aos livros que se supõe terem sidos compostos originalmente em grego por judeus na Diáspora.[470] Por sua vez, Orígenes teria sido o primeiro autor cristão a usar o termo ἐνδίαθηκος, muito influenciado por discussões rabínicas relativas aos – na contramão do termo grego – ספרים החיצונים ("os livros externos").[471]

O passo que Jerônimo dá, porém, vai mais longe, quando, em torno de 392, no prólogo a sua tradução dos quatro livros de *Reis* (que, atualmente, equivalem aos dois livros de *Samuel* e aos outros dois de *Reis*), afirma o seguinte:

> Este prólogo das escrituras, como se fosse um princípio galeado para todos os livros que vertemos do hebraico ao latim, pode vir a propósito para que tenhamos condições de saber tudo aquilo que está fora deles [sc. livros hebraicos], entre os quais há de se pôr os apócrifos. (Hier. *Praef. in libr. Samuel et Malachim*)[472]

Noutro momento, no mesmo prólogo, o Belemita especifica os livros de "dentro" em oposição aos de "fora":

---

[470] "[Orígenes] refere-se explicitamente à herança judaica, que é a garantia para esse cânone. O apreço pela tradição judaica Orígenes expressa com o adjetivo ἐνδίαθηκος, que, pelo visto, ele foi o primeiro autor cristão a empregá-lo. Os livros que os judeus conversam são considerados por ele como "pertencentes ao Testamento". Com isso, Orígenes estabelece o cânone da Bíblia hebraica como fio condutor, sem, no entanto, pôr univocamente de fora os acréscimos da Septuaginta. Orígenes conhece o conceito de "escritos apócrifos", mas o emprega não à Septuaginta, mas sim aos escritos não canônicos." ([…] *beruft sich ausdrücklich auf die jüdische Überlieferung*, *die der Garant für diesen Kanon ist. Seine Wertschätzung für die jüdische Tradition drückt Origenes in dem Adjektiv ἐνδίαθηκος aus*, *das er anscheinend als erster christlicher Autor benutzt. Die Bücher*, *die die Juden überliefern*, *hält er für* "*zum Testament gehörend*". *Damit erhebt Origenes den Kanon der hebräischen Bibel zur Richtschnur*, *ohne allerdings die Zusätze der Septuaginta eindeutig auszugrenzen. Origenes kennt den Begriff* "*apokryphe Schriften*", *wendet ihn aber nicht auf die Septuaginta*, *sondern. auf außerkanonische Schriften an*; Hennings, 1994, pp. 156-157).

[471] "O uso do conceito ἀπόκρυφα para descrever os escritos que não pertencem ao cânone reconhecido tem provavelmente como modelo a expressão ספרים החיצונים "livros externos", usada na tradição rabínica desde a Mixná [...]" (*Die Verwendung des Begriffs ἀπόκρυφα zur Bezeichnung von Schriften*, *die nicht zum anerkannten Kanon gehören*, *hat ihr Vorbild wahrscheinlich in der Verwendung von ספרים החיצונים* "*draußenstehende Bücher*" *in der rabbinischen Tradition seit der Mischna* […]; Hennings, 1994, p. 157, n. 114)

[472] *Hic prologus Scripturarum quasi galeatum principium omnibus libris*, *quos de hebraeo uertimus in latinum*, *conuenire potest*, *ut scire ualeamus*, *quicquid extra hos est*, *inter apocrifa seponendum.*

O primeiro livro é chamado, entre eles, Bresith,[473] o qual dizemos Gênesis. O segundo, Hellesmoth,[474] que se chama Êxodo. O terceiro, Vaiecra, ou seja, Levítico. O quarto Vaiedabber, que nomeamos Números. O quinto, Addabarim, que intitulamos Deuteronômio. Esses sãos os cinco de Moisés, chamados com propriedade Thorath, isto é, lei.

Dos Profetas fazem uma segunda sequência; e iniciam a partir de Jesus, filho de Nave, que, entre eles, é dito Iosue Bennum.[475] Depois, acrescentam os Sopthim,[476] isto é, o livro dos Juízes. E nesse mesmo livro encaixam Ruth,[477] porque a história narrada se passa nos dias dos juízes. O terceiro que segue é Samuhel,[478] ao qual nós damos o nome de primeiro e segundo livros de Reis. O quarto, Malachim,[479] ou seja, dos Reis, o que contém os volumes três e quatro dos Reis. E é muito melhor dizer Malachim, isto é, dos Reis, que Malachoth,[480] ou seja, dos reinos. Com efeito, o livro não descreve os reinos de muitos povos, mas tão somente do povo israelítico, que é constituído de doze tribos. O quinto é Esaias.[481] O sexto, Hieremias.[482] Sétimo, Hiezecihel.[483] O oitavo livro é o dos dozes profetas, chamados entre eles de Thareasra.[484]

A terceira ordem possui os ἁγιόγραφα [*hagiógrafa*, "textos santos"]. O primeiro livro começa com Iob.[485] O segundo, com David,[486] compreendido por cinco capítulos e um volume dos Salmos. O terceiro é Salomon,[487] contendo três livros: Provérbios, que eles chamam de Parábolas, ou seja, Masaloth;[488] Eclesiastes, isto é, Accoeleth;[489] Cânticos dos cânticos, a que dão o título de Sirassirim.[490] O sexto é Danihel.[491] Sétimo, Dabreiamin,[492] ou seja, as Palavras dos dias, o que podemos chamar de modo mais satisfatório χρονικόν [*khronikón*,

[473] Os nomes em itálicos representam a tentativa de Jerônimo para transliterar os títulos hebraicos dos textos. Cf. a edição dessa mesma passagem na *Patrologia Latina* 28, em que se encontram, além dessas transliterações, os títulos grafados na escrita hebraica.
[474] Na transliteração dos títulos hebraicos, Jerônimo segue uma tradição judaica, como o próprio aponta alhures, segunda a qual se nomeiam os livros da Torá pelas primeiras palavras de cada obra. Assim: בראשית ("No princípio..."), אלה שמות ("Eis os nomes..."), ויקרא ("E chamou..."); וידבר ("E falou..."); אלה הדברים ("Eis as palavras..."). Com pouquíssimas alterações, encontram-se esses títulos ainda hoje em edições hebraicas da *Bíblia*: בראשית, שמות, ויקרא, במדבר ("No deserto"), דברים.
[475] יהושע בן נון. Hoje, mais comumente apenas mencionado como יהושע.
[476] שופטים.
[477] רות.
[478] שמואל.
[479] מלכים.
[480] מלכות.
[481] As grafias, tanto latina quanto hebraica, do nome de Isaías diferem das encontras alhures: aqui, ישעיה, na *Bíblia*, ישעיהו; *Esaias*, *Isaias.*
[482] Segundo a edição da PL, ירמיה. Porém o nome também é encontrado com a grafia ירמיהו.
[483] יחזקאל.
[484] תרי עשר, ou seja, "doze".
[485] איוב.
[486] דוד.
[487] שלמה.
[488] משלות.
[489] קהלת.
[490] שיר השירים.
[491] דניאל.
[492] דברי הימים.

> "histórico"] de toda a história divina. Esse livro, entre nós, é intitulado primeiro e segundo livro dos Paralipomenon.[493] O oitavo é Ezras,[494] que está divido de modo semelhante, tanto entre gregos e latinos, em dois livros. O nono é Hester.[495][496]

Esse seria, portanto, o cânone do AT segundo o critério linguístico de Jerônimo. Ora, o próprio fato de Jerônimo – por puro rigor filológico talvez – tentar reproduzir os títulos originais hebraicos tem grande relevância retórica, como se dissesse que por trás da aparente familiaridade dos nomes dos livros em latim, esconde-se um outro universo, só acessível aos que têm condições de decifrar essa língua estrangeira. Esses títulos funcionam como carimbos, eles são a chancela de *hebraica ueritas.* Os livros dos AT que não as têm pertencem ao *extra*:

> Portanto Sabedoria, que popularmente se intitula "de Salomão", o Livro de Jesus, filho de Sirac, Judite, Tobias e o Pastor [*sc.* de Hermas] não estão no cânone. O primeiro Livro dos Macabeus encontrei em hebraico, o segundo é grego, o que pode ser provado também de seu próprio estilo.[497]

Com esse enunciado, Jerônimo, na avaliação de O'Loughlin (2009), estaria "inventando apócrifos". Viu-se que tanto o termo quanto a noção de "apócrifo" não eram estranhos à reflexão canônica cristã anterior. Mas, com Jerônimo, tem-se o primeiro

---

[493] Παραλειπομένων.
[494] עזרא.
[495] אסתר.
[496] *Primus apud eos liber uocatur Bresith*, *quem nos Genesim dicimus*; *secundus Hellesmoth*, *qui Exodus appellatur*; *tertius Vaiecra*, *id est Leuiticus*; *quartus Vaiedabber*, *quem Numeros uocamus*; *quintus Addabarim*, *qui Deuteronomium praenotatur. Hii sunt quinque libri Mosi*, *quos proprie Thorath*, *id est Legem appellant.*
Secundum Prophetarum ordinem faciunt, *et incipiunt ab Iesu filio Naue*, *qui apud eos Iosue Bennum dicitur. Deinde subtexunt Sopthim*, *id est Iudicum librum*; *et in eundem conpingunt Ruth*, *quia in diebus Iudicum facta narratur historia. Tertius sequitur Samuhel*, *quem nos Regnorum primum et secundum dicimus. Quartus Malachim*, *id est Regum*, *qui tertio et quarto Regnorum uolumine continetur*; *meliusque multo est Malachim*, *id est Regum*, *quam Malachoth*, *id est Regnorum dicere*, *non enim multarum gentium regna describit*, *sed unius israhelitici populi qui tribubus duodecim continetur. Quintus est Esaias*, *sextus Hieremias*, *septimus Hiezecihel*, *octauus liber duodecim Prophetarum*, *qui apud illos uocatur Thareasra.*
Tertius ordo αγιογραφα possidet, *et primus liber incipit ab Iob*, *secundus a Dauid*, *quem quinque incisionibus et uno Psalmorum uolumine conprehendunt. Tertius est Salomon*, *tres libros habens: Prouerbia*, *quae illi Parabolas*, *id est Masaloth appellant*, *et Ecclesiasten*, *id est Accoeleth*, *et Canticum canticorum*, *quem titulo Sirassirim praenotant. Sextus est Danihel*, *septimus Dabreiamin*, *id est Verba dierum*, *quod significantius χρονικον totius diuinae historiae possumus appellare*, *qui liber apud nos Paralipomenon primus et secundus scribitur*; *octauus Ezras*, *qui et ipse similiter apud Graecos et Latinos in duos libros diuisus est*, *nonus Hester.*
[497] *Igitur Sapientia*, *quae uulgo Salomonis inscribitur*, *et Iesu filii Sirach liber et Iudith et Tobias et Pastor non sunt in canone. Macchabeorum primum librum hebraicum repperi*, *secundus graecus est*, *quod et ex ipsa φράσιν probari potest.*

posicionamento explícito contra os livros citados na passagem. Como lembra Hennings (1994, p. 157): "Jerônimo é o único autor cristão que descreve os acréscimos da Septuaginta como ἀπόκρυφα" (*apócrypha*).[498] O caso dos livros de Macabeus é o mais emblemático a nosso ver, pois o critério jeronimiano da *hebraica ueritas* é usado a ponto de cindir, devido aos critérios linguísticos, em duas uma mesma narrativa. Isso o leva a suspender o juízo sobre esse livro; nesse prólogo, ele não decide se os Livros de Macabeus estão ou não no cânone, graças ao aparente paradoxo de cada livro ter sido encontrado separadamente em línguas diferentes.

A diferença de posicionamento introduzida por Jerônimo ao elevar o idioma dos textos como critério de canonicidade inflectiu de tal modo nos debates acerca do cânone que, doravante, parecia restar apenas duas opções: a de Agostinho ou a de Jerônimo. Além disso, tentativas mais ou menos conciliatórias surgiram e ainda hoje são encontradas nas divergências relativas a tais livros.

Convém lembrar o caso de Rufino de Aquileia (morto em 410), um ex-amigo de Jerônimo, que, depois da onda de condenações ao origenianismo, puseram-se em lados opostos e se viram inimigos declarados. Assim como seu ex-amigo, Rufino produziu traduções de obras de Orígenes e também alguns comentários bíblicos. Quanto a essa questão específica dos livros canônicos, O'Loughlin lembra que Rufino

> [...] não estava disposto a incluir os seis livros questionados por Jerônimo dentro da categoria de 'apócrifos'; mas tampouco estava disposto a garantir-lhes o *status* pleno de escritura inspirada, que era a consequência da posição de Agostinho. (2009, p. 62)[499]

Para "fugir" a esse dilema, Rufino criou a noção de "livros eclesiásticos", ou seja, embora não inspirados tais como os demais, possuíram autoridade dentro da igreja e deveriam pertencer ao rol de escritos edificantes.[500]

Essa estratégia de "fuga" não perdeu sua força ao longo dos séculos e continua bem presente. Numa analogia pertinente, O'Loughlin afirma, com certa polêmica, que a

---

[498] *Hieronymus ist der einzige christliche Autor, der die Septuaginta-Zusätze als ἀπόκρυφα bezeichnet.*

[499] […] *was not willing to include the six books questioned by Jerome within the category of the* '*apocrypha*'; *but neither was he willing to grant them the full status of inspired scripture which was the consequence of Augustine's position.*

[500] Cf. o nome do livro atribuído a Jesus Sirácida, que desde, pelo menos, o século III d.C. é também conhecido como *Ecclesiasticus.*

criação da categoria "eclesiástico" por parte de Rufino representa "[…] um truque,[501] paralelo ao de alguns católicos romanos que usam o conceito de um 'deuterocânone' – e deixam a questão da inspiração do livro indefinida, embora implicitamente negada."[502] E conclui que essa questão da classificação desses livros continua

> [....] a causar confusão em discussões acerca da escritura entre igrejas e dentro de igrejas específicas (católicos romanos às vezes usam o neologismo "deuterocanônico" numa tentativa de aquietar os interesses protestantes [...]).[503]

Outro momento importante de apresentação do cânone bíblico é quando Jerônimo, numa carta escrita em 396 a Paulino de Nola (353-431), lista e sumaria os livros pertencente aos dois testamentos. Chama atenção o fato de os livros do AT serem os mesmos outrora mencionados no "Prólogo galeado". Para concluir essa questão dos cânones divergentes segundo a defesa de Agostinho e de Jerônimo, apresentamos em seguida duas tabelas para que se tenha uma ideia mais clara dos pontos de divergência. Na primeira, estão os livros do AT tidos como canônicos em cinco listas diferentes: a da LXX (ed. Rahlfs); o Sínodo de Roma, que Jerônimo secretariou; o "Prólogo galeado" e a carta LII; e, por fim, a lista apresentada por Agostinho no *De doctrina christiana.* A segunda tabela oferece os livros do NT; nesse caso, a única diferença importante está nas listas de Jerônimo e Agostinho.

ANTIGO TESTAMENTO					
	LXX	Sínodo de Roma (382)	Jerônimo *Prol. Gal.* (392)	Jerônimo, *ep.* LIII, 8-9 (396)	Agostinho, *De doctr. chr.* II, 12 (396-397)
01	*Gênesis*	*Gênesis*	*Gênesis*	*Gênesis*	*Gênesis*
02	*Êxodo*	*Êxodo*	*Êxodo*	*Êxodo*	*Êxodo*
03	*Levítico*	*Levítico*	*Levítico*	*Levítico*	*Levítico*
04	*Números*	*Números*	*Números*	*Números*	*Números*

[501] Agradeço a Renato Pinto a sugestão de traduzir *fudge* como 'truque'.
[502] […] *a fudge parallel to that of some contemporary Roman Catholics who use the concept of a* "*deuterocanon*"*—and leave the question of the inspiration of the book undefined*, *yet implicitly denied.*
[503] […] *still causes confusion in discussions about scripture between churches and within individual churches* (*Roman Catholics sometimes use the neologism* '*deuterocanonical*' *in an attempt to allay Protestant concerns* […]). Essa correspondência de fato aparece até mesmo em obras acadêmicas atuais, cf. Martin (1969, p. 376 *apud* Hennings, 1994, p. 157, n. 268): "São Jerônimo é o único, entre os antigos, que chama de apócrifos os deuterocanônicos do Antigo Testamento" (*S.Jerónimo es el único*, *entre los antiguos*, *que llama apócrifos a los deuterocanónicos des* [sic] *Antiguo Testamento*).

05	*Deuteronômio*	*Deuteronômio*	*Deuteronômio*	*Deuteronômio*	*Deuteronômio*
06	*Josué*	*Josué*	*Jesus Nave* (= *Josué*)	*Jó*	*Jesus Nave* (= *Josué*)
07	*Juízes*	*Juízes*	*Juízes*	*Jesus Nave*	*Juízes*
08	*Rute*	*Rute*	*Rute*	*Juízes*	*Rute*
09	*1Samuel*	*1Reis* (= *1Samuel*)	*1Reis* (= *1Samuel*)	*Rute*	*1Reis* (= *1Samuel*)
10	*2Samuel*	*2Reis* (= *2Samuel*)	*2Reis* (= *2Samuel*)	*1Reis* (= *1Samuel*)	*2Reis* (= *2Samuel*)
11	*1Reis*	*3Reis* (= *1Reis*)	*3Reis* (= *1Reis*)	*2Reis* (= *2Samuel*)	*3Reis* (= *1Reis*)
12	*2Reis*	*4Reis* (= *2Reis*)	*4Reis* (= *2Reis*)	*3Reis* (= *1Reis*)	*4Reis* (= *2Reis*)
13	*1Crônicas*	*1Crônicas*	*Isaías*	*4Reis* (= *2Reis*)	*1Crônicas*
14	*2Crônicas*	*2Crônicas*	*Jeremias*	*Oseias*	*2Crônicas*
15	*1Esdras*	*Salmos*	*Ezequiel*	*Joel*	*Jó*
16	*2Esdras*	*Provérbios*	*Oseias*	*Amós*	*Tobias*
17	*Ester*	*Cântico dos cânticos*	*Joel*	*Abdias*	*Ester*
18	*Judite*	*Eclesiastes*	*Amós*	*Jonas*	*Judite*
19	*Tobias*	*Sabedoria*	*Abdias*	*Miqueias*	*1Macabeus*
20	*1Macabeus*	*Eclesiástico*	*Jonas*	*Naum*	*2Macabeus*
21	*2Macabeus*	*Isaías*	*Miqueias*	*Habacuc*	*1Esdras*
22	*3Macabeus*	*Jeremias*	*Naum*	*Sofonias*	*2Esdras*
23	*4Macabeus*	*Baruc*	*Habacuc*	*Ageu*	*Davi*
24	*Salmos* (*de Davi*)	*Lamentações*	*Sofonias*	*Zacarias*	*Salmos* (*de Davi*)
25	*Odes*	*Ezequiel*	*Ageu*	*Malaquias*	*Provérbios*
26	*Provérbios*	*Daniel*	*Zacarias*	*Isaías*	*Cântico dos cânticos*
27	*Eclesiastes*	*Joel*	*Malaquias*	*Jeremias*	*Eclesiastes*
28	*Cântico dos cânticos*	*Abdias*	*Jó*	*Ezequiel*	*Sabedoria*
29	*Jó*	*Oseias*	*Davi* (=*Salmos*)	*Daniel*	*Eclesiástico*
30	*Sabedoria*	*Amós*	*Provérbios*	*Davi* (=*Salmos*)	*Oseias*
31	*Eclesiástico*	*Miqueias*	*Cântico dos cânticos*	*Provérbios*	*Joel*
32	*Salmos de Salomão*	*Jonas*	*Eclesiastes*	*Cântico dos cânticos*	*Amós*
33	*Oseias*	*Naum*	*Daniel*	*Eclesiastes*	*Abdias*
34	*Joel*	*Habacuc*	*1Crônicas*	*Est*	*Jonas*
35	*Amós*	*Sofonias*	*2Crônicas*	*1Crônicas*	*Miqueias*
36	*Abdias*	*Ageu*	*Esdras* (+ *Neêmias*)	*2Crônicas*	*Naum*
37	*Jonas*	*Zacarias*	*Ester*	*Esdras* (+ *Neêmias*)	*Habacuc*
38	*Miqueias*	*Malaquias*			*Sofonias*
39	*Naum*	*Jó*			*Ageu*
40	*Habacuc*	*Tobias*			*Zacarias*
41	*Sofonias*	*Judite*			*Malaquias*
42	*Ageu*	*Ester*			*Isaías*
43	*Zacarias*	*Esdras*			*Jeremias*
44	*Malaquias*	*1Macabeus*			*Daniel*
45	*Isaías*	*2Macabeus*			*Ezequiel*
46	*Jeremias*				
47	*Baruc*				
48	*Lamentações*				

49	*carta de jeremias*				
50	*Ezequiel*				
51	*susana*				
52	*Daniel*				
53	*bel*				

NOVO TESTAMENTO		
	Jerônimo, *ep.* LIII, 8-9 (396)	Agostinho, *De doctr. chr.* II, 12 (396-397)
1	*Mateus*	*Mateus*
2	*Marcos*	*Marcos*
3	*Lucas*	*Lucas*
4	*João*	*João*
5	*Paulo 7 igrejas* (*=Romanos*)	*Romanos*
6	*= 1Coríntios*	*1 Coríntios*
7	*= 2Coríntios*	*2 Coríntios*
8	*= Gálatas*	*Gálatas*
9	*= Efésios*	*Efésios*
10	*= Filipenses*	*Filipenses*
11	*= 1Tessalonicenses*	*1 Tessalonicenses*
12	*= 2Tessalonicenses*	*2 Tessalonicenses*
13	*= Colossenses*	*Colossenses*
14	*1Timóteo* (*não diz o número*)	*1 Timóteo*
15	*= 2Timóteo*	*2 Timóteo*
16	*Tito*	*Tito*
17	*Filêmon*	*Filêmon*
18	*Hebreus* (*não é de Paulo*)	*Hebreus*
19	*Atos*	*1 Pedro*
20	*Tiago*	*2 Pedro*
21	*Pedro* (*sem menção ao número*)	*1 João*
22	*= 2Pedro*	*2 João*
23	*João* (*s.m.n*)	*3 João*
24	*= 2João*	*Atos*
25	*= 3João*	*Apocalipse*
26	*Judas*	
27	*apocalipse*	

Essas eram apenas algumas das possibilidades de listar e ordenar os livros canônicos,[504] e o modo como se concebe o cânone não era secundário, especialmente quando se trata dos comentários bíblicos. Como será demonstrado, o comentário, ao apresentar o texto bíblico como um dado, de certa forma, também "cria" esse texto, tal qual está pressuposto no cânone. E o pressuposto canônico orienta a constituição do comentário, seu sistema de citação, seu vocabulário, produzindo o efeito de um jogo com os *limites* do cânone, com o fora e o dentro.

Portanto, quando o *De Genesi ad litteram* de Agostinho é iniciado com o enunciado *omnis scriptura diuina bipartita est*, produz-se, com a posição temática do sintagma *omnis scriptura diuina*, o efeito de um processo acabado, realmente de um dado. Por "trás", ou melhor, atravessando o enunciado, está a memória do processo de imposição de um cânone pelo Concílio de Niceia. Isso possibilita o silenciamento ou o esquecimento em relação ao processo contraditório e polêmico de constituição do cânone da ortodoxia. As diversas "vozes", ainda que inevitavelmente presentes de alguma maneira, não são convidadas a falar, a se posicionar.

Assim, um dos efeitos do comentário é o de justamente dar a ideia de que há um próximo passo, o da interpretação, visto que só é possível comentar sobre algo definido. Em outras palavras, como mostra a estrutura tema-rema, só se comenta a respeito de um tema, de um dado, de algo que se apresenta como *obiectus* ("o que está lançado diante dos olhos", "posto à vista", "objeto") a um comentário. Desse modo, o comentário *bipartita est* necessita e, ao mesmo tempo, cria como uniforme, como um todo (no caso, como um cânone *delimitado*) aquilo que comenta: *omnis scriptura diuina.* O que implicaria afirmar, a partir dos pressupostos dessa formação discursiva, que existe uma escritura, que é divina e que ela constitui um "todo" uniforme.

Apresentado o tema, tem-se, em seguida, aquilo que se diz sobre ele, o comentário ou foco da sentença. O pressuposto de que existiria *omnis diuina scriptura* é particularizado, é "enquadrado" numa certa perspectiva, ou seja, o comentário que se lhe

[504] Para maiores detalhes sobre outras possibilidades de listar e ordenar o cânone, cf. O'Loughlin (2009, pp. 67-74) e Metzger (1989, pp. 289-315).

segue direciona e produz um sentido específico para a interpretação desse sintagma-pressuposto *omnis diuina scriptura.* É lícito pensar nos efeitos restritivos das condições de produção desse discurso, uma vez que não se poderia deixar de dizer o que significaria esse "toda divina escritura", isto é, esse sintagma não poderia nem deveria circular não acompanhado de um comentário. Ele deveria, portanto, imediatamente ser enquadrado no esquema hermenêutico próprio da formação discursiva de que o discurso concreto é a superfície. Desse modo, se, por um lado, esse sintagma é (pré-)construído como um pressuposto, como um dado, que afirma como algo "natural" a existência de uma escritura divina que forma um todo, por outro, o comentário dá concomitantemente *um* sentido, oferece uma direção para esse pressuposto, inflecte e age para que suas possibilidades semânticas estejam num determinado quadro hermenêutico e não em outros.

No caso dessa passagem de Agostinho, o esquema é: *omnis diuina scriptura bipartita est.* O adjetivo *bipartita* representa o foco, o comentário da sentença, aquilo que se afirma sobre o tema *omnis diuina scriptura.* Ele dá um estatuto claro a *omnis diuina scriptura*, afirmando que essa não pode ser outra coisa senão *bipartita.* Eis um dos efeitos do comentário como dissemos. O comentário "age" sobre o pré-construído, produz um efeito de sentido próprio para aquele. Ele interfere e intervém na materialidade daquilo que comenta, na medida em que relaciona ou, melhor, *inscreve* o objeto do comentário numa determinada rede de significados, e essa rede, por sua vez, está determinada pelos imperativos semânticos da formação discursiva a partir da qual o autor enuncia. Essa é também umas das razões para afirmar que o comentário tem a força de fixar o sentido do que comenta. Novamente, ele não deveria ser considerado algo acessório, apenas um acréscimo, mas sim como pertencente ao processo de "constituência" semântica daquilo que é seu objeto. Dito de outra forma, o comentário produz automaticamente um sentido específico daquilo que comenta, ao emergir concomitantemente com seu objeto na superfície do discurso. Desse modo, no exemplo dado, não se trata de *omnis diuina scriptura* num sentido qualquer – até, porque, como dito, o discurso nem dá essa possibilidade, dado que esse sintagma já emerge indissociável de seu comentário –, mas apenas como *omnis diuina scriptura* que *bipartita est.*

O problema da fixação de um sentido, entretanto, não cessa nesse par informacional, tópico e comentário. Aqui surge outra dimensão da língua que "obriga" do enunciador mais esforços concernentes à fixação do sentido pretendido pelo lugar de onde fala. Trata-se, portanto, da dimensão não unívoca da língua, do "perigo", sempre constante, de que um termo seja tomado por outro que não o desejável pelo enunciador. Na reflexão linguageira antiga, essa dimensão era discutida no âmbito de fenômenos tais como homonímia, homofonia, sinonímia ou ambiguidade.

Esses problemas foram tratados desde as primeiras reflexões sobre a língua, seja de uma perspectiva filosófica, retórica ou poético-musical (cf. Luhtala, 2007). Em especial sobre a ambiguidade, a par de diversas definições dispersas, distribuídas dentre diferentes discussões sobre a língua e a linguagem ao longo da Antiguidade, uma versão mais explícita é preservada por Diógenes Laércio (III d.C.), atribuída à escola estoica:

> Ambiguidade é um dizer que, por sua sequência léxica, propriedade e o próprio uso, significa duas ou mais coisas, de modo que se demonstrem, ao mesmo tempo, diversas coisas por meio daquele dizer, por exemplo: *Aulētrìs péptōke.* Manifestam-se por esse dizer, por um lado, o seguinte sentido: "uma casa caiu três vezes"; mas, por outro, tal sentido: "a flautista caiu". (Diog. Laert. *Vit.* VII, 62, 5)[505]

No exemplo dado, a ambiguidade adviria das diferentes maneiras de "dividir" a sequência dos significantes. Se se lê ou fala (tendo de levar em consideração aqui também aspectos prosódicos) *Aulè/trìs/péptōke*, o significado seria "uma casa (*Aulḗ*, literalmente "pátio de uma casa") caiu (*péptōke*) três vezes (*trís*)". Se, no entanto, a sequência é divida da seguinte maneira /*Aulētrìs/péptōke*, então o significado seria "a flautista (*Aulētrís*) caiu (*péptōke*)".

A ambiguidade era vista por filósofos como uma barreira para se chegar à verdade, e, para certa concepção retórica ("antissofista"), um dos muitos vícios que devem

[505] Ἀμφιβολία δέ ἐστι λέξις δύο ἢ καὶ πλείονα πράγματα σημαίνουσα λεκτικῶς καὶ κυρίως καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ ἔθος, ὥσθ' ἅμα τὰ πλείονα ἐκδέξασθαι κατὰ ταύτην τὴν λέξιν: οἷον Αὐλητρὶς πέπτωκε: δηλοῦνται γὰρ δι' αὐτῆς τὸ μὲν τοιοῦτον, Οἰκία τρὶς πέπτωκε, τὸ δὲ τοιοῦτον, Αὐλήτρια πέπτωκε. (*Amphibolía dé esti léxis dýo ḕ kaì pleíona prágmata sēmaínousa lektikôs kaì kyríōs kaì katà tò autò ethos*, *hốth' háma tà pleíona ekdéxasthai katà taútēn tḕn léxin: hoîon Aulētrìs péptōke: dēloûntai gàr di' autês tò mèn toioûton*, *Oikía trìs péptōke*, *tò dè toioûton*, *Aulḗtria péptōke*). Cf. a tradução da mesma passagem e uma longa e detalhada discussão sobre os termos técnicos e o pertencimento dos conceitos à escola estoica em Atherton (1993, pp. 131-174).

ser evitados para tornar o discurso o mais claro possível. Na poética, em contrapartida, o vigor criativo e polissêmico das ambiguidades tinha seus adeptos (cf. Luhtala, 2007). Ademais, a ambiguidade poderia dar-se em diferentes níveis: fônico, lexical, sintático. Havia também os problemas envolvendo a reprodução escrita, em que muitas ambiguidades surgiam por causa da não divisão das palavras por meio de espaços em branco.[506]

Se o problema da ambiguidade infere diretamente na questão da interpretação, ela não poderia deixar de ser tratada pela reflexão cristã sobre a língua. Tanto Jerônimo quanto Agostinho abordaram-na a seu modo. E esses pontos de vistas acerca da ambiguidade atravessavam evidentemente a maneira como cada um dos autores comentou os textos bíblicos.

Como já dissemos anteriormente, a abordagem de cada um variou em intensidade e detalhamento. Jerônimo dedicou-se ao tema da ambiguidade apenas pontualmente, em seus comentários e cartas. Na obra de Jerônimo aqui estudada, dois são os momentos em que se abonam termos relacionados à noção de 'ambiguidade'. A primeira das abonações assoma ao texto quando Jerônimo está a comentar *Gn.* 30, em que se conta sobre o nascimento dos vários filhos de Jacó com suas esposas e também com as escravas destas. Trata-se de uma passagem repleta de figuras onomásticas. Contra a interpretação de um desses nomes, registrada em algumas traduções gregas e latinas, é que Jerônimo argumenta:

> Segue [*sc*. o texto]: "e gerou a Zelfa, a escrava de Lia, um segundo filho a Jacó. E disse Lia: 'estou feliz, porque as mulheres me felicitam'; e chamou o nome dele Aser, 'riquezas'". Mal adicionadas estão as "riquezas", isto é, *ploûtos*, uma vez que a etimologia do nome Aser é revelada pela autoridade da escritura, quando esta diz: "Feliz eu estou, e as mulheres me felicitam". E partir do fato de que há de ser dita feliz pelas pessoas, teria chamado o filho de "feliz". Aser, logo, não é "riquezas", mas "feliz", pelo menos na presente passagem. Com efeito, alhures, segundo a **ambiguidade** [*ambiguitatem*] da palavra, podem chamar-se assim também "riquezas". (Hier. *Hebr.quaest.* Gn 30,12-13)[507]

[506] Sobre os debates antigos sobre a ambiguidade, ver, entre outros: Atherton (1993); Artheton (1995); Desbordes (1995, pp. 208-209); Blank; Atherton (2006); Luhtala (2007). Em relação à concepção estoica de λέξις (*léxis*) como algo próximo da ideia moderna de *enunciado* (*utterance*), ver Atherton (1993, pp. 136-138); já como "sequência significante", ver Desbordes (1995, p. 92-93). Cf. também Blank; Atherton (2006).

[507] *Sequitur* et peperit Zelfa ancilla Liae filium secundum Iacob : et dixit Lia Beata ego, quia beatificant me mulieres, et uocauit nomen eius Aser, diuitiae. *Male additae sunt diuitiae*, *id est* πλοῦτος, *cum etymologia nominis Aser scripturae auctoritate pandatur dicentis* Beata sum ego, et beatificant me mulieres *et ab eo*,

Mais à frente, abordando o capítulo acerca dos casamentos e da descendência de Judá, um dos filhos de Jacó, Jerônimo seleciona o décimo segundo versículo, o qual, segundo ele, apresentaria uma palavra ambígua.

> "E, consolado Judá, subiu, junto aos que tosquiavam as ovelhas dele, ele próprio e Hira, pastor dele, de Odolam". Em lugar de 'pastor', lê-se 'amigo'. Mas a palavra é **ambígua** [*ambiguum*], porque com as mesmas letras se escrevem ambos os nomes. Na verdade, 'amigo' lê-se re, 'pastor', ro. (Hier. *Hebr.quaest.* Gn. 38,12)[508]

Cada passagem ressalta um aspecto do que se entendia, em geral, a respeito de ambiguidade. Enquanto no primeiro caso se tem uma ambiguidade de sentido, no segundo o problema seria de natureza ortográfica.[509] A despeito disso, em ambos os exemplos Jerônimo não se atém muito no problema. Não fosse a ressalva feita ao acréscimo da palavra "riquezas", no primeiro excerto citado, mal se poderia aferir o que o autor pensa sobre o tema. Claro que, relendo com mais vagar a passagem, percebe-se uma crítica à tradução dos LXX, os responsáveis por terem feito esse acréscimo fora de propósito e, ao mesmo tempo e de certa maneira, por não teem respeitado, no caso, a própria autoridade do texto hebraico, que já explica literalmente a figura onomástica.

É preciso conferir outras passagens de Jerônimo respeitantes ao tema da ambiguidade para se ter uma ideia mais clara de seu ponto de vista. Todavia, como dito, passagens não há, em sua obra, que trate o tema de forma abstrata, isto é, para além de um instrumento empregado na prática de comentar.

Em seu *Commentarii in Isaiam* ("Comentário a Isaías"), por exemplo, Jerônimo várias vezes assevera que determinadas opções de tradução foram feitas porque seus autores (ele incluso) foram "traídos" pela ambiguidade dos termos originais. Vejamos alguns exemplos.

---

quod beata dicatur ab hominibus, *filium suum beatum uocauerit. Aser ergo non diuitiae*, *sed beatus dicitur*, *dumtaxat in praesenti loco. Nam in aliis secundum ambiguitatem uerbi possunt et diuitiae sic uocari.*

[508] Et consolatus Iudas ascendit ad eos, qui tondebant oues eius, ipse et Hiras pastor eius Odollamites. *Pro pastore amicus legitur. Sed uerbum ambiguum est*, *quia isdem literis utrumque nomen scribitur : uerum amicus* re, *pastor* ro *legitur*.

[509] De fato, a sequência gráfica a qual se refere Jerônimo, רעה, pode representar tanto a palavra 'pastor' quanto 'amigo'. Porém, como também ele afirma a seu modo, a vocalização de 'pastor' é *rō'eh*, ao passo que a de 'amigo' *rē'eh*.

Sobre *Is*. 9,6, onde se fala das consequências portentosas ligadas ao advento do "filho de Deus", Jerônimo comenta o seguinte:

> Agora, quanto ao que segue: "Multiplicar-se-á seu império, e não haverá um limite de paz", em lugar do que os LXX traduziram: "Grande é o seu principado", devemos saber que a palavra hebraica é *mesra*. Tanto aqui como mais acima [*sc*. no versículo anterior], os LXX traduziram-na por *arkhḕ*, isto é, *principatus*. Quanto a nós, acima a vertemos por *principatus*, aqui *imperium*. Áquila, porém, enganado pela **ambiguidade** [*ambiguitate*] da palavra, traduziu-a por *métron*, isto é, 'medida', qual vocábulo, tanto em hebraico quanto em latim, é dito com o mesmo nome. E não poderá duvidar do poder supremo do salvador multíplice e de sua paz, que não há de ter fim, quem tiver lido nos Salmos [*sc*. 2,8]: "Pede-me, e dar-te-ei os povos como tua herança e os confins da terra como tua possessão"; e também [*sc*. Sl. 71,7]: "e haja uma multidão de paz até que a lua desapareça", isto é, até a plenitude dos tempos. (Hier. *In Is.* 9,6; grifo nosso)[510]

Nesse caso, trata-se claramente de uma crítica de tradução. Jerônimo questiona a opção de um dos tradutores para o grego, justamente por achar que o tradutor se enganou pela polissemia da palavra hebraica. Destacam-se, na passagem, ademais, o tema da *hebraica ueritas* – vindo à baila com a citação do termo original de onde surge a ambiguidade, de modo a expor o critério que permite julgar a qualidade de uma tradução – e a questão do recurso a outras passagens bíblicas como forma de aclarar algo sentido como uma obscuridade ou dificuldade do texto. Mais à frente, retornaremos a esse *modus operandi* do comentar jeronimiano.

No versículo seguinte, em *Is.* 9,7, lê-se:

> „Uma palavra enviou Deus a Jacó, e ela caiu em Israel". Entre os hebreus, *dabar*, porque se escreve com três letras consoantes: *daleth*, *beth* e *res*, diante do teor das passagens, se for lido *dabar*, significa "palavra", se *deber*, "morte e peste". Por causa disso, muitos, enganados pela a **ambiguidade** do termo, dizem que não uma "palavra" foi enviada, mas sim a "morte". (Hier. *In Is.* 9,7; grifo nosso)[511]

---

[510] *Quod autem sequitur:* Multiplicabitur eius imperium, et pacis non erit finis, *pro quo LXX transtulerunt:* Magnus principatus eius, *scire debemus quod uerbum Hebraicum* mesra *et hic et supra LXX* ἀρχήν, *id est* principatum *interpretati sunt*. *Pro quo nos supra principatum*, *hic imperium uertimus. Aquila autem*, *uerbi ambiguitate deceptus*, μέτρον, *id est mensuram*, *interpretatus est*, *quae et Hebraice et Latine eodem appellatur nomine. Nec dubitare poterit de multiplici Saluatoris imperio et pace eius*, *quae non habeat finem*, *qui in psalmis legerit:* Postula a me et dabo tibi gentes haereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae; *et rursum:* Et multitudo pacis, donec auferatur luna; *id est: usque ad consummationem saeculi.*

[511] Verbum, *inquiens*, misit Dominus in Iacob, et cecidit in Israel. *Apud Hebraeos* dabar *quod per tres litteras scribitur consonantes* daleth, beth, *et* res, *pro locorum qualitate*, *si legatur* dabar, uerbum *significat*, *si* deber, *mortem et pestilentiam. Quam ob causam plerique sermonis ambiguitate decepti*, *non* uerbum *dicunt missum esse*, *sed mortem.*

A referência é outro caso de ambiguidade de origem ortográfica. Se, como assevera Desbordes (1995, p. 208):

> As insuficiências da escrita são um obstáculo a uma realização oral correta e completa. Mas, sobretudo, e é o que mais chamou a atenção dos antigos, são uma fonte de ambiguidade. Partindo de uma sequência escrita, podem-se produzir duas sequências orais, não apenas fisicamente diferentes, mas de sentidos diferentes. Assim, as ambiguidades de origem gráfica têm um lugar especial nos estudos antigos sobre a anfibolia [...];

No caso da escrita hebraica, havia mais um agravante, pois, no sistema de escrita hebraico anterior ao trabalho dos massoretas, não se escreviam as vogais, o que dava ainda mais ensejo para confusões como as citadas por Desbordes e pelo próprio Jerônimo. De fato, a ambiguidade citada por Jerônimo provém da absoluta coincidência gráfica entre *ḏābār* ('coisa', 'palavra', 'discurso') e *ḏeber* ('peste', 'praga'), ambas as palavras escritas no alfabeto hebraico como דבר. Contudo, o não desvelamento dessa ambiguidade poderia produzir consequências ruins para o entendimento não apenas do texto, mas, no caso, da profecia. Diferenças marcantes, para um leitor cristão, produzem-se, se a passagem for lida como *ḏābār* ou como *ḏeber*. Além disso, se se traduzir *ḏābār* como *uerbum* ('palavra'), muito dificilmente um cristão não veria aí uma referência a Cristo como *deus-uerbum*, como demonstra Jerônimo:

> De acordo com a anagogia, os nossos assim esmiuçaram essa passagem: enviou Deus seu filho a Jacó, isto é, aos judeus; e veio a Israel, isto é, ao povo dos gentios, dos quais também o apóstolo diz que se chamam Israel. Outros, por outro lado, explicam assim: seu verbo, enviou-o Deus à igreja, que suplantou o povo anterior e caiu em Israel, ou seja, nos heréticos, que se jactam de ver Deus. (Hier. Hier. *In Is.* 9,7)[512]

Por isso, é fundamental, na visão de Jerônimo, que o leitor/comentarista não seja enganado pelas ambiguidades, quaisquer que sejam suas naturezas. Mais ou menos velada está, aqui, a crítica de Jerônimo à opção de tradução feita pelos LXX, uma vez que entenderam por דבר *ḏeber* e não *ḏābār*, vertendo a palavra, portanto, por θάνατος (*thánatos*, 'morte'). Mas, como dito, o texto de Isaías trata de profecias vistas como

[512] *Iuxta anagogen hunc locum nostri ita edisserunt: Misit Deus Filium suum ad Iacob*, *hoc est ad Iudaeos*; *et uenit ad Israel*, *hoc est ad gentium populum*, *quos et apostolus appellari dicit Israel. Alii uero ita: Verbum suum misit Dominus ad Ecclesiam*, *quae priorem populum supplantauit et cecidit in Israel*, *hoc est in haereticos*, *qui Deum uidere se iactant.*

fundamentais para a compreensão da vinda de Cristo, e, por essa razão, determinadas escolhas lexicais na tradução podem favorecer uma interpretação em detrimento de outras possíveis. Por isso, na opinião de Jerônimo: *Misit* ergo *Dominus uerbum in Iacob*, *et cecidit in Israel* ("por conseguinte, enviou Deus sua palavra a Jacó, e ela caiu em Israel", grifo nosso), em que se destaca a conjunção conclusiva *ergo*, com valor peremptório aqui.

A última passagem que nos parece pertinente apresentar é a que Jerônimo se põe a comentar *Is.* 52,13. Esse versículo está no início de um cântico, chamado de "Cântico do Servo"; no entanto, antes da palavra passar ao servo, Deus (Javé) pronuncia um oráculo. A dificuldade para leitor, segundo se depreende da proposta de Jerônimo, surgiria da mudança abrupta do enunciador, já que tanto o versículo anterior, 12, quanto o posterior, 14, não são enunciados por Deus (Javé). No entender de Jerônimo, isso constituía uma "ambiguidade". Como uma das tarefas do comentador também era a de não apenas identificar as *personae* do texto, mas igualmente marcar explicitamente mudanças não anunciadas na própria letra do texto, Jerônimo ataca o problema e afirma que

> Para que não haja nenhuma **ambiguidade** aos leitores sobre quem seria aquele que teria dito: "Eu sou quem falava: eis-me aqui"; e qual seria o braço santo do senhor que se revelou a todos os povos, Deus, pai onipotente, de modo manifesto ensina: "eis que compreenderá o meu servo" ou "meu servidor" [...]. Compreenderá, no entanto, não como verbo de Deus e sabedoria, mas como servo e servidor. (Hier. *In Is.* 52,13; grifo nosso)[513]

Na sequência do texto, no melhor espírito da explicação "Homero por Homero", Jerônimo evoca diversas citações escriturísticas (com exceção de um trecho de uma carta de Clemente de Roma, que não pertence à *Bíblia*), a fim de incutir a ideia de que o autor do enunciado na passagem comentada era Cristo. A análise da gramática das citações já seria por si só reveladora do poder uniformizante dos comentários, visto que se mesclam sucessivas passagens do AT e do NT e vice-versa, mostrando quais são as fronteiras compreendidas nesse "Homero por Homero" bíblico, num contexto polêmico em que há vários grupos que, como visto, não leem os mesmos textos como pertencente à mesma unidade. Entretanto, convém destacar aqui, sobretudo, o desejo do comentador de que não

[513] *Ne ulla legentibus ambiguitas relinquatur*, *quis sit ille qui dixerit:* Ego qui loquebar: ecce adsum; *et quod sit brachium sanctum Domini*, *quod cunctis gentibus reuelatum est*, *Deus omnipotens Pater perspicue docet:* Ecce intelliget seruus meus *siue* puer meus [...]. *Intelliget autem*, *non ut uerbum Dei*, *atque sapientia*; *sed ut seruus et puer.*

haja *nenhuma* ambiguidade para os leitores, o que reforça o que se mostrou em relação ao temor dos autores antigos pelo equívoco ou pela não univocidade das línguas humanas. Assim, via-se o comentador, haurido dos necessários conhecimentos gramaticais, como o mais capaz de romper as barreiras da ambiguidade e poder restituir a univocidade do texto primeiro. A estratégia jeronimiana, como visto, passava pelo retorno à *hebraica ueritas*.

Agostinho, em contrapartida, desenvolve, em vários de seus escritos, o problema da ambiguidade em termos tanto abstratos quanto práticos. A primeira aproximação ao tema mais importante deu-se na sua fase filosófica, pouco após ter se convertido ao cristianismo. Numa série de tratados em que discorreu sobre diversas das chamadas artes liberais, Agostinho dedicou-se também a escrever um livro sobre a dialética. No seu *De dialectica* ("Da dialética"), escrito provavelmente em 387,[514] um dos tópicos abordados é a questão dos *impedimenta* ("impedimentos", "entraves") que surgem na ciência dialética, por ter ela como "matéria-prima" a língua. Um desses "entraves" é justamente a ambiguidade, que não está muito longe daquilo que Agostinho entende por obscuridade.

> [...] vejamos, em vista do discernimento da verdade, que é ensinado pela dialética, quais os impedimentos que nascem a partir da força[515] das palavras [...]. Com efeito, o que impede o ouvinte de ver a verdade nas palavras é ou a obscuridade, ou a ambiguidade. Entre o ambíguo e o obscuro, há a diferença de que, no ambíguo, se mostram muitas possibilidades de que se ignora qual seja a mais aceitável, no obscuro, porém, nada ou pouco que se possa esperar surge. (Aug. *Dialec*. VIII)[516]

Na sequência desse texto, para demonstrar em que casos é possível surgirem obscuridades, Agostinho põe-se a discutir uma situação hipotética de sala aula, em que o professor se dirige aos alunos e pronuncia uma palavra: *temetum*, um termo não muito

[514] Sobre a autenticidade dessa obra pairam ainda hoje muitas dúvidas. Cf., por exemplo, o estudo de Pinborg para a edição da tradução inglesa: Augustinus (1975, pp. 1-42).

[515] *Vis*, quando se trata de linguagem, é comumente traduzido por 'significado', no entanto, parece-nos possível manter o sentido mais primeiro de 'força' sem que a referência ao 'sentido' das palavras se perca.

[516] [...] *propter ueritatem diiudicandam*, *quod dialectica profitetur*, *ex hac uerborum ui* [...], *quae impedimenta nascantur*, *uideamus. impedit enim auditorem ad ueritatem uidendam in uerbis aut obscuritas aut ambiguitas. inter ambiguum et obscurum hoc interest*, *quod in ambiguo plura se ostendunt*, *quorum quid potius accipiendum sit ignoratur*, *in obscuro autem nihil aut parum quod attendatur apparet*

comum para 'vinho'[517]. Dito isso, graças à distância de cada aluno em relação ao mestre, Agostinho supõe, em princípio, três graus de percepção da palavra: os que estavam próximos ao professor e, portanto, ouviram com clareza o que ele dissera; aqueles que se encontravam a meia distância foram capazes de distinguir algo do que fora dito; por fim, o grupo dos que, sentados bem longe do professor de gramática, nada foram capazes de reconhecer do que havia sido dito pelo mestre. Ainda no mesmo exemplo, Agostinho diz que, no primeiro grupo dos mais próximos, ninguém sabia o que significava *temetum*; quanto ao grupo dos que se sentavam a meia distância, alguns sabiam e outros não; por último, quem se encontrava no grupo que estava bem distante do professor não tinha ideia alguma do que *timetum* era, simplesmente porque nem sequer haviam escutado o que o professor dissera. Para Agostinho, essa situação hipotética exprimiria bem as três formas de obscuridades que existem.

> [...] um é aquele que é aberto ao sentido, porém fechado ao espírito. Por exemplo, se alguém vir uma romãzeira pintada, sem que essa pessoa jamais a tenha visto nem de modo algum ouvido de que se trataria, não por causa dos olhos, mas do espírito, não saberá de que coisa é a pintura. O outro gênero de obscuridade dá-se quando a coisa seria clara ao espírito, porém fechada ao sentido. Por exemplo: há a pintura de uma pessoa no escuro. Com efeito, no momento em que ela aparecer aos olhos, o espírito não duvidará nem um pouco que se trata de uma pintura de uma pessoa. O terceiro gênero acontece no caso em que também está escondido ao sentido aquilo que, mesmo se desvendado, tampouco se mostraria ao espírito; esse é o tipo mais obscuro de todos: como se um não especialista fosse obrigado a reconhecer aquela romãzeira pintada também no escuro. (Aug. *Dialec*. VIII)[518]

Ainda aqui continuamos no nível do obscuro, quando, segundo o próprio Agostinho, há, além dos problemas de conhecimento prévio, também entraves, digamos, físico-sensoriais (audição incorreta, visão não boa etc). Já no caso da ambiguidade, o foco é

[517] Cf. as rubricas que Ernout e Meillet dão a esse termo: "Antigo, pertence à linguagem coloquial. Não romano. Liga-se a *abstēmius*, ἄοινος [*áoinos*], arcaico e pós-clássico" (*Ancien*, *appartient à la langue familière. Non roman. S'y rattache* abstēmius, ἄοινος, *archaïque et postclassique*; Ernout; Meillet, 2001, p. 679).

[518] [...] *unum est quod sensui patet*, *animo clausum est: tamquam si quis malum Punicum pictum uideat*, *qui neque uiderit aliquando nec omnino quale esset audierit*, *non oculorum est*, *sed animi*, *quod cuius rei pictura sit nescit. alterum genus est*, *ubi res animo pateret*, *nisi sensui clauderetur: sicuti est homo pictus in tenebris. nam ubi oculis apparuerit*, *nihil animus hominem pictum esse dubitabit. tertium genus est*, *in quo etiam sensui absconditur*, *quod tamen si nudaretur nihilo magis animo emineret*, *quod genus est omnium obscurissimum: ut si imperitus malum illud Punicum pictum etiam in tenebris cogeretur agnoscere.*

outro, já que se parte do pressuposto de que algo foi percebido com certa clareza. A questão está basicamente no que sentido que se atribui àquilo que foi ouvido com clareza.

> Evitará, portanto, qualquer gênero de dizer obscuro quem, ao mesmo tempo, tem uma voz quão suficientemente clara e não fala com a boca fechada, e fizer uso de palavras mais conhecidas. Veja, agora, no mesmo exemplo do gramático, até que ponto a ambiguidade é um impedimento diferente do que a obscuridade de uma palavra. Suponha, com efeito, que os presentes [sc. alunos] também ouvissem bem a voz do professor e que este enunciasse uma palavra que fosse conhecida de todos, por exemplo, suponha que ele dissesse *magnus* ["grande"] e, em seguida, se calasse. Pense quais incertezas poderiam ser experimentadas ao ser esse nome[519] ouvido. Como seria se alguém viesse a perguntar, pois, qual parte do discurso é. Como se, a respeito do metro, alguém viesse a questionar qual é o pé. Quanto à história, como se se viesse a perguntar, por exemplo, quantas guerras teria conduzido o *magnus* Pompeu. Como se alguém viesse a dizer, por se lembrar de poemas: o *magnus* e praticamente único poeta Virgílio. Se se viesse a repreender a negligência dos alunos e, daí, impeli-los com tais palavras: foram vocês invadidos por um *magnus* torpor em relação aos estudos? Por acaso você não está vendo, removida a névoa da obscuridade, aquilo que foi dito acima como se tivesse vindo à tona um caminho multíplice? Com efeito, essa palavra que foi dita, *magnus*, é um nome, um pés coreu, Pompeu, Virgílio, o torpor da negligência, e todas demais coisas inumeráveis mas não relembradas que, todavia, possam ser compreendidas pela enunciação do termo. (Aug. *Dialec*. VIII)[520]

O que chama atenção nessa passagem do *De dialectica* é noção de que a ambiguidade parecer ser inerente às palavras, desde que elas se apresentem isoladas. Isso fica claro quando Agostinho propõe que se imagine uma situação na qual o professor falaria algo e, logo em seguida, fizesse uma pausa, de modo a reforçar a ideia de que houve uma suspensão do discurso, deixando a palavra sem paráfrase alguma.[521] O que se poderia

---

[519] *Nomen* pode ser, segundo os critérios gramaticais tradicioais, tanto um substantivo quanto um adjetivo.

[520] *omnia igitur obscure loquendi genera uitabit*, *qui et uoce quantum satis est clara nec ore impedita et uerbis notissimis utetur. uide nunc in eodem grammatici exemplo*, *quam longe aliter impediat ambiguitas quam obscuritas uerbi. fac enim eos qui aderant et satis sensu accepisse uocem magistri et illum id uerbum enuntiasse quod esset omnibus notum*, *ut puta fac eum dixisse magnus et deinde siluisse. attende*, *quae incerta hoc audito nomine patiantur. quid si enim dicturus est quae pars orationis? quid si de metris quaesiturus qui sit pes? quid si de historia rogaturus ut puta magnus Pompeius quot bella gesserit? quid si commendandorum carminum gratia dicturus est magnus et paene solus poeta Vergilius? quid si obiurgaturus neglegentiam discipulorum in haec deinde uerba prorumpet magnus uos erga studia torpor inuasit? uidesne remota nebula obscuritatis illud quod supra dictum est quasi eminuisse multiuium? nam hoc unum quod dictum est magnus et nomen est et pes chorius est et Pompeius est et Vergilius et neglegentiae torpor et si qua alia uel innumerabilia non commemorata sunt*, *quae tamen per hanc enuntiationem uerbi possunt intellegi*.

[521] Para uma interpretação detalhada do ponto de vista da concepção de linguagem subjacente ao texto, cf. Baratin; Desbordes (1982).

entender, quando alguém diz *magnus*? Em si, não é possível saber o que o termo[522] significa, não porque careça de algum sentido, mas, pelo contrário, justamente por poder referir a uma infinidade de coisas, segundo o que a memória dos ouvintes possa evocar.

Donde concluí:

> E, assim, com toda razão, foi dito pelos dialéticos que toda palavra é ambígua. E que ninguém seja levado pelo que, em Cícero, Hortênsio critica do seguinte modo: "há quem diga ousar explicar claramente as ambiguidades. Igualmente dizem que toda palavra é ambígua. Como, portanto, vão explicar palavras ambíguas com palavras ambíguas? Com efeito, isto é levar uma candeia apagada sombra adentro". Isso está dito certamente de modo faceto e inteligente, mas eis o que, no próprio Cícero, Cévola diz a Antônio: "no fim das contas, talvez você pareça falar de modo claro para os sábios, e verdadeiro para os tolos". Afinal, o que fez Hortênsio naquela passagem senão espalhar por toda parte, com picardia de espírito e finura de linguagem, como se fosse uma bebida pura e suave, caligem aos imperitos? Pois, o que se disse, que toda palavra é ambígua, foi dito de palavras isoladas. Agora, explicam-se as ambiguidades quando se argumenta, e ninguém jamais argumenta com palavras isoladas. Ninguém, portanto, vai explicar palavras ambíguas com palavras ambíguas. E, todavia, embora toda palavra seja ambígua, ninguém explicará a ambiguidade das palavras senão com palavras, mas que, já conjuntas, não serão ambíguas. Assim como, pois, se eu disser que todo soldado é bípede, não se deve concluir daí que uma coorte constará só de soldados bípedes; de mesmo modo, quando digo ser toda palavra ambígua, não me refiro à sentença, não à argumentação, não obstante sejam ambas tecidas com palavras. Portanto, cada palavra ambígua não será explicada por meio de uma argumentação ambígua. (Aug. *Dialect.* IX)[523]

O enunciado agostiniano "toda palavra é ambígua" tem ares bastante modernos, uma vez que enfatiza uma ideia – de reminiscências saussurianas *avant la lettre*[524] –

---

[522] Embora muito importante para a concepção do texto, não trataremos aqui das diferentes formas de dividir a denominação: *uox*, *uerbum*, *dictio*, *dictibile* etc. Para tanto, ver, especialmente, Baratin; Desbordes (1982, pp. 77-80).

[523] *itaque rectissime a dialecticis dictum est ambiguum esse omne uerbum. nec moueat quod apud Ciceronem calumniatur Hortensius hoc modo ambigua se aiunt audere explicare dilucide. idem omne uerbum ambiguum esse dicunt. quomodo igitur ambigua ambiguis explicabunt? nam hoc est in tenebras extinctum lumen inferre. facete quidem atque callide dictum*, *sed hoc est quod apud eundem Ciceronem Scaeuola dicit Antonio denique ut sapientibus diserte*, *stultis etiam uere uidearis dicere. quid enim aliud illo loco fecit Hortensius nisi acumine ingenii et lepore sermonis quasi meraco et suaui poculo imperitis caliginem obfudit? quod enim dictum est omne uerbum esse ambiguum de uerbis singulis dictum est. explicantur autem ambigua disputando et nemo utique uerbis singulis disputat. nemo igitur ambigua uerba uerbis ambiguis explicabit. et tamen cum omne uerbum ambiguum sit*, *nemo uerborum ambiguitatem nisi uerbis sed iam coniunctis quae ambigua non erunt explicabit. ut enim*, *si dicerem omnis miles bipes est*, *non ex eo sequeretur*, *ut cohors ex militibus utique bipedibus ita constaret*, *ita*, *cum dico ambiguum esse omne uerbum*, *non dico sententiam*, *non disputationem*, *quamuis uerbis ista texantur. omne igitur ambiguum uerbum non ambigua disputatione explicabitur*

[524] Cf. Baratin; Desbordes (1982, p. 78): "[...] o *De dialectica* é o primeiro texto a apresentar a língua como sendo intrínseca e exclusivamente um sistema de signos, e a apresentar toda palavra como sendo um signo" ([...] *le* De dialectica *est le premier texte à présenter le langage comme étant intrinsèquement et exclusivement un système de signes*, *et à présenter tout mot comme étant un signe*).

segundo a qual todo signo é arbitrário[525]. Logo, tomadas em si, fora de uma cadeia de "significantes", as palavras podem ter indeterminadas definições e significados. Ademais, Agostinho, nesse texto, parece ressaltar o fato de que as palavras são atravessadas por diversos sentidos e, por isso, só se explicaria, de fato, ou no interior de uma relação sintática ou por meio de paráfrases.[526]

Apesar da aparente modernidade, a atitude de Agostinho diante daquilo que teria constatado – ou seja, toda palavra é ambígua – não parece ter sido recebida de forma positiva ou, talvez, a tarefa tenha se mostrado a tal ponto complicada que, por razões desconhecidas, ele abandonou o texto de seu *De Dialectica* inacabado.[527] Além disso, ao contrário de relevar um espírito propenso a uma suspensão de juízos, a quase um ceticismo – no sentido antigo grego[528] –, o futuro bispo de Hipona começa a desenvolver certa aversão pelas incertezas do saber[529] e pela "nefasta" reprodução infinita dos signos, isto é, o fato de que signos podem ser representados por outros signos *ad infinitum.* Agostinho começa a manifestar certa "angústia da arbitrariedade do signo".

Seu movimento em direção a algo que lhe pudesse dar garantias de certeza está de certo retratado não apenas em seu percurso intelectual e religioso, mas também em seu

---

[525] Cf. Baratin; Desbordes (1982, p. 80): "Para ele, a palavra é um signo arbitrário que não indica espontaneamente nada sobre a coisa" (*Pour lui*, *le mot est un signe arbitraire qui n'indique spontanément rien sur la chose*).

[526] Cf.: Bobzien (2005, p. 252): "Subjacente a essa resposta está a assunção de que frases ou sentenças, embora consistindo senão de – ambíguas – palavras, são, elas próprias, não ambíguas, ou, pelo menos, não precisam sê-lo." (*Underlying this response is the assumption that whole phrases or sentences*, *although consisting of nothing but – ambiguous – words*, *are themselves not ambiguous*, *or at least need not be*).

[527] Cf. Baratin; Desbordes (1982, p. 82): "A consequência, inesperada, é que o *uerbum* não existe senão no interior de um enunciado, num contexto metalinguístico que indica que a significação não é levada em consideração. [...] Pode-se falar de signos-coisas na medida em que eles são constituídos ao mesmo tempo em que são falados. Esse tipo de discurso tem, inclusive, a vantagem de apresentar simultaneamente a coisa e o que se diz dela. Mas esse discurso sofisticado sobre um signo 'empobrecido' e não sobre o material de base dos enunciados não poderá dizer nada sobre a relação das palavras com as coisas" (*La conséquence*, *inattendue*, *est que le* uerbum *n'existe qu'à l'intérieur d'un énoncé*, *dans un contexte métalinguistique qui indique qu'on ne prendra pas la signification en considération.* [...] *On peut parler des signes-choses dans la mesure où on les constitue en même temps qu'on en parle. Ce type de discours a même l'avantage de donner simultanément la chose et ce qu'on en dit. Mais ce discours sophistiqué sur un signe « appauvri » et non sur le matériau de base des énoncés ne pourra rien dire sur le rapport des mots aux choses*).

[528] "[...] filósofos que não asseveram nada positivamente [...]" ([…] *philosophers who asserted nothing positively* […]; LSJ, sv. σκεπτικός).

[529] Cf. Baratin; Desbordes (1982, p. 82): "[...] O único ensinamento do debuxo abandonado é o de que há um abismo intransponível entre as palavras e as coisas" ([…] *Le seul enseignement du brouillon abandonné*, *c'est qu'il y a un abîme infranchissable entre les mots et les choses*).

programa investigativo. Primeiramente, ele se pôs a enxergar os signos e, em especial, a língua, de uma perspectiva dialética, procurando investigar a questão de uma possível relação entre palavras e coisas. Abandonada no meio do caminho essa investigação, ele passa, em seguida, a pensar no potencial comunicativo e informacional dos signos,[530] no *De Magistro*. No entanto, também acaba alçando um ponto de aporia, na medida em que a própria comunicabilidade dos sentidos dos signos se mostra problemática.[531]

Por fim, ele acaba desembocando na afirmação de uma certeza garantida pela fé, no *De doctrina Christiana*, como conclui Baratin e Desbordes (1982, p. 87):

---

[530] "De fato, o que vemos nesse dialogo [*sc. De Magistro*] é que Agostinho se pôs logo, de maneira bem mais geral, numa perspectiva da informação e da comunicação. [...] O estudo da língua deve servir para elaborar uma teoria do conhecimento ou mais precisamente uma teoria da comunicação do conhecimento, na medida em que o problema central da informação é o de sua aptidão para ser recebida. Por isso, a língua não é mais considerada na relação direta que ela manteria com o mundo, mas numa relação de interlocução em que a ênfase está posta sobre o ouvinte, ou seja, sobre a interpretação ou, pelo menos, a possibilidade de interpretar o que o locutor diz do mundo" (*En fait*, *ce que l'on voit dans ce dialogue*, *c'est qu'Augustin s'est placé d'emblée*, *de façon beaucoup plus générale*, *dans la perspective de l'information et de la communication* […]. *L'étude du langage doit ici servir à élaborer une théorie de la connaissance ou plus précisément une théorie de la communication de la connaissance*, *dans la mesure où le problème central de l'information est celui de son aptitude à être perçue. Par là*, *le langage n'est plus considéré dans la relation directe qu'il entretiendrait avec le monde*, *mais dans une relation d'interlocution où l'accent est mis sur l'auditeur*, *c'est-à-dire sur l'interprétation ou du moins la possibilité d'interpréter ce qu'un locuteur dit du monde.*; Baratin; Desbordes, 1982, p. 82).

[531] "Por fim, ainda que a palavra fosse a manifestação estrita do pensamento do locutor, ela de modo algum possibilitaria a informação das coisas em si mesmas. O dilema – o mesmo, em suma, do ceticismo – é o seguinte: quando enunciamos uma palavra, ou bem a coisa de que a palavra é, na circunstância, o signo é conhecida do interlocutor, e, no caso, a palavra não dá informações da coisa, não se aprende nada sobre ela, uma vez que ela já é conhecida, e a palavra não constitui uma informação sobre a coisa, mas um *recordo* dessa coisa, ou bem o interlocutor não conhecia a coisa de que a palavra é, na circunstância, o signo, e, nesse caso, a palavra é, no máximo, um convite a conhecê-la; ela não constitui uma informação sobre a coisa, uma vez que ela não permite por si mesma conhecê-la. Ainda é necessário, nesse último caso, que o signo seja apresentado como signo, pois, de outro modo, nada permite prever de antemão que uma sequência fônica qualquer é sim um signo. Por conseguinte, para saber que há signo, é necessário saber anteriormente que há coisa significada: é esse conhecimento que informa que há signo, e não o conhecimento do signo que dá informações da coisa significada. O problema é, portanto, no fim das contas, inteiramente inverso" (*Enfin*, *quand bien même la parole serait la stricte manifestation de la pensée du locuteur*, *elle ne permettrait en aucune façon d'informer des choses elles-mêmes. Le dilemme est le suivant – c'est en somme celui du scepticisme: quand on énonce un mot*, *ou bien la chose dont ce mot est en l'occurrence le signe est connue de l'interlocuteur*, *et à ce titre le mot n'informe pas de la chose*, *il n'apprend rien sur elle puisqu'elle est déjà connue*, *et le mot ne constitue alors pas une information sur la chose mais un* rappel *de cette chose*, *ou bien l'interlocuteur ne connait pas la chose dont ce mot est en l'occurrence le signe*, *et dans ce cas le mot est*, *au mieux*, *une invitation à la connaître*; *il ne constitue pas une information sur la chose puisqu'elle ne permet pas par lui-même de la connaître. Encore faut-il*, *dans ce dernier cas*, *que le signe soit présenté comme signe*, *car autrement rien ne peut faire prévoir par avance qu'une séquence phonique quelconque est bien un signe. Par conséquent*, *pour savoir qu'il y a signe*, *il faut savoir antérieurement qu'il y a chose signifiée: c'est cette connaissance qui informe qu'il y a signe*, *et non la connaissance du signe qui informe de la chose signifiée. Le problème est donc. en dernier ressort*, *entièrement inversé.*; Baratin ; Desbordes, 1982, pp. 86-87)"

> Ao término dessa análise, toda pertinência é negada à teoria da língua como meio de verificar as informações que se acredita que a língua comunica sobre o mundo. No *De doctrina christiana*, a dialética não terá mais o papel de controlar a validade dos encadeamentos entre enunciados; ela não terá mais nada que dizer sobre a veridicidade de cada enunciado. Um enunciado pode ser verdadeiro, mas nada, senão a fé, pode garantir essa veridicidade: quando o próprio fundamento de ciência é contestado, isto é, quando a possibilidade do enunciado científico é rejeitada, não resta senão a fé, antítese da ciência. A língua só tem, portanto, o poder tênue de lembrar uma informação cuja origem está alhures, revelada por esse Mestre interior por quem Agostinho conclui o *De magistro*.[532]

A mudança de posicionamento relativo à força das palavras, a par de sua conversão ao cristianismo, molda, como seria de esperar, a produção comentarística de Agostinho. Ao mesmo tempo, esse modo de ver, subjacente a seus comentários, teve importantes impactos na própria forma como o texto bíblico foi se moldando ao longo dos séculos, uma vez que certos pressupostos linguístico-semânticos vão se impondo como mais "razoáveis", ajudando a determinar uma forma "verdadeira" do texto. O essencial, no caso da postura de Agostinho, é a clara afirmação de que os parâmetros usados por ele para defender essa configuração mais verdadeira ou razoável do texto final não são dados por um saber qualquer, mas sim pela regra de fé e autoridade.

No *De doctrina christiana*, por exemplo, ele dá não apenas uma série de recomendações teóricas, mas também práticas. Parte de seus "conselhos" é um verdadeiro manual de "leitura correta". Comentando aspectos do texto passíveis de ambiguidades, apresenta a fórmula autorizada pela qual não apenas o texto deve ser lido, mas até concebido, ou seja, qual é a forma mais de acordo com a fé do texto.

No início do livro terceiro do *De doctrina christiana*, Agostinho faz uma pequena recapitulação dos pré-requisitos básicos para que qualquer um possa ler de fato a *Bíblia.* Em primeiro lugar, é preciso saber que, de alguma forma, as *scripturae sanctae* ("escrituras santas") são a representação da *uoluntatis dei* ("vontade de Deus"). Para lê-la, portanto, é preciso, ademais, ser temente a Deus, diligente e não amar as controvérsias. O

[532] *Au terme de cette analyse*, *toute pertinence est niée à la théorie du langage comme moyen de vérifier les informations que le langage est censé communiquer sur le monde. Dans le* De doctrina christiana, *la dialectique n'aura plus pour rôle que de contrôler la* validité *des enchainements entre énoncés*; *elle n'aura plus rien à dire sur la* véridicité *de chaque énoncé. Un énoncé peut être vrai*, *mais rien*, *sinon la foi*, *ne peut garantir cette véridicité : quand le fondement même de la science est contesté*, *c'est-à-dire quand la possibilité de l'énoncé scientifique est rejetée*, *il ne reste que la foi*, *antithèse de la science. Le langage n'a alors que le mince pouvoir de rappeler une information dont l'origine est ailleurs*, *révélée par ce Maitre intérieur par quoi Augustin conclut le* De magistro.

conhecimento de línguas e de outras áreas é desejável para que não se seja enganado por determinadas expressões e palavras desconhecidas. E, por fim, a respeito daquele que quer entender as escrituras, diz:

> [...] também, com a verdade auxiliar dos códices, a qual foi trabalhada pela solerte diligência da correção, que, instruído, chegue a dissipar e resolver as ambiguidades das escrituras. (Aug. *Doctr. chr.* III, 1)[533]

Essa última recomendação apresenta pontos importantes para entender a postura agostiniana, que, ora converge com a jeronimiana, ora discorda dela. O primeiro aspecto a ressaltar é, a nosso ver, o uso jeronimiano do conceito de *ueritas*. Embora as traduções consultadas[534] dessa passagem tomem rumos outros, que não necessariamente sublinhem a relação aqui proposta, não nos parece casual essa coincidência lexical. Não só por razões de ordem cronológica que justifiquem a inferência e, logo, o empréstimo, mas também pelo teor da discussão, parece-nos mais que razoável ver, nessa passagem, reminiscências do conceito da *hebraica ueritas*. Ademais, o argumento principal para afirmar isso é o próprio *status* ancilar que Agostinho dá a esse aspecto da formação do leitor diligente. Pois quando ele diz que essa *ueritas codicum* ("autenticidade dos códices" ou "texto verdadeiro dos códices") é *adiuuans* ("auxiliar"), a importância dessa ferramenta básica, o texto original, não parece ser tão axial quanto o é para Jerônimo. E indo mais além: não apenas deixa de ter esse valor axial, como também, e principalmente, essa posição parece claramente uma "resposta", uma relativização, exatamente à centralidade que Jerônimo dava à utilização do texto original hebraico.

Outro ponto importante é a referência ao trabalho de correção, *emendatio.* Trabalho previsto nas incumbências do gramático antigo, a *emendatio* é muitas vezes vista como um exercício de correção puramente técnico, algo quase trivial e previsto, quando se lida com várias versões de um texto. No entanto, convém lembrar que essa correção, ainda que implicitamente, manifesta decisões, cujos resultados partem de pressupostos previamente estabelecidos sobre quais formas e quais sentidos seriam os mais "plausíveis". Mas, aceitando-se que toda decisão nesse sentido expressa necessariamente certas pré-

[533] [...] *adiuuante etiam codicum ueritate quam sollers emendationis diligentia procurauit*, *ueniat ita instructus ad ambigua scripturarum discutienda atque soluenda.*
[534] Cf. Green (1995, p. 133); Santo Agostinho (2007, p. 151).

concepções, não há como secundar o papel dessa correção na posterior forma que o texto vai adquirindo. E, como dito mais acima, o ato de comentar instaura-se e justifica-se como sendo um "passo além", uma atividade segunda, exercida a partir do momento em que, de algum modo, se está diante d*o* texto "correto", ou seja, já corrigido.

Por fim, vale destacar o passo final desse percurso. Depois de, primeiro, ter acesso à melhor versão possível do texto, fruto de um trabalho prévio de *emendatio*, passa-se a seguir a procurar passagens consideradas difíceis, de modo a, "instruído", "dissipar e resolver as ambiguidades". Essa é uma das pretensões finais e o fito desse verdadeiro compêndio hermenêutico de Agostinho. No entanto, cabe ainda mais um questionamento: o que ele entende por "instruído", ou melhor, quais os caminhos necessários para que alguém se torne um "instruído" no sentido agostiniano? A resposta é uma mescla de conhecimentos básicos de leitura, no sentido gramatical antigo, com pressuposto de fé:

> Quando for o sentido próprio que toma ambígua a Escritura, a primeira coisa a fazer é verificar se não estamos pontuando ou pronunciando mal. Uma vez prestada a devida atenção, se ainda aparece incerto ao estudioso como deve pontuar ou pronunciar, que ele consulte as Regras de fé *(Regula fidei)* adquiridas em outras passagens mais claras da Escritura. Ou então, que recorra à autoridade da Igreja. [...] Mas no caso de dois sentidos, ou todos eles, caso forem muitos, resultarem ambíguos, sem nos afastarmos da fé, resta-nos consultar o contexto anterior, e o seguinte à passagem onde esta a ambigüidade. Veremos por aí, entre os diversos sentidos que se oferecem, qual o melhor ou corn qual o texto mais se harmoniza. (Aug. *Doctr. chr.* III, 2; trad. Agostinho, 2007, p. 152)[535]

Como apresentado um pouco mais acima, vendo-se em uma aporia, no que diz respeito à questão da semântica das palavras ou, em seus próprios termos, *uix uerborum* ("força das palavras"), Agostinho recorre à ideia de uma *regula fidei* ("regra de fé") capaz de assegurar o verdadeiro sentido do texto bíblico. É essa regra, mais do que qualquer outro princípio (por exemplo, o filológico), que norteia os comentários bíblicos do bispo de Hipona. A transformação do texto bíblico, em seus comentários, deve passar pelo crivo dessa regra. Não seria possível reproduzir aqui todas as recomendações feitas por

[535] *sed cum uerba propria faciunt ambiguam scripturam, primo uidendum est ne male distinxerimus aut pronuntiauerimus. cum ergo adhibita intentio incertum esse peruiderit quomodo distinguendum aut quomodo pronuntiandum sit, consulat regulam fidei, quam de scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate percepit* [...]. *quod si ambae, uel etiam omnes si plures fuerint, partes ambiguitatis secundum fidem sonuerint, textus ipse sermonis a praecedentibus et consequentibus partibus, quae ambiguitatem illam in medio posuerunt, restat consulendus, ut uideamus cuinam sententiae de pluribus, quae se ostendunt, ferat suffragium eamque sibi contexi patiatur.*

Agostinho para que se evitem as ambiguidades – conselhos que, em muitos casos, reproduzem problemas de leituras já outrora identificados pela tradição greco-romana –, no entanto, convém citar alguns exemplos bem práticos, muito próximos do que é encontrável em seus comentários, para, então, voltarmos ao *De Genesi aduersus Manichaeos.*

Desse modo, quando Agostinho diz que "toda divina escritura está bipartida", ele deve também se lembrar de que "toda palavra é ambígua". Isso o leva, logo, a especificar, a tentar argumentar, de forma não ambígua, para dissolver um possível entendimento outro do dizer de que a *Bíblia* é "bipartida". Donde diz: é bipartia,

> [...] segundo aquilo que o senhor dá a entender ao dizer que o escriba instruído no reino de Deus é semelhante ao pai de família que expõe a partir de seu tesouro coisas novas e velhas. (Aug. *Gn. litt.* I, 1)[536]

Aqui parecem entrar em cena diversas estruturas de glosa, cuja pretensão seria o combate à possível aparição de ambiguidades. O enunciador Agostinho "percebe" que o emprego de *bipartita* é capaz de suscitar sentidos bastante indesejáveis. Poder-se-ia pensar, por exemplo, que ele usa *bipartita* talvez num sentido em que um maniqueu dissesse, ou seja, de que, de fato, aquilo que os cristãos seguidores do credo de Niceia chamam de "divina escritura" são, na verdade, dois livros *diferentes*, por isso, seriam, então, divididos em "duas partes". A "ameaça" desse sentido maniqueu coage o enunciador a restringir o sentido. Como lembra Authier-Revuz (2001, p. 30):

> Sem questionar a realidade do mecanismo de redução da pluralidade potencial do sentido, sem o qual, dada a disseminação ilimitada dentro da qual opera, nenhum enunciado faria sentido – e ao qual se articula [...] o trabalho interpretativo das glosas –, o que cada comentário manifesta é, com efeito, precisamente este "esforço" que o enunciador deverá fazer para tratar – *suprimir* ou *acolher*, segundo o caso – estes "outros sentidos" que não "dormem", mas "existem", não "abolidos" pelo contexto, em um ponto X do dizer. (grifo nosso)

No caso da passagem do comentário de Agostinho apresentada, dentre os "outros sentidos", está, como visto, claramente o maniqueu, mas não só. Subentendidos estão também todos os posicionamentos que questionam a unidade bíblica: os dos marcionistas, gnósticos, valentianos, para citar alguns. Mesmo que esses "adversários", esse Outro do discurso, não sejam mencionados nominalmente, eles estão "presentes", e a

[536] […] *secundum id quod Dominus significauit, dicens, scribam eruditum in regno Dei similem esse patrifamilias proferenti de thesauro suo noua et uetera, quae duo etiam Testamenta dicuntur.*

sombra de seus discursos atravessa a gênese do discurso cristão "nicênico". Authier-Revuz afirma que só o fato de haver, em algum momento da cadeia de significantes, uma interrupção, para que um elemento dessa cadeia seja, de alguma forma, retomado, já expõe o caráter inevitável do sentido não unívoco na superfície do discurso.

> A figura pela qual um enunciador desdobra reflexivamente o dizer de uma unidade, através de uma *explicitação univocizante* do sentido dessa unidade no seu dizer, constitui, em si, uma ruptura da evidência do UM das palavras e de seu sentido no dizer. Escolher em um ponto determinado da cadeia uma unidade X, em relação às outras unidades do paradigma examinável nesse ponto da cadeia, não é suficiente neste caso. É necessário, além disso, fixar o sentido que essa unidade recebe, em relação *aos outros* sentidos (polissemia) ou às outras palavras (homonímia, paronímia...) suscetíveis de entrar neste segmento X do dizer. Ao "assumir o esforço" de especificar desta maneira ***o*** sentido de um elemento X, o enunciador dá testemunho da potencialidade de um sentido outro que ele "encontra", não "na língua", mas nas palavras aqui e agora, *em contexto*, e do qual deve *proteger* ativamente seu dizer. (Authier-Revuz, 2001, p. 32)

O contexto de que Agostinho se "protege" é o da contestação de que não apenas a *Bíblia* não seria só um texto, mas também de que não haveria unidade da ou na igreja. Se se poderia identificar um sema[537] norteador dos autores nicênicos, este seria, sem dúvida, o de /+ uno/. O "esforço" contínuo recai sobre afirmar que não haveria senão *um* Deus, *uma* igreja, *uma* regra de fé, *um* texto bíblico. Esse esforço vai ao encontro da necessidade, portanto, de "fixar" um sentido, o desejável pela formação discursiva em que se enuncia.

---

[537] Para definição de sema, cf. Maingueneau (1983, pp. 35-36, n. 1): "Os *semas* não são unidades que possuem um valor substancial, mas objetos construídos com fins puramente distintivos, que não retiram sua existência senão do intervalo diferencial que os opõe a outros no interior de microssistemas lexicais convencionalmente escolhidos. Assim, para dar um exemplo bem artificial e ultrajantemente simplificado, vamos supor que os substantivos *bille* ['bola de gude ou de bilhar'], *bulle* ['bolha'], *boule* ['bola'] constituem um microssistema pertinente: sobre o "eixo semântico" da *forma*, os três termos têm em comum que se poderia chamar /+esfericidade/ (= todos os três são esféricos). *Bulle* opõe-se a *bille* por um sema /+vacuidade/, *bulle* e *boule* a *bille* por um sema /±pequenez/. O sema /+esfericidade/ permite opor essas três palavras a outras como *tube* ['tubo'], *pyramide* ['pirâmide']... E assim por diante. Como se vê, não há sema senão onde há oposição entre várias unidades lexicais, o sema tem apenas um valor distintivo. A palavra aparece como uma coleção mais ou menos complexa de semas." (*Les* sèmes *ne sont pas des unités possédant une valeur substantielle mais des objets construits à des fins purement distinctives*, *qui ne tirent leur existence que de l'écart différentiel qui les oppose à d'autres à l'intérieur de micro-systèmes lexicaux convenablement choisis. Ainsi*, *pour prendre un exemple très artificiel et outrageusement simplifié*, *on supposera que les substantifs* bille, bulle, boule *constituent un micro-système pertinent: sur l' «axe sémantique» de la* forme *les trois termes ont en commun un sème qu'on pourrait appeler /+sphéroïdité/* (= *ils sont tous les trois sphériques*). Bulle *s'oppose à* bille *par un sème /+ vacuité/*, bulle *et* boule *à* bille *par un sème /±petitesse/. Le sème /+sphéroïdité/ permet d'opposer ces trois mots à d'autres comme* tube, pyramide *... Et ainsi de suite. Comme on le voit*, *il n'y a sème que là où il y a opposition entre plusieurs unités lexicales*, *le sème n'a qu'une valeur distinctive. Le mot apparaît comme une collection plus ou moins complexe de sèmes*)

> Assim, a operação de ***fixação*** da mobilidade potencial do sentido de uma unidade do dizer é também solidariamente uma ***atestação*** da realidade ***enunciativa*** do não-um do sentido, ao qual essa operação opõe o trabalho ativo de especificação de *um* sentido, preenchendo, no plano segundo, metaenunciativo, do desdobramento do dizer, a "falha" do primeiro plano, através de uma operação contextual de eliminação em X de um sentido inoportuno que, no entanto, X autoriza ou favorece. Esta oposição diferencial, negativa, em relação a um ***outro sentido de q*** específico (mais ou menos preciso) contra o qual o enunciador coloca "seu" sentido, apresenta-se - através da variedade de suas formas - como constitutiva do sentido das glosas de fixação do sentido de X. (Authier-Revuz, 2001, p. 32)

Apesar de os comentários de que tratamos neste trabalho não coincidirem exatamente com o tipo de comentário metaenunciativo que analisa a estudiosa francesa, é lícito considerá-los de igual modo como a manifestação de um "trabalho ativo de especificação de *um* sentido". Além do caráter constitutivo dessa especificação em relação à percepção de "falhas", o comentário, como processo de reformulação, seguindo Foucault (2005, p. 21), representa um dos "procedimentos de controle e de delimitação do discurso". Eles, longe de serem apenas obras de caráter puramente pedagógico, como se tivessem sido escritos num espíritio iluminista *avant la lettre*, existem para dizer o que o texto comentado *tem de dizer*, ou seja, eles não existem como adendo do texto "primeiro", mas, ao contrário, como que sua aparição tende a substituir sua fonte, tomar-lhe o lugar, e, daí, criar um efeito de texto determinado e definido por ele, o comentário. Tratando da diferença entre os "discursos fundamentais" e os seus comentários, Foucault (2005, p. 23) ainda afirma:

> É certo que esse deslocamento não é estável, nem constante, nem absoluto. Não há, de um lado, a categoria dada uma vez por todas, dos discursos fundamentais ou criadores; e, de outro, a massa daqueles que repetem, glosam e comentam. Muitos textos maiores se confundem e desaparecem, e, por vezes, *comentários vêm tomar o primeiro lugar*. Mas embora seus pontos de aplicação possam mudar, a função permanece; e o princípio de um deslocamento encontra-se sem cessar reposto em jogo. O desaparecimento radical desse desnivelamento não pode nunca ser senão um jogo, utopia ou angústia. Jogo, à moda de Borges, de um comentário que não será outra coisa senão a reaparição, palavra por palavra (mas desta vez solene e esperada), daquilo que ele comenta; jogo, ainda, de uma crítica que falaria até o infinito de *uma obra que não existe*. Sonho lírico de um discurso que renasce em cada um de seus pontos, absolutamente novo e inocente, e que reaparece sem cessar, em todo frescor, a partir das coisas, dos sentimentos ou dos pensamentos. (grifos nossos)

Mais à frente, veremos, ainda, que até mesmo o "jogo de reaparição" produzido pelo comentário não necessariamente faz vir à tona "palavra por palavra" aquilo que comenta, até mesmo aí ele surge como moldador daquilo que comenta. Não apenas

"reatualiza", põe novamente em ato, aquilo que comenta, como também reformula a própria materialidade comentada.

Ainda pensando nos funcionamentos do comentário, Foucault (2005, p. 25) conclui:

> [...] Por um lado permite construir (e indefinidamente) novos discursos: o fato de o texto primeiro pairar acima, sua permanência, seu estatuto de discurso sempre reatualizável, o sentido múltiplo ou oculto de que passa por ser detentor, a reticência e a riqueza essenciais que lhe atribuímos, tudo isso funda uma possibilidade aberta de falar. Mas, por outro lado, o comentário não tem outro papel, sejam quais forem as técnicas empregadas, senão o de dizer *enfim* o que estava articulado silenciosamente no *texto primeiro.* Deve, conforme um paradoxo que ele desloca sempre, mas ao qual não escapa nunca, dizer pela primeira vez aquilo que, entretanto, já havia sido dito e repetir incansavelmente aquilo que, no entanto, não havia jamais sido dito. A repetição indefinida dos comentários é trabalhada do interior pelo sonho de uma repetição disfarçada: em seu horizonte não há talvez nada além daquilo que já havia em seu ponto de partida, a simples recitação. O comentário conjura o acaso do discurso fazendo-lhe sua parte: permite-lhe dizer algo além do texto mesmo, mas com a condição de que o texto mesmo seja dito e de certo modo realizado. A multiplicidade aberta, o acaso são transferidos, pelo princípio do comentário, daquilo que arriscaria de ser dito, para o número, a forma, a máscara, a circunstância da repetição. O novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta.

Junte-se a ideia de uma "repetição disfarçada" constitutiva dos comentários – que sempre dizem e redizem sobre a canonicidade do texto comentado, da sua importância absoluta, de seu caráter de discurso constituinte – à necessidade histórica específica dos comentários aqui analisados, que os faz repetirem, de modo disfarçado ou explícito, que o que se comenta é *um* e o *mesmo* texto. Ao mesmo tempo em que se está praticando o jogo do dizer e não dizer o que já fora dito, no caso dos comentários de autores cristãos dos primeiros séculos, o que se reafirma também *ad nauseam* é a unidade do texto bíblico, nem um pouco óbvia e incontroversa.

Voltando à questão da glosa e da fixação de um sentido, cabe lembrar que, de acordo com o que diz Authier-Revuz mais acima, há, pelo menos, duas postura diante do reconhecimento de que o sentido das palavras não é unívoco. Não necessariamente a percepção dessa não univocidade leva à tentativa de negá-la a qualquer custo. Há casos em que, pelo contrário, o ambíguo, o polissêmico e o equívoco são vistos como positivos, interessantes, mais produtivos para certos efeitos. Na Antiguidade, essa postura parece ser, por exemplo, a dos "sofistas" e também dos estoicos, respectivamente amantes da

excelência discursiva e do paradoxo.[538] No que concerne aos cristãos nicênicos, nada demonstra ser esse o caso. Conforme mencionado, fenômenos linguísticos tais quais homonímia, sinonímia, ambiguidade, equívoco, dentre outros, eram considerados "falhas" indesejáveis, produto da imperfeição das línguas humanas. O grande problema, para um cristão, era que, para "falar de Deus", não havia nenhuma forma senão o uso da linguagem humana "imperfeita". O exercício constante, pois, é o de evitar, negar, afastar os equívocos próprios às línguas humanas.

Para demonstrar as especificidades históricas dos comentários bíblicos do século IV d.C., em que o próprio texto comentado não apresentava uma "versão definitiva", tomemos como exemplo o tratamento que Jerônimo e Agostinho dão aos primeiros versículos do livro de *Gênesis.* A própria extensão dos comentários e o modo como os versículos são citados revelam perspectivas metodológicas bem diversas. Antes, porém, convém expor o estado do texto bíblico latino à época. Longe de se apresentar como um discurso constituinte "caído do céu", algo dado, a materialidade do texto em si, seu teor vocabular, estava em construção. Não havia ainda *um* texto bíblico definido, em nenhuma das versões (hebraica, grega, latina) em que se pense. Para o primeiro versículo de *Gênesis*, conhecem-se hoje as seguintes lições em grego e em latim:[539]

<table>
<tr><td>LXX[540]</td><td>ἐν ἀρχῇ</td><td>ἐποίησεν</td><td rowspan="2">ὁ θεὸς</td><td>---</td><td rowspan="2">τὸν οὐρανὸν</td><td>καὶ</td><td>---</td><td rowspan="2">τὴν γῆν</td></tr>
<tr><td>Ἀ</td><td>ἐν κεφαλαίῳ</td><td>ἔκτισεν</td><td>σὺν</td><td>(καὶ)</td><td>σὺν</td></tr>
<tr><td>Σ</td><td colspan="7" rowspan="2">= LXX</td></tr>
<tr><td>Θ</td></tr>
</table>

[538] Sobre os estoicos e os paradoxos, cf. em especial as análises de Deleuze (2006).

[539] Ademais dessas possibilidades, a edição da VL traz também: *primordio* e *in initio.* No aparato crítico da mesma edição, encontram-se, além do mais: *in principio ipso quando fecit deus caelum et terram* AM, my 9 (117,13); *in principio scilicet primum omnium*, *hoc est in initio creaturarum*, *quod LXX interpretes et Symmachus et Theodotion similiter transtulerunt et in hebraeo scriptum est bresith*, *quod Aquila interpretatur* "*in capitulo*" ANG (112c); *initio deus fecit caelum et terram [...] ut vero ait Acylas: caput rerum condidit deus cael. et terram [...] et nihil. vel ut Symmachus: ab exordio condidit deus cael. et terr.* CHA 276 (306,8); *in principio*, *inquit principium geneseos*, *creavit deus cael. et terram* CLAU 2,12 (145,4); *principio dominus caelum et terram locavit* CY-G hept 1,1 (1); *principio dominus caelum terramque in christo suo*, *qui est omnium principium*, *id est in filio suo*, *furmavit* GR-T hist 1,1 (35,6); *secundum Aquilam hoc idem sic: in capitulo fecit deus*, *ut Hebraei Mosis dictum pronuntiant*, *sive in principio sive in capitulo*, *in Christo eum fecit deus* MAR Ar 1,33 (1066B); *hic principium filium taxans in quo deus pater fecit cael. et terr.* MAXn Jud 2 (294,6); *in filio ergo fecit deus cael. et terr.*; *non enim* '*primo omnium*' *fecit deus cael. et terram*; *omnia ergo in princ. id est in Christo fecit deus*, *caelum et terram.*

[540] LXX = Septuaginta; Ἀ = Áquila; Σ = Símaco; Θ = Teodocião; VT = *Vetus Latina*; VUL = *Vulgata.*

VT	*in principio*	*fecit*	*deus*		*caelum*	*et*		*terram*
	primordio	*deus*	*fecit*			*ac*		
	in initio	*fecit*	*deus*			*et*		
VUL	*in principio*	*creauit*	*deus*			*et*		

Enquanto a LXX data do século II a.C., sendo, portanto, a versão mais antiga, as traduções de Áquila e Símaco são, respectivamente, da primeira metade do século II a.C., e da segunda metade do mesmo século. Já o nome de Teodocião, um recensor crítico e não um tradutor, é citado em primeiro lugar numa obra de Epifânio, no século II d.C. As datas não são fortuitas: é justamente no segundo século depois de Cristo que se inicia o questionamento mais forte relativo aos livros que deveriam pertencer ao cânone. Processo de disputas não só entre os cristãos, mas também entre os judeus. São os casos, por exemplo, dos três autores citados, que, segundo se conta, eram prosélitos. Sob a rubrica de *Vetus Latina* ("[*sc.* versão] Latina Antiga", doravante VL) se reúnem modernamente as várias versões latinas conhecidas que antecedem a edição da *Vulgata.* Dentre as versões mais conhecidas estão as de uso regional: *Afra*, norte da África, a *Itala*, península itálica, e *Hispana*, província da Hispânia. Muito do que se sabe dessas versões, que se reuniu sob o nome de VL, proveio das citações bíblicas dos "Pais da Igreja", as quais começam com Tertuliano, no século II d.C. O empreendimento de produzir uma nova versão latina, que fosse traduzida direto do hebraico, no caso do AT, é incentivado pelo papa Dâmaso no fim do século IV a.C., e aquele a quem se incumbiu a tarefa foi justamente Jerônimo. A alegação maior era a de que a VT era uma versão muito "servil" e esteticamente feia.[541] No entanto, nem todos foram a favor da substituição, defendendo que as versões antigas já se tinham tornado tradicionais nos cultos das igrejas de rito latino. Uma das figuras que se viraram contra essa substituição foi justamente Agostinho, o qual permaneceu fidelíssimo à versão africana. A resistência teria impedido o uso difundido da *Vulgata* até o século VIII, por ocasião da chamada "Reforma Carolíngia". Canônica, de fato, tornou-se a edição *Vulgata* só depois do Concílio de Trento, em 1546, em resposta às críticas dos reformados às versões da *Bíblia* permitidas pela Igreja Católica.

[541] Como o próprio chega a admitir, ao que ele atribui seu gosto "pecador" ciceroniano, cf. Hier. *Ep.* XXII, 30.

Mas qual a importância dessas divergências – ou como se dizia em grego διαφωνίαι (*diaphōníai*) – na relação com os comentários e com a própria "constituência" (para usar os termos de Maingueneau, 2006, p. 62) desse discurso constituinte cuja "fonte" era a *Bíblia*? A nosso ver, é justamente nas escolhas lexicais que um dos aspectos desse efeito-texto dos comentários fica mais evidente. É claro – poder-se-ia redarguir – que essas escolhas poderiam refletir não a opção propriamente dita por uma ou outra forma, mas apenas demonstrar que o autor do comentário em questão estaria diante de uma edição particular e não diante de outra. No entanto, pelo menos no caso dos dois autores aqui analisados, esse fato não se confirma.

O caso de Jerônimo é o mais patente: na condição de filólogo e investigador cristão, ele teve o privilégio de acessar as grandes bibliotecas de exegese e filologia deixadas por discípulos de Orígenes em Cesareia. Isso o levou a conhecer, além das diversas versões que já deveriam ser-lhe familiares, a obra monumental de Orígenes, as famosas *Hexapla*, aparato crítico produzido por Orígenes, no qual se encontravam seis colunas (por isso, *hexapla*) contendo o texto hebraico, uma transliteração em grego, mais quatro traduções gregas: a dos LXX, a de Áquila, de Símaco e de Teodocião, em que Orígenes dispendeu quinze anos de trabalho. Em seguida, em seu comentário, veremos que Jerônimo não apenas estava "consciente" dessas versões – vale lembrar que ele as menciona claramente em suas cartas –, mas também fez uso sistemático delas na defesa de uma versão que seria mais próxima da "verdade hebraica".

Agostinho também revela ter conhecido outras versões latinas e gregas. Em várias de suas correspondências, em especial, com Jerônimo, deixa claros pontos polêmicos suscitados pela descoberta, por parte de alguns fiéis, dessas outras variantes. Ele, ao contrário do colega de igreja, não era tão inclinado a aceitar novidades nesse campo. Pelo contrário, não são poucos os momentos em que ele critica o Estridonense por propor formas não usuais entre os ritos latinos. Ademais, ao longo de sua obra, embora apareçam certas divergências nas citações, ele sempre se manteve fiel à sua tão querida *Afra*, a despeito de todas as críticas vindas de cristãos mais eruditos e que achavam essa versão por demais rude do ponto de vista literário.

O que tanto um como outro demonstram é que, de fato, nesse caso específico do comentário bíblico dessa época, essas obras comentarísticas produziram um efeito-texto tal que não somente criavam esse texto em sentido, digamos, metafórico, mas também "criariam" suas próprias versões, registrariam suas próprias leituras. Ao contrário, eles tiveram, sim, a propriedade de intervir na própria tradição do texto e no modo que esse viria a ser fixado. Nesse sentido, o caso da constituição da *Vulgata* e seu longo processo de canonização como a versão latina mais autorizada deixa evidente esse aspecto do efeito-texto que constrói, de fato, o texto objeto. A canonização da *Vulgata* foi um processo lento que só se impôs graças em muito à ação interventora dos comentários. E mesmo a contradição do processo, qual seja, o fato de que nem todas as propostas revisoras e de tradução de Jerônimo terem sido aceitas, reforça esse poder da atividade de comentar na fixação mesmo da letra do texto. É o caso, por exemplo, de muitos textos dos *Salmos.* A tradução feita e proposta por Jerônimo para integrar a edição *Vulgata* jamais foi aceita. O texto dos *Salmos* presente na *Vulgata* nada mais é que a mesma versão da VL retrabalhada por Jerônimo, a fim que pelo menos os "erros" mais graves não se mantivessem.

Portanto, no caso da constituição da letra do texto bíblico, em grego e em latim pelo menos, é lícito afirmar que o papel dos comentários não é apenas importante, mas decisivo.

5.2 Análise dos comentários ao *Gênesis*

Passemos à explicação propriamente dita de *Gn* 1,1, tal qual proposta por Jerônimo:

> *No princípio fez Deus o céu e a terra.* A maioria das pessoas julga, assim como está escrito também na altercação de Jasão e de Papisco, como Tertuliano, no livro contra Praxeas, discute e não menos afirma Hilário na exposição de um salmo, que, em hebraico, tem-se *no filho fez Deus o céu e a terra*. Que isso está errado comprova a verdade da própria questão. Com efeito, tanto os setenta tradutores como Símaco e Teodocião traduziram *no princípio*; e, em hebraico, está escrito *bresith*, vertido por Áquilo *no capítulo*, e não *baben*, que corresponde a *no filho*. Logo é possível subentender que se fala de Cristo mais por meio do sentido que pela tradução da palavra. Tanto está aquele na própria fronte do

> Gênesis, a cabeça de todos os livros, quanto é também no princípio de João, o evangelista, mostrado como o criador do céu e da terra. Donde também no saltério fala de se próprio: *no capítulo do livro está escrito a respeito de mim*, isto é, no princípio do Gêneses, e no evangelho: *tudas as coisas foram feitas por meio dele próprio e sem ele nada é feito.* Mas também há de saber que, entre os hebreus, este livro se chama *bresith*, tendo eles este costume de nomear os livros a partir de seus princípios. (Hier. *Hebr.quaest.* Gn. 1,1)[542]

Esse trecho já apresenta, em seu pano de fundo, uma discussão central entre os cristãos dos primeiros séculos. O tema é: como se ligam os testamentos? Havia séculos, vozes divergentes (cristãs ou não) questionavam essa ligação que os cristãos defendiam. Algumas leituras, como as de Marcião ou de Heraclião, propunham não associar a figura de Cristo, filho de Deus, ao Deus que é retratado pelos textos do *Velho Testamento.* Essa própria nomenclatura, *Novo* e *Velho Testamentos*, só faz sentido se aceita essa premissa de que um conjunto de texto continua o outro de alguma maneira[543]. É esse, justamente, um dos efeitos buscados na prática comentarística cristã, o efeito de unidade do texto bíblico; o efeito-texto é bem a produção dessa imagem de algo "fechado" e "acabado", uma unidade, com início, meio e fim, encerrada em si, referenciada só a si mesma.

---

[542] In principio fecit deus caelum et terram. *Plerique aestimant*, *sicut in altercatione quoque Iasonis et Papisci scriptum est et Tertullianus in libro contra Praxeam disputat nec non Hilarius in expositione cuiusdam psalmi affirmat*, *in hebraeo haberi* in filio fecit deus caelum et terram *: quod falsum esse rei ipsius ueritas comprobat. Nam et LXX interpretes et Symmachus et Theodotion* in principio *transtulerunt et in hebraeo scriptum est* bresith, *quod Aquila interpretatur* in capitulo *et non* baben, *quod appellatur* in filio. *Magis itaque secundum sensum quam secundum uerbi translationem de Christo accipi potest : qui tam in ipsa fronte Geneseos*, *quae caput librorum omnium est*, *quam etiam in principio Ioannis euangelistae caeli et terrae conditor approbatur. Vnde et in psalterio de se ipso ait* in capitulo libri scriptum est de me, *id est in principio Geneseos*, *et in euangelio* omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. *Sed et hoc sciendum quod apud Hebraeos liber hic* bresith *uocatur*, *hanc habentes consuetudinem*, *ut uoluminibus ex principiis eorum nomina inponant.*

[543] A radicalidade dessa questão parece esvanecer-se quando se pensa na *Bíblia*, justamente por ter tido esse texto no Ocidente tamanho impacto. Sua constituição *sui generis* já se naturalizou e não se constitui mais num debate para muitos. No entanto, para tentar retomar o estranhamento que tal "junção" de textos poderia causar a olhos antigos, basta talvez pensar numa situação que seria análoga. A despeito de certa continuidade "temática" e "genérica", não se ousou afirmar, na Antiguidade, que a *Ilíada*, a *Odisseia* e a *Eneida* deveriam constituir um e mesmo texto, publicado conjuntamente como um bloco. Não foram também poucos os casos em que esses textos, considerados as pedras balizadoras da identidade grega e romana, eram vistos como "religiosos", "sagrados", por conterem neles tudo que alguém precisaria para viver e saber. A questão da "união" dos *Testamentos* mostra-se, portanto, ainda mais radical, uma vez que não há, para os padrões clássicos de composição, uma "unidade" genérica. Na *Bíblia* se encontram poesia, prosa, etc. Claro que suas diferenças em relação ao "padrão clássico" advêm de sua origem cultural diversa. No entanto, para pensar os efeitos de sua estranheza a tudo aquilo que as escolas do mundo greco-romano ensinava, esse ponto tem de ser ressaltado.

Muitas comunidades de fé judaica, por exemplo, pretendiam conservar-se fiéis ao já praticamente definido cânone hebraico, constituído dos livros da תורה (*tôra*^{h}, "Lei"), dos נביאים (*nəḇî'îm*, "Profetas") e dos כתובים (*kəṯûḇîm*,"Escritos" ou "Crônicas").[544] Entre várias das comunidades que se viam como seguidoras de Cristo, eram aceitos como canônicos apenas os evangelhos e as cartas paulinas. O chamado *Antigo Testamento* era, para essas comunidades (os marcionitas, por exemplo), um conjunto de textos que não deveria integrar os livros canônicos. Outro grupo importante, constantemente citado nas polêmicas teológicas, era o dos maniqueus. Para eles, o Deus representado no *Velho Testamento* era mau, um espírito das trevas, enquanto que o Deus proclamado por Cristo, Deus do amor ao próximo, bom. Portanto, havia uma incompatibilidade insolúvel entre ambos os conjuntos de textos. Assim teriam entendido os maniqueus, mas é importante ressaltar que seus "argumentos" só são praticamente conhecidos por meio dos textos que os atacam.

Por esse motivo, ao contrário do que acontece em comentários a outras passagens do *Gênesis*, Jerônimo, ao invés de apresentar de pronto as variantes de traduções que encontrou provavelmente em alguma edição das *Hexapla* de Orígenes, como de costume, cita, de início, um grupo de textos provenientes de polêmicas entre alguns de seus predecessores. O trecho que toma por base e que reproduz literalmente é a tradução da *Vetus Latina*. Isso porque, cabe lembrar, seguindo a cronologia esquemática apresentada por Fürst (2003), Jerônimo não havia, ainda, começado sua própria tradução[545]. Como ela foi levada a cabo em intervalos diferentes de anos e feita em "blocos" de textos, a empresa de traduzir o Pentateuco estendeu-se entre a última década do século IV e a primeira do subsequente. Já seu *Questões Hebraicas* teria sido escrito num espaço de tempo bem menor e anterior: entre os anos de 393 e 394.

---

[544] Preferiu-se aqui usar a transliteração da escrita hebraica chamada de tradicional, embora, para os não familiarizados, ela possa dar indícios muitas vezes inseguros a respeito do conteúdo fonético que se propõe a representar. Todavia, a transliteração baseada no Alfabeto Fonético Internacional (IPA) harmoniza-se pouco com o corpo do texto (exemplos: em lugar do aqui empregado *tôra*^{h}, ter-se-ia *to*(*w*)*rɔ*(*h*), por *nəḇî'îm*, *nəvīʔīm* e, finalmente, em vez de *kəṯûḇîm*, *kəθu*(*w*)*vīm*). A tabela completa de correspondência entre os três sistemas (letras hebraica, transliterações tradicional e baseada no IPA), tirada de (Anstey, 2006, p. 62), está no anexo.

[545] Vale lembrar que, como comenta Marc'hadour (1988, p. 467), "[…a] identificação da Vulgata latina com a "Bíblia de Jerônimo" não é rigorosamente científica, mas tradicional e cômoda" ([... *la*] *identification de la Vulgate latine avec 'la Bible de Jérôme' n'est pas rigoureusement scientifique, mais elle est traditionnelle et commode*), dado que Jerônimo *editou* a *Vulgata* e não a *traduziu* por completo.

Ao se observarem as variantes presentes nas *Hexaplas* e na edição moderna da *Vetus Latina*,[546] fica claro que a passagem em questão de *Gênesis* apresentava, tanto por motivos linguísticos quanto teológicos, maiores dificuldades justamente no início da sentença. O texto hebraico traz בראשית (*bərēʾšîṯ*), um sintagma preposicional cujos itens lexicais são a preposição ב ("em") mais o substantivo ראשית (*rēʾšîṯ*, "primeiro", "início"). *Rēʾšîṯ*, por sua vez, é derivado da raiz ראש ligada à ideia de "cabeça". Restringir-se-iam muito provavelmente essas considerações a preocupações etimológicas modernas, não tivesse sido abonada uma tradução mui particular, como veremos a seguir.

Áquila (ca. 130)[547], "[...] prosélito e tradutor obstinado, que tentou traduzir não apenas as palavras, mas também as etimologias das palavras [...]"[548], teria optado, em sua versão, pelo sintagma *en kephalaíōi* (ἐν κεφαλαίῳ). Embora a "tradução" de Áquila[549] nem sempre gozasse de grande prestígio – era tida muitas vezes por servil, isto é, totalmente literal –, ela apresenta, nesse caso, uma ambivalência elogiada também por Jerônimo. Pois o adjetivo

[546] Não se pretende discutir no presente trabalho a questão de se saber qual teriam sido de fato as "fontes" consultadas tanto por Jerônimo quanto por Agostinho. Há diversas pesquisas debruçando-se sobre esse ponto. Independentemente dessa busca, legítima, partimos neste trabalho do pressuposto de que a variedade apresentada nas traduções e nas recensões antigas da *Bíblia* permitem acesso a diferentes possibilidades de leitura, que sendo ou não conhecidas diretamente pelos autores pesquisados (ou sendo ainda mais modesto, não tendo sido atestada e citadas por eles), circulavam como alternativas coetâneas de significação do texto bíblico.

[547] Existem pouquíssimas informações que possam não só ajudar a localizar essa figura temporalmente, como também detalhar sua atividade tradutora. Sobre ele, diz artigo da enciclopédia *Der Neue Pauly*: "A orientação primordialmente linguística dessa obra aparece em primeiro plano, de modo que algumas passagens, sem conhecimento do original hebraico, permanecem incompreensíveis. Estruturas sintáticas específicas do hebraico foram imitadas, conceitos hebraicos, quão possível, reproduzidos por meio de palavras gregas de som semelhante. O prestígio de que gozou sua tradução é atestado pelo fato de que o imperador Justiniano, em 533 d.C., permitiu, ao lado da Septuaginta, a tradução de Aquila para o uso sinagogal. A tradição judaica vê em Aquila um discípulo do Rabino Aqiba e, ademais, identifica com Onqelos." ([…] *Die ausgangssprachliche Orientierung dieses Werkes steht im Vordergrund, so daß manche Passagen ohne Kenntnis des hebr. Originals unverständlich bleiben. Spezifisch hebr. Syntaktische Strukturen werden imitiert, hebr. Begriffe nach Möglichkeit durch lautähnliche griech. Worte wiedergeben. Das Ansehen, das seine Übersetzung genoß, bezeugt die Tatsache, daß Kaiser Justinian 553 n. Chr. neben der Septuaginta die Übersetzung A.s für den synagogalen Gebrauch erlaubte. Die jüd. Tradition sieht in A. einen Schüler des Rabbi Aqiba und identifiziert ihn zudem mit Onqelos*; Ego, 2012).

[548] […] *proselytus et contentiosus interpres*, *qui non solum uerba*, *sed etymologias uerborum transferre conatus est* […] (Hier. *Ep.* LVII, 11).

[549] Há de se pesquisar melhor os propósitos dessa tradução *sui generis*. Não obstante ser considerada, tantos pelos estudiosos modernos quanto pelos autores antigos, também uma tradução dentre várias que circulavam à época, tenderíamos a colocar e a classificá-la em outro rol. Ela se assemelha muito mais, *mutatis mutandis*, às glosas presentes em livros hodiernos de linguística, cujo propósito é, sobretudo, apresentar, numa linguagem formal, o que seria, do ponto de vista semântico, o equivalente mais "banal", "não marcado", "literal", do item em questão, a par de seus componentes morfossintáticos.

kephalaîos (κεφαλαῖος) significa, em primeiro lugar, "relativo a cabeça" (em grego, *kephalḗ* [κεφαλή]). Por evolução semântica, o adjetivo substantivado em sua forma neutra (*tò kephálaion* [τὸ κεφάλαιον]), apresenta entre seus sentidos possíveis o de "principal", "central", "capital"[550]. Tanto é assim que *en kephalaíōi* poderia significar "em resumo", ou seja, "dizendo o principal"[551]. Contudo, o hebraico *rēʾšîṯ*, como visto, significava, sobretudo, "primeiro", expressando uma ideia de anterioridade tanto espacial como temporal, mas *kephálaion* tinha a "vantagem", usada por Jerônimo como um argumento *ad hoc*, de poder de igual modo se referir a partes de um texto. Jerônimo, então, justifica a opção de traduzir *bərēʾšîṯ* por *in principio* – mesmo que, ao contrário do que fará mais tarde na sua tradução *Iuxta Hebraeos* ("de acordo com os [*sc.* textos] hebreus"), as lições presentes na *Vetus Latina* tenham partido da LXX, onde se encontra *en arkhêi* (ἐν ἀρχῇ) – e não por *in filio* (como propuseram alguns comentadores predecessores ao trabalho de Jerônimo), também fazendo uso justamente da tradução "etimológica" de Áquila. *Bərēʾšîṯ*, etimologicamente traduzido (lembrando o que fora dito a respeito dos sentidos antigos de etimologia na Parte I), daria, em grego, *en kephalaíōi*. Se o mesmo caminho fosse seguido em latim, ter-se-ia *in capitulo.*

O latim *capitulus* – um diminutivo de *caput* ("cabeça") – viria a significar, no latim dito tardio (i. e., não clássico), e principalmente em textos de autores cristãos, o de partes de um texto, de uma lei[552]. A tradução etimológica de Áquila dá a Jerônimo ensejo para deixar subentendido que *in principio* é ainda melhor a opção, pois manifesta tanto a

---

[550] Com esse sentido, cf. Thuc. 4,50: ""[...] em tais epistolas dentre muitas outras que estão escritas, *o principal* era para os lacedemônios" ([...] ἐν αἷς ἐπιστολαῖς πολλῶν ἄλλων γεγραμμένων, *κεφάλαιον* ἦν πρὸς Λακεδαιμονίους [...]; [...] *en haîs epistolaîs pollôn állōn gegramménōn, kephálaion ên pròs Lakedaimoníous* […]). E também Cic *Att* V, 18, 1: "[...] acerca desses assuntos escrevi ao senado; essas cartas, se estiveres em Roma, verás; hás de achar que devem ser devolvidas, e muitas passagens, ou melhor todas, das quais o *principal*, para que algo não seja entrecortado e sacrificado, como dizem, há de me exigir trabalho ou tempo". ([...] *his de rebus scripsi ad senatum*; *quas litteras*, *si es Romae videbis putesne reddendas*, *et multa*, *immo omnia*, *quorum* κεφάλαιον *ne quid inter caesa et porrecta*, *ut aiunt*, *oneris mihi addatur aut temporis*).

[551] Cf. Pl. *Symp*. 186c: "[...] é, com efeito, médico, *para dizer resumidamente*, o conhecimento das eróticas do corpo em direção à saciedade e à evacuação [...]" ([...] ἔστι γὰρ ἰατρική, *ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν,* ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρστικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν [...]; *ésti gàr iatrikḗ,* hōs en kephalaíōi eipeîn, *epistḗmē tôn toû sṓmatos erstikôn pròs plēsmonèn kaì kénōsin*).

[552] Cf. *TLL*, s. v. *capitellum*.

ideia temporal, quanto a espacial, e *principium* também poderia referir-se ao início de um texto, oral ou escrito. Tudo isso permite a Jerônimo dizer: "aquele que, tanto *na própria fronte* do Genesis, que é a *cabeça* de todos os livros, quanto também *no princípio* do evangelista João, mostra-se como criador do céu e da terra" (Hier. *Hebr.quaest.* Gn 1,1).[553] Ou seja: traduzir por *in filio* ("no filho"), não obstante ser tradução *secundum sensum* ("segundo o sentido") e não *secundum uerba* ("segundo as palavras"), é algo que *falsum esse rei ipsius ueritas comprobat* ("a verdade da própria coisa comprova que [*sc.* a tradução] é falsa").

Traduzir etimologicamente, contudo, teria o mérito de ser mais didático para os que não leem os textos na língua de partida, apesar de poder "ferir" os ouvidos[554] e não deixar transparecer certas confluências desejáveis (do tipo, "filho" = "Cristo"). Assim, *en kephalaíōi/in capitulo* tinha, pois, o mérito de trazer à tona o sentido de "cabeça" contido e percebido pelos conhecedores do hebraico em *bərēʾšîṯ*. Traduzir dessa maneira, porém, não ajudava na "ligação" entre os dois *Testamentos*, tarefa não só desejada, mas também vista, por uma certa leitura cristã, como necessária e vital. De igual modo que os LXX escolheram *en arkhêi* como tradução para *bərēʾšîṯ*, com os mesmos termos gregos se inicia o *Evangelho segundo João*[555].

Ligar os dois *Testamentos* pela identidade de vocabulário havia se tornado um *tópos* da nascente exegese cristã. Na prática, não se começava um comentário ao livro de *Gênesis* sem mencionar essa "coincidência" lexical dos textos em grego. Se há razões para investigar em que medida a própria presença de *en arkhêi* no texto do *Evangelho segundo João* já respondia a tais anseios de "ligar-se" à tradição escriturária hebraica, não será o tema deste estudo[556]. Não obstante isso, pode asseverar-se, no tocante à exegese pós-testamentária, que isso é praxe desde, pelo menos, Clemente de Alexandria. A argumentação de Jerônimo não escapa a esse *tópos*:

---

[553] *qui tam in ipsa fronte Geneseos, quae caput librorum omnium est, quam etiam in principio Ioannis euangelistae caeli et terrae conditor approbatur.*
[554] Cf. Hier. *ep.* LVII, 11.
[555] **ἐν ἀρχῇ** ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (***en arkhêi*** *ên ho lógos, kaì ho lógos ên pròs tòn theòn, kaì theòs ên ho lógos*; Jo. 1,1; grifo nosso).
[556] Cf. Mateos (1999).

> [...] Tanto está aquele [*sc.* Cristo] na própria fronte do Gênesis, a cabeça de todos os livros, quanto é também no princípio de João, o evangelista, mostrado como o criador do céu e da terra. Donde também no saltério fala de se próprio: *no capítulo do livro está escrito a respeito de mim*, isto é, no princípio do Gêneses, e no evangelho: *todas as coisas foram feitas por meio dele próprio e sem ele nada é feito.* (Hier. *Hebr.quaest.* Gn 1,1)[557]

Nessa passagem, acrescenta ao *principium* encontrado em *Gênesis* e no *Evangelho segundo João* o vocábulo *capitulum* empregado em *Sl* 40,8 (39). Curioso em tal associação, para os fins da argumentação de Jerônimo, é o fato de o vocábulo hebraico traduzido por *capitulum* não ter nada que ver, nesse caso, com a ideia de "início", mas significar tão somente "rolo" de livro[558]. Afora isso, é mais um argumento que oferece Jerônimo para defender a opção por *principium*, como vocábulo latino mais "completo" e "polissêmico", capaz de recobrir o sempre – na sua visão – intangível e inalcançável sentido bíblico. Para concluir seu comentário a respeito dessa passagem, diz: "[...] Mas também há de saber que, entre os hebreus, este livro se chama *bresith*, tendo eles este costume de nomear os livros a partir de seus princípios."[559] Dessarte, o livro *bresith*[560] (como translitera Jerônimo), com seus *capitula*, recebe esse nome porque os hebreus têm o costume de se referirem aos livros de Moisés, reproduzindo as palavras que o iniciam: as palavras *ex principiis eorum* ("a partir de seus princípios").

Posto isso, vejamos como Agostinho, por sua vez, comenta a mesma passagem:

> Costumam os maniqueus criticar dessa maneira o primeiro livro do Antigo Testamento que tem o seguinte título, *Gênesis*: porque está escrito: *No princípio, Deus criou o céu e a terra*, perguntam: 'Em que princípio?' E dizem: 'Se Deus fez o céu e a terra em algum princípio, o que fazia antes de criar o céu e a terra? E por que de repente lhe aprouve fazer o que nunca fizera antes nos tempos

---

[557] *qui tam in ipsa fronte Geneseos, quae caput librorum omnium est, quam etiam in principio Ioannis euangelistae caeli et terrae conditor approbatur. Vnde et in psalterio de se ipso ait in capitulo libri scriptum est de me, id est in principio Geneseos, et in euangelio omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.*

[558] במכלת-ספר (*bimḡillaṯ-sp̄er*, "no rolo do livro") de מגלה (*məḡillāʰ*, "rolo"; duma raiz גלל, 'rolar') mais ספר (*sp̄er*, "escrita", "livro"). Os LXX traduziram tal passagem por ἐν κεφαλίδι βιβλίου (*en kephalídi biblíou*). *Kephalís*, este sim, como *capitulum*, o diminutivo, em grego, de *kephalḗ*. Com esse sentido textual, só a partir justamente, segundo o dicionário Liddell-Scott, da tradução dos LXX.

[559] *Sed et hoc sciendum quod apud Hebraeos liber hic* bresith *uocatur*, *hanc habentes consuetudinem*, *ut uoluminibus ex principiis eorum nomina inponant.*

[560] As formas de transliteração da escrita hebraica em grego e em latim mereceria um estudo à parte, dada sua importância para, dentre outras coisas, apreender certas noções "linguísticas" implícitas a tal tarefa. À guisa de ilustração, basta citar algumas tentativas de transliterar o hebraico בראשית: nas *Hexaplas* de Orígenes aparece βρησίθ; registrou-se já também num códice βαρησήθ.

> eternos?' Respondemos-lhes que Deus fez o céu e a terra no princípio, não no princípio do tempo, mas em Cristo, visto que era Verbo junto ao Pai, pelo qual e no qual tudo foi feito. Com efeito, nosso Senhor Jesus Cristo, ao lhe terem interrogado os judeus quem ele era, respondeu: *O princípio*, *eu que vos falo*. Ainda que acreditemos que Deus fez o céu e a terra no princípio do tempo, devemos, por outro lado, entender que antes do princípio do tempo não havia tempo. Por isso não podemos dizer que havia algum tempo, quando Deus nada ainda havia feito. Pois como poderia existir o tempo que Deus não havia feito, sendo ele o criador de todos os tempos? E se o tempo começou a existir com o céu e a terra, não se pode encontrar algum tempo antes que Deus tivesse feito o céu e a terra. Mas, quando se diz: 'Por que lhe aprouve de repente?', assim se diz como se tivesse passado algum tempo no qual Deus nada fez. Com efeito, não podia transcorrer o tempo que Deus ainda não fizera, visto que não pode ser criador do tempo senão o que existe antes do tempo. Os próprios maniqueus certamente lêem o apóstolo Paulo e o louvam e honram; mas, interpretando mal suas Cartas, enganam a muitos. Expliquem-nos, portanto, o que o Apóstolo quis dizer com as palavras: *Ao conhecimento da verdade segundo a piedade de Deus*, *na esperança da vida eterna prometida antes dos tempos eternos pelo Deus que não mente:* antes dos tempos eternos, o que pode haver antes deles? Obriguem-nos a explicar isso para entenderem que não entendem, ao quererem criticar temerariamente o que deviam buscar com diligência. (Aug. *Gn. adu. Man.* 1,4)[561]

De modo semelhante a Jerônimo, Agostinho inicia seu comentário a esse trecho com a apresentação do *status quaestionis*. Similar também é a inserção, no início do arrazoado, do suposto "discurso do outro". Até aqui, portanto, um mesmo esquema é seguido: primeiro, estado da questão; depois, discurso do outro. A citação do trecho bíblico é, claro, parte indispensável para corroborar a argumentação.

---

[561] *primum ergo librum ueteris testamenti, qui inscribitur Genesis, sic solent Manichaei reprehendere: quod scriptum est: in principio fecit deus caelum et terram [Gn 1,1], quaerunt in quo principio et dicunt: si in principio aliquo temporis fecit deus caelum et terram, quid agebat, antequam faceret caelum et terram, et quid ei placuit subito facere, quod numquam antea fecerat per tempora aeterna? his respondemus deum fecisse caelum et terram non in principio temporis, sed in Christo, cum uerbum esset apud patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia. dominus enim noster Iesus Christus, cum eum Iudaei quis esset interrogassent, respondit: principium quod et loquor uobis [Io 8,25]. sed etsi in principio temporis deum fecisse caelum et terram credamus, debemus utique intellegere quod ante principium temporis non erat tempus. deus enim fecit et tempora, et ideo antequam faceret tempora, non erant tempora. non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus, quando deus nondum aliquid fecerat. quomodo enim erat tempus quod deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator? et si tempus cum caelo et terra esse coepit, non potest inueniri tempus, quo deus nondum fecerat caelum et terram. cum autem dicitur: quid ei subito placuit?, sic dicitur quasi aliqua tempora transierint quibus deus nihil operatus est. non enim transire poterat tempus quod nondum fecerat deus, quia non potest esse operator temporum nisi qui est ante tempora. certe et ipsi Manichaei legunt apostolum Paulum et laudant et honorant et eius epistulas male interpretando multos decipiunt; dicant ergo nobis, quid dixerit apostolus Paulus: agnitionem ueritatis quae est secundum pietatem dei in spem uitae aeternae, quam promisit non mendax deus ante tempora aeterna [Tit 1,1]. aeterna enim tempora quid ante se habere potuerunt? hoc ergo cogantur exponere, ut intellegant se non intellegere, cum temere uolunt reprehendere quod diligenter quaerere debue:*

As diferenças, porém, são muito mais marcantes, pois ele traz à discussão não uma polêmica "interna", como o fez Jerônimo com a questão filológica, mas sim uma "externa", uma vez que os maniqueus não eram considerados cristãos, mas, antes, tentariam ler o cristianismo à sua maneira. Desse modo, os textos bíblicos seriam mais um relato entre vários sobre a manifestação do Bem e do Mal[562].

A partir da citação do outro – que dá início ao jogo simulado de retórica, uma vez que o "outro" interlocutor entra em cena como um simulacro –, Agostinho mostra seu *modus operandi* diferente. A refutação não passa por considerações filológicas em moldes *ad uerba*, como o faz Jerônimo. Ao contrário, o Bispo de Hipona parte, desde o princípio, para a investigação *ad sensum*. Aqui não interessaria (ou, pelo menos, seria secundário[563]) ater-se ao texto hebraico, tampouco seria pertinente a variedade de traduções, seja em grego, seja em latim. *Principium*, *capitulum*, *filium*: todas essas possibilidades desempenham, *prima facie*, papel nenhum na refutação agostiniana. O foco é este: como defender em termos lógicos a cena da criação divina, tal qual relatada a Moisés pelo próprio Deus, uma vez que é posta em xeque pela leitura maniqueia.

Está, portanto, como questão de fundo o problema filosófico e teológico do *tempo*,[564] expressado em duas razões: i) uma de ordem "narratológica",[565] já que trataria de investigar a relação da série temporal dos eventos e a sequência de aparição deles no relato bíblico; ii) de ordem teológica, dado que concerne ao problema da atemporalidade de Deus. Portanto, investiga-se não apenas o tempo em si, como grandeza física ou metafísica, mas também se questiona sub-reptícia e secundariamente, nessa passagem, a "idade do mundo", ou seja, trata-se da questão da *cronologia*. Seria o mundo eterno? Se não, quando teria acontecido seu início? Ademais: se se acreditar que há apenas um Deus e este é o criador do mundo, qual o papel dele na sua criação? Há mais: a criação do mundo pressupõe, na explicação agostiniana, a existência do tempo como grandeza, a narrativa linear da passagem do tempo da cena da criação implícita esse fato. Por outro lado, se Deus, o

[562] Cf. Weber (2001, p. 302).
[563] Cf. Aug. *Doctr. chr.* II, 16.
[564] Cf. Aug. *Conf.* XI, 14-15.
[565] Esse conceito não é evidentemente antigo. A despeito do anacronismo, empregamo-lo em termos mais ou menos gerais, sigficando tão somente "relativo à narrativa".

criador desse mundo, é visto como "imutável", ou seja, não sofreria "influência" do tempo – este pressupondo a mudança por excelência –, como e quando foi possível a Deus, imutável e fora do tempo, criar o mundo, mutável e regido pela passagem do tempo?

O que estava implícito em toda essa discussão agostiniana contra os maniqueus a respeito do *in principio* do relato bíblico era, portanto, o problema da relação tempo (mutável) e Deus (imutável). Como visto, para Agostinho, poder-se-ia nomear esse "momento" de muitas maneiras; mas o que mais importava era o problema teológico suscitado pela narrativa desse momento. Por isso perguntariam os maniqueus, ao indagarem "em qual princípio" teria Deus feito o céu e a terra e "[...] 'Se Deus fez o céu e a terra em algum princípio, o que fazia antes de criar o céu e a terra? E por que de repente lhe aprouve fazer o que nunca fizera antes nos tempos eternos?'" (Aug. *Gn. adu. Man*. I, 1, 3).[566] Há, ademais, o problema também de se perguntar por que, afinal de contas, Deus haveria desejado criar o mundo. A partir de qual "intenção"?

Poder-se-ia, portanto, nomear esse "princípio" de várias maneiras. No entanto, o que é importante é o que permitiria "ligar" os *Testamentos* e o momento inicial da criação com Cristo. O Hiponense, nessa passagem, não se atém a considerações filológicas tão detalhadas como o faz Jerônimo. No entanto, para que a defesa pós-nicena do cânone se consolide, é preciso, de algum modo, "ligar" os *Testamentos*. Nesse caso, leva-se a filologia em consideração. Pois o *principium*, como diz, não é "do tempo", mas o *principium* como Cristo. O *tópos* é novamente ativado pelo mote que o *Evangelho segundo João* oferece. Mesmo sem o citar *ipsis litteris*, Agostinho o evoca na seguinte paráfrase: "[...] visto que era Verbo junto ao Pai, pelo qual e no qual tudo foi feito" (Aug. *Gn. adu. Man*. I, 1, 3).[567]

O conteúdo marcadamente mais polêmico que Agostinho se põe a defender fica bastante claro numa série de estratégias lexicais e discursivas. A cisão entre um *nos* ("nós") e um *hi* ("eles") é reformada inúmeras vezes. Os maniqueus são entendidos como um "bloco", sem se nomear um autor sequer que possa ter dito ou escrito publicamente algumas dessas palavras. Isso parte de uma estratégia de Agostinho para desautorizar seus críticos, não só por contra-argumentos, mas também pela própria falta de menção dos

[566] *si in principio aliquo temporis fecit deus caelum et terram*, *quid agebat*, *antequam faceret caelum et terram*, *et quid ei placuit subito facere*, *quod numquam antea fecerat per tempora aeterna?*
[567] [...] *cum uerbum esset apud patrem*, *per quod facta et in quo facta sunt omnia*. Cf. Jo 1, 1-18.

nomes dos adversários. Seus adversários são indefinidos, não são pessoas específicas, mas um bloco idealizado. Por outro lado, as fontes cristãs são quase sempre devidamente citadas: "Os próprios maniqueus certamente leem o apóstolo *Paulo*" (Aug. *Gn. adu. Man.* I, 1, 3; grifo nosso).[568]

A oposição entre *nos* ("nós") e *hi* ("eles"), como dito, é constante: *his respondemus* ("respondemos-lhes"), *noster Iesus* ("nosso Jesus"), *deum fecisse caelum et terram credamus* ("acreditamos que deus fez o céu e a terra"), *debemus utique intellegere...* ("devemos afinal compreender..."), *non ergo possumus dicere* ("logo, não podemos dizer"). Isso se presta a definir que a interpretação, logo, a leitura que o grupo dos *nos*, no caso, os cristãos que aceitam o credo de Niceia, é a correta, ao passo que a de todos os outros é errada: "Os próprios maniqueus certamente leem o apóstolo Paulo e o louvam e honram; mas, *interpretando mal* suas Cartas, *enganam* a muitos" (Aug. *Gn. adu. Man.* I, 1, 3).[569] Não só interpretam mal, como também as usam para enganar "muitos". A referência, mascarada de pura e neutra citação escriturística, feita aos judeus, em *dominus enim noster Iesus Christus*, *cum eum Iudaei quis esset interrogassent*, *respondit* ("nosso Senhor Jesus Cristo, ao lhe terem interrogado os judeus quem ele era, respondeu") não deixa de silenciosamente ser uma repreenda aos judeus por sua (na visão dos cristãos) insistência e teimosia blasfemantes em não reconhecer quem era Cristo.

E no fim do parágrafo, Agostinho põe um desafio aos maniqueus, que "[...] *nos digam*, portanto, o que o apóstolo Paulo disse" (Aug. *Gn. adu. Man.* I, 1, 3),[570] que sugere de igual modo que eles teriam feito uma leitura "enviesada" e "errada", porque "incompleta", das cartas paulinas. Não teriam citado um trecho que não lhes fosse favorável. Porque esse prólogo da *Epistola a Tito* afirma que a promessa de vida eterna foi feita antes dos tempos pelo Deus que não mente e que tal verdade é conhecida *secundum pietatem dei.* Aqui pode ser *pietas* tanto aquilo que o próprio Agostinho define em *Ciu.* 10, 13: [...] *pietas quoque proprie dei cultus intellegi solet*, *quam Graeci* εὐσέβειαν *uocant* ("piedade também se costuma compreender apropriadamente como o culto de Deus, a qual

[568] *ipsi Manichaei legunt apostolum Paulum.*
[569] *certe et ipsi Manichaei legunt apostolum Paulum et laudant et honorant et eius epistulas male interpretando multos decipiunt.*
[570] *dicant ergo nobis*, *quid dixerit apostolus Paulus.*

os gregos chamam εὐσέβειαν [*eusébeian*]"),[571] quanto à "fé verdadeira", à "ortodoxia" (Blaise, 1954, p. 625).

[571] O parágrafo completo: "Com efeito, também a própria religião, embora mais metodicamente pareça significar não um culto qualquer, mas o de deus (donde, com esse nome, os nossos traduziram aquilo que em grego se diz θρησκεία [*thēskeía*]): todavia, porque com o costume latino de falar, não dos imperitos, mas também dos mais doutos, dizem que a religião deve ser mostrada também pelas reflexões, afinidades e quais necessidades humanas, não se evita com esse vocábulo o ambíguo, uma vez que se sucede uma dúvida em relação do culto da deidade, de modo que somos capazes de dizer, com fé, que religião não é senão o culto de Deus, visto que esse vocábulo parece estar insolentemente desprovido da observância significável da proximidade humana. Piedade também se costuma compreender apropriadamente o culto de deus, a qual os gregos chamam εὐσέβειαν [*eusébeian*]. Todavia, dizem que ela é o que é devido oficiosamente para com os pais. Pelo costume do povo, porém, esse nome também é frequente nas obras de misericórdia; é por isso que julgo isso se deu, porque deus manda que essas coisas com clareza sejam feitas e atesta que elas lhe agradam ou em lugar de sacrifícios ou em preferência a sacrifícios. De tal costume de falar, fez-se para que chamem o próprio deus de pio; o qual os gregos com razão não chamam por nenhum uso de seu próprio idioma de εὐσεβῆν [*eusebê̂n*], embora também o povo deles usurpe εὐσέβειαν [*eusébeian*] em lugar de misericórdia. Donde em certas passagens das escrituras, para a distinção apareça de modo mais preciso, não se quis dizer εὐσέβειαν [*eusébeian*], que provém de bom culto, mas θεοσέβειαν [*theosébeian*], composto que quer dizer de culto de deus. No entanto, qualquer um desses dois compostos não somos capazes de enunciar por meio de uma só palavra. E há, em seguida, o que se chama em grego λατρεία [*latreía*] e, em latim, traduz-se por servidão, que é, no entanto, aquela por meio da qual cultuamos deus; ou ainda se diz θρησκεία [*thēskeía*], em grego, porém, em latim, religião, mas que são as coisas que existem para nós na relação com deus; ou eles dizem θεοσέβειαν [*theosébeian*], quanto a nós, no entanto, não podemos exprimi-la com uma só palavra, mas dizer apenas culto de deus: dizemos que este termo está reservado somente a esse deus, que é o verdadeiro deus e faz de seus próprios cultores deuses. Quem quer, portanto, que seja imortal nas moradas celestes e bem-aventurados, se não nos amam nem nos querem bem-aventurados, não são de modo algum para ser cultuados. Se, no entanto, nos amam e querem que sejamos bem-aventurados, de fato, querem-nos naquele lugar de onde também eles próprios são; ou seriam eles bem-aventurados num lugar e nós alhures?"(*nam et ipsa religio quamuis distinctius non quemlibet*, *sed dei cultum significare uideatur* (*unde isto nomine interpretati sunt nostri eam*, *quae Graece* θρησκεία *dicitur*)*: tamen quia Latina loquendi consuetudine*, *non inperitorum*, *uerum etiam doctissimorum*, *et cognationibus humanis atque adfinitatibus et quibusque necessitudinibus dicitur exhibenda religio*, *non eo uocabulo uitatur ambiguum*, *cum de cultu deitatis uertitur quaestio*, *ut fidenter dicere ualeamus religionem non esse nisi cultum dei*, *quoniam uidetur hoc uerbum a significanda obseruantia propinquitatis humanae insolenter auferri. pietas quoque proprie dei cultus intellegi solet*, *quam Graeci* εὐσέβειαν *uocant. haec tamen et erga parentes officiose haberi dicitur. more autem uulgi hoc nomen etiam in operibus misericordiae frequentatur*; *quod ideo arbitror euenisse*, *quia haec fieri praecipue mandat deus eaque sibi uel pro sacrificiis uel prae sacrificiis placere testatur. ex qua loquendi consuetudine factum est*, *ut et deus ipse dicatur pius*; *quem sane Graeci nullo suo sermonis usu* εὐσεβῆν *uocant*, *quamuis* εὐσέβειαν *pro misericordia illorum etiam uulgus usurpet. unde in quibusdam scripturarum locis*, *ut distinctio certior appareret*, *non* εὐσέβειαν, *quod ex bono cultu*, *sed* θεοσέβειαν, *quod ex dei cultu compositum resonat*, *dicere maluerunt. utrumlibet autem horum nos uno uerbo enuntiare non possumus. quae itaque* λατρεία *Graece nuncupatur et Latine interpretatur seruitus*, *sed ea qua colimus deum*; *uel quae* θρησκεία *Graece*, *Latine autem religio dicitur*, *sed ea quae nobis est erga deum*; *uel quam illi* θεοσέβειαν, *nos uero non uno uerbo exprimere*, *sed dei cultum possumus appellare: hanc ei tantum deo deberi dicimus*, *qui uerus est deus facitque suos cultores deos. quicumque igitur sunt in caelestibus habitationibus inmortales et beati*, *si nos non amant nec beatos esse nos uolunt*, *colendi utique non sunt. si autem amant et beatos uolunt*, *profecto inde uolunt*, *unde et ipsi sunt*; *an aliunde ipsi beati*, *aliunde nos?*)

Para fechar o comentário, esse contra-argumento polêmico, assevera: "Logo, que sejam obrigados a explicar isso, para que compreendam que eles não compreendem, ao quererem com temeridade criticar o que deveriam investigar com mais diligência" (Aug. *Gn. adu. Man.* I, 1, 3).[572] De todas as palavras marcadas que foram empregadas nesse trecho, destaca-se a oposição entre *temere reprehendere* ("criticar com temeridade") e *diligenter quaerere* ("*investigar/buscar com diligência*"). Trata-se de mais uma tópica da argumentação cristã, que não só serviria como crítica aos não cristãos, mas também a certas tendências dentro dessa mesma doutrina. A leitura e interpretação que se faz com temeridade era, e de fato foi, usada como motivo de acusações de heresia[573]. O cristão "pio" não deveria ousar na leitura que faria das *Sagradas Escrituras.* Muito pelo contrário, ele deveria partir do pressuposto da infalibilidade do texto sacro e não praticar aquele tipo de leitura, muito comum na tradição escolar greco-romana, segundo a qual, diante do conhecimento de variantes manuscritas, se deveria tentar estabelecer a lição filológica mais plausível, ou seja, mais de acordo com a suposta "lógica" do texto analisado.

Entre os cristãos, porém, desenvolve-se um tipo de reverência perante o texto que não permite que se ouse emendá-lo. Diante de variáveis, ao invés de buscar estabelecer uma lição, em detrimento das demais, o leitor cristão deveria trabalhar com a possibilidade de que todas as lições são corretas e complementares, e não excludentes entre si. Desse modo, não se emenda o texto, mas sim o leitor. As dúvidas que surgem da leitura não devem ser atribuídas a possíveis fraquezas do texto, mas sim, e sobretudo, à fraqueza da mente humana, incapaz de se encontrar numa situação em que consiga julgar o texto divino, ou ainda às vicissitudes de sua transmissão ao longo dos séculos. Para compreender essa fraqueza e, assim, evitá-la, é preciso *diligenter quaerere* ("investigar com diligência"). A tópica da busca diligente pela verdade do texto torna-se, é claro, também um mecanismo retórico-argumentativo, segundo o qual um lado ataca o outro, alegando que certa leitura tida por errada por um dos lados reflete insuficiências nesse buscar com mais diligência. O problema é que cada formação discursiva tem uma concepção do que seja uma leitura diligente e com acribria. Não se deve criticar com temeridade, mas sim buscar com mais

[572] *hoc ergo cogantur exponere*, *ut intellegant se non intellegere*, *cum temere uolunt reprehendere quod diligenter quaerere debue*

[573] Em relação a acusações como essas, mas feitas a Orígenes, cf. Neuschäfer (1987, p. 103-122).

diligência: a medida, no entanto, dessa régua de diligência seria sempre fornecida por uma autoridade superior; assim se apresenta Agostinho aos seus leitores. No limite, trata-se de um artifício retórico para simplesmente tentar marcar que a leitura do outro é errrada, depositando no intérprete a suposta incapacidade de compreensão.

Ainda analisando o comentário que Agostinho faz do relato dos primeiros dias da criação, em resposta aos maniqueus, convém atentar para modificações que o comentador faz até mesmo na forma de citação, sem que isso seja algo acessório ou banal, mas responda claramente à polêmica contra a qual escreve:

> Agora, quanto ao que segue no livro de Gênesis: "a terra, porém, estava invisível e informe", os maniqueus criticam-no nestes termos, quando dizem: mas como fez deus, no princípio, o céu e a terra, se já havia uma terra invisível e informe? Assim como querem, antes de tudo, vituperar as divinas escrituras do que entendê-las, igualmente não compreendem aquilo que está muito evidente. O que, com efeito, pode ser dito de modo mais manifesto do que isso? Está dito: "no princípio fez deus o céu e a terra; a terra, porém, estava invisível e informe", isto é, no princípio fez deus o céu e a terra, a terra, porém, aquela mesma que deus fez, estava invisível e informe, antes que deus dispusesse as formas de todas as coisas em seus lugares e suas sedes segundo uma distinção ordenada, antes que dissesse: "faça-se a luz", e "faz-se o firmamento", e "reúnam-se as águas, e surja o seco", e as demais coisas que, nesse mesmo livro, se expõem assim pela ordem, de modo a que as crianças possam entendê-las. Tais coisas contêm mistérios de um tamanho tão grande que seja quem as tiver apreendido, ou há de deplorar a vanidade de todos os heréticos, porque são seres humanos, ou há de zombar deles, porque são arrogantes. (Aug. *Gn. adu. Man.* I, 1, 5)[574]

Esse trecho é exemplar quanto ao *modus operandi* de um comentário bíblico típico, em especial, da maneira agostiniana de comentar. Um lema é apresentado, antecipado por uma incisa que serve para ressaltar que se trata da *sequência* do texto (importante tema do comentário em si). Ao lema se segue uma crítica dos "adversários" da polêmica. Noutros casos em que a polêmica não é tão direta, geralmente se evoca uma espécie de "estado da questão", apresentando uma série de interpretações divergentes –

[574] *quod autem sequitur in libro Geneseos: terra autem erat inuisibilis et incomposita*, *sic reprehendunt Manichaei ut dicant: quomodo fecit deus in principio caelum et terram*, *si iamterra erat inuisibilis et incomposita? ita cum uolunt scripturas diuinas prius uituperare quam nosse*, *etiam res apertissimas non intellegunt. quid enim manifestius dici potuit quam hoc? dictum est: in principio fecit deus caelum et terram*; *terra autem erat inuisibilis et incomposita*, *id est: in principio fecit deus caelum et terram*, *terra autem ipsa quam fecit deus*, *inuisibilis erat et incomposita*, *antequam deus omnium rerum formas locis et sedibus suis ordinata distinctione disponeret*, *antequam diceret: fiat lux*, *et fiat firmamentum*, *et congregentur aquae*, *et appareat arida*, *et cetera quae in eodem libro per ordinem sic exponuntur*, *quemadmodum possint ea paruuli capere*; *quae omnia continent tam magna mysteria*, *ut quisquis ea didicerit omnium haereticorum uanitatem uel doleat quia homines sunt*, *uel derideat quia superbi sunt.*

embora com limites pré-estabelecidos. Depois, a interpretação dos opositores é desqualificada indiretamente, pois os próprios adversários são pintados como "indignos" para com aquilo que interpretam. São (des-)construídos como leitores incapazes de entender o texto que comentam. Donde surge a "clarividência" mais ou menos disfarçada do comentador, que pergunta: "O que, com efeito, pode ser dito de modo mais manifesto do que isso?" (*quid enim manifestius dici potuit quam hoc?*). Em seguida, apresenta uma fórmula muito comum aos comentários bíblicos de todos os jaezes: o *está dito*, o qual funciona como um índice de fato consumado, de dado constituído, que, como o próprio Agostinho disse, atua, no sentido da superfície, no campo da transparência (*manifestus*). A imagem do adversário como leitor incapaz é reforçada por esse apelo ao "dito manifesto" do texto.

Ademais, no caso desse trecho específico, evoca-se também uma parte anterior ao lema citado ("no princípio fez Deus o céu e a terra"), com intuito de reforçar qual a *sequência do texto* ("a terra, porém, estava invisível e informe"). Esse é um dos avatares do efeito-texto próprio dos comentários. Agostinho, na disputa com seus adversários maniqueus, quer enfatizar que, de fato, trata-se de um *texto*, que tem uma lógica, expressa em sua *sequência* particular. Essa *sequência* pode divergir daquela encontrada em outras tradições textuais, mas esse fato não deixa de afirmar que (i) a despeito disso, está-se diante de um *texto*, e não um amontoado de sentenças organizadas ao acaso e de forma contraditória; (ii) essa *sequência* reflete um *plano* semântico-teológico que deve ser respeitado para que se entenda a harmonia dela com o que vem *depois*, no NT.

Por isso, aqui, Agostinho retoma, no "está dito", o versículo anterior, para, logo em seguida, fazer uso de outro mecanismo importante, não apenas para o efeito-texto, mas também para a fixação de *um* sentido ou, pelo menos, para a conjuração de alguns indesejados. Assim, "está dito: 'no princípio fez deus o céu e a terra; a terra, porém, estava invisível e informe'" (*dictum est: in principio fecit deus caelum et terram*; *terra autem erat inuisibilis et incomposita*), e, então, entra a voz do comentador,

> [...] *isto é*, no princípio fez deus o céu e a terra, a terra, porém, aquela mesma que deus fez, estava invisível e informe, antes que deus dispusesse as formas de todas

> as coisas em seus lugares e suas sedes segundo uma distinção ordenada [...]. (Aug. *Gn. adu. Man.* I, 1, 3)[575]

A paráfrase introduzida pela incisa *isto é* funciona como um índice de substituição, abrindo espaço para o que vier na sequência ser visto como *equivalente* a seu antecedente. Mas, como se vê, aquilo que é dado como *equivalência* apresenta, na verdade – pensando exclusivamente no texto comentado –, duas *sequências* diferentes, com ordens diversas. Sequências textuais diferentes que constroem duas imagens cronológicas do relato da criação diferentes. Se se põem as duas sequências uma sobre a outra, fica mais claro em que elas divergem:

terra autem erat inuisibilis et incomposita

terra autem ***ipsa quam fecit deus***, *inuisibilis* <u>*erat*</u> *et incomposita*

Aqui, o negrito significa uma incisão, e o sublinhado um deslocamento em relação à sentença do texto-fonte. A parte em negrito enfatiza dois aspectos importantes da discussão com os maniqueus. As duas "terras" mencionadas pelos maniqueus deveriam ser uma só – daí o uso de *ipsa* –, e o verbo no perfeito *fecit* serve para marcar a anterioridade da "terra", ou seja, conforme se esforça Agostinho, *antes de* a terra ser invisível e informe, já fora feita por Deus. Com isso, o comentador pretendia invalidar a suposta pergunta dos maniqueus. Por último e mais importante, a posição do *erat* nas duas frases. Sobre o significado dessa posição, seguimos as palavras de Weber (2001, p. 302), ao afirmar que a passagem mostra:

> […] que os maniqueus interpretavam a segunda parte da citação bíblica, *terra erat invisibilis et incomposita*, de uma maneira gramaticalmente diferente da de Agostinho e diferente daquela com que estamos acostumados, ao compreenderem *erat* como um verbo substantivo, e não copulativo, por conseguinte, no sentido: 'e havia uma terra invisível e informe'. Contra essa interpretação gramatical, vira-se Agostinho em sua réplica, ao parafrasear o verso bíblico com uma realocação lexical simples, porém bem marcante (*terra autem ipsa*, *quam fecit deus*, *invisibilis erat et incomposita*). – Sob a consideração de duas diretrizes, a saber: o bom deus vive numa terra incriada, e *erat* em *Gn.* 1,1 é interpretado como verbo substantivo, é de se supor que os maniqueus, sob *terra*, entendiam a terra divina,

[575] ***id est****: in principio fecit deus caelum et terram*, *terra autem ipsa quam fecit deus*, *inuisibilis erat et incomposita*, *antequam deus omnium rerum formas locis et sedibus suis ordinata distinctione disponeret* [...].

> eterna, que é imperceptível aos sentidos (*inuisibilis*) e incomposta (*incomposita*, ἀσύνθετος [*asýnthetos*]).[576]

Com isso, evidencia-se que a suposta *equivalência* introduzida por um *id est* funciona muito mais para desautorizar o que não pode ser. Ademais, demonstra também a "luta" pelo efeito-texto mais desejado. Qual a sequência subjacente mais adequada à sequência superficial? As paráfrases dos comentários constroem um efeito-texto específico, justamente porque, por meio dessas relações de *equivalência*, agregam à materialidade do texto comentado outra materialidade, que lhe funciona como um coringa interpretativo, um vicário, que, com o tempo, toma-lhe o lugar. O comentário apresenta a sequência do texto-fonte, mas faz dela quase uma tábula rasa sob a qual outras sequências são introduzidas. O exemplo acima mostra claramente duas sequências em conflito. A princípio, ambas "leem" o "mesmo" texto. Porém, o modo como cada uma *re-sequencia* o texto-fonte, ao mesmo tempo e inevitavelmente o *re-significa.* Daí dizer que os comentários produzem esse efeito-texto, uma vez que *re-sequencia* o texto-fonte e dá a este uma veste textual nova, uma sequência nova, que se apresenta como a verdadeira sequência profunda do texto-fonte. Como se o texto-fonte não fosse ainda um *texto* de fato, mas apenas um *pré-texto*, esperando ser "ativado" por uma determinada sequência textual.

No tocante ao efeito-texto, produzido pelo comentário, fica claro que as imagens diferem-se de Jerônimo para Agostinho. Nesse ponto, afora as polêmicas, a apresentação das diversas traduções da parte de Jerônimo cria o efeito de que o texto de *Gênesis*, por ter sido escrito numa língua pouco conhecida da tradição greco-romana, revelaria, exatamente por isso, um mistério vocabular, somente ultrapassável pelo conhecimento dessa própria língua. Ou seja, cria-se o efeito de que não há compreensão possível que esteja em condições de apreender o que esse texto teria dito *de verdade*, sem o

---

[576] […] *daß die Manichäer den zweiten Teil des Bibelzitats*, terra erat invisibilis et incomposita, *grammatikalisch anders deuteten als Augustinus und anders*, *als wir es gewöhnt sind*, *indem sie erat als verbum substantivum*, *nicht als copulativum*, *auffaßten*, *somit in dem Sinn:* '*und es gab eine unsichtbare und ungeordnete Erde*'. *Gegen diese grammatikalische Interpretation wendet sich Augustinus in seiner Replik*, *indem er den Bibelvers mit einer leichten*, *aber doch markanten Wortumstellung paraphrasiert* (terra autem ipsa, quam fecit deus, invisibilis erat et incomposita). - *Unter Berücksichtigung dieser beiden Vorgaben*, *nämlich daß der gute Gott auf einer ungeschaffenen Erde wohnt*, *und daß* erat *in Gen. 1*, *1 als verbum substantivum interpretiert wurde*, *ist es naheliegend*, *daß die Manichäer unter terra die göttliche*, *ewige Erde verstanden*, *die nicht mit den Sinnen wahrnehmbar* (invisibilis) *und nicht zusammengesetzt* (incomposita, ἀσύνθετος) *ist*.

contato direto com a língua original. Isso se comprova pela própria série de figuras ilustres do cristianismo dos primeiros séculos citadas por Jerônimo. Mesmo Tertuliano e Hilário de Poitiers, cristãos ardentes, não foram capazes de entender o texto bíblico e se deixaram levar por suas concepções teológicas, desprezando considerações filológicas. Jerônimo introduz, então, a necessidade de uma filologia como a única forma de chegar ao que definiu como *hebraica ueritas.* Sem o conhecimento dela, jamais se apreende o sentido desse texto. A polissemia em hebraico seria máxima. Todas as traduções, mesmo a tida por inspirada, como as dos LXX, distorceram de alguma maneira aquela polissemia máxima.

Já o efeito-texto decorrente da leitura agostiniana é o de que o *Gênesis* apresenta um pensamento superior aos dos comuns mortais. O texto fala de um princípio que, na verdade, não é o princípio que se poderia imaginar. Não é um princípio banal das pessoas comuns, mas o de Deus. Assim também acontece com a questão do tempo. O *Gênesis* relata uma criação antes dos tempos. Há quem queira ver aí tempo com a grandeza com a qual se mede comumente a passagem dos eventos. Agostinho mostra, no entanto, que não se trata disso. Assim lendo, é ver o texto num sentido muito banal. O tempo de que fala o *Gênesis* é aquele misterioso, entre o Deus eterno e as coisas finitas.

O efeito da argumentação de Agostinho reforça a ideia de que o texto bíblico teria uma lógica específica, que estaria de acordo com qualquer argumentação racional sobre o mundo, mas apenas apresentada, na superfície linguística, de um modo não convencional como nos moldes greco-romanos, ao contrário do que muitos defendiam. Não se trataria de um relato caótico e tolo. Haveria uma lógica, mas essa não é a da filosofia pagã nem a corriqueira dos homens da rua. Tratar-se-ia de uma lógica divina "profunda", apresentada de forma misteriosa na superfície. Quando o texto diz algo que, esgotadas todas as possibilidades de compreensão, parece ser banal, deve-se pensar que está insinuado outro sentido, mais profundo. Tanto é assim que as perguntas dos maniqueus são simuladas por Agostinho como sendo maliciosas. O efeito, portanto, que, pelo menos, essa passagem produz é a de que esse texto só pode ser compreendido por meio de um *investigar com diligência* (*diligenter quaerere*) e não de um *ousar criticar* (*temere reprehendere*), ou seja, submetendo-se a ele.

Comparamos, portanto, os excertos em que os autores se debruçam sobre uma mesma passagem bíblica, com o intuito de enfatizar os diferentes efeitos-texto que o comentário de cada um traz à tona. Essa escolha, é claro, não é fortuita, já que nem sempre o que chamou atenção de um e de outro era a mesma passagem, e isso é mais um indício dos efeitos-texto diferentes. Na sequência, veremos que, enquanto Agostinho se atém mais ao segundo versículo do *Gênesis – terra autem erat inuisibilis et incomposita* – Jerônimo "salta" tal parte do versículo[577] e consagra seu comentário, em seguida, à passagem *et spiritus dei ferebatur super aquas* ("e o espírito de Deus pairava sobre as águas").

O interessante, no entanto, é novamente pensar nas estratégias e efeitos de comentar, como faz Agostinho em quase toda essa obra, verso por verso (mas praticamente só os três primeiros capítulos do *Gênesis*), em contraste com o interesse de Jerônimo mais sucintamente direcionado às passagens que apresentariam problemas de tradução.

Apesar e antes disso, pretendemos também apresentar e analisar como se inicia, de fato, cada comentário. De que maneira os dois autores apresentam a tarefa que se dispuseram a empreender.

Eis como Jerônimo abre seu comentário:

> Eu que tinha de apresentar, no início dos livros, os temas de que a obra tratará, sou impelido, antes, a responder às maledicências, mantendo algo de Terêncio, que não raro apresentava, nos espetáculos, os prólogos das comédias em sua própria defesa. Com efeito, Lúscio Lânvino, parecido com o nosso Lúscio, perseguia-o, e como que acusava aquele poeta de ladrão do erário. Algo idêntico sofreu, nas mãos de seus rivais, o vate mântuano [*sc.* Virgílio], dado que, tendo traduzido literalmente certos versos de Homero, era chamado de plagiador dos antigos. A esses, ele respondeu que é digno dos grandes varões arrancar a clava das mãos de Hércules. Mas até Túlio, que esteve no topo da eloquência romana, o rei dos oradores, quem deu brilho à língua latina, é acusado pelos gregos de peculato. Logo não me admira se, contra mim, uma pessoa por demais insignificante, porcos imundos vierem a grunhir, tampouco [me admirarei] se vierem a pisotear pérolas, quando, defronte a homens muito doutos, que tiveram de superar a inveja por meio da glória, a maldade tiver se inflamado. Mas isso lhes aconteceu por mérito, de quem a eloquência trovejava nos teatros, na cúria, na assembleia, diante da tribuna. Com efeito, em público, o denodo sempre encontra rivais, *e ferem os fúlmenes aos altos montes*. Mas, a mim, que estou longe das grandes cidades, da praça pública, das disputas jurídicas, afastado das

[577] A divisão em versículos é também um efeito dos comentários. Jerônimo a propõe. Cada autor "recorta" o texto onde melhor lhe convém.

> multidões, *mesmo assim* (como diz Quintiliano), *escondido*, *a inveja encontra*. (Hier. *Hebr.quaest.* praef.)[578]

Sem pretender fazer uma análise retórica do excerto, vale dizer que, de fato, se se compararem outros prefácios de Jerônimo assim como os de comentários não cristãos, é muito comum se elencarem neles os pontos a serem discutidos, como Jerônimo comenta que deveria fazer, mas não o faz de primeira. Chama atenção também a série de evocações que Jerônimo faz dos autores clássicos. Não surpreende, porém, que evocados sejam (com exceção de Quintiliano) alguns daqueles que formavam a "quadriga" da tradição escolar na Antiguidade tardia. Terêncio, na comédia, Virgílio, na poesia, Cícero, na oratória. Faltou apenas citar Salústio, na historiografia. Isso mesmo depois da famosa "reprimenda" que relatou, como já dissemos, em carta, ter recebido em sonho[579]. As *Questões hebraicas* teriam sido redigidas em torno de 392, ao passo que aquela famosa carta a Eustáquia, entre os anos de 373 e de 386.

O Estridonense faz uso, ademais, da tópica da comparação para se colocar numa posição inferior, que funciona como uma espécie de *captatio beneuolentiae*. Se contra todos esses grandes autores foram feitas reprimendas, o que se esperaria de um alguém bem menos famoso, como Jerônimo se autodefine. Como toda comparação, no entanto, ela se apresenta como uma "faca de dois gumes". Se, por um lado, ele parece rebaixar-se diante de ilustres figuras romanas de outrora, ao se comparar com elas, põe-se ele próprio de alguma forma no mesmo patamar delas. A desconfiança em relação ao saber filológico, poderoso, pode ser resultado da inveja por parte daqueles que não a possuem. Nada que não se possa superar por meio da glória e do mérito: essa é a crença que Jerônimo

---

[578] *Qui in principiis librorum debebam secuturi operis argumenta proponere*, *cogor prius respondere maledictis*, *Terentii quippiam sustinens*, *qui comoediarum prologos in defensionem sui scenis dabat. Vrgebat enim eum Luscius Lanuinus*, *nostro Luscio similis*, *et quasi publici aerarii poetam furem criminabatur. Hoc idem passus est ab aemulis et mantuanus uates*, *ut*, *cum quosdam uersus Homeri transtulisset ad uerbum*, *compilator ueterum diceretur. Quibus ille respondit magnarum esse uirium*, *clauam Herculi extorquere de manu. Sed et Tullius*, *qui in arce eloquentiae romanae stetit*, *rex oratorum*, *et latinae linguae illustrator*, *repetundarum accusatur a Graecis. Non mirum ergo*, *si contra me paruum homunculum inmundi sues grunniant et pedibus margaritas conculcent*, *cum aduersus doctissimos uiros et qui gloria inuidiam superare debuerant*, *liuor exarserit. Verum hoc illis merito accidit*, *quorum in theatris*, *curia*, *concione*, *pro rostris eloquentia pertonabat : semper enim in propatulo fortitudo aemulos habet*, *feriuntque summos fulgura montes : me uero procul ab urbibus*, *foro*, *litibus*, *turbis remotum*, *sic quoque* (*ut Quintilianus ait*) *latentem inuenit inuidia.*

[579] Hier. *Ep.* XXII, 30. *Ciceronianus es*, *non Christianus*.

esposa para tentar permanecer imune aos ataques. Sua crença na filologia diligente e no retiro monástico alimenta essa convicção. Não se chega à *verdade hebraica* por outro meio. Há de se investigar incansavelmente as *Escrituras.* Será essa uma das principais imagens ou *êthos* que Jerônimo legará e que será retrada numa longa série de pinturas, esculturas e poemas dedicados a ele.

E continua seu prefácio da seguinte maneira:

> Donde peço ao leitor (*se alguém*, *todavia*, *é isto também*, *se alguém lerá privado de amor*) que, nos livros das questões hebraicas, os quais decidi escrever visando a toda a santa escritura, não procure eloquência nem finura de expressões; mas que o próprio, em nosso lugar, possa responder aos maiores inimigos, está dada a licença para este novo trabalho. Assim como nós, humildes e muito pobres, não temos riquezas nem nos julgamos dignos de receber oblatas, também aqueles saberão que não podem ter conhecimento das escrituras. Isto é, ter as riquezas de Cristo e, ao mesmo tempo, possuir riquezas mundanas. Será próprio de nosso estudo ou refutar os erros daqueles que têm várias suspeitas acerca dos livros hebraicos, ou restituir as palavras, que parecem se diferenciar nos códices latinos e gregos, à autoridade do texto, explicar pela lógica (*ratio*) da língua vernácula as etimologias das coisas, nomes e regiões, que não fazem sentido em nossa língua. E para que a correção (*emendatio*) seja mais facilmente percebida, vamos apresentar, em primeiro lugar, os próprios testemunhos, conforme os temos, e indicaremos, a partir da comparação (*collatio*) das passagens que seguem, o que nelas há de menos, de mais ou de diferente" (sublinhados nossos). (Hier. *Hebr.quaest.* praef.)[580]

Na sequência, mais uma vez aparece a tópica da *captatio beneuolentiae*, agora, referente às qualidades estilísticas (ou à ausência delas). Mas essa *captatio* apresenta, no discurso cristão, uma faceta a mais, quase ausente na tradição clássica. Os cristãos, principalmente os formados nas escolas do período tardo-antigo, quase sempre provenientes de famílias abastadas, viviam uma tensão, em termos, digamos, estéticos, entre a frugalidade pregada pela religião de Cristo e a exuberância artística de séculos de

[580] *Vnde lectorem obsecro* (*si quis tamen haec quoque*, *si quis captus amore leget*) *ut in libris hebraicarum quaestionum*, *quos in omnem scripturam sanctam disposui scribere*, *non quaerat eloquentiam*, *non oratorum leporem*, *sed magis inimicis pro nobis ipse respondeat nouo operi ueniam concedendam. Vt enim nos*, *humiles atque pauperculi*, *nec habemus diuitias nec oblatas dignamur accipere*, *ita et illi nouerint non posse se notitiam scripturarum. Id est diuitias Christi*, *cum mundi pariter habere diuitiis. Studii ergo nostri erit uel eorum*, *qui de libris hebraicis uaria suspicantur*, *errores refellere uel ea*, *quae in latinis et graecis codicibus scatere uidentur*, *auctoritati suae reddere*, *etymologias quoque rerum*, *nominum atque regionum*, *quae in nostro sermone non resonant*, *uernaculae linguae explanare ratione. Et quo facilius emendatio cognoscatur*, *ipsa primum*, *ut apud nos sunt*, *testimonia proponimus. Et ex collatione eorum*, *quae sequuntur*, *quid in illis aut minus aut plus aut aliter sit*, *indicabimus.*

tradições grega e romana. O próprio sonho de Jerônimo é sintomático nesse sentido e, ao mesmo tempo, apenas mais um de tantos exemplos dentre os cristãos.

É a própria *Bíblia* mesma que se encontra no centro da questão. Enquanto poetas, filósofos e oradores tinham seus Platão, Homero, Aristóteles, Virgílio, Demóstenes, Cícero, entre outros, exaltados, ou por expressarem pensamentos refinadíssimos e complexos, ou por terem limado a língua a tal ponto de perfeição, quando um cristão dizia que seu texto guia era a *Bíblia*, alguém filiado àquela tradição não demorava muito a zombar da falta de gosto e inteligência do cristão. Para eles, a *Bíblia* era não só feia e mal escrita, como também apresentava doutrinas cosmológicas tolas e inconsistentes.

O importante era, como o excerto deixa claro, fornecer argumentos sólidos (por essa razão é que o conteúdo do argumento é visto como mais importante que sua forma) para que o leitor, (pressupõe-se, um cristão) possa *pro nobis* ("em nosso lugar") responder aos inimigos. Ou seja, independentemente do que será tratado e da forma em que o texto será escrito, o fito desse trabalho, como o próprio Jerônimo diz, é fornecer meios de defesa aos cristãos contra as polêmicas suscitadas pelos adversários da doutrina. Essa é outra característica dos comentários, a saber: ser um dispositivo semântico destinado a influir em certos regimes de sentidos polêmicos. Poder-se-ia dizer que se trata, nesse caso de Jerônimo, de uma *filologia aplicada.* É lícito supor que, como todo comentário no sentido mais amplo do termo, todo trabalho filológico influi sobre a materialidade linguística que constitui seu objeto. Mas dizer que é uma filologia aplicada pressupõe aqui justamente isto que o texto de Jerônimo apresenta: todos os esforços direcionados e motivados por uma polêmica. Talvez se pudesse falar de uma polêmica fraca (não marcada, inerente à gênese dos discursos) e uma forte (marcada, explícita, com os adversários nomeados). A que Jerônimo esposa, nesse trecho do texto citado, é a forte.

À exortação para que se refutem os inimigos segue uma sentença que lembra muito a parábola do camelo e da agulha dita por Jesus[581] nos *Evangelhos*. Sobretudo, vem à baila a oposição entre uma vida dedicada aos estudos (da *Bíblia*) e outra mundana, em que a preocupação principal é o acúmulo de posses. Segundo sua própria afirmação, é impossível ter as riquezas de Cristo e as do mundo ao mesmo tempo. Tal posicionamento ia

[581] Cf. Mt 19,24; Mc 10-25 e Lc 18,25.

de encontro não só a quem não era cristão, que, por isso, levaria uma vida "pagã", mas havia, velada, também uma crítica aos cristãos que não se dedicavam a vida monástica ou que não se dedicavam a se aprofundar no conhecimento do texto sagrado. Essa posição se exacerbará mais tarde, quando emergirá uma forte oposição entre bispos e monges. Uns defendendo a atuação dos cristãos em todos os segmentos da sociedade como figuras públicas, enquanto outros falando em prol de uma espécie de *fugere urbem* cristão.

Em seguida, antes de introduzir seu método filológico, Jerônimo reafirma mais uma vez por que empreendeu tal tarefa. "[...] Será próprio de nosso estudo ou refutar os erros daqueles que têm várias suspeitas acerca dos livros hebraicos" (Hier. *Hebr.quaest.* praef.).[582] Com isso, Jerônimo declara seu pressuposto da *verdade hebraica.* Seu estudo irá mostrar àqueles que guardam alguma reserva a respeito dos livros em hebraico que estão errados. Os destinatários não seriam, de novo, pagãos ou, evidentemente, judeus, mas sim cristãos, falantes de grego ou de latim. Muito dessa desconfiança para com os textos hebraicos provinha, muito provavelmente, do fato de que seu uso estava quase que reservado às sinagogas dos judeus. Parece que haveria uma disputa exegética velada entre judeus e cristãos nos primeiros séculos de nossa era.

Um dos pontos da polêmica poderia ser, justamente, a alegação de uma superioridade exegética da parte dos judeus (subentenda-se por "judeus", as atividades das escolas rabínicas) por terem acesso ao texto "original". Não seria menos importante a questão da transmissão do texto hebraico, em especial se se lembrar de que, a princípio, não existiam os sinais diacríticos chamados de "massoréticos", cujo propósito era "preencher" o texto com vogais e sinais melódicos. Diante disso, pode-se imaginar quão maiores eram as disputas em relação ao sentido de uma palavra[583]. Os judeus ancoravam-se, ademais,

---

[582] *Studii ergo nostri erit [...] eorum, qui de libris hebraicis uaria suspicantur, errores refellere*

[583] Um exemplo interessante apresenta Risse (2003), ao fazer a introdução para a edição alemã do *Comentário ao profeta Jonas* de Jerônimo. Analisando algumas passagens em que a tradução de Jerônimo seria mais precisa que a LXX, cita o caso do verso 2,6(7), em que se registra a palavra סוף. Poder-se-ia vocalizá-la como *sûp̄* ("junco, cana, cálamo" ou, no caso da passagem, "alga marinha") ou *sôp̄* ("fim"). Apesar de o estudioso considerar mais precisa a versão de Jerônimo, mostra que, em ambos os casos, na verdade, o sentido de "alga marinha" escapou tanto aos LXX quanto ao Estridonense. Outro exemplo digno de nota é citado também por Risse (2003, p. 37) a respeito da tradução de Jn 2,8. Jerônimo traduz um verbo no imperfeito narrativo (com um *wāw* consecutivo) por uma oração final, introduzida por *ut* mais subjuntivo: [...] *ut ueniat ad te oratio mea* [...]. A razão para tanto seria a de que "[…] Jerônimo tinha […] um texto consonantal diante de si, no qual a forma verbal encontrada podia ser lida, em lugar de *wattāḇō*, também *wᵉṯāḇō*, e entendê-la em sentido final."

naquilo que chamavam de "Torá oral", uma tradição oral de explicação do texto, que eles faziam remontar, por uma linha sucessória inquebrável, até o próprio Moisés. Para muitos cristãos, portanto, haveria de se desconfiar das explicações dos rabinos. A interpretação "errônea" deles poderia ser baseada em minúcias concernentes ao texto hebraico que eram simplesmente inacessíveis aos cristãos, graças à quase total ignorância em relação ao hebraico e ao aramaico. Jerônimo, todavia, esforça-se para demonstrar e convencer outros cristãos de que valeria, sim, a pena lançar-se de cabeça no conhecimento profundo do texto hebraico. Com isso, os ganhos exegéticos (e polemicistas) poderiam abundar.

Feitas todas as *captationes* e reforçado o objetivo primeiro de seu texto – "refutar os erros daqueles que têm várias suspeitas acerca dos livros hebraicos", dando argumentos aos cristãos para que possam defender o autor de seus inimigos –, Jerônimo descreve propriamente seu trabalho filológico, ao detalhar como procederá: "Restituir, à sua [*sc*. do texto hebraico] autoridade, aquelas palavras que parecem divergir tanto nos códices latinos como gregos".[584] Esse era o procedimento – como aparece na sequência de seu texto – da *collatio*[585] ("comparação"). Essa *collatio* permitiria saber "o que, neles [*sc.* nos códices], está de menos, de mais ou de diferente".[586] E, para marcar o que haveria de mais (interpolações) e de menos (supressões), fazia-se uso também de certos sinais diacríticos. Destacam-se, sobretudo, o asterisco e o óbelo[587]. Como funcionariam ambos os

---

([...] *Hieronymus hatte* [...] *einen Konsonantentext vor sich, bei dem die betreffende Verbform statt* wattāḇō *auch* wᵉṯāḇō *gelesen und im finalen Sinn verstanden werden konnte*; Risse, 2003, p. 37, grifo meu). Tanto uma forma quanto a outra seriam escritas, no texto pré-massorético, da mesma maneira: ותבוא. Jerônimo – e também a LXX, que optou por usar um optativo (ἔλθοι [*élthoi*]) – parece ter lido um *wāw* copulativo mais a forma jussiva desse verbo de raiz בוא e não, como dito, um *wāw* consecutivo e um verbo no imperfeito.

[584] *Ea, quae in latinis et graecis codicibus scatere uidentur, auctoritati suae reddere.*

[585] Segundo o TLL, a acepção de *collatio* como comparação entre várias traduções começa abonar-se em textos de autores cristãos.

[586] *quid in illis aut minus aut plus aut aliter sit*.

[587] Para uma abonação posterior a Jerônimo, ver Isidoro de Sevilha: "※ o asterisco é adicionado naquilo que se omitiu, para que se ilumine, por meio desse sinal, o que parece faltar. Com efeito, diz-se, para *stella* ["estrela"], na língua grega, *astḗr* [ἀστήϱ], da qual *asterisco* foi derivado. ━ o óbelo, isto é, um tracinho deitado, é adicionado às palavras ou sentenças desnecessariamente repetidas, ou nos locais onde a leitura é desacreditada em virtude de alguma falsidade, como se uma flecha degolasse o supérfluo e dilacerasse o falso. Com efeito, *sagita* ["flecha"] é dita *obelós* [ὀβελός] em grego" (※ *Asteriscus adponitur in his quae omissa sunt*, *ut inlucescant per eam notam*, *quae deesse videntur. Stella enim* ἀστήϱ *dicitur Graeco sermone*, *a quo asteriscus est dirivatus.* ━ *Obolus*, *id est*, *virgula iacens*, *adponitur in verbis vel sententiis superflue iteratis*,

sinais, explica o próprio Estridonense numa outra oportunidade, ao discorrer sobre o estado de uma edição de um salmo (de número 8):

> [...] vocês dizem [os destinatários da carta, os godos Sunnia e Fretela] que não haveria *teus* no grego. É verdade, mas no hebraico se lê *samacha*, que se traduz por 'teus céus', e, a partir da edição de Teodocião da tradução dos setenta, foi adicionado sob um asterisco. O sentido disso vou explicar a vocês rapidamente. Onde, partindo da verdade hebraica, há algo de menos no grego, Orígenes adicionou isso da tradução de Teodocião e colocou o sinal de um asterisco, isto é, uma estrela, a qual há de iluminar e de divulgar a todos o que antes parecia abscôndito; onde, porém, não há em hebraico o que se encontra nos códices gregos, prepôs um óbelo, isto é, um traço – que nós, em latim, podemos chamar de *ueru* ("espeto") –, onde se mostra que há de ser degolado e varado aquilo que não se encontra nos livros autênticos. Tais sinais são encontrados também nos poemas dos gregos e dos latinos. (Hier. *Ep.* CVI, 7)[588]

Conforme afirmado por Jerônimo, de fato, essa prática do uso dos sinais não era nova. Havia emergido entre os filólogos alexandrinos em suas elaborações de edições do texto homérico, como posto em nota.

Voltando, porém, às metas elencadas por Jerônimo, mencionadas no excerto anterior, cabe um pequeno excurso a respeito do que diz: [...] *ea* [...] *auctoritati suae reddere* ("restitui-las [as palavras] a sua autoridade"). Que significa essa "autoridade", a partir da qual as palavras com formas díspares em diversos manuscritos têm de ser restituídas? *Auctoritas*, termo extremamente pregnante (cf. *TLL*), parece, nesse caso, flertar com, pelo menos, três sentidos fortes. Em primeiro lugar, deve-se mencionar o *terminus technicus* gramatical. A grande referência antiga é Varrão. No entanto, as passagens atribuídas a ele a respeito desse assunto encontram-se apenas em citações de gramáticos

---

sive in his locis, *ubi lectio aliqua falsitate notata est*, *ut quasi sagitta iugulet supervacua atque falsa confodiat. Sagitta enim Graece* ὀβελός *dicitur*; Isid. *Orig.* I, 21, 2-3).

[588] *[...] Et dicitis quod 'tuos' in Graeco non habeat. Verum est, sed in Hebraeo legitur 'samacha', quod interpretatur 'caelos tuos', et de editione Theodotionis in Septuaginta interpretibus additum est sub asterisco; cuius rei breuiter uobis sensum aperiam. Vbi quid minus habetur in Graeco ab Hebraica ueritate, Origenes de translatione Theodotionis addidit, et signum posuit asterisci, id est, stellam, quae quod prius absconditum uidebatur, inluminet, et in medium proferat; ubi autem quod in Hebraeo non est, in Graecis codicibus inuenitur, obelon, id est, iacentem, praeposuit, quam nos Latine 'ueru', possumus dicere; quo ostenditur iugulandum esse et confodiendum, quod in authenticis libris non inuenitur. Quae signa et in Graecorum Latinorumque poematibus inueniuntur*. Essa discussão especifica gira em torno de uma característica morfológica do hebraico, muito diferente em comparação com as morfologias do grego e do latim. Em hebraico há sufixos pessoais, que se adjuntam não só a verbos, mas também a nomes. O que Jerônimo translitera como *samacha* é o substantivo שמם (*šāmayim*, "céus") com um pronome de segunda pessoa singular sufixado שמך (*šāme*^{y}*k̲ā*, "teus céus"). Sua transliteração, ademais, parece confirmar que ele estaria diante de um texto sem os sinais massoréticos e tampouco com as chamadas *matres lectionis.* As edições vocalizadas do texto hebraico trazem um י entre o מ e o ך.

posteriores. Citemos, pois, então, outro autor de grande impacto na Antiguidade no tocante às discussões sobre a linguagem:

> Tanto quem fala quanto quem escreve deve observar regras. A linguagem se funda sobre razão, antiguidade, autoridade e tradição. A razão se baseia principalmente na analogia, e por vezes também na etimologia. Uma certa majestade e, como diria, uma certa santidade recomenda o que é antigo. Quanto à autoridade, costuma ser buscada por oradores e historiadores; com efeito, as necessidades do metro nos fazem perdoar aos poetas, exceto quando sendo duas as possíveis, preferem outra medida àquela apropriada [...].Quando o julgamento toma por regra a eloquência dos maiores homens, torna-se até honroso o erro dos que seguem os grandes modelos. O uso é o mais seguro mestre do falar; que se faça, pois, um uso franco da língua como do dinheiro, cuja forma é pública. Todas estas coisas, todavia, reclamam um julgamento severo, principalmente a analogia, à qual chamaram "proporção" os que a traduziram do grego para o latim. Sua propriedade consiste em, havendo algo que não se conhece bem, mas é semelhante a uma outra coisa sobre a qual não paira dúvida, a esta se reporta, provando-se assim o incerto pelo certo. Isso se faz de dois modos: comparando os termos semelhantes, em especial nas sílabas finais (pelo que ficam de fora aqueles representados por monossílabos), e empregando o diminutivo. (Quint. *Inst. or.* I, 6, 1; trad. Pereira, 2000, p. 139-140)[589]

Como se pode ver, *auctoritas* constitui aqui um dos critérios de crítica através do qual seria possível julgar se determinada forma violaria ou não a *latinitas*.[590] Quintiliano elenca, pois, além da *auctoritas*, mais três outros critérios: a *ratio*, *uestutas* e *consuetudo.*[591] A *ratio*, a "lógica" ou a "razão", da qual se deve partir para falar ou escrever determinada palavra sem "erros". Ela se orienta ou pela analogia ou pela etimologia. A *uetustas*, o critério que sugere ser preferível empregar, sem exageros e afetações, palavras mais velhas, consolidadas, a buscar neologismos ou modismos. A *auctoritas*, pois, a segurança para empregar certo termo, se esse já foi utilizado por algum *auctor* canônico. Por fim, elenca a *consuetudo*, o "uso", como o mestre que deve, na verdade, conduzir todos os demais

---

[589] *Est etiam sua loquentibus obseruatio*, *sua scribentibus. Sermo constat ratione uetustate auctoritate consuetudine. Rationem praestat praecipue analogia*, *nonnumquam etymologia. Vetera maiestas quaedam et*, *ut sic dixerim*, *religio commendat. Auctoritas ab oratoribus uel historicis peti solet*; *nam poetas metri necessitas excusat*, *nisi si quando*, *nihil impediente in utroque*, *modulatione pedum alterum malunt [...]: cum summorum in eloquentia uirorum iudicium pro ratione*, *et uel error honestus est magnos duces sequentibus. Consuetudo uero certissima loquendi magistra*, *utendumque plane sermone*, *ut nummo*, *cui publica forma est. Omnia tamen haec exigunt acre iudicium*, *analogia praecipue*, *quam proxime ex Graeco transferentes in Latinum proportionem uocauerunt. Eius haec uis est*, *ut id*, *quod dubium est*, *ad aliquid simile*, *de quo non quaeritur*, *referat*, *et incerta certis probet. Quod efficitur duplici uia: comparatione similium in extremis maxime syllabis*, *propter quod ea*, *quae sunt e singulis*, *negantur debere rationem*, *et deminutione.*

[590] Basicamente quer significar *latinitas* uma determinada norma de falar e de escrever em certos contextos específicos, principalmente no uso público da palavra, escrita ou falada.

[591] Em Varrão o modelo é levemente outro. No fragmento presente em Diom. *gramm*. I 439, 16 *apud* GL, fala-se em *natura*, *analogia*, *consuetudo* e *auctoritas.*

critérios. Depois de observados os passos anteriores, de nada valeria se a "forma" encontrada violasse, de algum modo, aquilo que o "uso" assevera como correto. Como, porém, o próprio Quintiliano pontua em outro lugar, não se trata de qualquer "uso", mas sim do "uso" segundo o "consenso dos eruditos"[592].

Desse aspecto da *auctoritas* – o que se encontra nos autores canônicos – coadunam-se os outros dois sentidos suscitados pela passagem de Jerônimo. Na *auctoritas* dos *auctores* não se apreciavam tão somente as formas linguísticas usadas, mas também os pontos de vistas, os julgamentos, ou seja, essa *auctoritas* consistia-se também, em certo sentido, numa *doctrina* ("ensinamento").[593] Donde surgem interessantes embates entre os cristãos e seus adversários. Tertuliano já anunciara uma revolução contra essa *auctoritas*:

> Nossa atividade [...] é contrária a estas: contrária às instituições dos antigos, às autoridades dos [escritores] aceitos, às leis dos dominantes, aos argumentos dos prudentes; contrária à antiguidade, ao costume, à necessidade; contrária aos exemplos, aos prodígios, aos milagres que corroboraram essa divindade falsa. (Ter. nat. *2*,*1*)[594]

No entanto, no período em que Tertuliano escreve, havia um clima de polarizações mais acirradas. Na época de Jerônimo e Agostinho, porém, o quadro sociopolítico já era bastante diferente, sobretudo, no tocante à posição ocupada pela Igreja na sociedade do período. De perseguida, começava a passar por perseguidora. E, como se pode supor, de sem "autoridade" perante aos não iniciados passa a ter uma, a sua própria.

Depois da tarefa de restituir as palavras à autoridade do texto hebraico, Jerônimo afirma ser também seu fito: "explicar pela lógica (*ratio*) da língua vernácula as etimologias das coisas, nomes e regiões, que não fazem sentido em nossa língua" (Hier.

---

[592] Cf. Quint. *inst. or.* I, 6, 3: "Logo, chamarei o uso do idioma o consenso dos eruditos, assim como o de viver é o consenso dos bons" (*Ergo consuetudinem sermonis vocabo consensum eruditorum*, *sicut vivendi consensum bonorum*).

[593] Cf. Cic. *rep.* 1,12: "[...] e se, todavia, há os que, porque são movidos pela autoridade dos filósofos, dão-lhes atenção por pouco tempo e ouvem essas pessoas, cuja autoridade é máxima entre os mais doutos e também a glória; eu mesmo os estimo, ainda que os próprios não tenham gerido os assuntos públicos, todavia, porque investigaram e escreveram muitas coisas acerca da gestão pública, exerceram algum cargo público" ([...] *Ac tamen si qui sunt*, *qui philosophorum auctoritate moveantur*, *dent operam parumper atque audiant eos*, *quorum summa est auctoritas apud doctissimos homines et gloria*; *quos ego existimo*, *etiamsi qui ipsi rem publicam non gesserint*, *tamen*, *quoniam de re publica multa quaesierint et scripserint*, *functos esse aliquo rei publicae munere*).

[594] *Aduersus haec igitur nobis negotium est*, *aduersus institutiones maiorum*, *auctoritates receptorum*, *leges dominantium*, *argumentationes prudentium*; *aduersus uetustatem*, *consuetudinem*, *necessitatem*; *aduersus exempla*, *prodigia*, *miracula*, *quae omnia adulterinam istam diuinitatem [istam] corroborauerunt.*

Hebr.quaest. praef.).[595] Deve-se lembrar sempre de qual etimologia habitava as cabeças nesse período. Quando propõe tal objetivo, fica claro que o Estridonense queria apenas explicar e destrinçar o sentido dos nomes hebraicos que permaneceram intraduzíveis nas versões grega e latina da *Bíblia* e buscar o étimo hebraico. Tal tarefa já havia sido empreendida, segundo a cronologia de Fürst (2003), em seus *Liber de nominibus hebraicis* ("Livro dos nomes hebraicos") e *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum* ("Livro da localização e dos nomes dos lugares hebraicos"). Aí se encontram explicados etimologicamente nomes de lugares (p. ex., Sodoma[596]), de pessoas (p. ex. Abraão[597]), de certos termos hebraicos e/ou aramaicos isolados (p. ex., aleluia[598], amém[599], rabi[600]) e até mesmo de frases com mais de um item (p. ex., *Talita kumi*[601]). A glosa que lida com as "palavras que não fazem sentido (*non resonant*, lit. "que não ressoam") em nossa língua" reforça a estranheza por meio da qual o hebraico era observado. Havia, ademais, a concepção de que essa língua, como já dito, traria consigo mistérios de que não convinha a um cristão privar-se, ainda que seu conhecimento fosse superficial. Não apenas era preciso saber a etimologia dos nomes (ou seja, seu sentido "puro"), como também era de se evitar pronunciá-los no original. Havia uma áurea que os envolvia que poderia ser não só um poderoso instrumento para entender melhor passagens tidas por demais obscuras, como também para proteção contra usos indevidos desses nomes. A referência, no segundo caso, é a evocação de demônios ou a pronunciação de alguns nomes hebraicos de Deus (cf. Orig. *CC*).

Apesar de afirmar que os nomes não soavam bem em latim, Jerônimo esforça-se por acomodá-los nessa língua, seguindo a lógica desse idioma. Ele mostra, com isso, novamente certa reverência ou mesmo cautela concernente ao fato de seguir certos preceitos da *latinitas*.

---

[595] *etymologias quoque rerum, nominum atque regionum, quae in nostro sermone non resonant, uernaculae linguae explanare ratione.*
[596] "Sodoma: rebanho, silencioso, ou cegeira, ou uma semelhança dessas" (*Sodoma*, *pecus*, *silens*, *uel caecitas*, *uel similitudo eorum*).
[597] "Abraão: pai que vê o povo" (*Abraam*, *pater uidens populum*).
[598] "*Aleluia*: louvai o senhor" (*Alleluia*, *laudate Dominum*).
[599] "*Amén*: em verdade, ou com fé" (*Amen*, *uere*, *siue fideliter*).
[600] "*Rabbi*: meu mestre. É sírio [*sc.* = aramaico]" (*Rabbi*, *magister meus. Syrum est*).
[601] "*Talita cumi*: levante-se garota. È sírio" (*Talitha cumi*, *puella surge. Syrum est*).

Por fim, quanto às etapas do trabalho filológico, refere-se Jerônimo à *emendatio* nos seguintes termos: "e para que a correção (*emendatio*) seja mais facilmente percebida, vamos apresentar, em primeiro lugar, os próprios testemunhos" (Hier. *Hebr.quaest.* praef.).[602] À primeira vista, dá a entender que se emendará o texto conforme a prática corriqueira de um filólogo. Não haveria nenhuma *emendatio lectoris*, apenas a corriqueira *emendatio texti.* Que Jerônimo se propôs a emendar o texto tal qual tinha aprendido em suas aulas com o gramático Donato, não resta dúvida. No entanto, uma vez que seu trabalho nesse texto se consagrava a corrigir as versões e edições existentes do texto hebraico, o único cuidado que haveria de tomar tinha que ver com a LXX. Claro, a *hebraica ueritas*, o que foi revelado em hebraico, jamais seria passível de emendar. Ousar pensar isso já seria digno de receber a rubrica de heresia. Mas, o problema era que também se reverenciava a LXX como uma tradução inspirada, logo, igualmente infalível. Tal questão já havia sido resolvida, de certo modo, por Orígenes, que, mesmo quando parecia estar emendando, quer a LXX, quer o texto hebraico, tomava todo cuidado em afirmar que, na verdade, não se remendavam os erros dos setenta e dois tradutores, mas sim os dos copistas e dos demais tradutores e editores subsequentes. Ou seja, era como se todo "erro" encontrado jamais se deveria atribuir aos LXX.

Algo ainda mais sutil e interessante se dava na questão do texto hebraico. Ao compará-lo à tradução dos LXX, percebia Orígenes claramente divergências. Como resolvê-las então? Se ambas as versões são inspiradas, como explicar suas incongruências relativas? É óbvio que não se deixava de considerar o fato de que, embora inspirados (o original e sua tradução), não constituíam, no limite, as próprias palavras de Deus. Mas, ao mesmo tempo, não se tratavam de obras executadas por mortais, por serem inspiradas, deveriam ser o ápice de infalibilidade que alguma pessoa poderia atingir nessa transcrição do divino ao humano. A solução de Orígenes ao problema das incongruências é conceber estágios intermediários entre o texto hebraico e a LXX. No fim das contas, Orígenes partia do pressuposto de que se deveria analisar cada caso isoladamente. Mas, em muitos momentos, ele defendia que só poderia ter havido algum erro de cópia do texto hebraico que se encontrou diante dos LXX tradutores. Ou, ainda, que as cópias posteriores da versão

[602] *et quo facilius emendatio cognoscatur, ipsa primum, ut apud nos sunt, testimonia proponimus*.

dos LXX corromperam-se por intermédio das mãos de alguém. Como dito, no limite, não haveria como imputar, seja ao texto hebraico, seja à LXX, qualquer possibilidade de erro.

Na sequência do texto de Jerônimo, esse aspecto torna-se ainda mais claro:

> Mas, com isso, não estamos mostrando, como ladram *os invejosos*, os erros dos intérpretes da Septuaginta nem achamos que nosso trabalho é a censura do deles, uma vez que eles não quiseram revelar ao rei de Alexandria, Ptolomeu, todas as passagens místicas contidas nas santas escrituras, sobretudo, as que prometiam o advento de Cristo, para que não parecesse que os judeus cultuavam também um outro deus. Ele, seguidor do grande Platão, fazia, por essa razão, com que os judeus dissessem que cultuavam um único deus. Mas, tanto os evangelistas, quanto também o nosso senhor e salvador, além de Paulo apóstolo, declaram muitas coisas, que não se encontram em nossos códices, como se fossem sobre o velho testamento. (Hier. *Hebr.quaest.* praef.)[603]

A explicação jeronimiana para as incongruências apela não somente às questões místicas[604] – esconderam as passagens que profetizavam a respeito do advento do messias –, mas também e ao mesmo tempo a um problema político, já que a opção por escamotear e codificar as passagens proféticas foi tomada diante do perigo de perseguição do *basiléus* de Alexandria. Diferentemente de Orígenes, Jerônimo alega serem outras as causas de uma possível divergência, sem fazer menção aqui a erros de copistas ou quejandos. O que não implica, necessariamente, que não tenha, alhures, tocado nesse assunto dos erros amanuensais. Permanece, no entanto, o mesmo objetivo argumentativo de resguardar a LXX de possíveis erros.

Esse prefácio encerra-se em seguida com uma passagem com pinceladas alegóricas.

> Disso, é manifesto serem elas [*sc.* as edições da LXX] os mais verdadeiros exemplares, que concordam com a autoridade do novo testamento. Acresce-se a isso o fato de que Josefo, ao contar a história dos setenta tradutores, menciona só cinco livros de Moisés vertidos por eles; os quais também nós reconhecemos

---

[603] *Neque uero LXX interpretum*, *ut inuidi latrant*, *errores arguimus*, *nec nostrum laborem illorum reprehensionem putamus. Cum illi Ptolemaeo regi Alexandriae mystica quaeque in scripturis sanctis prodere noluerint et maxime ea*, *quae Christi aduentum pollicebantur*, *ne uiderentur Iudaei et alterum deum colere : quos ille Platonis sectator magni idcirco faciebat*, *quia unum deum colere dicerentur. Sed et euangelistae et dominus quoque noster atque saluator nec non et Paulus apostolus multa quasi de ueteri testamento proferunt*, *quae in nostris codicibus non habentur: […]*

[604] Tema muito importante na história do cristianismo, principalmente em seu início como comunidade de fé que só se poderia reunir secretamente. À conotação dos mistérios como uma prática secreta de alguns iniciados, deve-se adicionar também a de alegoria, na medida em que, desde a tradição profética judaica há uma tendência em afirmar que certas passagens dos textos sagrados "dizem uma outra coisa", cuja interpretação correta seria mérito de alguns escolhidos.

> estar mais de acordo com os livros hebraicos do que os demais. Mas, de mesmo modo, os que, em seguida, foram tradutores, falo de Áquila, Símaco e Teodocião, têm passagens bem diferentes das que nós próprios temos lido. Ao fim (o que também pode apaziguar nossos detratores) os negócios estrangeiros só navegam com quem consente: bálsamo, pimenta e frutos das palmeiras, os rústicos não compram. A respeito do Adamantino, porém, guardo silêncio; o nome dele (*se é lícito acrescentar mais uma coisinha*) é mais invejado que o meu próprio, porque, quando fala ao povo nas suas homilias, segue uma edição comum; nos tomos, isto é, em disputas maiores, foi vencido pela verdade hebraica e cercado pelo seu exército, enquanto pedia auxílio de uma língua estrangeira. Só digo o seguinte: gostaria, com inveja de seu nome, de ter também a ciência das escrituras, absorto em imagens de flocos de lã e nas sombras dos espíritos dos mortos, cuja natureza, dizem, é aterrorizar as crianças e tagarelar em cantos tenebrosos. (Hier. *Hebr.quaest.* praef.)[605]

Nesse contexto, Jerônimo volta a reafirmar a superioridade da LXX em relação a todas as outras edições e traduções do *Antigo Testamento* em grego, deixando bem claro que é ela a que mais está de acordo com que se diz no *Novo Testamento.* Esse argumento só tem validade, evidentemente, entre os cristãos, para os quais o *Novo Testamento* é o balizador da doutrina de Cristo. Desse modo, não é fortuita a assunção de Jerônimo. Para manifestar sua concordância com o fato de ser a LXX o melhor dos textos, ele prefere empregar, nesse caso, não argumentos puramente filológicos, mas apelar a um critério teológico. Ou seja, ele parte do *Novo Testamento* para validar, a partir do número de congruências com o *Antigo Testamento*, qual edição/tradução do *Antigo* seria mais fiel.

No entanto, há um adendo do Estridonense que chama atenção: ainda que não enfático e fazendo uso de argumento de autoridade, Jerônimo critica não a LXX, mas deixa clara certa desconfiança em relação aos demais livros dessa edição que não os pertencentes ao Pentateuco. Afirmação que beirava, pode-se dizer, a ousadia herética. A constatação de que Jerônimo partia mesmo desse pressuposto – segundo o qual talvez só os cinco primeiros livros da *Bíblia* teriam sido traduzidos pelos LXX – provém da lista de suas obras

[605] *Ex quo perspicuum est illa magis uera esse exemplaria*, *quae cum noui testamenti auctoritate concordant*, *accedit ad hoc quod Iosephus*, *qui LXX interpretum proponit historiam*, *quinque tantum ab eis libros Moysi translatos refert*, *quos nos quoque confitemur plus quam ceteros cum hebraicis consonare. Sed et hi*, *qui postea interpretes extiterunt*, *Aquilam loquor et Symmachum*, *et Theodotionem*, *longe aliter habent quam nos legimus. Ad extremum* (*quod etiam obtrectatores nostros placare potest*) *peregrinae merces tantum uolentibus nauigent : balsamum*, *piper et poma palmarum rustici non emant. De Adamantio autem sileo*, *cuius nomen* (*si parua licet conponere magnis*) *meo nomine inuidiosius est*, *quod*, *cum in homiliis suis*, *quas ad uulgum loquitur*, *communem editionem sequatur*, *in tomis*, *id est in disputatione maiori*, *hebraica ueritate superatus et suorum circumdatus agminibus*, *interdum linguae peregrinae quaerit auxilia. Hoc unum dico*, *quod uellem cum inuidia nominis eius habere etiam scientiam scripturarum*, *flocci pendens imagines umbrasque laruarum*, *quarum natura esse dicitur terrere paruulos et in angulis garrire tenebrosis.*

exegéticas. Dentre todos seus trabalhos veterotestamentários, não se encontram comentários a qualquer livro do Pentateuco, com a única e óbvia exceção do livro do *Gênesis*. Sua crítica mais frequente recaía sobre os livros denominados proféticos. Até devido a razões do estilo literário, os livros proféticos apresentavam conteúdo e forma muito específicos, cuja interpretação "errada" poderia produzir "desvios" dogmáticos significativos, se não houvesse um conhecimento mais sólido da letra do texto.

Jerônimo faz questão de citar, no seu prefácio, os três tradutores "prediletos" cujas versões são comparadas ao longo de seu texto. É possível perceber uma postura de desconfiança, da parte de Jerônimo, com o grau de variabilidade dessas traduções, já que a variabilidade ia de encontro à ideia de unidade da *Bíblia.* Como poderia o texto revelado por Deus apresentar traços de multiplicidade, de inconstância e de incongruência? Sua busca da *verdade hebraica* aponta para esse sentido: tentar romper de alguma maneira as falhas dessa massa invariável de possibilidade e chegar até "o" texto.

De outra forma, abre-se o comentário de Agostinho. Sem um prefácio, ela já começa de imediato com a argumentação contra os maniqueus. Tanto no prefácio de Jerônimo, quanto nos dois primeiros parágrafos do texto de Agostinho, estão delineados os propósitos do seu escrever. É a isso que voltaremos nossa atenção, com intuito de reafirmar a natureza diversa de cada comentário.

> Se os maniqueus procuram a quem possam enganar, nós procuramos palavras com as quais possamos responder-lhes. Mas como eles correm atrás tanto de letrados como de iletrados, e, ao prometerem a verdade, empenham-se em desviá-los da verdade, a vaidade que os caracteriza deve ser convencida não com um discurso ilustrado e polido, mas com evidências. Com efeito, agradou-me a opinião de alguns cristãos que, sendo versados nas ciências liberais, perceberam, no entanto, ao lerem outros livros nossos que publicamos contra os maniqueus, que não podiam ser compreendidos pelos menos letrados ou, se podiam, era com muita dificuldade; e me advertiram com muita benevolência que não deixasse de lado o estilo popular, se tivesse em mente desenraizar do espírito também dos iletrados aqueles erros tão perniciosos. Pois mesmo os doutos entendem o estilo popular e simples, mas os indoutos não são capazes de compreender o escrito em estilo apurado. (*De gen. adu. Mani.* I,1; trad. Agustinho Belmonte *apud* Agostinho2005)[606]

[606] *si eligerent Manichaei quos deciperent*, *eligeremus et nos uerba quibus eis responderemus*; *cum uero illi et doctos litteris et indoctos errore suo persequantur et*, *cum promittunt ueritatem*, *a ueritate conentur auertere*, *non ornato politoque sermone*, *sed rebus manifestis conuincenda est uanitas eorum. placuit enim mihi quorundam uere christianorum sententia*, *qui cum sint eruditi liberalibus litteris*, *tamen alios libros nostros*

Não se pode deixar de apontar a forma como os maniqueus são descritos por Agostinho. Eles "enganam", "prometem a verdade" e "perseguem com seus erros". Dá a entender, ademais, que tendiam a usar uma linguagem rebuscada para florear seus argumentos, como se se comportassem como um sofista (no sentido dado por Platão). Confirmando as desconfianças do modo cristão de olhar a questão do melhor estilo oratório a se empregar, Agostinho admite usar um discurso sem ornato nem polidez. Seu intento é, convencendo a partir da *verdade* das coisas, fazer chegar seus argumentos aos "incultos", visto que são eles os mais vulneráveis aos "perniciosos erros" da propaganda maniqueia. Como está afirmado, essa mudança de estilo oratório lhe foi sugerida por outros doutos como ele. Com isso, Agostinho manifesta, também de modo veemente, sua *posição* enunciativa de bispo, sua função pastoral e de mensageiro apostólico. A aparente obsessão do Hiponense por desautorizar os maniqueus tem raízes no fato de ele mesmo ter, segundo conta em suas *Confissões*, esposado anteriormente perspectivas maniqueias. Passava pelo processo de criar um *ẽthos* de alguém totalmente convertido à necessidade de explicitar a desvinculação absoluta dos pressupostos dos maniqueus.

Agostinho defende, no segundo parágrafo do texto, a necessidade de existir, para os cristãos "acomodados", heresias como a dos maniqueus

> Os maniqueus costumam criticar as Escrituras do Antigo Testamento, que não conhecem, e, com essa crítica, zombar de nossos irmãos débeis e infantis e enganá-los, não encontrando estes como lhes responder, pois não há Escritura alguma que não possa ser criticada facilmente por parte daqueles que não a compreendem. A Divina Providência permite a existência de muitos hereges em muitos erros, a fim de que, quando nos insultam e nos fazem perguntas sobre o que ignoramos, de tal modo venhamos a sacudir a preguiça que ansiemos por conhecer as divinas Escrituras. Por essa razão diz o Apóstolo: *É preciso que haja heresias entre vós*, *a fim de que* se *manifestem entre vós aqueles que são comprovados*'*:* São comprovados perante Deus aqueles que podem ensinar retamente, mas não podem ser conhecidos pelos homens, a não ser quando ensinam; e somente querem ensinar aqueles que procuram ser ensinados. Muitos são indolentes em procurar a verdade, se não forem despertados do sono pelos incômodos e afrontas por parte dos hereges, e, assim, se envergonhem de sua incapacidade e percebam estar em perigo devido a essa mesma incapacidade. As pessoas que estão firmes na fé não se dobram perante os hereges, mas investigam com afinco o que lhes possam responder. E Deus não os abandona, e, assim,

---

quos aduersus Manichaeos edidimus cum legissent, *uiderunt eos ab imperitioribus aut non aut difficile intellegi et me beneuolentissime monuerunt*, *ut communem loquendi consuetudinem non desererem*, *si errores illos tam perniciosos ab animis etiam imperitorum expellere cogitarem. hunc enim sermonem usitatum et simplicem etiam docti intellegunt*, *illum autem indocti non intellegunt.*

> como pedintes, recebam, e como investigadores, encontrem, e lhes seja aberto ao baterem. Aqueles que se desesperam de poder encontrar na doutrina católica o que buscam são oprimidos pelos erros; mas se investigam com perseverança, cansados depois de muitos esforços, retomam sedentos e desfalecidos às fontes das quais se desviaram. (*De gen. adu. Mani.* I, 2; trad. Agustinho Belmonte *apud* Agostinho, 2005, p. 501-502)[607]

À primeira vista, chama atenção o uso do verbo *soleo* ("soer, costumar"). Com isso, Agostinho produz mais um efeito de impertinência na crítica que tecem os maniqueus às *Escrituras.* O "erro" deles não foi pontual, se o fosse, até se poderia perdoar. Trata-se de algo corriqueiro. Isso ajuda a criar a imagem de oponentes por demais recalcitrantes e impertinentes, mesmo já tendo sido refutados em outras ocasiões. Sua "ignorância" em relação aos que criticam aumenta mais ainda essa imagem de que são teimosos defensores de algo indefensável. Outros termos descrevem de igual modo certo deboche desses maniqueus inventados por Agostinho: eles zombam daqueles que não estão em condições de se defenderem sozinhos. Esse último aspecto acrescenta-lhes a pecha de mal intencionados, uma vez que se prestam a enganar aqueles que são inocentes.

É a ignorância dos maniqueus, no tocante ao texto do *Velho Testamento*, que lhes permite facilmente criticá-lo. Mas, se a ignorância deles faz com que critiquem as *Escrituras*, Agostinho deixa subentendido que um maior conhecimento delas deveria levar à aceitação de sua infalibilidade. Conhecê-las a fundo significaria compartilhar uma malha de citações capaz de mostrar as interligações entre os dois testamentos. Uma das alegações dos maniqueus, como já dito, era a impossibilidade de conciliação entre os testamentos. A contra-argumentação agostiniana, conforme seu supracitado comentário ao versículo primeiro de *Gênesis*, seguia, nesse aspecto da ligação entre os dois testamentos, a tópica

---

[607] *solent ergo Manichaei scripturas ueteris testamenti quas non nouerunt uituperare et ea uituperatione infirmos et paruulos nostros non inuenientes*, *quomodo sibi respondeant*, *irridere atque decipere*, *quia nulla scriptura est*, *quae non apud eos qui illam non intellegunt facile possit reprehendi. sed ideo diuina prouidentia multos diuersi erroris haereticos esse permittit*, *ut*, *cum insultant nobis et interrogant nos ea quae nescimus*, *uel sic excutiamus pigritiam et diuinas scripturas nosse cupiamus. propterea et apostolus dicit: oportet multas haereses esse*, *ut probati manifesti fiant inter uos [1 Cor 11,19]. hi enim deo probati sunt qui bene possunt docere*, *sed manifesti hominibus esse non possunt nisi cum docent*; *docere autem nolunt nisi eos qui quaerunt. sed multi ad quaerendum pigri sunt*, *nisi per molestias et insultationes haereticorum quasi de somno excitentur et de imperitia sua erubescant sibi et de illa imperitia periclitari se sentiant. qui homines si bonae sunt fidei*, *non cedunt haereticis*, *sed quid eis respondeant*, *diligenter inquirunt*; *nec eos deserit deus*, *ut petentes accipiant et quaerentes inueniant et pulsantibus aperiatur. qui autem desperant se posse in catholica disciplina inuenire quod quaerunt*, *atteruntur erroribus*, *sed si perseueranter inquirunt*, *ad ipsos fontes a quibus aberrauerant post magnos labores fatigati atque sitientes et paene mortui reuertuntur.*

comum cristã de referir o início de *Gênesis* e o *Evangelho segundo João.* De alguma maneira, esse conhecimento profundo pressupunha uma seleção específica de passagens. No limite, seria sempre uma questão de "explicar Homero a partir de Homero". Deter-se aí, no entanto, seria fazer uma análise superficial, negligenciando o funcionamento da citação também como uma espécie de índice ideológico. Melhor dizendo: não bastaria o citar de várias passagens bíblicas em si, mas citar e pôr lado a lado o que se deveria conectar. Haveria, pois, uma gramática das citações, de cujas regras uma violação decorria num erro. Existiria, portanto, assim como acontece com um grupo de textos escolhidos e autorizados, um cânone de citações, de que se deveria fazer uso, conforme o tema do discurso em jogo.

O que mais chama atenção no trecho citado é o argumento de que a heresia maniqueia, como qualquer outra, exerce uma "função" dentro das comunidades de fé, já que sua existência provocadora teria o mérito de mover o crente em busca de respostas a essas mesmas provocações. Com isso, Agostinho, citando Paulo, consegue mais uma vez defender a providência e a economia divinas operando em todas as coisas. As heresias[608] não existiriam, porque criadas por alguma natureza má – esse seria, ao que tudo indica, um pensamento próprio do maniqueísmo. As heresias, ao contrário, são permitidas pela providência divina, pois, em primeiro lugar, decorreriam do livre arbítrio humano; em segundo lugar, porque, como afirma a citação de Paulo, fazem com que se manifestem os eleitos por Deus. E essa eleição comprova-se, dentre outras coisas, pela demonstração da vontade de querer conhecer as *Escrituras.* Entre elas e aquele que deseja conhecê-las interpõe-se a figura de quem vai ensiná-las. Nessa última figura justifica-se a existência dos padres, bispos e demais clérigos responsáveis pela custodia das almas.

A heresia manifesta-se, ademais, por decorrer de *imperitia.* Conforme dito, não é necessário mais que a fé para resistir às investidas dos hereges; no entanto, a fim de refutá-las, não há outro caminho senão o do estudo incansável e diligente. Esse estudo não se deve conduzir ao acaso, mas sim o baseando na disciplina católica. A imagem extenuante do sacrifício reforça bem mais essa tópica cristã. Não se chega ao conhecimento das *Escrituras* a não ser pela abnegação da glória e pela dedicação exaustiva a

[608] Aqui ainda não no sentido "medieval" do termo. Indicaria mais uma tomada de partido vista como equivocada.

humildemente compreendê-las. É esse trabalho fatigante que leva às próprias fontes da doutrina.

O resultado de nosso levantamento relativo a que versículos do texto de *Gênesis* teriam sido citados e/ou comentados pelos respectivos autores evidencia as diferenças formais entre os dois tipos de comentários. Fazendo uso do subgênero de "questões", Jerônimo aproxima-se muito mais da ideia de comentário "corrido", ou seja, aquele que, a princípio, é orientado pela sequência de aparição dos versículos, isto é, os versículos, mesmo que não elencados em sua totalidade, um após o outro, são citados, organizados e analisados segundo a ordem em que ocorrem no texto-objeto. Agostinho, por sua vez, produz um comentário do tipo "temático", em que a importância de tópicos de discussão sobrepõe-se, em certa medida, à sequência em que os enunciados do texto-objeto estão dispostos. Somente esse aspecto de reformulação, que é intrínseca a todo comentário, já produz efeitos-texto diferentes.

Um recorta o texto-objeto orientado por suas minúcias, ou melhor, suas "dificuldades". Nesse sentido, o comentário de Jerônimo coaduna-se em muito com a tradição filológica que lhe antecede. Além de orientado segundo a ordem original do texto-objeto, esse tipo de comentário "corrido" apresenta, em geral, uma clara distinção entre o que é o lema, isto é, o fragmento do texto-objeto citado no texto analítico, e o que é o comentário.

A cartografia da leitura e da exegese de cada um dos autores permite entender as estratégias diferentes de deslinde do texto fonte, e os efeitos de texto que cada um cria. Do ponto de vista formal-estatístico, impressiona não apenas a discrepância de ênfase dada por um e por outro, mas também a raríssima coincidência relativa aos versículos escolhidos para comentar. Agostinho debruça-se quase que exclusivamente sobre os primeiros três capítulos do livro de *Gênesis* (com exceção de quatro menções ao capítulo 17),[609] ao passo que o percurso de Jerônimo sobre o mapa do texto é mais abrangente, não deixando praticamente nenhum capítulo de fora (salvos os capítulos 7, 39, 42 e 50, de um total de cinquenta). Diante desse quadro, é de se esperar que a coincidência de ambos comentarem

[609] Aliás, vale de igual modo lembrar que é essa também a tônica – ou seja, interpretar praticamente apenas os três primeiros capítulos do livro da origem – nos outros dois livros de comentários a *Gênesis* que publicou.

os mesmos versículos seja baixa. De fato, é o que ocorre: dos 1533 versículos existentes, ambos coincidentemente comentaram apenas 20, ou seja, 0,01 por cento de equivalência[610]. A nosso ver, isso por si só demonstra como de um "mesmo" texto fonte decorrem estratégias de deslinde bastante diferentes (isso, de fato, é quase um truísmo), e – o que nos parece mais importante – são esses recortes diversos, aliados aos sistemas de paráfrases que cada um emprega (para ficar em apenas um dos níveis possíveis de análise linguística), que "criam" um outro texto, na medida em que o texto fonte nada mais é que um *Leitmotiv* quase abstrato (já que sua própria materialidade é cambiante, como vimos) cujo sentido é *re-criado*, *re-atualizado* e, portanto, *re-delimitado* pelos efeitos de seu recorte e de sua associação a outros sentidos considerados "vizinhos".

Para comentar mais detalhadamente essa questão, convém apresentar, ademais, um contraste dos seguintes pontos: os versículos comentados por ambos, diferenças nas estratégias de paráfrases, aspectos da "gramática" de citações de cada um.

Como vimos, são pouquíssimos os casos em que ambos os comentadores se debruçam sobre os mesmo versículos. No entanto, dentro desse pequeno acervo de coincidências, há dois momentos de concentração dessas coincidências, quando comentam os capítulos 2 e 3 do *Gênesis.* Neles se contam as origens da mulher e do homem e o relato da vida no paraíso, temas centrais para a teologia agostiniana, em especial no tocante à criação do conceito de "pecado original".

Se a ênfase dada por Agostinho a apenas três dos cinquentas capítulos desse livro bíblico já potencializa uma imagem específica do *Gênesis*, mesmo no interior desses capítulos nem tudo é objeto de comentário. A seleção das passagens comentadas e citadas apresenta, a nosso ver, tanto as "escolhas" dos comentadores, quanto o grau de *comentabilidade* de certos enunciados bíblicos em detrimento de outros. Trata-se de dois "coelhos com uma cajadada só": se, por um lado, o comentário – enquanto um discurso segundo, reformulador – canoniza o discurso fonte (retira da circulação banal dos

[610] Além do mais, trata-se de uma aproximação, uma vez que, sendo os gêneros dos comentários diferentes, mesmo a forma como "passam" pelos versículos é distinta. Agostinho produz um comentário mais "temático", por isso o recorte e as citações que faz não seguem uma ordem rígida, enquanto o comentário de jaez filológico de Jerônimo prende-se mais ao texto fonte, seguindo e economizando, ao máximo, na evocação de outras passagens.

enunciados), por outro, ele também seleciona, dentro do discurso fonte, aquilo que é mais "comentável". Seria praticamente impossível comentar todos os itens lexicais de um texto sem que se corresse o risco de, por um lado, romper com o "jogo", a "encenação" (como diz Foucault), no qual se dá uma forma de repetição (o dizer de novo o texto), mas que não pode ser apenas uma repetição absoluta (a simples reprodução de todo o texto).

Algo, no entanto, dessa impossibilidade prática de comentar ou reproduzir tudo se apaga nos comentários desses autores: o fato de que, mesmo o texto considerado por eles sagrado – embora o discurso cristão se esforce por provar que nada lá é secundário – tem seus momentos de trivialidade. Obviamente escolhas há de cada comentador que determinam o que eles consideram importante tema de comentário e o que, por alguma razão, fica fora do escopo de análise. De qualquer maneira, o fato de ficar de fora da análise também revela que, de algum modo, aquelas palavras, expressões ou passagens têm algo de transparente ou não problemático em si mesmas. Logo, novamente, comentários desse tipo têm a capacidade de produzir o efeito de que os textos bíblicos estão interligados entre si formando, assim, uma *unidade*, mas, ao mesmo tempo, eles criam, conforme suas diferentes estratégias comentarísticas, níveis diferentes de importância dentro dessa unidade referendada por eles. Além disso, os jogos com as passagens do livro do *Gênesis* e as citações de alhures recriam uma lógica própria, uma vez que põem termos empregados em contextos diferentes em associação e como equivalentes. Importantes também são certas inversões – quando, por exemplo, um versículo é anteposto a outro que, no texto fonte, lhe antecede –, porque muitas vezes elas criam novas inferências lógicas, produzem novas relações entre as sentenças, dando um matiz diverso do texto fonte. Esse tipo de organização pode-se analisar segundo os conceitos linguísticos de tópico e comentário.

Citemos o exemplo dos comentários dos capítulos dois e três do Gênesis, a começar por Jerônimo.

O primeiro versículo que comenta é o de número dois[611]. Em seguida, é o versículo oito seu objeto.

---

[611] Para ser ter um panorama de quais lemas Jerônimo extraiu do segundo capítulo, reproduzimos o respectivo capítulo – por questões didáticas, conforme a edição da *Vulgata*, embora seja cronologicamente posterior e, por conseguinte, não a que Jerônimo cita – com as passagens destadadas pelo autor em negrito: 2,1. *igitur perfecti sunt caeli et terra et omnis ornatus eorum* 2.*conplevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat et*

> *E plantou o senhor deus o paraíso no éden*, *virado para o oriente.* Em lugar de "paraíso" tem-se "jardim", isto é *gan.* Ademais, *eden* verte-se por "delícias", em lugar do qual Símaco traduziu "paraíso florente". E o que segue, *contra orientem*, em hebraico está escrito *mimizra*. Para isso Áquila pôs ἀπὸ ἀρχῆθην [*apò arkhêthēn*], o que nós mesmos podemos dizer "desde os primórdios"; Símaco, por outro lado, ἐκ πρώτης [*ek prṓtēs*], e Teodocião, ἐν πρώτοις [*en prṓtois*], que também não significa "oriente", mas "princípio". Donde manifestadissimamente se comprova que antes de deus ter feito o céu e a terra, ele teria criado o paraíso, exatamente como também se lê em hebraico: *plantara*, *porém*, *o senhor deus o paraíso no éden*, *desde o princípio.* (Hier. *Hebr.quaest.* Gn. 2,8; sublinhado nosso)[612]

Seguindo os imperativos dos comentários de tipo filológico, Jerônimo quase sempre inicia seus parágrafos com o lema "tópico", a ser comentado, como já dissemos. Ao apresentá-lo, o faz mais ou menos num espírito pedagógico de trazer à baila o *status quaestionis*, ou seja, o estado do texto que tem em mãos.

---

requievit die septimo ab universo opere quod patrarat 3. *et benedixit diei septimo et sanctificavit illum quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus ut faceret* 4. *istae generationes caeli et terrae quando creatae sunt in die quo fecit Dominus Deus caelum et terram* 5. *et omne virgultum agri antequam oreretur in terra omnemque herbam regionis priusquam germinaret non enim pluerat Dominus Deus super terram et homo non erat qui operaretur terram* 6. *sed fons ascendebat e terra inrigans universam superficiem terrae* 7. *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae et factus est homo in animam viventem* 8. ***plantaverat autem Dominus Deus paradisum voluptatis a principio*** *in quo posuit hominem quem formaverat* 9. *produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu et ad vescendum suave lignum etiam vitae in medio paradisi lignumque scientiae boni et mali* 10. *et fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad inrigandum paradisum qui inde dividitur in quattuor capita* 11. ***nomen uni Phison*** *ipse est qui circuit omnem terram Evilat ubi nascitur aurum* 12. *et aurum terrae illius optimum est* ***ibique invenitur bdellium et lapis onychinus*** 13. *et nomen fluvio secundo Geon ipse est qui circuit omnem terram Aethiopiae* 14. *nomen vero fluminis tertii Tigris ipse vadit contra Assyrios fluvius autem quartus ipse est Eufrates* 15. ***tulit ergo Dominus Deus hominem et posuit eum in paradiso*** *voluptatis ut operaretur et custodiret illum* 16. *praecepitque ei dicens ex omni ligno paradisi comede* 17. *de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas* ***in quocumque enim die comederis ex eo morte morieris*** 18. *dixit quoque Dominus Deus non est bonum esse hominem solum faciamus ei adiutorium similem sui* 19. *formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terrae et universis volatilibus caeli adduxit ea ad Adam ut videret quid vocaret ea omne enim quod vocavit Adam animae viventis ipsum est nomen eius* 20. *appellavitque Adam nominibus suis cuncta animantia et universa volatilia caeli et omnes bestias terrae Adam vero non inveniebatur adiutor similis eius* 21. ***inmisit ergo Dominus Deus soporem in Adam cumque obdormisset*** *tulit unam de costis eius et replevit carnem pro ea* 22. *et aedificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam in mulierem et adduxit eam ad Adam* 23. *dixitque Adam* ***hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea haec vocabitur virago quoniam de viro sumpta est*** 24. *quam ob rem relinquet homo patrem suum et matrem et adherebit uxori suae et erunt duo in carne una* 25. *erant autem uterque nudi Adam scilicet et uxor eius et non erubescebant.*

[612] *Et plantauit dominus deus paradisum in eden contra orientem.* Pro paradiso hortum habet, id est *gan.* Porro *eden* deliciae interpretantur, pro quo Symmachus transtulit paradisum florentem. Nec non, quod sequitur, *contra orientem* in hebraeo *mimizra* scribitur, quod Aquila posuit *ἀπὸ ἀρχῆθην* et nos ab exordio possumus dicere, Symmachus uero *ἐκ πρώτης* et Theodotion *ἐν πρώτοις*, quod et ipsum non orientem, sed principium significat. Ex quo manifestissime comprobatur quod prius quam caelum et terram deus faceret, paradisum ante condiderat, sicut et legitur in hebraeo *plantauerat autem dominus deus paradisum in eden a principio.*

Em seguida, iniciam-se os ajustes, as correções "puramente" filológicas. Para tanto, entra em ação uma série de paráfrases que aos poucos, e quase de maneira escamoteada, vai deslocando o sentido da passagem. *Paradisus*, palavra de origem grega como tantas outras no discurso cristão latino, foi comumente empregada pelos LXX e, depois, também pelos autores do NT. A glosa de Jerônimo tem, aqui, a função de fixar o sentido dessa palavra por meio de um efeito de literalidade. Como o "paraíso" é, por exemplo, o lugar de que fala Cristo ao "bom ladrão" (cf. *Lc* 23,43), a glosa jeronimiana acaba por *definir*, afinal, onde e que tipo de lugar seria esse. Ademais, como um empréstimo próprio do discurso cristão, o termo poderia revelar-se de certo modo opaco a um não iniciado. Conforme dissemos, evocando a *hebraica ueritas*, Jerônimo restringe o sentido do termo ao explicá-lo como se o usasse em seu sentido "literal". Para atingir esse objetivo, ele "joga" com a seguinte operação: *no lugar de* "paraíso", está "jardim", *isto é*, *gan*. Assim, ele estabelece uma sequência de equivalência cujo efeito é o apagamento momentâneo da polissemia das palavras. Trata-se quase de uma operação matemática: "paraíso" = "jardim" = *gan.*

Esse modo de comentar jeroniminano encaixa-se, *mutadis mutandis*, naquilo que Authier-Revuz (2001) define como "um discurso de reformulação explícita", referindo-se à chamada "divulgação científica". [613] Uma das características desse discurso reformulatório é justamente apresentar explicitamente suas marcas de "dependência":

> É claro que estas marcas em D2 [...] não se constituem em acesso aos processos efetivos reguladores da passagem de um discurso a outro, divulgado; o reconhecimento das diversas supressões, adições, substituições operadas na reformulação, ou ao contrário o reconhecimento dos fragmentos de D1 remanescentes em D2, não é possível a não ser sob o preço de uma consideração, simultânea e sistemática, dos dois – ou dos vários – discursos, [...]. (p. 109-110)

Na verdade, mesclam-se, no *Quaestiones* de Jerônimo, os dois tipos de discurso segundo de que fala Authier-Revuz, pois, de fato, trata-se de uma tradução (do hebraico,

[613] Recitamos, aqui, passagem já apresentada na parte I.2 desta tese: "Ao contrário de D2 [*sc.* discurso segundo] produto-de-tradução que, se reflete inevitavelmente as modalidades de sua enunciação, "não demonstra os bastidores da exploração", o D2 produto-de-D.C. [*sc.* divulgação científica] dá-se explicitamente como resultado de um trabalho de reformulação do D1 [*sc.* discurso primeiro ou fonte]; longe de esconder a maquinaria, ele a mostra sistematicamente, em diversos níveis [...]: em primeiro lugar, no nível de uma estrutura enunciativa global de discurso relatado que faz de D1 não somente a fonte mas o objeto, mencionado, de D2; no nível da constituição do "fio do discurso", marcado, ao longo deste, por operações locais explícitas de citação, tradução, ajuste, glosa" (Authier-Revuz, 2001, p. 109).

sobretudo, mas também, muitas vezes, do grego), cuja "maquinaria", porém, não apenas é constantemente exposta, como também julgada (tradução "boa", "adequada", "ruim"). Como dito, há a sensação de uma equivalência entre os discursos primeiro e segundo. Ela, no entanto, seria mais uma faceta do "jogo" do *reproduzir deslocando*, do *fazer o* (*seu*) *texto falar.* Recordemos, pois, as palavras da estudiosa francesa, já citadas em outra parte desta tese:

> Se o discurso da D.C. [Divulgação Científica] coloca em uma relação de simetria os dois discursos através dos quais ele se constitui, este não os põe, no entanto, em pé de igualdade. "Esquematização", "simplificação" reaparecem freqüentemente nos resumos de artigos para caracterizar a passagem de um discurso a outro; e, no fio do discurso, é comum que diversos elementos lembrem que os dois pólos não têm o mesmo valor: de um lado, o prestígio das palavras americanas ou de origem intelectual é reforçado pelo mistério das abreviações através de iniciais; e os freqüentes comentários das palavras sobre elas mesmas veiculam a imagem de um discurso todo "pensado", fundado na razão, mesmo nas suas metáforas [...] Por outro lado, a freqüência de fórmulas tais como: "pode-se grosseiramente representar como", "de uma forma imaginada, pode-se dizer", os "parece como..." e os "de certo modo" lembram que o segundo discurso não é mais que uma imagem inexata e aproximada do original – e, portanto, das coisas. (Authier-Revuz, 2001, p. 118-119)

Todos esses recursos do jogo de tentar achar equivalências para o (considerado) inigualável encontram-se, cada um a seu modo, em ambos os comentadores, Jerônimo e Agostinho. No caso do monge filólogo, esse aspecto expressa-se amiúde pela sucessão de possibilidades de tradução. Ao mesmo tempo em que se tenta fixar *um* sentido, conjurando a aparição de outros, afirma-se concomitantemente a impossibilidade de reproduzir aquela *verdade hebraica.* No fundo, assim como a divulgação científica, os comentários denunciam a precariedade da transmissão de uma leitura.

> Lugar da encenação da comunicação, o discurso da DC traz consigo, no quadro ideologicamente tranqüilizante da ordem e das representações estabelecidas que ele reforça – a Ciência, absoluta, privilégio de uma elite; a repartição desigual do saber – *lugares gratificantes* oferecidos à identificação do divulgador e do leitor: os de uma dupla de interlocutores de boa vontade, superando, através dos meios de que ela dispõe, os obstáculos à comunicação e ao desejo de saber. (Authier-Revuz, 2001, p. 125)

Esse sonho idílico da conversa entre dois interlocutores de "boa vontade" mascara o disnível de poder entre os que se pretendem como os portadores da voz do Absoluto[614] e os que supostamente deveriam ouvi-los.

Embora o tema da estudiosa seja a divulgação científica moderna, é possível aproximar, com as devidas ressalvas, certas questões que emergem nesse debate com problemas dos comentários bíblicos da Antiguidade tardia. Até porque, vale lembrar, não havia – para dizer o mínimo – a divisão entre Ciência e Religião, tão característica das sociedades ocidentais pós-iluministas. Em especial, na Antiguidade tardia, a prática de comentar outros textos tornou-se o exercício intelectual por excelência, dado que se concebia que a leitura acurada das obras do passado e as possíveis consequências tiradas delas para as diversas áreas já constituíam uma atividade científica suficientemente complexa[615]. A situação é semelhante, por exemplo, a de outras formas de discursos, como o da gramática antiga:

---

[614] Relembrando as já citadas palavras de Authier-Revuz (2001, p. 125): "Esta identificação é facilitada e reforçada por colocar em jogo, através do modo de funcionamento do discurso, uma das representações mais ancoradas, enraizadas da comunicação: [...] o discurso da D.C. diz que é aproximativo, heterogêneo, dialógico; porém dizer o aproximativo é remetê-lo, implicitamente, ao absoluto... Assim, esse discurso é também o lugar em que se celebra, ausente, um discurso absoluto, homogêneo, monológico, de que ele próprio é só mais uma imagem degradada. Evidentemente, o discurso ganha desse funcionamento um efeito de sacralização, mas, sobretudo, é a encenação da comunicação que se beneficia da força dos esquemas míticos que ela põe em jogo: aquele, nostálgico da Língua original, perfeita, em que as línguas não seriam mais do que degradações; e mais ainda, aquele, caro ao narcisismo espontâneo ou teorizado – do pensamento segundo o qual nosso pensamento "puro", anterior às palavras, anterior aos outros, é traído pelas palavras das quais ele precisa revestir-se para comunicar aos outros o que pensa. Assim, atrás da missão de restabelecer, nos fatos, a comunicação, por meio do discurso, a D.C. preenche uma outra função [...]: prover numerosos leitores de uma representação confortável de sua posição relativa à ciência, em um jogo de comunicação em que o discurso executa nele mesmo as figuras".

[615] Cf. o que Amsler (1988, pp. 6-7) afirma a respeito dos comentários a outras obras de gramática: "[...] nós achamos que a antipatia geral de Kuhn para com os manuais pressupõe que tais instrumentos pedagógicos são textos sem-costura, homogêneos, gerados no interior de uma disciplina da ciência normal. [...] Muitos dos textos que englobam o arquivo do discurso gramatical do início da Idade Média foram compilados como manuais ou trabalhos de referência pedagógica. Mas eles estão freqüentemente marcados por interrupções, descontinuidades ou por estratégias explicativas conflitantes. O discurso gramatical aparece cindido não só em seus momentos revolucionários, mas também em seus usos pedagógicos. Ademais, muitos desses textos não se encaixam muito facilmente dentro da categoria contemporânea de lingüística, mas numa categoria mais abrangente como estudo da linguagem, e alguns nem mesmo nessa última." (*[...] we find that Kuhn's general antipathy to textbooks presupposes that such pedagogical instruments are seamless*, *homogeneous texts generated within a discipline of normal science. While this might be an adequate account of some kinds of textbooks in nineteenth- and twentieth century science*, *it is not the case for many others* (*for example*, *nineteenth-century geology textbooks*) *and especially not the case for the texts of early medieval grammar. Most of the texts that comprise the archive of early medieval grammatical discourse were compiled as textbooks or pedagogical reference works. But they are often marked by interruptions*, *discontinuities*, *or*

> [...] a *ars grammatica* dos albores da Idade Média constitui-se explicitamente como um discurso comentarístico, textos sobre textos, e, por isso, é uma instância particularmente forte desse modo discursivo geral de interpretação que é o comentário. Ao ler o comentário como um texto, tencionaremos apreender os modos pelos quais as estratégias discursivas repetem ou interpolam os enunciados prévios, ou as formas pelas quais eles se desviam de ou interrompem a autoridade gramatical estabelecida. O discurso comentarístico produz-se nas margens de e numa relação ambivalente com seu texto de referência. O comentário é dependente do texto de autoridade em nome do qual ele fala, mas ele também remodela ou reconstitui a situação na qual o texto de referência deve ser lido.[616] (Irvine, 1994, p. 4)

Mais uma vez, convém recordar que, no caso dos comentários bíblicos dos primeiros séculos de cristianismo, algo de intermediário se dá no que concerne à relação discurso fonte e discurso segundo. Pois essas obras, conforme vimos, não apenas "deslocam" o sentido do discurso fonte, na medida em que o associa a outros sentidos, mas, em muitas ocasiões, o discurso segundo "corrige" até mesmo a materialidade do discurso fonte. Esse aspecto é obviamente uma particularidade histórica do estado do texto bíblico da época. Todavia, esse é um fato fundamental para que se entenda a centralidade da função deles na própria fixação – não apenas de um sentido, mas também – da materialidade mesma do texto bíblico, quer em traduções, quer no original hebraico.[617]

Um exemplo claro dessa força inflexora encontra-se justamente na passagem citada mais acima. Nela, Jerônimo discute a tradução latina *contra orientem* para um sintagma preposicional hebraico *mimizra.*[618] A argumentação dele, a princípio, "puramente"

---

competing explanatory strategies. Grammatical discourse comes fissured not only in its revolutionary moments but in its pedagogical uses as well. Furthermore, *many of these texts do not fit easily into the contemporary category* linguistic *but into some broader configuration like* language study *and some not even that category*)

[616] *[...] the early medieval* ars grammatica *is explicitly constituted as a commentary discourse, texts on texts, and so is a particularly strong instance of this general discursive mode of interpretation as commentary. Reading commentary as text, we shall try to grasp the ways in which discursive strategies repeat or graft onto prior statements or the ways in which they swerve from or interrupt established grammatical authority. Commentary discourse is produced on the margins and in an ambivalent relation to its text of reference. Commentary depends on the authoritative text which it speaks for, but it also reframes or reconstitutes the situation within which the text of reference is to be read.*

[617] Não é à toa que uma gama de "soluções" da filologia moderna relativas ao texto hebraico só foi possível tomando por base as correções tanto da tradução dos LXX quanto das traduções latinas. Assim, invertem-se aqui os sinais: não é o "original" que fornece material para aferir a tradução, mas sim o inverso: são as traduções que ajudam a supor quais seriam as formas mais possíveis do original. E não apenas as traduções como também os comentários bíblicos foram levados em consideração, por preservarem uma rede de possibilidades a princípio inatingível à pesquisa hodierna.

[618] A edição que usamos (cf. a tradução inglesa das *Questões hebraicas*, que emprega a outra tradição manuscrita: Jerome, 1995, p. 31) opta pela *lectio difficilior* e mais frequente na tradição manuscrita do texto

filológica, leva a defender que, a partir do trabalho dos demais tradutores confiáveis, deve-se traduzir o sintagma por *a principio* ("desde o princípio"). A apresentação das diversas formas de traduzir, aliada a certa ressalva – "X que podemos dizer Y" (cf.: "[...] *mimizra* [...], o que nós podemos dizer 'desde o início'"; Hier. *Hebr.quaest.* Gn. 2,8)[619] –, não deixa de manifestar o efeito de que fala Authier-Revuz mais acima, segundo o qual as traduções "[...] lembram que o segundo discurso não é mais que uma imagem inexata e aproximada do original [...]" (p. 118-119). Num duplo movimento, portanto, enquanto há essa imagem de indeterminação, produz-se também o jogo de deslocar e fixar outra materialidade e outro sentido para o texto latino. Característica dessa fixação é a formula *não significa X*, *mas Y*[620] (cf. "que também não significa 'oriente', mas 'princípio'"; Hier. *Hebr.quaest.* Gn. 2,8; sublinhado nosso).[621] A conclusão do comentário de Jerônimo a esse versículo traz à tona suas pretensões (quase sempre apagadas em seu texto) teológicas e restritoras:

> Donde manifestadissimamente **se comprova** que antes de deus ter feito o céu e a terra, ele teria criado o paraíso, exatamente como também se lê em hebraico: *plantara*, *porém*, *o senhor deus o paraíso no éden*, *desde o princípio.* (Hier. *Hebr.quaest.* Gn. 2,8; sublinhado nosso)[622]

Reunidos de modo claro estão a ideia de superioridade do texto hebraico e do interprete que domina a língua dos textos, e o poder do sentido "literal", que emana da *verdade hebraica.* A "sanha" por fixar o sentido mais conveniente está bem expressa nos termos empregados por Jerônimo: *manifestissime* ("manifestadissimamente"), *comprobatur* ("comprova-se"), *sicut* ("assim como").

---

de Jerônimo: *mimizra*. Abona-se também a forma *meccedem. Mimizra* é muito provavelmente a transliteração de ממזרה (*mimmizraḥ*), formado da preposição/prefixo -מן (*min-*, "de", "diante de", "a partir de", cf. a preposição latina *ab*) mais o substantivo מזרה (*mizrāḥ*, "lugar onde o sol nasce", "oriente", "leste"). No entanto, as edições modernas da *Bíblia* apresentam – em consonância com a outra lição da tradição manuscrita – מקדם (*miqqedem*), formado de -מן e o substantivo קדם (*qedem*, "fronte", "oriente", "antecedência", "passado").

619 [...] *mimizra* [...] *quod* [...] *nos ab exordio possumus dicere.*

620 Cf. Authier-Revuz (2001, p. 32): "Glosas só na forma negativa: **X, não no sentido de q.** Este tipo de glosa elimina a ameaça do sentido q e aponta para a construção contextual de um sentido p para X, que pela explicitação é colocado como complementar de q no conjunto de sentidos de X. [...] Esta forma apresenta freqüentemente a variante de especificar o sentido q, apontado como inoportuno, como resultado de um 'jogo' a partir de um sentido primeiro de p, tido como normal, embora ele mesmo não seja precisado."

621 *quod et ipsum non orientem, sed principium significat.*

622 *Ex quo manifestissime* ***comprobatur*** *quod prius quam caelum et terram deus faceret, paradisum ante condiderat, sicut et legitur in hebraeo* plantauerat autem dominus deus paradisum in eden a principio.

E quais as consequências, por assim dizer, desse comentário para a fixação também do texto bíblico? Sobre essa passagem específica, a consequência foi ter influído a tal ponto na forma do texto fonte, que a solução de Jerônimo viria a suplantar as demais, tornando-se a forma canônica até, pelo menos, o movimento reformista do século XVI. Se se contar com o âmbito não reformado, a lição jeronimiana impõe-se até o Concílio do Vaticano II[623], quando, por fim, se reformou o texto da *Vulgata*, dando origem a uma nova edição, a *Nova Vulgata*, publicada em 1979.[624] Vale lembrar, ademais, que a solução de Jerônimo – ou melhor, a adoção e defesa da solução de outros tradutores gregos – ia, inclusive, de encontro à versão dos LXX, cujo texto empregava κατὰ ἀνατολὰς (*katà anatolàs*, "defronte o oriente").

Com isso, pretendemos demonstrar que, embora o comentário de Jerônimo se lustre de pretensões tão somente/puramente filológicas, um dos seus efeitos foi justamente o de inflectir sobre o texto, cuja unidade seus comentários não cessam de afirmar.

Se se comparar a última frase dessa passagem de Jerônimo com o que Agostinho afirma da relação em deus e o tempo, mais uma vez se manifestam estratégias diferentes de ler e defender a coerência ou "superioridade" do texto bíblico como uma espécie de discurso constituinte (Maingueneau, 2006). Enquanto Agostinho apelara a debates filosóficos concernentes ao problema da relação entre algo que, por definição, seria mutável, o tempo, e algo que, também por definição, deveria ser e manter-se imutável, deus, como vimos, para provar a existência de Deus antes da criação do tempo, Jerônimo, embora não discutindo exatamente os mesmos pontos que o bispo de Hipona, defende que o paraíso

[623] Entre as versões latinas reunidas sob a rubrica de *Vetus Latina*, encontra-se: *ad orientem* (lição igualmente empregada por Agostinho); *contra orientem* e *secundum orientem*. (VL, p.42). À guisa de exemplos, cf. algumas traduções feitas sobre a lição da *Vulgata* (negritos nossos): "*And the Lord God had planted a paradise of pleasure* ***from the beginning****: wherein he placed man whom he had formed*", da tradução inglesa, referendada pela Igreja Católica e publicada nos anos de 1582 (NT), em Douai (França), e 1610 (AT), em Reims (França), conhecida como *Douay-Rheims Bible* (cf. Edgar, 2010, p. viii); "*Mais le Seigneur Dieu auoit planté le paradis de volupté*, ***du commencemẽt***, *auquel y mit l'home qu'il auoit formé*" (de Grave, Bergagne, & de Uvaen, 1550); "*Or le Seigneur Dieu avait planté* ***dès le commencement*** *un jardin délicieux*, *dans lequel Il mit l'homme qu'il avait formé.*" (Le Maistre de Sacy & Fillion, 1889); "Plantára nostro Senhor o paraiso do deleito **delo começo** da criaçom do mundo com arvores, e com hervas" (*O Pentateuco da Bíblia medieval* portuguesa, 1992, p. 32).

[624] Nessa versão, abandona-se a lição de Jerônimo – reproduzida também na versão clementina da *Vulgata*, fixada no Concílio de Trento –, deixando-a da seguine maneira: *Et plantavit Dominus Deus paradisum in Eden* ***ad orientem***, *in quo posuit hominem*, *quem formaverat* (Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio; negrito nosso).

existia antes mesmo da criação do céu e da terra. Porém, como dissemos, não soluciona o problema por via de argumentos filosóficos, mas, mais uma vez, por intermédio de um arrazoado filológico. A correta tradução do hebraico em latim não passaria, segundo o que ele deixa implícito, pelo emprego de um verbo no perfeito (*plantauit*), mas sim no mais que perfeito (*plantauerat*).

Outra característica do comentário de tipo filológico a que Jerônimo recorre é a frequente citação dos termos do texto de origem. Essa seria uma forma de, ainda que sumária e insuficiente, apresentar ao leitor latino fragmentos da *verdade hebraica*, que nada mais é senão a expressão emprega por Jerônimo para falar do suposto teor original do texto bíblico, na língua em que teria sido escrito. A introdução desses termos estrangeiros dava-se mediante alguns recursos linguísticos estereotipados, a saber: X *id est* ("isto é") Y; *pro* ("em lugar de") X, Y; X *interpretantur* ou *interpretatur* ("verte-se") Y; "fulano" *transfer* ("traduz") X, Y.

Com a apresentação de tais termos originais, Jerônimo não só "lembra" os leitores latinos de que a língua original da *Bíblia* não era o latim ou o grego, como implicitamente também afirma a dificuldade de lê-la corretamente sem o derivo arrimo no conhecimento dessa língua. Ao mesmo tempo, e não por acaso, o autor promove sua própria imagem de intérprete mais capacitado e com acesso mais privilegiado ao sentido "original" do texto. Afinal, não apenas a capacidade de saber hebraico está relevada, mas também o conhecimento do grego, língua que Jerônimo também domina. Sua capacidade privilegiada como intérprete é constantemente sublinhada, explicitamente ou não, por meio de seu trilinguismo. Até mesmo Agostinho elogiara, em carta, Jerônimo por suas habilidades linguísticas e não deixou de inserir em seu "programa" educacional, fixado no *De doctrina christiana*, a necessidade quase que vital para o cristão de conhecer as "línguas bíblicas".

O modo jeroniminano de apresentar e comentar o texto sugere certa verdade do texto. Tal verdade não deixa de ser, em certo sentido, o próprio efeito-texto produzido pelo comentário do autor. A *Bíblia* jeronimiana é aquela em que *paradisum* não significa outra coisa senão "jardim". Por outro lado, o significado "jardim" não se expressa pelo significante *hortus*, mas sim por *gan*. Nessa mesma *Bíblia*, única, porque criada através do

comentário de Jerônimo, tudo tem sentido. Assim, *eden* não é apenas um significante sem sentido específico, e não deve, como muitos o entendiam, funcionar tão somente como um nome próprio. Portanto, *eden* não é o nome do jardim, mas, ao contrário, significa "delícias". Esse fato longe de ser banal, deve ser levado em consideração quando se pensa nas imagens de paraíso cunhadas ao longo da história ocidental.

O caráter coercivo no tocante à interpretação está também devidamente expresso nessa passagem de Jerônimo. Porém, ao contrário da coerção doutrinal, peculiar a comentários "temáticos" como os de Agostinho e, por isso mesmo, muitas vezes mais explícita, porque se esforça em manifestar os erros alheios, o controle da leitura exercido por comentários filológicos como o de Jerônimo dá-se de modo mais escamoteado, já que o caráter coercivo do comentário apaga-se, pois as "correções" estão travestidas de "simples" acerto técnico. Nas *Questões hebraicas*, essa "correção" apresenta-se geralmente de três modos distintos. Ela pode ocorrer com o auxílio de analisar o que deveria ser suprimido ou acrescido ao texto hebraico. No caso da passagem citada, está-se diante de uma supressão, quando Jerônimo afirma: "E não, o que segue, 'diante do oriente', mas, em hebraico, *mimizra* se escreve" (Hier. *Hebr.quaest.* Gn. 2,8).[625]

Continuando a sequência do comentário dedicada ao segundo capítulo de *Gênesis*, Jerônimo apresenta uma pequena glosa explicativa: "*O nome de um deles é Fison.* Este pensam ser o rio Ganges da Índia" (Hier. *Hebr.quaest.* Gn. 2,11).[626]

Apesar da brevidade da nota, muito próxima das técnicas glosadoras dos escólios – isto é, destinada a praticamente acrescentar ou um sinônimo ou uma informação histórico-geográfica –, há dois aspectos importante que chamam a atenção. Em primeiro lugar, é a quase incompreensibilidade do trecho sem que se recorde o fato de que se trata, justamente, de um lema retirado *de outro lugar*. Mais uma vez, está-se diante de um fenômeno próximo do que Authier-Revuz identifica nos textos de divulgação científica; relembremos:

> [...] o reconhecimento das diversas supressões, adições, substituições operadas na reformulação, ou ao contrário o reconhecimento dos fragmentos de D1 remanescentes em D2, *não é possível a não ser sob o preço de uma consideração*,

[625] *Nec non*, *quod sequitur*, contra orientem *in hebraeo* mimizra *scribitur.*
[626] *Nomen uni Fison.* Hunc esse Indiae fiuuium Gangen putant.

> *simultânea e sistemática*, *dos dois -ou dos vários –discursos* [...] (Authier-Revuz, 2001; grifos nossos)

De fato, o grau de interdependência de ambos os textos (primeiro e segundo) aumenta gradativamente ao longo dos séculos vindouros, a ponto de, na Idade Média, serem encontrados diversos textos em que – com uma diagramação iconicamente poderosa – o comentário margeia por completo o texto fonte, o qual, como se, ilhado, não fosse mais acessível senão através do seu comentário. Sente-se que o comentário é "ferramenta" (para nós, é bem mais que isso) indispensável no labor de deslindar o sentido do texto bíblico.

Esse processo, não obstante ainda incipiente do ponto de vista diagramático, é discursivamente percebido já nesse comentário de Jerônimo. Afinal, como se poderia entender o enunciado-citação "o nome de um deles é Fison", se não se souber de antemão que "Fison" é o nome de um rio, e este rio era um dos quatro mencionados no *Gênesis* como emanentes do jardim de Éden?

Dentre os desdobramentos do recorte de Jerônimo está a possibilidade de pensar que apenas esse rio, o Fison, é comentável. Dito de outra forma, é como se se dissesse que os três rios restantes não suscitariam nenhuma "questão hebraica". Tanto é assim que a glosa de Jerônimo propriamente dita se esforça por localizar geograficamente esse rio, por encontrar para ele uma equivalência no mundo para além do texto, como uma forma de "naturalizar" a narrativa bíblica. Assim como se acreditava que os demais rios (Tigres, Eufrates, Geon) mencionados tinham uma existência real, para fechar o quadro das referências é preciso de igual modo localizar o outro rio que faltava.

Quase sempre, as tentativas de localizar alguma informação bíblica, em especial, no *Gênesis*, em termos históricos ou geográficos, estavam motivadas por debates acerca justamente da realidade dos fatos narrados. Uma vez que se atacaram, muitas vezes, estratégias alegorizantes de explicação da narrativa bíblica, por julgar que elas ajudavam a "mitificar" a *Bíblia*, pondo-a no mesmo patamar das narrativas cosmo-mitológicas de origem grego-romana, a contra-argumentação voltava-se, justamente, para a necessidade de comprovação histórica e espacial das menções bíblicas. Por esse motivo, desenvolveram-se séries de obras cujo intuito era recriar um possível mapa de base bíblica, assim como a cronologia.

Isso se tornou um dos pontos fortes da produção cristã – aspecto transformador, diga-se de passagem, da própria concepção de história no ocidente medieval –, visto que os fatos bíblicos tinham de fazer parte de alguma forma (sendo, de preferência, o carro-chefe) das grandes narrativas históricas oriundas das historiografias grega e latina. Assim, longe de constituir uma nota quase ordinária e corriqueira a respeito de um rio qualquer mencionado na *Bíblia* e muito além de representar única e exclusivamente um esforço filológico de glosa, essas inserções de cunho histórico-geográfico estavam a serviço de toda uma "reorganização" do saber histórico herdado das tradições vinculadas à Grécia e Roma. Pois, do mesmo modo que se herdava o conhecimento de que o Tibre era um rio que cortava a cidade de Roma, e o Pireu, o porto de Atenas, era necessário, para a óptica cristã, que se soubesse que Fison é, segundo se crê, o *equi-valente* (ou seja, a *tradução*) do rio Ganges. Por fim, é lícito, portanto, dizer que, nesse aspecto, os comentários pertencem a um grande processo de *tradução* da *Bíblia*, como texto oriundo de uma cultura alheia às grega e romana, em termos "clássicos". O cristianismo dos primeiros séculos, em especial, o do século IV a.C., concebe como faces da mesma moeda o par *conversão-tradução.* Assim, não bastaria "converter" as novas pessoas à fé em Cristo. Para que o processo fosse completo, para aqueles que cresceram numa cultura predominantemente grega e romana, era preciso que também o teor da cultura hebraica, própria da *Bíblia*, fosse convertida aos padrões de percepção, aos quadros epistemológicos greco-romanos. Portanto, comentar a *Bíblia* era, também e, sobretudo, *convertê-la*, *traduzi-la*, *transportá-la* à forma de pensar greco-romana. Conforme fica claro no que está imediatamente escrito na sequência:

> *Onde está um carvãozinho e uma pedra prásina.* Em lugar de "carvãozinho" e "pedra prásina", alguns traduziram [*sc.* do hebraico] por βδέλλιον [*bdéllion*, "bdélio"] e ὄνυχα [*ónykha*]. (Hier. *Hebr.quaest.* Gn. 2,12)[627]

O texto bíblico "criado" a partir desse encontro destaca-se pela hierarquia entre passagens "fáceis", transparentes, legíveis segundo a letra, e "difíceis", obsuras, legíveis apenas com a ajuda de outro critério interpretativo. Ao mesmo tempo, o seccionamento, a dissecação do texto pode produzir um efeito de que, embora constituinte de uma unidade

[627] *Vbi est carbunculus et lapis prasinus.* Pro carbunculo et lapide prasino βδέλλιον et ὄνυχα alii transtulerunt.

"maior", – o todo do texto bíblico –, ele pode ser recortado em diversas unidades diferentes. Ou seja, se, por um lado, o texto bíblico se constitui de uma unidade claramente *delimitada*, por outro, o seu "interior" é explorável *ad infinitum.*

Outros dois momentos do comentário de Jerônimo ao segundo capítulo de *Gênesis* são exemplares como, por um lado, contraste parcial ao de Agostinho, por outro, revelador da maquinaria das paráfrases. Comecemos com a glosa ao versículo 2,21:

> "E enviou o senhor deus um ἔκστασις [*ékstasis*] sobre Adão". Em lugar de "êxtase", isto é "fuga mental", tem-se em hebraico *thardema*. Traduziram-no Áquila por καταφορά [*kataphorá*], Símaco, por κάρος [*káros*], isto é, "sopor pesado e profundo". (Hier. *Hebr.quaest.* Gn. 2,21)[628]

Jerônimo ressalta, nesse trecho, mais uma passagem portadora de um alto grau de comentabilidade. O motivo recai sobre a escolha lexical dos LXX pelo termo *ékstasis*. Ao que tudo indica, ele parece, de fato, ter suscitado dúvidas e, de alguma maneira, ser visto como um termo extremamente marcado, pois, não é apenas posto em relevo, aqui, por Jerônimo, como também apresentou diversas possibilidades de tradução, de acordo com o que se pode verificar na edição da *Vetus Latina: sopor* ("sopor"), *extasis* ("êxtase"), *stupor* ("estupor"), *somnium* ("sonho"), *mentis alienatio* ("alienação da mente") são as opções encontráveis nas traduções latinas mais antigas. Muito provavelmente o termo deveria soar inadequado do ponto de vista teológico. A maneira de cerceá-lo, portanto, passaria por colocá-lo em oposição à *verdade hebraica*, a fim de mostrar, ao mesmo tempo, sua radical diferença com o "original", e, ao mesmo tempo, seu estado precário em relação à semântica do hebraico, que, como uma borboleta, vaga por entre as tentativas de capturá-la. Na *verdade hebraica* não há *ékstasis* – isso é apenas uma opção, poder-se-ia dizer. Em seu lugar está *thardema*: essa citação da palavra hebraica transliterada tem aquela dupla função, apontada por Authier-Revuz, de, por um lado, apresentar a autoridade do interprete, demonstrar seu pertencimento a uma elite capaz de "decifrar" esse saber (no caso, da *verdade hebraica*) restrito, por outro, essa tentativa de reprodução do original surge como uma espécie de palavra-mistério, de opacidade significante, como se se estivesse diante de um hiato semântico reverenciador, uma relíquia da "palavra de Deus". Por isso, a

[628] *Et misit dominus deus ἔκστασιν super Adam.* Pro extasi, id est mentis excessu, in hebraeo habet *thardema*, quod Aquila *καταφοράν*, Symmachus *κάρον*, id est grauem et profundum soporem, interpretati sunt.

importância do funcionamento da incisa *X em lugar de Y*. E, enquanto *ékstasis* é passível de ser tão somente a equivalência de *excessus mentis* ("excesso da mente"), *thardema* flutua misteriosamente entre καταφορά (*kataphorá*; "letargia"), κάρος (*káros*; "torpor"), *sopor* ("sopor").

Vejamos uma última glosa de Jerônimo ao capítulo de número dois do *Gênesis.* Em foco, o versículo 23:

> "Isto agora é o osso dos meus ossos e a carne da minha carne. Esta se chamará mulher, dado que foi retirada a partir do varão." Não se vê soar em grego e em latim por que é chamada mulher, visto que foi retirada a partir do varão, mas a ἐτυμολογία [*etymología*] se conserva no idioma hebraico. Pois bem, "varão" chama-se *his*, "mulher", *hissa.* Portanto, "mulher" é, a partir de *his*, corretamente nomeada *hissa.* Donde, também Símaco, de forma elegante, quis guardar a ἐτυμολογία igualmente em grego, dizendo ἀνδρίς, ὅτι ἀπο ἀνδρὸς ἐλήμφθη [*andrís*, *hóti apo andròs elḗmphthē*], o que nós, em latim, podemos dizer: "esta se chamará virago, porque retirada a partir do varão". Ademais, Teodocião conjecturou outra etimologia, ao dizer: "esta se chamará assunção, porque foi assumida a partir do varão". *Hissa* pode, sim, segundo a variedade do acento, também se compreender "assunção". (Hier. *Hebr.quaest.* Gn. 2,23)[629]

Aqui, Jerônimo refere-se a uma metodologia importante das glosas e dos comentários: a etimologia. A respeito dela já se falou neste trabalho. Entretanto, convém relembrar alguns aspectos importantes que, de alguma forma, reaparecem nesse trecho.

A etimologia antiga, como se viu, não se orientava pelos mesmos pressupostos que a etimologia moderna (a partir do séc. XIX). A grande diferença recai sobre a perspectiva histórica. Enquanto a etimologia moderna se insere num quadro mais geral da Linguística Histórica, ou seja, levando em consideração a questão da diacronia[630], a

---

[629] *Hoc nunc os ex ossibus meis et caro ex carne mea* : *haec uocabitur mulier*, *quoniam ex uiro sumpta est.* Non uidetur in graeco et in latino sonare, cur mulier appelletur, quia ex uiro sumpta sit, sed *ἐτυμολογία* in hebraeo sermone seruatur. Vir quippe uocatur *his* et mulier *hissa.* Recte igitur ab *his* appellata est mulier *hissa.* Vnde et Symmachus pulchre *ἐτυμολογίαν* etiam in graeco uoluit custodire dicens *haec uocabitur ἀνδρίς, ὅτι ἀπο ἀνδρὸς ἐλήμφθη*, quod nos latine possumus dicere : haec uocabitur uirago, quia ex uiro sumpta est. Porro Theodotion aliam etymologiam suspicatus est dicens *haec uocabitur assumptio*, *quia ex uiro sumpta est.* Potest quippe *hissa* secundum uarietatem accentus et assumptio intellegi.

[630] Cf. Crystal (2000, p. 111) como ilustrativo de uma das visões da Linguística moderna em relação à etimologia. Dessa definição, no entatno, afastamo-nos em especial no que ela tem de depreciativa para com as demais formas de etimologia "não científicas": "**etimologia (etimológico)** Termo tradicionalmente usado para o estudo das origens e a história da forma e da significação das palavras. Uma vez que a etimologia deriva seus métodos da lingüística (em especial da semântica), pode ser vista como uma ramificação da lingüística histórica. A forma lingüística original é conhecida como **étimo**, e dela derivam outras formas. A **etimologia popular** ocorre quando se supõe que uma palavra tenha vindo de um étimo particular, por causa da

etimologia antiga, ora mesclava o aspecto sincrônico e diacrônico, ora os distinguia de certo modo. O que se pode afirma com certeza é que a etimologia antiga é uma inquirição etiológica. O fito é a busca da verdade sob as palavras, numa perspectiva em que não há (com raríssimas exceções) nada que se compare a ideia de arbitrariedade do signo. Nesse contexto, a busca pelo *étymon*, é uma busca da essência das coisas, a qual se atinge pela desatomização das palavras.

Não é fortuito, dentro desse contexto, que o vocabulário empregado por Jerônimo nesse trecho de seu comentário deixe transparecer esses pressupostos. Em primeiro lugar, uma afirmação que se mostra "chocante" aos olhos modernos: como uma etimologia de uma língua pode não se encontrar numa outra? Como Jerônimo afirma: não se pode perceber, em grego e latim, que 'mulher' veio de 'homem', como é o caso em hebraico. Afora a questão de saber se ele partiria de uma concepção segundo a qual essas línguas teriam algum tipo de relação – o que é provável, por ser cristão e aceitar a explicação babélica da divisão das línguas –, o que mais importa é a ideia etiológica segundo a qual 'mulher', como conceito, como significado, veio, ou melhor, *sempre vem* de 'homem': "'varão' chama-se, **de fato**, *his*, 'mulher', *hissa.* **Corretamente, portanto**, é a partir de *his* que se nomeou 'mulher' *hissa*[631]" (Hier. *Hebr.quaest.* Gn. 2,23; negritos nossos).[632]

É esse um dos aspectos mais divergentes na comparação com a prática etimológica hodierna: a etimologia moderna busca identificar o étimo de uma palavra, que seria o ponto de partida para a formação de outras palavras; a etimologia antiga buscava entender qual tipo de verdade etiológica as palavras escondem, não apenas se vistas numa perspectiva histórica, mas também sincrônica e, quiçá, filosófica. No caso do exemplo da formação da mulher enquanto derivada do homem – fato aceito como verdadeiro por

---

associação de forma e significação, quando na verdade a palavra teve uma derivação diferente. É o caso de *spit and image* no inglês, que se tornou *spitting image*; ou *inimigo fidalgal*, do português, que veio a ser *inimigo figadal.* A **falácia etimológica** é a teoria de que um significado anterior (ou o mais antigo) da palavra é o correto (ou seja, que *história* 'realmente' significa 'investigação', pois este era o significado do étimo no grego clássico). Esta visão ainda persiste, mas se opõe à atitude do lingüista, que enfatiza a necessidade de se descrever o significado das palavras modernas como elas são hoje, e não como eram em algum estágio anterior da língua (naturalmente, o estágio "mais antigo" é desconhecido)".

[631] Em hebraico: איש ('*īš*) e אשה ('*īššā*^{h}).

[632] *Vir* ***quippe*** *uocatur* his *et mulier* hissa*.* ***Recte igitur*** *ab* his *appellata est mulier* hissa

Jerônimo, dentre as três línguas investigadas, apenas o hebraico *conserva* o sentido verdadeiro intacto, isto é, apenas as palavras hebraicas deixam à mostra, em suas superfícies, essa verdade etiológica de que a 'mulher' foi retirada a partir do 'homem'. Nas demais línguas consideradas, por alguma razão, essa relação está escamoteada. O que as palavras revelam em suas superfícies é enganoso, pois não permite regastar essa etiologia senão por meio de um trabalho investigativo. Nesse espírito, o comentador apresenta-se como um daqueles capazes de, como lembra Jerônimo no prefácio de suas *Quaestiones*, "restituir as etimologias".

O esforço dos tradutores e dos comentadores deve convergir para que se *conserve* (*seruatur*), mantenha, *guarde* (*custodire*) a "causa verdadeira" (***quia ex** uiro sumpta est*, "**porque** retirada **de** o varão") da correspondência etiológica. Correspondência entre palavras e coisas que fora estabelecida por Adão no Paraíso. Os intérpretes cristãos precisavam "recuperar" a motivação inicial adâmica para nomear as coisas, "resgatar" o "sentido incorpóreo" das coisas. E um modo de agir perante o perigo e a constatação da *dispersão*, *degradação* e *distorção* daquele sentido incorpóreo.

Destacável também é o neologismo empregado por Símaco para manter a relação etimológica hebraica em grego: ἀνδρίς (*andrís*).[633] O neologismo é posto por Authier-Revuz entre as "figuras enunciativas do 'bem dizer'", especialmente no caso de uma "nomeação assumida como ato pessoal":

> O neologismo de palavra (i) explicitado como tal, ou não, é só a forma a mais saliente do traço comum a todas [...] representações da nomeação como instaurando uma "nova" associação palavra-coisa: visando um referente cuja singularidade requer a produção de uma nomeação específica, não "disponível" no conjunto de nomeações "estabelecidas", essa produção pode fazer-se em vários níveis. Ela pode consistir (ii) em *um emprego particular* para um termo existente [...]. Muito freqüentemente, ela consistirá (iii) em uma *aliança nova de termos*, a criação de um sintagma que o enunciador "atesta" no sentido do que se diz de uma patente, como nome que ele dá à coisa, cf.: *sensibilidade simbólica*, *ilusão de autoridade*, *depressão de transferência*, ou o emprego quase sistemático de aspas ou de itálicos vem reforçar o estatuto de "nome-etiqueta" da expressão "cristalizada" no momento mesmo em que ela é criada. (Authier-Revuz, 2001, pp. 72-73)

[633] Trata-se de uma feminização de ἀνήρ (*anḗr*, "varão"), só abonada nessa tradução de Símaco (cf. Chantraine, 1968, s.v. ἀνήρ, p. 88; LSJ, 1996, s.v. ἀνδρίς, p. 128).

No caso da pesquisa etimológica cristã, de que Jerônimo também faz parte, não se tratava, talvez, de instaurar uma "nova" associação palavra-coisa – embora fosse esse o resultado, como neologismo –, mas sim, como ele próprio afirmara – o de "resgatar" a associação perdida. Resgate que dá a entender que reconhece como pertencendo a uma instância desse "bem dizer", quando afirma que Símaco *pulchre* ('belamente') quis conservar a etimologia.

Ainda sobre o neologismo, como se vê da afirmação de Authier-Revuz, há um fenômeno semelhante que provém de um "*emprego particular* para um termo existente". Eis a estratégia de Jerônimo: mantendo-se, ao mesmo tempo, dentro das regras de um *possumus dicere* ("podemos dizer"),[634] ele resgata do interior do arquivo lexical latino um termo de uso muito restrito e marcado: *uirago.*[635] Entretanto, confirmando o caráter de um "emprego particular", a palavra é ressignificada[636] e entendida como um sinônimo para 'mulher', um substantivo feminino que se encaixa perfeito na recuperação do sentido etio-etimológico de 'mulher' como a que foi tomada do 'homem'.[637] E essa foi também a opção

[634] Cf. Authier-Revuz (2001, pp. 61-62): "O que está em questão aqui, em todas essas formas, que vem da modalidade deôntica da permissão – quase exclusivamente via (1) o auxiliar modal *poder*, (2) no indicativo, (3) afirmativo, (4) incidindo sobre o verbo chamar, (5) com um sujeito 'nós' ou a forma pronominal passiva –, é o jogo inerente à nomeação, enquanto remissão não-unívoca das palavras às coisas, ou seja, requerendo uma 'avaliação de adequação'; e a resposta formulada é a de uma avaliação positiva da nomeação como *conforme* ao funcionamento normal, consensual da relação palavra-coisa, isto é, que joga, entre coerções da língua e latitudes de emprego, sobre um modo de 'compatibilidade suficiente' entre as coisas – com sua realidade singular – e as palavras – com sua definição geral."

[635] "[...] mulher forte ou corajosa como um homem. Termo arcaico (Plauto, Ênio), retomado pela poesia imperial. – Formação obscura; lembra *imāgō*, *uorāgō*, etc. [...]. A explicação por '*quae uirum agit*' não é senão um trocadilho." ([...] *femme forte ou courageuse comme un homme. Terme archaïque* (*Plaute*, *Ennius*), *repris par la poésie impériale. – Formation obscure* ; *rappelle* imāgō, uorāgō, *etc.* ; […] *L'explication par «* quae uirum agit *» n'est qu'un calembour*; Ernout & Meillet, 2001, s. v. *uir*, p. 738)

[636] Cf. OLD (s. v. *uirāgō*, p. 2070): "Uma mulher com qualidades de um homem: **a** uma mulher fisicamente forte. **b** uma mulher guerreira ou heroica; (especialmente aplicado a deusas)" (*A woman having the qualities of a man: **a** a physically strong woman. **b** a warlike or heroic woman*; (*esp. applied to goddesses*)) e Blaise (1954, s. v. *uirāgo*, p. 850): "1. amazona […] – 2. mulher saída do homem (Eva ; para traduzir o hebraico *hissa*, masc. *his*; ἀνδρίς) HIER. *Qu. Hebr. Gen.* p. 6, 9 – 3. moça (falando de Prosérpina) [...] ‖ adj., virgem [...] (antes do rapto [*sc.* de Prosérpina); [...] (falando da Santa Virgem) [...]." (*1. amazone* […] *– 2. femme issue de l'homme* (*Ève*; *pour traduire l'hébreu* hissa, *masc*. his; *ἀνδρίς*): HIER. *Qu. Hebr. Gen.* p. 6, 9 *– 3. jeune fille* (*en parl. de Proserpine*) […] || *adj.*, *vierge* […] (*avant le rapt*); […] (*en parl. de la S^te Vierge*) […])

[637] No entanto, – há de se dizer – os não cristãos não necessariamente reproduziam a mesma etimologia (a mesma etiologia). Cf. as explicações conflitantes de dois autores não cristãos, Sérvio (viveu em torno dos anos 400): "Dido, isto é, virago é chamada [...]. a qual fez algo viril" (*Dido*, *id est uirago*, *appellata est.* [...] *quae uirile aliquid fecit*; Serv. *Aen.* 4,36); "'virago' quer dizer 'mulher que realiza uma tarefa viril'" (*uirago dicitur mulier*, *quae uirile implet officium* ; Serv. *Aen*. 12,486); e Marciano Capela (segunda metade do século V d.C.): "[... porque] prevaleces sobre os conselhos dos homens: daí foste chamada virago." (*consultisque*

de Jerônimo tradutor, pois assim aparece tal versículo na *Vulgata.* Mais um caso de mudança do texto impingida pela prática de comentar.[638]

Por fim, Jerônimo também cita outra alternativa, ou melhor, "outra etimologia", apresentada por Teodocião[639]: "esta se chamará 'assunção', porque foi assumida a partir do varão" (Hier. *Hebr.quaest.* Gn. 2,23).[640] Mas como seria possível haver duas etimologias? Basicamente, graças à noção de que a nomeação adâmica possui uma polissemia impossível de determinar. Com isso, seria muito razoável que, por meio do processo de dispersão do sentido causado pela Torre de Babel, aquele sentido primeiro, incorpóreo, tenha se multifacetado a ponto de revestir-se com vários avatares. Mais uma vez, a função do comentador é a busca quase quixotesca da restituição de todas as etimologias, de todas as relações etiológicas "embutidas" naquela nomeação adâmica primeva. E, segundo Jerônimo, haveria até mesmo argumentos formais para explicar a dupla etimologia, já que "[*h*]*issa* pode, sim, segundo a variedade do acento, também se compreender 'assunção'[641]" (Hier. *Hebr.quaest.* Gn. 2,23).[642]

Toda essa preocupação em verter as etimologias hebraicas, seja as dos nomes comuns, seja a dos próprios, para além de tudo que se disse acerca dos pressupostos etimológicos antigos, também encerrava um debate polêmico com o judaísmo dos rabinos, para os quais era impossível verter o sentido hebraico noutras línguas. É, também, contra essa reivindicação de "monopólio" hermenêutico dos livros hebraicos que os autores

---

uirum praesis: hinc dicta uirago; Mart. Cap., *de Geometria*, 573.13), com as de outros autores cristãos, como Euquério, bispo de Lião entre 434-450 d.C.: "virago ... tomada do varão" (*uirago ... ex uiro sumpta*); e Isidoro de Sevilha (560-636 d.C.): "dita ... 'virago', ou porque foi tomada de um varão, ou porque é de vigor masculino" (*dicta ... uirago*, *uel quod a uiro sumpta sit*, *uel quod sit masculini uigoris*; Isid. *diff.* 2,80); "'virago' ... que age como um varão, isto é, faz tarefas viris" (*uirago ... quae uirum agit*, *hoc est opera uirilia facit*; Isid. *diff.* 1,590; *orig*. XI.2,22). Todos os exemplos supracitados retirados de Maltby (1991, p. 647).

[638] O sentido, desejado por Jerônimo, de 'mulher', chegou até a fazer parte do léxico inglês, cf. OED (1989, s. v. virago): "Mulher (apenas como o nome dado por Adão a Eva, conforme a tradução da Vulgata de Gen. ii. 23)" (*1. Woman.* (*Only as the name given by Adam to Eve*, *after the Vulgate rendering of Gen. ii. 23*).

[639] Jerônimo traduz, para o latim, a passagem que, originalmente, teria sido escrita em grego: αὕτη κληθήσεται λῆψις, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς ἐλήφθη (αὕτη) (*haútē klēthḗsetai lḗpsis*, *hóti ek toû andròs elḗphthē* (*haútē*); Origenis, 1875, p. 15).

[640] *haec uocabitur assumptio*, *quia ex uiro sumpta est.*

[641] Segundo Hayward (1995, p. 113), Teodocião "evidentemente" derivou '*īššā*^{h} de נשא (*nāśā*'; "levar, carregar, tomar"), porque, provavelmente influenciado pela transliteração grega εσσα (*essa*), indiferenciável quanto à pronúncia, teria associado essa palavra a אשה ('*eśśā*', "levarei, carregarei, tomarei").

[642] *Potest quippe* hissa *secundum uarietatem accentus et assumptio intellegi*.

cristãos, cada um a seu modo (veremos, mais a frente, a resposta de Agostinho), se voltavam. Sobre a passagem específica concernente à nomeação da mulher, Hayward (1995, p. 13):

> Seu [*sc.* de Jerônimo] comentário lembra [... algumas alegações de rabinos que] afirmam a impossibilidade de reproduzir o jogo de palavras hebraico em qualquer outra língua. Eles citam o grego e o aramaico como exemplos e, consequentemente, apresentam esse verso como uma prova de que a criação do mundo ocorreu por intermédio da língua hebraica. Os *targumin*, de fato, cuidadosamente evitam qualquer esforço de transpor o trocadilho em aramaico; mas Jerônimo elogia Símaco pela tentativa de reproduzi-lo em grego, e tenta emulá-lo ao usar as formas *uirago* e *uir* na *Vulgata*. Ele não é completamente bem-sucedido nisso, já que o sentido mais comum de *uirago* é 'mulher guerreira' ou 'mulher heroica'; mas, mesmo assim, ele usa o trocadilho em outras ocasiões [...]. Orígenes [...] também relata a dificuldade de reproduzir em grego o que é um trocadilho em hebraico: ele lança mão da transliteração do último e, como Jerônimo, menciona as versões de Símaco e de Teodocião [...] Ademais, ele usa o texto hebraico de *Gn* 2,23 para ilustrar a força da lei do Senhor, que um homem deve casar-se com apenas uma esposa, e não se divorciar dela; tão somente uma mulher foi criada do único homem original [...].[643]

Apesar da parte crítica – de que, como se viu, discordamos – à solução encontrada por Jerônimo para verter a etimologia hebraica, o estudioso menciona o complicado panorama a partir do qual os comentários surgiam. Por isso, para Jerônimo, a defesa de uma "verdade hebraica" sempre atraiu muitas críticas daqueles que entendiam posições de tal tipo como concessões perigosas ou exageradas às lições de rabinos. E o efeito dos comentários de Jerônimo é, sem dúvida, o de um texto bíblico "hebraicizado".

Não à toa também Agostinho – conquanto chegasse a defender o aprendizado das línguas grega e hebraica – nunca se convenceu da superioridade delas num plano além do instrumental. Para ele, seria melhor conhecê-las, porque, assim, seria mais possível controlar eventuais erros ou dúvidas, mas a semântica "profunda" da mensagem divina não

---

[643] *His comment recalls* [...] *state the impossibility of reproducing the Hebrew play on the words* [...] *in any other language. They cite Greek and Aramaic as examples*, *and consequently set forth this verse as a proof that the creation of the world took place by means of the Hebrew language. The Targums*, *indeed*, *carefully avoid any endeavour to transfer the pun into Aramaic*; *but Jerome praises Symmachus for his attempt to reproduce it in Greek*, *and tries to emulate him by using the forms* uirago *and* uir *in Vg. He is not entirely successful in this*, *since the most common meaning of uirago is* '*female warrior*' *or* '*heroic woman*'; *but he does use the pun on other occasions* [...]. *Origen* [...] *also records the difficulty of reproducing in Greek what is a pun in Hebrew: he resorts to transliteration of the latter and*, *like Jerome*, *notes the renderings of both Symmachus and Theodotion* [...]. *Further*, *he uses the Hebrew text of Gen 2:23to illustrate the force of the Lord's ruling that a man should marry only one wife*, *and not divorce her*; *only one woman was created from the original single man* [...].

poderia ficar restrita às línguas que, talvez por acaso, foram usadas por Deus para se comunicar com os seres humanos. Sua posição relativizada fica clara no comentário que escreve sobre a mesma passagem de Gn 2,23:

> Logo, o varão chamou a sua mulher, assim como um superior a um inferior, e disse: "isto agora é o osso dos meus ossos e a carne da minha carne". "Osso dos ossos", talvez por causa da solidez, e "carne da carne", por causa da temperança. E, de fato, ensina-se que essas duas virtudes pertencem à parte inferior da alma, que a prudência racional rege. Agora, quanto ao que está dito: "esta se chamará mulher, porque foi retirada de seu varão", esta é a origem do nome [*sc.* 'mulher'], e sua explicação não aparece na língua latina. Com efeito, o que teria em comum o nome 'mulher' com o nome 'varão' não está perceptível. Mas dizem que, na expressão hebraica, soa assim como se estivesse dito: "esta se chamará virago, porque foi retirada de seu varão". Com efeito, 'virago' ou 'virgem' tem, sobretudo, certa semelhança com o nome 'varão'; 'mulher', por outro lado, não a tem. Mas isso, como eu disse, resulta da diversidade de línguas. (Aug. *Gn. adu. Man.*, II, 18)[644]

A primeira diferença que chama muito a atenção na comparação com o "estilo" de comentar jeronimiano é a de grau de "intervenção" no texto fonte. Ao passo que Jerônimo, impelido, sem dúvida, pelos imperativos do gênero *quaestiones*, de caráter mais filológico, tende a "fatiar" menos aquilo que comenta, a Agostinho não surge semelhante pudor. Além do recorte intrínseco a toda seleção (inevitável em qualquer comentário), o comentário de Agostinho opera uma verdadeira dissecação do texto fonte, ligando e religando-o a demais partes sem que a ordem primeira dos enunciados seja um obstáculo. Ainda mais que no caso de Jerônimo, o efeito de que o texto comentado – embora, na aparência, "fatiável" em qualquer ponto – constitui uma só unidade é onipresente. Esse esquartejamento e fragmentação produz a sensação de que todas as partes do texto bíblico estão conectadas, de modo que não importa que se façam inversões, supressões ou até mesmo acréscimos; no fim, seu sentido uno e profundo prevalece sob as palavras e as línguas, que nada mais são que uma forma precária de expressá-lo.

---

[644] *uocauit ergo mulierem suam uir tamquam potior inferiorem et dixit: hoc nunc os de ossibus meis et caro de carne mea*; *os de ossibus fortasse propter fortitudinem et caro de carne propter temperantiam. hae namque duae uirtutes ad inferiorem animi partem*, *quam prudentia rationalis regit*, *docentur pertinere. quod autem dictum est: haec uocabitur mulier*, *quoniam de uiro suo sumpta est*, *ista origo nominis et interpretatio in Latina lingua non apparet. quid enim simile habeat mulieris nomen ad uiri nomen*, *non inuenitur. sed in Hebraea locutione dicitur sic sonare*, *quasi dictum sit: haec uocabitur uirago*, *quoniam de uiro suo sumpta est. nam uirago uel uirgo potius habet aliquam similitudinem cum uiri nomine*, *mulier autem non habet*; *sed hoc*, *ut dixi*, *linguae diuersitas facit.*

Assim, crítico severo da etimologia praticada em seu tempo, Agostinho se esforça em mostrar – em posição diametralmente oposta a Jerônimo – que o conhecimento das línguas dos textos tem uma importância relativa. O texto criado do efeito de comentar à moda agostiniana apresenta-se como uma *história salvífica universal.* A seu modo, o texto bíblico é a melhor porta de entrada para entender o plano divino. Por isso, o melhor entendimento provém da observância das regras de fé e não, portanto, tão somente do conhecimento das línguas.

Se, para Jerônimo, a etimologia relacionava-se com a etiologia das coisas, o bispo de Hipona relativa essa importância, ao dizer, sobre a nomeação da mulher por Adão, que "esta é a origem do nome" (*ista origo nominis*), não associando, necessariamente, a origem do nome com a da "coisa". A ênfase está claramente colocada sobre o fato de que se explica um *nomen*, não uma *res:* "o que teria em comum o *nome* 'mulher' com o *nome* 'varão'" (Aug. *Gn. adu. Man.*, II, 18; grifo nosso).[645] Mesmo qualquer citação ou menção de como seriam as palavras hebraicas – ainda que a língua lhe fosse desconhecida – é deixada de lado por ele. Tal informação permanece no campo de um *diz-se* (*dicitur*) indeterminado. A despeito disso tudo, é com a frase final que ele conclui sua posição de reservas em relação à informação desse tipo: "mas isso, como eu disse, resulta da diversidade de línguas" (Aug. *Gn. adu. Man.*, II, 18).[646] Tem que ver, portanto, com esse fato arbitrário e não essencial de que as línguas são diversas.

> [...] toda palavra, sem contar o que soa, põe em questão necessariamente quatro aspectos: sua origem, sentido, flexão, ordem. / Pergunta-se acerca da origem de uma palavra, quando se pergunta a partir de que ela é assim dita, assunto que, em minha opinião, é por demais curioso e pouco necessário. [...] mesmo se, todavia, ajudasse muito explicar a origem de uma palavra, seria inepto abordar aquilo cuja investigação, na verdade, é infinita. Quem, com efeito, há de poder reencontrar a partir de que seja lá o que tenha sido dito é assim dito? Nesse caso, acontece que, como a interpretação dos sonhos, assim também a origem das palavras é decretada conforme o entendimento de cada um. (Aug. *Dialec*. VI)[647]

---

[645] *quid enim simile habeat mulieris* nomen *ad uiri* nomen.
[646] *sed hoc*, *ut dixi*, *linguae diuersitas facit.*
[647] [...] *omne uerbum praeter id quod sonat quattuor quaedam necessario uocat in quaestionem: originem suam*, *uim*, *declinationem*, *ordinationem. / de origine uerbi quaeritur*, *cum quaeritur unde ita dicatur*, *res mea sententia nimis curiosa et minus necessaria.* [...] *quod si omnino multum iuuaret explicare originem uerbi*, *ineptum esset aggredi quod persequi profecto infinitum est.*

Ainda no mesmo parágrafo, bem na sequência, Agostinho discute um caso bastante famoso de etimologia, relacionado à palavra *uerbum* ('palavra', 'verbo'). Haveria uma linha de explicação que derivaria a palavra de *uerbero* ('reverberar'), porque a palavra, ao ser realizada sonoramente, reverberaria os ouvidos ou o ar. A que, Agostinho, primeiro responde: *sed quid nostra*? ('e eu com isso?'). Depois, ele lembra também os que a derivam de *uerum* ('verdade') e, por último, os que acrescentam a isso *boo* ('soar'), dizendo que *uerbum* significaria algo como "o soar a verdade" (*uerum sonare*). Donde conclui:

> [...] se isso é mesmo assim, esse nome prescreve, sem dúvida, que não mintamos quando produzimos uma palavra; mas, eu receio que os próprios que dizem essas coisas estejam mentindo. Ora, cabe agora a você julgar se nós achamos que *uerbum* vem de *uerbero*, ou só de *uerum*, ou de *uerum boo*, ou se, de preferência, não nos importamos sobre a partir de que algo foi dito, mas sim que compreendemos o que significa. (Aug. *Dialec.* VI)[648]

Essa posição, expressa nos anos de juventude intelectual, no *De dialectica*, parece permanecer por todos os escritos agostinianos, a despeito de um ou outro recurso à etimologia. Mas o que isso influiu no efeito-texto de seu comentário? Basicamente, na imagem de um sentido "profundo" da *Bíblia.* Dizendo que o que importa, no trato com as palavras, não é sua origem, mas sim seu significado, Agostinho investe todo seu esforço intelectual por mostrar que sob as palavras bíblicas escondem um sentido profundo e único, que perpassa *todo o texto*. Um e o mesmo Autor inspira aqueles que falaram tanto no AT quanto no NT. Apesar de superfícies linguísticas diferentes – hebraico e aramaico (AT); grego (NT); traduções em latim –, o que importa é a compreensão da Mensagem, para além da superfície. Como se viu, a postura de Jerônimo é bem oposta a essa, na medida em que o conhecimento da "verdade" do texto, ou seja, de sua superfície, aliado à identificação da etimologia, é fator determinante para compreensão da *Bíblia.* Os comentários de ambos, portanto, produzem esse efeito-texto, fazendo dessa "nova" *Bíblia* textos bem particulares, destinados igualmente a leitores bastante específicos. Dito de outra forma, o leitor da *Bíblia* agostiniana – fruto de seu comentário – é construído e imaginado como alguém capaz de ater-se ao essencial da compreensão do sentido profundo, partindo do pressuposto do

[648] *quod si ita est*, *praescribit quidem hoc nomen*, *ne cum uerbum facimus mentiamur*; *sed uereor*, *ne ipsi qui dicunt ista mentiantur. ergo ad te iam pertinet iudicare*, *utrum uerbum a uerberando an a uero solo an a uerum boando dictum putemus*, *an potius unde sit dictum non curemus*, *cum quid significet intellegamus.*

respeito à regra de fé e ao entendimento são. O leitor da *Bíblia* jeronimiana é o que dá grande valor ao conhecimento concreto das palavras, ao saber filológico e detalhado do texto. Donde, enquanto um constrói sua discussão sobre as palavras possivelmente problemáticas do ponto de vista da (mal) tradução delas, isto é, a partir das "questões hebraicas" que as palavras bíblicas podem apresentar em sua correta tradução, o outro se finca mais detidamente naquelas palavras e passagens cuja semântica se apresenta problemática, conforme o critério hermenêutico (literal ou alegórico) elencado.

Voltando à explicação do segundo capítulo, vejamos como Agostinho comenta o versículo sobre a constituição, por Deus, do paraíso, de modo a atentarmos para sua cartografia de leitura[649]:

> Então vejamos agora a própria bem-aventurança do ser humano, significada pelo nome de "paraíso". Com efeito, uma vez que a tranquilidade deliciosa dos homens costuma estar nos bosques, e, desde o oriente, para os nossos sentidos corporais, a luz nasce e o céu aparece, qual corpo é mais elevado e excelente que o nosso próprio, por causa disso, também se explicam figurativamente com essas palavras as delícias espirituais que uma vida feliz tem. E o paraíso está plantado no oriente, na luz oriente da sabedoria, no Éden, isto é, nas delícias imortais e

[649] Uma primeira ideia desse mapa pode ser visto na seleção dos versículos comentáveis (o texto bíblico é o que o próprio Agostinho reproduz na íntegra em seu comentário): ***hic est liber creaturae caeli et terrae, cum factus esset dies quo fecit deus caelum et terram et omnia uiridia agri, antequam essent super terram, et omne pabulum agri***, *antequam germinaret.* ***nondum enim pluerat deus super terram nec erat homo qui operaretur in ea***. ***fons*** *autem* ***ascendebat de terra et irrigabat omnem faciem terrae***. *et tunc* ***finxit deus hominem de limo terrae et insufflauit in*** *faciem eius* ***flatum uitae, et factus est homo in animam uiuentem.*** *et tunc plantauit deus paradisum* ***in Eden ad orientem*** *et posuit ibi hominem quem finxerat. et produxit adhuc deus de terra* ***omne lignum formosum ad aspectum et bonum ad escam***; *et* ***lignum uitae plantauit in medio paradisi et lignum scientiae boni et mali*** *[Gn 2,7-9].* ***flumen autem prodiebat ex Eden*** *et irrigabat paradisum*; *inde* ***diuiditur in quattuor partes****: nomen uni Phison*; *hoc est quod circuit totam terram Euilat*; *ibi est aurum*, *aurum autem terrae illius optimum*, *et ibi est carbunculus et lapis prasinus [Gn 2,10-12]. et nomen secundi fluminis Geon*; *hoc* ***circuit*** *totam* ***terram Aethiopiae***. *et flumen* ***tertium Tigris***; *hoc est quod* ***uadit contra Assyrios***. *et flumen quartum dicitur Euphrates. et sumpsit dominus deus hominem quem fecerat et posuit illum in paradiso*, ***ut operaretur*** *ibi* ***et custodiret*** *eum [Gn 2,13-15]. et praecepit dominus deus Adae dicens: ex omni ligno quod est in paradiso edes ad escam*, ***de ligno*** *autem scientiae boni et mali* ***non edetis*** *ab eo:* ***qua die enim ederitis ab illo, morte moriemini***. *et dixit dominus deus:* ***non est bonum esse hominem solum***; *faciamus ei adiutorium simile sibi [Gn 2,16-18]. et quaecumque finxerat deus ex omni genere pecorum et ex omni genere bestiarum agri et ex omni genere uolatilium uolantium sub caelo*, *perduxit ea ad Adam*, ***ut uideret quid ea uocaret***; *et uocauit ea omnia Adam animam uiuam*, *hoc est nomen eius. et post hoc uocauit Adam nomina omnium pecorum et omnium auium caeli et omnium bestiarum agri*; *et secundum quod uocauit ea Adam*, *hoc est nomen eorum usque in hodiernum diem. ipsi autem Adae nondum fuit adiutorium simile illi.* ***et immisit deus soporem in Adam***, *et obdormiuit*; *et sumpsit deus unam ex costis eius et impleuit locum eius carne*, *et formauit deus costam quam accepit ab Adam in mulierem. Et adduxit illam ad Adam*, *ut uideret quid eam uocaret [Gn 2,19-21].* ***et dixit Adam: hoc nunc os de ossibus meis et caro de carne mea; haec uocabitur mulier, quoniam de uiro suo sumpta est***, *et haec erit mihi adiutorium. propter hoc* ***relinquet homo patrem et matrem et adiungetur uxori suae, et erunt duo in carne una. Et erant ambo nudi, Adam et mulier eius, et non confundebantur*** *[Gn]*.

inteligíveis. Com efeito, diz-se que, com essa palavra, está significado 'delícias', ou 'prazer', ou 'banquete', se traduzida do hebraico em latim. Entretanto, está escrito assim mesmo, sem tradução, de modo que pareça significar algum lugar e torne a expressão mais figurada. Agora, entendamos que as nossas alegrias espirituais "significam toda árvore bonita para o olhar" da inteligência "e boa para o alimento" que não se corrompe, do qual as almas felizes se apascentam. De fato, também o senhor diz: "cultivai o fruto que não se corrompe", como é toda razão, que é o alimento da alma. Sobrelevada do interior da terra, porém, compreendemos toda aquela árvore como toda a alegria espiritual, isto é, sublevar-se da terra e não ser encoberto nem soterrado pelos embaraços dos desejos terrenos. Agora, a árvore da vida plantada no meio do paraíso significa aquela sabedoria, por meio da qual convém que a alma compreenda que ela está ordenada num certo meio das coisas, de modo que, embora lhe esteja sujeita toda natureza corpórea, sobre si, porém, entenda que está a natureza de deus, e não desvie à direita, arrogando para si o que não é, nem à esquerda por negligência, desprezando o que é. E esta é a árvore da vida plantada no meio do paraíso. Por outro lado, com a árvore da ciência do bem e do mal igualmente está significada a mesma posição média da alma e sua integridade ordenada. De fato, também essa mesma árvore está plantada no meio do paraíso. E é por isso que é chamada árvore do discernimento do bem e do mal, uma vez que, se a alma, que deve dirigir-se àquilo que lhe é anterior, isto é, a deus, e esquecer o que lhe é posterior, isto é, as volúpias corpóreas, voltar-se para si mesma, estando deus ausente, e quiser desfrutar de sua potência como se sem deus, inchar-se-á de soberbia, o que é o início de todos os pecados. E tão logo a pena tiver seguido ao pecado dela, aprenderá por experiência o que difere o bem, que abandonou, do mal, em que caiu. E isso lhe acontecerá por ter provado do fruto da árvore do discernimento do bem e do mal. Logo, está-lhe prescrito comer de qualquer árvore que está no paraíso, mas não da árvore em que está o discernimento do bem e do mal, isto é, não desfrutar de tal maneira dela que viole e corrompa a própria integridade ordenada de sua natureza como se estivesse comendo esta última. (Aug. *Gn. adu. Man.* II, 12)[650]

[650] *nunc iam uideamus ipsam beatitudinem hominis*, *quae paradisi nomine significatur. nam quoniam in nemoribus deliciosa quies hominum esse solet et corporeis sensibus nostris de oriente lumen oritur caelumque consurgit*, *quod superius corpus est nostro corpore atque excellentius*, *propterea his uerbis etiam spiritales deliciae quas habet beata uita figurate explicantur*, *et ad orientem paradisus plantatur*, *ad orientem lucem sapientiae*, *in Eden*, *id est in deliciis immortalibus et intellegibilibus. nam deliciae uel uoluptas uel epulum hoc uerbo significari dicitur*, *si ex Hebraeo in Latinum interpretetur. positum est autem sic sine interpretatione*, *ut aliquem locum significare uideatur magisque figuratam faciat locutionem. intellegamus autem nostra gaudia spiritalia significare omne lignum formosum ad aspectum intellegentiae et bonum ad escam quae non corrumpitur*, *qua beatae animae pascuntur*; *nam et dominus dicit: operamini escam quae non corrumpitur*, *ut est omnis ratio*, *quae cibus est animae. productum autem ex terra omne illud lignum accipimus omne illud gaudium spiritale*, *id est supereminere terrae et non inuolui atque obrui terrenarum cupiditatum implicamentis. lignum autem uitae plantatum in medio paradisi sapientiam illam significat*, *qua oportet intellegat anima in medio quodam rerum se esse ordinatam*, *ut*, *quamuis subiectam sibi habeat omnem naturam corpoream*, *supra se tamen esse intellegat naturam dei et neque in dexteram declinet sibi arrogando*, *quod non est*, *neque ad sinistram per neglegentiam contemnendo*, *quod est*; *et hoc est lignum uitae plantatum in medio paradisi. ligno autem scientiae boni et mali ipsa item medietas animae et ordinata integritas significatur*; *nam et ipsum lignum in medio paradisi plantatum est. et ideo lignum dinoscentiae boni et mali dicitur*, *quia si anima*, *quae debet in ea quae anteriora sunt se intendere*, *id est in deum*, *et ea quae posteriora sunt obliuisci*, *id est corporeas uoluptates*, *ad seipsam deserto deo conuersa fuerit et sua potentia tamquam sine deo frui uoluerit*, *intumescet superbia*, *quod est initium omnis peccati. et cum hoc eius*

Nesse trecho de Agostinho, fica bastante evidente o caráter reformulador dos comentários, o qual, embora também presente, aparece de forma mais ou menos escamoteada pela máscara do estudo filológico no caso de Jerônimo.

O preenchimento ou deslocamento de sentido da palavra paraíso começa com a associação, alegórica, de que ela resumiria em si a "bem-aventurança do ser humano" (*beatitudo hominis*). Cria-se, assim, um vínculo entre a narrativa do paraíso e a ideia de felicidade humana que será muito explorado pelo próprio Agostinho em sua doutrina do "pecado original". O ser humano é um ser desgraçado, pois ousou desobedecer a Deus e, portanto, foi expulso daquele estado de absoluta beatitude. Essa associação, antes de ser um "dado" do texto, é uma criação muito particular do leitor Agostinho. E ao comentar a passagem nesses termos, ele *fixa* (notar a paráfrase: "[...] a felicidade do homem, **que** se significa na palavra *paraíso*")[651] um sentido cuja aceitação afirmou-se e ainda se afirma em várias comunidades de leitores da *Bíblia.* Além desse aspecto relativo à antropologia teológica de Agostinho, interpretar a passagem em termos alegóricos tinha a importância de defender a *Bíblia* como um texto com uma lógica própria (não sendo, portanto, uma reunião absurda de enunciados). O relato do paraíso e da desobediência humana foi um dos casos de ataques sofridos pela *Bíblia* por parte de críticos.

Um dos pontos mais interessantes do modo de comentar de Agostinho é, como já se demonstrou, sua estratégia de generalização. Para defender a lógica do texto bíblico, atacada pelos adversários, ele tenta demonstrar como o que está relatado – não obstante possa parecer banal ou contraditório a quem se acostumou a ler a literatura grego-romana – reproduz de algum modo um dado da natureza ou do ser humano. Donde associa, na sequência, bem-aventurança, paraíso e o fato de esse último ser também um jardim, um bosque, que, segundo o *Gênesis*, fora plantado no oriente. Constrói, dessa maneira, um todo alegórico conforme o qual o paraíso, um jardim, representa a bem-aventurança humana "uma vez que a tranquilidade deliciosa dos homens costuma estar nos bosques" e porque o

---

peccatum poena fuerit consecuta, *experiendo discet*, *quid intersit inter bonum quod deseruit et malum quo cecidit. et hoc ei erit gustasse de fructu arboris dinoscentiae boni et mali. praecipitur ergo illi*, *ut de omni ligno quod est in paradiso edat*, *ex ligno autem in quo est dinoscentia boni et mali non edat*, *id est non sic eo fruatur*, *ut ipsam ordinatam integritatem naturae suae quasi manducando uiolet atque corrumpat.*

[651] [...] *beatitudinem hominis*, ***quae*** *paradisi nomine significatur.*

paraíso está no oriente, de onde vem o sol, representante da sabedoria. Dessa maneira, ele justifica o estilo bíblico, ao dizer: "por causa disso, também se explicam figurativamente com essas palavras as delícias espirituais que uma vida feliz tem". Com "delícias espirituais", Agostinho, apesar da desconfiança em relação à etimologia, não se furta em intervir no sentido etimológico propagado (por Jerônimo, por exemplo) para o termo *Eden*. Tudo indica que um dos sentidos de *deliciae* ("delícias"), o sexual, mostra-se inoportuno e indesejável para a passagem. Por isso que o comentador, depois de já ter empregado *deliciae* ou derivados em duas situações não sexuais, *deliciosa quies* ("tranquilidade deliciosa")[652], *spirituales deliciae* ("delícias espirituais"), parafrasea-o pela forma X *id est* Y: *in Eden*, ***id est*** *in deliciis immortalibus et intellegibilibus.* (no Éden, isto é, nas delícias imortais e inteligíveis).

Essa preparação toda é para que, antes de a suposta etimologia hebraica ser apresentada, já haja uma intervenção e uma fixação do sentido que se quer defender: "diz-se que, com essa palavra, está significado 'delícias', ou 'prazer', ou 'banquete', se traduzida do hebraico em latim". No entanto, a tradução é apenas uma condição (*se...*), não uma necessidade. Ainda mais porque muitas das versões gregas e latinas apresentavam-na sem tradução (*sine interpretatione*). E o mais interessante e divergente na comparação com Jerônimo é que tal ausência de tradução, longe de constituir algo acessório e descartável, é defendida como uma outra forma de significar: "está escrito assim mesmo, sem tradução, de modo que pareça significar algum lugar e torne a expressão mais figurada". Tal estratégia de defender várias versões e traduções como possibilidades teologicamente legítimas de ler o texto já era um procedimento bastante comum em Orígenes.

No mesmo trecho selecionado, Agostinho também comenta a história da "árvore do conhecimento". Mantendo-se na explicação alegórica[653], Agostinho continua a transpor o relato do paraíso como uma metáfora de atributos espirituais humanos. Para tanto, aproveita uma coincidência léxica para, ao mesmo tempo, reforçar a ideia "espiritual" da passagem e evocar (ainda que sem o dizer) a harmonia com o NT. Assim, associa as

[652] *quies*, como sinônimo de "ausência de sofrimento", o próprio Agostinho opõe à *uoluptas* ("volúpia") (Blaise, 1954, s. v. *quies*, p. 692).
[653] Havia outras tradições, é claro. Uma delas, por exemplo, punha-se a discutir de qual tipo teria sido essa árvore: videira, figueira ou mesmo se o fruto era o trigo. Cf. Rottzoll (1994, pp. 103-104).

árvores plantadas que são para a comida (*ad escam*) com aquilo que aparece no *Evangelho de João*, que evoca a cultivar o alimento (*escam*) que não se corrompe. Portanto, numa mesmo comentário, Agostinho desloca o sentido da comida das árvores do paraíso, assim como reforça a "harmonia", a unidade, dos AT e NT.

A conclusão dessa passagem também apresenta uma nuança importante. A ordem divina dizia para que não se comesse de modo algum da fruta da árvore da ciência do bem e do mal, senão, como punição, adviria a morte. No entanto, como deveria ser interpretada tal passagem? Dever-se-ia, por isso, defender o abandono de toda ciência? Havia uma tendência, dentro do discurso cristão, de pregar o total rompimento com as "ciências do mundo". Como instrumento viciado de origem, não existiria modo de usá-lo sem contaminar a sabedoria da Sagrada Escritura.

Nesse tema, Agostinho sempre teve uma postura mediadora, nem totalmente a favor de nem contra o emprego dos saberes seculares. Ele sempre se inspirou na metáfora dos "espólios do Egito" (cf. *Ex*. 3,22), em referência à bagagem trazida pelos hebreus da terra dos faraós:

> [...] todas as doutrinas pagãs [...] possuem, por certo, ficções mentirosas e supersticiosas, pesada carga de trabalhos supérfluos, que, cada um de nós, sob a conduta de Cristo, ao deixar a sociedade dos pagãos, deve rejeitar e evitar com horror. Mas eles possuem, igualmente, artes liberais, bastante apropriadas ao uso da verdade e ainda alguns preceitos morais muito úteis. [...] Quando [...] alguém se separa, pela inteligência, dessa miserável sociedade pagã, tendo-se tornado cristão, deve aproveitar-se dessas verdades, em justo uso, para a pregação do evangelho. (Aug. *Doctr. chr.* II, 41, 60; trad. *apud* Agostinho, 2007, p. 145)

De certa maneira, essa postura está mantida no comentário à passagem sobre a árvore da ciência. Pois afirma que a ordem se restringia a não comer os frutos daquela árvore, "[...] *isto é*, não desfrutar *de tal maneira*[654] dela que viole e corrompa a própria

[654] A nuança importantíssima desse advérbio *sic* parece ter escapado ou não sido priorizada nas diversas traduções do texto agostiniano que consultamos: cf. Agostinho (2005, p. 558): "[...] ou seja, não se entregar ao gozo a ponto de violar e corromper a intergridade perfeita de sua natureza [...]"; Augustine/Teske (1990, p. 109):"Isto é, não era para desfrutar dela, porque, ao comê-la, seria violada e corrompida a intergridade ordenada de sua natureza." (*That is, it was not to enjoy it, because by eating from it it would violate and corrupt the ordered integrity of its nature*); além dessas, cf. também uma versão francesa: "[…] é-lhe interdito desfrutar dela de modo a depravar, e a corromper como ao comer, a integridade de sua natureza." ([…] *il lui est interdit d'en jouir de manière à dépraver*, *et à corrompre comme en mangeant*, *l'intégrité de sa nature*) ; e outra italiana – esta última a que mais se aproxima de captar a nuança, a nosso ver: "[...] isto é, de não desfrutar dela […], por assim dizer, de modo a não violar e corromper a integridade ordenada de sua

integridade ordenada de sua natureza [...]" (Aug. *Gn. adu. Man.* II, 12; grifo nosso).[655] Com isso, o comentário agostiniano "embute" uma posição particular de um grupo de cristão no tocante à relação com os saberes pagãos.

O último aspecto importante para se destacar, antes de concluir, é verificar passagens em que se citam o AT e o NT. Por meio desse mecanismo, os comentadores teciam a "harmonia" entre os dois grupos de textos. Porém, antes, há de se diferenciar as citações explícitas – evocadas ou por uma referência a um livro específico ou por um *uerbum dicendi* que introduz a passagem – das diversas formas de alusões, desde as mais sutis até as que não só trazem marcas explícitas, mas deixam diversas marcas à mostra. Ainda hoje há dúvidas acerca de determinados trechos no tocante ao fato de poderem ser vistos como uma citação ou não. As citações e as alusões agem ativamente na construção do efeito-texto, uma vez que por elas se apresentam as ligações, defendidas pelos cristãos da ortodoxia pós-Niceia, existentes entre os dois testamentos. Sem elas, não se reproduz um rito necessário, já presente entre os próprios autores neotestamentários, de que Paulo é o maior expoente.

Comecemos com um comentário de Jerônimo à história de um certo rei, citado brevemente no capítulo 14 do *Gn*, mas de suma importância para a profecia do messias:

> "E Melquisedec, rei de Salém, levou pão e vinho, ele que é sacerdote do deus excelso, e o [*sc.* Abraão] bendisse". Uma vez que este nosso opúsculo é a junção, ao mesmo tempo, ou de questões ou de tradições hebraicas, por essa razão introduzimos o que os hebreus pensam dessa passagem. Dizem aqui que Sem é filho de Noé e, calculando os anos de vida dele, demonstram que ele viveu até a época de Isaac, e todos os primogênitos de Noé, até que Aarão exercesse o sacerdócio, foram pontífices. Além disso, chama-se Salém, rei de Jerusalém, que antes se chamava Salém. Agora, o apóstolo bem-aventurado, na Carta aos Hebreus, lembra que Melquisedec, "sem pai e mãe", refere a Cristo, e, por Cristo, refere-se à igreja dos gentios (com efeito, toda a glória da cabeça refere-se aos membros) pelo fato de que, tem prepúcio, bendisse Abraão, circunciso, e, em Abraão, a Levi, e, por Levi, a Aarão, de quem é, depois, o sacerdócio; donde quer que seja entendido que o sacerdócio da igreja que tem prepúcio bendisse o sacerdócio circunciso da sinagoga. Mas quanto diz "tu és sacerdote eterno segundo a ordem de Melquisedec", está significado, na palavra "ordem", nosso mistério, de modo nenhum por meio de Aarão, com imolações de vítimas

própria natureza" ([…] *cioè di non goderne* [...], *per così dire*, *in modo da non violare e corrompere l'ordinata integrità della propria natura*). As traduções francesa e italiana foram retiradas de: http://www.augustinus.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/textevon/uebersetzungen.

[655] [...] ***id est*** *non* ***sic*** *eo fruatur*, *ut ipsam ordinatam integritatem naturae suae* [...]

> irracionais, mas pela oferta do pão e do vinho, isto é, do corpo e do sangue do senhor Jesus. (Hier. *Hebr.quaest.* Gn. 14, 18-19)[656]

Esse comentário de Jerônimo, como se pode ver, pretende reproduzir uma ligação que o próprio autor da *Carta aos Hebreus* faz. Contudo, enquanto neste último se trata de o estabelecimento de uma ligação nova, construída no texto, no comentário de Jerônimo essa ligação já parte do pressuposto de que a ligação oferecida nos textos do NT é correta. Dito de outra forma, os textos do NT não se concebem como tal, mas apenas como *instrumentos*, *veículos*, da "boa nova". Construindo-se como textos sobre Cristo, em muitos momentos são verdadeiros comentários do AT. E esses "comentários" acabam por eles próprios serem vistos como integrantes do próprio texto bíblico, como uma continuação, ou melhor, uma renovação do AT.

Chama atenção o fato de Jerônimo dizer que sua obra caracteriza-se por uma junção de questões e tradições hebraicas, o que lhe deveria dar a licença de apresentar as opiniões dos "hebreus", mesmo a contragosto da maioria dos líderes cristãos. No entanto, parece que o interesse dele não chega ao ponto de citar algo que contrariaria justamente a tese de que haveria uma ligação entre Melquisedec e Cristo: para os (rabinos) judeus, não haveria essa transmissão do sacerdócio aos descendentes de Melquisedec.[657]

---

[656] Et Melchisedec rex Salem protulit panem et uinum, et ipse sacerdos dei excelsi, et benedixit ei. *Quia semel opusculum nostrum uel quaestionum hebraicarum uel traditionum congregatio est*, *propterea quid Hebraei de hoc sentiant inferamus. Aiunt huc esse Sem filium Noe*, *et supputantes annos uitae ipsius ostendunt eum ad Isaac usque uixisse*, *omnesque primogenitos Noe*, *donec sacerdotio fungeretur Aaron*, *fuisse pontifices. Porro Salem rex Hierusalem dicitur*, *quae prius Salem appellabatur. Melchisedec autem beatus apostolus ad Hebraeos*, sine patre et matre *commemorans*, *ad Christum refert et per Christum ad gentium ecclesiam* (*omnis enim capitis gloria refertur ad membra*) *eo*, *quod praeputium habens Abrahae benedixerit circumciso et in Abraham Leui et per Leui Aaroni*, *de quo postea sacerdotium : ex quo colligi uult sacerdotium ecclesiae habentis praeputium benedixisse circumciso sacerdotio synagogae. Quod autem ait* tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedec, *mysterium nostrum in uerbo ordinis significatur*, *nequaquam per Aaron inrationabilibus uictimis immolandis*, *sed oblato pane et uino*, *id est corpore et sanguine domini Iesu.*

[657] Cf. as discussões sobre o versículo apresentadas por Rottzoll (1994, pp. 223-224): "O rabino Secharja disse, em nome do Rabino Jischmael: O Santo, louvado seja ele, quis destacar o sacerdócio de Sem, conforme está dito: 'e ele era sacerdote do deus altíssimo'. Porque este, no entanto, antecipou a bendição a Abraão à bendição a Deus, fez com que ela partisse de Abraão, como está dito: 'então ele o abençoou e disse: Bendito seja Abrão pelo altíssimo Deus, o possuidor do céu e da terra, e louvado seja o altíssimo Deus'. Abraão lhe disse: é possível, afinal, alguém antecipar a bendição do servo à bendição do senhor dele? Imediatamente ele deu-o (*sc.* o sacerdócio) a Abraão, conforme está escrito: 'Sentença de Deus a meu Senhor: senta-te à minha direita, até que eu ponha teus inimigos como um escabelo sob teus pés', e depois isso está escrito: 'O Senhor jurou e não lamenta: tu és sacerdote eterno, dou a minha palavra, Melquisedec' – por causa das palavras de Melquisedec (*sc.* com as quais ele bendisse Abraão), por isso está escrito: 'e ele era sacerdote do altíssimo Deus'. (isto é:) Ele (era) sacerdote, mas *seus descendentes não* (*eram*) *sacerdotes*". (grifo nosso; *R. Secharja*

Noutra passagem, comenta-se *Gn* 24,9, a respeito de um juramento de um servo de Abraão:

> "E pôs o servo sua mão sob a coxa de Abraão, seu senhor, e jurou-lhe sobre esta palavra". Os hebreus legam que ele teria jurado em sua santificação, isto é, na circuncisão; quanto a nós, porém, dizemos que ele jurou na semente de Abraão, isto é, em Cristo, quem haveria de nascer daquele, conforme fala o evangelista Mateus: "livro da geração de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão". (Hier. *hebr.quaest.* Gn. 24, 9)[658]

Aqui Jerônimo expõe duas estratégias de parafrasear a passagem, a legada pelos "hebreus" e a pelos cristãos ("nós"). A forma como apresenta, no entanto, evidencia que a opção cristã é superior, uma vez que ela está baseada numa profecia, expressa no AT e confirmada no e pelo NT.

Mais à frente, em comentário a *Gn* 29,35, em que se conta do nascimento dos filhos de Jacó, o pressuposto da "ligação" está tão enraizado que faz Jerônimo "esquecer" que a língua dos textos (AT e NT) são diferentes:

> "Concebeu, pariu e gerou-lhe um filho e disse: 'agora, sobre isto, darei glória ao senhor', e, por isso, chamou-lhe o nome de Judá". Judá quer dizer "confissão". De "confissão" também foi dito o nome "confessor". Na verdade, porém, essa confissão é entendida em lugar de "ação de graças" ou "louvor", como frequentemente está dito nos salmos, e no evangelho "dou glória a ti, senhor, pai do céu e da terra", isto é, dou-te graças ou glorifico-te. (Hier. *hebr.quaest.* Gn. 29, 35)[659]

---

sagte im Namen von R. Jischmael: Der Heilige, *gepriesen sei er*, *wollte die Priesterschaft von Sem hervorgehen lassen*, *wie es heißt:* und er war Priester dem höchsten Gott. *Weil dieser aber den Segen Abrahams dem Segen Gottes vorangehen ließ*, *ließ er sie von Abraham hervorgehen*, *wie es heißt*: da segnete er ihn und sprach: Gesegnet sei Abram dem höchsten Gott, dem Eigner des Himmels und der Erde, und gepriesen sei der höchste Gott. *Abraham sprach zu ihm: Läßt man denn den Segen des Knechtes dem Segen seines Herrn vorangehen? Sofort gab er sie* (*sc. die Priesterschaft*) *Abraham*, *wie es heißt:* Spruch Gottes zu meinem Herrn: Setze dich mir zur Rechten, bis ich dir hinlege deine Feinde als einen Schemel für deine Füße, und hierauf steht geschrieben: der Herr hat geschworen und bereut nicht: du bist Priester ewiglich, auf mein Wort, Melchisedek – *wegen des Wortes Melchisedeks* (*sc. mit dem er Abraham zuerst segnete*), *deshalb steht geschrieben*: und er war Priester dem höchsten Gott. (*D.h.:*) *Er* (*war*) *Priester*, *aber seine Nachkommen* (*waren*) *nicht Priester.*

[658] *Et posuit seruus manum suam sub femore Abrahae domini sui et iurauit ei super uerbo hoc.* Tradunt Hebraei quod in sanctificatione eius, hoc est in circumcisione iurauerit, nos autem dicimus, iurasse eum in semine Abrahae, hoc est in Christo, qui ex ilio nasciturus erat iuxta euangelistam Matthaeum loquentem *liber generationis Iesu Christi filii Dauid filii Abraham.*

[659] Concepit et peperit et genuit filium et dixit "Nunc super hoc confitebor domino", et ob id uocauit nomen eius Iuda. *Iuda confessio dicitur. A confessione itaque confessoris nomen est dictum. Verum tamen hic confessio pro gratiarum actione aut pro laude accipitur*, *ut frequenter in psalmis*, *et in euangelio* confiteor tibi, domine pater caeli et terrae, *id est gratias ago tibi siue glorifico te.*

O termo em questão vem da raiz hebraica ידה (*yādāh*), traduzido na LXX por ἐξομολογέομαι (*exomologéomai*; "confessar") e em versões latinas por *confiteor* ("confessar"). Como argumenta Jerônimo, o vocábulo significa em hebraico tanto "confessar" quanto "louvar", "glorificar", ao passo que em grego e em latim não havia, a princípio, para as palavras escolhidas como tradução dos derivados de ידה, o sentido de "louvar" e "glorificar", sendo, portanto, uma inovação da tradução dos LXX. O foco é onomástico, já que o importante é descobrir o sentido do nome Judá, tal qual apresentado pela própria *Bíblia.*

Chama atenção, entretanto, o fato de Jerônimo, em seus livros sobre as "questões" hebraicas, expor, como argumento para a compreensão desse sentido novo de *confiteor*, a questão de que tal termo foi usado tanto nos *Salmos* como no *Evangelho*, como se estivesse sido escrito nas mesmas línguas. Subentende-se que ele está levando em conta as coincidências presentes nas traduções grega e latina. A despeito disso, não deixa de causar um efeito de "unidade" dos dois textos.

Vejamos mais um último exemplo de Jerônimo, reforçando a ligação dos testamentos por meio do recurso à citação do NT, ao comentar o AT:

> "Atando à videira seu jumentinho e, ao funículo, o filhote de sua jumenta". Em hebraico, assim se tem: "atando à videira seu jumentinho e em *sorec*, meu filho, sua jumenta", o que, evidentemente, ligaria o filhote da jumenta, sobre a qual Jesus sentou, isto é, o povo gentio, à vinha dos apóstolos, os quais provêm dos judeus, e, a *sorec*, isto é, à videira eleita, ataria a jumenta, sobre a qual está sentado, a igreja congregada das nações. Agora, quanto a "meu filho", é uma ἀποστροφή [*apostrophḗ*, "apóstrofe"] ao mesmo Judá, porque Cristo fará todas as coisas. Mas também deve-ser saber que, onde lemos "atando à videira seu jumentinho", em lugar de "jumentinho", em hebraico é possível ler "sua cidade", conforme o mesmo sentido, com outras palavras, está demonstrada a igreja, da qual está escrito alhures: "não se pode esconder a cidade posta sobre a montanha" e "o ímpeto do rio alegra a cidade de Deus". (Hier. *Hebr.quaest.* Gn. 49, 11)[660]

[660] Alligans ad uitem pullum suum et funiculo pullum asinae. *In hebraeo ita habet* alligans ad uitem pullum suum et in sorec, fili mi, asinam suam : *quod uidelicet pullum asinae*, *cui supersedit Iesus*, *hoc est gentilium populum*, *uineae apostolorum*, *qui ex Iudaeis sunt*, *copulauerit et ad sorec*, *id est electam uitem*, *alligauerit asinam*, *cui supersedit*, *ecclesiam ex nationibus congregatam. Quod autem dicit* fili mi, *ἀποστροφὴν ad ipsum Iudam facit quod Christus sit haec uniuersa facturus. Sed et hoc sciendum quod*, *ubi nos legimus* alligans ad uitem pullum suum, *pro pullo in hebraeo possit legi* urbem suam, *iuxta eundem sensum aliis uerbis ecclesia demonstrata*, *de qua alibi scriptum est* non potest ciuitas abscondi super montem posita *et* fluminis impetus laetificat ciuitatem dei.

O comentário dirige-se ao capítulo 49 do *Gênesis*, em que se enunciam as "bençõe de Jacó", trecho de complicada tradição manuscrita e estilo poético. Ademais, o trecho do comentário de Jerônimo é mais uma amostra de uma alteração na própria materialidade do texto fonte. Alteração que ajuda a reforçar a relação com o NT.

Note-se que Jerônimo apresenta uma tradução do texto hebraico relativamente divergente da que está citada como lema. Isso se deveu a forma como leu o trecho ולשרקה בני אתנו. Como recorda Hayward (1995, p. 239), os tradutores da LXX e da VL entenderam בני como pertencente ao sintagma בני אתנו ("o filhote de sua jumenta"), mesmo assumindo um uso não muito comum de בן. Já Jerônimo leu o בני como formado do substantivo בן ("filho") mais um sufixo pronominal de primeira pessoa –י, donde בני ("meu filho").

O efeito interessante dessa leitura é, segundo Hayward (1995, p. 239), que ela:

> [...] o permite imaginar o patriarca (*sc.* Jacó) interrompendo sua fala principal e vindo a direcionar-se diretamente para seu filho Judá. [...] Ao traduzir o texto hebraico dessa maneira, tanto aqui como na Vulgata, Jerônimo está em condições de argumentar a favor de uma poderosa interpretação cristológica de um tipo impossível nas versões apresentadas pela LXX e a VL.[661]

Talvez seja esse modo de ler que faça Jerônimo afirmar ser "evidente" (*uidelicet*) que o filhote da jumenta equivaleria (= *id est*) ao povo dos gentios (ou seja, os judeus). Além disso, Jesus sentou-se sobre essa jumenta, que nada mais seria senão a "igreja congregada das nações" (*ecclesiam ex nationibus congregatam*)[662], a vinha em que se atou o potro pertenceria aos apóstolos, ex-judeus.

A evocação de um termo técnico da retórica, ἀποστροφή (*apostrophḗ*), manifesta outra estratégia típica de comentários de tradição helenística, como o são os dos dois autores estudados: o uso de terminologia e instrumental gramatical ou retórico para explicar o texto bíblico, a despeito do fato de ele ter sido concebido num meio cultural provavelmente estranho a tais investigações. Essas "evocações" são mais uma faceta do efeito-texto dos comentários bíblicos, uma vez que tendem também e em certa medida a equivaler ou a aproximar o texto bíblico dos textos da tradição greco-romana, justamente

[661] […] *it allows him to imagine the Patriarch breaking off from his main speech and turning to deliver a direct address to his son Judah.* […] *By translating the Hebrew text in this way both here and in the Vg, Jerome is able to argue for a powerful Christological interpretation of a kind not possible given the renderings of LXX and VL.*

[662] A função apositiva desse sintagma desempenha papel similar ao da fórmua X *id est* Y.

como argumento de que, embora fundamentalmente diferentes em vários aspectos, não se pode privar a *Bíblia* de lógicas textuais semelhantes aos demais. Seria como dizer que a *Bíblia* era passível de análise retóricas e gramaticais do mesmo tipo que Homero, por exemplo. Por outro lado, no tocante ao comentador, o uso dos termos técnicos também tem função retórica importante, pois destaca sua capacidade privilegiada, especialmente no que concerne a lograr defender a *Bíblia*, ao demonstrar que uma "simples" (na verdade, poderosíssima) análise retórica serviria para resolver a "questão" posta pela passagem, a fim de confirmar, por exemplo, uma leitura cristológica dada *a priori.*

Por fim, esse mesmo trecho de Jerônimo ainda apresenta outra intervenção notável. O comentador alerta que um sintagma da primeira parte da mesma passagem, em hebraico, pode ser lido como *urbem suum* ("sua cidade"). Essa polissemia é mais um dado na exploração da ligação entre os dois testamentos. Assim, Jerônimo estabelece uma equivalência no sentido (profundo), apesar de as palavras da superfície serem diferentes. Essa "sua cidade" é, na verdade, a "Cidade de Deus", que, por sua vez, é a "Igreja". Desse modo, de uma história narrada sobre um jumentinho e uma videira chega-se à "Cidade de Deus". É esse, portanto, o efeito-texto de que tratamos, essa reorganização, reformulação, e ressequenciação do texto-fonte em termos novos. O leitor desse comentário de Jerônimo lerá, como resultado da interpretação do erudito, uma *Bíblia* que desde sempre dá sinais evidentes de acontecimentos vindouros e já completados pela figura de Cristo. Ter-se-ia a sensação de que bastaria uma série de técnicas para manifestar cada vez mais essa rede semântica subjacente. É esse novo texto, já dado e acabado, que inclui como parte integrante a realização das profecias pela figura de Cristo que é o resultado desses comentários.

O *De Genesi aduersus Manichaeos* ("Sobre o Gênesis contra os maniqueus") de Agostinho, por seu teor explicitamente polêmico, deixa ainda mais evidente o funcionamento das citações como uma espécie de prova da ligação entre os testamentos.

> "e disse deus: façamos o homem à imagem e semelhança nossa, e que tenha domínio sobre os peixes do mar e das aves do céu e de todos os rebanhos e feras e de toda a terra e de todos os répteis que rastejam sobre a terra", e assim por diante até à tarde e à manhã em que se completa o sexto dia. Sobretudo essa questão os maniqueus costumam ficar tagarelando e insultar-nos, porque cremos que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus. Atentam, pois, para a figura de

> nosso corpo e infelizmente perguntam se Deus tem nariz, dentes, barba, e também membros inferiores e tudo o mais que em nós é necessário. Agora, crer que existam tais coisas em Deus é ridículo, ou melhor, ímpio, e, por isso mesmo, negam que o homem tenha sido feito à imagem e semelhança de Deus. A quem respondemos que, sem dúvidas, esses membros quase sempre são nomeados nas escrituras quando se dá a entender que deus falou a ouvintes crianças, e isso não apenas nos livros do velho testamento, mas também nos do novo: com efeito, também os olhos de deus são mencionados, assim como os ouvidos, os lábios e os pés, e anuncia-se a boa nova de que o filho está sentado à direita de Deus pai; e o próprio senhor diz: "não jureis pelo céu, porque ele é o trono de deus, nem pela terra, porque é o escabelo dos pés dele". Igualmente ele diz que, no dedo de deus, expulsava demônios. Mas todos que compreendem as escrituras espiritualmente aprenderam a entender, por esses nomes, não os membros corpóreos, mas potências espirituais [...]. Logo, em primeiro lugar, deve-se dizer a esses heréticos com que imprudência caluniam o antigo testamento em relação a tais palavras, embora também no novo possam vê-las empregadas, ou talvez não as possam ver, já que, porque discutem, demonstram cegueira. (Aug. *Gn. Adu. Man.* I,27)[663]

O ponto central do ataque dos maniqueus é o antropomorfismo por meio do qual se representa amiúde Deus no AT. Isso seria um dos motivos elencados pelos maniqueus para rejeitar o AT como pertencente à *Escritura.* Mostrando-se de acordo com a essência da crítica maniqueia – de fato, seria "ridículo" imaginar deus em tais termos –, Agostinho, contudo, pretende apontar uma incoerência deles ao também não reprovar o NT, visto que igualmente se empregam, nos evangelhos, atribuições antropomórficas a Deus.

Novamente, portanto, está-se diante do mesmo mecanismo de afirmação de uma unidade dos dois testamentos, agora os ligando por meio de uma semelhança "estilística", por um modo de elocução característico. Estilo que requer uma interpretação não segundo a letra, mas segundo o espírito (*spiritaliter*).

---

[663] *et dixit deus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, *et habeat potestatem piscium maris et uolatilium caeli et omnium pecorum et ferarum et omnis terrae et omnium repentium quae repunt super terram*, *et cetera usque ad uesperam et mane quo completur dies sextus. istam maxime quaestionem solent Manichaei loquaciter agitare et insultare nobis*, *quod hominem credamus factum ad imaginem et similitudinem dei. attendunt enim figuram corporis nostri et infeliciter quaerunt*, *utrum habeat deus nares et dentes et barbam et membra etiam inferiora et cetera quae in nobis sunt necessaria. in deo autem talia ridiculum est*, *immo impium credere*, *et ideo negant hominem factum esse ad imaginem et similitudinem dei. quibus respondemus membra quidem ista in scripturis plerumque nominari*, *cum deus insinuatur audientibus paruulis*, *et hoc non solum in ueteris testamenti libris*, *sed etiam in noui: nam et oculi dei commemorantur et aures et labia et pedes*, *et ad dexteram dei patris sedere filius euangelizatur*; *et ipse dominus dicit: nolite per caelum iurare quia sedes dei est*, *neque per terram quia scabellum est pedum eius. item ipse dicit quod in digito dei eiciebat daemonia. sed omnes qui spiritaliter scripturas intellegunt non membra corporea per ista nomina*, *sed spiritales potentias accipere didicerunt*, *sicut alas et scutum et gladium et alia multa. primo ergo istis haereticis dicendum est*, *qua impudentia de talibus uerbis ueteri testamento calumnientur*, *cum etiam in nouo haec posita uideant aut fortasse non uideant*, *sed cum litigant excaecentur.*

Noutra passagem, a citação serve ao mesmo tempo para reafirmar a unidade da *Bíblia* e atacar a leitura "cega" dos adversários:

> Mas quanto ao que se adicionou: "deixará o homem seu pai e sua mãe e se juntará a sua mulher, e serão dois em uma só carne", de que modo há uma referência à história, não percebo, a não ser porque quase sempre, no gênero humano, essas coisas acontecem. Mas é toda uma profecia, de que o apóstolo recorda, ao dizer: "por causa disso, deixará o homem seu pai e sua mãe, e se juntará a sua mulher, e serão dois em uma só carne. Esse é grande mistério; mas eu me refiro a Cristo e à Igreja". Essa passagem, se os maniqueus, que enganam a muitos por intermédio das epístolas apostólicas, não a lessem de modo cego, compreenderiam como devem ser entendidas as escrituras do velho testamento e não ousariam acusar com tamanha voz sacrílega o que desconhecem. Agora, quanto ao fato de que "estavam nus Adão e a mulher dele, e não se envergonhavam", isso significa a simplicidade e a castidade da alma. Com efeito, também o apóstolo diz nestes termos: "preparei-vos a um único varão para exibir-vos, virgem casta, a Cristo; temo, porém, que, assim como a serpente enganou Eva com sua versúcia, vossas mentes corrompam-se longe da simplicidade e castidade que está em Cristo". (Aug. *Gn. adu. Man.* II,19)[664]

Uma das críticas maniqueias a tal relato relacionava-se à contradição do texto que, primeiro, afirmara que Adão era o primeiro homem e, em seguida, diz que ele deixaria o pai e a mãe para se juntar a Eva. Malograda a tentativa de explicá-la literalmente, ou seja, pela história (*ad historiam*), Agostinho analisa-a do ponto de visto profético. Para tanto, fia-se na alegoria já perpetrada pelo apóstolo Paulo, segundo a qual Adão representaria Cristo e, Eva, a Igreja. Donde, o comentador afirma que é sob essa óptica que passagens do AT têm de ser lidas (*quomodo accipiendae sint ueteris testamenti scripturae*), reafirmando que não se podem separar os dois testamentos, pois um se explica pelo outro, porque, como Cristo e a Igreja, eles formam "uma só carne".[665]

---

[664] *quod autem additum est: relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae*, *et erunt duo in carne una*, *quomodo referatur ad historiam non inuenio*, *nisi quod plerumque in genere humano ista contingunt*; *sed tota prophetia est*, *cuius apostolus meminit dicens: propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae*, *et erunt duo in carne una. sacramentum hoc magnum est*; *ego autem dico in Christo et in ecclesia. quod Manichaei si non caeci legerent*, *qui per epistulas apostolicas multos decipiunt*, *intellegerent*, *quomodo accipiendae sint ueteris testamenti scripturae*, *nec tam sacrilega uoce auderent accusare quod nesciunt. quod autem nudi erant Adam et mulier eius et non confundebantur*, *simplicitatem animae castitatemque significat. nam et apostolus ita dicit: aptaui uos uni uiro uirginem castam exhibere Christo*; *timeo autem*, *ne*, *sicut serpens Euam fefellit in uersutia sua*, *corrumpantur mentes uestrae a simplicitate et castitate*, *quae est in Christo.*

[665] Cf. algumas interpretações rabínicas da passagem, que demonstram uma preocupação mais "legalista" e literal, sem recurso a alegorias: "Um pagão que se converte e (antes da conversão) estava casado com uma mulher e a filha dela ou com uma mulher e a irmã dela, casa-se com uma (delas) e despacha uma (delas). Sob quais condições? Diz-se que (se) ele não conheceu (sexualmente) nenhuma delas (depois que) ele se converteu; mas se ele conheceu (sexualmente) uma delas, (depois que) ele se converteu – aquela que ele

conheceu é sua mulher. Mas se ele conheceu (sexualmente) as duas, uma vez que ele conheceu (as duas), ele conheceu (a ambas e deve permanecer casado com elas). Um prosélito, (que está casado com) sua irmã, (tanto faz se por parte) de pai (ou) (por parte) de mãe – ele a despacha longe, palavras do rabino Meir. – Rabino Judá diz: A irmã (de parte) de mãe, ele despacha-a longe, (a irmã de parte) de pai, ele a mantém. – a irmã (de parte) de sua mãe, ele a despacha longe, a irmã (de parte) de seu pai, ele a mantém, palavra do rabino Meir. – Rabino Judá diz: a irmã de sua mãe (de parte) de mãe, ele a despacha longe, a irmã de sua mãe (de parte) de pai, ele a mantém... Rabino Chanin disse: as palavras do rabino Meir são, (como) nós (sabemos), uma explicação (do versículo bíblico:) *por isso deixa o homem seu pai e sua mãe.*" (*Ein Heide*, *der konvertiert und* (*vor seiner Konversion*) *mit einer Frau und ihrer Tochter oder einer Frau und ihrer Schwester verheiratet war*, *heirate eine* (*von ihnen*) *und schicke eine* (*von ihnen*) *weg. Unter welchen Bedingungen? Man sagt*, *daß* (*wenn*) *er keine von ihnen* (*sexuell*) *erkannt hat* (*nachdem*) *er konvertierte*; *aber wenn er eine von ihnen* (*sexuell*) *erkannte*, (*nachdem*) *er konvertierte – die*, *die er erkannte*, *ist seine Frau. Aber wenn er sie beide* (*sexuell*) *erkannte*, *da er* (*sie beide*) *erkannte*, *erkannte er* (*sie und mag mit beiden verheiratet bleiben*). *Ein Proselyt*, (*der mit*) *seiner Schwester* (*verheiratet ist*, *einerlei*) *von* (*Seiten des*) *Vater*(*s*) (*oder*) *von* (*Seiten der*) *Mutter -er schicke sie fort*, *Worte von R. Meir. – R. Juda sagt: Die Schwester von* (*Seiten der*) *Mutter schicke er fort*, (*die Schwester*) *von* (*Seiten des*) *Vater*(*s*) *behalte er. -Die Schwester* (*von Seiten*) *seiner Mutter schicke er fort*, *die Schwester* (*von Seiten*) *seines Vaters behalte er*, *Worte von R. Meir. – R. Juda sagt: Die Schwester seiner Mutter von* (*Seiten der*) *Mutter schicke er fort*, *die Schwester seiner Mutter von* (*Seiten des*) *Vater*(*s*) *behalte er.... R. Chanin sagte: Die Worte von R. Meir sind*, (*wie*) *wir* (*wissen*), *eine Auslegung* (*des Bibelverses:*) darum verläßt ein Mann seinen Vater und seine Mutter; Rottzoll, 1994, p. 101). Ver também: "(Rabino Schemuel, rabino Abbahu e) rabino Eleasar disse(ram) em nome do rabino Chanina: um noéista que chega a sua mulher não conforme a prática, é culpado (de morte), segundo está escrito: ele se juntará (a sua mulher, e eles serão uma só carne), (mas não de forma inapropriada)." ((*R. Schemuel*, *R. Abbahu und*) *R. Eleasar sagte*(*n*) *im Namen von R. Chanina: Ein Noachide*, *der auf seine Frau nicht gemäß der Art kommt*, *er ist* (*des Todes*) *schuldig*, *wie es heißt*: Er wird (an seiner Frau) hängen (und sie werden ein Fieisch, (*aber nicht auf ungemäße Art*); Rottzoll, 1994, pp. 101-102).

CONCLUSÃO: O "EFEITO-TEXTO" E A PRÁTICA DE COMENTAR

Com toda a análise apresentada, tencionamos demonstrar como os comentários, na condição de uma prática de recontrução/reformulção textual, têm a capacidade de esconder sua função "controladora". Ao invés de revelarem que estão produzindo um texto específico da "leitura" que fazem do texto-objeto, eles comumente se constroem como meros "instrumentos" de uma leitura, como um intermediário entre o que o texto-objeto deixa escrito e o que ele *realmente* quer dizer. Ou seja, o comentário teria a capacidade de fazer o texto falar "lá" onde ele é aparentemente opaco. Muitas vezes sem entrar na questão do porquê existe a aparente opacidade, o comentário se apresenta como o meio próprio para apagá-la e tornar o texto claro.

Os comentários, como prática de reformulação, operam concomitantemente, pelo menos, três fenômenos: (i) aquilo que se comenta é destacado de um universo irrepresentável de enunciados, o recorte que se faz desse universo produz uma unidade específica; além de recortar esses enunciados, tomando-os por um *texto*, um tecido de enunciados ligados, (ii) eles têm a capacidade de "esterilizá-los", isto é, têm o poder de apresentá-los sem ruídos, sem incoerências ou mesmo sem ambiguidades; por fim, (iii) o modo como apresentam esse conjunto de enunciados produz uma certa imagem destes, cujo efeito é dizer que o *texto* tem uma *determinada* interpretação ou leitura e não deve ser lido à vontade.

O comentário é o que ativa a leitura, produz o texto; sem ele não haveria, em certo sentido, no caso de nosso objeto de estudo, a *Bíblia.* É como se ela fosse um produto dos comentários, não existindo fora da *relação* com os comentários. É impossível lê-la sem essa fortuna, é impossível desvincular a *Bíblia* de seus comentários, a não ser em termos abstratos. Concretamente, o que se entende por *Bíblia* é, hoje, o conjunto dos efeitos produzidos por sua comentação ao longo da história. Não que ela seja uma tábula rasa, ela possui uma materialidade, mas o comentário é sua ativação semântica específica.

O comentário produz um texto específico, e o texto primeiro nem precisaria existir em tese. Ele, como obra independente, apenas encena que a reproduz ou a comenta, mas de fato, vem para substitui-la. O que importa ou o que fica é esse produto. O texto fonte é como um borrão, e o comentário é a moldura. Afinal, ele põe os limites do que é quadro e o que é parede – retomando metáfora por nós utilizada na Parte II – e, ao mesmo tempo, qual é o sentido do quadro. É a condução, a ativação, a etiqueta do quadro. Concomitantemente, é preciso ter uma moldura para que exista diferença entre o pintado e não o pintado. Pense-se no mictório de Duchamp, que não é um mictório qualquer, porque foi objeto de um comentário e de uma etiqueta. Deram-lhe uma moldura, um limite, e um nome, uma etiqueta, um comentário. No fim, repete-se a figura adâmica da nomeação. Sem o comentário de Adão, não existiria os seres. É a memória discursiva desse texto que toma lugar dele.

No caso dos comentários textuais, a esse efeito que produzem damos o nome de efeito-texto, uma vez que esse efeito representa toda alteração semântica/semiótica a que um discurso está sujeito ao se transformar em objeto de um outro discurso e ser vislumbrado como um todo fechado. Essa primeira materialidade significante, que, a princípio, circula num mar imenso de discursos, num universo discursivo por definição irrepresentável, dada sua infinitude, é, ao se tornar objeto de uma outra materialidade significante, definida e destacada daquela massa amorfa para receber uma 'imagem' de unidade, com início, meio e fim. Além disso, e concomitantemente, o "encontro" das duas materialidades provoca o efeito de unidade na "primeira" e, já nesse mesmo momento, ativa *um* significado específico daquela primeira materialidade. Assim, é como se a materialiade primeira não existisse enquanto tal, mas fosse sempre e apenas um efeito do "choque" com a outra materialidade que a toma como um todo fechado. O que leva a dizer, se se aceita tal pressuposto, que todo comentário produz o texto que comenta, porque ativa um sentido dele, ao (re)direcionar e (re)inscrevê-lo numa determinada rede de paráfrases, citações, retomadas e ressequênciação. O efeito-texto seria, pois, a imagem formada desse contato entre as materialidades do texto e do comentário. O que se teria no fim seria sempre um texto-ativado-de-um-modo-pelo-comentáio, e não duas instâncias ontologicamente separadas. O que se leria e o que se legaria para a posteridade são os efeitos desse

complexo resultante. O comentário não é apenas uma reformulação, na medida em que opera um conjunto de paráfrases, mas é o que re-formula a semântica do texto-objeto, porque o secciona, ressequencia e relaciona a outros sentidos conforme o sistema de restrições ideológicas a que o comentário está submetido. O comentário faz o texto "falar" o que quer que ele (comentário) "quer ouvir". Isso parece ficar claro, se se aceita o fato aparentemente banal de que não há comentário que se debruce sobre todos os itens lexicais do texto-objeto. Pelo contrário, o que se verifica é o interesse voltado para algumas partes desse texto, justamente os que apresentariam uma semântica polêmica. O que permitiria pressupor uma gramática da comentabilidade, motivada, de "dentro", pelo tipo de formulação encontrada no texto objeto e, de "fora", pela polêmica. Todo esse mecanismo, portanto, direciona o olhar do comentador. Ele não é um adendo a uma interpretação pura e desprovida de marcas vindas de outros lugares e épocas. Ele marca e enfatiza os lugares do texto que estão sob suspeita. Como essa maquinaria de ativação e reformulação do sentido não abandona jamais a história de um texto, é lícito supor que o que se tem são, na verdade, sempre efeitos da ativação específica desse texto. O comentário constitui assim o texto como lembranças de diversas ativações de sentido.

O efeito-texto é buscado não só para afirmar a unidade da *Bíblia*, mas também para afirmar que se trata de um *texto*, com coerência e coesão, uma lógica, um propósito, e não apenas um amontoado de escritos. Um texto legível mesmo para os mais cultos e acostumados às narrativas literárias. Defesa das qualidades literárias *sui generis* da *Bíblia*. Um texto não clássico, mas um texto. E, por isso, também passível de ser analisado segundo o pressuposto do "Homero por Homero", que, por si só, garante o texto como algo autoexplicativo a partir de seu todo.

Teorias intertextuais falam, em geral, de um "dialogo" entre textos. Consideram, inclusive, o impacto, a marca deixada por esse dialogo não apenas na fortuna crítica de uma obra, mas inclusive em seu entendimento posterior. A relação do comentário com seu texto objeto é mais "visceral", de um imbricamento maior, uma relação de interdependência indestrinçável, de modo que o comentário é um *instrumento* de ativação do texto. Ele não "dialoga" com o texto objeto, mas o "fala", ou melhor, o faz falar uma língua específica. Estabelece, se cabe uma metáfora biológica, uma relação de esclavagismo, alimenta o texto

objeto para que este “trabalhe” para os propósitos do comentário, a saber, demonstrar qual a melhor interpretação, ou sendo mais radical, qual é a “cara” daquele texto. Ele reordena a forma textual, dá-lhe uma maquiagem própria, para, por fim, apresentá-lo ao público. Faz uma obra de “restauração”, eliminando aquilo que julga ser as “imperfeições” decorrentes do ataque do tempo e da má conversação. Retirando o pó e refazendo os traços considerados como “originais”, o comentário apresenta ao público, enfim, o texto qual como ele é, sem que sua atividade restauradora-reformuladora seja posta em xeque, como se fosse possível considerá-las como algo neutro, sem que a intervenções estivessem, também elas, submetidas a condições de produção histórica, social e culturamente dadas.

REFERÊNCIAS

Textos antigos: edições e/ou traduções

Ammonius / Busse, A. (ed.). *Ammonius In Aristotelis de interpretatione commentarius.* Berlim: Georg Reimer, 1897. (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, tomo 4, volume 5)

Aristoteles / Kassel, R. (ed.). *Ars rhetorica.* Berlim: de Gruyter, 1976.

Aristotle / Halliwell, S. (ed.). *Poetics*; Longinus / Hamilton Fyfe, W. (ed.). *On the sublime*; Demetrius / Innes, D. C. (ed.). *On style.* Cambridge, EUA; Londres: Harvard, 1995.

Aristotle / Sandys, J. E. (ed.). *The Rhetoric of Aristotle, vol. III.* Londres; Cambridge: Cambrigde; Deighton, 1877.

Augustine / Teske, R. J. (ed.). *On Genesis: Two Books On Genesis against the Manichees; On the Literal Interpretation of Genesis, an Unfinished Book Fathers of the Church.* Washington: Catholic University of America, 1990.

Augustinus / Pinborg, J. (ed.). *Spurious and doubtful works - De dialectica.* Trad.: B. D. Jackson. Dordrecht: D. Reidel, 1975.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002 [1998].

Brummer, J. *Vitae Vergilianae*. Leipzig: Teubner,1912.

Cicero. *De re publica.* Latin Library. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/repub.shtml>. Acesso em: 20 ago. 2011.

Clemens Alexandrinus / Dindorfius, G. (ed.). *Clementis Alexandrini Opera, vol. II: Stromatum I-IV.* Oxford: Clarendon, 1869.

Clemens Alexandrinus / Dindorfius, G. (ed.). *Clementis Alexandrini opera, vol. III: Stromatum V-VIII; Scripta Minora. Fragmenta.* Oxford: Clarendon, 1869.

Demosthenes / Dilts, M. R. (ed.). *Demosthenis orationes.* Oxford: Clarendon, 2005.

Diogenes Laertius / Marcovich, M. (ed.). *Diogenis Laertii Vitae philosophorum, vol. I: libri I-X.* Berlim; Nova Iorque: De Gruyter, 2008.

Dionysius (Thrax.) / Uhlig, G. (ed.). *Dionysii Thracis Ars grammatica qualem examplaria vetustissima exhibent subscriptis discrepantiis et testimoniis quae in codicibus recentioribus scholiis erotematis apud alios scriptores interpretem Armenium reperiuntur*. Leipzig: Georg Olms, 1965.

Eusebius. *The Ecclesiastical History.* Trad.: J. E. L. Outon. Cambridge, EUA; Londres: Harvard University; William Heinemann, 1942. (The Loeb Classical Library)

Green, R. P. *Augustine: De Doctrina Christiana.* Oxford: Clarendon, 1995.

Herrera García, R. M. (ed.). *San Jerónimo: Obras Completas.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

Hieronymus. *S. Hieronymi Presbyteri opera, pars I: opera exegetica.* Turnhout: Brepols, 1959.

Homero / Campos, H. de. *Ilíada de Homero, vol. I.* São Paulo: Arx, 2003.

Isidorus Hispalensis / Codoñer, C. (ed.). *De differentiis* – liber I. Paris: Belles Lettres, 1992.

Jerome / Hayward, C. T. (ed.). *Jerome's Hebrew Questions on Genesis.* Trad.: C. T. Hayward. Oxford: Clarendon, 1995.

Justin (Martyr, Saint) / Marcovich, M. (ed.). *Dialogus cum Tryphone*. Berlim: De Gruyter, 1997.

Keil, H. (ed.). *Grammatici latini* (*GL*). Leipzig: Georg Olm, 1961 [1855-1880].

LXX: Septuaginta. Ed.: A. Rahlfs. Sttugart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935.

M. Tullius Cicero / Malcovatus, H. (ed.). *Brutus.* Leipzig: Teubner, 1965.

Maurus Servius Honoratus / Thilo, G.; Hagen, H. (ed.). *In Vergilii carmina comentarii. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*. Leipzig. B. G. Teubner. 1881.

Mayer, C. P. *CAG 2: Corpus Augustinianum Gissense. Die elektronische Edition der Werke des Augustinus von Hippo.* Basileia, 2004. CD-ROM.

Nüßlein, T. (ed.). *Rhetorica ad Herennium.* Düsseldorf; Zurique: Artemis und Winkler, 1994, 1998.

Origène. *Commentaire sur Saint Jean*, 2v. Trad. C. Blanc. Paris: Cerf, 1966;1970.

Origène. *Homélies sur la Genèse*. Trad. L. Doutreleau. Paris: Cerf, 2003.

Origenis / Field, F. (ed.). *Hexaplorum quae supersunt; siue ueterum interpretum Graecorum in totum uetus testamentum fragmenta: tomus I: prolegomena. Genesis - Esther.* Oxford: Clarendon, 1875.

Patrologia Graeca (PG) / Migne, J. (ed.). *Origenis opera omnia.* In: *Patrologia cursus completus: series graeca*; *PG* 12-17. Paris: Migne, 1857-1886.

Patrologia Graeca (PG) / Migne, J. (ed.). *Sancti Irenaei Contra Haereses libri V*. In: *Patrologia cursus completus: series graeca*; *PG* 7. Paris: Migne, 1857-1886.

Patrologia Latina (PL) / Migne, J. (ed.). *Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri opera omnia; PL 22-30.* Paris, 1844-1855.

Philo, vol. I. *On the Creation*; *Allegorical Interpretation.* Trad. F. H. Colson; G. H. Whitaker. Cambridge, EUA; Londres: Harvard University; William Heinemann, 1981 [1929]. (The Loeb Classical Library)

Philo, vol. II. *On the Cherubim*; *On the Sacrifices of Abel and Cain*; *The Worse attacks the Better*; *On the Posterity and Exile of Cain*. Trad. F. H. Colson; G. H. Whitaker. Cambridge, EUA; Londres: Harvard University; William Heinemann, 1994 [1929]. (The Loeb Classical Library)

Philo, vol. III. *On the Unchangeableness of God*; *On Husbandry*; *On Noah's Work as a Planter*; *On Drunkenness*; *On Sobriety*. Trad. F. H. Colson; G. H. Whitaker. Cambridge,

EUA; Londres: Harvard University; William Heinemann, 1985 [1935]. (The Loeb Classical Library)

Philo, vol. IV. *On the Confusion of Tongues*; *On the Migration of Abraham*; *Who is the Heir*; *On the Preliminary Studies*. Trad. F. H. Colson; G. H. Whitaker. Cambridge, EUA; Londres: Harvard University; William Heinemann, 1985 [1935]. (The Loeb Classical Library)

Philo, vol. V. *On Flight and Finding*; *On the Change of Names*; *On Dreams*. Trad. F. H. Colson; G. H. Whitaker. Cambridge, EUA; Londres: Harvard University; William Heinemann, 1988 [1934]. (The Loeb Classical Library)

Philo, vol. VI. *On Abraham*; *On Joseph*; *Moses*. Trad. F. H. Colson. Cambridge, EUA; Londres: Harvard University; William Heinemann, 1984 [1935]. (The Loeb Classical Library)

Plato / Adam, J. (ed.). *The republic of Plato, vol. I*. Cambridge: Cambridge University, 1902.

Plato / Duke, E. A. *et al.* (ed.). *Platonis opera*, *tomus I: Euthyphro; Apologia; Crito; Phaedo; Cratylus; Theaetetus; Sophista; Politicus.* Oxford: Clarendon, 1995.

Plato / Duke, E. A. *et al.* (ed.). *Platonis opera*, *tomus II: Parmenides; Philebus; Symposium; Phaedrus; Alcibiades I; Alcibiades II; Hipparchus; Amatores.* Oxford: Clarendon, 1995.

Plato. *Laches*; *Protagoras*; *Meno*; *Euthydemus*. Trad.: W. R. M. Lamb. Cambridge, EUA; Londres: Harvard University; William Heinemann, 1952. (The Loeb Classical Library)

Plato. *Laws.* Trad. R. G. Bury. Cambridge, EUA; Londres: Harvard University; William Heinemann, 1952. (The Loeb Classical Library)

Quintilian. *Instituto oratoria,* vol. I-III. Trad.: H. E. Butler. Cambridge, EUA; Londres: Harvard University, 1996 [1923]. (The Loeb Classical Library)

Ruiz Bueno, D. (ed.). *Cartas de San Jerónimo.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962.

San Isidoro de Sevilla. *Etimologías*. Texto latino, tradução e notas José O. Reta e Manuel-A. M. Casquero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2004.

Santo Agostinho. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã.* Trad.: N. A. de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2007.

Santo Agostinho. *Comentário ao Gênesis.* Trad.: A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

Tertullianus / Reifferscheid, A.; Wissowa, G. (ed.). *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera*, pars I. Praga; Viena; Leipzig: Tempsky; Freytag, 1890. (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*)

Thesaurus Linguae Graecae: TLG Workplace, v. 8.0. Silver Mountain Software, 2000.

Thucydides. *History of Peloponnesia war*, vol. II. Trad.: C. F. Smith. Cambridge, EUA; Londres: Harvard University; William Heinemann, 1958. (The Loeb Classical Library)

Varro. *On the Latin Language.* I: books V-VII. Trad.: R. G. Kent. Cambridge, EUA; Londres: Harvard University; William Heinemann, 1938. (The Loeb Classical Library)

Vetus Latina – die Reste der altlateinischen Bibel. *Genesis*. Ed. : Fischer, B. Friburgo em Brisgóvia: Herder, 1951.

Virgílio. *Eneida.* Trad.: O. Mendes. Cotia; Campinas: Ateliê; Unicamp, 2005.

Obras de referência:

Blaise, A. *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens.* Turnhout: Brepols, 1954.

Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire de mots.* Paris: Klincksieck, 1968.

Charaudeau, P.; Maingueneau, D. (org.). *Dicionário de análise do discurso.* Trad. F. Komesu *et al.* São Paulo: Contexto, 2008.

Crystal, D. *Dicionário de lingüística e fonética.* Trad.: M. C. Dias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

Ducrot, O.; Todorov, T. *Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem.* Trad.: A. K. Miyashiro. São Paulo: Perspectiva, 2001 [1972].

Ernout, A.; Meillet, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots.* Paris: Klincksieck, 2001 [1932].

Glare, P. G. (ed.). *Oxford Latin Dictionary.* Oxford: Clarendon, 2007 [1982].

Houaiss, A. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. CD-ROM.

Liddell, H. G.; Scott, R.; Jones, H. S. *A Greek-English lexicon.* Oxford: Clarendon, 1996 [1843].

Maltby, R. *A lexicon of ancient latin etymologies.* Melksham: Francis Cairns, 1991.

Thesaurus Linguae Latina (TLL). Versão online. 2009.

Estudos modernos:

Adam, J.-M. Por uma colaboração das ciências do estabelecimento dos textos (genética, filologia, tradução). In: J.-M. A. (org.). *Análises textuais e discursivas*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 15-43.

Ademollo, F. *The Cratylus of Plato: a commentary.* Cambridge: Cambridge University, 2011.

Allen, J. The Stoics on the origin of language and the foundations of etymology. In: D. F. Iinwood. *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age*. Cambridge: Cambridge University, 2005, p. 14-35.

Amsler, M. *Etymology and grammatical discourse in late antiquity and the early Middle Ages.* Amsterdam; Filadélfia: John Benjamins, 1988.

Anstey, M. P. The Grammatical-Lexical Cline in Tiberian Hebrew. *Journal of Semitic Studies*, 2006, p. 59-84.

Artheton, C. Apollonius Dyscolus and the ambiguity of ambiguity. *The Classical Quarterly*, 1995, p. 441-473.

Atherton, C. *The Stoics on ambiguity.* Cambridge: Cambridge University, 1993.

Auroux, S. *A revolução tecnológica da gramatização.* Trad. E. P. Orlandi. Campinas: Unicamp, 1992.

Auroux, S. La réalité de l'hyperlangue. *Langages*, 1997, p. 110-121.

Authier-Revuz, J. *Palavras incertas: as não-coincidências do dizer.* Trad.: Claudia R. C. Pfeiffer *et al.* Campinas: Unicamp, 2001 [1998].

Avemarie, F. Interpreting Scripture through Scripture: Exegesis Based on Lexematic Association in the Dead Sea Scrolls and the Pauline Epistles. In: F. Garcia Martinez (ed.). *Echoes from the caves: Qumran and the New Testament*. Leiden; Boston: Brill, 2009, p. 83-102.

Banniard, M. Le lecteur en Espagne wisigothique d'après Isidore de Séville de ses fonctions à l'état de la langue. *Revue des études augustiniennes*, 1975, p. 112-144.

Baratin, M. La constituition de la grammaire et de la dialectique. In: S. Auroux (org.). *Histoire des idées linguistiques, t. I: la naissance des métalangages en orient et en occident*. Liège: Pierre Mardaga, 1989, p. 186-206.

Baratin, M.; Desbordes, F. Sémiologie et métalinguistique chez saint Augustin. *Langages*, 16 (65), 1982, p. 75-89.

Barbosa, J. Foco e Tópico: algumas questões terminológicas. In: Graça Rio-Torto, Olívia M. Figueiredo e Fátima Silva (org.). *Estudos em Homenagem de Mário Vilela.* Porto: Faculdade de Letras da U. Porto, 2005, p. 339-351.

Bardenhewer, O. *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs oeuvres.* Paris, 1899.

Barthes, R. A morte do autor. In: *O Rumor da língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 57-64.

Bassetto, B. F. *Elementos de Filologia Românica: História Externa das Línguas.* São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

Bejarano, V. La Filología latina: objetivos y métodos. *Durius*, 1975, p. 53-144.

Bezerra, P. Prefácio: Uma obra à prova do tempo. In: M. Bakhtin. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. P. Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. v-xxii.

Blank, D.; Atherton, C. Contribuição estoica à gramática tradicional. In: B. Inwood (org.). *Os Estoicos.* Trad. R. Finker. São Paulo: Odysseus, 2006 [2003], p. 343-362.

Bobzien, S. The Stoics on fallacies of equivocation. In: D. Frede; B. Inwood (org.). *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age. Proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum.* Nova Iorque: Cambridge University, 2005, p. 239-273.

Böckh, A. *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaft.* Ed.: E. Bratuscheck. Leipzig: R. G. Teubner, 1877.

Bockmuehl, M. The Dead Sea Scrolls and the Origins of Biblical Commentary. In: R. A. Clements; D. R. Schwartz (org.). *Text, Thougt, and Practice in Qumran and Early Christianity*. Leiden; Boston: Brill, 2009, p. 3-30.

Bockmuehl, M. The making of gospel commentaries. In: M. Bockmuehl; D. A. Hagner (org.). *The Written Gospel*. Nova Iorque: Cambridge University, 2005, p. 274-295.

Bömer, F. Der Commentarius: Zur Vorgeschichte und literarischen Form der Schriften Caesars. *Hermes*, 1953, p. 210-250.

Campbell, J. Qumran sectarian writings. In: W. Horbury (org.). *The Cambrigde History of Judaism*. Cambrigde: Cambrigde University, 1999, p. 798-821.

Cardoso, I. T. *Trompe-l'œil: Philologie und Illusion.* Viena: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

Chamberlin, J. Augustine on Ambiguity. In: *Medieval arts doctrines on ambiguity and their place in Langland's poetics*. Montreal: McGill-Queen's University, 2000, p. 24-44.

Chauí, M. *Convite à Filosofia.* São Paulo: Ática, 2000.

Colerus, T. *De Philologia dissertatio.* Leipzig, 1643.

Cossutta, F. Catégories descriptives et catégories interprétatives en analyse du discours. In: J.-M. Adam (org.). *Texte et discours: catégories pour l'analyse*. Dijon: Universitaire de Dijon, 2004, p. 189-213.

Crouzel, H. Jérôme traducteur du 'Peri Archôn'd'Origène. In: Y.-M. Duval. *Jérôme entre l'Occident et l'Orient : XVIe centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem - Actes / Colloque St Jérôme (1986; Chantilly)*. Etudes augustiniennes, 1988, p. 153-161.

Curtius, G. *Über die Geschichte und Aufgabe der Philologie.* Kiel: Ernst Homann, 1862.

Daneš, F. Zur linguistischen Analyse der Textstruktur. *Folia Linguistica*, 1970, p. 72-78.

de Certeau, M. *A escrita da história.* Trad.: M. d. Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 [1975].

de Grave, B. ; Bergagne, A. M.; de Uvaen, J. (ed.). *La Saincte Bible nouvellement translatée de latin en françois, selon l'édition latine, dernièrement imprimée à Louvain, reveue, corrigée & approuvée par gens sçavants, à ce députez : à chascun chapitre sont adjouxtez les sommaires, contenants la....* Lovaina, 1550.

de Saussure, F. *Curso de Linguística Geral.* Ed. : C. Bally; A. Sechehaye; I. N. Salum. Trad.: A. Chelini; J. P. Paes; I. Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006 [1916].

Deleuze, G. *Lógica do sentido.* Trad.: L. R. Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2006 [1969].

Derrida, J. *Gramatologia.* São Paulo: Perspectiva, 2006 [1967].

Desbordes, F. *Concepções sobre a escrita na Roma antiga.* Trad.: F. M. Moretto; G. M. Machado. São Paulo: Ática, 1995 [1990].

Devine, A. M.; Stephens, L. D. *Latin Word Order: structured meaning and information.* Nova Iorque: Oxford University, 2006.

Duval, F. À quoi sert encore la philologie? Politique et philologie aujourd'hui. *Laboratoire italien*, 2007, p. 17-40.

Duval, Y.-M. (ed.). *Jérôme entre l'occident et l'orient : XVIe centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem : actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986).* Paris : Etudes augustiniениennes, 1988.

Edgar, S. (ed.). *The Vulgate Bible: Douay-Rheims translation.* Washington: Harvard University, 2010.

Ego, B. Aquila. In: H. Cancik *et al.* (org.). *Brill's New Pauly.* Brill Online, 2012. Disponível em: <http://referenceworks.brillonline.com.ubproxy.ub.uni-heidelberg.de/entries/der-neue-pauly/aquila-e130510>. Acesso em: 8 jan. 2012.

Eslinger, L. Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion: The Question of Category. *Vetus Testamentum*, 1992, p. 47-58.

Finley, M. *Uso e abuso da História.* São Paulo: Martins Fontes, 1989.

Fishbane, M. Inner-Biblical Exegesis. In: M. Sæbø (org.). *Hebrew Bible / Old Testament - The History of Its Interpretation, volmue I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 33-48.

Fitzmyer, J. A. The use of explicit Old Testament quotations in Qumran literature and in the New Testament. *New Testament Studies*, 1961, p. 297-333.

Foucault, M. *A Arqueologia do Saber.* Trad.: L. F. Neves. Rio de Janeiro: Forense, 2007 [1969].

Foucault, M. *A ordem do discurso: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970.* Trad.: L. F. Sampaio. São Paulo: Loyola, 2005 [1971].

Foucault, M. Qu'est-ce qu'un auteur? In: *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 817-849.

Fuhrer, T. Die Macht der Philologie. Einige Überlegungen. In: J. Elze *et al.* (org.). *Möglichkeiten und Grenzen der Philologie (Tagunsband)*. Berlim: Friedrich Schlegel Graduiertenschule, 2011, p. 173-178.

Funari, P. P. Os debates historiográficos sobre a Antigüidade Clássica e as ciências humanas: Filologia, Literatura e Lingüística. *Anuari de Filologia, Studia Graeca et Latina*, 1999, p. 29-38.

Fürst, A. *Hieronymus: Askese und Wissenschaft in der Spätantike.* Friburgo em Brisgóvia: Herder, 2003.

Fürst, A. Veritas Latina. Augustins Haltung gegenüber Hieronymus' Bibelübersetzungen. *Revue des Études Augustiniennes*, 40, 1994, p. 105-126.

Fürst, A. *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus - Studien zur antiken Theologiegeschichte.* Göttingen: De Gruyter, 2011.

Geerlings, W.; Schulze, C. (org.). *Der Kommentar in Antike und Mittelalter: Beiträge zu seiner Erforschung.* Leida; Boston; Colônia: Brill, 2002.

Gerzymisch-Arbogast, H. *Zur Thema-Rhema-Gliederung in amerikanischen Wirtschaftsfachtexten: eine exemplarische Analyse.* Tübingen: Gunter Narr, 1987.

Grabbe, L. L. *An introduction to Second Temple Judaism: History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus.* Londres: T&T Clark, 2010.

Graves, M. *Jerome's Hebrew philology: a study based on his commentary on Jeremiah.* Leida; Boston: Brill, 2007.

Greschat, K. Marcion. In: *Brill's New Pauly.* Brill Online, 2012. Disponível em: <http://referenceworks.brillonline.com.ubproxy.ub.uni-heidelberg.de/entries/brill-s-new-pauly/marcion-e724510>. Acesso: 8 jan. 2012.

Grypeou, E.; Spurling, H. *The exegetical encounter between Jews and Christians in late antiquity.* Leida; Boston: Brill, 2009.

Guthrie, W. K. *A History of Greek Philosophy (6 vols.).* Cambridge: Cambridge University, 1962-1981.

Hadot, I. Der fortlaufende philosophische Kommentar in der Antike. In: W. Geerlings; C. Schulze (org.). *Der Kommentar in Antike und Mittelalter: Beiträge zu seiner Erforschung*. Leida; Boston; Colônia: Brill, 2002, p. 183-200.

Hadot, P. Ammonius. In: H. Cancik *et al.* (org.). *Der Neue Pauly.* Brill Online, 2012. Disponível em: <http://referenceworks.brillonline.com.ubproxy.ub.uni-heidelberg.de/entries/der-neue-pauly/ammonios-e118120>. Acesso: 8 jan. 2012.

Halliday, M. A. Notes on transitivity and theme in English, part 2. *Journal of Linguistics*, 1967, p. 177-274.

Hartog, F. *O espelho de Heródoto.* Belo Horizonte: UFMG, 1999.

Hartog, F. Tempo e História: "como escrever a história da França hoje?". *História Social*, 1996, p. 127-154.

Hartog, F. Tempo, História e a escrita da história: a ordem do tempo. *Revista de História*, 2003, p. 9-34.

Hayward, C. T. *Jerome's Hebrew questions on Genesis.* Oxford; Nova Iorque: Clarendon, 1995.

Hennings, R. *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14.* Leida; Nova Iorque; Colônia: Brill, 1994.

Hockett, C. F. *A course in modern linguistics.* Nova Iorque: Macmillan, 1958.

Hoffmann, P. What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators. In: M. L. Gill; P. Pellegrin (ed.). *A companion to ancient philosophy*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 597-624.

Inowlocki, S. Eusebius of Caesarea's Interpretatio Christiana of Philo's De vita contemplativa. *Harvard Theological Review*, 2004, p. 305-328.

Irvine, M. *The making of textual culture: "Grammatica" and literary theory, 350-1100.* Cambridge: Cambridge University, 1994.

Jager, G. *Einführung in die Klassische Philologie.* Munique: Beck, 1990.

Jay, P. *L'exégèse de Saint Jérôme d'après son "Commentaire sur Isaie".* Paris: Études Augustiniennes, 1985.

Kamesar, A. Biblical Interpretation in Philo. In: A. Kamesar (ed.). *The Cambridge companion to Philo*. Nova Iorque: Cambridge University, 2009, p. 65-94.

Kamesar, A. *Jerome, Greek scholarship, and the Hebrew Bible: a study of the Quaestiones hebraicae in Genesim.* Nova Iorque: Oxford University, 1993.

Lallot, J.; Rosier-Catach, I. Le devenir d'un merveilleux outil. *Histoire Épistémologie Language*, 2005, p. 7-10.

Le Boulluec, A. Le Problème de l'extension du canon des écritures. *Recherches de Science Religieuse*, 2004, p. 45-87.

Le Maistre de Sacy, I.-L. ; Fillion, L.-C. (ed.). *La Sainte Bible : texte latin et traduction française.* Paris, 1889.

Levy, H. L. To Hexês in Homeric Scholia and Servius' Ordo. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1969, p. 237-254.

Luce, J. V. Plato on Truth and Falsity in Names. *Classical Quarterly*, 1969, p. 222-232.

Luhtala, A. Terms Related to Ambiguity in Ancient Grammar, Rhetoric and Philosophy. In: Basset, Louis *et al*. (ed.). *Bilinguisme et terminologie grammaticale gréco-latine*. Lovaina: Peeters, 2007, p. 119-133.

Lyons, J. *Introdução à lingüística teórica.* Trad.: R. V. Mattos e Silva; H. Pimentel. São Paulo: Nacional; USP, 1979.

Maingueneau, D. *Discurso literário.* Trad.: A. Sobral. São Paulo: Contexto, 2006 [2005].

Maingueneau, D. Filologia e análise do discurso. In: J.-M. Adam *et al.* (org.). *Análises textuais e discursivas: metodologias e aplicações*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 44-60.

Maingueneau, D. *Les Termes clés de l'analyse du discours.* Paris: Éditions du Seuil, 1996.

Maingueneau, D. *O contexto da obra literária.* Trad.: M. Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2001 [1993].

Maingueneau, D. *Sémantique de la polémique: Discours religieux et ruptures idéologiques au XVIIe. siècle.* Lausanne: l'Age d'Homme, 1983.

Malanga, E. B. *A Bíblia hebraica como obra aberta: uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica.* São Paulo: Humanistas; Fapesp, 2005.

Marc'hadour, G. Influence de la Vulgate sur la culture de l'Occident. In: Y.-M. Duval (org.). *Jérôme entre l'Occident et l'Orient: XVIe centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem: actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986).* Paris: Etudes Augustiniennes, 1988, p. 465-481.

Markschies, C. Pamphilos. In: H. Cancik *et al.* (org.). *Der Neue Pauly.* Brill Online, 2012. Disponível em: <http://referenceworks.brillonline.com.ubproxy.ub.uni-heidelberg.de/entries/der-neue-pauly/pamphilos-e905080>. Acesso: 8 jan. 2012.

Markschies, C. Priscillianus, Priscillianismus. In: H. Cancik *et al.* (org.). *Der Neue Pauly.* Brill Online, 2012b. Disponível em: <http://referenceworks.brillonline.com.ubproxy.ub.uni-heidelberg.de/entries/der-neue-pauly/priscillianus-priscillianismus-e1008790>. Acesso em: 8 jan. 2012.

Martin, J. F. S. Jerónimo y los deuterocanónicos del Antiguo Testamento. *CDios*, 1969.

Martín, J. P. Philo and Augustine, De ciuitade Dei XIV 28 and XV: some Preliminary Observations. *The Studia Philonica Annual*, 1991, p. 283-294.

Mateos, J. *O Evangelho de São João: análise lingüística e comentário exegético.* São Paulo: Paulus, 1999.

Mathesius, V. *et al*. *Circulo lingüístico de Praga: Tesis de 1929.* Trad.: M. I. Chamorro. Madrid: Alberto Corazón, 1970 [1929].

Megale, H. (ed., introd. e glossário). *O Pentateuco da Bíblia medieval portuguesa.* São Paulo: Imago; EDUC, 1992.

Meier, M. Aristarchos. In: Cancik, H. *et al.* (org.). *Der Neue Pauly*. Brill Online, 2011. Disponível em: <http://www.brillonline.nl.ubproxy.ub.uni-heidelberg.de/subscriber/entry?entry=dnp_e135290>. Acesso em: 1 ago. 2011.

Metzger, B. M. *The canon of the New Testament: its origin, development and significance.* Nova Iorque: Oxford University, 1989.

Moreschini, C.; Norelli, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina - I: De Paulo à era constantina.* Trad.: M. Bagno. São Paulo: Loyola, 1996 [1995].

Moreschini, C.; Norelli, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina - II: Do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média, tomo 1.* Trad.: M. Bagno. São Paulo: Loyola, 2000 [1996].

Moreschini, C.; Norelli, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina - II: Do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média, tomo 2.* Trad.: M. Bagno. São Paulo: Loyola, 2000b [1996].

Most, G. W. (org.). *Commentaries = Kommentare.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

Most, G. W. Preface. In: G. W. Most (org.). *Commentaries = Kommentare*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, p. v-xv.

Neuschäfer, B. *Origenes als Philologe.* Basileia: F. Reinhardt, 1987.

Neves, M. H. *A vertente grega da gramática tradicional: uma visão do pensamento grego sobre a linguagem.* São Paulo: UNESP, 2005.

Newman, J. H. *Apologia.* Londres: Fontana, 1959.

Nicolas, C. La question du genre et du nombre des autonymes en latin. *Histoire Épistémologie Language*, 2005, p. 45-72.

Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio, sacrosanti oecumenici Concilii Vaticani II ratione habita, iussu Pauli PP. VI recognita, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata. Editio typica altera. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html>. Acesso em: 13 jul. 2012.

Nowakowska, A. Dialogisme, polyphonie: des textes russes de M. Bakhtine à la linguistique contemporaine. In: J. Bres *et al.* (org.). *Dialogisme et polyphonie: approches linguistiques. Actes du colloque de Cerisy, 3-9, septembre, 2004.* Bruxelas: De Boeck Supérieur, 2005, p. 19-32.

O'Loughlin, T. Inventing the Apocrypha: The Role of Early Latin Canon Lists. *Irish Theological Quarterly*, 2009, p. 53-74.

Pêcheux, M. *Les Verités de la Palice.* Paris: Maspero, 1975.

Pereira, M. A. *Quintiliano gramático: o papel do mestre de gramática na Institutio oratoria.* São Paulo: Humanitas, 2000.

Posner, R. *Theorie des Kommentierens: Eine Grundlagenstudie zur Semantik und Pragmatik.* Frankfurt (M.): Athenäum, 1972.

Prata, P. Questões de autoria na Roma antiga. In: M. V.-F. Barbosa (org.). *Cadernos de Qualificação.* Campinas: Unicamp, 2005.

Quirk, R. *et al. A comprehensive grammar of the English language.* Londres; Nova Iorque: Longman, 1985.

Rebenich, S. *Jerome.* Londres; Nova Iorque: Routledge, 2002.

Rey-Desbordes, J. *Le métalangage: étude linguistique du discours sur le langage.* Paris: Le Robert, 1978.

Rist, J. Basileides. In: H. Cancik *et al.* (org.). *Der Neue Pauly.* Brill Online, 2012. Disponível em: <http://referenceworks.brillonline.com.ubproxy.ub.uni-heidelberg.de/entries/der-neue-pauly/basileides-e213010>. Acesso em: 8 jan. 2012.

Rist, J. Isidoros. In: H. Cancik *et al.* (org.). *Der Neue Pauly.* Brill Online, 2012b. Disponível em: <http://referenceworks.brillonline.com.ubproxy.ub.uni-heidelberg.de/entries/der-neue-pauly/isidoros-e527650>. Acesso: 8 jan. 2012.

Robin, R. *História e Linguística.* Trad.: A. Bolle. São Paulo: Cultrix, 1977.

Robins, R. H. *A short history of linguistics.* Londres: Longman, 1967.

Rottzoll, D. U. *Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis.* Berlim; Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1994.

Royse, J. R. The Works of Philo. In: A. Kamesar (ed.). *The Cambridge companion to Philo*. Nova Iorque: Cambridge University, 2009, p. 32-64.

Runia, D. T. Philo and the Early Christian Fathers. In: A. Kamesar (org.). *The Cambridge companion to Philo*. Nova Iorque: Cambrigde University, 2009, p. 210-230.

Runia, D. T. *Philo in early Christian literature: a survey.* Assen; Minneapolis: Van Gorcum; Fortress, 1993.

Sarfati, G.-E. L'analyse du discours et la question du texte: l'horizon du sens commun et de la doxa. In: R. Amossy; D. Maingueneau (org.). *L'analyse du discours dans les études littéraires*. Mirail: Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. 429-438.

Sawyer, J. F. *Sacred languages and sacred texts.* Londres; Nova Iorque: Routledge, 1999.

Schäublin, C. Homerum ex Homero. *Museum Helveticum*, 1977, p. 221-227.

Schniedewind, W. M. *How the Bible became a book.* Cambridge: Cambridge University, 2005.

Schwartz, D. R. Philo, His Family, and His Times. In: A. Kamesar (ed.). *The Cambrigde companion to Philo*. Nova Iorque: Cambrigde University, 2009, p. 9-31.

Schwindt, J. P. "Radikalphilologie": Die Bedeutung der Altertumswissenschaften für die heutige Bildung. In: K. Kempter; P. Meusburger (org.). *Bildung und Wissensgesellschaft*. Heidelberg: Springer, 2006, p. 151-163.

Schwindt, J. P. Einleitung. In: J. P. Schwindt (org.). *Was ist eine philologische Frage?* Suhrkamp, 2009, p. 11-20.

Schwindt, J. P. Schwarzer Humanismus: Brauchen wir eine neue Alte Philologie? *Merkur*, 2006, p. 1136-1150.

Sedley, D. *Plato's Cratylus.* Cambridge: Cambridge University, 2003.

Sesboüé, B.; Wolinski, J. *O Deus da Salvação (séculos I - VIII).* Trad.: M. Bagno. São Paulo: Loyola, 2005 [1994].

Silva, G. J. da. *História Antiga e usos do passodo: um estudo de apropriações da Antiguidade sob o Regime de Vichy (1940-1944).* São Paulo: Annablume, 2007.

Simpson, J. A.; Weiner, E. S. *The Oxford English dictionary.* Oxford; Nova Iorque: Clarendon, 1989.

Sluiter, I. Commentaries and the Didatic Tradition. In: G. W. Most (org.). *Commentaries = Kommentare*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, p. 173-205.

Solignac, A. Philon d'Alexandrie: II Influence sur les Pères de l'Église. In: *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris, 1984, p. 1366-1374.

Spevak, O. *Constituent order in classical Latin prose.* Amsterdam; Filadélfia: John Benjamins, 2010.

Svendsen, S. N. *Allegory transformed.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

Thouard, D. Einleitung: Die Folge der Philologisierung. In: D. Thouard *et al. Philologie als Wissensmodell / La philologie comme modèle de savoir.* Berlim: de Gruyter, 2010, p. 1-20.

Trigg, J. W. *Origen.* Londres: Routledge, 1998.

Undergångens arkitektur. Direção: P. Cohen. 1989. Filme Cinematográfico.

von Heusinger, K. Intonation and Information Structure. Konstanz, Alemanha: Universität Konstanz, 1999. (Tese de Doutorado)

Weber, D. Augustinus, De Genesi contra Manichaeos. Zu Augustins Darstellung und Widerlegung der manichäischen Kritik am biblischen Schöpfungsbericht. In: J. Van Oort *et al.* (org.). *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS)*. Leida; Boston; Colônia: Brill, 2001, p. 298-306.

Wegener, P. *Untersuchungen über die Grundfragen des Sprachlebens.* Ed.: E. F. Koerner. Amsterdam: John Benjamins, 1885.

Wolf, F. A. *Encyklopädie der Philologie.* Leipzig, 1831.

Young, I. Late Biblical Hebrew and the Qumran Pesher Habakkuk. *The Journal of Hebrew Scriptures*, 2008, p. 2-38.

Бахтин, М. М. *Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи.* Moscou: Лабиринт, 2000.

ANEXO

Tabela, retirada de Anstey (2006, p. 62), que expõe a transliteração tradicional e a baseada no Alfabeto Fonético Internacional (IPA). Como afirma o autor, "entende-se o sistema vocálico como um de sete classes (de quatro alturas) sem distinções de duração"[666]. Em parênteses, estão reproduzidas as chamadas *matres lectionis*.

grafema	tradicional	baseada no IPA	grafema	tradicional	baseada no IPA
א	’	ʔ	בַ בַה	a a^h	a a(h)
ב בּ	b̲ b	b v	בהַ בחַ בעַ	^{a}	a
ג גּ	ḡ g	g ʁ	בֶ	ă	ă
ד דּ	d̲ d	d ð	בָ בָה	o/ā	ɔ ɔ(h)
ה	h	h	בֶָ	ŏ	ŏ
ו	w	w	בֶ בֶי בֶה	e e^y e^h	ɛ ɛ(j) ɛ(h)
ז	z	z	בֶֶ	ĕ	ĕ
ח	ḥ	ħ	בֵ בֵי בֵה	ē ê $ē^h$	e e(j) e(h)
ט	ṭ	$t^ʕ$	בְ	ə/Ø	ə̆/ø
י	y	j	בִ בִי	i/ī	i i(j)
כ כּ ך	k̲ k	k χ	בֹ בוֹ בֹה	ō ô $ō^h$	o o(w) o(h)
ל	l	l	בֻ בוּ	u/ū û	u u(w)
מ ם	m	m			
נ ן	n	n			
ס	s	s			
ע	‘	ʕ			
פ פּ ף	p̄ p	p f			
צ ץ	ṣ	$ts^ʕ$			
ק	q	q			
ר	r	r			
שׁ	ś	ś			
שׂ	š	ʃ			
ת תּ	t̲ t	t θ			

[666] "[…] vowel system is understood as a (four-height) seven-quality system without length distinctions"