

DA *DECIFRAÇÃO*  
EM TEXTOS MEDIEVAIS

IV Colóquio da Secção Portuguesa  
da Associação Hispânica de Literatura Medieval

**Coordenação**

Ana Paiva Morais  
Teresa Araújo  
Rosário Santana Paixão



Edições Colibri

*Biblioteca Nacional - Catalogação na Publicação*

Coloquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval, 4, Lisboa, 2002

Da decifração de textos medievais / IV Coloquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval ; coord. Maria Teresa Alves de Araújo, Maria do Rosário Carmona E. S. Paixão, Ana Paiva Morais. - (Extra-colecção)

ISBN 972-772-425-6

I - Araújo, Maria Teresa Alves de, 1960-

II - Paixão, Maria do Rosário Carmona Esteves Santana, 1956-

III - Morais, Ana Paiva, 1956-

IV - Associação Hispânica de Literatura Medieval, Secção Portuguesa

CDU 821.134.2.09"04/14"

821.134.3.09"04/14"

821.133.1.09"04/14"

061.3

Título: Da *Decifração* em Textos Medievais  
*IV Colóquio da Secção Portuguesa*  
*da Associação Hispânica de Literatura Medieval*

Coordenação: Ana Paiva Morais, Teresa Araújo  
e Rosário Santana Paixão

Editor: Fernando Mão de Ferro

Capa: Ricardo Moita

Depósito legal n.º 201 330/03

Tiragem: 1.000 exemplares

Lisboa, Novembro de 2003

# APERTIO LIBRI UMA REPRESENTAÇÃO SIMBÓLICA DA DESCODIFICAÇÃO TEXTUAL

*Arnaldo do Espírito Santo*  
(Universidade de Lisboa)

## Paradigma

O significado com que aqui tomo a expressão *apertio libri* não é aquele com que representamos o gesto vulgar de abrir materialmente o suporte da escrita chamado livro, para podermos dar início à leitura. O que aqui entendo por *apertio libri* visa a representação simbólica de todo o processo da codificação e descodificação textual, com toda a problemática adjacente que vai da *poiética* à hermenêutica, ou, de uma forma simples, que vai da produção à recepção do texto, passando pela sua transmissão. Para ser mais transparente no que pretendo comunicar, esclareço, desde já, que a perspectiva em que tomo a *apertio libri*, como ponto de partida, está expressa no paradigma bíblico dos primeiros versículos do cap. 5 do *Apocalipse*, cujas palavras passo a citar:

"E vi na mão direita daquele que estava sentado no trono um livro escrito por dentro e por fora, selado com sete selos. E vi um anjo forte que gritava em alta voz: quem é digno de abrir o livro e de quebrar os seus selos?"<sup>1</sup>

O livro que aqui se pressupõe tem a forma de um rolo: pois só assim se entende que esteja escrito por dentro e por fora.<sup>2</sup> Como se sabe, o livro da época clássica tinha a forma de um rolo de papiro escrito apenas na

<sup>1</sup> Apoc. 5:1-2.

<sup>2</sup> Cf. Apoc. 6:12: "O céu recolheu-se como um livro que se enrola..."

face interior. Quando o rolo, depois de lido, era enrolado em torno de um cilindro, o *umbilicus*, atava-se-lhe uma fita antes de ser guardado numa caixinha que tinha o nome de *capsa*. Uma carta ou documento importante cujo conteúdo não devia ser revelado era selado ou lacrado com um ou mais selos.

O livro que nos é apresentado no *Apocalipse* é algo fora do vulgar: primeiro porque, contra o que é habitual, está escrito por dentro e por fora; segundo porque a sua mensagem está altamente protegida, não com um mas com sete selos; em terceiro lugar, porque "ninguém podia, nem no céu, nem na terra nem debaixo da terra, abrir o livro, nem olhar para ele".<sup>3</sup> Os termos em que o livro é aqui representado instauram uma simbologia da escrita como algo de oculto e de secreto, com níveis de leitura diferenciados, por dentro e por fora, cuja decifração é um acto de poder.

Deixemos por agora esta via de análise. Voltaremos a ela quando analisarmos a interpretação que foi dada a estes símbolos pelos comentadores e escritores medievais. É com eles, de facto, que se institui uma como teologia da escrita e da leitura. Ou, para usar uma expressão menos marcada, foram os comentadores patrísticos e medievais que lançaram as bases de uma poética da escrita e de uma hermenêutica da leitura, bases da cifração e decifração do texto.

Mas voltemos aos textos sagrados, origem e fonte de toda essa simbologia. A *apertio libri* enquadra-se numa cerimónia grandiosa que é descrita por alguém que teve uma visão, que foi arrebatado e viu.<sup>4</sup> Na esfera do sublime não há escrita sem arrebatamento. Veremos que o arrebatamento é uma forma teórica alternativa à inspiração divina, que consiste na possessão da mente do poeta por parte de uma divindade. Segundo Platão, o poeta pode ser enganado ou ludibriado pela divindade. Nessa outra forma de inspiração que é o arrebatamento, o escritor não pode ser enganado, porque se limita a descrever os factos ou realidades que se vão desenrolando diante dos seus olhos. Não se trata, pois, de uma escrita fabulosa ou subjectiva, inventada no interior do sujeito da escrita, mas de uma realidade objectiva transcrita pelo agente da enunciação. Encontram-se frequentes afirmações de que o escritor é testemunha visual da realidade que viu e a sua escrita é fidedigna porque o seu testemunho é verdadeiro. Em última análise o que aqui temos é a proclamação do critério de veracidade da escrita, enquanto produto de uma experiência obtida em estado de arrebatamento e de visão. Este princípio

<sup>3</sup> Apoc. 5:3.

<sup>4</sup> Cf. Apoc. 4: 1-3.

fundamenta a teoria das visões que se escreveram em todas as épocas e constitui uma autêntica poética do visionarismo que procura os seus fundamentos nas visões proféticas do A. T. e N. T. E segundo os princípios desta poética, e não de outra forma, que deve ser feita a decifração dos textos.

Há elementos que são constantes neste tipo de enquadramento e que indiciam a presença do mistério inefável da divindade, insondável e indescritível, sugerida pelo trono, pedras preciosas, arco-íris, vestes brancas, coroas de ouro, relâmpagos, vozes, trovões, candelabros, superfície cristalina das águas, animais fabulosos, etc. No caso do cap. IV do *Apocalipse*, os animais, quatro, que estão em volta do trono, têm uma simbologia própria, que lhes advém do facto de estarem cheios de olhos "em volta e por dentro". Parece tratar-se da mesma simbologia do livro "escrito por dentro e por fora".

E, pois, neste enquadramento que se dá a *apertio libri*. Todo o formulário que a acompanha pode ser interpretado como um *adventus* imperial, ou seja, como um cerimonial de entronização no poder, entronização do cordeiro e do seu povo que reinará "sobre a terra".<sup>5</sup> Assim sendo, o livro surge aqui como símbolo do poder, já que ser digno de "receber o livro" e "de quebrar os seus selos" é o mesmo que ser digno "de receber a virtude, a divindade, a sabedoria, a fortaleza, a honra, a glória, e a bênção".<sup>6</sup>

Não vou dissertar sobre as várias formas de interpretação de que poder será esse: se a implantação da Igreja em estado incoativo sobre as ruínas do mundo pagão finalmente destruído, ou se a implantação da Igreja em estado de perfeição consumado, ou, ainda, se o fim dos tempos e a implantação do Reino de Cristo por toda a eternidade. Estas três interpretações tiveram em todos os lances da história os seus defensores e os seus adeptos.

O que mais aqui importa referir é que antes de ser lida a sua mensagem, o que nunca virá a acontecer, só com o simples desenrolar da cerimónia da sua abertura, à medida que vão sendo quebrados os selos, executa-se, passo a passo, selo a selo, a destruição do universo visível, que pode simplesmente simbolizar o antigo estado de coisas, a antiga civilização, a antiga moral, os antigos deuses, as antigas formas de poder. A mensagem do livro, que nunca chega a ser lida (repito), simbolizará a implantação de uma nova cultura, entronizada pelo cristianismo. Parece ser esse o significado da presença dos quatro evangelistas simbolizados

<sup>5</sup> Apoc. 5:10.

<sup>6</sup> Apoc. 5: 12.

nos quatro animais, das sete igrejas representadas nos sete anjos, dos patriarcas e dos apóstolos figurados nos vinte e quatro anciãos. São estes os fundamentos em que vai assentar a nova organização da humanidade. Enfim, aqui temos os elementos de uma majestosa codificação simbólica do *advento do livro* como fonte inspiradora de uma nova ordem das coisas e revelação de um sentido para o universo que tende para o seu criador.

A abertura do livro contém em si estas duas faces de um mesmo paradigma: por um lado o judaísmo, o cristianismo, o maometismo, a lei moisaica, a cristã, a muçulmana, constituem-se como religiões do livro; por outro lado, o livro nunca deixará de ser um referente sacral, que tem como paradigma o grande livro da criação onde estão inscritos os planos divinos sobre a humanidade e o universo. Mudar de livro é mudar de religião. Só o cristianismo se manteve fiel ao livro do judaísmo, o Antigo Testamento, porque sempre se assumiu como continuidade da antiga na nova Aliança.

Tal continuidade revela-se na simbologia do livro, como se pode verificar no paralelismo de instruções e significado entre determinadas expressões dos capítulos 5 e 10 do *Apocalipse* e os capítulos 2 e 3 do Profeta Ezequiel. O livro do *Apocalipse*, escrito por dentro e por fora, encontra-se já em Ezequiel. Há no entanto diferenças de pormenor verdadeiramente significativas entre as duas aberturas do livro. Em Ezequiel não há selos, ou seja, o conteúdo não está selado e, por isso, ao contrário do que acontece no *Apocalipse*, o conteúdo é declarado como sendo constituído por "lamentações, gemidos e prantos",<sup>7</sup> conteúdo esse que o Profeta é convidado a pregar aos filhos de Israel. Mas nada que se pareça com a cerimónia da entronização do cordeiro que vimos no *Apocalipse*.

Além disso, o Profeta é convidado a *comer o livro* que a mão de alguém lhe estende. Esse gesto significa que Ezequiel recebeu o conteúdo e a investidura da sua missão, tal como Isaías<sup>8</sup> e Jeremias<sup>9</sup>, que a receberam quando mão invisível lhes tocou nos lábios.

Ezequiel comeu o livro, uma expressão simbólica da assimilação do seu conteúdo, que encontramos em português na metáfora: "devorar um livro".<sup>10</sup> E depois de o comer sentiu que na boca era doce como o mel.

<sup>7</sup> Ez. 2: 9.

<sup>8</sup> « 6: 5-7.

<sup>9</sup> 1: 9.

<sup>10</sup> Cf. Rupert de Deutz, *Commentaria in Apocalypsim*, PL 169:1014: "...devorare talem librum, id est et legendo in imis visceribus recondere, et praedicando ructuare sanctorum sacramenta Scripturarum." e Hugo de Folieto, *De Claustro animae*. PL 176:1170: "Librum ergo devoramus et comedimus, dum verba Dei legimus."

Recordo de passagem a expressão do salmista: "Como são doces as tuas palavras na minha boca, mais doces que o mel".<sup>11</sup> O que significa que o conteúdo do livro devorado por Ezequiel era a palavra de Deus.

No *Apocalipse* há um passo idêntico a este, no qual o Evangelista é convidado a comer o livro, que diz o seguinte:

"Depois vi um outro anjo forte que descia do céu, vestido de uma nuvem, e com o arco-íris sobre a sua cabeça; o seu rosto era como o sol, e os seus pés como colunas de fogo; tinha na mão um livrinho aberto, e pôs o pé direito sobre o mar, e o esquerdo sobre a terra, e gritou em alta voz...", etc.

E logo a seguir:

"E ouvi a voz do céu que novamente me falava e que dizia: vai e toma o livro aberto da mão do anjo, que está de pé sobre o mar e sobre a terra. Fui ter com o anjo, dizendo-lhe que me desse o livro. Ele respondeu-me: toma-o e devora-o; ele fará amargar o teu estômago, mas na boca será doce como o mel. Tomei o livro da mão do anjo, devorei-o, e na minha boca era doce como mel; mas depois que o devorei, o meu estômago ficou amargo. E disse-me: é necessário que ainda profetizes a muitas nações, povos, línguas e reis".<sup>12</sup>

Refiro esta cena para advertir que este livrinho que está aberto na mão do anjo não é o mesmo livro que, no capítulo V, é objecto da cerimónia da *apertio libri* nem tem a mesma carga simbólica. Aí tratava-se de um livro selado por sete selos, cujo conteúdo nunca chega a ser revelado; aqui, no cap. X, trata-se de um livrinho aberto que foi entregue por um anjo ao Profeta como sucederá com Ezequiel, e que é doce na boca porque contém a palavra de Deus. Mas porque é que é amargo no estômago? Diferença significativa em relação ao livro de Ezequiel.

Sobre este aspecto da simbologia do livro a exegese patrística e medieval é muito parca, pois todos se confinam, de uma maneira ou de outra, ao isótopo da penitência, que decorre da doçura da leitura e da pregação.<sup>13</sup> Acentuemos, porém, que a palavra de Deus não se apresenta,

<sup>11</sup> Sal. 118: 10.

<sup>12</sup> Apoc. 10: 8-11.

<sup>13</sup> Cf. Alui fus Tornacensis, *Expositio Novi Testamenti*, PL 79:1049: "Sed sciendum est quia cui sermo Dei in ore cordis dulcis esse coeperit, hujus proculdubio contra semetipsum anima amarescit. Quo enim in illo subtiliter discit qualiter se reprehendere debeat. eo se durius per amaritudinem poenitentiae castigat, quia tanto magis sibi displicet, quanto amplius in sacro libro de omnipotente Deo videt quod amet."

nem a Ezequiel nem ao Autor do *Apocalipse*, como mensagem oral, mas como um livro que é preciso comer. Relevamos ainda uma outra verificação: a simbologia da *apertio libri* transita de Ezequiel, em contexto normal do exercício da actividade profética, para contextos apocalípticos ou de fim do mundo. Assim a vamos encontrar no 4.º livro de *Esdras*, um apócrifo escrito em finais do séc. I d. C. Aí a abertura dos livros (não do livro) será feita diante do firmamento, para que venha à luz do dia a maldade dos homens.<sup>14</sup> Aqui a função simbólica da *apertio libri* remete para o grande dia, o do julgamento. No *Apocalipse*, que recolhe a mesma tradição, a abertura dos livros onde está contido o registo das acções dos homens é feita diante do trono. Por esses livros foram ou serão julgados os mortos.

Com esta segunda abertura do livro completamos dois elementos essenciais da cultura medieval, o fim do mundo e o julgamento individual: o livro é uma ameaça tremenda porque contém a prova da futura condenação. E evidente que se trata mais uma vez de um símbolo, neste caso de um *locus terribilis*. Pelo livro se recebe a missão, pelo livro se recebe a mensagem divina, pelo livro se recebe a conversão, pelo livro se muda de vida, pelo livro se é julgado.

Um dos casos mais interessantes deste género de abertura do livro é o que ocorre num fragmento copta do *Apocalipse de Henoch*, um apócrifo do séc. V da nossa era, mas que apresenta as mesmas características dos apócrifos judaicos.<sup>15</sup> Assim como João, o autor do *Apocalipse*, assim também Henoch é arrebatado. Mas se no *Apocalipse* o arrebatamento se pode entender de uma forma espiritual, no caso de Henoch diz-se expressamente que foi arrebatado corporalmente ao céu. Uma vez aí, Henoch não só recebe a revelação dos mistérios, mas ainda lhe é apresentado um livro, selado com três selos, no qual se encontra escrito o nome e os desígnios de Deus. E este o conteúdo da revelação feita a Henoch. O nome escrito é o da Santíssima Trindade, clara interpolação de origem cristã.

Mas além disso, é atribuída a Henoch a função de escriba das acções dos homens. Trata-se de um outro livro que vem desempenhar as mesmas funções da segunda abertura do livro que encontramos no *Apocalipse* e que se relaciona com o Juízo final. Não é essa a perspectiva que aqui nos propusemos tratar.

<sup>14</sup> "libri aperientur ante faciem firmamenti et omnes videbunt simul" (6: 20). Cf. A. Diez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Tomo I, Madrid, Ediciones Cistiandad, 1984, pp. 249-258.

<sup>15</sup> Cf. A. Diez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Tomo IV, Madrid, Ediciones Cistiandad, 1984, pp. 329-340.



## Decifração

A abertura do livro é a fundamentação da vida da Igreja e, por ela, da sociedade ocidental. Segundo um autor de finais do séc. VIII que em plena época carolíngia escreveu um comentário ao *Apocalipse*, a abertura do livro dá-se após a descrição da forma da Igreja. E esse autor explica que depois de a Igreja ser fundada pelos Apóstolos e pelos restantes pregadores entre os gentios, começaram a fazer-se os comentários aos livros do Velho e do Novo Testamento: comentários avalizados por serem escritos por santos doutores e por estarem de acordo com a norma da fé apostólica.

Nesta perspectiva, o decifrador do texto por excelência, neste caso, do texto bíblico, é o comentador, o expositor, enfim, o autor de comentários. E, mais ainda, o comentador tem uma função importante na vida da Igreja, tão importante como a do apóstolo e a do pregador, porque é ele que vai renovando a própria doutrina interpretada segundo a norma apostólica da fé. Dele se espera que seja um *vir* ou um *doctor sanctus*.<sup>16</sup>

Retenhamos deste texto a equação *apertio libri apertio divinarum scripturarum*. Permitam-me um salto do séc. VIII para o séc. XII a fim de cotejar um texto belíssimo de Pedro Abelardo, extraído do seu *Epítome de Teologia Cristã*. Diz Abelardo, em texto que traduzo:

"Este pão é a Escritura, o qual pão, ou seja, a qual escritura os homens, como crianças sem forças, antes da vinda de Cristo, pediam que lhes fosse partido, ou seja, que lhes fosse aberta e interpretada, e não havia quem lho partisse, até que Cristo veio para lhes abrir as Escrituras. Por isso diz João no *Apocalipse*: 'E ninguém podia abrir o livro e quebrar os selos'".<sup>17</sup>

Depara-se-nos aqui a mesma imagem da abertura do livro cujo conteúdo está cifrado, não obstante ser um alimento essencial. Na belíssima expressão de Abelardo o "pão é a escritura" e a escritura é o pão. O pão parte-se e reparte-se tal como a Escritura se abre e comenta. O comentá-

<sup>16</sup> Auctor incertus, *Expositio in Apocalypsim*, PL 17, 807: "Non inconvenienter post descriptam Ecclesiae formam apertio libri ponitur, per quam apertio divinarum Scripturarum designatur; quia postquam a sanctis apostolis caeterisque praedicatoribus Ecclesia in gentibus fundata est, libri veteris ac novi Testamenti secundum apostolicam fidem a sanctis doctoribus expositi sunt."

<sup>17</sup> *Epítome theologiae Christianae*, PL 178:1742: "Pañis iste Scriptura est, quem panem, id est, quam Scripturam parvuli infirmi ante adventum Christi sibi frangi, id est, aperiri et exponi petebant et non erat qui frangeret eis, donec veniret Christus, qui aperiret eis Scripturas. Unde Joannes in Apocalypsi: *Et nemo poterat aperire librum, et solvere signáculo ejus*".

rio ou decifração do conteúdo do texto é assim como parti-la em pedaços e distribuí-la como pedaços de pão. "O homem interior (são palavras de Abelardo) alimenta-se e sustenta-se do alimento espiritual, tal como o homem exterior de alimento corporal".<sup>18</sup> Metaforicamente o texto é como uma broa de pão de milho que tem uma côdea dura, a letra, que é necessário romper para chegar ao miolo do sentido interior.<sup>19</sup>

Aqueles comentários cuja leitura lenta e fastidiosa nos faz sorrir ou nos causa desprazer são, de facto, fruto de grande erudição e de profundas meditações. Em muitos casos representam a visão actualizada da leitura e são por isso um manancial de informações sobre a transmissão dos textos originais: daquilo que o tempo deixa cair como desinteressante, e daquilo que a modernidade conserva, apesar de antigo.

O texto de Pedro Abelardo está cheio dessas alusões implícitas ao passado. Um texto medieval como este é constituído por uma primeira camada de origem bíblica, não só nas ideias mas no próprio vocabulário. Hoje, a leitura ou edição de um texto escrito sob o domínio desta forma mental necessita de um conhecimento não superficial da Bíblia, da doutrina da Igreja, da liturgia, e dos comentaristas anteriores.

Uma afirmação tão anodina, aparentemente, como "até que viesse Cristo para lhes abrir as escrituras" remete para o comentário ao *Apocalipse* de Vitorino de Petau que diz: *Hic ergo aperit et resignat, quod ipse signaverat testamentum*,<sup>20</sup> isto é, foi Cristo que selou o Testamento, só ele o pode desselar porque ele é o conteúdo da própria Escritura, que antes da sua vinda era um texto como que enigmático. Ou para as palavras de Orígenes: "Enquanto não veio Cristo, a lei estava perdida, fechado o discurso profético, velada a leitura do Velho Testamento, e até hoje, quando os Judeus lêem Moisés, têm um véu sobre o coração. Condenáveis são aqueles que amam o véu e censuram os comentadores que procuram descerrar o véu."<sup>21</sup> Outra referência - a das duas faces do texto, a

<sup>18</sup> "Et bene dicitur Scriptura panis, quia ea ut cibo spiritali interior homo, sicut et corporali exterior, reficitur et sustentatur.

<sup>19</sup> "Quae frangenda, id est, exponenda est, quia, sicut duri panis crusta frangenda sunt, ut ad medullam et micam, quae intus est, veniamus, sic cortex et testa litterae frangenda est, id est series litterae exponenda, ut ad medullam, id est ad interiorem sensum venire valeamus."

<sup>20</sup> *Scholia in Apocalypsin*, PL 5: 327.

<sup>21</sup> Orígenes, Hieronymus Stridonensis: *Translatio Homiliarum in Hieremiam et Ezechielem*, PL 25: 784: "Quamdiu non venit Deus meus, clausa erat lex, clausus sermo propheticus, velata Iectio veteris Testamenti, et usque ad hanc diem, quando legitur Moyses, velamentum in corde Judaeorum est positum. Sunt autem quidam, qui amant velamentum, et oderunt eos qui de velamine interpretantur".

espiritual e a corporal, a *littera* e o *sensus interior* - conduz-nos também a Orígenes que diz que o livro escrito por dentro e por fora simboliza o sentido espiritual (por dentro) e o sentido literal (por fora). De facto, a busca de sentido *per allegoriam* foi o método mais comum seguido pelos comentadores patrísticos e medievais. Só no âmbito da Patrologia o substantivo *allegoria* (busca de isotopias no domínio da fundamentação da fé) ocorre 2316 vezes, número extraordinariamente elevado em relação à ocorrência de *tropologia* (sentido moral) 704 vezes, e de *anagoge* e *anagogia* (sentido escatológico) 441 vezes. Foi mesmo criado o verbo *allegorizare*, formado a partir do grego ἀXXτιγοπεῖν, no sentido de "interpretar alegoricamente". A primeira ocorrência surge, e com razão, em Tertuliano<sup>22</sup>. Estava a criar-se uma autêntica escola de comentadores da Escritura - Tertuliano morreu em 230 - que consolidava a sua linguagem técnica e os seus métodos, com grande influência, desde o início, do método alegórico usado por Fílon de Alexandria (primeira metade do séc. I d. C.) e antes dele aplicado pelos estóicos ao comentário dos poemas homéricos. Esta foi a tendência generalizada durante toda a idade patrística e medieval. Não é necessário um estudo aprofundado da aplicação em contexto das 233 ocorrências de *per allegoriam* para termos uma ideia clara da extensão do seu significado e dos seus usos e abusos. Darei apenas uma amostra, com a análise de algumas ocorrências, do método por excelência da hermenêutica medieval.

E começo por Tertuliano, que passo a resumir. Trata-se de argumentar sobre a ressurreição da carne. O que está em causa é a afirmação de Cristo *caro non prodest*,<sup>23</sup> "o corpo de nada aproveita" não interessa, não importa, afirmação que parece prejudicar a doutrina da ressurreição. Tertuliano, no início da sua argumentação, esclarece que o sentido da afirmação deve ser tirado da materialidade das palavras. Uma observação importante como ponto de partida para os limites a estabelecer na interpretação alegórica.<sup>24</sup> A seguir analisa o contexto em que a afirmação foi pronunciada: os discípulos tinham ficado assustados quando Cristo disse que lhes daria a sua carne a comer. Por isso corrige essa impressão dizendo que "é o Espírito que vivifica" e "acrescentando" que "a carne de nada aproveita".<sup>25</sup>

<sup>22</sup> *Homiliae in Jeremiam et Ezechielem*, PL 25: 606; *De resurrectione carnis*, PL 2: 834, 837.

<sup>23</sup> João 6: 64: spiritus est qui vivificat caro non prodest quicquam verba quae ego locutus sum vobis spiritus et vita sunt.

<sup>24</sup> *De resurrectione carnis*, PL 2: 847: "ex materia dicti dirigendus est sensus."

<sup>25</sup> *De resurrectione carnis*, PL 2: 847: "Nam quia duram et intolerabilem existimaverant sermonem ejus, quasi vere carnem suam illis edendam determinasset; ut in spiritum

Onde está então a alegoria? Está na interpretação do que se segue. Querendo Cristo significar o que se deve entender por Espírito, prosseguiu à maneira de explicação: "As palavras que eu vos disse são espírito, são vida".<sup>26</sup> Um pouco atrás o mesmo Cristo dissera: "Quem ouve as minhas palavras... tem a vida eterna". Então, conclui Tertuliano, Cristo, ao instituir no discurso "a palavra vivificadora", já que a palavra é espírito e vida, afirmou também que a palavra é a sua carne porque a palavra se fez carne, e por isso deve ser apetecida e devorada pelo ouvido, ruminada pela inteligência, e digerida pela fé.

A alegoria está no trâmite final que identifica "a minha carne" com "a minha palavra". A interpretação alegórica é pois um percurso que vai da análise da materialidade do discurso, passa pela sua integração no contexto, e remata com a extrapolação fundamentada nos dois níveis anteriores, sobretudo no contexto, como acontece neste caso em que Cristo, um pouco antes, declarara que a "sua carne" era "pão celeste", forçando de todas as maneiras, *per allegoriam*, os seus ouvintes a recordarem-se dos seus antepassados que "preferiram o pão e a carne dos Egípcios ao chamamento divino". E foi por isso que disse: "A carne de nada aproveita". Com este remate voltamos ao sentido literal do início, mas agora enriquecido de outros sentidos que lhe são conferidos pelo contexto.

Digamos, por conclusão, que em princípio só deveria haver interpretação alegórica quando o texto contivesse em si uma linguagem já de si alegórica ou alegorizante, como no caso acima analisado; deveria, pois, imperar o princípio segundo o qual o nível da decifração deve corresponder ao nível da cifração, e deve haver uma corrente contínua entre sentido literal, contexto, e significação alegórica. Estes são os princípios que estão presentes em muitos escritores medievais, não apenas como exegetas do texto, mas também como fazedores dos seus próprios textos.

### Significado dos nomes próprios

Um dos fundamentos da interpretação alegórica foi desde tempos imemoriais a decifração dos nomes próprios a partir do seu significado como substantivo comum. O hebraico é uma daquelas línguas em que o nome próprio, em muitos casos, mantém viva e transparente a motivação

disponeret statum salutis, praemisit: *Spiritus est qui vivificar*, atque ita subjunxit: *Caro nihil prodesv*, ad vivificandum scilicet.

<sup>26</sup> *De resurrectione carnis*, PL 2: 847: "Exsequitur etiam quid velit intelligi spiritum: *Verba quae locutus sum vobis, spiritus sunt, vita sunt.*"

do significado, no sentido que lhe foi dado por Stephen Ulmann.<sup>27</sup> De facto Bethlehem é um nome próprio composto de dois substantivos comuns, dos quais *Beth* significa *casa* e *lehem* *pão*. É quase um processo natural que alguém comente, a propósito do nascimento de Cristo em Bethlehem, que ele aí nasceu porque é o "pão da vida", como um dia afirmou de si próprio segundo o Evangelho de S. João;<sup>28</sup> ou, como fez S. Jerónimo, diga: "salve Bethlehem, casa do pão, onde nasceu o pão que desceu do céu".<sup>29</sup> S. Jerónimo usa abundantemente deste processo alegórico na escrita das suas cartas, de tal modo que um editor moderno terá necessidade de lhes acrescentar umas notas para que o texto seja inteligível. Assim procedeu, por exemplo, numa carta a Algásia, onde relata que o seu discípulo Apodémio, fazendo jus ao significado do seu nome, fez uma longa viagem para o visitar.<sup>30</sup> Esta alegorização tem como base a etimologia de Apodemius, do grego áiTÓÔripos', que significa "aquele que viaja fora do seu país".

Um as linhas abaixo, continuando no mesmo estilo de discurso, Jerónimo escreve que o mesmo Apodémio, deixando Roma para trás, "se dirigiu a Bethlehem, para encontrar nela o pão celeste", numa alusão clara a dois factos: um de carácter linguístico, que consiste em descodificar o nome próprio atribuindo-lhe o significado dos elementos que o constituem: Bethlehem = casa do pão; o outro facto é de carácter literário, pois subentende uma remissão implícita, mas apreensível no ambiente da cultura cristã do seu tempo, uma remissão, digo, para a afirmação de Cristo: "Eu sou o pão que desceu do céu".<sup>31</sup> Avançando um pouco mais, diremos que a alegorização se constrói e se impõe pela associação destes dois factos, o linguístico e o literário. Sem um deles, o outro também não era suficiente para a construção do ambiente alegórico do discurso.

Mas S. Jerónimo não se fica por aqui, e completa o seu raciocínio: "Dirigiu-se para Bethlehem para encontrar nela o pão celeste e, restaurado, arrotar no Senhor...".<sup>32</sup> Este estranho "arrotar", quase de mau

<sup>27</sup> *Semântica, uma Introdução à Ciência do Significado*, tradução de J. A. Osório Mateus. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1970] 2.ª ed.

<sup>28</sup> João 6: 35, 48.

<sup>29</sup> *Epistola ad Eustochium virginem*, PL 22: 884: "Salve Bethleem, domus panis, in qua natus est ille panis, qui de coelo descendit."

<sup>30</sup> *Ad Algariam*, P L 22: 1007: "Filius meus Apodemius, qui interpretationem nominis sui, longa ad nos veniens, navigatione, signavit..."

<sup>31</sup> João 6: 41.

<sup>32</sup> PL 22: 1007: "Roma praeterita, quaesivit Bethleem, ut inveniret in ea coelestem panem, et saturatus eructaret in Domino".

gosto, é simplesmente mais uma referência literária, que se encontra no salmo 44: 2 (Vulgata), 45: 2 (Bíblia Hebraica), e que aliás é citado na forma por ele consignada na Vulgata: *Eructavit cor meum verbum bonum*; o que traduzido segundo a letra da versão latina daria: "O meu coração arrotou uma palavra boa". É claro que a tradução latina é demasiado literal, já que no hebraico o verbo *rahasch*, que está subjacente a *eructare*, significa propriamente deitar cá para fora, exalar, exprimir. Daí que os tradutores mais recentes tenham traduzido por "O meu coração transborda num belo poema", ou coisa parecida. Jerónimo, porém, alegoriza com o sentido literal de *eructavit* porque só assim podia associar os dois factos em que fundamenta a sua alegorização, isto é, "a casa do pão" (Bethlehem), "o pão do céu", (referência ao Evangelho de S. João) e "a saciedade" que provoca em quem dele se alimenta, simbolizada no arrote do coração.

Queria acentuar, mais uma vez, uma das leis da alegoria: a conservação do significado literal das palavras. Mas voltemos ao texto de S. Jerónimo.

Epidémio, quando chegou a Belém da Judeia, entregou a Jerónimo, que aí fazia vida monástica, um rol de perguntas ou questões que lhe eram trazidas da parte de Algásia. E a alegorização do texto prossegue. Ao ler o bilhete, Jerónimo vê nas questões de Algásia um sinal de que nela se realizara de uma forma completa o interesse pela sabedoria que trouxera a Rainha de Sabá dos confins do mundo para ouvir a sabedoria de Salomão.<sup>33</sup> E configura-se a seguinte isotopia *per allegoriam*: Jerónimo igual a Salomão, e Algásia igual à Rainha de Sabá. Mas ele não se considera à altura de Salomão, pois que nem antes nem depois houve homem que o superasse em sabedoria. Mas ela, sim, ela, Algásia, é uma verdadeira Rainha de Sabá, ela em cujo corpo domina o pecado e cujo espírito está inteiramente convertido a Deus, porque é isso que na língua latina significa *Saba*, a saber, conversão.<sup>34</sup>

Estamos, pois, em presença de um de muitos exemplos de escrita alegorizante. Não se trata, na maior parte dos casos, do uso das técnicas > retóricas da Antiguidade com o recurso à metáfora, à metonímia, ao símile e a toda a panóplia de tropos e figuras. Isso também existe em Jerónimo. Mas é mais que isso, é um desdobrar permanente de um significado em vários significados de realidades que estão a outro nível, no texto e além do texto. Não se trata apenas de uma isotopia coerente que remete termo a termo, metaforicamente, para um universo referencial de

<sup>33</sup> 3 Reg. 10: 4.

<sup>34</sup> PL 22: 1007: "Etenim *Saba* in lingua nostra conversionem sonat."

outra natureza. Trata-se, sim, de um discurso cujo significado é aberto porque se entra nele com a chave de decifração que é o alfa que estava no princípio e o ômega que estava no fim. Faço uma pergunta: acaso quem assim escreve, embrenhado nas florestas do significado, poderá seguir outro caminho na interpretação do texto que não seja *per allegoriam!* De certo que não. Aliás, a resposta está neste riquíssimo proêmio da Epístola a Algásia, no qual, após uma análise preliminar das questões que lhe são propostas, Jerónimo faz de imediato o diagnóstico: "Dei-me conta de que as tuas questõezinhas dizem respeito apenas ao Evangelho e aos Apóstolos. Isso quer dizer que quanto ao Velho Testamento, ou não o leste bastante, ou não o entendeste".<sup>35</sup> E porquê? A resposta é dada por Jerónimo: primeiro, porque o Velho Testamento está cheio de obscuridades; segundo porque está envolto em prefigurações do futuro; assim sendo, todo ele necessita de interpretação.

Em resumo, o que diz Jerónimo é que a questão não está em *legere* mas em *legere satis* e, mais ainda, em *intellegerere*, ou seja, não está em "ler", mas em "ler bem" e "entreler" ou "ler entre": ler entre as obscuridades de um texto de outras épocas, por vezes de transmissão corrompida, e principalmente entre as obscuridades de sentido decorrentes do próprio mistério nele contido e da prefiguração futura escondida sob a capa dos acontecimentos presentes. O que é quase o mesmo que dizer: não é possível ler senão perspectivando o presente na mira do futuro, recorrendo para isso à interpretação *per allegoriam*. Não há outra forma de passar do nível da *lectio* ao do *intellectus*, da "lição" ao da "intelecção".

Há uma lei essencial da alegoria que vários autores repetem e que S. Jerónimo formula da seguinte maneira: "A porta oriental do Templo, da qual surge a verdadeira luz e pela qual entra e sai o **sumo**-sacerdote, está sempre fechada, e só se abre a Cristo que tem a chave de David, que abre e ninguém fecha: fecha e ninguém abre".<sup>36</sup> Nesta simples frase, com toda a beleza poética e majestade bíblica, Jerónimo, por uma série de referências em cadeia que passam pelo Profeta Ezequiel, pelo *Apocalipse* e pelo *Cântico dos Cânticos*, Jerónimo, digo, repete um princípio que, como já

<sup>35</sup> PL 22: 1007: "Simulque animadverti, quod quaestiunculae tuae de Evangelio tantum et de Apostolo propositae, indicant te veterem Scripturam aut non satis legere, aut non satis intelligere, quae tantis obscuritatibus, et futurorum typis obvoluta est, ut omnis interpretatione egeat".

<sup>36</sup> PL 22: 1007: "et porta orientalis, de qua verum lumen exoritur, et per quam Pontifex ingreditur et egreditur, semper clausa sit (Ezech. 43. 1. 2. et 44. 1), et sol. Chnsto pateat (Apoc. 5), qui habet clavem David, qui aperit, et nemo claudit: claudit, et nemo aperit".

referimos, se encontra no comentário ao *Apocalipse* de Vitorino de Petau: a chave do Antigo Testamento é o próprio Cristo.

A interpretação alegórica, ou simplesmente o comentário bíblico medieval é, deste modo, como que assimilado aos passos da tradição bíblica em que se fala da *apertio libri*. É-lhe conferida uma dignidade e uma sublimidade que ultrapassa a simples interpretação de um texto. Por trás disso, está a leitura do plano de Deus, sobre o sentido da vida humana, do drama da história, da criação e do universo. Mas por ser uma tarefa grandiosa reservada a santos varões de reconhecida idoneidade, e atentamente vigiada pela Igreja para assegurar a sua ortodoxia, criou desde cedo uma certa padronização. Um dos instrumentos mais úteis para a criação de parâmetros comuns foram as listas infindáveis de nomes próprios com explicação etimológica. Da autoria, pelo menos parcial, de S. Jerónimo, ou a ele atribuídos, chegaram até nós vários tipos desta espécie de elencos de significados etimológicos e simbólicos de nomes próprios.<sup>37</sup> Às vezes as etimologias são forçadas, outras quase absurdas ou contra o génio da língua; a culpa não é de Jerónimo que assim as encontra já vulgarizadas.

Dou um exemplo: *Belial enim interpretatur absque iugo. Et notandum est quod omnes, qui ebrietatem sectantur, filii Belial vocentur.*<sup>38</sup> Traduzo: "Belial quer dizer *sem jugo*. E note-se que todos aqueles que seguem a embriaguês se chamam filhos de Belial". E uma sentençazinha de carácter moralizante que como tal estava destinada a ter futuro. Rabano Mauro, no séc. IX, repete-a *ipsis verbis* nos seus *Comentários aos*

<sup>37</sup> 1. *Graeca fragmenta libri nominum hebraicorum* ("Fragmentos do livro dos nomes hebraicos escrito em grego"). No *Codex Vaticanus* este manuscrito apresenta o título bem mais sugestivo de "Interpretação ou hermenêutica dos nomes hebraicos que ocorrem na Escritura inspirada por Deus", um título que indica claramente a sua função. 2. Também em grego subsiste o *Lexicón Nominum Hebraicorum*, ao que parece relacionado com Orígenes (PL 23: 1203-1253). 3. Atribuída a S. Jerónimo circulou desde o séc. IX uma obra com o título de *Quaestiones Hebraicae in libros Regum et Paralipomenon* com abundante material sobre o significado de nomes próprios em hebraico, e sobretudo com a indicação da variante hebraica do texto, quando existe. 4. Da autoria de Jerónimo é ainda o *De Nominibus Hebraicis* (PL 23: 711). 5. *De Palaestinae locis*, traduzido por Jerónimo da obra grega congénere, da autoria de Eusébio de Cesareia. 6. *Quaestiones Hebraicae in Genesim*, um repertório fabuloso das Tradições Judaicas. 7. 5. *Eusebii Hieronymi Strid. Presbyteri* (Tradução de S. Jerónimo). 8. *De situ et nominibus locorum hebraicorum*, obra acerca da qual Jerónimo declara: *transtulimus: relinquentes ea, quae digna memoria non videntur, et pleraque mutantes* (PL 23:859). Os gregos primeiro, depois os latinos, e a maior parte dos autores de comentários serviram-se destas compilações e traduções de Jerónimo para captar e expor os sentidos alegórico, tropológico e anagógico.

<sup>38</sup> Auctor incertus *Quaestiones Hebraicae in libros Regum et Paralipomenon*, PL 23: 1331.



*Livros dos Reis*<sup>39</sup> e Angelomus de Luxeuil, do séc. IX, faz o mesmo nas suas *Enarrationes in libros Regum*.<sup>40</sup> Haimo d'Auxerre (também do séc. IX) cita a primeira parte - "Belial quer dizer sem jugo" - omite a segunda parte, que associa "sem jugo" a "embriagues", mudando completamente o rumo da interpretação ao acrescentar: "Misticamente ordena-se à Igreja, oprimida pelo Diabo com o pesadíssimo jugo da idolatria, que, libertada pela paixão do Senhor, celebre as festividades" etc.<sup>41</sup>

Mas o mesmo autor, num comentário às Epístolas de S. Paulo, aplica a mesma etimologia de Belial a um outro contexto, extraindo dela este significado: "Belial quer dizer sem jugo, significando o diabo que sacudiu da sua cerviz o jugo de Deus Omnipotente".<sup>42</sup> Assim se foi propagando este pequeníssimo comentário de autor em autor, como aconteceu a muitos outros, até constituir um lastro de cultura, por enquanto no âmbito do texto escrito.

Mas um dia um pregador, leitor destes comentários, utilizou-o num sermão. E daí passou para o domínio público. Foi exactamente isso que aconteceu, já que o mesmo Haimo de Auxerre utilizou essa expressão numa das suas homilias.<sup>43</sup> Utilizou-a também Godefroid d'Admont no séc. XII nas suas *Homiliae dominicales*.<sup>44</sup> E sobretudo foi utilizada por um autor desconhecido num dicionáriozinho que serviu de índice às Homilias Dominicais e que exerceu, decerto, uma influência incalculável na elaboração de tantas homilias de que não nos resta hoje uma só palavra.<sup>45</sup> Forma-se assim uma cadeia de transmissão que talvez venha a encontrar o seu destino final em alguma obra vernácula, e quem sabe se foi cientemente ou não que o seu autor utilizou essa expressão. Não sei se tal aconteceu. Só sei que a mesma expressão vai aparecer em Guibert de Nogent, séc. XI-XII, nos seus *Moralia in Genesim*,<sup>46</sup> em Bruno de Segui (séc. XI-XII) no *Comentário ao Pentateuco*,<sup>47</sup> em Rupert de Deutz

<sup>39</sup> PL 109:14.

<sup>40</sup> PL 115: 251.

<sup>41</sup> Haymo Halberstatensis, PL 117: 172: "*Enarratio in duodecim Prophetas minores* Mystice praecipitur Ecclesiae, quam diabolus gravíssimo jugo idololatriae premebat, ut liberata per Domini passionem, celebret festivitates". Esta obra, atribuída tradicionalmente a Haimo de Halberstat, é de facto da autoria de Haimo de Auxerre.

<sup>42</sup> PL 117: 639: "Belial interpretatur absque jugo, significans diabolum qui jugum omnipotentis Dei de collo suo excussit."

<sup>43</sup> PL 118: 167.

<sup>44</sup> PL 174:413.

<sup>45</sup> PL 174: 1633.

<sup>46</sup> PL 156: 158.

<sup>47</sup> PL 164: 505.

(séc. XI-XII), no tratado sobre a Santíssima Trindade e no comentário aos doze Profetas menores.<sup>48</sup> Enfim, em um autor desconhecido de uns sermões,<sup>49</sup> em Pedro Abelardo (séc. XII),<sup>50</sup> e em mais meia dúzia de Autores.

A conclusão que se impõe é que a escrita alegorizante está tão divulgada como a interpretação alegórica, mesmo em textos vernáculos, cuja leitura ou decifração não pode ser feita sem esta perspectiva. E quando lermos, num autor qualquer, que em hebraico Adam quer dizer Homem, ou que ou o texto grego ou o texto hebraico de determinado passo da Bíblia apresenta uma leitura diferente da versão latina, não vamos deduzir apressadamente que o autor lia essas línguas, mas simplesmente que retirou a sua informação de um comentário anterior ou de um *lexicón* do género daqueles que tenho vindo a considerar. E não nos precipitemos a indicar a sua fonte porque a origem da sua informação pode derivar de uma dúzia de autores.

### Segundo as leis da alegoria

A alegorização do texto, quer como forma de escrita, quer como método hermenêutico, tem as suas leis. A expressão *leges allegoriae* é usada por S. Jerónimo (2 vezes), por Beda (5 vezes) e por João Escoto Erígena (1 vez). Dissemos há pouco que, em rigor, só pode ser objecto de decifração alegórica um texto construído sobre uma cifração alegorizante, no sentido, insisto, de que um sistema coerente de isotopias instaura um processo de remissões, termo a termo, para um universo referencial de outra natureza, pela coexistência sistemática de dois níveis de significado, o literal e o simbólico. S. Jerónimo é, talvez, o autor que revela uma consciência mais aguda da distinção entre poiética e hermenêutica, entre codificação e descodificação.

Voltemos de novo a um texto do monge de Belém da Palestina, desta vez ao comentário ao Profeta Amós. Em determinado passo escreve Jerónimo: "[Deus] ordenou à casa de Israel segundo as leis da Alegoria..." E que ordenou Deus? E que leis são essas? O que ordenou Deus está em Amós, 5: 4-5, que Jerónimo se propõe comentar. São palavras do Profeta: "Procurai-me e vivereis, e não procureis Bethel, e não entreis em Gálgala e não passeis em Bersabé, porque Gálgala será deportada, e Bethel aniquilada".

PL 167:1061, 168:549.

« PL 177: 1056

<sup>50</sup> PL 178: 715.

Aparentemente não há aqui nada que necessite de comentário para que o texto seja compreensível. Bethel, Bersabé, Gálgala - são cidades, e isso qualquer leitor depreende do contexto. Nenhum francês precisa de comentários quando lê o célebre verso de Víctor Hugo: "Les souffles de la nuit flottaient sur Galgala".<sup>51</sup> Quando muito, uma nota a indicar a localização da cidade, o papel que desempenhou na altura em que Israel vagueou pelo deserto sob o comando de Josué, e onde pela segunda vez circuncidou o povo, ou quando Samuel instituiu Saul como primeiro rei de Israel. Podia ser. Mas com isso o verso de Victor Hugo continuaria a ter um sentido literal e nada mais.

Não é esse o tipo do comentário bíblico, simplesmente porque não descodifica o sentido profundo oculto nas palavras, que se concebe terem sido ditadas *secundum leges allegoriae*. Para responder à pergunta que atrás sobre elas fizemos, teremos que responder por partes. Se, para Victor Hugo, Gálgala é apenas uma evocação romântica de uma cidade, um *proprium*, um *concretum*, para Deus e para Jerónimo é duas coisas: no sentido literál um próprio com toda a carga histórica, a boa e a má; no sentido tropológico é um símbolo da idolatria em que o povo caiu. Neste caso o símbolo não é tirado do significado etimológico que é, segundo Jerónimo e outros comentadores, *revelação* ou *rotação*. Neste caso, repito, não há alegoria, mas simples associação de ideias, ou simples sentido conotativo, uma vez que Gálgala está historicamente marcada como lugar de idolatria. Mas, segundo Jerónimo, o que Deus ou o Profeta quis dizer, de acordo com as leis da alegoria, é que "entram em Gálgala aqueles que, depois da vinda de Cristo, continuam a querer a circuncisão".<sup>52</sup> Mas aqui, diremos, também há uma associação de carácter histórico com a "circuncisão do povo de Israel" pela segunda vez em Gálgala. Há, de facto. Mas neste caso a alusão histórica é como que levada para outro nível referencial. E a simples ordem "não entreis em Gálgala" passa neste outro nível, o da fé, a significar *acreditaí em Cristo, não vos circuncideis*.

Mas além do mais a ordem dada contempla uma sequência de quatro termos, que remetem, termo a termo, para um universo referencial isotópico. "Não procureis *Bethel*" significa não procureis a casa de Deus (*Bethel* quer dizer casa de Deus), aquela casa de Deus ou templo acerca do qual foi dito "não restará dele pedra sobre pedra que não seja destruída". Portanto, não procureis o templo, a casa de Deus, significa, alegoricamente, não procureis o Judaísmo ou abandonai-o. Literalmente diz

<sup>51</sup> "Booz endormi", *La Legende des Siècles. D'Eve à Jésus*, VI.

<sup>52</sup> *Commentaria in Amos*, PL 25:1038; "Et ingrediuntur in Galgalis, qui post adventum Christi rursus cupiunt circumcidi."

Jerónimo: "E Bethel, que considerais a casa de Deus, não subsistirá, ou melhor ainda, segundo julgo, será inútil, isto é, *auen*."<sup>53</sup> Não se pode ser mais claro. O texto assume-se como discurso apologético e proselitista.

A terceira ordem encadeada é: "e não passeis por Bersabé". Bersabé ficava na fronteira sul da Palestina, como o território da tribo de Dan ficava na fronteira norte. "De Dan até Bersabé" era uma expressão feita para indicar todo o território da Palestina: "E todo o Israel, desde Dan a Bersabé, ficou a saber que Samuel era o profeta autêntico de Deus".<sup>54</sup>

Num primeiro momento é neste facto, do domínio histórico-geográfico, que S. Jerónimo apoia a sua interpretação, apelando para o universalismo da religião cristã: "Não considereis os limites da Judeia, que outrora, segundo a letra, a Escritura prometera desde Dan até Bersabé; nem continueis a dizer com o profeta: *Deus é conhecido na Judeia, em Israel é grande o seu nome*\ mas ouvi com os Apóstolos: *Para toda a terra saiu a sua voz; e até aos confins da terra as suas palavras*".<sup>55</sup> Não é, porém, desta leitura histórico-geográfica, por via conotativa, que S. Jerónimo extrai o sentido alegórico. Mais uma vez é o sentido etimológico de Bersabé, que quer dizer *Poço do julgamento*, que lhe fornece o isótopo para passar de uma à outra realidade, ou seja, do sentido literal ao sentido tropológico do texto. É como se as palavras, sobretudo os nomes próprios, estivessem revestidos de uma essencialidade original que a todo o momento significassem a dois níveis de leitura. E o próprio Deus, que no Paraíso ordenara a Adão que desse a cada coisa o nome que se adequasse à sua natureza, usa dessas palavras *secundam Leges allegoriae* (segundo as leis da alegoria). O que tal expressão quer dizer é, pois, que o texto sagrado tem sempre duas faces: o som das palavras e o seu significado comum, por um lado, e por outro lado, o significado que corresponde à sua essência ou natureza intrínseca: é deste último que nasce o significado espiritual. Neste mesmo contexto, um pouco à maneira de conclusão sobre o seu pensamento, Jerónimo reafirma: "Procura Bethel quem segue apenas a letra que mata, e não procura nas palavras o sentido que é Deus".<sup>56</sup> Linguagem é fenómeno e número, é aparência e essência,

<sup>53</sup> PL 25:1038: "et Bethel, quam putatis domum Dei, non subsistet, sive, ut melius arbitrer, erit inutilis, id est, *auen*."

<sup>54</sup> 1 Sam. 3: 20.

<sup>55</sup> PL 25:1038: "ne illos putetis términos Judaeae, quos olim secundum litteram Scriptura promiserat a Dan usque Bersabee: nec dicatis ultra cum propheta: *Notus in Judaea Deus, in Israel magnum nomen ejus*\ sed audite cum apostolis: *In omnem terram exivit sonus eorum: et in fines orbis terrae verba eorum*".

<sup>56</sup> PL 25:38: "Quaerit Bethel, qui tantum litteram sequitur occidentem, nec sensum, qui Deus est, quaerit in verbis."

é sinal visível de realidades invisíveis que nela se escondem. Isto é o que pensa Jerónimo.

Beda (séc. VII-VIII) é o segundo escritor eclesiástico, após S. Jerónimo, a usar a expressão "segundo as leis da alegoria". Fá-lo no comentário ao Evangelho de S. Marcos relativamente a uma situação concreta. O texto do Evangelho diz apenas isto: *Et Jesus cum discipulis suis secessit ad mare (E Jesus com os seus discípulos afastou-se para o mar)*.<sup>57</sup> O comentário de Beda passa por umas considerações gerais, aparentemente anodinas, mas de facto está a preparar a base de apoio para dar o salto do sentido literal para o sentido alegórico. O primeiro ponto de apoio é o verbo *secessit* (afastou-se). Beda vai observando que se afastou "como um homem que foge das insídias dos que o perseguem".<sup>58</sup> Foge também porque ainda não chegara a hora da sua morte, nem era fora de Jerusalém que devia morrer.

Tudo isto é *secundum litteram* ou *secundum historiam*. Na mente do leitor ficou a imagem de um Jesus que se afasta para o mar perseguido pelos Judeus. Está como que feito o levantamento dos dados essenciais: "afastamento", "mar", "perseguição".

Mas o comentador necessita ainda de outros módulos para erguer o edifício da sua interpretação. E vai buscá-los ao texto que se segue: "E uma grande multidão seguiu-o da Galileia e da Judeia, e de Jerusalém, e da Idumeia, e de além do Jordão, e os que viviam cerca de Tiro e de Sídon, uma grande multidão, ouvindo o que Jesus fazia, vieram ter com ele".<sup>59</sup>

Beda leva o leitor a observar o contraste. De um lado os Fariseus e Herodianos que perseguem Jesus. Do outro a multidão rude, uma turba-multa de várias procedências que o segue com afeição unânime. Aqueles, das palavras que ouviram e dos milagres que viram, nada aprenderam senão a persegui-lo; estes, que apenas ouviram falar das curas que fazia, vieram de longe ouvi-lo e pedir-lhe ajuda.

Nesta segunda série de observações, também de carácter literal, é feito o rastreio de mais alguns elementos, em particular "a unânime adesão" de uma multidão inculta que o procura, vinda de longe, em contraste com os sábios da lei e os homens do poder que o rechacem. São pois estes os elementos em que Beda vai apoiar a sua alegorização: "afastou-se para o mar", "os Judeus e os Herodianos ameaçavam matá-lo", "uma multidão heterogênea e rude vem procurá-lo".

<sup>57</sup> Marcos 3:7.

<sup>58</sup> *In Evangelium S. Marci, PL 92:156*: "Secessit quasi homo fugiens persequentium insidias".

<sup>59</sup> Marcos 3:8.

Onde estão "as leis da alegoria"? Estão, primeiro, em encontrar no texto, e no seu sentido literal, as isotopias, ou por semelhança de situações ou por contraste: neste caso a perfídia dos sábios e poderosos e do povo escolhido contrasta com a fé da multidão, que em grande parte vinha das regiões pagãs ou semipagãs: Tiro, Sídon, Galileia; o contraste continua em que Jesus se afasta de uns que o deviam reconhecer mas o perseguiram, e em que outros, sem o conhecerem, o procuravam. As leis da alegoria estão também na utilização adequada do potencial simbólico das palavras tomadas isoladamente. O mar, as águas, o vaivém da ondas é símbolo de instabilidade. Mas se é verdade, como escreve Georges Molinié, "que todo o discurso alegórico poder ser lido não alegoricamente",<sup>60</sup> não é menos verdade que para os comentadores medievais não houve livro da Escritura que não tenha sido lido alegoricamente, mesmo aqueles que continham matéria estritamente histórica. Bastava, apenas, seguir as leis da alegoria, definindo isotopias ou aceitando matéria verbal alegórica tradicionalmente reconhecida como tal, como sucedia com os nomes próprios, alegorizáveis a partir do seu significado etimológico, e com alguns vocábulos comuns com carga simbólica por aquilo que culturalmente sugeriam, ou simplesmente pela função semântica que desempenhavam em determinado contexto.

Passada que é a vaga de positivismo que grassou pelos estudos literários, hoje são perfeitamente aceitáveis e recomendáveis grande parte das técnicas praticadas pelos intérpretes medievais. Embora a lei geral da alegoria definida por S. Jerónimo diga que o sentido da Bíblia é o próprio Deus, havia, no entanto, o cuidado de ter diante dos olhos outra lei mais imediata que consistia em enunciar, pelo menos, que a intenção essencial do texto era dizer algo mais do que se lia na superfície da letra. Foi isso o que fez Beda no passo que temos vindo a comentar. Segundo as suas palavras, foi o "Senhor" que "prefigurou manifestamente a nossa salvação".<sup>61</sup> Repare-se que Beda não diz que o texto lido prefigura a nossa salvação. Não! Há uma intenção manifesta do "Senhor" em prefigurar a nossa salvação, com duas atitudes que tomou: o afastar-se da sinagoga para o mar e o pôr-se a curar e a ensinar a multidão que veio ter com ele. Porque Cristo sabia muito bem que, ao abandonar a Judeia por causa da sua perfídia, e ao ir ao encontro da fé da multidão que o procurava, estava com isso a prefigurar o fim da Sinagoga e a formação da Igreja dos gentios.

<sup>60</sup> *Dictionnaire de rhétorique*. Le Livre de Poche, 1992. p. 42: "...que tout discours allégorique peut être lu non allégoriquement...".

<sup>61</sup> *PL* 92:156: "Dominus...nostram manifeste salvationem praefiguravit".

Toda esta alegorização estava, como vimos, prefigurada desde as primeiras palavras com que Beda foi seguindo a leitura histórica. Ficou de fora dela uma palavra - "mar" - de grande potencial simbólico. A isotopia que agora se estabelece é entre a prolongada incredulidade dos gentios, perdidos nos desvios do erro, e a instabilidade das vagas flutuantes do mar. "Mas o Senhor - conclui Beda, a preparar novo voo alegórico - veio para o mar com os discípulos e uma multidão enorme o seguiu vinda de várias províncias, porque ele, por meio da pregação dos Apóstolos, entrou no coração dos gentios."<sup>62</sup>

Esta ideia de ver em certos passos do Evangelho prefigurações da expansão do Cristianismo entre os gentios é muita cara a Beda, que viveu numa época em que a Igreja estava empenhada num grande esforço de Evangelização dos povos do norte da Europa.<sup>63</sup> O comentário funciona bem, como qualquer coisa que decorre naturalmente, sem ser forçado. Faço esta observação para concluir que a outra lei fundamental da alegoria, lei que se deduz dos comentários patrísticos e medievais, é que as isotopias sejam claras e naturais, e óbvias, depois de notadas.

Passaram dentro dos limites do séc. IX os 67 anos da existência de João Escoto Erígena que viveu de 810 a 877. Irlandês de nascimento, aos 37 anos era mestre da escola Palatina da Corte Francesa no tempo de Carlos o Calvo. Sabia grego. Por várias vezes se dedicou ao ofício de tradutor. Saliente-se que reelaborou e aperfeiçoou a tradução das obras do pseudo-Dionísio em que participou Hilduíno que fora por sua vez discípulo de Alcuíno, grande amigo de Carlos Magno e chefe da escola Palatina do reino dos Francos a convite dele. Era, pois, João Escoto Erígena um homem que se situava intelectualmente na corrente de sábios que marcaram o renascimento carolíngio. Acentuo sobretudo que a obra do pseudo-Dionísio por ele traduzida, ou retraduzida, e comentada desempenhou, ao longo da Idade Média, a função de um manual de teoria literária de cariz platonizante, alternativa credível à corrente aristotélica.

A principal das suas obras, a mais polémica, que veio a ser condenada no sec. XIII, é sem dúvida o *ITepi <math>\langle \delta \nu \epsilon \sigma \tau \epsilon \nu \rangle \text{ pepio}^{\wedge} \text{o} \ddot{u}, ou seja, o *De divisione naturae*, na qual, deslizando para o panteísmo, procurava conciliar neoplatonismo e cristianismo. É extremamente violento o teor da bula condenatória com que Honório III fulminou esta obra nas Calendas*

<sup>62</sup> PL 92:156: "Sed Dominus venit ad mare cum discipulis, multaque turba a diversis provinciis secuta est eum, quia praedicantibus Apostolis corda gentium adiit."

<sup>63</sup> Cf. 92:191: "Ibi etenim praedicatores sancti, qui apud Judaeam non credentem, et contradicentem, aliquandiu gravi tribulationum sarcina premebantur, requiem nacti sunt de collata gentibus gratia fidei."

de Fevereiro de 1225, três séculos e meio depois da morte do Autor: "... a todos e a cada um de vós ordenamos no poder do Espírito Santo, impondo severamente que procureis sollicitamente esse tal livro e onde quer que o possais encontrar, todo ele ou apenas parte dele, nos seja enviado sem dilação, se for possível fazê-lo com segurança, para ser queimado em acto público; se não for possível enviá-lo, queimai-o vós próprios publicamente" etc.<sup>64</sup>

Por fim é ameaçado de excomunhão quem quer que dentro de 15 dias não entregar o livro ou parte dele que possua ou possa vir a possuir. Pelos termos da bula, o livro circulava em *pecias* entre as mãos dos alunos universitários. Mas, apesar das cominações papais, sobreviveram alguns manuscritos. Vamos, pois, passar à análise de um excerto de uma obra que durante cerca de três séculos e meio foi lida sem restrições e teve grande divulgação no renascimento universitário do séc. XII. E de crer que continuou a ser lida à socapa depois da sua condenação em 1225. O que pretendo é extrair deste excerto informação teórica sobre as leis da alegoria, sem me imiscuir demasiado nas questões de ordem filosófica.

Para nos situarmos no contexto, convém dizer que Escoto Erígena se serve do livro do Génesis como pano de fundo da sua exposição filosófica sobre a essência do ser, não tendo em relação ao livro sagrado a mesma atitude que a de um intérprete tradicional. O seu discurso não se integra de modo nenhum no estilo do comentário alegórico, mas antes no de um tratado filosófico que pretende partir do livro do Génesis para expor uma teoria baseada no seguinte pressuposto: a narrativa histórica ou literal da criação do mundo não releva da ciência moral ou teológica, mas liga-se mais à física, ou seja, à ciência da natureza. Naturalmente não se entenda aqui ciência da natureza no sentido experimentalista, mas como teoria que procura explicar as razões das coisas e do universo.

Escoto Erígena tem plena consciência de que é um processo pouco habitual tomar a palavra revelada para a pôr ao serviço da razão; ou, inversamente, apoiar-se numa narrativa bíblica, e portanto profética, para construir uma doutrina do universo dentro da mais estrita lógica racionalista. E é por isso que se defende de quem o possa vir a acusar de que a sua explanação filosófica a partir do Génesis não é segundo a letra, a história, mas segundo a alegoria. Cito em tradução o texto em que toma

<sup>64</sup> PL 122: 439: "... vobis universis et singulis in virtute sancti Spiritus districte praecipiendo mandamus, quatenus libellum istum sollicitate perquiratis, et ubicunque ipsum vel partem ejus inveniri contigerit, ad nos, si secure fieri possit, sine dilatione mittatis solemniter comburendum; alioquin vos ipsi publice comburatis eundem".



essa cautela: "Se a alguém parecer que esta explanação, que na medida das minhas capacidades apresentei, sobre os três primeiros dias, não é segundo a história, mas segundo as leis da alegoria, considere atentamente as quatro formas em que se divide a sabedoria".<sup>65</sup>

Este passo que acabo de citar distingue claramente dois modelos possíveis de interpretação: *secundum historiam* e *secundum leges allegoriae*, cada um deles com campos de aplicação bem definidos. Mas quando analisamos como realmente procedeu Escoto Erígena, vemos que ele utiliza em simultâneo as duas formas de leitura, não para estabelecer isotopias, como vimos em Beda, mas para, misturando ambos os planos, criar uma espécie de sintonia entre o dado revelado e o dado da razão. Como notou Nicola Abbagnano: "O pressuposto da investigação de João Escoto é o acordo intrínseco entre razão e fé; entre a verdade a que chega a livre investigação e a que é revelada pela autoridade dos livros sagrados e dos escritores iluminados".<sup>66</sup>

Tal pressuposto ou tal atitude reflectiu-se na forma como analisa, interpreta e utiliza a narrativa dos três primeiros dias da criação, sem contudo se notar jamais que haja intenção de "suscitar a compreensão espiritual sob a menção dos factos narrados", atitude oposta à generalidade dos comentadores medievais que sentiam necessidade de procurar, "sub gestarum rerum commemoratione", a "spiritualem intelligentiam".<sup>67</sup> E este o sentido que Escoto Erígena dá à expressão "leges allegoriae", entendendo-a como a descoberta de isotopias entre o sentido literal, histórico, e os sentidos tropológico, alegórico e anagógico.

Para ele o texto oferece níveis de interpretação diversos no seio da própria camada linguística que o reveste e que encobre realidades profundas de ordem física e racional. Não se cansa, por isso, de repetir: "Não tenho nenhuma intenção de discorrer acerca dos significados alegóricos das interpretações morais, mas apenas de discorrer segundo a história - *secundum historiam* - acerca da criação das coisas feitas."<sup>68</sup> Isto diz em relação às considerações que faz acerca do segundo dia. Lucidamente reconhece que esses dois níveis de leitura são possíveis, e que a inter-

<sup>65</sup> Scotus Erígena, *De divisione naturae*, PL 122: 703: "Si cui autem videtur, quod ista explanatio, quam de tribus primis diebus juxta vires intentionis nostrae protulimus, non secundum historiam sit, sed secundum leges allegoriae, intentus prospiciat quadriformem sophiae di visionem."

<sup>66</sup> *História da Filosofia*, vol III, Lisboa, Editorial Presença, 1969, p. 30.

<sup>67</sup> PL 9:XIX.

<sup>68</sup> *De divisione naturae*, PL 122:693: Ac prius dicendum, quod de allegoricis intellectibus moralium interpretationum nulla nunc nobis intentio est, sed de sola rerum factarum creatione secundum historiam pauca disserere Deo duce conamur."

pretação alegórica está legitimada pelos autores do Novo Testamento, uma vez que vemos nas narrativas da Sagrada Escritura ocorrerem muitos factos verdadeiros segundo a história e serem interpretados espiritualmente.<sup>69</sup>

Os exemplos aduzidos são os dois filhos que Abraão teve *secundum historiam*, mas que, segundo a alegoria, significam os dois Testamentos. Como sabemos, é o próprio S. Paulo que faz tal interpretação "per allegoriam".<sup>70</sup> E não é o mesmo S. Paulo que interpreta alegoricamente a pedra da qual Moisés fizera jorrar água em pleno deserto, e Adão e Eva como prefiguração de Cristo e da Igreja?

Escoto prossegue neste raciocínio até demonstrar que o mesmo passo pode ter, segundo Santo Agostinho, duas leituras, a do sentido próprio e a do sentido figurado.<sup>71</sup> Vejamos como na prática Escoto Erígena conduz a sua explanação. Tomemos a narrativa da criação lida *secundum historiam*, como ele faz: no primeiro, no segundo e no terceiro dia.

A criação da luz, no primeiro dia, significa a processão das causas primordiais nos seus efeitos. Quer dizer: as causas, que são entes primordiais subsistentes na mente divina, manifestaram-se em efeitos sensíveis com a criação do primeiro elemento que os sentidos e o intelecto podem apreender. Santo Ambrósio tinha dito algo de semelhante ao afirmar no *Hexaemeron* que Moisés, considerado o autor do *Génesis*, "se apercebeu de que as substâncias das coisas visíveis e invisíveis, origens e causas das coisas, estão contidas apenas na mente divina".<sup>72</sup>

Não há aqui interpretação alegórica, mas apenas a dedução lógica, racional de que a luz, enquanto causa primordial invisível, se manifesta visivelmente nos seus efeitos, assumindo a visibilidade do brilho e da cor.

Outro aspecto. A criação do firmamento, no segundo dia, separando as águas que ficaram por baixo das que estão por cima do firmamento, descreve a triforme constituição deste mundo, isto é, as suas razões, os elementos simples e os corpos compostos. Poderemos afirmar que não há aqui interpretação alegórica? Talvez um pouco. Ou, na mente do escritor, talvez haja apenas a utilização da imagem plástica dos três níveis do universo antes da criação da terra. Parece-me ser esta a interpretação mais correcta.

<sup>69</sup> PL 122:814: "praesertim cum videamus saepissime in divinae Scripturae narrationibus multa juxta rerum factarum veritatem et historialiter facta et spiritualiter intellecta."

<sup>70</sup> Cf. Gal. 4:22-24.

<sup>71</sup> PL 112:856: "videsne quemadmodum jubet, hunc locum sacrae Scripturae et proprie et figurate accipi?"

<sup>72</sup> PL 14:125: "Advertit enim vir plenus prudentiae, quod visibilium atque invisibilium substantias, origines, et causas rerum mens sola divina contineat".

No terceiro dia a Escritura insinua a existência de duas realidades estreitamente vinculadas entre si: a substância e os acidentes. Isso está claro na separação das águas da terra firme, e da sua concentração num só lugar, os mares. O fundamento desta interpretação é que as águas são mutáveis como os acidentes. A terra é firme como a substância. Isso vê-se pela razão, isto é, essas noções são entes da razão, que no entanto se apoia no uso frequente, no discurso bíblico, de entidades visíveis para significar substâncias e entes invisíveis. E vice-versa.

E a este propósito Erígena introduz o conceito de metáfora recíproca, ou da reversibilidade da metáfora. O conceito e a expressão é tanto mais significativa quanto não ocorre senão, posteriormente, nas *Formulae proverbiales* do Beato Renano.<sup>73</sup> Mas esta reversibilidade do discurso bíblico, na perspectiva de Erígena, serve-lhe à maravilha para ler, nas palavras que exprimem realidades sensitivas, a expressão dos entes invisíveis da razão. E vice-versa.

Para ele a abertura do livro é a abertura do grande livro da criação, em termos que não passam pelo nível da fé, da moral ou das promessas escatológicas, não recorrendo nem à interpretação alegórica, nem à tropológica, nem à anagógica. A sua interpretação é *secundum historiam*, mas leva em conta aquilo que a razão e a hermenêutica literária podem extrair do texto. Por isso, com certo orgulho declara: "Não fiz interpretação alegórica quando disse que, sob o nome de *luz*, a Escritura insinuou as espécies visíveis e inteligíveis das coisas, e com a palavra *trevas* as causas substanciais que superam os sentidos e o intelecto e que subsistem na mente divina", etc.<sup>74</sup>

Volto à narrativa do primeiro dia da criação para concluir esta exposição que já vai longa. E é para dizer que Escoto faz o seguinte comentário relativamente à associação binária das palavras *luz dia*, *trevas noite*, *água mar*: "Isto significa - diz ele - que nas especulações teóricas uma e a mesma coisa se pode considerar nas suas causas ou nos seus efeitos."<sup>75</sup> Neste caso, a extracção do sentido, entendida como uma outra forma de decifração, faz-se pela simples análise de unidades semânticas agrupadas e relacionadas ao sabor do leitor e da leitura.

<sup>73</sup> PL 1:244

<sup>74</sup> PL 122: 705: "Non ergo allegorizavimus, dum nomine lucis species rerum visibiles et intelligibiles, tenebrarum vero significatione causas substantiales, omnem sensum et intellectum superantes, in mente divina aeternaliter substitutas, divinam Scripturam insinuasse diximus".

<sup>75</sup> PL 122: 703: "Aliter enim in causis, aliter in effectibus una eademque res theoriae speculationibus intimatur."

"E Deus viu que era bom". Desta frase, repetida meia dúzia de vezes, extrai Erígena a seguinte conclusão, raciocinando segundo os pressupostos da sua teoria: Deus viu porque "a visão de Deus é a criação de todo o universo. Para Deus não há ver e fazer, pois a sua visão é a sua vontade, e a sua vontade a sua acção criadora".<sup>76</sup>

Onde estamos nós? Numa forma de leitura que tende a abrir múltiplos caminhos à decifração do texto, como quem diz, à renovação do significado: Deus e a criação, o livro e o universo, metáforas recíprocas de um sentido convergente. Esforço de homens.

<sup>76</sup> *PL* 122:703: "Visio Dei totius universitatis est conditio. Non enim aliud est ei videre, et aliud facere, sed visio illius voluntas ejus est, et voluntas operatio."