

LUIS DE LEÓN: TRADUTOR HUMANISTA NOS PRIMÓRDIOS DA MODERNIDADE

Nilton dos Anjos

CONTEXTO DA TRADUÇÃO



Max Weber, no seu estudo intitulado 'A *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*' objetivou compreender a contribuição advinda da dimensão religiosa, ou para ser mais exato, das práticas religiosas, nas transformações sócio-econômicas. Para ele, não é evidente a relação conseqüente entre infra-estrutura e superestrutura como tinham afirmado os autores afeitos ou influenciados pelo materialismo histórico. Por sua vez, Weber (1996, p.63) não formulou a tese de que tão somente as práticas religiosas tenham definido as transformações sócio-econômicas no tempo da Reforma Protestante. Partindo de uma percepção atualizada – a de que nos países onde o protestantismo triunfou, o capitalismo também se afirmou mais rapidamente – buscou as raízes desse 'fenômeno'. Se estiver correta a afirmação de que o capitalismo inicia o seu processo de hegemonia com a ocorrência da Revolução Industrial no século XVII – mesmo que 'revoluções silenciosas' estivessem acontecendo nos modos de produção anteriormente – seria necessário compreender qual foi a influência da Reforma Protestante, bem como do Renascimento, para que o espírito capitalista se afirmasse. Com isso, como assinala o próprio Weber, ele não buscava refutar a concepção materialista da história, propondo uma interpretação espiritualista; mas acreditava ser possível a realização de ambas para se compreender de um modo menos sectário a História:

Apesar de o homem moderno, mesmo com a melhor das boas vontades, não poder geralmente imaginar a influência que os conteúdos da consciência religiosa exerceram sobre a conduta de vida, a cultura e o caráter dos povos, não é nossa intenção apresentar a par de uma explicação causal, unilateral e 'materialista' da cultura e da História uma outra espiritualista e afinal tão unilateral como a primeira. Ambas são possíveis, mas com ambas se presta um mau serviço à verdade histórica se forem consideradas como ponto de chegada e não ponto de partida da investigação. (Ibidem, p.140)

Max Weber esclarece em sua análise que o seu interesse fundamental, no que diz respeito à religião, é o matiz sociológico, resguardando-se assim das possíveis críticas de cunho teológico. Contudo, ele tem consciência de que num momento qualquer de sua pesquisa teria que explicitar – mesmo que de modo introdutório – de que maneira a doutrina de uma dada igreja ou seita (Ibidem, p.199) influenciou e/ou modificou a postura do crente, diante e na sociedade e, para isso, deverá recorrer às doutrinas. Em resumo: a priori não interessa a Max Weber a doutrina por si mesma, mas as conseqüências práticas da mesma. No entanto, posteriormente, utilizará as doutrinas de cada igreja ou seita para fundamentar e justificar as diferentes posturas em relação à sociedade e, nesse sentido, passará em revista às doutrinas religiosas que mais lhe interessavam: o calvinismo, o pietismo, o metodismo e as seitas nascidas do movimento batista (Ibidem, p.88).



Mas, por que recorrer a Max Weber? Em que ela contribui para um melhor entendimento da obra de frei Luis de León, no que diz respeito ao amor traduzido (EIRE, 2010, p.95)?

O motivo é que com o auxílio de Weber talvez possamos contextualizar historicamente a obra de frei Luis, pois que aquele autor nos oferece pistas interessantes: a primeira delas diz respeito à tradução dos textos sacros. Quanto a esta, é clara a influência de são Jerônimo em frei Luis, pois que tanto um quanto outro são hebraístas, no entanto, discrepam em relação ao método utilizado. Enquanto são Jerônimo (1962, p.485) recusa-se a 'contar palavras', ou seja, em sua tradução a palavra escolhida é desde já, por si mesma, uma interpretação; em frei Luis de León (1951, p.65), no processo de tradução ele elenca palavras possíveis, de modo que o leitor escolha aquela que melhor lhe aprouver. No entanto, tanto um quanto outro buscavam ser fiéis ao texto hebraico. Não é essa a postura utilizada por Lutero quando se põe a traduzir os textos bíblicos, segundo nos assevera Max Weber: em Lutero 'o espírito do tradutor' sobrepõe-se ao 'espírito do original' bíblico. É necessário dizer que estamos generalizando uma afirmação de Weber (op.cit., p.55), já que este estava interessado estritamente no modo como Lutero criou uma nova interpretação do conceito de *vocação*. Este, anteriormente, estava vinculado a um chamamento de Deus; no entanto, a partir de Lutero, ele assume uma perspectiva profana que se disseminou rapidamente através do protestantismo, a ponto de ser utilizado quotidianamente como sinônimo de profissão:

Naquele conceito se expressa o dogma central de todas as seitas protestantes (...) que não reconhece qualquer superação da moral temporal através da ascese monástica, mas exclusivamente o cumprimento no mundo dos deveres que decorrem do lugar do indivíduo na vida social e que se tornam assim a sua 'vocação'. (Ibidem, p.56)

Estando correta a disjunção weberiana, poderíamos provisoriamente afirmar que frei Luis de León é contra-reformista inclusive no seu modo de realizar a tradução. Em tese, frei Luis quer resguardar o sentido original do texto hebraico. Mas, para entendermos o que isso de fato representa devemos transcender a esfera pessoal de cada um daqueles tradutores e explicitar o pano de fundo em que se move aquela diferença – entre a perspectiva de frei Luis e a de Lutero – que é justamente a maneira como cada um interpretou a História que naquele contexto ainda se confundia com a história da Igreja.

No intuito de precisar melhor o que vem a ser essa diferença entre 'o espírito do tradutor' e o 'espírito do original' – nesse momento deslocando-os das análises weberianas – nos deparamos com a seguinte situação: não é fácil separar essas duas perspectivas. Não se pode negar que as traduções de frei Luis de León têm muito do 'espírito do tradutor' e que, de igual maneira, as traduções luteranas objetivavam fortalecer o 'espírito original' da Palavra. Nesse sentido, acreditamos que seria mais condizente, já que tornaria mais claro, que esse 'espírito original' fosse compreendido como 'espírito da tradição'. Com o par tradição-tradução talvez sejamos mais fiéis àquelas perspectivas, pois que tradição vincula a relação do passado com o presente (o que foi dito e que chegou até nós) e a tradução vincula o presente ao futuro (o que será dito ou reeditado para que chegue até aos pósteros). Desse modo, parece claro que é a partir do presente que esses caminhos têm seu início. O que nos faz lembrar a máxima de santo Agostinho (1990, p.284) - caro aos dois autores que nos ocupam - de que não existe passado ou futuro, mas sim, um passado presente e um futuro presente. Poderíamos, nesse momento, situar frei Luis na tradição e, do modo que agora compreendemos esse conceito, pôr Lutero inscrito no grupo dos 'tradutores'. No entanto, não parece simples fazer tal assertiva, pois tanto um quanto outro ao recorrer ao passado vislumbravam possibilidades futuras (diferentes) ao cristianismo. Devemos levar em conta, portanto, algo extremamente relevante, qual seja, o modo como cada um tirou proveito do que adveio do passado e de que modo esse passado surgia para cada um deles. Não é fora de propósito lembrar uma passagem de Koyré (2001, p.17) que assim se posiciona em relação às influências:

Não podemos esquecer, ademais, de que a 'influência' não é uma relação simples; pelo contrário, é bilateral e muito complexa. Não somos influenciados por tudo aquilo que lemos ou aprendemos. Em certo sentido, talvez o mais profundo, somos nós mesmos que determinamos as influências a que nos submetemos; nossos ancestrais intelectuais não são de modo algum dados a nós; nós é que os escolhemos, livremente. Pelo menos, em grande parte.

Nesse sentido, nos parece que a diferença entre aqueles dois autores, no que diz respeito ao traduzir, situa-se justamente na forma como cada um deles se relacionou com o Humanismo. Frei Luis de León – acolhendo, dentre outros, a influência de Erasmo de Roterdã – acreditava ser possível revitalizar a mensagem cristã com o auxílio da 'bela literatura profana'. Portanto, teríamos em frei Luis de León a tentativa de reconstruir ou reconstituir o passado a partir do próprio passado, o que faz supor que, para ele, o passado ainda pudesse ser

recuperado ou reexplorado. Noutras palavras: o passado negado pela cristandade – o de toda a literatura tida como profana – poderia ser ‘utilizado’, naquele momento, pela própria cristandade para se revigorar. Não é essa a atitude de Lutero frente ao Humanismo, pois que ele não queria recorrer a um passado ‘paralelo’ ao da cristandade para revigorá-la, como nos atesta Huizinga (1960, p. 237):

Em épocas passadas tanto o Renascimento como a Reforma foram considerados, regra geral, o alvorecer de uma nova época. (...) A liberdade e a verdade pareciam os atributos naturais do Renascimento e da Reforma, em oposição ao erro e engano da teologia e da Igreja medievais. Porém um estudo mais detido dos detalhes desembocou inevitavelmente na conclusão de que o conteúdo e o propósito do Renascimento e da Reforma eram paralelos, sim, porém durante muito pouco tempo. (...) A rígida piedade dos protestantes, seu puritanismo e seu vigoroso impulso para a ação, oposto ao desejo de tranqüilidade e à indiferença amiúde frívola dos humanistas, converteu o Renascimento e a Reforma em expressões opostas no lugar de formas relacionadas num mesmo espírito.

DA TRADIÇÃO

Lutero realiza um salto retroativo sobre a tradição. Desse modo, ele quer a voz de Deus – diretamente. Assim ele rompe com a tradição e, não é demais lembrar que para tradição (católica), Lutero se corrompe. Lutero não quer intermediários na relação do homem com Deus e, em certo sentido, também não quer intermediários para compreender a Palavra de Deus. Ele rompe com tudo aquilo que já tinha sido dito a respeito de Deus após o cristianismo primitivo. A Sagrada Escritura e não mais os manuais de teologia. Assim Lutero refuta o passado sem negar a origem. Compreende-se assim a rapidez com que se disseminou a sua mensagem, já que descarregava o homem do século XVI de seu passado histórico. Portanto, neste sentido Lutero é original. O paradoxal é que Lutero na ânsia de saltar por sobre a história, realizou-a, mudando o curso da mesma.

Temos então que Luis de León e Lutero têm o ‘espírito do tradutor’, no entanto, o primeiro quer permanecer na tradição (humanista) e que se auxilia inclusive, para revigorá-la, em ditos de outras culturas; que se encanta com o passado ‘esquecido’ ou recalçado que foi sendo aos poucos redescoberto, reelaborado e recriado. Diferentemente, Lutero é um tradutor que salta retroativamente sobre a tradição (GADAMER, 1997, p.274-275) e que numa atitude de coragem ou loucura quis afirmar a Boa Nova em sua ‘pureza’, na certeza de que o vigor ainda residia na própria Mensagem. E, segundo Ortega y Gasset (1989, p.114), nos períodos de crise - como foi o século XVI - são sempre bem vindas as atitudes simplificadoras, pois que elas caminham de par em par com a certeza – e esta, por sua vez, sempre foi prevista como a genuína mãe do sentido. Lutero objetivava – sem levar em conta até aqui as questões político-eclesiais que também impulsionaram a Reforma – simplificar a mensagem cristã, pois que acreditava, com todo o coração, que ela nasceu simples entre os simples. Diferentemente, frei Luis de León tinha consciência de que a mensagem cristã sofreu muitas modulações, pois a partir de são Paulo

penetrou nas mais diversas culturas para propagar-se, manifestando-se como religião popular e portadora de uma teologia extremamente complexa (LIMA VAZ, 1986, p.72). É isso que um autor como frei Luis de León não queria ou não podia negar, pois que para ele seria negar por completo a história (da Igreja), e os movimentos contraditórios da mesma. Na raiz do problema – que acompanha o cristianismo desde os seus primórdios - o que estava em jogo era, inclusive, a possibilidade ou não da religião cristã manifestar-se de modo puro, ou seja, sem as contra-influências da cultura pagã. Assim se compreende um pouco melhor o porquê de alguns protestantes denominarem-se, ainda no século XVI, de puritanos – já que esse conceito não se restringia ao aspecto moral. No entanto, quando passamos em revista a história dos influxos e contra-influxos culturais ocorridos no Ocidente, aquele *puritanismo* – como qualquer outro – é de todo impossível como nos assegura Jaeger (1965, p. 61-62):

Quando tratamos de responder à pergunta de por quê o cristianismo, que na sua origem é um produto da vida religiosa do judaísmo tardio, sofreu esta transformação tão completa, ou por que a antiga cultura grega adotou ao chegar a seu fim esta fé oriental que parece estar tão distante da forma clássica do pensamento grego, nos deparamos com grandes dificuldades, tanto se somos humanistas clássicos como se somos cristãos. Os humanistas modernos tendem a ver a herança grega como uma cultura auto-suficiente e essencialmente antropocêntrica, tornando-lhes difícil entender que, ao surgir, já não o era (se é que alguma vez o foi) na época em que o cristianismo ofereceu seu próprio conceito de homem e de vida humana às gerações posteriores da civilização 'grega'. (...) Por outro lado, os cristãos de nossos dias, que são donos de uma teologia definida – seja a de Santo Tomás ou a de Martin Lutero - dificilmente podem compreender uma forma de cristianismo que não destaca ainda, teologicamente, as idéias que lhes parecem essenciais. Se queremos chegar a uma compreensão verdadeira deste fenômeno histórico, não devemos esperar que encontraremos a confirmação de nosso puritanismo unilateral moderno, seja humanista ou teológico, no pensamento greco-cristão primitivo. Comumente, o que encontramos na história é precisamente o oposto a essa coerência lógica bem definida que exigimos a nossas teorias. Em realidade, os ideais culturais gregos e a fé cristã se mesclaram, por mais ansiosos que estejamos de conservar imaculados uns e outra. (...) O contato criador do cristianismo com as idéias constantes da tradição grega deve ter dado ao pensamento cristão a segurança em sua própria universalidade (catolicidade).

Nesse aspecto estrito, Lutero não podia repetir a atitude, por exemplo, de santo Tomás de Aquino, que tentou *adequar – assimilação e recriação* (LIMA VAZ, op.cit, p.32) - no e ao contexto do século XIII as novidades advindas do mundo árabe que só chegaram até ele em função do movimento bélico-religioso que foram as Cruzadas (ORTEGA Y GASSET, 1989, p.55), onde a *Suma contra os Gentios* surgia como obra de fronteira, confronto e polêmica, já que objetivava auxiliar os dominicanos espanhóis, na conversão e na disputa com árabes e judeus (GRABMANN, 1959, p.14); e, por sua vez a *Suma*

Teológica surgia como obra fundamental que só pôde ser realizada em função da contra-influência advinda dos árabes e judeus que traziam com eles muitas elaborações e originais da obra de Aristóteles (LIMA VAZ, op.cit, p.26-28). Lutero não queria mais *adequar* a mensagem, pois que para ele essa adequação era, em verdade, dissolução da mensagem. Em certo sentido, a paixão de Lutero pela renovação da Igreja, sua ânsia em depurar-se de sua própria culpa (FEBVRE, 1972, p.47), como também sua intuição de que a culpa advinha do passado, teve como conseqüência a negação do passado histórico. Na pressuposição de que a História subverteu a Mensagem, negou a História. O que Lutero realizou com a religião – uma espécie de nostalgia em relação à terra prometida, alguns literatos alemães, três séculos depois dele, fizeram com a arte (inclusive a literatura), num movimento nostálgico em relação à Hélade. A beleza, como também o limite, da nostalgia é, justamente, constituir-se num arroubo. Lutero parecia não querer ou não poder perceber que a mensagem cristã que chegou até ele já vinha, desde a Patrística (LUBAC, 1988, p.31-32), 'contaminada' pelas mais diversas influências culturais e, que desse modo, a própria depuração só se tornava possível se ousasse tentar compreender o modo como aquelas influências ocorreram, como também os conflitos que elas geraram e geram na própria Mensagem. Desse modo, vemos como Lutero se distanciou do que se convencionou denominar *humanismo cristão*, segundo a interpretação dada por Rahner (1980, p.05), "tem uma única possibilidade de propor-se ao mundo: ele ama. Mas, posto que só se pode amar a pessoa, ele ama o humano, em todas as suas formas e dimensões", não restando dúvida, no entanto, de que também ele enunciou um outro modo de manifestação do cristianismo.

O catolicismo quer levar adiante todo o peso de sua história, inclusive, tendo que conviver com todas as atrocidades que realizou. Faz parte de sua história a origem da mensagem, como também os meios e os modos pelos quais ela se propagou. O protestantismo quis romper com o passado, na pressuposição ou na certeza, de que era possível saltar sobre a cristandade para deparar-se, tão somente, com a origem. Não é mera coincidência que o protestantismo tenha se tornado uma religião de rupturas já no limiar de sua própria origem.



TRADUTTORE-TRADITORE

Vimos, portanto, que o exercício da tradução – do que vai ser levado adiante – tanto para frei Luis (influenciado por Erasmo) como para Lutero, era fruto da posição que cada um assumia diante da História (eclesial), estando assim além da polêmica '*traduttore-traditore*' (KOYRÉ, op.cit, p.256-258) tão relevante para todos aqueles que estudam, por exemplo, o desenvolvimento da ciência. A estrutura objetiva e progressiva do espírito científico possibilita o reconhecimento de anacronismos e o quanto eles podem retardar o próprio desenvolvimento da ciência (BACHELARD, 1973, p.170). No entanto, não é assim que ocorre com aquilo que se denominou

convencionalmente de 'ciências humanas', particularmente daquelas que se ocupem da dimensão religiosa (CASSIRER, 1997, p.121). Em se tratando de textos bíblicos o máximo que se apresenta é a hegemonia de uma interpretação em detrimento de outras possíveis, onde a própria interpretação hegemônica é em si mesma, uma traição. Inseridos na polêmica '*traduttore-traditore*' só nos seria possível esclarecer o porquê e o como cada um daqueles tradutores *contraíu* o escrito considerado sacro. Por outro lado, essa traição não ocorre, já que de um modo ou de outro, no cristianismo a palavra sacra *necessita* ser interpretada. Assim, como trair a palavra é uma pré-condição, esquece-se inclusive que ela surge *sempre* como traição. Diferentemente, na ciência, é o entendimento que se impõe como condição, sendo possível afirmar que alguém estava em erro por não ter entendido. Portanto, se para o referencial científico é possível discernir 'tradução e traição', no texto religioso, metaforicamente, para o evento Cristo, será sempre necessário o beijo 'traidor' de Judas. Parafraseando santo Tomás de Aquino, em relação ao texto sacro, o leitor deve ser não só racional, mas também inteligente - a inteligência assume aqui o seu sentido etimológico de *intus leggere* – leitura, colheita, recolhimento, escolha (HEIDEGGER, 2002, p.160) interior; 'pois quem diz espiritual, diz interior' (Cf. LUBAC, 1970, p.25). Num contexto estritamente exegético a questão que se impôs não foi tanto o par tradução-traição, mas sim, literalidade e alegorismo do texto sacro.

Quanto a frei Luis de León – tendo em vista o que até agora desenvolvemos – entendemos melhor o motivo de ele ter se apropriado, por exemplo, da obra de Petrarca, já que via nesse autor um modelo para aquilo que ele mesmo objetivava, como já foi dito: revigorar a mensagem cristã com o auxílio do Humanismo urgente – se levarmos em conta que o Humanismo tenha se manifestado por diversas vezes, recebendo inclusive a denominação de 'renascimento medieval' (PATER, 1944, p.39), antes de sua imposição definitiva no limiar do século XV (LIMA VAZ, op.cit, p.66 e 78). Petrarca vai de Cícero a Agostinho: da eloquência ao cristianismo – caminho similar ao do próprio Agostinho. Sua reverência a Agostinho ia a tal ponto que ao ser interrogado sobre o que era necessário para se tornar um bom teólogo, afirmava: 'a leitura da Sagrada Escritura e do Livro II da Doutrina Cristã' (GILSON, 1995, p.898). Petrarca via em Agostinho o humanista cristão por excelência. Como atesta Etienne Gilson (Ibidem, 902-903), diferentemente, Erasmo de Roterdã via em são Jerônimo o precursor do humanismo. Lutero optou por Agostinho (FEBVRE, op.cit, p.121.), no entanto, retirando dele o viés humanista, como também, e o que parece ser o mais relevante, discrepando quanto ao princípio de autoridade (eclesial), já que para Agostinho (1948, p.865) "é impossível encontrar religião verdadeira sem submeter-se ao jugo pesado de uma autoridade". Luis de León cotejou Agostinho e Jerônimo.

Em linhas gerais teríamos a seguinte estrutura: Petrarca tentou realizar 'a união do espírito clássico com o cristão' (HUIZINGA, 1956, p.110); no entanto, com essa atitude contribuiu para que outros autores recuperassem o classicismo independente do cristianismo (conseqüência essa que Petrarca criticou), que desembocaria no neopaganismo italiano do século XVI. Erasmo faz o caminho inverso ao de Petrarca, pois vai da Letra às letras, ou como ele denominava a *bonae literae*, na certeza de que não se 'deveria tachar de profano

o que é piedoso e conduz à boa moral'. A crítica realizada por Erasmo quer atingir todos aqueles que na tradição cristã têm um rasgo de obscurantismo: *'o termo que emprega para tudo o que é velho e rude é "gótico"* (Ibidem, p.111). No entanto, quando se pôs a continuar o processo de renascimento das artes, iniciado com Petrarca, fortaleceu consciente ou inconscientemente, as mais diversas manifestações de heterodoxia, abrindo caminho, inclusive, para o movimento de Reforma. A partir disso não encontrou mais descanso em sua vida, pois que variadas vezes foi interrogado de que lado estava. Buscava a liberdade sem querer romper com o catolicismo: "Gosto tão pouco das afirmações, que de bom grado tomaria partido pelos cépticos em tudo o que permitem a autoridade inviolável das Sagradas Escrituras e os decretos da Igreja" (Ibidem, p.123). Não queria o gótico medieval, mas também não se via nas fileiras da Reforma Protestante. Lutero, por sua vez, já não queria, pois que já não precisava, contar com o renascimento das letras, já que ela tinha, efetivamente, cumprido o seu papel, qual seja, enfraquecido o poder centralizado de Roma.

A LETRA E AS LETRAS

As letras minaram a Letra (da autoridade), no entanto, por si mesmas elas não tinham, para Lutero, nenhuma beleza. Fazia-se necessário a recuperação da Sagrada Letra, tão somente, por ela mesma (MENENDEZ PELAYO, 1956, p.749) compreendendo-se inclusive o porquê de Erasmo, representar para Lutero, uma postura a ser criticada (GARCIA-VILOSLLADA, 1965, p. 274-275). Quanto à relação entre Renascimento e Reforma, não é essa a posição de Menendez y Pelayo (op.cit., p.742), já que afirma peremptoriamente que "dizer que a Reforma tomou do Renascimento o espírito de rebeldia é não dizer nada, porque a rebeldia é muito mais antiga no homem que o Renascimento e a Reforma". Este autor alega que na raiz do problema está uma questão étnica que permeia, segundo ele, grande parte da história da Europa, qual seja, 'o ódio inveterado dos povos do norte contra a Itália' (Ibidem, p.743). Esse método de análise sugere que o posicionamento dúbio de Erasmo era fruto da mistura de seu sangue germano com o 'bom gosto' romano. E sentencia (Ibidem, p.741):

Para dar-lhes razão [àqueles que acreditam que o Renascimento influenciou o movimento de Reforma] seria necessário que demonstrassem que os grandes artistas e escritores do Renascimento italiano eram partidários ou fautores da doutrina da fé que se justifica sem as obras, ponto capital da doutrina luterana.

Apesar de sua percepção sugestiva no que diz respeito às relações étnicas, não é demais lembrar que discrepamos razoavelmente dessa análise de Menéndez y Pelayo: implicitamente, ele quer imputar aos protestantes um quê de ignorância quanto às letras (artes); como também, parece não querer compreender que o relevante não é descobrir nos renascentistas posicionamentos claros sobre as questões de cunho teológico, até porque, segundo Lucien Febvre (1993, p.171), para os homens do início do século XVI:

não era absolutamente necessário a coincidência entre as opiniões filosóficas e as crenças religiosas. Calvino por uma parte e os católicos tridentinos por outra levaram a cabo essa concordância, estabelecendo cada um por sua conta dois sistemas perfeitamente harmônicos.

Mas sim, como e até que ponto os renascentistas imbuídos pelo obrar criativo contribuíram para esfacelar paulatina e indiretamente o princípio de autoridade até então em voga, qual seja, o de autoridade eclesial. Nesse aspecto, teríamos o seguinte: tanto no Renascimento como na Reforma vigoraria de modo latente, segundo Burckhardt (1991, p.111) o indivíduo – interpretação histórica com a qual Huizinga (1960, p.248) não concorda já que para ele isso seria um dos traços daquele período tão cheio de contradições -, ou numa conceituação filosófica, o sujeito – que terá uma elaboração mais sistemática, um século depois, com Descartes. Contudo, deve-se assinalar que esse processo de individuação não seria para Febvre (1977, p.122) a causa dos movimentos de Reforma – até porque o século XVI é prenhe de reformas que também estavam inscritas no próprio seio das ordens religiosas vinculadas ao catolicismo e que não tinham como rasgo fundamental o indivíduo, mas um componente relevante.

Até agora nos ocupamos em demonstrar de um modo introdutório as relações entre dois grandes personagens do século XVI e, a partir deles enunciar o que estava em jogo nos movimentos de reforma, particularmente, no modo como cada um deles relacionava-se com o humanismo. No entanto, tanto Erasmo quanto Lutero foram testemunhas oculares de uma novidade técnica, qual seja, a descoberta da imprensa. Até o fim da Idade Média os livros eram copiados e transportados para outras bibliotecas, geralmente de mosteiros, mais do que lidos. Desse modo, toda leitura heterodoxa feita antes da invenção da imprensa era mais facilmente dominada ou extinta por Roma (ANDERSON, 1989, p.48), pois que ela não chegava a alcançar um grande número de leitores-adeptos. Lançado o autor e seus textos na fogueira era como se ele não tivesse passado com suas idéias pela terra. Num tempo de credulidade e tremor não era difícil encontrar, inclusive, delatores da 'sobrevivência' de uma obra qualquer do autor purgado como herético. Mesmo nas grandes cidades daquela época não se conhecia o que outrora seria denominado de anonimato. Assim, a fogueira permanecia acesa não só para os autores heterodoxos, como também para os possíveis leitores afeitos à heterodoxia. O único recurso para aqueles que não quisessem fenecer na fornalha era a abjuração. No entanto, a nova técnica refez a circunstância, pois com a disseminação mais rápida dos textos, o autor dos mesmos perdia o controle sobre a obra e, justamente esse descontrole passou a protegê-lo da fogueira. Não tinha mais sentido queimar o autor, pois que seus pensamentos rapidamente alcançavam muitos. Não era mais possível queimar os leitores deliberadamente: primeiro que já não eram tão poucos; segundo, a condenação de todos os leitores criaria um problema de ordem pública já que causas naturais selavam o destino de tantos e, por fim, esses 'leitores heterodoxos' advinham de uma nova classe, a incipiente burguesia, e em função disso os problemas aparentemente morais evidenciavam um conflito de interesse político-econômico.

DIVERSAS LETRAS

Os séculos XV e XVI são terríveis inquisitoriais, nunca o martelo das feiticeiras cravou tão forte; no entanto, a potente batida do martelo era já prenúncia da perda de seu impacto, algo como o último suspiro, a última pira, a última centelha. Para Stefan Zweig (1936, p.84):

os senhores do mundo capitulavam inconscientemente ante o fato de que o poder do espírito criador passava a exercer a soberania no Ocidente, movidos pelo pressentimento de que as criações artísticas estavam destinadas a sobreviver aos feitos políticos e marciais.

É bem verdade que essa força do espírito não se afirmou por completo posteriormente, abrindo caminho para uma onda de pessimismo que atravessou todo o mundo ocidental no século XIX. No entanto, no contexto do século XVI, a novidade não é o cessar das perseguições – elas até se tornaram mais intensas – mas sim, a impotência do perseguidor já que a partir da invenção da imprensa, múltiplos foram os caminhos propostos e afirmados pelo homem para si mesmo. Os cães farejadores são impiedosos com uma única lebre solta no campo, mas o que eles podem quando muitas lebres correm para as mais diversas direções? Atônitos e contrariados, eles parecem contemplar a rápida cópula e disseminação daquelas. E assim, os livros se disseminaram livres, e neles os pensamentos, feito lebres, por todos os cantos. Portanto, o alcance da reforma protestante foi motivado, não só pelas propostas ou contrapropostas de Lutero, mas seu sucesso deveu-se também a algo que não tinha sido previsto pelos mais bem informados cardeais da cúria: a imprensa. Teríamos assim algo instigante – tese refutada por Collinson (2006, p.57): Gutenberg como o grande reformador. Compreende-se melhor por que Lutero optou por escritos concisos, ora polêmicos, ora profundos. Somado a isso, segundo Perry Anderson (op.cit., p.49) a sua escolha pela língua vulgar tornava ainda mais rápida e extensa a disseminação de seus pensamentos:

De fato, Lutero tornou-se o primeiro autor de grande vendagem conhecido como tal (...) Onde Lutero foi o primeiro, outros rapidamente seguiram, dando início à colossal propaganda religiosa que avassalou a Europa toda no correr do século seguinte. Nessa gigantesca "luta para conquistar o pensamento dos homens", o protestantismo sempre esteve basicamente na ofensiva, precisamente porque sabia como utilizar o crescente mercado da imprensa em língua vulgar que o capitalismo criava, enquanto que a contra-reforma defendia a cidadela do latim.

Também os livros de Erasmo de Roterdã obtiveram uma significativa repercussão, no entanto, sua pouca abertura às línguas vernáculas limitou o alcance de sua obra à camada mais culta da sociedade de então, já que para muitos humanistas de seu tempo seria 'humilhante escrever um livro ou uma carta no idioma pátrio' (ZWEIG, op.cit., p. 97). Contudo, Erasmo, quando não estava produzindo algum texto próprio ou alguma tradução, podia ser encontrado seguramente em alguma tipografia. Assim, como nos sugere Delumeau (1973, p.21):

Em matéria de piedade, o livro favorecia o individualismo. A obra impressa tornava menos necessário o sacerdote e permitia uma meditação pessoal. Quando esse livro era a Bíblia, todo mundo podia entender a Deus, falar-lhe e por-se a interpretar a sua maneira a mensagem divina. Já antes de Lutero a difusão dos livros religiosos estava em vias de transtornar as crenças.

Portanto, percebemos o quanto uma técnica, neste caso a imprensa, contribuiu para que debates até então circunscritos aos concílios e às Dietas – no que se refere aos debates teológico-pastorais ou políticos - como também às contendas filosóficas que se limitaram por séculos aos mosteiros e posteriormente às universidades atingissem um número maior de pessoas e, o mais relevante, provocasse um abalo irreversível no poder constituído.

LUIS DE LEÓN E A CONTRA-REFORMA

Tendo Lutero e Erasmo como referências, frei Luís está muito mais próximo do segundo. Síntese do renascimento espanhol (Cf. LUIS DE LEÓN, 1951, p.16) que teve contornos próprios já que na Espanha o humanismo tomou em geral uma posição benévola (GRABMANN, op.cit., p.39), onde esta pode ser compreendida da seguinte forma: o acolhimento dos clássicos sem a atitude negativa em relação à escolástica. Essa é, segundo Helmut Hatzfeld (1968, p.20), uma das três qualidades fundamentais para que a mística espanhola tenha se tornado a mística clássica, já que seguindo o modelo estrito da teologia tomista com sua terminologia matizada, tornava este misticismo compreensível intelectualmente. Nesse sentido, frei Luis de León distancia-se sobremaneira da atitude de Erasmo: a questão que nesse momento se coloca é a da relação entre forma e conteúdo e, é partir a dessa problemática relevante – que está inserida numa espinhosa discussão a respeito da verdade e sua representação - que esses autores discrepam. É o grau de importância que cada um deles dá aos clássicos que institui a diferença, e esta só pode ser percebida no acento que cada um deles realiza quanto à forma e quanto ao conteúdo. Erasmo enfatizou este acreditando que de alguma maneira aqueles autores carregavam consigo algum germe de cristianismo, onde para ele, na pior das hipóteses, renunciavam de um modo ou de outro a mensagem cristã. Mesmo que reiteradas vezes afirmasse estar de acordo com a Verdade da Sagrada Escritura, assentia com tanta paixão as 'verdades profanas' que, por vezes, corria o risco de relativizar o Absoluto: parecia estar entre dois amores, anestesiado, inativo, onde o sim e o não são pronunciados 'concomitantemente' (Cf. GARCIA-VILLOSLADA, 1965, p.285-286). E como asseverava Agostinho (1947, p.129) – que tanto o incomodava – *'quem nada afirma, não age'*. No entanto, é necessário esclarecer que essa afirmação agostiniana refere-se a sua contenda com os acadêmicos que na sua época eram os maiores representantes do ceticismo. Quanto a Erasmo, ele não se compreendia como um cético, mas um crítico de todo e qualquer fanatismo. Numa resposta a Lutero – que tinha lhe chamado de 'maior inimigo de Deus -, ele se posiciona da seguinte maneira:

'Não sou tão pueril que, depois de suportar os piores ultrajes, me deixe abrandar com gracejos e lisonjas (...)Desejo-te um estado de espírito muito diferente do que tanto te extasia. Por tua vez, me podes almejar tudo o que te aprouver, exceto a tua mentalidade, a não ser que Deus a modifique'. (Cf. ZWEIG, op.cit., p.166-167)

Mas, quanto a esse aspecto não podemos esquecer a força da decisão ou cisão luterana. Diferentemente de Erasmo, a ênfase em relação à produção literária dos clássicos de frei Luis de León incidia estritamente sobre a forma. Era a beleza da expressão e do estilo clássicos que lhe fascinava e como Petrarca quis colocar toda essa beleza a serviço da fé cristã (HUIZINGA, 1960, p.241). Por conseguinte seguia a risca o preceito de são Jerônimo (1993, p.732), de apreender a forma para, através dela, propagar a verdade:

O que existe de estranho, pois, se também eu quero converter a sabedoria secular de escrava e cativa em israelita, dada a graça de seu falar e a beleza de seus membros; se corto e aparo o que nela existe de morto, de idolatria, de luxúria, de erro e paixão, e unido a seu corpo purificado, engendro dela servidores do Deus Sabbah?

Portanto, a forma para são Jerônimo (Ibidem, p.183) – como também para frei Luis de León - é ponto e contraponto, mas não é centro, já que:

a comida dos demônios são os poemas dos poetas, a sabedoria profana, a exuberância verbal dos retóricos. Estas coisas deleitam a todos com sua suavidade e, como cativam os ouvidos com o ritmo de versos cadenciosos, penetram também a alma e dominam o interior do coração. Porém, quando já tenha lido e relido com toda a atenção e esforço, não deixam a seus leitores mais que sonoridade vã e estrépito de palavras; neles não se encontra fartura de verdade nem satisfação nenhuma de justiça. Os estudiosos delas seguem com fome de verdade e em penúria de virtudes.

Aquele exercício de *assimilação e recriação* permanentemente realizado pelo cristianismo – que foi se tornando cada vez mais evidente no campo filosófico – é realizado por frei Luis de León (Cf.1951, p.15), genuinamente, no literário.

Estando correta aquela afirmação supracitada de que frei Luis de León foi o renascimento espanhol só faz aumentar o grau de importância de sua obra no aspecto político, já que a Espanha foi o berço da contra-reforma, e para o bem e para o mal, segundo Croce, sustentáculo político da Cúria (CROCE & VOSSLER, 1956, p.275).

Karl Vossler (1946, p.78), por sua vez, quando se põe a compreender as forças religiosas que impulsionaram frei Luis de León afirma: 'em suas idéias e escritos realiza-se silenciosamente a união entre dois grandes santos, tão distantes entre si como santo Agostinho e santo Inácio de Loyola (...) a confiança contemplativa de um e o ativismo empreendedor e incansável do outro'.

A segunda pista que Max Weber (op.cit., p.70) nos sugere é a seguinte: o luteranismo por si mesmo não seria suficiente para afirmar a Reforma Protestante – tese refutada por Lucien Febvre (1977) - já que não tinha um projeto consistente que instituísse um contra-poder em relação à Cúria Romana. Assim, sem o auxílio do calvinismo, a Reforma Protestante iniciada por Lutero, segundo Max Weber, não teria duração; por consequência, o calvinismo apresentava-se de fato como o 'inimigo' a ser combatido pelo catolicismo. O calvinismo leva às últimas consequências aquele retorno à origem proposta pelo luteranismo, pois que, enquanto este recorre, inicialmente, ao Novo Testamento, aquele fundamenta seu ascetismo no legalismo veterotestamentário. No entanto, não são todos os livros do Antigo Testamento que se prestariam aos objetivos calvinistas e, dentre eles, um não foi propositadamente revisitado: o Cântico dos Cânticos (Cf. WEBER, op.cit., p.104; COLLISON, 2006, p.114). Temos assim que também por esse motivo frei Luis de León surge como um tradutor contra-reformista, pois que para ele o 'cantar dos cantares' era o livro veterotestamentário que possibilitava o envolvimento entre os preceitos religiosos e o Humanismo. Somado a isso, sua tradução do Livro de Jó contrabalançava com a interpretação calvinista do Livro de Jó que exacerbava a impotência do homem (GOLDMANN, 1986, p.271) diante de Deus e do mundo - num contexto histórico em que uma série de descobertas provocava um sério risco de exacerbar o esfacelamento político-cultural. Segundo Vossler (1946, op.cit., p. 65):

o que mais atraiu a frei Luis de León e o que mais estudou, pleno de zelo religioso e devoção crítica, são as grandes perspectivas históricas e proféticas da humanidade. O que aspira é estabelecer a relação constante que existe entre a verdade reveladora e a transmitida.

Assim, ao comentar o Cantar dos Cantares não se limita a compreender a relação do esposo e esposa como sendo a da alma com Deus, ou de um homem com uma mulher, ou de Deus com a Igreja, mas a partir delas - interpretações da tradição – enunciava um novo par: a cultura do amor em meio às culturas de modo que a predileção não se confunda com exclusividade, pois como nos assevera Luis de León (1991^a, p.158):

não está a prova e a firmeza do amor em amar a uma pessoa a sós e sem companhia de outras; antes o maior e mais verdadeiro ponto dele está quando, estendendo-se e abraçando a muitos, entre todos assinala, diferencia e vantagem particularmente a um; o qual bem declara o Esposo nestas palavras, nas quais não nega ter afeição e bem querer a outras mulheres, porém confessa amar a sua Esposa mais que a todas, com um amor assim particular e diferente de todos os demais, que os demais quando comparados a ele quase não merecem o nome de amor; e mesmo querendo a muitas, porém a sua Esposa é por ele querida de um modo único e singular.

Por fim, das edições parciais da Sagrada Escritura que circulavam no início do século XVI as mais comuns eram do livro do Apocalipse, dos Salmos e do Livro de Jó (MARTIN & FEBVRE, 1962, p.267). No caso específico do Livro

de Jó o que ele propiciava era o contra-efeito, ou seja: tendo a dor de Jó como referência, a dor do leitor, por contraste, seria aliviada. Neste sentido, o livro de Jó é um livro de renascimento (HUIZINGA, op.cit., p.242) para todos que estão num leito (que é a abreviação e a evidência da vida como leito de rio). O que geme é gema e saber esperar - propriamente a paciência - nem sempre ocorre na ausência de dor:

o que denominamos esperar, tem a significação de esperança, não num sentido qualquer, senão a que se tem com dificuldade em casos de muito perigo e dor. Porque [*thecholel*] quer dizer, numa primeira significação, parir ou o sentir as dores do parto. De tal modo que o que se esforça em esperar nos negócios que parecem perdidos e desesperados, vai como que se despedaçando e parindo, por isso esta palavra passa algumas vezes a significar um sofrer e um esperar doloroso e cheio de agonia. (LUIS DE LEÓN, 1991b, p.571)

UM EXEMPLO: QUAL SERÁ A CHAVE DA TRADUÇÃO?

A intimidade entre os dois seres – o divino e o humano – não se produziu. Longe disso, Jó estava ante seu Deus ainda mais estranho quando já era só uma entranha e só uma visão. Ele havia desenvolvido sua criação. Tudo estava cheio. Eles, os animais, cada qual um enigma. E entre todos, esse estranho e misterioso pássaro que abandona seus ovos em germinação abaixo do solo sem guardião algum, enquanto de cima, impassível e distraído, não parece sequer dar-se conta alguma desta germinação, que apenas alenta.

Os tradutores do Livro de Jó, especialmente em tradições gregas e orientais, se detiveram diante deste pássaro no esforço de identificar a espécie. De tal modo, que pareceu tão incerta a espécie que foi dedicado estudos eruditos a este tema contido no capítulo 39, versículos 13 a 18. (ZAMBRANO, 2005, p.405)

Luis de León (1991b, p.648-649) afirma que para os tradutores latinos, diferentemente das tradições aludidas acima, este animal não era tão misterioso. Desse modo, detinham-se entre o avestruz e o pavão: *Pluma de avestruz semejante a la del halcón y gavián*. (...) É verdade que o original diz ao pé da letra: *Pluma de pomposos, o regocijados alegre*; e entendem alguns pelos pomposos aos pavões que possuem uma pluma formosa e pintada, e por isso alegre à vista. Optaram pelo avestruz, essa ave confusa - pássaro-camelo - se levamos em conta que um pássaro é uma pequena ave. Mas, não é em função disso que os latinos sugeriram-no como ave misteriosa, pois aqui não se trata de grifos ou esfinges, nem de seres híbridos ou quase híbridos. É necessário comunicar uma experiência do abandono sintetizado num animal. Busca-se um nome para o animal abandono. No livro do Cântico a pomba surgiu diversas vezes como metáfora da fidelidade entre o esposo e a esposa. O contraponto no livro de Jó é o avestruz que:

Cuando deja en la tierra sus huevos y sobre el polvo, calentarlos has?
Porque do avestruz e não do pavão, se lê que põe na areia seus ovos, e, esquecendo deles, os deixa. Assim, Deus pergunta a Jó se ele saberá aquecê-los, isto é, se sem o calor da mãe e sem o abrigo e cuidado que os machos têm ou costumam ter, saberá ou poderá conduzi-los à luz. (Ibidem, p.649).

Esquecido, não sofre com os ovos espalhados e pisados pelo solo. Se neste momento Deus está falando do poder que tem sobre as espécies, não é sem razão que cita o avestruz: ao falar do abandono toca o sentimento de Jó em relação a Ele e, concomitantemente, afirma que não age como aquela ave que abandona mesmo sem motivo aparente (Idem):

Endurécese para sus hijos, no suyos; en vano trabajó sin forzarla temor.
Como dizendo: todos os animais, ainda que sejam ferozes, são brandos e amorosos para suas crias; mas este é tão duro e tão esquecido, como havíamos dito, para seus filhos; se é que podem ser chamados filhos, aqueles que despreza, esquece e deixa sem causa nenhuma que a force, colocando-os em perigo evidente.

Mas, é justo o contrário, já que o abandono possui aqui um tom muito especial: abandona-se para preservar. Uma curiosa forma de proteção onde amar é não mirar, pois a mirada é uma pista para aqueles que estão em busca da depredação.

Temos assim, para efeito de tradução, ao sugerir um nome para a ave misteriosa, o que ele levou em conta foi o próprio elemento trágico da mesma, e não uma alegoria de cunho dogmático.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO, Santo. *Contra los académicos*. Madrid: La editorial Católica, 1947.
- _____. *De la verdadera religión*. Madrid: La editorial Católica, 1948.
- _____. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 10ª ed. Petrópolis: ed. Vozes, 1990.
- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: ed. Ática, 1989.
- BACHELARD, Gaston. *A filosofia do não*. Trad. Joaquim José M. Ramos. São Paulo: ed. Abril, 1973.
- BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do renascimento na Itália*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: ed. Companhia das Letras, 1991.
- CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o homem – introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: ed. Martins Fontes, 1997.
- COLLINSON, Patrick. *A Reforma*. Trad. S.Duarte. Rio de Janeiro: editora Objetiva, 2006.
- CROCE, B. e VOSSLER, K. *Epistolario*. Buenos Aires: editorial Guillermo Kraft, 1956.
- DELUMEAU, Jean. *La reforma*. 2ª ed. Barcelona: editorial Labor, 1973.

EIRE, Carlos M. N.. **A piedade católica moderna em tradução.** (in *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

FEBVRE, Lucien. *Martin Lutero*. 2ª impressão. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1972.

_____. *Combates pela História – I*. Lisboa: editorial Presença, 1977.

_____. *El problema de la incredulidad en el siglo XVI – la religión de Rabelais*. Madrid: Ediciones Akal, 1993.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Paulo Meurer. Petrópolis: ed. Vozes, 1997.

GILSON, Etienne. *A filosofia na idade média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: ed. Martins Fontes, 1995.

GRABMANN, Martinho. *Introdução à Suma Teológica*. Trad. Pe. Francisco L. Pessoa. 2ª ed. Petrópolis: ed. Vozes, 1959.

HATZFELD, Helmut. *Estudios literarios sobre mística española*. 2ª ed. Biblioteca Románica Hispánica. Madrid: editorial Gredos, 1968.

HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. Trad. Márcia Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: ed. Relume-Dumará, 2002.

HUIZINGA, Johan. *El otoño de la Edad Media*. 4ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1956.

_____. *Hombres e Ideas – ensayo de historia de la cultura*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1960.

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo y paidéia grega*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1965.

JERÓNIMO, San. *Cartas (2 vols.)*. Madrid: La Editorial Católica (BAC – vols. 219/220), 1962.

_____. *Epistolario I*. Madrid: La editorial Católica (BAC – 530), 1993.

KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Trad. Donaldson M. Garschagen. 3ª ed. Rio de Janeiro: ed. Forense Universitária, 2001.

LIMA VAZ, Henrique. C. *Escritos de Filosofia (I)*. São Paulo: ed. Loyola, 1986.

LUBAC, Henri de. *A escritura na tradição*. Trad. Monjas beneditinas da Abadia de Sta. Maria. São Paulo: ed. Paulinas, 1970.

_____. *Catolicismo – aspectos sociales del dogma*. Madrid: Encuentros Ediciones, 1988.

LUIS DE LEÓN, Fray. *Obras Completas Castellanas*. Madrid: La editorial Católica, 1951.

_____. *Obras Completas Castellanas I*. Madrid: La editorial Católica, 1991ª.

_____. *Obras Completas Castellanas II*. Madrid: La editorial Católica, 1991b.

MARTIN, Henri-Jean e FEBVRE, Lucien. *La aparición del libro*. México: Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1962.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. *La mística española*. Madrid: Afrodisio Aguado Editores, 1956.

ORTEGA Y GASSET, José. *Em torno a Galileu – esquemas das crises*. Trad. Luis Felipe Alves Esteves. Petrópolis: ed. Vozes, 1989.

PATER, Walter. *El Renacimiento*. Buenos Aires: ed. Inter-Americana, 1944.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. Trad. Alberto Costa. São Paulo: ed. Paulinas, 1989.

VILLOSLADA, Ricardo Garcia. *Loyola y Lutero – dos almas, dos épocas*. Madrid: Taurus Ediciones, 1965.

VOSSLER, Karl. *Fr. Luis de León*. Buenos Aires: ed. Espasa-Calpe, 1946.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 4^a ed. Trad. Ana Falcão Bastos e Luís Leitão. Lisboa: editorial Presença, 1996.

ZAMBRANO, Maria. *El hombre y lo divino*. 2^a.ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2005.

ZWEIG, Stefan. *Erasmus de Rotterdam*. Trad. Marina Guaspari. Porto Alegre: ed. Globo, 1936.