

ADRIANO APRIGLIANO

ANQUETIL-DUPERRON E A TRADIÇÃO LITERAL
– O *locus* da tradução latina das *Upaniṣad* no debate
tradicional sobre linguagem e tradução

São Paulo
2005

ADRIANO APRIGLIANO

ANQUETIL-DUPERRON E A TRADIÇÃO LITERAL

– O locus da tradução latina das *Upaniṣad* no debate tradicional
sobre linguagem e tradução

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, na Área de Semiótica e Lingüística Geral, sob a orientação do Prof. Dr. MÁRIO FERREIRA, com vistas à obtenção do título de Mestre em Lingüística.

São Paulo
2005

Em que se tornarão os nossos filhos — flores ou serpentes, píncaros ou tapetes?
Marques Rebelo

Para Cesar e Tereza Aprigliano

Aos amigos

nas figuras de
Cristiano Aprigliano, meu irmão,
e José Mucinho Lourenço de Souza

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Mário Ferreira, orientador além da conta e dos caminhos conhecidos, pela confiança que deposita na liberdade que concede, pela capacidade – invejável – de arranjar os díspares em pares.

À Prof^a. Dr^a. Maria Valéria Aderson de Mello Vargas, que influenciou, pelo exemplo na docência e na atividade acadêmica, minhas escolhas na Universidade e contribuiu para este trabalho em sua fase de qualificação.

Ao Prof. Dr. Marcos Martinho dos Santos, de quem admiro o trabalho e prezo o diálogo, pela contribuição a este trabalho em sua fase de qualificação.

Ao Prof. Dr. Oktor Skjaervo, de Harvard, pela boa-vontade com que me atendeu e pela gentileza com que me proveu dos materiais de que dispunha.

À Prof^a Lilian Cristina Gulmini, pelo exemplo de trabalho, pelo diálogo aberto e pela pronta generosidade.

Aos colegas-amigos João Carlos Barbosa Gonçalves e Bruno Gambarotto, que, além de me proporcionarem a boa companhia da amizade no reino de solidões da pós-graduação uspiana, muito se interessaram por este trabalho, discutindo-o comigo e nele influenciando beneficentemente.

Ao colega Alessandro Hirata, da Faculdade de Direito, que gentilmente me enviou materiais importantes da Alemanha.

RESUMO

APRIGLIANO, A. *Anquetil-Duperron e a tradição literal: o locus da tradução latina das Upaniṣad no debate tradicional sobre linguagem e tradução*. 2005. 211 f. Dissertação - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005.

A tradução de Anquetil-Duperron de 50 *Upaniṣad – Oupnek'hat, id est, secretum tegendum* (1801-2) –, feita a partir de uma versão indo-persa do séc. XVII, é o motor de um estudo que se divide em três partes. Na primeira delas, procura-se construir, sobre as bases da teoria semiótica, um modelo que sustente uma abordagem imanente do texto traduzido e explicar, sob a mesma perspectiva, a flutuação que afeta a recepção dos valores textuais, numa dada tradição. Busca-se, ademais, fundar a concepção de gênero de discurso sobre essa mesma base teórica, prevendo-se a necessidade de revisar os metadiscursos tradicionais que trataram, no Ocidente, a constituição e a exegese discursiva. Na segunda parte, os pressupostos teóricos se concretizam na construção da hipótese específica, que pretende verificar como se articulam, nos planos do discurso, as propriedades semióticas e semiológicas do modelo tradicional utilizado por Duperron, a saber *ad uerbum* (literal ou palavra por palavra). Tal procedimento visa estabelecer critérios que selecionem os metadiscursos a serem posteriormente analisados. O percurso da análise tem início no estabelecimento de um plano epifenomênico (ou de enunciação) que é o reflexo de duas concepções de linguagem que têm dirigido a construção discursiva ocidental: a filosófica e a retórica. Analisa-se a construção dessa cisão especialmente por passagens do *De oratore* (I. a.C.), de Cícero. Sobre esse plano de semiose, constrói-se, em imagem espelhada, o plano da práxis tradutória, que secciona seus caminhos nas rubricas *ad sensum* e *ad uerbum*. Os textos analisados são, agora, os discursos considerados fundadores da tradutologia ocidental: o também ciceroniano *De optimo genere oratorum* (I. a.C.), e a *Epistula de optimo genere interpretandi* (IV d.C.), de S. Jerônimo. Insere-se, por fim, na discussão uma terceira concepção de signo que se separa do plano humano do discurso, constituindo-se em dimensão fechada e icônica, regida pelas concepções cristãs de divindade. Aqui são analisadas, na esteira dos fundamentos que Jerônimo estabelecera, passagens das *Confissões* e do *De doctrina christiana* (IV/V d.C.) de S. Agostinho, que reconfiguram a organização da semiose tradicional a partir da órbita central que contem o *saber sagrado* ou *revelado*, i.e., o *corpus* bíblico. Na terceira parte, diante do quadro estabelecido pelos metadiscursos tradicionais, analisam-se passagens da obra de Duperron, especialmente da *Dissertatio* (Dissertação) e das *Annotationes* (notas), na tentativa de reconstituir as propriedades que lhe dão estatuto de gênero de discurso e de refuncionalizar a relação do modelo tradutor *ad uerbum* com as propriedades redescobertas. O trabalho conta, ainda, três *anexos*, o primeiro deles apresenta a colação entre os textos sânscrito, persa e latino de dois trechos da *Chāndogyopaniṣad*, tratados na terceira parte; os seguintes apresentam o texto latino e a tradução do prefácio do *Oupnek'hat* (*Monitum ad lectorem*).

Palavras-chave: Anquetil-Duperron; *Upaniṣad*; tradução *ad uerbum* e *ad sensum*; tradutologia ocidental; retórica latina e cristã.

ABSTRACT

APRIGLIANO, A. *Anquetil-Duperron and the Literal Tradition: the locus of the Latin Translation of the Upaniṣads in the Traditional Debate on Language and Translation*. 2005. 211 f. Dissertation - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005.

Anquetil-Duperron's translation of 50 *Upaniṣads* - *Oupnek'hat, id est, secretum tegendum* (1801-2), made from a XVIIth century Indo-Persian version, is the prime mover of a study divided in three parts. In the first one, we try to build, on the basis of semiotic theory, a sustainable model to an immanent approach of the translated text and also to explain, under the same perspective, the ebb and flow affecting the reception of textual values in a given tradition. Furthermore, we seek to establish an idea of speech genre over that same theoretical basis, foreseeing the necessity of revisioning the traditional metadiscourses that treated discourse making and exegesis in the West. In the second part, the theoretical assumptions are made concrete through a specific hypothesis, which intends to verify how the semiotic and semiological properties of the traditional model which was used by Duperron, the *ad uerbum* model (*i.e.*, literal, word for word translation), articulate in the two planes of discourse. Such a proceeding intends to establish criteria through which the metadiscourses to be analyzed are selected. The course of the analysis begins at the establishment of an epiphenomenic plane (or related to the Enunciation) which is the reflex of two ideas of language that have been directing discourse making in the West: the philosophic and the rhetorical. We analyze the constructing of this sejunction especially in some passages of Cicero's *De Oratore* (I B.C.). Over this plane of semiosis, the practical plane of translation making is built, as in a mirror, in its divided ways and labels of *ad sensum* and *ad uerbum*. The analyzed texts are now the would-be founding discourses of Western translation theory: the ciceronian *De optimo genere oratorum* (I B.C) and Saint Jerome's *Epistula de optimo genere interpretandi* (IV A.D.). Lastly, a third idea of the linguistic sign gets into the discussion, that one which is separated from human discourse, secluded in its closed and iconic dimension, governed by the Christian ideas of divinity. Here are analyzed, following on the grounds established by Jerome, passages from Saint Agustin's *Confessions* and *De doctrina Christiana* (IV/V A.D.) that reorder the principles organizing the traditional semiosis starting from the central orbit that contains the *sacred* or *revealed knowlegde*, *i.e.*, the biblical texts. In the third part of the work, in sight of the picture formed by the analysis of these traditional metadiscourses, we analyze some passages of Duperron's work, especially from the *Dissertatio* (Dissertation) and the *Annotationes* (notes), trying to rebuild the properties that legitimate the work in terms of a speech genre and reactivate the relation of the *ad uerbum* model with the rediscovered properties. The work also presents three *appendices*, the first is a collation of the Sanskrit, Persian and Latin texts of two passages of the *Chāndogyopaniṣad* treated in the 3rd part. The other two are the Latin original and the Portuguese translation of Duperron's preface to his work (*Monitum ad lectorem*).

Keywords: Anquetil-Duperron; *Upaniṣad*; *Ad Verbum* and *Ad Sensum* Translation; Western Translation Theory; Classical and Christian Rhetoric.

SUMÁRIO

NOTA PRÉVIA

1 Primeira parte

1.1 Sobre esquecer os textos (ou para constituir o humanismo em objeto de ciência)

1.1.1 Esquecimento e imanência 11

1.1.2 Compreensibilidade e legibilidade: estrutura e recepção 15

1.1.3 Pedra no sapato: particulares da tradução (caso haja) 18

1.2 Tipologia e gênero: do modelo semiótico ao impasse semiológico

1.2.1 Modelo semiótico 22

1.2.2 Impasse semiológico 26

2 Segunda parte

2.1 Testemunhos para uma tipologia

2.1.1 Esboço de uma hipótese 28

2.1.2 *Rhetorica et Philosophia*: discurso como comunhão e como cisão dos saberes 48

2.1.3 *Interpretatio*: do melhor gênero de orador ao melhor gênero de tradutor

2.1.3.1 Cícero 67

2.1.3.2 Jerônimo 85

2.1.4 *Philosophia et Theologia*: da periferia ao centro da órbita do saber – Agostinho. 105

3 Terceira parte

3.1 Theologia et Philosophia Indica

3.1.1 Precedentes 126

3.1.2 Notas para a constituição do gênero

a. *Iniciação: dizer com não dizer* 131

b. *Rito mental como metáfora do ritual* 139

c. *Autoria coletiva e conteúdo universal* 149

d. *ad uerbum* 155

Conclusão

159

4 BIBLIOGRAFIA	161
5 ANEXOS	
A – Colaço dos textos sânscrito, persa e latino de duas passagens da <i>Chândogyopanişad</i>	169
B – Prefácio ao <i>Oupnek’hat: Monitum ad lectorem</i> (texto latino)	179
C – Prefácio ao <i>Oupnek’hat: Aviso ao leitor</i> (tradução)	195

NOTA PRÉVIA

Vereor ne facilius iudicere affirmare quod nescio, quam docere quod scio.

Agostinho

Rebus in arduis aliqua laude dignum est ausum etiam sine successu.

Anquetil-Duperron

O trabalho que se apresenta encaixa-se num macroprojeto de estudo das imagens da Índia, construídas na recepção de fontes textuais indianas pela tradição cristã ocidental e por seções da tradição islâmica do Oriente próximo e da Índia. Interessam, à constituição do corpus de estudo, especialmente os textos recepcionados pela práxis da tradução.

O que se apresenta, neste primeiro passo, é uma generalização das possibilidades de inserção de um texto estrangeiro, como texto traduzido, nas malhas da semiótica ocidental, e uma prévia dos resultados formais obtidos, no caso específico da tradução de um texto indiano.

Junta-se a esse projeto, sendo possível compreender-lhes a articulação como uma especialização maior da idéia primeira, um outro, que se interessa pelo gênero específico de semiótica que circunda a veiculação dos discursos considerados sagrados ou revelados. Mais uma vez, entram em cena, porém agora separadamente, a Índia, o Ocidente cristão e a tradição islâmica, trazendo, cada um desses espaços textuais, uma vastidão à parte. Neste trabalho, já se apresentam reflexões preliminares acerca do papel especial da tradução na construção do discurso sagrado na tradição ocidental. Relativamente às outras tradições mencionadas, o texto-motor da dissertação deixa o marco de possíveis trabalhos futuros.

Ressalte-se que este trabalho radica no repertório de conceitos da Semiótica do Discurso, recorrendo extensamente a uma metalinguagem específica, proposta, em especial, pelas vertentes francesa e russa da disciplina. Isso explica, em parte, o uso disseminado de recursos gráficos (itálicos e sublinhados), cuja função primordial é marcar a referência aos elementos de metalinguagem. No tratamento das fontes primárias da Antigüidade latina, as sugestões de construção metalingüística estão apontadas pelos mesmos recursos. Nas citações diretas, o negrito tem a função de dirigir a atenção para os trechos mais relevantes.

1 Primeira parte

1.1 *Sobre esquecer os textos (ou para constituir o humanismo em objeto de ciência)*

1.1.1 Esquecimento e imanência

“Na realidade, o perigo reside no fato de que a linguagem *quer* ser ignorada: é seu destino natural o de ser um meio e não um fim, e é só artificialmente que a pesquisa pode ser dirigida para o próprio meio do conhecimento.” (HJELMSLEV, 1975, p. 3)

O esquecimento de um texto pode se dar por muitas razões. Por perda talvez seja a razão mais neutra, embora aquilo que tenha levado à perda tenha sido um esquecimento anterior não bem causado por uma perda. Por incompreensão não é uma razão neutra e bem poderia ser aquela razão anterior que, tendo levado ao esquecimento, trouxe enfim a perda. Razões para a incompreensão de um texto são inúmeras, é verdade, que podem provir ou não do texto. Os textos são esquecidos porque são incompreendidos; são incompreendidos porque alguma coisa neles é ignorada. Mas essa ignorância tem que ser reduzida ao essencial, porque se podem supor inúmeros tipos de ignorância rondando um texto e nem todas elas produzem a incompreensão e resultam, conseqüentemente, no esquecimento e, por ventura, na perda. Por exemplo, a ignorância da língua do texto, que é circunstancial e externa como quase todos os tipos de ignorância que podem se acumular sobre um texto: a ignorância de sua proveniência, contando aí a ignorância do seu contexto de

produção, do público a que estava dirigido; a ignorância de outros textos com os quais se relacionava, etc. Essas razões, bem se vê que não são o essencial para a incompreensão de um texto, porque afetam muitos textos que são ainda lembrados, lidos e mesmo compreendidos, mesmo que mal ou parcialmente. Isso acontece, por exemplo, com todos os textos de culturas distantes no tempo e no espaço. Para eles é quase certa a presença de algum tipo de lacuna, seja sobre seus meios ou seus fins; seus contextos, subtextos e intertextos; seja sobre seu autor, seu público, e assim por diante. As causas que podem limitar a compreensão dos textos não agem de maneira homogênea: elas são um terreno desigual em que cada leitor se posiciona segundo suas falhas de instrumentação. Portanto, devem-se diferenciar as causas que limitam a compreensão dos textos das causas que produzem a incompreensão dos textos e a diferença entre elas parece apontar para a idéia enunciada acima: de que as razões que produzem a incompreensão ou limitam a compreensão dos textos podem ou não provir do texto. Causas externas foram apontadas pela *limitação* que impõem à compreensão dos textos; portanto, para a produção da *incompreensão*, do modo como queremos entendê-la, e por fim do *esquecimento* de certos textos, deve haver uma causa que independa de todas aquelas possíveis causas externas (*porque só pode ser, de fato, esquecido o texto incompreendido e não o mal ou parcialmente compreendido, que é ainda um texto vivo como processo, mesmo que não estejam aparentes ou não sejam produtivos todos os elementos desse processo, devido aos níveis de sedimentação extratextuais que lhe estão sobrepostos*): deve haver uma causa que seja interna. E essa causa deve, além disso, ser una, porque é um elemento de coesão ao redor do qual se constelam, sem ter qualquer influência sobre ela, todas as razões externas que limitam a compreensão de um texto. Essa é uma razão que não só é ignorada, mas *quer* ser ignorada. É uma razão que não é

atingida, mas atinge; que não é mal ou parcialmente compreendida: ela é, em suma, *não compreendida*.

Dizer simplesmente que essa razão é o próprio texto poderia ser dizer qualquer coisa e é por essa razão que quem deseja explicar qualquer coisa deve apresentar seus modos de definição: dizer que essa razão é o próprio texto significa dizer que é aquilo que faz de um texto *texto* segundo sua *estrutura*, que só pode diferir ou aproximar-se, de maneira rigorosa, de estruturas similares, ou seja: de outros textos; e não de estruturas externas ao texto, como, por exemplo, os eventos históricos descritos no texto ou que estavam em andamento quando o texto foi composto; as características de personalidade dos personagens de um romance ou do seu autor, fornecidas por algum parente ou amigo próximo. Ou mesmo os fins a que o texto, como meio de conhecimento, leva ou não leva.

É fácil perceber como cada um desses elementos não pode ter relação com a estrutura do texto, quando se pensa neles como disciplinas do conhecimento. A história, a psicologia ou a filosofia, por exemplo, interessam-se pelo texto na medida em que ele fornece dados históricos, psicológicos ou filosóficos, sendo o processo lingüístico que subjaz à veiculação desses dados, em princípio, externo a essas disciplinas. Mesmo quando se resolve considerar as bases epistemológicas sobre as quais uma disciplina está construída, a tendência tem sido concentrar na filosofia essa responsabilidade, daí disciplinas auxiliares como, por exemplo, a filosofia da história, a filosofia do direito, etc.

Qualquer estrutura textual, em si mesma, é sempre coerente. Melhor dizendo, é sempre um processo perfeito, se observado sob o ponto de vista de seu funcionamento interno, sendo qualquer parâmetro de análise não lingüística

impróprio para julgar *essa* estrutura. Só um acidente estrutural pode ser considerado uma falha nesse processo, *i.e.*, só a ausência de um elemento da estrutura, provocada por algum tipo de ação externa, pode truncar o funcionamento do processo. Aceitando o texto como a grandeza padrão da análise lingüística, a homologia entre o plano da expressão e o plano do conteúdo é, por sua vez, coerente na medida em que reproduz os mesmos procedimentos encontrados em outros textos históricos ou possíveis, seja qual for a sanção externa sobre essa relação ou essa possibilidade, que estruturalmente será sempre coerente – e, portanto, *compreensível*.

Estudar o texto (a linguagem em processo) como meio independente de seus fins significa não dar razão, num primeiro momento, às expectativas que a cultura tem em relação ao que quer encontrar no texto. A expectativa deve ser suprida apenas internamente, na relação entre a estrutura e o funcionamento da estrutura e, para isso, contribui pensar o texto segundo sua coerência construtiva, de acordo com os padrões da cultura em que se insere, que é aquela que se observa entre o nível profundo (ou fundamental) do texto e seu nível de superfície (ou discursivo). Sendo as formas discursivas definidas dentro e pela própria cultura, os três níveis de construção do discurso – fundamental, narrativo e discursivo –, tomados como procedimentos homólogos, devem apresentar coerência imanente. Só isso é que é necessário estruturalmente para a habilitação de um texto entre seus pares e, em consequência disso, para sua compreensibilidade. Por outro lado, esse procedimento não habilita o texto na cultura, porque a expectativa da cultura em relação ao texto *envolve* aqueles fins extralingüísticos que não influem na estrutura do texto nem também podem ser controlados pela “simples” coerência do texto tomado em sua imanência. O choque entre as expectativas que o texto cria internamente, segundo as

relações dos elementos que o constituem como processo, e as expectativas externas da cultura, que incidem na relação entre o processo e os fins do texto, pode resultar no esquecimento, *que é o esquecimento do texto como objeto de cultura, como objeto histórico: como objeto de análise.*

1.1.2 Compreensibilidade e legibilidade: estrutura e recepção

“Uma teoria deve ser geral, no sentido em que ela deve pôr a nossa disposição um instrumental que nos permita reconhecer não apenas um dado objeto ou objetos já submetidos a nossa experiência como também todos os objetos possíveis da mesma natureza suposta.” (HJELMSLEV, 1975, p. 19)

“Defender um princípio de interpretância, e sua dependência da *intentio operis*, não significa, por certo, excluir a colaboração do destinatário. O fato mesmo de que se tenha colocado a construção do objeto textual sob o signo da conjectura por parte do intérprete mostra como intenção da obra e intenção leitor estão estreitamente ligadas.” (ECO, 1990, p. 19)

✧ Do ponto de vista lingüístico – o do texto na sua imanência –, qualquer novo texto pode ser produzido segundo procedimentos já demarcados em outros textos históricos e é sobre essa *liberdade*, que estruturalmente é total, que recaem possíveis *restrições*, que são rigorosamente culturais e não textuais. A verificação da semelhança estrutural entre textos tende a criar algum tipo de reação na cultura, reação essa que pode uni-los ou separá-los, em caráter temporário – *i.e.*, dependente dos movimentos internos da cultura –, segundo critérios, em geral, de fundo *semiológico*. Cada momento

do desenvolvimento da relação da cultura com os textos que produz vai interpretar à sua maneira essa questão. X

Na questão cultural que hoje é definida como *plágio*, vê-se claramente como o plano textual é interpretado segundo os valores morais da cultura. Na Antigüidade dita greco-latina, por exemplo, muito do que hoje seria facilmente interpretado da mesma forma (e, de fato, é por leitores modernos desavisados, o que cria uma recepção negativa da maneira como a Antigüidade produzia seus textos) é colocado em outro plano de interpretação, esse positivo, uma vez que lá o conceito de modelo textual estava indissociado da possibilidade – ou até mesmo necessidade – não textual, mas mais propriamente cultural, de superação do modelo.

Y A adequação do plano da expressão ao plano do conteúdo pode, portanto, ter ou não sucesso e isso é um fato decisivo para a sobrevivência de um texto em toda sua *integridade textual*, que é a integridade da homologia entre o plano da expressão e o plano do conteúdo. O sucesso, porém, é dependente de uma sanção extralingüística (ou cultural). X

Dessa forma, o estudo do texto que está primeiramente interessado na sua coerência imanente precisa retirá-lo de sua posição ideal isolada e recolocá-lo na sua posição real, para verificar o equilíbrio entre as propriedades criadoras de sentido textuais e as criadoras de sentido culturais. O estudo caminha, assim, para o confronto entre a *compreensibilidade*, entendida como o funcionamento estrutural estabelecido pelo texto internamente como um processo perfeito e coerente, e a *legibilidade*, entendida como jogo de perdas e ganhos – o jogo restritivo das relações de sentido – estabelecido entre texto e cultura: aquilo que o texto quer (e por si só pode) *versus* aquilo que a cultura permite.

Reunir um elenco de textos que se relacionam *tipologicamente*, ou seja, cujas estratégias textuais sejam formalmente comparáveis, indicando uma filiação formal incontestável, é um procedimento metodológico que pode esclarecer o vezo restritivo da cultura (ou dos receptores reais do texto) que incide sobre a relação estruturada pelo texto entre determinados meios e determinados fins. Interessa especificamente como a cultura recebe e sanciona a relação de homologia entre o plano do conteúdo e o plano da expressão desses textos diferentemente, em diferentes momentos históricos, de acordo com as possibilidades, que o próprio texto institui, de filiação formal. Como determinados procedimentos de expressão podem ter sido ligados, numa determinada tradição textual, a mais de um conteúdo, os textos que se utilizam deles possuem, de acordo com a tradição textual, um discurso similar; eles podem, entretanto, ser considerados fundamentalmente diferentes, devido aos valores reconhecidos pela cultura no plano do conteúdo.

É assim que certos textos são postos pela cultura na posição de *não poderem ser lidos*: o texto, para a cultura, não apresenta propriedades de legibilidade. O texto fracassou ao tentar inserir-se entre seus pares na cultura, porque há um descompasso entre sua coerência imanente e a coerência entre os meios e os fins do texto exigida pelo estado da cultura.

O esboço teórico que propõe um conceito de esquecimento do texto pela cultura e uma explicação para ele implica, pois, o estudo da estrutura textual que demonstre a viabilidade conceitual das suas propriedades estruturais, e que indique ao mesmo tempo a inviabilidade de sua inserção na cultura, ou seja, a inadequação, do ponto de vista cultural, das suas propriedades de leitura e, por conseguinte, a ineficácia dos seus efeitos de sentido, o que prevê, por um lado, uma conceituação do que sejam as propriedades de legibilidade requeridas pela

recepção de um determinado texto, num determinado momento cultural, e, por outro, sugere a ampliação ideal dessas mesmas propriedades, aproximando-as artificialmente das propriedades estruturais (ou de compreensibilidade) redescobertas, com o objetivo de refuncionalizar os sentidos interditos pela cultura.

1.1.3 Pedra no sapato: particulares da tradução (caso haja)

“Se é possível falar em dados (colocamos essa frase no condicional por razões epistemológicas), esses dados são, para o lingüista, o *texto* em sua totalidade absoluta e não analisada.” (HJELMSLEV, 1975, p. 14)

“Car, justement, la forme sémiotique n'est autre chose que le sens du sens.” (GREIMAS, 1970, p. 17)

Ao se propor o estudo de uma tradução segundo os princípios textuais que enunciámos, deve-se descontar, logo de início, toda a epistemologia que cerca os estudos da tradução. E por uma só razão: aquilo que ela pode definir não está no plano dos *impossibilia* e *possibilia* lingüísticos, do modo como são articulados pela metalinguagem semiótica. Já os problemas que esta apresenta à epistemologia, esses, embora interessem ao lingüista para a construção analítica, não têm espaço dentro da análise lingüística.

Os textos, no seu caráter de produtos, de *simulacros* do possível e do imaginável, apresentam-se, à análise lingüística, sob sua hierarquia de componentes; da mesma forma, as relações entre os textos podem ser compreendidas segundo premissas lingüísticas formais (estratégias textuais). O texto traduzido, que é, por um lado, plenamente independente como estrutura, no sentido de ter coerência

demonstrável nas formas lingüísticas, insere-se no conjunto dos outros textos da cultura que o produziu – traduziu – e posiciona-se entre seus pares mais próximos em razão dos usos e valores atestados historicamente e em cada cultura para as relações textuais que ele apresenta.

A cultura não apresenta nenhuma dificuldade estrutural em lidar com textos de procedência estrangeira, porque ela tem a total *liberdade* de *equalizar* a relação entre os planos da expressão e do conteúdo segundo seus próprios usos e valores textuais internos. Porém, essa mesma liberdade é justamente a *faca de dois gumes* da recepção. *Se a intentio lectoris não tem qualquer influência sobre a intentio operis – não tem poder de mudá-la internamente –, ela sim pode apagar externamente – ou seja, para a cultura receptora – os traços que permitem a devida equalização daquela estrutura aos usos e valores textuais legados na letra da intenção da obra.*

A tradução, mais do que qualquer outra forma de composição textual, é um campo fértil para a verificação dessa proposição, porque nela podem ser reunidas, uma a uma, todas as *marcas materiais* que comprovam a *sobreposição cultural* do conceito de *intentio lectoris* sobre o de *intentio operis*. *In extremis, na tradução dá-se a própria materialização textual da intentio lectoris; refundida como nova intentio operis sobre a qual a cultura receptora então vai – pode – se debruçar.* Porém, se na tradução de fato existe uma sobreposição, em nível textual, da intenção do leitor sobre a intenção da obra, não necessariamente essa sobreposição significa um desvio desta última. Ela sim significa que os movimentos internos da cultura requerem certas equalizações visando primordialmente à funcionalização das propriedades de *legibilidade* do texto. O problema reside no fato de que determinados conteúdos, que são plenamente *legíveis* e *compreensíveis* no contexto cultural de origem, são *apenas*

compreensíveis para a cultura receptora, de modo que as homologias textuais não terão funcionalidade (*eficácia*), a não ser que sejam reorganizadas, em certa medida, no espectro das relações entre expressão e conteúdo que a cultura julga aceitáveis. O fato é que, seja essa reorganização (equalização) feita em prol da *intentio operis* ou da *intentio lectoris*, ela estará sempre sob o crivo final desta última.

Isso fica claro quando estão em jogo os conteúdos interditos da cultura, *e.g.*, o conteúdo do sagrado, porque se, por um lado, é possível lingüisticamente – estruturalmente – estabelecer homologia entre “novos” conteúdos do sagrado e uma forma já estabelecida na cultura, por outro, a natureza semiótica estática desse conteúdo específico é que controla a legibilidade dessa possibilidade.

Se na tradução, pois, a intenção do leitor se manifesta formalmente na estrutura do texto e constitui uma *nova intentio operis*, um estudo que se pretende, em princípio, textual, pode, então, tê-la como parâmetro. Nesse caso, interessa menos reconstituir o confronto entre a *intentio operis* do texto original e a *intentio lectoris* como *intentio interpretis* (intenção do tradutor) do que a *intentio operis* da tradução mesma – a tradução como *intentio operis* –, reconstituindo assim também o confronto entre leituras possíveis do texto original num universo cultural diferente e, ao mesmo tempo, a sanção da cultura sobre a tradução como *texto*.

Sob essa perspectiva, pode ser retomado intacto o conceito de esquecimento dos textos, que não vai ser diferente pela ação que tem sobre os textos de uma cultura, sejam originais ou traduzidos, uma vez que o que é específico para a tradução, ou seja, a particularidade do processo de geração da tradução como texto – a saber: a conversão da categoria conceitual da *intentio lectoris* [*interpretis*] em categoria formal da *intentio operis* (no caso de obra original seria a primeira a categoria da *intentio*

auctoris) –, é fruto de uma reconstituição teórica, sendo a ação da cultura sobre o texto um procedimento que incide diretamente sobre a forma sob a qual o texto se apresenta.

Como estudo do texto, essa perspectiva sobre a tradução deixa de lado, num primeiro momento, a discussão sobre o *original*, porque é algo que se apresenta como extralingüístico: estão fora das propriedades de criação de sentido do texto traduzido aquelas do texto original: ele é um objeto lingüístico plenamente independente. Por outro lado, no plano cultural, a discussão é retomada, na medida em que o texto traduzido vai ou não refletir certas matrizes de conteúdo que são transmitidas culturalmente e estão na base das escolhas tradutórias que habilitarão ou não o texto como objeto cultural.

1.2 Tipologia e gênero: do modelo semiótico ao impasse semiológico

1.2.1 Modelo semiótico

“Comme chacun sait, toute classe d’objects peut être convertie, par un passage de l’extension à la compréhension, en une série de propriétés. L’étude de genres, qui a comme point de départ les témoignages sur l’existence de genres, doit avoir comme objectif dernier précisément l’établissement de ces propriétés.” (TODOROV, 1978, p. 49)

A tradução, que é um processo particular de engendrar discursos, não pode ser considerada um modelo autônomo de representação verbal, uma vez que seus procedimentos de construção, como quer que venham à tona no discurso, são os mesmos dos outros textos em linguagem verbal. Por essa razão, parece infecundo buscar uma entidade específica *discursiva* para a tradução. Por outro lado, o universo dos discursos traduzidos pode constituir um espaço *pragmático* claro no seio de uma cultura.

Deixando de lado por ora o problema semiológico, importa mais à entidade pragmática a sua temporalidade, *i.e.*, sua historicidade. Quaisquer que sejam os conteúdos traduzidos e quaisquer as maneiras que se encontraram de traduzi-los, essa existência no tempo é uma porta de entrada fundamental para a delimitação de um objeto possível de análise.

Sob esse ponto de vista, pode haver uma tradição que se especifica por ter produzido discursos sobre enunciados traduzidos. Dentro desse universo pragmático maior e *metadiscursivo*, a análise vai delimitando outros menores, já não mais calcados

no tempo e no discurso histórico da práxis, mas que começam a segmentar-se e agrupar-se de acordo com as propriedades dos próprios enunciados traduzidos, as quais se identificam com o que entendemos por propriedades estruturais, *i.e.*, o objeto de estudo *tradução*, como entidade pragmática e discurso cultural, deverá reduzir-se, em certo ponto, às classes de discursos traduzidos, os quais, por sua vez, são entidades estruturais comparáveis a qualquer outro discurso ou texto.

Dessa forma, se uma tipologia se constrói a partir da análise dos discursos, ela deverá ser a mesma para todos esses objetos que se chamam *textos*, incluídos aí os enunciados traduzidos, e se essa tipologia vier a se manifestar nos metadiscursos culturais como um sistema de gêneros, as traduções deverão *aproximar-se* de um deles, mesmo que os pontos de vista pragmático e semiótico venham a se demonstrar discordantes. O ponto de vista semiótico, por outro lado, é aquele que deverá dar a última palavra em matéria de discurso, uma vez que ele pode se constituir independentemente das restrições pragmáticas e semiológicas.

Delimitando certa cultura discursiva como espaço histórico *horizonte* da pesquisa, é necessário selecionar *qualitativamente* o material textual metadiscursivo que servirá de apoio para o desenho dos traços gerais de uma tipologia relacionada ao enunciado traduzido. Essa seleção qualitativa tem como critério a *sobrevivência* histórica de discussões sobre a práxis e a exegese tradutória. Dentro desse universo metadiscursivo tradicional relativo à tradução, mesmo se os caminhos dos diversos metadiscursos se comprovem semiologicamente não congruentes, a assunção de pontos de partida comuns é suficiente para constituir um sentido de tradição *tradutológica*, inserida em determinada tradição discursiva maior.

Constituído um *corpus* de metadiscursos pertinentes, é possível começar a esboçar os primeiros traços de uma *atitude* tipológica. Essa tomada de posição interessa para a pesquisa, na medida em que seja capaz de estabelecer oposições dentro do sistema estabelecido. Não se considera pertinente qualquer oposição tipológica entre tradução e não-tradução, ou enunciado traduzido e não-traduzido, uma vez que isso seria trabalhar com a relação entre dados lingüísticos e não-lingüísticos. O que interessa é reinterpretar, partindo do ponto de vista lingüístico, as oposições pertinentes à produção ou recepção (exegese) de enunciados traduzidos. Essa reinterpretação, por sua vez, e como é de esperar, traz unidas as perspectivas semiótica e semiológica do objeto, cuja relação constitui a identidade específica da tradição em questão.

A tradição que, como matriz tipológica, fornece um *modelo de escritura*, tem, por sua vez, o – que pode ser considerado, dependendo do ponto de vista adotado – “defeito” de impor também um *horizonte de expectativa*¹ à recepção daquilo que pretende unir-se a ela. O reconhecimento da existência de um modelo semiótico pode, dessa maneira, estar *encoberto* por debaixo das diversas propriedades semiológicas (e pragmáticas) que tornam as tradições universos fechados ou, por assim dizer: *tradicionais*.

Por essas razões, o modelo semiótico – *i.e.*, a tipologia do discurso construída segundo os critérios que se depreendem de uma crítica imanente – não se confunde plenamente nem com um modelo de escritura nem com um horizonte de expectativa, *i.e.*, com as *injunções* discursivas tradicionais, mas se desenha como *sugestão* terceira entre esses dois, uma vez que seu compromisso com a história e com o universo

¹ As expressões *modèle d'écriture* e *horizonte d'attente* são de Todorov (1978).

semiológico a que ele pretende se relacionar é um compromisso desenhado por sua coerência interna.

O trabalho tipológico que pretende descobrir os traços fundamentais ou profundos de estruturas discursivas consideradas na sua particularidade – a que se tem chamado *gêneros do discurso* – impõe a necessidade de articular o plano do *enunciado* ao da *enunciação*. O gênero, para a semiótica, será o fruto dessa articulação: a enunciação constitui o *motor* semiótico do gênero, o enunciado, o *selo* semiótico da enunciação². A tipologia que se objetiva é, pois, uma *metatipologia*, que é construída – ou ao menos entrevista – a partir da relação entre uma *tipologia menor* pressuposta, que é aquela que aparece como um sistema semiótico historicamente estabelecido (*e.g.*, um sistema de gêneros, que organiza o que é produto primário da cultura) e uma *tipologia maior*, que é aquela que se ocupou dos produtos secundários da cultura, *i.e.*, aqueles que são produzidos no entrechoque de duas semióticas (ou de duas culturas discursivas, *e.g.*, os enunciados traduzidos). Propõe-se essa hierarquia, porque a primeira estrutura é a que contém as regras pertinentes diretamente à produção dos discursos, mas é a segunda que é responsável pelas noções profundas e pelas possibilidades semiológicas da instauração dos discursos. Esta é, pois, da ordem da enunciação, aquela, do enunciado.

² Rememorando Fiorin (2001, p. 31): “Observe-se que o sujeito, que, por um ato, gera o sentido, é criado pelo enunciado. Trata-se, pois, de uma entidade semiótica.”

1.2.2 Impasse semiológico

“Parece, então, que ao formular-se a exigência de incluir no domínio das descrições estruturais o material extra-sistémico que rodeia o sistema, estamos a tentar o impossível. Esta questão aparecerá, contudo, sob um novo aspecto se recordarmos que “extra-sistémico” não é em absoluto sinónimo de “caótico”. (LÓTMAN, 1974, p. 71-72)

“Em certo sentido compreender a mitologia equivale a lembrarmo-nos.” (LÓTMAN)

Essa tipologia da enunciação é necessária para vislumbrar, fora das restrições normais da cada objeto semiótico, a articulação das propriedades semiológicas representadas pelo objeto.

A interpretação que é do nível da tradução, antes de interpretar os enunciados que são para traduzir, interpreta *quem enuncia o enunciado* ou, melhor dizendo: *interpreta a enunciação enunciada*. Esse é o *ato de fala* próprio dos textos traduzidos: a *fala* que prossegue, em dependência dessa primeira articulação, guarda suas marcas, da mesma forma como as *falas originais* guardam as marcas de sua enunciação. O levantamento da forma do conteúdo dessa relação é, portanto, o passo *fundamental* que constitui o princípio de uma tipologia textual.

O problema que é afeto aos textos esquecidos, ou não compreendidos, reside justamente na impossibilidade de rearticulação de certas formas semânticas no motor da produção discursiva. Isto é, certas formas semânticas são guardadas do dinamismo estrutural próprio do mecanismo tipológico e discursivo: não se generalizam: *não podem constituir gêneros de discurso*. Porém, essa proteção a determinadas formas não

decorre de um “defeito” formal ou de um problema processual, mas sim de uma semiose particular das categorias semânticas, conforme abordaremos *infra*, em 2.1.4.

2 Segunda parte

2.1 Testemunhos para uma tipologia

2.1.1 Esboço de uma hipótese

Como que encontrada a chave do sistema indiano e o ânimo já inclinado ao gênio do *Oupnek'hat*, verti a obra para o francês *ad uerbum*. Depois, essa versão absolutamente bárbara e mal inteligível, devido à construção invertida das palavras, cuidei deixá-la mais acomodada à índole da língua francesa.

Porém, enquanto evito a obscuridade, depreendi de imediato que arruinava o sentido do manuscrito, de modo que a nova tradução já não exprimia tanto as opiniões dos indianos, quanto um conceito próprio de minha mente.

O latim, como o persa, o árabe e o hebraico, permite elocução invertida, por vezes só com a diferença das palavras. Assim o douto Maracci explicou o texto do Alcorão ao mundo das letras: em versão latina rude, mas que referia bem de perto a língua árabe; do mesmo modo, as versões interlineares da Bíblia e, às vezes, mesmo a Vulgata, exibem fielmente expresso o texto hebraico.

(...) Verti a palavra persa em palavra latina, conservando ao máximo o torneio de frase persa; e onde o entendimento do texto parecia pedir, pus a mesma frase em forma menos bárbara, colocando o parêntese entre dois ganchos, em caracteres itálicos.¹

¹ Systematis Indici veluti clave reperta et animo jam ad τοῦ *Oupnek'hat* genium inflexo, opus gallico sermone *ad uerbum* reddidi. Deinde hanc versionem, prae diversa verborum constructione absolute barbaram et vix intelligibilem, planiorem et gallicae linguae indoli accomodatorem efficere curavi./Verum, dum obscuritatem fugio, autographi sensum me labefactare statim deprehendi, ita ut jam Indorum opiniones nova interpretatio non tam exprimeret, quam proprium mentis meae conceptum./Latinus sermo, quemadmodum persicus, arabicus, hebraicus, phrasium inversionem admittit, quandoque cum sola verborum differentia. Sic doctus Maraccius Alcorani textum orbi

O trecho acima é uma passagem do *Monitum ad lectorem* (Aviso ao leitor), texto datado de 1794, que prefacia a tradução de Anquetil-Duperron de 50 *Upaniṣad*, cujo título coletivo é *Oupnek'hat*, sugestão de transcrição, em letras latinas, para a transliteração da palavra sânscrita, em letras perso-árabes: 'alif, pē, nūn, kāf, hē, tē. O interesse em citá-lo está em que aí se propõe um paralelismo metodológico: o texto indiano será traduzido, da versão persa² que o tradutor tinha em mãos, em língua latina, pelas razões ali mencionadas, segundo o exemplo da tradução de outros textos, dois dos quais são nomeados no trecho citado: o Alcorão, na tradução de Maracci³ (1698), as traduções interlineares da Bíblia (não se diz quais, exatamente) e a *Vulgata*, que é a tradução do texto bíblico feita por São Jerônimo, nos séculos IV e V da era cristã. Mas o paralelismo metodológico que mencionamos tem, na realidade, dois lados: o primeiro consiste em traduzir o texto para o latim; o segundo, em traduzi-lo

litterario explanavit, versione latina rudi sed arabicum sermonem pressius referente; sic versiones biblicae interlineares, et ipsa interdum *Vulgata*, textum hebraicum fideliter expressum exhibent. (...) / Verbum persicum verbo latino reddidi, phrasi persica ut plurimum servata; et, ubi textus intelligentia id postulare videbatur, parenthesi inter duos uncinos rotundos comprehensa, characteribus italicis, eadem phrasim minus barbare exposui. (*Oupnek'hat*: *Monitum*, p. II/III; OBS.: Todas as citações em língua estrangeira serão traduzidas por nós, salvo indicação contrária; as alterações tipográficas serão também de nossa responsabilidade)

² O texto da versão persa foi editado integralmente apenas em 1961/62, a partir de manuscritos que se encontravam no Irã, na Índia e na Inglaterra (CHAND e NAINI, 1962, p. 229-231). Não foram utilizados, para a edição crítica, os manuscritos utilizados por Duperron, que se encontram na *Bibliothèque Nationale Française* (Manuscrits persans, n° 216-217).

³ MARRACCI, Ludovico. *Alcorani textus universus: ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide, atque pulcherrimis characteribus descriptus: eademque fide, ac pari diligentia ex Arabico idiomate in Latinum translatus: appositis unicuique capiti notis, atque refutatione: his omnibus praemissus est prodromus totum priorem tomum implens, in quo contenta indicantur pagina sequenti auctore Ludovico Marraccio e congregatione clericorum regularium Matris Dei, Innocentii XI. gloriosissimae memoriae olim confessario. Patavii: Ex Typographia Seminarii, 2v. in 1; 1698.*

ad uerbum. A rubrica que vemos naquele trecho está disseminada em outros pontos da obra, a começar pelo texto da página de rosto:

Oupnek'hat (i.e., o segredo que é para esconder) obra raríssima mesmo na Índia, que contém a doutrina antiga e secreta, ou teológica e filosófica, extraída dos quatro livros sagrados dos indianos: *Rak Beid*, *Djedjr Beid*, *Sam Beid* e *Athrban Beid*; traduzida ***ad uerbum*** do idioma persa para o latim, misturado a palavras sânscritas, e ilustrada com dissertações e anotações que explicam os pontos mais difíceis, por zelo e obra de Anquetil-Duperron, navegador das Índias, outrora diretor e pensionário da Académie Royal des Inscriptions et Belles Lèttres.⁴

Dizer o que significa traduzir *ad uerbum* não é coisa simples: disso tentaremos dar sugestões ao longo deste trabalho; mas o que importa para o momento é que o tradutor das *Upaniṣad* reconhece que é devedor, em método, de outros textos do passado, outras traduções. Que não são traduções de quaisquer textos: diante de nós, temos as coleções de textos que constituem o cânone revelado de cada uma das três grandes religiões monoteístas do mundo: o islamismo, o judaísmo (pensando aqui no Velho Testamento) e o cristianismo. Retomando a linha do raciocínio, o prefácio da primeira tradução das *Upaniṣad*, na Europa, refere-se a certo modo de traduzir que foi empregado, no passado – ao menos assim considera o texto do *Monitum* –, em traduções de textos religiosos canônicos, que representam, para cada uma das

⁴ *Oupnek'hat* (id est, secretum tegendum): opus ipsa in india rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam, doctrinam, e quatuor sacris indorum libris, *Rak Beid*, *Djedjr Beid*, *Sam Beid*, *Athrban Beid*, excerptam; *ad uerbum*, e persico idiomate, samscreticis vocabulis intermixto, in latinum conversum; dissertationibus et annotationibus, difficiliora explanantibus, illustratum: studio et opera Anquetil Duperron indicopleustæ, Realis inscriptionum et humanarum litterarum Academiæ olim pensionarii et directoris. (*Oupnek'hat*: frontispício)

religiões mencionadas, a porção revelada do cânone, *i.e.*, aquela que contém uma fala revelada pela divindade ao homem: uma fala de deus ao homem. Sem entrar em detalhes sobre o valor da revelação em cada uma dessas culturas e religiões, sem trazer à tona os possíveis conflitos de interpretação que surgiriam pela menção de uma tradição religiosa no seio de outra, sabendo do antagonismo que as três religiões mencionadas têm manifestado, uma em relação à outra, no passado e no presente, é bastante para a formulação de uma hipótese semiótica o dado lingüístico da menção. E a menção, além de instituir um paralelismo metodológico da ação tradutora de uma cultura particular (que poderíamos chamar aqui, pela generalidade, ocidental-européia) sobre determinados textos, menciona ainda a proximidade entre esses textos; faz menção, sugere, deixa transparecer – e isso levando em conta apenas o que a linguagem diz – que se trata de textos que apresentam alguma semelhança: de um gênero semelhante de textos.

A discussão de qualquer tema que se envolva, em qualquer medida, com religião tende a ser complexa e delicada. A larga possibilidade que a teoria lingüística institui de formular hipóteses, relativas à análise da linguagem e dos textos, e mesmo o método de formular hipóteses a partir da linguagem, podem parecer, hoje, à visão religiosa do mundo (incluindo aí sua visão da linguagem e dos textos), algo irresponsável, ofensivo e mesmo perigoso. Porém, a hipótese, que lemos no passo supracitado, não quer se apresentar como verdade, qualquer que seja, quanto menos verdade religiosa, mas quer apenas se esboçar como sugestão lingüística de um parentesco que a própria cultura reconhece, ao identificar homologias entre o plano da expressão e o plano do conteúdo de certos textos. Isto é: dentro de uma cultura, considerada como um sistema semiótico, qualquer dado que faça parte dela, ou que

venha a fazer parte, em algum momento, haverá de encontrar – por algum momento – seus pares: seu espaço no paradigma, sua função no sintagma.

Não haveria dificuldade em reconhecer que as *Upaniṣad*, o Alcorão, o Velho e o Novo Testamentos são textos religiosos e que, em cada uma das culturas que neles baseiam suas crenças e atividades religiosas, são textos de autoria revelada. O problema da revelação nas tradições religiosas, não sendo o que diretamente nos toca, faz chamar a atenção para o fato de que a idéia de defini-lo pela sua especificidade – *i.e.*, definir o que cada cultura considera revelação – é algo novo e que, em cada cultura, tem espaço restrito, se mesmo algum espaço tiver.

O sentido de que algo é revelado, *e.g.*, por uma divindade suprema, exige que haja, em dada religião, tal divindade e que, ademais, se considere que algo estivesse velado, de modo que pudesse ser revelado. Nem toda tradição religiosa mostrará essa mesma percepção da revelação, de modo que o exemplo serve para mostrar, de maneira chã, que “revelação” é algo “nosso”, do “nós” que usa essa palavra e entende que um deus supremo, em algum momento, tirou-“nos” da obscuridade. Fala-se aqui do que a revelação religiosa é como *moeda corrente*, informação que tem o grau mínimo de especificidade, preocupação mínima com o rigor de uma definição. Se se falasse com o grau ótimo de especificidade, com a preocupação máxima com o rigor, a revelação não deixaria de ser, necessariamente, tão “nossa”, tão de quem a definisse. Consideremos, *e.g.*, que uma tradição religiosa, representada pelos seus doutores – ou aqueles que têm autoridade nos assuntos da religião –, defina, em seus termos, o conceito de revelação – ou de sagrado ou de divino –, e será ainda um conceito que só considera seu próprio espaço, um conceito que deverá colocar sob seus cuidados qualquer outro conceito. Com isso, queremos dizer que, mencionados num texto

produzido no contexto cultural francês do século XVIII, que se insere numa cultura mais ampla que denominamos, por necessidade referencial, de cultura ocidental-européia, que abriga a cultura religiosa do cristianismo, em variante católica no caso, as *Upaniṣad* e o Alcorão, como representantes religiosos estrangeiros, deverão se submeter à autoridade da Bíblia – do Velho e do Novo Testamentos –, que será a prova de regulação dos que vêm de fora em relação aos assuntos internos da revelação divina; movimento de recepção que seria, supostamente, o mesmo para qualquer outra instituição cultural. Há uma passagem, também do *Monitum*, em que isso parece se manifestar com clareza:

Preso a nenhum sistema, cuidei verter as palavras fielmente; desejoso de fazer jus à verdade – que tenho sempre diante de meus olhos –, isento de prejuízos, com os ouvidos fechados a rumores e clamores, quis expor não o correto em si ou segundo tal escola de Filosofia, mas apresentar o sentido próprio do *Oupnek'hat*, qualquer que seja.

Fruindo da mesma liberdade de ânimo, lê os livros de Salomão, os antigos *Kims dos chineses*, os sagrados *Beids dos indianos*, o *Zend-Avesta dos persas*: encontrarás o mesmo dogma, único pai da universalidade, único princípio espiritual, **naqueles**, legado clara e lucidamente, como convém a uma fonte da verdade; **nesses**, obscurecido pelos arrazoados falsos dos homens e delírios das afecções, como que por lama e ferrugem. O artífice solerte sabe a diferença entre o ouro misturado a sujeira e escória e o ouropel.⁵

⁵ Nullo tractus systemate, verba fideliter reddere studui: veritati, quam semper prae oculis habeo, morem gerere cupiens, praejudiciis expers, aure rumoribus, clamoribus obturata, non quod rectum est in se vel juxta talem philosophiae scholam exponere volui, sed ipsum τοῦ *Oupnek'hat* sensum, qualiscumque est, praeberere./Eadem animi libertate fruens, *Libros Salomonis, antiquos Sinarum Kims, sacros Indorum Beids, Persarum Zend-avesta perlegas*: idem dogma, unicum Universitatis parentem, unicum principium spirituale invenies, in illis clare et pellucide, uti veritatis fonti convenit, traditum; *in his*,

Esse trecho é significativo não só porque mostra como nossa hipótese se esboça sobre um terreno frágil e complexo, mas porque mostra, também, que o plano cultural, apesar da hierarquia das relações que se manifestam em sua órbita, é ainda assim uma *órbita*, em que uma *matriz de sentido*⁶ se manifesta de forma mais ou menos perfeita, segundo as sanções que a mesma hierarquia institui. Na hierarquia dos textos que apresentam “o mesmo dogma, único pai da universalidade, único princípio espiritual”, a Bíblia (“os livros de Salomão”, por metonímia) é o que manifesta o grau ótimo, a perfeição; é o texto sobre o qual não se tem dúvida quanto à *divindade* – a *propriedade de revelar a verdade* (“*fonte da verdade*”); já os outros “livros” religiosos – livros estrangeiros –, que apresentam sim o *mesmo dogma*, são compreendidos e manifestam seu sentido *correto, verídico e completo* na esfera do primeiro.

Por essa razão, ainda que se reconheça facilmente que esse grupo de textos (que passaria a incluir os *Kims*, os *Beids* [Veda] e o *Zend-Avesta*) seja religioso, não será tão fácil reconhecer que é revelado (e, por isso, sagrado). A “imperfeição” da hipótese tem contraparte na imperfeição do objeto – que é *ouro impuro* (“*misturado a sujeira e escória*”, como diz o prefácio), mas não *ouro falso* (“*ouropel*”) –, o que parece essencial para que ela se mantenha como força de sugestão, mais do que de *verificação*. A insistência em sugerir decorre da necessidade de encontrar um ponto de equilíbrio entre a *semiose do discurso* e a *semiose da cultura*; a tentativa de manter esse diálogo vivo é a tentativa de fazer com que produção e recepção textuais *mostrem, juntas, suas caras*, por assim dizer. Dessa forma, a hipótese do trabalho se apresenta ao leitor – e quer

falsis hominum rationamentis et affectionum deliramentis, quasi faece vel rubigine, obductum. Aurum luto vel scoria immixtum ab aurichalco discernere novit solers artifex. (*Oupnek'hat*: Monitum, p. VII/VIII)

⁶ Cf. Ferreira (1997, p.152-154).

assim se apresentar – estruturalmente tão desigual quanto os textos, a partir dos quais é formulada. Isso porque a idéia de um gênero semelhante de textos, ou de uma semelhança de gênero entre textos, que aparentemente são assim percebidos a partir de uma perspectiva universalista e especializadora, não começa a se construir a partir da especificidade de cada texto, mas da generalidade por meio da qual podem fazer parte de uma *órbita*, que é como, por metáfora, chamamos o espaço da cultura.

Sendo a própria universalidade alguma coisa definível de maneira específica em cada cultura humana, segue que a manifestação textual de alguma idéia ou ideal de universalidade será tão específica quanto essa cultura, *i.e.*, não ultrapassará os limites semiológicos do sistema semiótico que se manifesta numa cultura humana. O mundo que está fora da cultura, que é estranho a ela, quando em contato com ela, é lido pelas categorias dela. Dessa forma, religando o raciocínio às questões levantadas, a hipótese que sugere a possibilidade de existência de alguma idéia de gênero que ligue, dentro da cultura ocidental-européia, obras religiosas de diversas procedências, é visível menos nas obras em si, ditas *originais*, do que nas manifestações dessas obras dentro da cultura referida, *i.e.*, no modo como foram reorganizadas, quando entraram em contato com determinado sistema semiótico. Levando mais adiante o embate entre teoria e metodologia, nem mesmo os textos já manifestados em novo ambiente semiótico (os textos *traduzidos*) podem fornecer os dados necessários – que devem ser de natureza *metadiscursiva* –, para a construção da *matriz tipológica* que permita a sustentação da hipótese, uma vez que não existe uma percepção clara e aceite, na cultura, de que tais textos compartilhem mais do que um conceito geral – que é específico – do universal religioso.

assim se apresentar – estruturalmente tão desigual quanto os textos, a partir dos quais é formulada. Isso porque a idéia de um gênero semelhante de textos, ou de uma semelhança de gênero entre textos, que aparentemente são assim percebidos a partir de uma perspectiva universalista e especializadora, não começa a se construir a partir da especificidade de cada texto, mas da generalidade por meio da qual podem fazer parte de uma *órbita*, que é como, por metáfora, chamamos o espaço da cultura.

Sendo a própria universalidade alguma coisa definível de maneira específica em cada cultura humana, segue que a manifestação textual de alguma idéia ou ideal de universalidade será tão específica quanto essa cultura, *i.e.*, não ultrapassará os limites semiológicos do sistema semiótico que se manifesta numa cultura humana. O mundo que está fora da cultura, que é estranho a ela, quando em contato com ela, é lido pelas categorias dela. Dessa forma, religando o raciocínio às questões levantadas, a hipótese que sugere a possibilidade de existência de alguma idéia de gênero que ligue, dentro da cultura ocidental-européia, obras religiosas de diversas procedências, é visível menos nas obras em si, ditas *originais*, do que nas manifestações dessas obras dentro da cultura referida, *i.e.*, no modo como foram reorganizadas, quando entraram em contato com determinado sistema semiótico. Levando mais adiante o embate entre teoria e metodologia, nem mesmo os textos já manifestados em novo ambiente semiótico (os textos *traduzidos*) podem fornecer os dados necessários – que devem ser de natureza metadiscursiva –, para a construção da *matriz tipológica* que permita a sustentação da hipótese, uma vez que não existe uma percepção clara e aceite, na cultura, de que tais textos compartilhem mais do que um conceito geral – que é específico – do universal religioso.

Retomando esse trecho e o frontispício já citado (“*Oupnek’hat (i.e., o segredo que é para esconder) obra raríssima mesmo na Índia, que contém a doutrina antiga e secreta, ou teológica e filosófica [...]*”; **negrito nosso**), um segundo tema se apresenta para ser conciliado com a hipótese que temos mantido em estado de sugestão: a filosofia. O que temos formulado até agora relaciona a tradução das *Upaniṣad* com o discurso teológico, entendido, primeiramente, em seu sentido subjetivo de “discurso da (proferido pela) divindade (ao homem)”, e, a partir dessa relação, temos tentado construir uma hipótese de que os discursos religiosos estrangeiros, com que a cultura ocidental-européia tomou contato ao longo de sua história (e que foram muito poucos, diga-se de passagem) se manifestaram, textualmente, nessa cultura, por meio da regra que definiu a forma do discurso sagrado que é prerrogativa dessa mesma cultura, aquele que ela considera seu: o *corpus* bíblico. Essa regra – tendo em mente que o discurso sagrado da Europa ocidental é sempre uma tradução, seja a *Vulgata* de São Jerônimo ou outras traduções que circularam, no Ocidente, no período de formação do cânone; sejam as traduções que foram fixadas no período de formação dos estados nacionais europeus, a partir do século XII – tem relação com a rubrica, ainda não definida, de *ad uerbum*. Com isso, desenhamos um primeiro círculo, que compreende e relaciona, sob uma rubrica que pertence à terminologia dos metadiscursos tradicionais da *arte de traduzir*, o discurso sagrado ocidental – ou o discurso estrangeiro, cuja tradução o Ocidente considera revelada e sagrada – e outros discursos religiosos com que o Ocidente teve contato, os quais não são apresentados, no texto estudado, em relação de oposição, mas em relação *hierárquica*. Esse círculo – ou órbita – precisa, ainda, alargar-se mais, a fim de que compreenda e relacione, a essa primeira hierarquia, a filosofia. O caminho que uma hipótese, que se pretende

lingüística, pode percorrer, quando deseja lançar as bases para uma tipologia discursiva, já vem sendo traçado nas páginas anteriores, portanto a relação inicial que institui o problema está justamente no fato lingüístico de que teologia e filosofia são mencionadas, lado a lado, num mesmo metadiscurso, com o objetivo de qualificar um objeto textual que se apresenta para conhecer.

Novamente, o método de formular uma hipótese de parentesco, a partir de um plano de generalidade, deverá parecer problemático, ou mesmo falso, à visão da filosofia como uma disciplina específica, que se define por premissas cujo valor tem respaldo antes filosófico que discursivo. Mais uma vez, a hipótese que se institui, a partir da relação lingüística, pretende ser apenas coerente com seus meios e fins. O alto grau de especificidade estrutural que a *Filosofia*, como disciplina universitária, modernamente, reconhece em si mesma – o que a faz constituir um cânone que compreende tão-somente a tradição textual em que ela reconhece a vigência das preocupações e métodos reunidos pelos gregos num corpo disciplinar, cuja origem remonta, ao menos, ao quinto século a.C. –, da mesma forma, só pode aspirar à universalidade dentro de seus próprios confins. Dentro da mesma tradição, na qual, hoje, o discurso filosófico só se afirma pela herança grega, a simples consulta aos textos mostra que, na terminologia de *filósofos* de outros tempos, os termos *filósofo* e *filosofia* puderam classificar uma gama bem mais extensa de objetos e puderam ser relacionados com outras disciplinas, como, *e.g.*, a teologia, com outro grau de intimidade. Nem mais correto o hoje, nem menos correto o ontem, para o semiótico o que interessa é o caráter dinâmico da semiose e a lógica própria da linguagem. No caso do texto estudado, a *filosofia* não é apresentada em contraposição ao discurso

religioso, mas, assim como os textos religiosos estrangeiros, que são submetidos à autoridade da Bíblia, aparece submetida ao padrão regulador da religião:

Não pretendo me vangloriar de que, dela [da filosofia], como mestra, nada tenha aprendido, mas apenas de que [aprendi] – o que é verdade – **de uma serva da religião**. Com a imaginação, o homem, queixoso por natureza, amplifica as calamidades. Ter o olhar fixado no mal, crer-se igual a ele, é a via primeira do sofrimento; quem, porém intui a Deus a todas as coisas – em tudo – moderando, não precisa do **apoio caduco e inane da filosofia**.⁷

Esse trecho traz à tona a discussão a respeito da relação entre discurso e metadiscurso que está sendo levada em conta neste trabalho. Segundo proposições sugeridas na primeira parte, pode-se entender como *metadiscurso*, em princípio, *qualquer texto que mencione outros textos, seja de modo particular ou genérico, como membros de uma relação, i.e., qualquer texto que, de maneira técnica ou apenas opinativa, apresente um testemunho do sistema de convenções que faz com que os textos, num sistema semiótico particular, se aproximem de acordo com semelhanças e se distanciem segundo diferenças*. A natureza do testemunho metadiscursivo, caso se dirija com mais clareza para problemas afetos ao plano do conteúdo ou ao plano da expressão, testemunha, ademais, de quais são os gêneros de discurso que tendem a camuflar sua natureza formal e, por isso mesmo, relutam em ser compreendidos por categorias genéricas, sejam aquelas propostas por um metadiscurso tradicional (poder-se-ia aqui ter em

⁷ Nihil tamen, ea magistra, me didicisse non gloriabor; sed tantum, ut a religionis, quod revera est, pedissequa. Calamitates imaginatione auget homo naturaliter querulus. Malum fixo inspicere oculo, seque ei parem credere prima sufferendi via est: verum, qui Deum solum in omnibus omnia moderantem intuetur, caduco et inani philosophiae fulcro non indiget. (*Oupnek'hat*: Dissertatio, p. XXV)

mente o debate entre Retórica e Filosofia, no âmbito da cultura ocidental-européia), ou aquelas que pretendem se estabelecer a partir das metalinguagens existentes (como, *e.g.*, é a proposta deste trabalho). Tomando os textos que acompanham a tradução mesma das *Upaniṣad*, estamos tentando delinear o caminho mais direto e mais próximo do nível primeiro do discurso – o texto traduzido –, para o esboço das bases genéricas daquela mesma tradução. De acordo com o que já levantamos, o sentido das *Upaniṣad* aponta, em última instância, para a Bíblia, que é colocada, a partir de uma matriz de sentido – *i.e.*, de um conteúdo geral, que nela se verifica plenamente – como fim do discurso. O caminho para esse fim está sugerido pela estrutura hierárquica, que classifica, a partir da Bíblia, a posição de outros textos, de natureza religiosa, segundo a influência maior ou menor da imperfeição humana (aqueles “*arraçoados falsos dos homens e delírios das afecções*”, v. trecho supracitado) no resultado discursivo, que obscurece, menos ou mais, o *mesmo dogma*, que esses textos apresentam. Um segundo plano hierárquico, esse mais geral, entrevê-se na relação entre duas instituições culturais, representadas nos discursos da Religião e da Filosofia. É bom ter em mente que essas falas extraídas do prefácio à tradução (*Monitum ad lectorem*) e da dissertação (*Dissertatio*) são partes de um texto maior, que é o resultado da união entre o discurso que se apresenta para conhecer e os discursos que o apresentam para conhecer. É a partir desses últimos que o jogo das referências começa a transcender limites temporais e espaciais e a fazer com que os discursos-objeto se posicionem como herdeiros de uma tradição textual. Isto é dizer que, assim como nos discursos se reconhece o sentido de tradição, este, da mesma forma, se reconhece nos metadiscursos. De modo que, levando adiante o esforço de pormenorizar ainda mais o caminho metodológico, o trabalho deverá seguir, na

medida do possível e a partir de uma seleção arbitrária, a trilha dos metadiscursos que, por sua vez, se ocuparam de apresentar aqueles discursos que fazem parte dessa hierarquia textual que esboçamos, a partir de uma descrição centrada nas características do plano do conteúdo, e que aponta para um dado de expressão que se esconde sob uma rubrica que é verificável nos metadiscursos tradicionais sobre tradução: ad uerbum.

Tomando, em primeira instância, a idéia de *apresentação*, é fato digno de nota, se considerarmos os *corpora* textuais filosófico e religioso da Europa ocidental, que eles remontam a tradições que, em dado momento da história dessa cultura (que, reiteramos, é mencionada aqui em suas linhas mais largas), são compreendidas como tradições estrangeiras. No caso da Filosofia, a noção de que é uma herança grega é coisa muito mais antiga do que o estabelecimento da instituição filosófica, com o advento das primeiras universidades. Um dos pontos de partida dessa noção se encontra, ao nosso ver, na representação discursiva da relação de mestre e discípulo que se dá entre o filósofo grego e o discípulo romano, nos primeiros documentos filosóficos do mundo romano, *e.g.*, as obras ditas *filosóficas* de Cícero. Mas o ponto essencial para a articulação do nosso ponto de vista parece ser a recepção do discurso filosófico nos tratados de Retórica latinos, porque aí se estabelece uma relação claramente metadiscursiva, no embate de uma metalinguagem já tradicional e um gênero de discurso ainda estranho, que pretende se construir por regras que se contrapõem aos ideais refletidos por aquela metalinguagem. Na trilha dessa discussão, ainda que se desenhe um papel mais intercultural da tradução do que propriamente intertextual, é onde se podem resgatar as chaves mais gerais que delimitam a idéia de *gênero* – *i.e.*, de agrupamento ou separação entre tipos discursivos –, que independe do

gênero considerado historicamente. Os textos que serão estudados são passos escolhidos do *De oratore*, de Cícero (I a.C.), que se ocupam especificamente da definição da disciplina e da sua relação com a filosofia. Segundo uma hipótese que temos em mente, com os dados provenientes dessa discussão é possível traçar as linhas gerais da estrutura fundamental da relação entre *discurso* e *verdade*, que servirá de base para discussões posteriores, tanto no plano da literatura preceptiva, quanto no da exegética. Movendo-se desse plano discursivo mais geral e institucional, o próximo passo visa observar como pode ser inserida, na discussão, a *tradução*.

O vasto diálogo da cultura latina com a cultura grega, no campo discursivo, legou, também, os primeiros esboços de uma metalinguagem sobre tradução, que se refletirá nas rearticulações históricas, principalmente sob um ponto de vista preceptivo. A bipartição básica entre dois modos de traduzir, rotulados tradicionalmente de *ad sensum* [*interpretari*] ([traduzir] pelo sentido) e – aquele cujo nome, ao menos, já conhecemos – *ad uerbum* [*interpretari*] ([traduzir] pela palavra), remonta ao também ciceroniano *De optimo genere oratorum* (Do melhor gênero de oradores; I a.C.), prefácio de uma tradução, hoje perdida, de dois discursos forenses (*orationes*) dos oradores gregos Demóstenes e Ésquino. A discussão de problemas tradutológicos, nesse texto, caminha na trilha do projeto idealista da Retórica latina clássica (ciceroniana) de construir a figura do orador em luta constante com a do filósofo – mesmo pela compreensão do filósofo no orador –, propondo uma tradução que deve se formar pela lei do sistema de gêneros (retóricos) comum – ponto convergente na relação entre ambas culturas – e não se deixar conformar ao sistema lingüístico divergente. Sobre essa primeira interpretação discursiva daquilo que se esconde sobre *ad sensum* e *ad uerbum*, começa a se desenhar, na tradição latina, a partir

dos primeiros movimentos de apresentação do texto bíblico ao meio cultural retórico, uma reorientação do discurso preceptivo em direção ao discurso exegético. Em primeira instância, em relação direta e metadiscursiva com o *De optimo genere oratorum*, está a conhecida carta de São Jerônimo, de alguns séculos mais tarde, que correu a tradição com o título referencial e sugestivo de *De optimo genere interpretandi* (Do melhor gênero de traduzir; IV a.C.). O texto de São Jerônimo, que é, em primeiro plano, um libelo de defesa do modelo de traduzir que é o ideal da tradição em que se insere (i. e. o *ad sensum interpretari*), confessa, através da articulação necessária para a constituição de qualquer noção discursiva, o espaço especial do *corpus* bíblico em relação àquela mesma tradição. O caminho do preceito choca-se com o esforço de construção, e ao mesmo tempo de separação, de dois planos semióticos que precisam se constituir num mesmo espaço cultural. O discurso sagrado e todos os outros discursos, eis o que São Jerônimo parece tentar conciliar, numa órbita cultural geral, ao mesmo tempo que os mantém em separado, em planos discursivos regidos por regras distintas.

A tentativa de separação entre preceito e exegese parece firmar seu caminho em Santo Agostinho, no *De doctrina christiana* (Da doutrina cristã; IV/V a.C.), especialmente na discussão contida no quarto livro, em que a *Eloquentia*, um dos nomes, em língua latina, para o grego *Πετορική*, se rearticula em dois planos discursivos – um humano e outro divino –, a partir do redimensionamento dos valores do plano da expressão do discurso (*elocutio*), feito de acordo com a interpretação dos valores reconhecidos no plano do conteúdo. Afastando-o cada vez mais do motor da produção discursiva, a primeira exegese cristã cria o espaço *estático* do texto bíblico na tradição ocidental, que, aparentemente, só será rediscutido no século XVI, quando

movimentos revisionistas, como o encabeçado por Erasmo de Roterdã e o liderado por Martinho Lutero, irão questionar, por diferentes razões e com objetivos distintos, a autoridade da *Vulgata* – Bíblia oficial do Ocidente –, retomando o estudo dos textos originais hebraico e grego. Essas revisões, em suas linhas gerais, parecem não ter levado em conta a advertência de São Jerônimo, contida na carta supracitada, relativa à particularidade do texto bíblico em relação aos outros – todos os outros – discursos da cultura, mas coloca todos os discursos num só plano, regido pelas leis da *melhor* produção discursiva, tal como era considerada naquele momento⁸.

Outros textos, provavelmente, poderiam ser aduzidos a fim de contribuir para esse quadro geral da formação e sobrevivência das articulações gerais da *matriz tipológica* que é o objeto profundo de nosso trabalho; acreditamos, porém, que os pilares arbitrários da escolha, dando notícia do pólo positivo das articulações, explicarão as relações fundamentais que delimitaram a seleção. É necessário, agora, reconstituir os passos já dados e organizar, de modo conclusivo, o que se tentou esboçar neste capítulo. Partindo-se de uma hipótese geral, desenhada com os dados retirados dos metadiscursos diretos que acompanham a tradução de Anquetil-Duperron das *Upaniṣad* – *i.e.*, os textos referenciais contidos na mesma obra, o prefácio (*Monitum ad lectorem*) e a dissertação (*Dissertatio*) –, formulou-se, em primeiro lugar, a hipótese semiótica de que o modelo de traduzir empregado na tradução, nomeado pela rubrica tradicional de *ad uerbum*, seria um padrão modelar que teria sido

⁸ Na França, porém, entre os religiosos de Port-Royal, especificamente na discussão epistolar travada entre o tradutor do Novo Testamento, Maistre de Sacy, e o segundo Abade de Saint Cyran, Martin de Barcos (GOLDMANN, 1956), reaparece, nas advertências deste último, o status especial do texto bíblico como palavra inspirada pelo Espírito Santo e cujo plano da expressão não poderia se conformar com um problema de gosto e com as virtudes *beletristas* do tradutor, mas este deveria antes humilhar-se diante de sua incapacidade de conhecer os desígnios de Deus, inscritos nas sagradas escrituras.

aplicado, na cultura em questão, à tradução de discursos que se encontram numa esfera genérica que compreende, primordialmente, os discursos das religiões e da(s) filosofia(s)⁹. Tentou-se mostrar, depois, que essa esfera genérica ou *órbita* (central), como a denominamos acima, se organizava a partir de um princípio hierárquico, entrevisto nas articulações discursivas propostas naqueles mesmos textos que se incumbem de *apresentar* ao leitor a tradução das *Upaniṣad*. Se num primeiro momento o metadiscorso teve a tarefa de apontar os discursos que deveriam ser compreendidos dentro da hierarquia que se desenhava de maneira descendente a partir do texto bíblico, repositório do grau ideal da hipótese – *i.e.*, da relação entre um plano de expressão específico, que aponta para o resultado discursivo do modo de traduzir considerado, e um plano do conteúdo que identifica na matriz de sentido um universal de verdade: o dogma cristão –, em seguida, aqueles discursos delimitaram, no quadro geral de seus metadiscursos, representantes do grupo que se incumbiu de articulá-los – uma vez que se tratava de discursos estrangeiros – aos sistemas semióticos que os recepcionavam. O princípio metodológico central do trabalho é, pois, evidenciar os elementos que possam sustentar a hipótese sugerida, a partir do estudo dos metadiscursos selecionados, como tentativa de compreender a relação instável entre os mecanismos da semiose e os mecanismos da recepção textual. Esse princípio converte-se, primeiro, pois, em

⁹ Ainda que, para uma compreensão mais completa da posição histórica do texto de Duperron, fosse importante relacioná-lo à tradição do discurso das *scientiae*, limitar-nos-emos apenas aos problemas decorrentes da relação, instituída no plano da tradução, entre Retórica, Filosofia e Teologia (no sentido subjetivo, *i.e.*, o discurso sagrado). Essa é a relação que, ao nosso ver, pode delimitar com eficácia a estrutura profunda do sistema de atribuição de valor ao discurso, que interessa à proposta semiótica do trabalho. As *scientiae*, decerto fazendo parte da órbita discursiva que nos interessa, poderiam ser classificadas, de acordo com esse ponto de vista, como subgêneros hierarquizados pelo princípio racional estabelecido pela Filosofia. Dessa forma podem ser consideradas estruturalmente incluídas como partilhadoras do princípio de enunciação que é afeto à Filosofia.

objeto, mas em seguida em objetivo, na medida em que o *Oupnek'hat* – donde surgem e para onde convergem as reflexões teóricas do trabalho –, tem aguardado já há um bom número de anos o direito de ser lido levando-se em conta o que ele compartilha com a tradição textual em que ele, *por direito de texto*, se insere. O trabalho não se apresenta, pois, como uma análise semiótica propriamente dita dos textos traduzidos que o *Oupnek'hat* contém, uma vez que os elementos para essa análise são dados por ilegíveis, no *labirinto do jargão de dar medo*¹⁰ em que a tradução está exarada, mas sim pretende ler ali, onde para todos é legível – *i.e.*, nos textos que cercam aquelas traduções e que são sua metalinguagem primeira e naquilo que para fora deles eles apontam, *i.e.*, na tradição que pode corroborar aquela metalinguagem –, os índices que, esquecidos ou tornados esquecidos, rememorem algumas possibilidades de se voltar a lê-la.

Uma última observação, necessária para a conclusão deste capítulo, refere-se a uma delimitação mais clara das partes daquilo que temos chamado discurso religioso e sua rearticulação com o discurso filosófico. Como já foi enunciado anteriormente, ao trabalho vai interessar o tipo de relação que tradicionalmente articula o discurso da Filosofia ao discurso da Religião, este entendido apenas como a parte revelada do

¹⁰ Lembrando o comentário de Max Muller, na introdução a sua tradução das *Upaniṣad*: “This translation (a de Duperron), though it attracted considerable interest among scholars, was written in so utterly unintelligible a style, that it required the lynxlike perspicacity of an intrepid philosopher, such as Schopenhauer, to discover a thread through such a labyrinth. Schopenhauer, however, not only found and followed such a thread, but he had the courage to proclaim to an incredulous age the vast treasures of thought which were lying buried beneath that fearful jargon. (...)” (MÜLLER, 1879, p lxiii-lix). As palavras de M. Müller certamente ecoam as do barão de Eckstein: “Anquetil a traduit cette ouvrage [*i.e.*, a *narasiṃhopaniṣad*] dans le seconde volume de l'Oupnek'hat, sous le titre estropié du *Nersingehâtâmâ*. C'est une paraphrase, divisée en neuf khandas ou sections, avec fusion ou plutôt confusion du texte e du commentaire, le tout composée dans cet incroyable style latin d'Anquetil qui, lardé de formes persanes, offre un jargon à peu près *inintelligible*.” (ECKSTEIN, 1836, p. 467); itálico e negrito nossos.

cânone duma dada religião, ficando de fora a Teologia no sentido de disciplina ou metadiscurso que objetiva uma estruturação específica do saber primeiro, revelado. De maneira geral, no espaço que interessa à cultura ocidental-européia, também a disciplina teológica poderia ser inserida na órbita discursiva que está na periferia do centro em que se manifesta o *fim* sagrado do discurso. Dessa possibilidade se entrevê um exemplo sugestivo na passagem já citada de Duperron, em que a filosofia é dita *serva da religião*¹¹, que parece a prefiguração mais específica do que Duperron dirá em termos gerais. Porém, a oposição entre Teologia e Filosofia não pode evidenciar a oposição discursiva que tem relevância para os fins do trabalho, uma vez que a disciplina teológica surge como interlocutora, opositora e, em si mesma, reguladora da disciplina filosófica no mesmo plano – o plano humano (para Agostinho, *e.g.*) – do discurso, *i.e.*, utilizando, seja, em princípio, de modo diferente, as mesmas “armas” que outros gêneros de discurso devem utilizar no estabelecimento, que para cada um é específico, de um contrato de veridicção (ou seja, como marca da arbitrariedade do signo em oposição à iconicidade dele). Por outro lado, em sua função objetiva, a teologia participa da constituição do signo revelado, na medida em que suas concepções específicas se revelam influentes sobre as concepções propriamente discursivas que se manifestam no seu percurso exegetico.

¹¹ No período que se estende, aproximadamente, do século VI d.C. até o século XVI, em que a prática da filosofia como discurso geralmente integra o âmbito dos estudos eclesiásticos, circula o aforismo *philosophia ancilla theologiae* (“filosofia: auxiliar/serva da teologia”). Para uma história detalhada do célebre adágio, v. o artigo de Illanes (2004): “*Philosophia ancilla theologiae*”. *Límites y avatares de un adagio*. Já em Santo Agostinho, na *Doutrina cristã* (4.10), é a *eloquentia* (Retórica) que é dita *famula* (serva) da *sapientia* (o saber revelado).

2.1.2 *Rhetorica et Philosophia*: discurso como *comunhão* e como *cisão* dos saberes

De acordo com o que foi proposto no capítulo anterior, o caminho em direção ao centro de nossa hipótese vai começar a ser construído a partir do giro orbital mais geral e mais afastado do centro; que está mesmo, aparentemente, devido às mudanças nas articulações discursivas depois do século XVIII, fora de questão, mas que, no plano estrutural, apresenta os dados fundamentais de uma discussão sobre a relação entre discurso e verdade, que esteve presente na constituição do sistema que regeu a produção discursiva do Ocidente, por cerca de dois mil anos.

A afirmação anterior pode parecer radical, mas assim não deve ser considerada, a não ser que se tenha por radical aquilo que, em semiótica, é do plano mais profundo e mais geral do percurso de geração do sentido. O trabalho não pretende trazer à tona todas as relações que evidenciem a unidade cultural e discursiva da cultura a que tem chamado de ocidental-européia, em primeiro lugar, por uma questão que diz respeito às dimensões desejáveis para um trabalho desta natureza, que teria que se haver com cerca de dois mil anos de textos, e, em segundo lugar, por uma questão de método, que permite que alguns pilares colocados ao longo da história discursiva do Ocidente sirvam de amostra das articulações, que terão aparecido como dados históricos mais ou menos claros, de acordo com os movimentos da cultura, mas que evidenciam a sobrevivência discursiva daquela mesma unidade profunda das preocupações dessa cultura com a linguagem e os textos.

As preocupações deste capítulo estão, pois, centradas na hipótese de que a centralidade do texto bíblico, no que diz respeito à veiculação da *verdade* pelo discurso, não tem início, culturalmente, o que é dizer *semioticamente*, com esse texto.

De fato, a historicidade e o estatuto estrangeiro dos textos da Bíblia, no Ocidente, são prova suficiente de que o texto bíblico é herdeiro, do ponto de vista de sua rearticulação discursiva e exegética na cultura ocidental, de uma já longa tradição textual. Antes dele, que ajudou a redefinir – não há dúvida – a relação do discurso com a verdade, já estava instaurado, nesse contexto cultural, um debate herdado da tradição grega, que foi reinterpretado pela latina, narrativizadamente, como a cisão da sapiência, ou a cisão da filosofia. Cícero discute essa questão, *e.g.*, no *De oratore* (séc. I a.C.), no trecho em que narra a separação entre o *dizer*, de um lado, e o *inteligir*, de outro. Assim, reformando o modo de dizer, neste capítulo pretendemos verificar a hipótese – que é o plano fundamental onde se estabelece a hipótese mesma do trabalho – de que o lugar central, ao redor do qual se movem as articulações discursivas, a partir de um conteúdo de verdade (palavra que aqui, por enquanto, delimita um campo semântico que poderá ser revestido com valores mais específicos, adiante), já tinha sido instaurado, na tradição ocidental, pelo debate entre as instituições Retórica e Filosófica, no período pré-cristão.

O debate que nos interessa, especificamente, é o que se dá na cultura latina, que fica considerada como aquela que estabeleceu a base estrutural fundamental da cultura discursiva ocidental, por seu papel de recepcionar, reordenar e apresentar, numa primeira mediação de semióticas, a semiose das estruturas gregas e, mais tarde, a semiose do cristianismo ocidental. A discussão que nos interessa é aquela que se encontra, pois, no *De oratore*, em algumas passagens do terceiro livro, e que, portanto, apresenta uma interpretação dos dados tradicionais do ponto de vista da Retórica, ou seja, do ponto de vista de uma disciplina que trata, antes de mais, dos discursos. A dificuldade do texto ciceroniano está em que nem sempre o plano geral que

hierarquiza a Oratória em relação à Retórica é visível, isso pela proposta *idealista* daquilo que se poderia chamar de *Retórica ciceroniana*, que eleva a figura do orador a figura central de toda atividade discursiva relevante naquele contexto cultural, em quem deviam estar compreendidos os princípios de todas as artes e ciências. Na base do método de Cícero está o reajuste do valor da figura do orador pela reinterpretação dos dados fornecidos pela tradição. O passo começa assim:

Essa razão (*rationem*) de pensar e de proferir, essa força (*uim*) de dizer, **os antigos gregos chamavam-na sapiência** (*sapientiam*). Daí que tenha havido Licurgos, Pitacos, Sólon e, semelhantemente, entre nós, Coruncanos, Fabrícios, Catões, Cipiões, talvez não tão doutos, mas comparáveis [com aqueles] no ímpeto da mente e na vontade. Outros, **de mesma prudência, mas cuja inclinação aos estudos da vida diferia**, como Pitágoras, Demócrito e Anaxágoras, buscando a quietude e o ócio, **transferiram a si mesmos inteiramente da regência das cidades** (*a regendis ciuitatibus*) **para a cognição das coisas** (*ad cognitionem rerum*). (...)¹

Cícero entende que, no passado, havia uma única doutrina, chamada pelos *antigos gregos sapientia*, que era compartilhada por aqueles que se dedicavam aos *assuntos públicos* e ao *ócio*. A sapiência reunia a *razão de pensar e proferir* e a *força de dizer* e, se os homens se dedicassem mais a *reger cidades* ou a *conhecer as coisas*, o faziam com a *mesma sapiência*, reconhecível por sua *mesma prudência* (*eadem prudentia*). Nesse

¹ Hanc, inquam, cogitandi pronuntiandique rationem, uimque dicendi, ueteres graeci sapientiam nominabant. Hinc illi Lycurgi, hinc Pittaci, hinc Solones, atque ab hac similitudine Coruncanii nostri, Fabricii, Catones, Scipiones fuerunt, non tam fortasse docti, sed impetu mentis simili et uoluntate. Eadem autem alii prudentia, sed consilio ad vitae studia dispari, quietem atque otium secuti, ut Pythagoras, Democritus, Anaxagoras, a regendis ciuitatibus totos se ad cognitionem rerum transtulerunt. (...); (*De oratore*, 3.15)

momento, as atribuições de personagens célebres do passado grego e romano, nos quais a tradição posterior reconheceu políticos, oradores e filósofos, fazem parte da esfera de aplicação de uma mesma disciplina. Em verdade, à sapiência se opõe não outra disciplina qualquer, mas sim seu negativo, ou aquilo que está fora dela; dessa forma, a sapiência não é propriamente uma disciplina, mas o traço que define o sentido da relação entre o plano do conteúdo e o plano da expressão das disciplinas que o passado transmitiu. Na construção desse signo antigo, *cogitare*, *agere* e *dicere* (o cogitar, o agir e o dizer) apresentam, pois, um mesmo valor no plano do conteúdo: aqui a *prudentia*, que, selecionada por uma dessas formas da expressão, manifesta o signo completo: a *sapientia*. É possível dizer, então, que se trata de um mesmo sistema semiológico que se manifesta em diferentes semióticas.

Ainda que pertença a um passado idealizado da cultura, na interpretação ciceroniana, a situação inicial não carece de dinamismo, uma vez que já há a identificação da diferença que convém ao plano da expressão e que servirá de base para a disjunção semiológica posterior. Se, num primeiro momento, na semiose geral da cultura, o plano do conteúdo lograva equilibrar seus valores na diversidade dos planos da expressão, em seguida, a conjunção inicial dos diversos subsistemas culturais começa a se acentuar e a criar um espaço de conflito entre a dedicação aos assuntos públicos e à cognição das coisas. Cícero continua:

(...) **Essa vida** [*i.e.*, a vida dedicada à cognição das coisas], por sua tranqüilidade, e pela suavidade mesma da própria ciência (*scientiae*) – porque nada regozija mais aos homens do que ela –, **deleitou mais** [homens] **do que foi útil aos assuntos públicos**. E assim, como a esse estudo se dedicassem homens de altíssimos engenhos, devido a essa suprema faculdade do tempo vago e livre,

homens extremamente doutos, de ócio abundante e fertilíssimo engenho, puseram sob seus cuidados, a fim de inquiri-las e investigá-las, **muito mais coisas do que era necessário.** (...)²

A *cognitio rerum* resultou duplamente *inútil* aos assuntos públicos, primeiro porque seus adeptos se tornaram muito numerosos, desequilibrando, na cultura, a medida do ócio e da ação; segundo, porque se puseram a conhecer coisas que estavam além dos interesses *necessários* à cidade (*multo plura quam erat necesse*). A *ação pública* exerce, por enquanto, o papel central de uma triangulação, para o qual deviam convergir o *dizer* e o *cogitar*, de modo que a especialização deste último “agir semiótico” no âmbito do ócio e no que não concernia diretamente à cidade constitui o desvio primeiro nos caminhos até então congruentes da sabedoria antiga, *i.e.*, a *sapientia*.

O texto segue adiante e aquilo que podia ser interpretado como uma triangulação vai aos poucos se firmando como a reorganização propriamente ciceroniana da relação entre dois sistemas semióticos – centrados, de fato, em oposições –, que pertenceriam a momentos distintos da história discursiva que antecedeu a esse autor:

(...) Pois **aquela antiga doutrina** [*i.e.*, a *sapientia*] **é considerada a mestra tanto do reto fazer** (*recte faciendi*), **quanto do bem dizer** (*bene dicendi*); não se separavam os que ensinavam (*doctores*), pois

² (...) Quae uita propter tranquillitatem, et propter ipsius scientiae suauitatem, qua nihil est hominibus iucundius, plures, quam utile fuit rebus publicis, delectauit. Itaque, ut ei studio se excellentissimis ingeniis homines dediderunt, ex ea summa facultate vacui et liberi temporis, **multo plura quam erat necesse**, doctissimi homines, otio nimio et ingeniis uberrimis affluentes, curanda sibi esse, ac quaerenda et inuestiganda duxerunt. (...); (*De oratore*, 3.15)

eram os mesmos os preceptores do viver (*uiuendi*) e do dizer, como aquele Fênix que diz, em Homero, que Peleu o mandou companheiro de Aquiles, à guerra, a fim de que o fizesse “orador de palavras e ator de feitos (*oratore uerborum actoremque rerum*)”.³

Em Homero, os dois pares sinônimos, convergência do plano doutrinal com o preceptivo – *recte faciendi e bene dicendi, praeceptores uiuendi e praeceptores dicendi* –, são a medida suficiente da *sapientia*. Cícero não vê incongruência em que não haja aqui referência explícita a alguma vertente do *cogitare*: este está aí incluído como parte integrante de um sistema harmônico, em que a presença de um dos membros implica a manifestação do sentido completo da relação: *sapientia*. Portanto, se havia (*reto*) agir, havia (*razão de*) pensar e (*bem*) dizer, e se havia (*bem*) dizer, havia (*razão de*) pensar e (*reto*) agir. Cícero, dessa forma, projeta no passado o ideal *triádico* do orador, que é seu objetivo primeiro nesse tratado⁴; objetivo esse que é apresentado como coerente e herdeiro do estado ideal da cultura, entrevisto no passado heróico da Grécia e de Roma. Na sucessão da narrativa, a inserção explícita daquele agir semiótico chamado anteriormente *cognitio rerum* (cognição das coisas) impõe o afastamento do caminho da ação e prevê a necessidade de rearticulação do par central, coeso no período anterior, num par opositivo:

³ (...) Nam uetus quidem illa doctrina eadem uidetur et recte faciendi, et bene dicendi magistra; neque disiuncti doctores, sed iidem erant uiuendi praeceptores atque dicendi: ut ille apud Homerum Phoenix, qui se a Peleo patre Achilli iuueni comitem esse datum dicit ad bellum, ut illum efficeret “oratore uerborum, actoremque rerum”. (*De oratore*, 3.15)

⁴ A tríade ciceroniana que define a tarefa do orador perfeito/ideal – *docere, mouere, delectare* – parece resultar dessa proposta triádica de definição do sábio atuando em três planos: o do *cogitare*, o do *agere* e o do *dicere*.

(...) Mas, assim como os homens acostumados a um trabalho assíduo e diário, quando, por causa de uma tempestade, vendo-se impedidos de trabalhar, vão a [o jogo de] *pila*, *tali* ou *tesserae*, ou mesmo criam para si, no ócio (*in otio*), algum novo jogo, da mesma maneira, eles [*i.e.*, os homens doutos de outrora], apartados dos negócios públicos (*a negotiis publicis exclusi*) quer por uma obra, quer pelas circunstâncias, quer folgando por vontade própria, dedicaram-se inteiramente uns aos poetas, outros aos geômetras, uns aos músicos e outros ainda, como os dialéticos (*dialectici*), criaram para si um novo estudo e jogo; e nessas artes, que tinham sido inventadas a fim de que se forjassem as mentes das crianças para a humanidade e a virtude, consumiram todo seu tempo e sua vida.⁵

Essa especialização e expansão do âmbito do *otium*, tratada não sem uma ponta de ironia, vai redefinir qual será a nova estrutura da *sapientia*. Se, no passado, a articulação entre o agir e o dizer era a *dupla-face* da expressão da sabedoria, uma *nova sapientia* se constrói, gradativamente, negando-a:

Mas como, de fato, havia – e eram muitos – quem ou florescesse, na coisa pública, devido à **bifacetada (e que não pode ser dividida) sapiência (*sapientiam*) do fazer e do dizer**, como Temístocles, Péricles e Terâmenes; ou quem se ocupasse menos da coisa pública, mas fosse **professor (*doctores*) dessa sapiência**, como Górgias, Trasímaco e Isócrates, houve também aqueles que, mesmo

⁵ (...) Sed ut homines, labore assiduo et cotidiano assueti, quum tempestatis causa opere prohibentur, ad pilam se, aut ad talos aut ad tesseras conferunt, aut etiam nouum sibi ipsi aliquem excogitant in otio ludum: sic illi a negotiis publicis, tanquam ab opere, aut temporibus exclusi, aut uoluntate sua feriat, totos se alii ad poetas, alii ad geometras, alii ad musicos contulerunt, alii etiam, ut dialectici, nouum sibi ipsi studium ludumque pepererunt, atque in artibus quae repertae sunt, ut puerorum mentes ad humanitatem fingerentur atque uirtutem, omne tempus atque aetates suas consumserunt. (*De oratore*, 3.15)

plenos de doutrina e de engenhos, por algum juízo do ânimo, **se apartassem da coisa civil e dos negócios, deixassem de praticar o exercício do dizer e o desprezassem.**⁶

A partir da radicalização do ócio, parece não mais ser possível manter a conjunção semiológica do sistema antigo; dessa maneira, a interpretação de Cícero se vê constrangida a reconhecer um novo sistema, no qual a oposição que cria o sentido da relação que institui o signo da *sapientia* não é mais um negativo da cultura, mas se dá mesmo dentro dela, no embate entre duas disciplinas que se instituem – forçosamente – separadas: a ciência de sentir⁷ *sapientemente* (*scientia sapienter sentiendi*) e a ciência de dizer ornadamente (*scientia ornate dicendi*):

Destes [*i.e.*, dentre aqueles que deixaram os *negotia* e o exercício do dizer] o primeiro foi Sócrates, ele que, pelo testemunho de todos os eruditos (*eruditorum*) e segundo o juízo de toda a Grécia – fosse a **prudência** (*prudencia*), com agudeza, *uenustas* e sutileza, assim era a **eloquência** (*eloquentia*), que, com variedade e cópia, manifestava em qualquer assunto – foi, facilmente, o príncipe de todos. Àqueles que tratassem, agissem e ensinassem essas coisas, de que agora inquirimos, como fossem chamados por um só nome (**que**

⁶ Sed quod erant quidem, iique multi, qui au in republica propter ancipitem, quae non potest esse seiuncta, faciendi dicendique sapientiam, florerent, ut Themistocles, ut Pericles, ut Theramenes, aut, qui minus ipsi in republica uersarentur, sed huius tamen eiusdem sapientiae doctores essent, ut Gorgias, Thrasymachus, Isocrates: inuenti sunt qui, quum ipsi doctrina et ingeniis abundarent, a re autem ciuili et a negotiis, animi quodam iudicio, abhorrerent, hanc dicendi exercitationem exagitant atque contemnerent; (...); (*De oratore*, 3.16)

⁷ No vocabulário filosófico de Cícero, *sentire* refere-se ao que é experimentado pelo intelecto, pertencendo ao mesmo campo semântico de verbos como *cogitare*, *intelligere* (e, em outra instância, *sapere*). Certamente poderia ser traduzido por *pensar*, mas manteremos a literalidade pela estreita relação com o termo *sententia*, que será tratado no capítulo seguinte, e pelo contraste que se dará, mais adiante, com a acepção agostiniana de *sentire*.

se chamava filosofia (*philosophiam*) a toda cognição das melhores coisas e ao exercício delas), Sócrates surruiu-lhes esse nome comum e, por meio de seus discursos (*disputationibus*), separou coisas coerentes (*cohaerentes*): a ciência de sentir sapientemente da de dizer ornadamente.⁸

Revela-se, finalmente, que aquela *sapientia* dos antigos gregos, mencionada no início, não era mais que o nome romano da (antiga) *philosophia*. Mas o que mais chama a atenção é mesmo a função *oratória* que é construída pela caracterização de Sócrates⁹, *prudente e eloqüente, que institui, por meio de seus discursos (disputationibus suis), uma separação que não existe senão dentro deles*. Se, para Cícero, não deve haver divisão entre *sentir sapientemente* e *dizer ornadamente*, não estranha que o maior filósofo figure como maior orador, como isso é, por essa mesma razão, absolutamente necessário, uma vez que se reconhece que o saber filosófico se constrói juntamente com o saber retórico (centrado na figura do orador): *são um só saber: sapientia - philosophia*. Dessa forma, se Cícero, por um lado, “dá o braço a torcer”, quando reconhece, a partir do advento de Sócrates, *um novo paradigma na relação do discurso com a construção do saber*, por outro, ele interpreta essa mudança, em parte, como *fruto da propriedade*

⁸ (...) quorum princeps Socrates fuit, is, qui, omnium eruditorum testimonio totiusque iudicio Graeciae, quum prudentia, et acumine, et uenustate, et subtilitate, tum uero eloquentia, uarietate, copia, quam se cumque in partem dedisset, omnium fuit facile princeps. Is iis, qui haec, quae nos nunc quaerimus, tractarent, agerent, docerent, quum nomine appellarentur uno, quod omnis rerum optimarum cognitio, atque in iis exercitatio, philosophia nominaretur, hoc commune nomen eripuit, sapienterque sentiendi, et ornate dicendi scientiam, res cohaerentes, disputationibus suis separauit: (...); (*De oratore*, 3.16)

⁹ O papel central da figura de Sócrates nessa transformação da cultura não terá passado despercebido nos textos mais antigos que trataram, sob o ponto de vista de uma história da filosofia, a relação do Socratismo com a filosofia que o precedeu. Não tendo este trabalho proposto a verificação de tais fontes, atemo-nos ao valor da figura de Sócrates segundo é delineada apenas no passo em questão.

discursiva (*eloquentia*, *i.e.*, aquela *uis dicendi* mencionada anteriormente) do sistema que está em vias de ser fragmentado.

É bom aqui retomar que o fio que liga essa discussão à discussão central do trabalho é aquele que conduz ao lugar central de uma órbita discursiva – que se desenha, em determinado momento, na tradição ocidental-européia –, onde a relação entre *discurso* e *verdade* se dá de maneira específica, isto é dizer que se dá não da mesma maneira como se dá e deve ser compreendida, fora desse restrito espaço textual. O que temos tentado fazer até aqui é mostrar que essa tradição, em uma de suas fontes textuais mais antigas e de caráter exemplar, interpreta sua história discursiva em dois momentos principais, que se diferenciam por estarem apoiados em sistemas que divergem, semiologicamente, pela possibilidade ou impossibilidade de articularem de modo coeso o discurso modelar¹⁰ à construção do saber. Tomando os termos de Cícero e reordenando-os, pode-se, então, dizer que esse discurso modelar seria aquilo que é produto de uma *uis dicendi* (força do dizer), *i.e.*, de uma *eloquentia*, que se produz na ação oratória, entendida como subsistema exemplar da Retórica; já a construção do saber, essa se concentraria na *ratio cogitandi* (razão do pensar), *i.e.*, numa *philosophia*, que se define como uma atividade, relativa, primordialmente, ao âmbito do ócio. O que é essencial, para nosso ponto de vista, é justamente a transformação – *i.e.*, a historicidade que é da ordem do texto – do valor da linguagem – e de que a tradição se dá conta, ou que mesmo *cria*, a partir da narrativização e figurativização da narrativa, pela oposição entre o passado e o presente da Grécia e de Roma e pela caracterização da figura de Sócrates – que estabelece a situação que se

¹⁰ *Modelar* no sentido de que é construído segundo um sistema que prevê e prescreve regras de modelos ou tipos discursivos, *i.e.*, uma tipologia que se manifesta numa metassemiótica de caráter prescritivo, *e.g.*, o sistema de gêneros da Retórica.

mantém e define mesmo –, ainda que contra a vontade de alguns, como o enunciador ciceroniano, que presentifica o ideal perdido da *sapientia/philosophia* – a identidade discursiva dessa cultura, em que o verdadeiro saber – *i.e.*, aquele conteúdo de *verdade* que, em cada momento da história da cultura, tem a propriedade de reorganizar a hierarquia dos discursos – é um valor externo ao discurso e que, portanto, não pode ser atingido (expresso) pela(s) forma(s) discursiva(s) modelar(es).

A transformação que está no escopo deste trabalho é apenas essa discursiva, que não tem, por sua vez, o poder de delimitar a situação dos fatos em outras semióticas, mas que pode servir de guia para a interpretação dos dados fornecidos por elas. A fala de Cícero já está inserida nesse sistema, em que o plano da expressão é considerado reflexão de uma disjunção semiológica de base, que dá prioridade, na construção e análise do saber como valor discursivo, a determinadas formas do conteúdo. O discurso ciceroniano, que propõe uma Oratória que é *sapientia* herdada e que é, portanto, combatente desse estado estrutural da(s) semiótica(s) que o cercam, é, já no momento em que se instaura, um anacronismo persistente, cujos traços estruturais mais profundos terão, supostamente, parentesco com qualquer saber que interprete o discurso não apenas como uma instância autônoma, mas ainda o homologue à forma da realidade¹¹: a história discursiva do Ocidente mostra que é, de fato, a concepção filosófica do discurso – que aponta, justamente nessa instância autônoma, sua maior incongruência com a forma da filosofia, a forma de construir um

¹¹ Seria interessante verificar em que medida esse plano *aparentemente* laico da Retórica, da Poética e dos saberes relativos à linguagem, nas culturas indo-européias, se relaciona com a concepção de que a trama da linguagem – o discurso –, no âmbito da atividade ritualística, pode dotar-se de poderes cosmogônicos criadores e ordenadores, fato que se verifica em inúmeras culturas arcaicas, no âmbito indo-europeu.

saber, que será considerada, por um certo período, o único acesso à *verdade* – aquela que vai reger ao menos *parte* da órbita discursiva que interessa a este estudo.

Em Cícero, a nova *sapientia* – ou a *philosophia* “propriamente dita”, que se define a si mesma – já é um traço cultural secular e arraigado, que exerce controle e tem muito bem delimitados os espaços que convêm à disciplina do discurso e à disciplina do saber:

Seu [*i.e.*, de Sócrates] engenho e conversações várias, Platão, com seus escritos, transmitiu à **imortalidade**, uma vez que Sócrates, ele mesmo, não tenha deixado nenhuma letra. **Desde então existiu esse divórcio** – como que da língua e do coração (*cordis*) – **absurdo, com efeito, inútil e repreensível, de modo que uns nos ensinassem a saber (*sapere*), outros a dizer (*dicere*)**.¹²

Esse traço cultural revela a existência de um plano hierárquico¹³, centrado num saber que, mais do que uma *imagem verossímil* que é construída por um *discurso*, é o *quadro* em que aquela imagem se revela *apenas* imagem; é a dimensão que deve regular o sentido das coisas, não de acordo com um fim discursivo, mas segundo a estrutura de uma razão. Nessa esfera central – ou “mais elevada” – do discurso, a linguagem perde o poder de hierarquizar e passa a ser objeto de uma hierarquia que tenta apagar, na linguagem, a propriedade que homologa o plano do conteúdo ao plano da

¹² (...) cuius ingenium uariosque sermones immortalitati scriptis suis Plato tradidit, quum ipse litteram Socrates nullam reliquisset. Hinc discidium illud exstitit, quasi linguae atque cordis, absurdum sane et inutile et reprehendum, ut alii nos sapere, alii dicere docerent. (*De oratore*, 3.16)

¹³ Vale anotar que essa hierarquia parece opor-se figurativa e frontalmente à organização retórica dos gêneros do discurso, entre os quais o *genus philosophorum* (gênero dos filósofos) é o *baixo*, devido à regra do *decorum* (*i.e.*, o sistema que regula a coesão, no plano da expressão, entre valores morais e valores discursivos), e o *genus oratorum* (gênero dos oradores), o *alto*.

expressão. O discurso da filosofia – ou a filosofia como discurso –, uma vez que *ensina a saber*, porque evidencia a diferença entre uma verdade extradiscursiva e a propriedade de veridicção que se institui na relação do discurso com o receptor, buscará, desde o momento em que se instaura – *e.g.*, com o advento de Sócrates e do Socratismo, no entender de Cícero –, manter-se *fora* do sistema que pretende, ao contrário, projetar o dinamismo de valor que se produz pelas múltiplas ordenações discursivas – o sistema de gêneros da Retórica – na ordenação dos fatos da realidade.

Porém, não se pode dizer propriamente que, no embate entre essas duas concepções do valor da linguagem, tenha havido propriamente uma “vencedora” e uma “perdedora”, mas que se instituiu, na cultura, uma hierarquia, que parece, gradativamente, passar a desconsiderar o valor propriamente *discursivo* do discurso – ou seja, aquele que interessa a sua eficácia estética ou política –, no âmbito de uma discussão específica: a discussão sobre a construção do saber. A principal arma que Cícero usa contra essa cisão, que ele considera *absurda, inútil e repreensível*, é aquela que será usada, no transcorrer da tradição, pelos retores contra os filósofos:

Como de Sócrates logo nascessem muitos – que de seus discursos vários, variados e difundidos em toda parte cada um apreendera alguma coisa –, **disseminaram-se como que famílias que dissentiam entre si, muito divididas e díspares, ainda que todos se quissem dizer filósofos socráticos e julgassem sê-lo.**¹⁴

¹⁴ (...) Nam, quum essent plures orti fere a Socrate, quod ex illius uariis, et diuersis, et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehenderat; proseminatae sunt quasi familiae dissentientes inter se, et multum disiunctae et dispares, quum tamens omnes se philosophi socraticos et dicere uellent, et esse arbitarentur. (*De oratore*, 3.16)

A dissensão que se manifesta *no discurso e pelo discurso* dá à Filosofia sua medida discursiva necessária, que a previne de posicionar-se no centro da *órbita do saber*. Como resposta a esse defeito congênito de ser *texto*, a tradição filosófica tem elevado a ordem racional – que cada escola, no decorrer dos séculos, se esforçará por definir – a argumento fundamental, e especificamente filosófico, de sua formulação genérica. Por outro lado, a figuração, que sobreviveu, da demarcação de um gênero de discurso propriamente *filosófico* nem sempre se utilizará das armas mais “filosóficas” ou “éticas” para demarcar as fronteiras entre o campo que domina e aquele tomado por seus “opositores”. Esse discurso arraigado e de oposições fortes, que coloria a imagem geral da Retórica e da Filosofia no mundo romano antigo, Cícero parece manifestá-lo neste trecho:

Como [do cimo] do Apenino [faz-se a divisão] dos rios, assim fizeram-se esses divórcios das doutrinas do aparelho (*iugo*) comum dos sábios (*sapientium*), de modo que os **filósofos** (*philosophi*) **desaguassem** (*defluerent*) como que no mar jônio **superior, mais grego e cheio de portos**; já os **oradores**, estes **afundassem** (*laberentur*) nesse [mar] **inferior, etrusco e bárbaro, cheio de rochedos e agitado**, onde mesmo o próprio Ulisses já tinha errado.¹⁵

A superioridade e o helenismo, propriedades essenciais e gerais que caracterizam a enunciação da Filosofia *versus* a inferioridade e o barbarismo, que caracterizam a enunciação do que é “retórico”, é o centro-motor de um enunciado que

¹⁵ Haec autem, ut ex Apennino fluminum, sic ex communi sapientium iugo sunt doctrinarum facta diuortia, ut philosophi, tanquam in superum mare Ionium defluerent, graecum quoddam et portuosum; oratores autem in inferum hoc tuscum et barbarum, scopulosum atque infestum, laberentur, in quo etiam ipse Ulisses errasset. (*De oratore*, 3.19)

terá larga história e não poucas conseqüências na evolução das concepções filosóficas e discursivas da cultura ocidental. Se a Filosofia é alguma espécie de *gênero* – denominamo-la acima *gênero de discurso* –, o que decerto ela se recusa a ser é um *gênero retórico*, e se a Retórica pretende prescrever, a partir do princípio de imitação (*imitatio*), as regras de produção e, em menor grau, de exegese de todos os subtipos discursivos (que julga relevantes), decerto ela encontra sua maior opositora na Filosofia. Cícero enfrenta esse problema construindo seu orador-filósofo, seu *sábio*, que harmoniza na ação pública (*agere; regimen ciuitatum*) os ideais do *cogitare* (*cognitio rerum*) e do (*bene*) *dicere*, mas Cícero, a considerar o escopo e a idade da história discursiva do Ocidente, é quase uma *uox clamantis in deserto*; que, por outro lado, foi capaz de manter acesa a chama dessa discussão. A Retórica como *Oratória*, disciplina representada pelo gênero que interessa, primordialmente, à causa judiciária, e que tem representado o papel histórico da Retórica, no Ocidente, é pouco para essa visão *idealista*, mas, de seu ponto de vista, tão potencialmente crítica dos critérios que definem as possibilidades de construção do saber, quanto sua antagonista, aquela visão que se quer *filosófica*. Cícero parece construir sua teoria do orador sobre a consciência desse problema – *i.e.*, dessa redução da Retórica a um “gênero de retórica” e da atrofia de sua porção *semiótica* (de uma semiótica *avant la lettre*, por assim dizer), que parece perseguir a imagem da Retórica, nas rearticulações de seu objeto e objetivos, até a atualidade:

É por isso que, se nos contentamos com essa **eloqüência** (*eloquentia*) e com esse **orador**, que sabe que deve negar o que se acusa, e que, se não pode fazê-lo, deve mostrar que o que tenha feito aquele que é falsamente acusado foi feito corretamente, ou por

culpa ou injúria de outrem; ou que está de acordo com a lei, ou que não é contra a lei; ou que é fruto de imprudência, necessidade, e que não pode legalmente ser chamado por aquele nome pelo qual é acusado; ou que se não está agindo [a causa] como se deveria ou como seria permitido; e se pensais que é suficiente aprender aquelas coisas que os escritores da arte (*artis*) ensinam, as quais António explicou do modo muito mais ornado do que foi dito por eles, e muito mais fértil; **se vos contentais com isso e também com essas coisas que quisestes me ouvir dizer, estareis compelindo o orador, de um campo (*ex campo*) enorme e imensurável, a um círculo (*in gyrum*) deveras restrito.** Mas se desejais seguir àquele velho **Péricles**, ou mesmo a esse que nos é mais familiar, devido à grande quantidade de seus escritos, **Demóstenes**, e tendes muito amor (*adamastis*) por aquela preclara e exímia imagem (*speciem*) e **beleza** (*pulchritudinem*) do orador perfeito, então **devereis expressar** (*comprehendenda est uobis*) **essa força** (*uis*) **carneádica** e **aquela, aristotélica**.¹⁶

O desejo de *harmonia* entre essas duas formas de conhecimento parece fruto do princípio *prescritivo* com que o saber retórico constitui a estrutura de seus objetos, ao passo que o sentido de *desarmonia* entre eles parece ter origem no núcleo essencialmente *analítico* do saber filosófico, que tem como princípio constitutivo, de acordo com o que já foi acima sugerido, a *exegese* que manifesta o descompasso da

¹⁶ Quare, si hac eloquentia atque hoc oratore contenti sumus, qui sciat, aut negare oportere, quod arguare, aut, si id non possit, tum ostendere, quod is fecerit, qui insimuletur, aut recte factum, aut alterius culpa aut iniuria, aut ex lege, aut non contra legem, aut imprudentia, aut necessario, aut non eo nomine usurpandum, quo arguatur, aut non ita agi, ut debuerit, ac licuerit; et, si satis esse putatis, ea, quae isti scriptores artis docent, discere, quae multo tamen, quam ab illis dicuntur, et uberius explicauit Antonius; sed si his conteti estis, atque iis etiam, quae dici uoluistis a me: ex ingenti quodam oratorem immensoque campo in exiguum sane gyrum compellit. Sin ueterem illum Periclem, aut hunc etiam, qui familiarior nobis propter scriptorum multitudinem est, *Demosthenem*, sequi uultis, et, si illam praeclaram et eximiam speciem oratoris perfecti et pulchritudinem adamastis; aut uobis *haec carneadia*, aut *illa aristotelia* uis comprehendenda est. (*De oratore*, 3.19)

estrutura lingüística com a estrutura do que é extralingüístico. A história da filosofia decerto teve seus ciceronianos, mas a imagem que parece ter predominado, do discurso filosófico, *i.e.*, esse plano geral que nos interessa, é aquela que orienta o sentido do discurso para uma desconstrução do discurso (como via para a construção do saber), orientação essa que cria, na tradição ocidental-européia, não uma ausência de discurso, o que é auto-evidente, mas a existência, ao nosso ver, de um espaço discursivo especial – uma órbita central ou, para dizer melhor, o espaço central de uma órbita (considerando que a órbita seja o soma total dos discursos da cultura) –, no qual é possível e necessário questionar se é pertinente que valores de entidades discursivas sejam atribuídos a referentes extralingüísticos. A filosofia-come-discurso é capaz de estabelecer-se, sobrepondo-se ao seu paradoxo imanente, pois que se eleva sempre à categoria de “metadiscurso de si mesma”. Esse caminho indicado pela disciplina filosófica – de que certos discursos, na medida em que seu plano de conteúdo se orienta no sentido da verdade que é externa a todo discurso, precisem distanciar-se de uma metalinguagem prescritiva e, ademais, precisem constituir uma metalinguagem exegetica particular – penetrou na constituição geral da semiose da cultura e a dividiu, considerando que os componentes de um sistema semiótico devem manifestar a mesma natureza, mas não o mesmo valor, *artificialmente*. Em razão disso, ainda que o conceito de gênero, como é definido pela Retórica, pareça impróprio para nomear um discurso que se quer opor à Retórica, por outro lado, tanto a Filosofia como os gêneros retóricos, sendo todos textos, podem ser considerados tipos discursivos que integram uma tipologia de natureza *hierárquica*, cuja gradação de valor se delinea ascendentemente, nesse momento da história da cultura, em direção do externo ao discurso.

Não estão em questão, neste trabalho, as marcas materiais que evidenciam essa diferença entre os discursos da Filosofia e os tipos discursivos que estão tradicionalmente submetidos à prescrição retórica, mas apenas o plano conceitual que indica a existência cultural de uma tipologia que é do plano da enunciação, *i.e.*, que é criada pelo fenômeno discursivo, mas que, do ponto de vista do sistema, em sua extensão histórica – em sua representação em uma tradição específica –, precede e constitui a base de todo e qualquer enunciado cultural. Essa tipologia constitui, ainda mais, a base de todas as formas discursivas, ainda que, no nível pragmático das relações interdiscursivas, tais formas possam enquadrar-se em modelos discursivos distintos. Desse modo, aquelas relações entre objetos discursivos que se instituem num espaço *intercultural*, parte delas resultando, empiricamente, em *traduções*, são devedoras, senão ao menos influenciadas, no estágio de sua instauração, pelos mesmos sentidos de enunciação que constituem o quadro possível das imagens discursivas que têm representatividade em certo momento da história da cultura.

O discurso filosófico, mesmo manifestando-se, na cultura romana antiga, como discurso estrangeiro, parece não ter criado, inicialmente, um *sentido de tradução*, em nível textual, que represente a *contraparte formal* do processo de recepção e instauração da imagem da enunciação do filósofo (a que alude aquela *superioridade e helenismo*, do passo supracitado). Decerto contribuiu, para esse movimento de recepção direta dos discursos originais, o espaço social de elite, em geral bilíngüe, que cultivava a Filosofia, nos princípios de sua importação para solo romano, uma vez que nesse espaço se dava o contato direto entre os mestres gregos e os discípulos romanos, tanto em território romano como em grego. Mas o aspecto decisivo, que explica, do ponto de vista semiótico, essa como que ausência de uma *tradição tradutora* romana

antiga de discursos filosóficos, em contraposição a uma *tradição que produziu*, na Roma antiga, discursos filosóficos, em língua latina, tem os mesmos traços fundamentais que depreendemos da discussão ciceroniana que analisamos no decorrer deste capítulo: se a instituição filosófica obteve a precedência de hierarquizar o valor dos discursos, no espaço que concerne à órbita do saber, deixando tais marcas mesmo em extratos discursivos que não pertencem a esse universo de discussões, ainda assim, ao menos nesse período mais antigo, a instituição Retórica permanece como o sistema que tem as ferramentas formais adequadas para estabelecer a distinção ordenada de gêneros discursivos.

No próximo capítulo, trataremos do movimento que estabelece, na tradutologia antiga, a saber, romana – de base também ciceroniana –, o afastamento, paralelo e estruturalmente *idêntico*, do processo de tradução de certos conteúdos, especializados de determinados gêneros de texto, do que já chamamos de *motor da produção discursiva*, sendo assim instituída, pela primeira vez, no âmbito da tradição ocidental-européia, uma oposição marcada entre dois *modos* de tradução, tradicionalmente referidos pelas rubricas de *ad sensum* e *ad uerbum*.

2.1.3 *Interpretatio*: do melhor gênero de orador ao melhor gênero de tradutor

2.1.3.1 Cícero

Temos proposto, desde as primeiras páginas deste trabalho, levar em conta a natureza lingüística dos enunciados – *i.e.*, dos textos – como critério essencial para observar e interpretar, na dimensão histórica de um universo discursivo, possíveis relações que estejam *esquecidas* debaixo das restrições semiológicas e pragmáticas que se juntam a toda atividade discursiva. Partindo desse princípio simples, temos procurado, na análise, estender os conceitos relativos à linguagem e aos discursos, que se manifestam na história de uma cultura, até os limites, por assim dizer, da mecânica possível da linguagem, visando, por um lado, chamar a atenção para os princípios arbitrários que constroem o *valor* discursivo e, por outro, evidenciar, por meio da função *metalingüística* desses mesmos princípios, possibilidades de leitura que podem, assim, considerar-se *inscritas* nos textos, as quais remetem a uma *tipologia geral da enunciação*, que será, em princípio, peculiar de cada tradição discursiva.

Sugeriu-se, por referências tomadas aos metadiscursos diretos (ou de primeiro nível) que acompanham a tradução de Anquetil-Duperron das *Upaniṣad*, a hipótese de que há um espaço discursivo, na tradição textual do Ocidente, que relaciona, por meio de uma rubrica que pertence à terminologia das primeiras referências textuais de uma *arte de traduzir* (*ad uerbum*), textos que se inserem num grupo que abarca, primordialmente, traduções de obras religiosas canônicas e textos de filosofia. Tais obras indicaram um caminho *qualitativo* dos metadiscursos que deveriam ser analisados, a fim de que se pudesse evidenciar que os princípios metadiscursivos, que

se apresentavam, de início, como hipotéticos, poderiam ser *historicizados*, *i.e.*, constituiriam *tradição* a partir de uma base metadiscursiva comum. A fundação dessa base foi aquilo que nos propusemos tratar no capítulo precedente, em que tentamos evidenciar, na discussão entre as instituições discursivas da Retórica e da Filosofia, que, num plano metalingüístico, manifesta-se uma divergência fundamental em relação à *genericidade* – *i.e.*, a *propriedade de constituir-se um algoritmo que serve a um tipo discursivo específico* –, de certas formas do conteúdo, desacordo que remeteria a uma divergência na concepção da constituição do signo lingüístico, que parte relevante da tradição interpretou como uma *cisão* entre aqueles dois saberes tradicionais, um de vertente primordialmente prescritiva, a Retórica, voltada para a *ordem* que é própria do dizer, o outro de função primordialmente analítica, a Filosofia, dedicada à descoberta de uma *razão* de pensar (*sentir, saber, inteligir*¹) que transcende e que deve regular a do dizer.

Relacionam-se a hipótese primeira e a base constituída, sugerindo a hipótese que constitui a superfície das preocupações do trabalho, *i.e.*, *de que, naquilo que é relativo à tradução, manifesta-se a mesma discussão que cinde a estrutura profunda das concepções discursivas da tradição em questão, cisão que estaria contida, em estado*

¹ Como já foi mencionado, os termos dados por Cícero, para o campo da filosofia, no trecho analisado do *De oratore*, são *cogitare, sentire, sapere e intelligere*, este último não apareceu em nossas citações, mas figura no símile que fecha o 3.19: “Mas, como os antigos pontífices, devido à grande quantidade de sacrifícios, quiseram encarregar três homens [do sacrifício] do repasto dos deuses (*epulones esse*) – se bem que estivesse instituído, desde Numa, que eles mesmos, durante os jogos, fizessem o sacrifício do repasto –, da mesma forma, os socráticos separaram de si e do nome comum de filosofia os atores de causas (*causarum actores*), ainda que tivesse sido o desejo dos antigos a mirífica sociedade do dizer e do inteligir (*intelligendi*)”. (*Sed ut pontifices ueteres, propter sacrificiorum multitudinem tres uiros epulones esse uoluerunt, quum esse ipsi a Numa, ut etiam illud ludorum epulare sacrificium facerent, instituti: sic socratici a se causarum actores et a communi philosophiae nomine separauerunt, quum ueteres dicendi et intelligendi mirificam societatem esse uoluissent.*)

comprimido, nas duas rubricas legadas pelos discursos que constituem a base tradicional da tradutologia ocidental.

A partir de agora, passamos a tratar o problema nesse novo plano, com vistas a evidenciar o diálogo histórico e a identidade estrutural entre as duas organizações – a do discurso e a do discurso traduzido –, divergentes, ao nosso ver, apenas no nível pragmático das relações discursivas.

Dois textos, em especial, têm papel fundador – a considerar sua antigüidade e elevado índice de remissões pela tradição posterior² – na formação das concepções tradutológicas da Europa ocidental: o *De optimo genere oratorum* (“Do melhor gênero de oradores”), de Cícero (Séc. I a.C.) e a carta de São Jerônimo a Pamáquio ([*Epistula*] *ad Pammachium*; Séc. IV d.C.), mais conhecida pelo título de *De optimo genere interpretandi* (“Do melhor gênero de traduzir”). Trata-se, o primeiro, como já foi dito em outra parte, de um prefácio à tradução, feita por Cícero, porém perdida, de dois discursos (*orationes*), contrários entre si³, de Ésquino e Demóstenes. O texto pretende, com isso, estabelecer o que seja *dizer aticamente* ou à maneira ateniense (*attice dicere*), o que é dado por predicado de *bem dizer* (*bene dicere*), na busca de fixar o padrão do *orador perfeito*. O segundo, de uma carta que responde a críticas dirigidas à tradução, feita por Jerônimo, de uma carta do papa Epifânio, texto que pretende, através do recurso a numerosos exemplos de autoridade, demonstrar sua adesão aos modelos tradicionais, conciliando, com a ideologia cristã, o discurso retórico. No âmbito dessas duas

² V., e.g., RENNER, F. M. *Interpretatio: Language and Translation From Cicero to Tytler*. Amsterdam: Rodopi, 1989.

³ “Verti, assim, as duas orações mais nobres, e contrárias entre si, dos dois mais eloquentes dentre os Áticos, Ésquino e Demóstenes.”(...) Conuerti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes inter seque contrarias, Aeschini et Demostheni. (*De optimo genere oratorum*, 4.14)

discussões, funda-se, tradicionalmente, a oposição entre os dois modos de traduzir, contidos nas rubricas já mencionadas, *ad sensum* e *ad uerbum*.

Por meio desse resumo dos conteúdos dos dois textos, que remetem a ambientes discursivos específicos, fica evidente a dificuldade de articulá-los como discursos fundadores de uma dita “teoria da tradução”, uma vez que neles se manifesta, ademais, tendência claramente prescritiva. Por outro lado, na reconstrução dos pressupostos desses preceitos é possível estabelecer as diretrizes relevantes, do ponto de vista *valorativo*, de um sentido de tradução que a tradição ocidental considere patrimônio comum.

Do que se pôde depreender da passagem analisada no capítulo anterior, a *Oratória*, para Cícero, é tanto gênero como gestão, o que quer dizer que a *Oratória* se aproxima de uma *função metassemiótica*, pretendendo comportar-se como uma gestora de modelos afetos à produção e à recepção dos textos de seu contexto cultural: a *Oratória* se confunde com a *Ρετορικὴ* (*Eloquentia*); como gênero, a *oratória* é mesmo o *genus oratorum* (gênero dos oradores), *i.e.*, o recorte, cujos limites se definem por meio de um sistema de adequação que indica os caminhos culturalmente aceitáveis na relação entre os sistemas semióticos verbal e não-verbais; esse sistema pode encontrar um nome justo no conceito romano de *decorum*⁴. O problema *ciceroniano* está em que o orador ou o *genus oratorum*, na medida em que é exemplar, torna-se capaz de transcender os limites de seu recorte, confundindo-se, no grau ótimo de seus objetivos, gênero e sistema gestor. Sem ser *indecorosa*, essa expansão do decoro do orador será mesmo a definição plena do gênero e ator discursivos culturalmente

⁴ Ernesti, no *Lexicon technologiae latinorum rhetoricae*, p. 103, cita Cícero (Or. 21): *Vt enim in uita sic in oratione, nihil est difficilius quam, quid deceat, uidere.* (Assim como na vida, também no discurso [in oratione], nada é mais difícil do que perceber o que condiz [deceat])

ideais. No *De oratore*, o orador ideal é o *sábio*, que contém, *unidos no reto agir, o bem dizer e a razão do pensar*, no *De optimo genere oratorum*, o que se delinea é mesmo parte do método que interessa à formação desse orador ideal, ou como Cícero o nomeia, *optimus, perfectus orator*.

É necessário ter em mente que o idealismo que apontamos na proposta oratória ciceroniana é *um destino concreto*, que em nada se confunde com qualquer acepção “utópica” do termo, mas que remete a *um passado fixado como ideal, exemplar*; exemplo que estabelece um modelo que é, em princípio, grego, como foi visto no trecho estudado do *De oratore*. No *De optimo genere oratorum*, fica claro que aquele fim concreto do orador ideal é *um modelo* que se manifesta e se depreende de *discursos concretos – históricos*, poder-se-ia dizer. Nesse texto, a discussão caminha da base geral da cultura discursiva para a delimitação interna não do gênero retórico, mas daquela porção que se considera sua representação plena:

Não divido o orador por gênero, mas busco o perfeito (*perfectum*). **Um só é o gênero do perfeito**, e os que dele se afastam não diferem em gênero, como Terêncio de Ácio, mas não são, num mesmo gênero, pares. **Pois é o melhor (*optimus*) orador aquele que, no dizer, instrui, deleita e move os ânimos dos ouvintes. Instruir é devido, deleitar, honorário, mover, necessário.** Isso de que um seja melhor que o outro, conceda-se, porém isso se dá, **não em gênero, mas em grau. O melhor (*optimum*) é, pois, um** e próximo disso o que é mais semelhante; do que fica claro que o que mais se dessemelha do melhor é o pior (*deterrimum*).⁵

⁵ Oratorem genere non diuido; perfectum enim quaero. Vnum est autem genus perfecti, a quo qui absunt non genere differunt, ut Terentius ab Accio, sed in eodem genere non sunt pares. Optimus est enim orator, qui dicendo animos audientium et docet et delectat et permouet. Docere debitum est, delectare honorarium, permouere necessarium. Haec ut alius melius quam alius, concedendum est;

Aqui não mais se trata de opor gêneros, mas o gênero dos oradores se apresenta como um sistema fechado, cuja organização discursiva deve objetivar três *funções* culturalmente relevantes, reunidas no trinômio – que, como já foi apontado (p. 53, nota 4), parece aparentado à tríade funcional que é relativa à *sapientia* – (*per-*) *mouere, delectare, docere* (mover, deleitar, instruir). No preenchimento dessas funções está o grau ótimo do gênero; dos meios para o seu preenchimento se ocupa a oratória ciceroniana. Mas o passo que precede o percurso propriamente constitutivo do discurso oratório é o estabelecimento do modelo que é o próprio grau ótimo, é aquilo que se busca, expresso discursivamente na dimensão histórica da cultura. Com esse passo fundamental, os discursos culturais da Antigüidade romana e, por conseguinte, da cultura ocidental-européia pretendiam inscrever-se, arbitrariamente, em determinado círculo tradicional, que deveria revelar a face desejada da enunciação:

(...) Como um é o gênero [ótimo], buscamos o que é. E é tal qual floresceu em Atenas.⁶

Se a enunciação revela um traço comum, no mundo antigo, em especial o romano e o que é seu herdeiro direto – a Europa ocidental –, esse traço parece ser o do *Helenismo*. É o traço mais geral, mais passível de reorganizar-se segundo os princípios que cada gênero de discurso considere pertinentes, *i.e.*, é uma espécie de *universal eufórico* do mundo antigo.

uerum id fit non genere sed gradu. Optimum quidem unum est et proximum quod ei simillimum. Ex quo perspicuum est, quod optimo disimillimum sit, id est deterrimum. (*De optimo genere oratorum*, 1.3)

⁶ (...) unum cum sit genus, id quale sit quaerimus. Est autem tale quale floruit Athenis. (*De optimo genere oratorum*, 3.7)

O Helenismo, se pensado pontualmente, é um sentido de enunciação, mas, extensivamente, é um conjunto de significados, que podem ser tão divergentes quanto os discursos que os produzem; é um valor pontual, mas revela, diacronicamente, uma discussão sobre valor. Essa discussão, por sua vez, é do âmbito não apenas dos gêneros de discurso (sejam aqueles previstos pelo sistema retórico antigo ou aqueles que não se deixam prescrever com clareza), mas – o que é decorrente do que se tentou mostrar no capítulo anterior – alarga-se para incluir as formas de conhecimento, por assim dizer, que concebem diferentemente o valor da linguagem. Ambas remetem a um sentido comum de enunciação, que será produzido por valores diferentes. Dessa forma, se a imagem da enunciação é apresentada, pontualmente, estática, na extensividade ela terá a estrutura dinâmica do diálogo polêmico que se depreende das maneiras de produzi-la. No âmbito da visão discursiva que remete a uma concepção filosófica da linguagem, o Helenismo, associado a uma certa *superioridade*, era o pólo eufórico da oposição entre as duas formas de conceber a relação entre verdade e discurso, marca da instauração do que chamamos uma filosofia “propriamente dita” (p. 59). Já no âmbito da oratória ciceroniana, que se pretende uma *sapientia*, na qual não há *cisão* entre os saberes, mas *comunhão*, o Helenismo surge como uma gradação, que é própria do gênero de discurso que objetiva a plenitude do papel discursivo na cultura, expressa nas três funções que unem, ao nosso ver, sábio e orador: *docere*, *mouere*, *delectare*. Nessa gradação, Atenas, ou o *Aticismo*, tem um sentido específico:

Pois não já buscamos o que é dizer aticamente (*Attice*), mas sim o que é dizer otimamente (*optime*). **Dado que, dentre os oradores gregos, são os primeiros (*praestantissimi*) os que floresceram em Atenas, dentre os quais o príncipe foi facilmente Demóstenes e que**

se imitá-lo, um dirá tanto ática, quanto otimamente, entende-se, dessa maneira, que, sendo os áticos os primeiros (*praepositi*) a quem devemos imitar, **bem dizer** (*bene dicere*) **é o mesmo que dizer aticamente.**⁷

O Aticismo é o próprio *bene dicere*, *i.e.*, o grau ótimo do Helenismo (o qual deve ir de um melhor (*optimum*) a um pior (*deterrimum*)), e Demóstenes, o exemplo modelar dentre o grupo de discursos exemplar: o grau ótimo do Aticismo. Nessa escala de valores, que é, expressa na especificidade do gênero retórico, um sentido de unidade da semiose, que abrange os mundos grego e romano, o pólo oposto ao Aticismo é necessariamente ainda Helenismo, mas o [*Helenismo*-]*Asianismo*:

(...) [os oradores áticos] são aqueles que, sendo isentos de todo vício (*uitio*), não se contentam com ter apenas boa saúde (*bona ualetudine*), mas buscam forças (*uires*), músculos (*lacertos*), sangue (*sanguinem*), e ainda certa suavidade de coloração (*quandam suauitatem coloris*), **os quais devemos imitar, se pudermos**; se não, ao menos, de preferência, aqueles cuja saúde não é corrompida (*incorrupta sanitate*) – **o que é próprio dos Áticos** – e não aqueles cuja abundância é viciosa (*uitiosa abundantia*), **tais quais a Ásia deu muitos.**⁸

⁷ Non enim iam quaerimus quid sit Attice dicere, sed qui sit optime. Ex quo intellegitur, quoniam Graecorum oratorum praestantissimi sint ei, qui fuerint Athenis, eorum autem princeps facile Demosthenes, hunc si qui imitetur, eum et Attice dicturum et optime, ut, quoniam Attici nobis praepositi sunt ad imitandum, bene dicere id sit Attice dicere. (*De optimo genere oratorum*, 4.12-13)

⁸ (...) qui cum careant omni uitio, non sunt contenti quasi bona ualetudine, sed uires, lacertos, sanguinem quaerunt, quandam etiam suauitatem coloris, eos imitemur, si possumus; si minus, illos potius qui incorrupta sanitate sunt, quod est proprium Atticorum, quam eos, quorum uitiosa abundantia, quales Asia multos tulit. (*De optimo genere oratorum*, 3.8)

O problema está em que o *Aticismo*, assim como a *sapientia*, é alguma coisa que precisa ser resgatada, é um sentido de discurso que pertence ao passado da cultura e que Cícero pretende, de fato, atualizar, o que é o mesmo que dizer *realizar*, a partir dessa concepção de unidade⁹ entre os dois sistemas discursivos, grego e romano. *Atualizar* e *realizar* tentam descrever as dimensões *extensa* e *pontual* da polêmica em que se buscava definir a precedência do Aticismo, primeiro sobre o Asianismo, mas, além disso, sobre o conjunto aberto dos discursos da cultura. Porém, a fim de lidar com esse conjunto de discursos, é preciso, mais que um *gênero*, uma *metalinguagem*, que fixe e controle o valor dos objetos discursivos, confiante apenas na unidade do sistema, que, aparentemente dependente do objeto, independe de qualquer atualização/realização:

Tanto **se desconhece qual a força mesma** (*ipsa uis*) dos oradores áticos, quanto é conhecida sua glória (*gloria*). Pois uma coisa viram muitos: que neles não havia nada de vicioso; outra, poucos: que muito era de louvar. **O vicioso está na sentença** (*in sententia*), se algo é absurdo, alheio, se não é agudo ou é insosso; **nas palavras** (*in uerbis*), se é maculado (*inquinatum*), abjeto, se é inadequado, duro, se se tem de ir longe buscá-lo (*longe petitum*). Essas coisas evitaram quase todos os que se contam entre os Áticos ou que dizem aticamente.¹⁰

⁹ Uma das marcas precisas dessa unidade discursiva está na metalinguagem, em grande medida, unificada, que se manifesta, *e.g.*, no vocabulário técnico (ou semitécnico) retórico, cujos termos assumem correspondência de valor, em grego e em latim, já em Cícero e através da tradição.

¹⁰ Ex quo Atticorum oratorum ipsa uis ignota est, nota gloria. Nam alterum multi uiderunt, uitiosi nihil apud eos esse, alterum pauci, laudabilia esse multa. Est enim uitiosum in sententia, si quid absurdum aut alienum aut non acutum aut subinsulsum; in uerbis, si inquinatum, si abiectum, si non aptum, si durum, si longe petitum. Haec uitauerunt fere omnes, qui aut Attici numerantur aut dicunt Attice. (*De optimo genere oratorum*, 3.7-8)

Se se desconhece aquilo que define o Aticismo – *ipsa uis* –, o metadiscorso unificado permite, por outro lado, que o *valor* desse tipo de discurso se atualize e realize, quando – e justamente porque – se assume uma base sistêmica comum. Essa base está refletida no instrumento fundamental da construção do saber retórico: a *imitatio* (imitação), modo de produção discursiva que foi já mencionado em duas das passagens citadas anteriormente (notas 9 e 10). A imitação é um instrumento que se aplica no nível do gênero (*genus*), mas que tem função sistêmica, porque vai constituir gênero tudo o que pode ser imitado, assim que for imitado. No plano do gênero oratório, isso, em princípio, não causaria espanto, nem pareceria problemático, uma vez que se tratava do espaço discursivo mais adequado para tal, mas no espaço em que a *genericidade* é um debate entre duas concepções de discurso, tal procedimento é passível de discussão, como se vê, *e.g.*, neste passo das *Academica*:

Qual é a causa de que os conhecedores [romanos] das letras gregas leiam os poetas latinos, mas não leiam os filósofos? Ênio não deleita – Pacúvio, Ácio e muitos outros, que expressaram, não **as palavras** (*uerba*), mas **a força** (*uim*) dos poetas gregos? Quanto mais deleitarão **os filósofos** se, assim como aqueles [imitaram] a Ésquilo, Sófocles e Eurípides, **imitarem Platão, Aristóteles e Teofrasto**? Pois vejo louvar **aos oradores**, àqueles dos nossos que **imitaram Hipérides ou Demóstenes**.¹¹

¹¹ Quid enim causae est cur poetas latinos graecis litteris eruditi legant, philosophos non legant? An quia delectat Ennius, Pacuuius, Attius, multi alii, qui non uerba sed uim graecorum expresserunt poetarum? Quanto magis philosophi delectabunt, si, ut illi Aeschylum, Sophoclem, Euripidem, sic hi Platonem imitentur, Aristotelem, Theophrastum? Oratores quidem laudari uideo, si qui e nostris Hyperidem sint aut Demosthenem imitati. (*Academica*, 1.3); a introdução de outras obras filosóficas de Cícero, *e.g.*, *Tusculanae Disputationes* (1-4) e do *De Finibus bonorum et malorum* (1-4), lida de maneira semelhante com o tema.

Poetas, oradores e filósofos, para Cícero, compartilham de um mesmo instrumental para a produção de seus discursos, *i.e.*, integram um sistema que é unificado, porque estabelece as regras dessa unificação, que são regras relativas ao nível do gênero (*genus*), *i.e.*, a uma grandeza que é *textual*, de modo que sendo o sistema *um*, ele pode se atualizar/realizar em discursos que remetem a fórmulas genéricas (tipos textuais), qualquer que seja o idioma: a *língua* em questão. No caso da Filosofia, ou mais propriamente, da concepção propriamente filosófica do discurso, as regras da imitação são combatidas, nesse momento, com o argumento de um *Helenismo* que é, no mínimo, do nível da língua¹² e que, portanto, impõe uma barreira à imitação (que atua sobre uma grandeza textual), especialmente se ela pretende efetuar-se no nível da tradução. Tal vertente tende a identificar – *uelit nolit* – a estrutura da razão, que é um tipo de *ordem* que supera e regula a ordem do discurso, com a grandeza das *uerba* (palavras), mas não quaisquer palavras e sim aquelas de uma língua específica, que é, nesse momento, a língua grega¹³. Este trecho das *Academica* parece sugerir, na discordância de opinião entre as personagens do diálogo, Cícero e Varrão, as duas correntes descritas acima:

Tu [*i.e.*, Varrão] apresentas mesmo uma causa provável: **que ou vão preferir ler as [obras de filosofia] gregas os que têm o conhecimento [do grego], ou nem sequer estas [as obras de filosofia latinas], os que não conhecem aquelas. Agora, concede-me: Tens provas suficientes?** Pois tenho que os que não puderam [ler] aquelas

¹² Lembrando os adjetivos usados em p. 61, nota 15: grego/superior X bárbaro/etrusco.

¹³ Essa concepção deverá provar-se o ancestral ideológico primeiro de expressões proverbiais como “Não é possível filosofar senão em grego” e mais tarde, “(...) senão em alemão”.

não vão desprezar estas, como não desprezarão as suas os que puderam [ler] as [obras] gregas.¹⁴

Esse percurso que estabelece a imitação como fundamento processual de uma concepção discursiva que *assume*, entre duas culturas de línguas distintas, a existência de um nível sistêmico de identidades, é o percurso que leva – como já foi dito –, no *De optimo genere oratorum*, à tradução de dois daqueles textos concretos que são modelos exemplares para imitar: as orações (*orationes*) de Ésquino e Demóstenes. Uma vez que modelos são tanto os discursos em grego, como as traduções em latim, traduzir é procedimento que deve ser considerado estruturalmente *submisso* a imitar, mas que, pragmaticamente, o precede. Isso porque – ao menos esse é o caso do texto estudado – a tradução como discurso será, ela mesma, a imitação primeira, que, para além de *assumir* a identidade sistemática, *pretende definir concretamente* a identidade sistemática que o conceito de imitação *postula*:

Mas como houvesse grande erro em relação a qual fosse esse gênero de dizer [*i.e.*, o ático], pensei que deveria empreender **um trabalho útil aos estudiosos, embora a mim mesmo não necessário**. **Verti**, assim, as orações mais nobres, e contrárias entre si, dos dois [oradores] mais eloqüentes dentre os áticos, Ésquino e Demóstenes; **mas não verti como *interpres*, e sim como orador (*orator*) (...)**.¹⁵

¹⁴ Causam autem probabilem tu quidem adfers, aut enim graeca legere malent qui erunt eruditi, aut ne haec quidem qui illa nesciunt; sed da mihi nunc: satisne probas? Immo uero et haec qui illa non poterunt et qui graeca poterunt non contemnent sua. (*Academica*, 1.3)

¹⁵ Sed cum in eo magnus error esset, quale esset id dicendi genus, putavi mihi suscipiendum laborem utilem studiosis, mihi quidem ipsi non necessarium. Conuerti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes inter seque contrarias, Aeschini et Demosthenes; nec conuerti ut *interpres*, sed ut *orator*, (...). (*De optimo genere oratorum*, 5.13-14)

A tradução tem esse papel específico – *i.e.*, de substituir o procedimento *normal* da imitação – apenas dentro de uma proposta *didática*, que pretende, antes de realizar um modelo discursivo, atualizar uma *auctoritas* (autoridade/autoria) específica, que sustente a concepção unificada de semiose. A *auctoritas* que é a própria fonte do *optime dicere* é um recurso didático que pretende *corrigir* e *dirigir* a noção mesma do que é dizer aticamente (*attice dicere*), e que, portanto, é trabalho útil (*labor utilis*), no contexto específico da disciplina oratória, ao *studiosus*, que é aquele que se dedica ao cultivo da Eloquência (*Eloquentia*)¹⁶. Falar sobre a tradução, como método, deve apenas refletir a manutenção da grandeza do *genus* que é, ele mesmo, princípio da *imitatio*: *conuerti non ut interpres sed ut orator* (“verti, não como *interpres*, mas como *orador*”). E se o gênero é aquilo que é retomado com a figura do orador, aquilo que se opõe ao gênero, considerando a oposição que se manifesta no discurso (*non - sed*), deve ser o que se propõe com a imagem do *interpres*.

A marca de oposição sistêmica que se depreende por meio da oposição entre os atores *orator* e *interpres* é corroborada pela presença do mesmo ator em função disfórica, em outro texto, posterior, também de natureza preceptiva, que resume a tradição que o precedeu e terá larga influência na produção discursiva da tradição que o procedeu, a epístola *De arte poetica* (Da arte poética, séc. I d.C.), de Horácio:

Será pública matéria de direito privado se
em volta de período vil e banal não demorares,
nem palavra a palavra cuidarás verter, fiel
interpres, **nem cairás num beco, imitator,**

¹⁶ Ernesti, *Lexicon*, p. 375.

donde a saída vete a vergonha ou a lei da obra.¹⁷

Esse trecho dá continuidade ao passo em que Horácio recomenda ao poeta levar ao teatro temas conhecidos, *e.g.*, aqueles consagrados pelos poemas homéricos. Nessa tarefa, aproximam-se, no erro, *interpres* e *imitator*, o primeiro, porém, pela natureza de seu método: *uerbo rebum reddere* (traduzir palavra por palavra); o segundo, pela má execução do seu: *desilere in artum* (cair num “beco”¹⁸). O *imitator*, qualquer que seja o gênero que pretenda imitar, deve proceder sempre de acordo com a *operis lex*, a “lei” da obra, *i.e.*, o princípio que a regula, que é o próprio gênero, tanto em estado formular (*lex*), como concretizado num discurso de *auctoritas* determinada (*opus*). O *interpres*, por seu turno, parece estar fora mesmo da possibilidade de produzir discursos sob tais diretrizes, uma vez que, obedecendo à ordem das *uerba*, será incapaz, de acordo com o sistema em questão, de atualizar qualquer *auctoritas*, imagem que é, nesse momento da história discursiva, dependente da realização do gênero. Cícero também distingue, no plano do método, os caminhos divergentes que seguem, no traduzir, *interpres* e [*imitator*]-*orator*:

(...) **mas não as verti como *interpres*, e sim como orador (*orator*), com as mesmas sentenças (*sententiis isdem*), suas formas e figuras, mas com palavras adequadas (*uerbis aptis*) ao nosso uso**, pois não julguei que devesse **enumerá-las** [as palavras] para o leitor, **mas como que pesá-las**. Esse meu trabalho objetiva a que nossos homens

¹⁷ *Publica materies priuati iuris erit, si/ non circa uilem patulumque moraberis orbem,/ nec uerbo uerbum curabis reddere fidus/ interpres nec desilies imitator in artum,/ unde pedem proferre pudor uetet aut operis lex.* (*Ars poetica*, v. 131-135)

¹⁸ Expressão metafórica que tem o sentido de “meter-se em dificuldade, em problemas, etc.”, v. Lewis & Short, *artum* (p. 168) e *desílio* (B. II, p. 558); cf. o português: “estar num beco sem saída”, etc.

entendam o que devem exigir daqueles que se querem áticos e a que **fórmula de dizer** (*formulam dicendi*), por assim dizer, devem compará-los.¹⁹

Diferirá, pois, a atividade tradutória de ambos, no plano do método, pela adesão, em princípio, absoluta, do *interpre* às *uerba* (palavras) – que Cícero descreve, talvez ironicamente, com este *annumerare* (contar, enumerar [palavras]) –, em contraposição à manutenção de uma grandeza mais complexa (*isdem sententiis*, “com as *mesmas* sentenças”), que supõe a inclusão de outras grandezas menores, o que requer a reordenação e readequação automáticas dessas estruturas menos complexas (*uerbis ad nostram consuetudinem aptis*, “com palavras adequadas ao nosso uso”; *appendere*, “pesar [as palavras]”). Aqui, contrariamente à passagem horaciana, o *imitator* (*orator*) é apresentado por meio da execução bem sucedida de seu método, entrevendo-se, pela primeira vez, expressamente, os termos que compõem as rubricas tradicionais que nos interessam: as *uerba*, de *ad uerbum*, e as *sententiae*, de *ad sensum*.

Retomando os resultados alcançados através das análises das proposições levantadas até o momento, o plano mais geral que interessa à sustentação do conjunto de hipóteses sugeridas pelo trabalho é aquele em que estão em disputa, num mesmo sistema semiótico – numa mesma cultura –, aquilo que interpretamos como duas concepções divergentes do valor da linguagem, cujas evidências pretendemos encontrar no diálogo que a Retórica de corrente ciceroniana estabelece com a Filosofia, ambas lidas como instituições *discursivas* que pretendem estabelecer uma

¹⁹ (...) *nec conuerti ut interpre, sed ut orator, (...) sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, uerbis ad nostram consuetudinem aptis. Non enim ea me annumerare lectori putavi oportere, sed tamquam appendere. Hic labor meus hoc adsequitur, ut nostri homines, quid ab illis exigant, qui se Atticos uolunt, et ad quam eos quasi formulam dicendi reuocent, intellegant. (De optimo genere oratorum, 5.14-15)*

imagem geral que vai atuar globalmente²⁰ na manutenção, que se realiza no discurso, dessas mesmas instituições, *i.e.*, um sentido de enunciação, segundo a terminologia que propusemos. Cada uma dessas instituições, segundo o que tentamos mostrar, estabelece um sentido aparentemente comum de enunciação, cujo pólo positivo identificamos no Helenismo, imagem única que é delineada por valores discursivos específicos. Conquanto sejam atinentes à grandeza sistêmica, o que significa que atingem, cada qual, a inteireza das concepções discursivas, tais sentidos de enunciação – produtos de concepções divergentes sobre o valor e as propriedades da linguagem – acabam por fixar-se, tradicionalmente, em planos hierarquicamente distintos, segundo a influência mais forte das concepções que classificamos com o rótulo geral de filosóficas. Isso quer dizer que, num mesmo sistema cultural, conviveriam noções de semiose divergentes, o que propusemos classificar de divergência *semiológica* (que é relativa ao plano do conteúdo), que se manifesta num mesmo (ou que assim pode ser considerado, de acordo com a auto-referencialidade que se estabelece numa diacronia) sistema semiótico. A hierarquia que se estabelece é relativa, pois, a um espaço de conteúdo que é definido como específico, no Ocidente, pela filosofia de tradição grega, qual seja, uma noção especial de saber, que aparece, no plano do discurso, como uma necessidade de afastamento da semiose que, supostamente, vigorava na tradição em questão²¹, o que a faz recusar o papel da Retórica como metadiscurso e pretender-se uma *metalinguagem* cujas categorias refletem uma tendência *analítica*, mais que *prescritiva*. A corrente oposta, que depreendemos na

²⁰ Envolvendo produção e recepção.

²¹ É importante ter em mente que essa interpretação não pretende ser uma reconstrução de intenções primeiras ou originais nem abordar o lado filosófico, mas apenas trabalhar com o material discursivo sob a orientação de um ponto de vista semiótico.

Oratória ciceroniana, objetivando a manutenção de uma estrutura unitária de semiose, entre o passado grego e o ideal romano, que se manifesta na concepção de indissociabilidade entre os saberes relativos ao dizer e ao inteligir (a *dicendi et intelligendi mirifica societas*, do *De oratore* 3.19), expande o nível do gênero em função sistêmica, pretendendo *corrigir e dirigir* – prescrever – tudo o que se manifesta no plano do discurso, que deverá manifestar-se, obrigatoriamente, como a subestrutura-tipo do sistema: o *genus*. O mesmo debate, segundo o que nossa análise pretendeu revelar, aparece, num outro plano pragmático, o da tradução, nos dois caminhos apontados, em pólos tímicos opostos, pelo discurso que é considerado, tradicionalmente, a fundação primeira das idéias sobre tradução, na tradição ocidental: o *De optimo genere oratorum* de Cícero. Proveniente dessa concepção especial de oratória, não espanta que a marcação tímica, que se manifesta, disforize qualquer intenção que confronte a grandeza do gênero, uma vez que confronta – por dizer de modo ousado – um sistema inteiro, uma concepção de linguagem, talvez mesmo, em última instância, uma *episteme*, se considerarmos a dimensão de substância de cada um desses sistemas de conteúdo. Da mesma forma que a imagem discursiva da Filosofia compromete a *ratio* com uma dimensão que remete não apenas a uma forma de conteúdo, mas também a uma substância, que é a língua grega na sua ordem de *uerba*²², assim também o gênero retórico, como quer que se manifeste pragmaticamente, tem, em Cícero, como forma, compromisso com um plano de substância, que é a *sententia*, unidade do *sensum*, termos de mesma base etimológica e que, por essa e pelas razões conceituais que

²² É de supor que a compreensão dos sentidos de *λογός*, entre razão e palavra, deva ter contribuído para isso, em alguma medida.

temos tratado ao longo do trabalho, não será incoerente relacionar ao *sentire* ciceroniano, que é do mesmo plano do *cogitare, sapere e intellegere*.

Se, de fato, esse *sensum* é produto do *sentire*, aquele *sapienter sentire*, que é parte da *mirifica societas* dos antigos, perfaz-se o percurso que indica a unidade do sistema que, ao assumir unidade greco-romana, desfaz, no âmbito do gênero que é sua representação discursiva plena, a oratória, a divergência pragmática entre discurso e discurso traduzido e a divergência semiológica entre aquela ciência de dizer ornadamente e a de sentir (pensar) sapientemente. Dado que esse ideal é manifesto, Ésquino pode, ele mesmo, dizer seu discurso, em latim:

Suas orações, se as expressei, como espero, usando de todas as suas virtudes, *i.e.*, **das sentenças e suas figuras e da ordem dos assuntos, seguindo as palavras até o ponto em que não se afastassem do nosso uso** (se não foram todas traduzidas do grego, esforçamos-nos, todavia, para que fossem do mesmo gênero [*eodem genere*]), **haverá, então, uma regra (regula), segundo a qual deverão dirigir suas orações aqueles que querem dizer aticamente**. Basta falarmos nós. Ora ouçamos Ésquino, **ele mesmo**, discursando **em latim (latine dicentem)**.²³

O modelo ciceroniano, como quer que tenha se concretizado, predominará, no decorrer da tradição, como aquele que é, de fato, modelar, *i.e.*, aquele que a tradição vai considerar realizar-se nas boas traduções. Se, semioticamente, a especificidade

²³ Quorum ego orationes si, ut spero, ita expressero uirtutibus utens illorum omnibus, id est sentiis et earum figuris et rerum ordine, uerba persequens eatenus ut ea non abhorreant a more nostro (quae si e Graecis omnia conuersa non erunt, tamen ut generis eiusdem sint, elaborauimus) erit regula, ad quam eorum dirigantur orationes, qui Attice uolent dicere. Sed de nobis satis. Aliquando enim Aeschinem ipsum Latine dicentem audiamus. (*De optimo genere oratorum*, 7.23)

conceitual do modelo sofrerá reformulações, estas deverão estar de acordo com as necessidades que a tradição deverá encontrar em novos projetos tradutológicos. Esse movimento, essencialmente anacrônico, é o responsável pela manutenção da idéia mesma de *tradição*. Esse é o caso do texto de São Jerônimo.

2.1.3.2 Jerônimo

Segundo texto emblemático para a história da tradutologia ocidental, o *De optimo genere interpretandi* ainda não foi considerado por aquilo que apresenta de, ao menos aparentemente, paradoxal: um texto que assume a inserção no ambiente discursivo da tradição retórica, ao mesmo tempo que afirma a superioridade da revelação cristã. A inserção no ambiente retórico faz-se tanto no plano do discurso, como representação de gênero, quanto pela manutenção do plano conceitual: trata-se de uma Epístola, tipo discursivo reconhecido pela tradição retórica, que defende o modelo de traduzir que a mesma tradição transmite. É conhecida a passagem:

Eu não só confesso, como professo, em alto e bom som, que, **ao traduzir dos gregos** – exceto no caso das Escrituras Santas, onde também a ordem das palavras é mistério –, **exprimo, não palavra por palavra** (*non uerbum e uerbo*), **mas sentido por sentido** (*sed sensum de sensu*).²⁴

²⁴ Ego enim non solum fateor, sed libera uoce profiteor me in interpretatione Graecorum, absque scripturis sanctis, ubi et uerborum ordo mysterium est, non uerbum e uerbo sed sensum exprimere de sensu. (*De optimo genere interpretandi*, p. 59)

É manifesta a oposição, tomada à tradição, entre os modelos de tradução – *ad uerbum* e *ad sensum* –, que reproduz a possibilidade sistêmica que pretendemos ler no *De optimo genere oratorum*, uma vez que a carta responde, em princípio, a críticas dirigidas à tradução também de uma carta (*litterae* ou *epistula*), *i.e.*, o modelo realiza-se no *genus*, considerado tanto uma grandeza textual, como parte de um sistema tipológico. Refere-se, ademais, ao fato de utilizar o modelo *ad sensum* ao traduzir dos gregos (*in interpretatione graecorum*), no que se interpreta a manutenção da concepção de unidade entre os sistemas discursivos grego e romano. Toda a argumentação inicial da carta configura um quadro de referência bastante completo dos ideais discursivos da tradição, interpretado sob o ponto de vista pragmático da tradução. Jerônimo começa pelo texto de Cícero, retomando a passagem, já citada por nós, e que será uma das pedras de toque de todo discurso posterior que se refira ao ato de traduzir:

Tenho, nisso, por **mestre, Túlio** [*i.e.*, Cícero], que traduziu o Protágoras de Platão, o Econômico de Xenofonte e duas belíssimas orações, contrárias entre si, de Ésquino e Demóstenes. Quanta coisa deixou de lado (*praetermisit*), quanta coisa acrescentou (*addiderit*), a fim de explicar as propriedades de outra língua pelas propriedades da sua, não é este o momento de dizer. Basta-me a autoridade mesma do tradutor (*ipsa translatoris auctoritas*), que, no prólogo às mesmas orações, disse: “*pensei que deveria empreender um trabalho útil aos estudiosos, embora a mim mesmo não necessário. Verti, assim, as orações mais nobres, e contrárias entre si, dos dois [oradores] mais eloqüentes dentre os áticos, Ésquino e Demóstenes; mas não verti como intérprete (interpres), e sim como orador, com as mesmas sentenças, suas formas e figuras, mas com palavras adequadas ao nosso uso, pois não julguei que devesse enumerá-las para o leitor, mas como que pesá-las*”. E mais uma vez, no fim do texto, ele diz: “*suas orações, se as expressei, como espero, usando de todas as suas virtudes, i.e., das sentenças e suas figuras e da ordem dos*

assuntos, seguindo as palavras até o ponto em que não se afastassem do nosso uso, se não foram todas traduzidas do grego, esforçamo-nos, todavia, para que fossem do mesmo gênero”.²⁵

Logo em seguida, retoma Horácio, com a passagem da *Arte Poética* também já mencionada, e reconhece a condição do *eruditus interpres*, que se opõe à do *fidus interpres*, que não fazia boa figura no texto horaciano:

Também Horácio, homem agudo e douto, preceituou o mesmo, na *Arte Poética*, ao ***eruditus interpres***: “nem palavra a palavra cuidarás verter, fiel intérprete (*interpres*)”.²⁶

Embora a terminologia se enriqueça, com os primeiros vestígios de um vocabulário técnico específico (o *eruditus interpres* ao lado do *imitator* de Horácio), a tradução continua submetida ao sistema da *imitação* (*imitatio*). Como procedimento de produção de discursos, confunde-se mesmo com ela. Jerônimo refere-se ao procedimento dos antigos autores de comédias:

²⁵ Habeoque huius rei **magistrum Tullium**, qui Protagoram Platonis et Oeconomicum Xenofontis et Aeschini et Demosthenis duas contra se orationes pulcherrimas transtulit. Quanta in illis praetermiserit, quanta addiderit, ut proprietates alterius linguae suis proprietatibus explicaret, non est huius temporis dicere. Sufficit mihi ipsa translatoris auctoritas qui ita in prólogo earundem orationum locutus est: *putaui mihi suscipiendum laborem utilem studiosis, mihi quidem ipsi non necessarium. Conuerti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes, inter seque contrarias, Aeschini et Demosthenes; nec conuerti ut interpres, sed ut orator sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, uerbis ad nostram consuetudinem aptis. Non enim ea me annumerare lectori putaui oportere, sed tamquam appendere. Rursumque in calce sermonis: Quorum ego orationes si, ut spero, ita expressero uirtutibus utens illorum omnibus, id est sententiis et earum figuris et rerum ordine, uerba persequens eatenus ut ea non abhorreant a more nostro, quae si e Graecis omnia conuersa non erunt, tamen ut generis eiusdem sint, elaborauimus.* (*De optimo genere interpretandi*, p. 59-60)

²⁶ Sed et Horatius, uir acutus et doctus, hoc idem in *Arte Poetica* **erudito interpreti** praecipit: *nec uerbum uerbo curabis reddere, fidus interpres.* (*De optimo genere interpretandi*, p.60)

Terêncio **traduziu** Menandro, Plauto e Cecílio, os velhos cômicos. Acaso aderem às palavras ou não é o decoro (*decor*) e a elegância (*elegantia*) o que eles mais conservam na **tradução**? Isso que **vós** [chamais] **verdade da tradução** (*ueritatem interpretationis*), **os eruditos denominam κακοσζηλία**.²⁷

É importante lembrar-se que Jerônimo responde a um crítico e que, portanto, sua argumentação pretende reverter uma imagem criada por um discurso antagônico. Não traduzir *ad uerbum* constitui a principal acusação contra o tradutor²⁸, o que comprova que, se o *interpres* não tinha espaço dentro do universo discursivo regido pelas concepções retóricas de discurso, ele, por outro lado, tinha um espaço na cultura e, ademais, espaço discursivo, sustentado por um metadiscorso que corroborava sua técnica. O acesso fragmentário a esse metadiscorso vai se dar em conjunto com a dimensão que o apresenta como disfórico: aquilo que se pretende a *ueritas interpretationis* (verdade da tradução) não será mais que a *κακοσζηλία*, termo técnico retórico (*mala affectatio*, na terminologia latina), que é justamente o procedimento que se opõe à *imitatio*²⁹, i.e., aquele que não é capaz de conservar, no discurso, o *decoro*³⁰ e a *elegantia*. Tais qualidades parecem remeter ao cumprimento dos objetivos do discurso

²⁷ Terentius Menandrum, Plautus et Caecilius ueteres comicos interpretati sunt: numquid haerent in uerbis, ac non decorem magis et elegantia in translatione conseruant? Quam uos ueritatem interpretationis hanc eruditi κακοσζηλίαν nuncupant. (*De optimo genere interpretandi*, p.60)

²⁸ (...) ut inter imperitos contionetur me falsarium, me uerbum non expressisse de uerbo (...); "(...) que, entre imperitos, declarem que eu seja um falsário, que não traduzi palavra por palavra (...)", *De optimo genere interpretandi*, p. 57)

²⁹ Ernesti, *Imitatio*, p.203: "Imitação, diz o autor da Retórica a Herênio (1.2), é o que nos faz ser impelidos, com razão diligente, a querer, no dizer, assemelhar-nos a outros". É aquilo cujo vício contrário os gregos chamam κακοσζηλία." (*Imitatio est, inquit Auctor Herenn. 1.2. qua impellimur cum diligenti ratione, ut aliquorum similes in dicendo uelimus esse. Ea esse uideatur, cui contrarium uitium Graeci κακοσζηλίαν dixerunt*)

³⁰ *Decor*, m., em geral, por *decorum*, n., esp. em Quintiliano, cf. Lewis & Short, p. 522.

que Cícero sistematizava, com base na atividade do orador: em Quintiliano, *e.g.*, (1.8.9. *apud* Ernesti, *op. cit.*, p. 144), a *elegantia* é comparada ao *ἀττικισμός*.

Essa relação obrigatória entre *sententia*, *sensus* e *imitatio*, que revela a necessidade essencial e primordial da manutenção do *decoro*, que sustenta o *aticismo* (*elegantia*) que está no nível da enunciação, também constitui tradição entre os autores cristãos. Jerônimo refere-se, de início, a texto de sua autoria, prefácio à tradução de um autor da Patrologia grega, Eusébio de Cesaréia:

É por isso que eu, **instruído** (*doctus*) **por tais** [mestres], há cerca de vinte anos, já então enganado por erro semelhante, decerto sem saber que haveria de encontrar vossa objeção, como traduzisse para o latim o *Χρονικόν* de Eusébio, argumentei, entre outras coisas, que: “*é difícil, para o que segue linhas alheias, não se afastar em algum ponto; é árduo fazer com que se conserve, na tradução, o mesmo decoro* (eundem decorem) *do que foi bem dito* (bene dicta sunt) *em outra língua*.”³¹

A passagem, calcada numa representação irônica, indica que as duas concepções de tradução representadas por *ad uerbum* e *ad sensum* trilhavam um caminho não desprovido de polêmica. Em verdade, como se pode depreender do nível sistemático que procuramos construir ao longo do trabalho, é essencial que a tipologia discursiva supere o sistema de gêneros tradicional, para se compreender a flutuação das influências de tais concepções nos testemunhos metalingüísticos da tradição. O papel cultural do *interpres*, se não teve o poder de impor-se no nível metadiscursivo,

³¹ Vnde ego doctus a talibus ante annos circiter uiginti, et simili tunc quoque errore deceptus, certe hoc mihi a uobis obiciendum nesciens, cum Eusebii *Χρονικόν* in Latinum uerterem, tali inter cetera praefatione usus sum: *difficile est alienas lineas insequentem non alicubi excidere, arduum ut, quae in alia lingua bene dicta sunt, eundem decorem in translatione conseruent.* (...) (*De optimo genere interpretandi*, p. 60-61).

persiste como uma possibilidade de discurso, marcada, no enunciado, pela referência ao plano estrutural que interessava àquela atividade – *i.e.*, a língua –, reconhecido, já naquele momento, por sua essencial intransitividade:

(...) *Algo foi indicado com a propriedade de uma só palavra (unius uerbi), não tenho uma [palavra] minha com que a expresse (efferam), e enquanto busco preencher a sententia, consumo o espaço de um caminho que é curto (breuis uiae) com um longo circuito (longo ambitu). Acresce a sinuosidade (anfractus) dos hipérbatos, a dessemelhança dos casos, a variedade das figuras e, por fim, o próprio, por assim dizer, tipo vernáculo da língua (uernaculum linguae genus). Se traduzo ad uerbum, [as palavras] soam absurdas; se, por necessidade, mudar alguma coisa na ordem (in ordine), no sermo (in sermone), vai-se considerar que abandonei o ofício de interpres.*³²

Traduzir, pois, *interpretari* – verbo que lidera a descrição da atividade, já em Jerônimo e depois dele –, é alguma ação que se pode considerar *prescrita* nas duas instâncias semiológicas que se reconhecem no sistema semiótico maior da Antigüidade romana: a *interpretatio* como *imitatio* e a *interpretatio* como atividade afeta ao *uernaculum linguae genus*. Os textos tratados até agora interessam – não sem oposição, como se tem pretendido mostrar – sobretudo à atividade dos *interpretes eruditi*, ou *imitatores*; o *interpres fidus*, a que se referiu Horácio, que traduz palavra por palavra, aparece apenas, por enquanto, como contrapeso na balança dialógica dos testemunhos metadiscursivos. Mesmo em meio cristão, os discursos pretendem

³² (...) *Significatum est aliquid unius uerbi proprietate: non habeo meum quod id efferam, et dum quaero implere sententiam longo ambitu uix breuis uiae spatia consummo. Accedunt hyperbatorum anfractus, dissimilitudines casuum, uarietates figurarum, ipsum postremo suum et, ut ita dicam, uernaculum linguae genus: si ad uerbum interpretor, absurde resonant; si ob necessitatem aliquid in ordine, in sermone mutauero, ab interpretis uidebor officio recessisse. (De optimo genere interpretandi, p. 61)*

edificar uma autoridade que harmonize qualquer flutuação conceitual, segundo o viés de metadiscurso que se especializou em prescrever os modos discursivos da cultura. Jerônimo toma o prefácio de Evágrio, que acompanha sua tradução da *Vida de Santo Antônio*, texto a atribuído a Santo Atanásio (circa 388 d. C.):

Mas para que não seja pouca a autoridade (*auctoritas*) de minhas [palavras] – embora tenha apenas querido provar que, sempre, desde a juventude, tenho traduzido não as palavras (*uerba*), mas as sentenças (*sententias*) – vê, pela leitura do próprio texto, como trata o assunto o pequeno prefácio que há no livro que descreve a vida de Santo Antônio: “A tradução de uma língua a outra, **se expressa ad uerbum, encobre os sentidos** (*sensus operit*) e – como no caso de gramado abundante – sufoca as sementes. Se o discurso (*oratio*) serve às palavras e às figuras, o que poderia indicar as [palavras] de um período (*circumacta*) por um torneio mais curto (*breui sermone*), mal chega a explicá-las, num longo circuito (*longo ambitu*). Evitando isso, traduzi, a teu pedido, a vida de Santo Antônio, **de modo que nada falte do sentido** (*ex sensu*), **ainda que falte algo das palavras** (*ex uerbis*). **Outros que contem** (*aucupentur*) **palavras e sílabas, tu, busca as sentenças** (*sententias quaere*).”³³

Mais de quatro séculos depois de Cícero, as diretrizes essenciais de seus preceitos permanecem como fonte de autoridade de uma atividade que apenas esboça um estatuto pragmático diferente do da imitação. São evidentes as referências que se cruzam entre um discurso e outro: de Cícero a Evágrio, destes a Jerônimo, são de fato

³³ Verum ne meorum parua sit auctoritas – quamquam hoc tantum probare uoluerim me semper ab adulescentia non uerba sed sententias transtulisse – qualis super hoc genere praefatiuncula sit, in libro, quo beati Antonii uita describitur ipsius lectione cognosce: *ex alia in aliam linguam ad uerbum expressa translatio sensus operit, et ueluti laeto gramine sata strangulat. Dum enim casibus et figuris seruit oratio, quod breui poterat indicare sermone longo ambitu circumacta uix explicat. Hoc igitur ego uitans, ita beatum Antonium te petente transposui ut nihil desit ex sensu cum aliquid desit ex uerbis. Aliis syllabas aucupentur et litteras tu quaere sententias.* (*De optimo genere oratorum*, 61-62)

produtos do mesmo processo imitativo que é responsável pela manutenção dos ideais tradicionais de discurso, pois o próprio discurso preceptivo é também um discurso de imitação, que se manifesta como forma de conteúdo e de expressão:

Non enim *ea* [i.e., uerba] me *annumerare* lectori putavi oportere (...) (Cícero)

Aliis *syllabas aucupentur et litteras* tu *quaere sententias*. (Evágrio)

(..) *quae* [i.e., uerba] *si e Graecis omnia conuersa non erunt*, tamen ut generis eiusdem sint, *elaborauimus* (...) (Cícero)

(..) *ut nihil desit ex sensu cum aliquid desit ex uerbis* (Evágrio)

(..) *quod breui poterat indicare sermone longo ambitu circumacta uix explicat* (Evágrio)

(..) *et dum quaero implere sententiam longo ambitu uix breuis uiae spatia consummo*. (Jerônimo)

Essa adesão ao sistema retórico é justamente o que o texto de Jerônimo não apresenta de problemático, ao menos de acordo com os objetivos deste trabalho. Os problemas começam a surgir quando a discussão caminha em direção ao texto bíblico. Relembre-se o primeiro passo citado:

Eu não só confesso, como professo, em alto e bom som, que, ao traduzir dos gregos – **exceto no caso das Escrituras Santas, onde mesmo a ordem das palavras é mistério** –, exprimo, não palavra por palavra (*non uerbum e uerbo*), mas sentido por sentido (*sed sensum de sensu*).

Formular a questão parece simples: se as *Escrituras Santas* constituem exceção entre os outros escritos que a cultura teve e terá que traduzir, porque apresentam

especificidades que os outros textos não têm, deve-se entender, por essa razão, que: 1°. Porque não são textos “dos gregos”, ficam de fora do plano enunciativo do *aticismo* ou da *elegantia*; 2°. Por isso e porque são “santas”, não haveria como definir a medida do *decoro* que é preciso manter, sendo, dessarte, impossível aplicar-se o princípio da imitação; 3°. Por essas razões e porque nelas “mesmo a *ordem* das palavras é mistério”, *i.e.*, porque há uma grandeza de significação ainda não definida (*mysterium*) que se manifesta, pelo dizer de Jerônimo, na *ordo uerborum*, devem ser traduzidas *ad uerbum*? Pelo que foi visto até agora, Jerônimo não demonstra pretensão de dissentir da terminologia tradicional, permanecendo o modelo *ad uerbum* no âmbito disfórico da produção discursiva da cultura, o qual é compartilhado por cristãos e não-cristãos. Para a solução desses problemas, o autor da *Carta a Pamáquio* atuará de modo mais *sutil*, configurando a exclusividade dos textos canônicos por meio, não da manipulação do enunciado, mas da enunciação, de modo a poder o *sensum* – termo que define a grandeza de sentido reconhecida pela tradição –, adquirir valores distintos de acordo com as injunções semiológicas específicas da *nova* enunciação que se funda.

A tradução do *corpus* textual canônico do cristianismo, *i.e.*, a Bíblia, é o evento que grava o nome de São Jerônimo como personagem da história ocidental. Considerado revelado por Deus, primeiro, no período pré-cristão, aos chamados *Profetas* – conjunto de textos em hebraico, com algumas passagens em aramaico, a que a tradição cristã dá o nome de *Velho ou Antigo Testamento* – e, segundo, no período posterior à crucificação, aos conhecidos como *Apóstolos* ou *Evangelistas* – conjunto de textos, em grego, que a mesma tradição chama *Novo Testamento* –, o *corpus* bíblico começa a ser *revisado* e *retraduzido* por Jerônimo, por ordem do papa Damaso, em 384 d.C. Jerônimo baseia-se no texto da versão que estava em uso nas

igrejas de língua latina, conhecida por *Itala* ou *Vetus latina*, comparando-o com os textos originais e, ademais, com a versão grega do Velho Testamento, conhecida pelo epíteto de “*uulgata*” (i.e., “divulgada, disseminada” – título que depois passaria a se referir à tradução mesma de Jerônimo) ou *Septuaginta* (i.e., “dos Setenta”³⁴, epíteto que se fixou, posteriormente, como o nome dessa versão). O trabalho de tradução/revisão levou muitos anos e não se deu por completo, segundo a tradição, senão com a morte de Jerônimo, em 420 d.C. Depois dessa data, a *Vulgata* de Jerônimo foi aos poucos ganhando a acolhida da tradição e fixou-se mesmo como texto oficial da igreja ocidental, até o advento do protestantismo, no séc. XVI, tendo seguido texto oficial da igreja católica até 1943³⁵. A autoridade da versão foi praticamente absoluta até o século XVI, tendo sido mesmo São Jerônimo considerado, no âmbito da igreja católica, tradutor inspirado. Encontra-se, e.g., no prefácio à *Vulgata Clementina*, revisão do texto de Jerônimo preparada e publicada sob o pontificado do papa Clemente VIII, datado de 1592:

Por essa razão, não é imerecidamente que a Igreja Católica tanto celebra a **São Jerônimo** – doutor máximo e **divinamente inspirado ao traduzir as sacras escrituras** –, de tal maneira que não será difícil condenar o juízo daqueles que ou não aquiescem às lucubrações de tão exímio doutor, ou confessam poder apresentar coisa melhor, senão decerto igual.³⁶

³⁴ Segundo a tradição, Ptolomeu II (285-246) teria enviado setenta e dois sábios judeus ao Egito encarregados do provimento do serviço religioso aos judeus da região, que eram de língua grega, tendo sido necessária, dessarte, a tradução dos textos da Torá para o grego. (Cf. H. Van Hoof, *Histoire de la Traduction en Occident*, p. 12-13)

³⁵ C.f. Colunga e Turrado (1999).

³⁶ Quare non immerito catholica Ecclesia sanctum Hieronymum doctorem maximum, atque ad Scripturas sacras interpretandas divinitus inspiratum, ita celebrat, ut iam difficile non sit illorum

Porém, decerto a autoridade da *Vulgata* não se fez de imediato. Mesmo a *Carta a Pamáquio*, datada de 395/396 d.C., texto, portanto, anterior ao término do processo de tradução dos textos bíblicos, por Jerônimo (420 d.C.), situa-se num momento em que a autoridade de Jerônimo, como tradutor, era vista sob outro ponto de vista. É interessante uma advertência de Agostinho a Jerônimo, numa carta do mesmo período (394/395 d.C.):

Pedimos, então, e conosco pede toda sociedade estudiosa das igrejas africanas, que, ao traduzires os livros daqueles que trataram, em grego, tão otimamente nossas escrituras, não deixes de dispensar cuidado e labor. Pois, de fato, podes fazer com que tenhamos, entre nós, homens tais, sobretudo aquele que mencionas, com contentamento, em teus escritos [*i.e.*, Orígenes]. **Quanto a verteres, em língua latina, os santos escritos canônicos, não quereria que trabalhasses nisso, senão da mesma maneira que traduziste** [o livro de] Jó, **ajuntando sinais que indiquem o que diste entre tua tradução e a dos Setenta, cuja autoridade é muitíssimo grave** (*quorum auctoritas est grauissima*)³⁷

Manifesta-se, mais uma vez, uma oposição entre traduzir o que é *dos gregos*, sejam os escritos dos autores pagãos ou dos doutores cristãos, e traduzir as Escrituras

omnium damnare iudicium, qui vel tam eximii doctoris lucubrationibus non acquiescunt, vel etiam meliora, aut certe paria, praestare se posse confidunt. (Do *Praefatio ad lectorem* (Ex editione vaticana anni 1592), apud A. Colunga e L. Turrado, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, p. XIII)

³⁷ Petimus ergo, et nobiscum petit omnis Africanarum ecclesiarum studiosa societas, ut interpretandis eorum libris qui Graece scripturas nostras quam optime tractauerunt, curam atque operam inpendere non graueris. Potes enim efficere ut nos quoque habeamus tales illos uiros, et unum potissimum quem libentius in tuis litteris sonas. De uertendis autem in linguam Latinam **sanctis litteris canonicis laborare te nollem, nise eo modo quo Iob interpretatus es, ut signis adhibitis quid inter hanc tuam et Septuaginta, quorum est grauissima auctoritas, interpretationem distet, appareat.** (*Epistula Augustini ad Hieronymum*, p. 50-51).

Santas. Dessa vez, porém, o problema não se refere especificamente ao modo de traduzir, mas ao compromisso de preservação da tradição textual. Vê-se que, nesse momento, só tinha vindo a público, possivelmente, a tradução de Jerônimo do livro de Jó, e Agostinho o desaconselha mesmo a dar continuidade ao processo, a não ser que se *submeta à autoridade da Septuaginta*, como fizera ao traduzir aquele livro, indicando por meio de sinais – asteriscos e óbelos, marcas que sobrevivem na crítica textual moderna – as diferenças entre uma e outra. A questão, estabelecida no plano da tradução, remete a uma diferente concepção de autoridade relativamente àquela que se desenhou até o momento. A *auctoritas* daqueles tradutores dos textos bíblicos – gravíssima (nem se trata ainda da *auctoritas* dos autores) – não é alguma coisa produzida pelo discurso, mas sim algo que, apesar do discurso, se atribui ao discurso:

Não tenho por que me admirar se até agora se encontra, nos exemplares hebreus, alguma coisa que tenha escapado a tantos e peritíssimos tradutores (*interpretes*). **Não menciono os Setenta (Septuaginta), acerca de cuja concórdia quer de conselho, quer de espírito, (*uel consilii, uel spiritus*) maior do que se fosse um homem só, não ousa, de nenhum modo, sustentar opinião, senão que estimo lhes deva ser atribuída, nesse dom (*in hoc munere*), sem controvérsia, autoridade primordial (*praeinentem auctoritatem*).**³⁸

A *auctoritas* inspirada dos Setenta tinha, nesse momento, plena força no mundo de língua latina, mesmo entre aqueles que não tinham conhecimento do grego, como

³⁸ Satis autem nequeo mirari si aliquid adhuc in Hebraeis exemplaribus inuenitur quod tot interpretes illius linguae peritissimos fugerit. Omitto enim Septuaginta, de quorum uel consilii uel spiritus maiore concordia quam si unus homo esset, non audeo in aliquam partem certam ferre sententiam, nisi quod eis praeinentem auctoritatem in hoc munere sine controuersia tribuendam existimo: (...). (*Epistula Augustini ad Hieronymum*, p. 51)

é, supostamente, o caso de Agostinho. É atributo do discurso que é reconhecido e veiculado pela tradição, mas que, como *dom divino (munus)*, é uma grandeza, por assim dizer, primordialmente intransitiva, cuja *credibilidade* não reside na estrutura aparente do objeto – do discurso, no caso –, mas sim num plano de estrutura indefinida e que deve permanecer indefinido:

Ainda mais me convencem aqueles que, tendo traduzido posteriormente e, ao que se diz, tivessem tomado “nos dentes” o caminho (*uiam*) e as regras (*regulas*) das palavras e locuções hebraicas, não só não chegaram a um consenso, como ainda deixaram muita coisa que deveria ser descoberta e apresentada muito depois. **Se são obscuras, crê-se (*creditur*) que tu também, nelas, possas te enganar, se são claras, não se crê (*non creditur*) que eles tenham podido, nelas, enganar-se.** Por essa razão, por tua caridade, suplico que me exponhas as causas e me esclareças essa questão.³⁹

Esse caminho em direção à especificação do estatuto dos textos bíblicos será construído por Jerônimo, gradativamente, na *Carta a Pamáquio*, de modo que pareça não destoar dos ideais e da metalinguagem da tradição. O método parece, em princípio, inusitado, uma vez que são os próprios Apóstolos, autores dos Evangelhos, colocados na posição de *interpretes*. Jerônimo pretende demonstrar, como prova cabal de sua adesão ao modelo *ad sensum*, que mesmo os Apóstolos procederam desta maneira ao citarem, em forma traduzida, as escrituras hebraicas:

³⁹ (...) illi me plus mouent, qui, cum posteriores interpretarentur, et uerborum locutionumque Hebraearum uiam atque regulas mordacius, ut fertur, tenerent, non solum inter se non consenserunt, sed etiam reliquerunt multa quae tanto post eruenda et prodenda remanerent. Si enim obscura sunt, te quoque in eis falli posse creditur; si manifesta, illos in eis falli potuisse non creditur. Huius igitur rei pro tua caritate expositis causis certum me facias obsecrauerim. (*Epistula Augustini ad Hieronymum*, p. 51)

Nem isso [*i.e.*, traduzir *ad sensum*] é de admirar em outros homens tanto do *saeculum*, bem como da igreja, uma vez que os setenta *interpretes*, assim como os Evangelistas e os Apóstolos, tenham feito o mesmo no volumes sacros.⁴⁰

A organização hierárquica da tradição começa agora a ser reconstruída, a partir dos últimos mencionados: Apóstolos, Evangelistas e os Setenta são uma nova fonte de *autoridade*. Jerônimo começa com um exemplo simples, tirado a Marcos (5.41):

Lemos, em Marcos, que diz o Senhor: “*talitha cumi*” e logo ajunta: “*quod interpretatur: puella, tibi dico, surge*” [o que se traduz: menina, eu te digo, levanta-te]. Acusai o evangelista de ter mentido, porque acrescentou “*tibi dico*”, uma vez que, no hebraico, haja apenas “*puella surge*”; mas porque desejasse dar ênfase e **expressar o sentido de quem chamava e imperava** (*sensum uocantis et imperantis exprimere*), acrescentou “*tibi dico*”.⁴¹

O argumento de Jerônimo manipula a noção mesma do que seja o *sensum exprimere*, o que, por sua vez, remete a uma compreensão distinta da grandeza da *sententia*. O exemplo agora é de Mateus, que pretende reproduzir passagem do profeta Jeremias:

Em outro passo, em Mateus, quando foram devolvidas pelo traidor Judas trinta moedas de prata e com elas compradas as terras

⁴⁰ Nec hoc mirum in ceteris saeculi uidelicet et ecclesiae uiris, cum septuaginta interpretes, et euangelistae atque apostoli idem in sacris uoluminibus fecerint. (*De optimo genere interpretandi*, p. 62).

⁴¹ Legimus in Marco dicentem Dominum: *talitha cumi* statimque subiunctum: *quod interpretatur: puella, tibi dico, surge*. Arguite euangelistam mendacii, quare addiderit *tibi dico*, cum in Hebraeo tantummodo sit *puella, surge*; sed ut ἐμφατικώτερον faceret et *sensum uocantis et imperantis exprimeret*, addidit *tibi dico*. (*De optimo genere interpretandi*, p. 62)

de um oleiro, está escrito: *“tunc impletur est, quod scriptum est per prophetam Hieremiam dicentem: et acceperunt triginta argenteos pretium adpretiati quem adpretiauerunt a filiis Israhel, et dederunt eos in agrum figuli, sicut constiuit mihi Dominus.”* [Então está consumado o que foi escrito pelo profeta Jeremias: e receberam trinta moedas de prata por preço do que se apreciou, o qual apreciaram pelos filhos de Israel, e deram-nas nas terras de um oleiro, assim como o Senhor me apontou.] Isso não se encontra, de modo algum, em Jeremias, mas em Zacarias, com palavras (*uerbis*) muito diversas e numa ordem totalmente discrepante. A edição *uulgata* [*i.e.*, a *Septuaginta*] tem o seguinte: *“et dicam ad eos: si bonum est coram uobis date mercedem mihi aut renuite. Et adpenderunt mercedem meam triginta argenteos. Dixitque Dominus ad me: pone illos in conflatorio et considera, si probatum sit, sicut probatus sum ab eis. Et tuli triginta argenteos et misi eos in domo Domini in conflatorio.”* [e direi a eles: se o bem está convosco, dai-me meu custo ou recusai. E apreciaram meu custo em trinta moedas de prata. E o Senhor disse para mim: põe-nas na fornalha e tira sua prova, assim como tiraram a minha. E peguei as trinta moedas de prata e levei-as à casa do Senhor. à fornalha.] Quanto dista do testemunho do Evangelista a tradução dos Setenta é evidente. Mas também, no hebraico, sendo o sentido o mesmo (*sensus idem*), todavia as palavras estão ordem inversa (*praepostera sunt*) e são um pouco diferentes (*paene diuersa*): *“et dixi, inquit, ad eos: si bonum est in oculis uestris, adferte mercedem meam; et si non, quiescite. Et adpenderunt mercedem meam triginta argenteos. Et dixit Dominum ad me: proice illud ad statuarium, decorum pretium quod adpretiatus sum ab eis. Et tuli triginta argenteos, et proieci eos in domo Domini ad statuarium.”* [e disse a eles: se o bem está em vossos olhos, concedei meu custo e, se não, calai-vos. E apreciaram meu custo em trinta moedas de prata. E o Senhor disse para mim: dá isso para o estatuário, preço justo por que fui apreciado por eles. E apanhei as trinta moedas de prata e dei-as, na casa do Senhor, ao estatuário.] Acusem o apóstolo de falsidade, porque não concorde nem com o hebraico, nem com os setenta tradutores e, o que é ainda mais grave, erre no nome, que pôs, por Zacarias, Jeremias. **Longe, porém, dizer isso de um servo de Cristo (de**

pedisequo Christi), cujo cuidado foi, não contar palavras e sílabas, mas pôr as sentenças dos dogmas (*sententias dogmatum ponere*).⁴²

Jerônimo transforma, internamente, a estrutura conceitual que sustenta a relação entre as grandezas *uerbum* e *sententia*, pois não mais se trata da discussão retórica, e sim da discussão canônica. Nesse espaço de discurso, a *sententia* retoma um valor aproximado ao que possuía no âmbito jurídico – a sentença como decreto –, e não parece sem razão que Jerônimo proponha a expressão *sententias dogmatum ponere* (pôr/fixar as sentenças dos dogmas), uma vez que o *δόγμα*, que era, no âmbito do direito grego, o decreto de lei, equiparou-se, na terminologia canônica cristã, às grandezas de doutrina. A *sententia*, aqui, não é mais a medida discursiva daquele *sentire*, que possuía acepção especial no vocabulário ciceroniano (*sapienter sentire*), mas parece ser o que indica, no discurso, os dogmas cristãos, sendo, portanto, o *sensus*

⁴² Rursum in Matheo redditus a proditore Iuda triginta argenteis, et empto ex eis agro figuli scribitur: tunc impletur est, quod scriptum est per prophetam Hieremiam dicentem: *et acceperunt triginta argenteos pretium adpretiati quem adpretiauerunt a filiis Israel, et dederunt eos in agrum figuli, sicut constiuit mihi Dominus*. Hoc in Hieremia penitus non inuenitur, sed in Zacharia aliis multo uerbis ac toto ordine discrepante; uulgata quippe editio ita se habet: *et dicam ad eos: si bonum est coram uobis date mercedem mihi aut renuite. Et adpenderunt mercedem meam triginta triginta argenteos. Dixitque Dominus ad me: pone illos in conflatorio et considera, si probatum sit, sicut probatus sum ab eis. Et tuli triginta argenteos et misi eos in domo Domini in conflatorio*. Quantum distet ab euangelistae testimonio Septuaginta translatio, perspicuum est. Sed et in Hebraeo, cum sensus idem sit, uerba praepostera sunt et paene diuersa: *et dixi, inquit, ad eos: si bonum est in oculis uestris, adferte mercedem meam; et si non, quiescite. Et adpenderunt mercedem meam triginta argenteos. Et dixit Dominum ad me: proice illud ad statuarium, decorum pretium quod adpretiatus sum ab eis. Et tuli triginta argenteos, et proieci eos in domo Domini ad statuarium*. Accusent apostolum falsitatis quod nec cum Hebraeo nec cum septuaginta congruat translatoribus et, quod his maius est, erret in nomine – pro Zacharia quippe Hieremiam posuit –; sed absit hoc de *pedisequo Christi* dicere, cui curae fuit non uerba et syllabas aucupari, sed *sententias dogmatum ponere*. (*De optimo genere interpretandi*, p. 63-63)

(sentido), o fruto da interpretação, não como tradução, mas como exegese⁴³. A sucessão de exemplos apresentada por Jerônimo⁴⁴ repousa, no mais das vezes – pois deve-se recordar que o que é apresentado é uma armadilha para aqueles que o criticavam –, sobre um problema doutrinal, cuja resolução dependerá de um abordagem exegética do texto, conforme se pode observar nas seguintes passagens:

Venhamos ao apóstolo Paulo. Escreve aos Coríntios: “*si enim cognouissent, nunquam Dominum maiestatis crucifixissent. Sed, sicut scriptum est: quod oculus non uidit nec auris audiuit nec in cor hominis ascenderunt, quae praeparauit Deus diligentibus se*” [Pois se o conhecessem, nunca teriam crucificado o Senhor da majestade. Mas, assim com está escrito: o que o olho não viu, nem o ouvido ouviu e que não ascenderam ao coração do homem, as coisas que Deus preparou para os que o amam.] Alguns soem, neste passo, seguir os delírios dos apócrifos e dizem que o testemunho foi tomado ao *Apocalipse de Elias*, ainda que, em Isaías, de acordo com o hebraico, leia-se: “*a saeculo non audierunt neque auribus perceperunt. Oculus non uidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te*” [Antes não

⁴³ Seria necessário, para uma compreensão mais aprofundada de tais proposições, que se trouxesse à tona a interpretação dogmática das passagens citadas por Jerônimo; porém, de acordo com a circunscrição do trabalho à estrutura elementar das relações discursivas que instituem diferença, marcada pela tradição, entre os modelos de traduzir em estudo, não tomaremos parte em tais discussões.

⁴⁴ Menciono aqui as referências das passagens, tomadas à edição de Labourt (cf. Biblio.): 1. p. 62, sobre Marcos, 5.41; 2. p. 62-63, sobre Mateus, 27.9-10, referindo Zacarias, 11.12-13; 3. p.p. 63, sobre João, 19.37, referindo Zacarias, 12-10; 4. p. 64, sobre Mateus, 26.31, referindo Zacarias, 13.7; 5. p. 64, sobre Mateus, 2.15, referindo Oséias, 11.1; 6. p. 65, sobre Mateus, 2.23, referindo Isaías, 11.1; 7. p. 65, sobre Mateus, 1.23-23, referindo Isaías, 7.14; 8. p. 66, sobre Mateus, referindo Cor., 1.27; 9. p. 67, sobre Marcos, 1.1.3, referindo Isaías, 40.3 3 Malaquias, 3.1; 10. p. 67-68, sobre Marcos, 2.25-26, referindo Reis, 21.6 e 22.18; 11. p. 68, sobre Paulo, Cor. 2.9-8, referindo Isaías, 64.4; 12. p. 69, sobre Paulo, Rom. 9.33, referindo Isaías, 8.14; 13. p.69, sobre Lucas, At. 7.14-16, referindo Gen. 23 e 33.18-20; 14. p. 70, sobre o Salmo 21.2. O texto menciona ainda outras passagens bíblicas, que não citamos, porque não envolvem comparação direta das versões.

viram, nem ouviram com seus ouvidos. O olho não viu, ó Deus – exceto tu mesmo – as coisas que preparaste aos que te aguardam.] Isso os Setenta traduziram muito diferente: “*a saeculo non audiuiimus, neque oculi nostri uiderunt Deum absque te, et opera tua uera, et facies expectantibus te misericordiam*” [Antes não ouvimos, nem nossos olhos viram a Deus sem ti, e tuas obras são verdadeiras, e terás para com os que te aguardam misericórdia.] **Entendemos (*intellegimus*) de onde tomou o testemunho e, todavia, o Apóstolo não expressou palavra por palavra (*uerbum e uerbo*), mas indicou o mesmo sentido (*eundem sensum*) parafrasticamente (*παραφραστικῶς*).**⁴⁵

Na *Epístola aos Romanos*, tomando o santo Apóstolo, de Isaías, o mesmo exemplo, diz: “*ecce ponam in Sion lapidem offensionis et petram scandali.*” [Eis que porei no Sião uma pedra de vexação e uma rocha de escândalo] Discorda da tradução antiga [*i.e.*, da *Septuaginta*], mas, por outro lado, concorda com a verdade hebraica; pois, na *Septuaginta*, o sentido é contrário: “*non ut lapidi offensionis occurretis neque ut petrae ruinae.*” [que não encontreis pedra de vexação, nem rocha de ruína], dado que também o Apóstolo Pedro, em concordância com os Hebreus e Paulo, pôs: “*incredulis autem lapis offensionis et petra scandali.*” [Para os incrédulos, contudo, é pedra de vexação e rocha de escândalo]. Por tudo isso, fica claro que os Apóstolos e Evangelistas, **ao traduzir as antigas escrituras** [*i.e.*, o Velho Testamento], **buscaram o sentido (*sensum*)**, **não as palavras (*uerba*)**, nem tampouco cuidaram da ordem e do *sermo* (*de ordine*

⁴⁵ Pergamus ad apostolum Paulum. Scribit ad Corinthios: *si enim cognouissent, nunquam Dominum maiestatis crucifixissent. Sed, sicut scriptum est: quod oculus non uidit nec auris audiuit nec in cor hominis ascenderunt, quae praeparauit Deus diligentibus se. Solent in hoc loco apocryphorum quidam delirameta sectari, et dicere quod de Apocalypsi Heliae testimonium sumptum sit, cum in Isaia iuxta Hebraicum ita legatur: a saeculo non audierunt neque auribus perceperunt. Oculus non uidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te. Hoc Septuaginta multo aliter transtulerunt: a saeculo non audiuiimus, neque oculi nostri uiderunt Deum absque te, et opera tua uera, et facies expectantibus te misericordiam. Intellegimus unde sumpsit testimonium, et tamen Apostolus non uerbum expressit e uerbo, sed παραφραστικῶς eundem sensum aliis sermonibus indicauit. (*De optimo genere interpretandi*, p. 68)*

sermonibusque), desde que as coisas fossem patentes ao intelecto (*intellectui res paterent*).⁴⁶

As divergências entre as versões arroladas, a saber: a citação de um Evangelista de uma passagem do Velho Testamento, comparada à tradução dos Setenta e o texto hebraico da mesma passagem, são unificadas pela concordância do sentido dogmático das passagens, aquilo que Jerônimo chamará *spiritus unitas* (unidade de espírito), expressão que certamente remete à inspiração desses que são, na carta, considerados em sua função pragmática de tradutores (*interpretes*), pelo Espírito Santo:

Venhamos a outro testemunho do mesmo Zacarias, que o Evangelista João tomou à verdade hebraica (*iuxta Hebraicam ueritatem*): *uidebunt in quem compunxerunt* [verão aquele que compungiram], no lugar disso, lemos nos Setenta: *καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με ἀνθ' ὧν ἐνωρχήσαντο*, que os Latinos (*Latini*) traduziram: *et aspicient ad me pro his quae inluserunt* ou *insultauerunt*. Divergem o Evangelista, os Setenta e nossa tradução, mesmo assim a variedade dos *sermo* (*uarietas sermonum*) concorda pelo **espírito de unidade** (*spiritus unitate*).⁴⁷

⁴⁶ In epistula ad Romanos idem beatus Apostolus exemplum de Isaia propheta sumens: *ecce, inquit, ponam in Sion lapidem offensionis et petram scandali*. Discordat a translatione ueteri, et tamen cum Hebraica ueritate concordat. In Septuaginta enim contrarius sensus est: *non ut lapidi offensionis occurretis neque ut petrae ruinae*; cum apostolus quoque Petrus Hebraeis Pauloque consentiens ita posuerit: *incredulis autem lapis offensionis et petra scandali*. Ex quibus universis perspicuum est apostolos et euangelistas in interpretatione ueterum scripturarum sensum quaesisse, non uerba, nec magnopere de ordinatione sermonibusque curasse cum intellectui res paterent. (*De optimo genere interpretandi*, p. 68-69)

⁴⁷ Veniamus ad aliud eiusdem Zachariae testimonium, quod Iohannes euangelista sumpsit iuxta Hebraicam ueritatem: *uidebunt in quem compunxerunt*, pro quo in Septuaginta legimus: *καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς με ἀνθ' ὧν ἐνωρχήσαντο*, quod interpretati sunt Latini: *et aspicient ad me pro his quae inluserunt* siue *insultauerunt*. Discrepat euangelista et Septuaginta nostraque translatio, et tamen sermonum uarietas **spiritus unitate** concordat. (*De optimo genere interpretandi*, p. 63-64)

O plano de enunciação que se funda na inspiração divina manifesta-se, no enunciado, como unidade de sentido (*sensum*) que unifica a divergência material das fontes textuais da religião. O *sensum* como *dogma* é, ao mesmo tempo, *spiritus unitas* (unidade de espírito) e *mysterium* (mistério), porque dele depende a interpretação (exegese) unificada da matéria textual divergente. Torna-se, portanto, princípio de exegese o argumento que era relativo ao campo pragmático da tradução: se, em Cícero, o *sensum* era grandeza que corroborava, na tradução, a *imitatio*, em Jerônimo, é o princípio que explica a unidade espiritual do estado material divergente da revelação. Conciliando a terminologia de práxis discursivas distintas (a imitação retórica e a exegese teológica), Jerônimo mantém-se, de fato, em silêncio sobre o modelo que deve, afinal, prestar-se a traduzir o cânone cristão. Porém, ao reconhecer o mistério também na ordem das palavras do *corpus* finito dos discursos inspirados (*ubi et uerborum ordo mysterium est*), Jerônimo parece sugerir, ainda que negativamente, a viabilidade do *modelo de tradução* que adere à grandeza da *palavra*, a qual se converte, nos textos revelados do cânone, em grandeza de dogma e mistério.

2.1.4 *Philophia et Theologia*: da periferia ao centro da órbita do saber – Agostinho

O problema tradutológico que se encontra em São Jerônimo remete a uma construção lingüística que se firmava nos primeiros séculos do cristianismo e que encontra sua formulação solidificada nas proposições de Santo Agostinho, qual seja, a separação dos sistemas de regras que regem planos de discurso distintos, afeto, um deles, ao plano humano, o outro, ao plano divino do discurso. Agostinho discute esse problema em vários de seus textos. Do conjunto de sua obra, que é vasta, selecionamos duas passagens pertinentes: um trecho das *Confissões* (3.4) e alguns passos tirados da *Doutrina Cristã* (4.6).

Retomando o plano hipotético mais geral que tentamos levantar, o estabelecimento de *um* discurso filosófico na tradição ocidental (tema que foi narrativizado, na tradição romana, especialmente em Cícero, como a cisão de um saber [sapientia] em dois saberes: um que se especializa no comando dos assuntos de discurso, a Retórica [Oratória, Eloquência], e o outro, nos problemas da intelecção, a Filosofia) teria criado um espaço discursivo especial, na tradição posterior, que circunscreve a idéia de produção de saber à segunda disciplina. Tal espaço, como entidade histórica, é – como uma maré – flutuante: nunca se fixa com radicalidade, e não foi responsável pelo desaparecimento das concepções oponentes – ou da concepção oponente, considerando-se a Retórica também um objeto em diacronia, que se sustenta, em parte pela manutenção da estrutura, em parte pela auto-referencialidade que lhe tolda o sentido de mudança. Esse espaço *tende* apenas a manifestar-se, no nível metadiscursivo que acompanha a produção tradicional, conforme se trate de levar ao discurso conteúdos que sejam considerados *saber*, sob

essa perspectiva *intelectiva*. Tal problema, sendo uma corrente que perpassa a idéia mesma de linguagem, deverá se manifestar em todos os âmbitos pragmáticos que têm por meio de manifestação o discurso. Dentre eles, interessa-nos a Tradução, em cujos metadiscursos fundadores se deu a influência daquelas concepções e sua flutuação – identificado, aliás, seu caráter fluido naqueles mesmos discursos – sob as rubricas que têm, tradicionalmente, se oposto, no debate tradutológico: *ad sensum* e *ad uerbum*, sendo a primeira delas representante, no espaço tradutório, dos objetivos discursivos que remetem às concepções de linguagem da tradição retórica, a segunda, do contrapeso dialógico desse metadiscurso, que, no decorrer da tradição, se realizou especialmente nas traduções de obras de ciência (*scientiae*), entre as quais sobressaem as obras de Filosofia.

Em São Jerônimo, tal trajeto, determinado pela discussão tradutológica, esbarra, pois, no problema relativo a uma *terceira* concepção de linguagem, que vinha fixando sua influência e desenhando seu espaço entre a retórica e a filosófica: a teológica.

Composto nominal, cujos membros, em relação dita *genitiva* – i.e., construção que, representada por marcas morfológicas de caso, requereria o emprego daquele que estabelece uma relação de dependência entre dois itens nominais: λόγος θεοῦ (*palavra* ou *discurso de deus*) –, podem ser interpretados como verbo e objeto (λέγει τὸν θεόν, *diz [de] deus*) ou como sujeito e verbo (λέγει ὁ θεός, *deus diz*) de uma oração extensa, a Teologia é o dizer-de-deus, tanto como discurso representado na disciplina teológica, a qual se funda sob os métodos das *scientiae*, objetivando portar-se como um metadiscurso da palavra divina, revelada, como quanto a palavra divina *ela mesma*, dizer-de-deus, porque é proferido por deus: é o deus dizendo. É esse segundo sentido

de Teologia que interessa à estrutura de uma concepção de linguagem, cujo espaço Agostinho constrói no âmbito do debate já instaurado entre a Retórica e a Filosofia.

Texto que nos interessa pelo simbolismo narrativo, mais do que por qualquer dado biográfico sobre a vida do Santo, nas *Confissões*, Agostinho narra, de modo estruturalmente semelhante ao que se encontrou no *De Oratore*, o caminho hierárquico do discurso, fundamentado na distinção primeira que é aquela mesma estabelecida pela narrativa ciceroniana: figurativiza-se, no percurso de aprendizagem do biografado, o percurso que leva à sabedoria, também dita, por Agostinho, *sapientia*.

Era entre eles [*i.e.*, *euersores*¹] que eu estudava (*discebam*), naquela idade frágil, **livros de eloquência** (*eloquentiae*), na qual, com fim condenável e fútil, desejava eminência, por meio dos gozos da vaidade humana, e assim, seguindo a **ordem**, então, **normal do aprendizado**, cheguei ao livro de um tal Cícero, cuja língua quase todos admiram, já o peito (*pectus*), nem todos. **Porém, aquele seu livro contém uma exortação à filosofia** (*exhortationem ad philosophiam*) e se chama *Hortensius*.²

O problema moral que será a pecha mais profunda perseguindo a imagem da Retórica (*eloquentia*) até os tempos em que essa disciplina virá a se confundir com as oratórias jurídica e deliberativa, e que define a distância que se estabelecerá, na tradição posterior, entre verossimilhança (como fruto de um acordo de veredicação) e

¹ A informação sobre esse grupo é extremamente parca. A. Outler (1955), *e.g.*, anota, em sua tradução: *Eversores*, "overturers," from *evertere*, to overthrow or ruin. This was the nickname of a gang of young hoodlums in Carthage, made up largely, it seems, of students in the schools.

² Inter hos ego inbecilla tunc aetate discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et uentoso per gaudia uanitatis humanae, et usitato iam discendi ordine perueneram in libro cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et uocatur Hortensius. (*Confissões*, 3.4.7)

verdade ou, por melhor dizer, não-saber e saber (como reconhecimento, nos limites da estrutura do discurso, dos limites da *verdade* do discurso), já era coisa anterior, como propusemos, ao tempo de Agostinho, séculos IV e V d. C. Esse estágio hierárquico imediatamente superior, que pretende revelar a essência amoral do discurso, encontra-se na disciplina filosófica (*philosophia*) e já fazia parte, em Agostinho, da “ordem normal do aprendizado” (*usitatus discendi ordo*) de qualquer jovem que tivesse acesso à formação escolar. É possível, dessa maneira, reconhecer a manutenção de um status institucional das disciplinas retórica e filosófica, nesse período da história romana. Nesse âmbito, não sobrevive a *sapientia* de Cícero, mas fixou-se, ao que parece, o sentido hierárquico que remete à força do Socratismo, descrita pelo *De Oratore*: o livro de Cícero – de um orador, de alguém dedicado à Eloquência – exorta a algo superior, à Filosofia:

Pois aquele livro mudou minha afeição (*affectum*) e **voltou para ti, Senhor, minhas preces** e fez outros meus votos e meus desejos. Tornou-se-me vil, de repente, toda minha vã esperança (*spes*) e **eu passei a desejar, com um calor incrível no coração, a imortalidade da sabedoria** (*inmortalitatem sapientiae*), e **comecei a me levantar a fim de voltar para ti**. Não era para afiar a língua (coisa que eu parecia comprar, com o dinheiro de minha mãe, uma vez que completava meu décimo nono ano de idade, meu pai já morto havia dois), **não era mesmo para afiar a língua que eu carregava aquele livro, nem para me [afiar] a elocução** (*locutionem*), **mas sim o que dizia me tinha persuadido** (*quod loquebatur persuaserat*).³

³ Ille uero liber mutauit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutauit preces meas et uota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis uana spes et inmortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem. Non enim ad acuendam linguam, quod uidebar emere maternis mercedibus, cum agerem annum aetatis undeicensimum iam

Agostinho pinta uma imagem dessas disciplinas que pode se considerar, ainda hoje, o cerne de seus estereótipos, a oposição mais geral que se estabelece, na cultura ocidental-européia, entre o interesse pelo dizer (*ad acuendam linguam/locutionem*) e o interesse pelo que se diz (*quod loquebatur persuaserat*). Agostinho é explícito quanto ao efeito benéfico do livro que exorta à Filosofia, nesse trajeto de busca espiritual que desenha nas *Confissões*, porém o elemento essencial da constituição dessa disciplina, como saber, em oposição à Eloquência, como não-saber, é fruto de um engano a respeito do sentido e, principalmente, da natureza da *sapientia*:

Como ardia, meu Deus, como ardia por voar das coisas terrenas para ti, mesmo sem saber o que farias de mim! ***Pois em ti está a sabedoria*** (*sapientia*). Mas o ***amor da sabedoria*** (*amor sapientiae*) tem o nome grego de ***philosophia***: para ela me acendiam aquelas letras. Há aqueles que se conduzem pela filosofia, em razão de seu nome grandioso, brando e honesto, pintando e colorindo seus próprios erros, e quase todos os que, naqueles tempos e antes, assim fizeram são, nesse livro, apontados e apresentados. Nisso se manifesta o salutar aviso de teu espírito, por meio de teu servo bom e pio: ***vede que ninguém vos engane com a filosofia e com uma sedução inane que segue tradições de homens, que segue os elementos deste mundo e não segue o Cristo, pois que nele habita toda plenitude da divindade corporalmente.***⁴

defuncto patre ante biennium, non ergo ad acuendam linguam referebam illum librum neque mihi locutionem, sed quod loquebatur persuaserat. (*Confissões*, 3.4.7)

⁴ Quomodo ardebam, deus meus, quomodo ardebam reuolare a terrenis ad te, et nesciebam quid ageres mecum! *Apud te est enim sapientia* (Jó, 22-13). Amor autem sapientiae nomen graecum habet *philosophiam*, quo me accendebant illae litterae. Sunt qui seducant per philosophiam magno et blando et honesto nomine colorantes et fucantes errores suos, et prope omnes, qui ex illis et supra temporibus tales erant, notantur in eo libro et demonstrantur, et manifestatur ibi salutifera illa admonitio spiritus tui per seruum tuum bonum et pium: *uidete, ne quis uos depiciat per philosophiam et inanem seductionem secundum traditionem hominum, secundum elementa huius mundi et non secundum Christum, quia in ipso inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter* (Col. 2.8 e ss.). (*Confissões*, 3.4.8)

A *sapientia* especifica-se ainda mais, uma vez que deixa de se referir a uma grandeza de ordem humana e passa a dar nome a uma grandeza de ordem *divina*. É esse movimento que vai fixará, de maneira definitiva, segundo as exigências do sistema discursivo maior da Antigüidade, o sentido de *não-genericidade* do conteúdo do sagrado. Os discursos organizam com muita facilidade transformação tão radical. Se em Cícero era possível, no plano conceitual, afirmar-se a *comunhão entre dizer e inteligir*, num mesmo discurso; se a Filosofia, como imagem projetada no discurso retórico, delimitava, polemicamente, um espaço de discurso cuja estrutura seguia os caminhos de uma razão como entidade do extradiscurso, reguladora do intradiscurso; em Agostinho, de modo compreensível, afirmou-se a disjunção da idéia mesma de saber em dois planos de discurso, um *humano* em outro *divino*, relativo, este, ao conceito cristão trinitário de divindade, demonstrado na referência ao discurso – por meio do apóstolo (*per apostolum*) –, do Espírito do Pai (*spiritus tui*) acerca do Filho (*Christus*). A *sapientia*, pois, que há na *philosophia* – *amor sapientiae* – fixa-se como um degrau primeiro no acesso ao saber divino, mas que com ele não se confunde, em substância, pois diferem como a mortalidade da imortalidade. Agostinho maneja o sentido comum de *sapientia* e sua relação com a Filosofia, trazendo à tona o universal semântico que sobrevive no estereótipo discursivo –, o qual, por seu turno, já era aquele relativo à Filosofia, fundado numa ordem de substância *exterior ao discurso* – e o redefine, nesse mesmo nível extradiscursivo, dando-lhe a forma de uma “*ratio*” que parece também transcodificar-se na grandeza lingüística do *uerbum*, mas de um *uerbum* especial, o *uerbum diuinum* (λόγος), que serão aqueles discursos que anunciarão o nome do Cristo:

Eu, naquele tempo, tu bem sabes, Luz do meu coração, ainda que não me fossem conhecidas essas [palavras] do Apóstolo, todavia eu me deleitava naquela exortação, pois que não a esta ou àquela seita (*sectam*), mas, por aquele discurso (*sermone illo*), se me excitava a que eu amasse, buscasse, seguisse, segurasse e abraçasse forte a **própria sabedoria** (*ipsam sapientiam*), **qualquer que fosse**, e se me acendia e eu ardia e **só o que me cortava em tanta chama era que ali não estava o nome do Cristo**, porque **este nome**, segundo tua misericórdia, Senhor, este nome do meu salvador, teu filho, já no **leite de minha mãe, piamente meu coração o bebera e o retinha profundamente**; e o que quer que, sem esse nome, houvesse, quanto fosse *letrado, bem-polido e verídico*, não me arrebatava por inteiro.⁵

O problema está em que tal *transcodificação discursiva* da palavra divina, recebida pela tradição, não está de acordo com os ideais discursivos da disciplina que, por aceitação geral do ambiente cultural, segue como gestora do plano do *dizer*, *i.e.*, aquela que Agostinho chama *eloquentia*, nome possível, em latim, da disciplina retórica. Agostinho assume, primeiramente, o essencial desacordo das formas discursivas, que se encontram nos textos bíblicos, com aquilo que se espera de um discurso, no contexto de cultura em que estão inseridas: um discurso devia ser, *e.g.*, *litteratus, expolitus, ueridicus*, mas embora se mantenha, nos termos, a força dos

⁵ Et ego illo tempore, scis tu, lumen cordis mei, quoniam necdum mihi haec apostolica nota erant, hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed **ipsam** quaecumque esset **sapientiam** ut diligerem et quaererem et adsequerem et tenerem atque amplexarer fortiter, excitabar sermone illo et accendebar et ardebam, et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi, quoniam hoc nomen secundum misericordiam tuam, domine, hoc nomen **saluatoris mei, fili tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat**, et quidquid sine hoc nomine fuisset quamuis *litteratum et expoliturum et ueridicum*, non me *totum* rapiebat. (*Confissões*, 3.4.8)

significados da terminologia retórica, ao mesmo tempo, eles começam a se revelar inadequados para classificar a sabedoria absoluta divina, a *sapientia*.

O caminho hierárquico que Agostinho constrói, da *eloquentia* à *sapientia*, em seu cerne, já demarca, desde a passagem do plano humano para o plano divino do discurso, a desativação da propriedade gerativa do sistema semiótico, movimento que é inversamente proporcional à ativação, dentro da estruturação de uma análise teológica, de uma construção lingüística capaz de harmonizar o estatismo da *sapientia* absoluta com uma noção discursiva especial. Dessa forma, se a *sapientia*, que é a verdade cristã, é o fim de toda atividade intelectual de busca da sabedoria – *amor sapientiae/philosophia* –, da mesma maneira, transcodificada como discurso, a *sapientia* deverá corresponder a uma *eloquentia* igualmente estática, que é o fim de toda *eloquentia*, quer como qualidade do discurso ou como noção sistêmica da relação do discurso com o extradiscurso, no plano divino, uma vez que ela supera, pela *identidade* com a verdade, qualquer concepção de *adequação*, que se respalde num sistema dinâmico de semiose. Por outro lado, o texto bíblico, sendo estático como repositório da verdade, constitui-se em objeto dinâmico, no plano da recepção, uma vez que a exegese, pela divergência da estrutura do signo estático da divindade/imortalidade com o signo dinâmico da humanidade/mortalidade, não poderá dar conta de sua totalidade, mas apenas apreendê-lo e explicá-lo fragmentariamente.

Tais concepções são depreensíveis, *e.g.*, da discussão que se encontra no último livro da *Doutrina Cristã* (*De doctrina christiana*), texto escrito por Agostinho em seus últimos anos de vida (426 d.C.). Nessa parte da obra, procura ele acomodar, à estrutura que rege os discursos da cultura – *i.e.*, a Retórica (*eloquentia*) –, os valores absolutos provenientes do saber divino. O primeiro passo é estabelecer o princípio funcional que

resolve a adequação de sistemas semióticos distintos como princípio relativo também à dimensão divina:

Assim como há uma eloquência (*eloquentia*) que é mais condizente (*decet*) com a idade da juventude, há uma que o é com a da velhice, e nem deve ser chamada eloquência se não é congruente com a pessoa da elocução (*personae elocutionis*); **do mesmo modo há uma eloquência que é condizente (*decet*) com os homens que, pela suma autoridade (*summa auctoritate*), são maximamente dignos (*dignissimos*) e verdadeiramente divinos (*planeque diuinos*). Com essa [eloquência] eles [os autores do texto bíblico] **falaram: não outra lhes condiz, nem ela, a outros, pois é com eles congruente.**⁶**

Esse princípio funcional é a noção de *decoro*, expressa aqui pela forma verbal *decet* e pelo adjetivo *dignissimos* (*decere, decorum, decus, dignus, dignitas* compartilham da mesma raiz \sqrt{dec} e do mesmo campo semântico da “adequação”). Porém, se, nos discursos dos homens comuns, o *decoro* conecta estruturas mutáveis e temporais, dentro e fora do discurso, nos discursos dos homens *divinos*, estabelece-se o grau máximo de *decoro* (*dignissimos*), que é condizente, apenas, com a expressão da divindade, dentro e fora do discurso. O problema daquele ideal que se manifestava na manutenção de um sentido de *Helenismo* como *fundação enunciativa* do discurso que desejasse inserção eufórica no sistema cultural recebido desmantela-se, assim que o plano humano deixa de ser o fim do discurso: fora do limite do *decoro* humano, há o *decoro dos decoros*, que condiz com os mais dignos dentre todos: os homens

⁶ Sicut enim est quaedam eloquentia quae magis aetatem iuuenilem decet, est quae senilem, nec iam dicenda est eloquentia si personae non congruit eloquentis; ita est quaedam, quae uiros summa auctoritate dignissimos planeque diuinos decet. Hac illi locuti sunt, nec ipsos decet alia, nec alios ipsa. Ipsi enim congruit; (*De doctrina christiana*, 4.6.9)

divinamente inspirados. Nesse plano, mantém-se, mas também se reorganiza, a articulação entre *decorum* e *auctoritas*, uma vez que um tal decoro revela a **autoria** excepcional do discurso, bem como sua **posição (autoridade)** em relação aos outros discursos da cultura. Dessa forma, o *corpus* bíblico, que é uma unidade de doutrina, no campo do conceito, fixa-se como uma unidade de autoria (*auctoritas*), no campo do discurso, que se baseia no decoro (*decorum*) exclusivo dos homens divinos (inspirados por Deus). A *eloquentia* dos autores canônicos, como quer que se manifeste, deverá conciliar-se com a *sapientia*, pelo esforço exegético, *i.e.*, aquele que se funda num princípio de intelecção, que é uma qualidade ou propriedade do enunciatório:

Aqui talvez alguém pergunte se os nossos autores, cujos escritos inspirados divinamente (*diuinitus*) formaram, com salubérrima autoridade, nosso cânone, **devem ser ditos apenas sábios (*sapientes*) ou também eloqüentes (*eloquentes*)**, questão essa que, para mim e para os que pensam como eu, se resolve de modo muito fácil. **Porque, ali onde os entendo (*ubi eos intellego*), não só nada me pode parecer mais sábio do que eles, como nada mais eloqüente.** E ousa dizer que todos aqueles que **entendem corretamente (*recte intellegunt*)** o que eles disseram, **entendem**, ao mesmo tempo, **que eles não deviam ter dito de outra forma.**⁷

Ainda que a intelecção encontre, como todo esforço humano, seus limites:

⁷ Hic aliquis forsitan quaerit utrum auctores nostri, quorum scripta diuinitus inspirata canonem nobis saluberrima auctoritate fecerunt, sapientes tantummodo an eloquentes etiam nuncupandi sunt. Quae quidem quaestio apud me ipsum et apud eos qui mecum quod dico sentiunt, facillime soluitur. Nam ubi eos intellego, non solum nihil eis sapientius, uerum etiam nihil eloquentius mihi uideri potest. Et audeo dicere omnes qui *recte intellegunt* quod illi loquuntur, simul intellegere non eos aliter loqui debuisse. (*De doctrina christiana*, 4.6.9)

[Essa eloquência dos autores bíblicos] quanto pareça mais chã, tanto mais alto transcende aquela outra [eloquência, a dos autores pagãos], não pela ventosidade, mas pela solidez. **Lá onde não os entendo** (*non eos intellego*), **é que ali de fato sua eloquência se mostra menos a mim, mas não duvido ser ela tal qual é onde os entendo** (*ubi intellego*). Mesmo a obscuridade dos ditos divinos e salubres devia se misturar a tal eloquência, na qual devia progredir nosso intelecto não só pela **invenção** (*inuentio*), como pelo **exercício** (*exercitatio*).⁸

Porém, sejam quais forem os limites da intelecção, são limites que não têm qualquer influência sobre a relação entre *sapientia* e *eloquentia* que se atribui aos textos canônicos. A eloquência dos autores inspirados, de acordo com seu princípio fundamental estático, no plano do conteúdo, pode se manifestar, no plano da expressão, mesmo na contra-expectativa da eloquência humana, pois que ela é dinâmica, no discurso, segundo a menor ou maior capacidade do enunciatário de compreendê-la como *sapientia*, *i.e.*, de atribuir a qualquer flutuação do significante, que se manifesta no cânone, o significado estático do signo divino. Invenção (*inuentio*) e exercício (*exercitatio*) adquirem sentido técnico específico, no âmbito da recepção dos textos bíblicos, remetendo-se a esse processo de descoberta que tem por objetivo *certa medida* de intelecção do saber revelado, mas que apenas pode se rearticular, em nível discursivo, numa fala exegética, *i.e.*, de princípio metadiscursivo ou, por dizer melhor, numa Retórica como instrumento de uma Teologia objetiva:

⁸ (...) alios autem, quanto uidetur humilior, tanto altius non uentositate, sed soliditate transcendit. Ubi uero non eos intellego, minus quidem mihi apparet eorum eloquentia, sed eam non dubito esse talem, qualis est ubi intellego. Ipsa quoque obscuritas diuinorum salubriumque dictorum tali eloquentiae miscenda fuerat, in qua proficere noster intellectus, non solum inuentione, uerum etiam exercitatione deberet. (*De doctrina christiana*, 4.6.9)

Mas o que me deleita além do que é possível dizer, naquela eloquência, não são aquelas coisas comuns entre esses homens [os autores dos textos bíblicos] e os oradores e poetas dos gentios. **O que mais admiro e o que me deixa mais espantado é que eles usaram de tal maneira a nossa eloquência** (*istam nostram eloquentiam*), **por meio daquela outra eloquência sua** (*per alteram quandam eloquentiam suam*), **de modo que ela não lhes faltasse nem se projetasse, porque não lhes convinha reprová-la nem ostentá-la. Aquilo se daria se a evitassem, isso poderia aduzir-se, se fosse facilmente reconhecida.**⁹

Como qualidade específica do discurso, a manifestação da eloquência, nos escritos bíblicos, que toma como ponto de partida a medida do sucesso da intelecção da *sapientia* que eles contêm, é justamente o que foge a tais limites e produz efeito por um tipo de reprodução que denuncia o estatismo da estrutura do saber que é veiculado:

E muito mais coisas atinentes aos preceitos da eloquência (*praecepta eloquentiae*) podem encontrar-se nesse passo que demos como exemplo. Porém, mesmo **diligentemente discutido**, ele não instrui o bom ouvitor tanto quanto o acende, se **pronunciado ardentemente**, pois essas coisas não foram compostas **por indústria humana**, mas sim emanaram **da mente divina**, sábia e eloquentemente, **sem que a sapiência buscasse a eloquência** (*non intenta in eloquentiam sapientia*), **mas de modo que a eloquência não se separasse da sapiência** (*a sapientia non recedente eloquentia*).¹⁰

⁹ Sed non ipsa me plus quam dici potest, in illa eloquentia delectant, quae sunt his uiris cum oratoribus Gentilium poetisue communia. Illud magis admiror et stupeo, quod ista nostra eloquentia ita usi sint **per alteram quandam eloquentiam suam**, ut nec deesset eis nec emineret in eis, quia eam nec improbari ab illis nec ostentari oportebat. Quorum alterum fieret si uitaretur, alterum putari posset, si facile agnosceretur. (*De doctrina christiana*, 4.6.10)

¹⁰ (...) et plura quidem quae, pertineant ad praecepta eloquentiae, in hoc ipso loco quem pro exemplo posuimus possunt reperiri. Sed bonum auditorem non tam, si diligenter discutiatur, instruit quam, si

Uma espécie de “semiose espiritual”, que se entrevê na participação do religioso que pronuncia ardentemente as palavras do texto canônico, sem que compartilhe da dimensão sobre-humana do saber que se revela, é o vínculo possível, no cristianismo, entre os planos humano e divino. Essa relação emocional e devocional, que é o fundamento da concepção cristã de *fides* (fé), Agostinho parece localizá-la no coração (lembrando o trecho: *hoc nomen saluatoris mei, fili tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat*, v. nota 5), cuja propriedade de sentir (*sentire*) supera a de inteligir (*intellegerere*). Citando exemplo do Velho Testamento, Agostinho comenta:

Este tropo, onde José faz compreender [a quem lê] cada um de seus irmãos, não sei se é transmitido por aquela arte que aprendemos e ensinamos [*i.e.*, a Retórica]. **Ainda que seja belo e afete a quem o lê e compreende** (*afficiat legentes et intellegentes*), **todavia não há como explicá-lo a alguém, se ele mesmo não sente** (*sentit*).¹¹

Ainda que não se demonstre com clareza, nos trechos que acabamos de citar, um princípio sistêmico que dê estatuto claro a esse plano de emotividade que parece estar fundado no coração como órgão ou sede de um sentir especial¹², o qual

ardenter pronuntietur, accendit. Neque enim haec humana industria composita, sed diuina mente sunt fusa et sapienter et eloquenter, non intenta in eloquentiam sapientia sed a sapientia non recedente eloquentia. (De doctrina christiana, 4.7.21)

¹¹ Iste tropus, ubi Joseph quemcumque fratrem facit intellegi, nescio utrum illa, quam didicimus et docuimus, arte tradatur. Quam sit tamen pulcher et quemadmodum afficiat legentes atque intellegentes, non opus est cuiquam dici, si ipse non sentit. (*De doctrina christiana, 4.7.20*)

¹² O comentador da tradução italiana, Manlio Simonetti, fornece uma pista de que tal possibilidade de análise ainda não terá sido tentada. Transcrevo a nota em questão: “*si ipse non sentit: Comeau 1930^a, p. 19* fa notare come Agostino, di fronte al testo profetico di cui ammira grandezza e bellezza, dopo averlo analizzato usando, ma non fino in fondo (cfr. l’inizio di par. 21) le risorse della critica retorica del suo

propusemos, em caráter experimental, como substância da *fides* cristã, a menção de uma possível orientação contrasta de imediato com o *sentir* que era parte da *sapientia* ciceroniana (*sapienter sentire*), que era propriedade do intelecto. Fora da discussão teológica e apenas como imagem refletida no enunciado, pode-se dizer que essa dimensão do sentir não faz parte da estrutura do signo divino, mas é seu efeito de sentido mais profundo no receptor dos escritos canônicos, produto de uma modalidade do *fazer* que deve estar ausente – sob o ponto de vista do cristão – das pretensões discursivas dos *autores* humanos comuns:

Mas ainda que tomemos muitos exemplos de elocução (*elocutionis exempla*) daqueles escritos deles que podem ser compreendidos (*intelliguntur*) sem dificuldade, **não devemos pensar, de modo algum, devermos imitá-los** (*imitandos nobis eos esse*) **naquelas coisas que disseram** – a fim de exercitar e limar um pouco as mentes dos leitores, romper o fastio e aguçar os esforços dos que querem aprender, e também obstruir os ânimos dos ímpios, quer para que se voltem à piedade, quer para que se mantenham longe dos mistérios –, **com útil e salubre obscuridade**.¹³

A imitação, que de fato persiste como modo de produção discursiva da cultura, encontra, nos escritos canônicos, limites não propriamente estruturais, mas restrições de ordem semiológica, que invertem a direção dos vetores de disforia e euforia dos

tempo, alla fine, quasi cosciente dell'inadeguatezza di questa sua analisi, *si rifugi in una vaga e sentimentale espressione ammirativa*. (Sant'Agostino. *L'istruzione cristiana*, a cura de Manlio Simonetti. Mondadori, 1994, p. 542; itálico nosso)

¹³ Sed nos, etsi de litteris eorum quae sine difficultate intelliguntur nonnulla sumimus elocutionis exempla, nequaquam putare debemus imitados nobis eos esse in his, quae ad exercendas et eliminandas quodammodo mentes legentium et ad rumpenda fastidia atque acuenda studia discere uolentium, celandos quoque, siue ut ad pietatem conuertantur siue ut a mysteriis secludantur, animos impiorum, utili ac salubri obscuritate dixerunt. (*De doctrina christiana*, 4.8.22)

discursos, no plano humano. Por outro lado, o metadiscurso que objetiva a exposição dos problemas que se encontram nos escritos canônicos permanece plenamente inserido nos objetivos gerais da Retórica, *i.e.*, seu instrumental e seus procedimentos, ainda que visando a fins dados por mais nobres e apoiados numa autoridade suprema, não divergem, em linhas gerais, dos objetivos enfeixados nas rubricas descritivas legadas pela tradição:

Assim eles [*i.e.*, os autores canônicos] falaram, de modo que os que viessem depois e os entendessem e expusessem corretamente, obtivessem, na igreja de Deus, outra graça, decerto distinta, contudo subsequente. **Pois seus expositores decerto não devem falar como se propusessem a si mesmos – em semelhante autoridade (*simili auctoritate*) –, para ser expostos, mas em todos os seus discursos (*sermonibus*) devem esforçar-se, máxima e primordialmente, por ser compreendidos (*intellegantur*), o mais possível por meio da **perspicácia do dizer** (*perspicuitate dicendi*), sendo ou lerdo demais aquele que não compreende (*intellegit*), ou [residindo] nos assuntos (*in rerum*) (os que quisemos expor e explicar), e não em nossa elocução, a causa de que se possa compreender menos ou com mais vagar o que dissemos.¹⁴**

Observe-se que **perspicácia do dizer** (*perspicuitas dicendi*) é a mesma expressão utilizada por Quintiliano (8.2.1) para definir, em forma comprimida, o objetivo primeiro da arte Retórica, representada pela figura do orador. Pois a Eloquência como

¹⁴ Sic quippe illi locuti sunt, ut posteriores, qui eos recte intellegerent et exponerent, alteram gratiam, disparem quidem, uerum tamen subsequentem in Dei ecclesia reperirent. Non ergo expositores eorum ita loqui debent tamquam se ipsi exponendos simili auctoritate proponant, sed in omnibus sermonibus suis primitus ac maxime ut intellegantur elaborent, ea quantum possunt **perspicuitate dicendi**, ut aut multum tardus sit qui non intellegit, aut in rerum, quas explicare atque ostendere uolumus, difficultate ac subtilitate, non in nostra locutione, sit causa qua minus tardiusue quod dicimus possit intellegi. (*De doctrina christiana*, 4.8.22)

arte oratória é tema central, também, no livro 4 da Doutrina Cristã: Agostinho tem em vista o *diuinarum scripturarum tractator et doctor* (doutor e expositor das Divinas Escrituras; 4.6.), a quem pretende ensinar a aliar, na pregação e na defesa da fé, a eloqüência transmitida pela tradição à eloqüente sapiência que é tomada pronta dos textos canônicos. A discussão da materialidade do texto, dessa forma, parece restrita ao âmbito da discussão dogmática, por um discurso de *teologia, i.e., de dizer (a respeito) de Deus*, que se manifesta com maior ou menor proximidade do método filosófico ou retórico, de acordo com os objetivos e necessidades específicas das ocasiões discursivas (*e.g.*, descrição, defesa ou celebração dos conteúdos dogmáticos) do ambiente cristão. Por outro lado, partilhando dessa dimensão pragmática, está a Tradução, que teve papel fundamental na veiculação da matéria textual revelada, nesse contexto do cristianismo ocidental.

Como já se viu na discussão da *Carta a Pamáquio*, a percepção da materialidade dos textos do cânone revelado não vem desacompanhada de uma substância dogmática, que transforma o valor dessa materialidade num princípio de divindade, que tem por base a divindade corporalizada que é o próprio Cristo. Aqui seria útil recordar a carta de Agostinho a Jerônimo, mencionada no capítulo precedente, em que o ato tradutor é dividido, pelo primeiro, nas seções relativas às tradições discursivas humanas (em especial a helênica) da igreja e à tradição revelada. Em tal divisão, surpreende-se, ao nosso ver, de um lado, a convergência entre a possibilidade de traduzir – que se submete ao imitar – e o princípio de identidade que a Retórica (*eloquentia*) estabelece em nível de sistema e que tem sua fórmula-tipo no *genus*, como parte de um sistema tipológico compartilhado; de outro, a convergência entre uma orientação restritiva ao traduzir e o princípio de identidade que a Teologia, como

metadiscurso, atribui ao saber revelado (*sapientia*) num nível estático de semiose (de cuja descrição nos abstermos; propusemos apenas que esse princípio parece fundar-se numa percepção/recepção emotiva e devocional [*sentire*] do *uerbum diuinum*, que deverá encontrar respaldo no contraste entre o conceito cristão e pré-cristão de *fides* [fé]). Ainda assim, nessa esfera do indizível, Agostinho aduz alguma pista do caminho semiótico que permite o vislumbre da *geratividade*, reformulada numa *genericidade*, mesmo do signo revelado:

Vejo que devo também dizer algo a respeito da eloquência dos Profetas, onde pela tropologia [*i.e.*, pelas figuras de discurso] estão encobertas (*obteguntur*) muitas coisas. **Quanto mais escondidas parecem essas coisas pelas palavras da tradução, tanto mais doces ficam ao serem *des-cobertas* (*fuertint aperta*).** Aqui vou lembrar uns passos onde não precise expor o **que foi dito** (*quae dicta sunt*), mas chame atenção apenas para **como se disse** (*quomodo dicta sint*). **Não, porém, segundo** [foram traduzidos] **pelos Setenta** – que traduziram com o auxílio do espírito de Deus e, por essa razão, parecem falar com vistas a aconselhar a intenção do leitor a perscrutar o sentido espiritual (daí que muita coisa que é mais obscura, porque é mais figurada, deve ser atribuída a eles) –, **mas assim com foram traduzidos do hebraico para o latim pelo presbítero Jerônimo, perito naquelas duas línguas.**¹⁵

¹⁵ Dicendum ergo mihi aliquid esse uideo et de eloquentia Prophetarum, ubi per tropologiam multa obteguntur. Quae quanto magis translatis uerbis uidentur operiri, tanto magis, cum fuerint aperta, dulcescunt. Sed hoc loco tale aliquid commemorare debeo, ubi quae dicta sunt non cogar exponere, sed commendem tantum quomodo dicta sint. Non autem secundum Septuaginta interpretes, qui etiam ipsi diuino Spiritu interpretati, ob hoc aliter uidentur nonnulla dixisse, ut ad spiritalem sensum scrutandum magis admoneretur lectoris intentio, unde etiam obscuriora nonnulla, quia magis tropica, sunt eorum, sed sicut ex Hebraeo in Latinum eloquium presbytero Hieronymo utriusque linguae perito interpretante, translata sunt. (*De doctrina christiana*, 4.7.15)

Se na epístola de 395 d. C., Agostinho elevava a autoridade dos Setenta a argumento que restringia a atribuição de *auctoritas* a novas tentativas de tradução das escrituras, depois de 420¹⁶, data da morte de Jerônimo e, por sua vez, do término de sua *Vulgata*, parece que ele começa a patrocinar um novo argumento que definirá o estatuto oficial da tradução de Jerônimo na Europa ocidental: a precisão e a adesão maior à letra do texto, em contraponto com a tendência parafrástica da *Septuaginta*¹⁷.

¹⁶ Sabe-se que Agostinho juntou o quarto livro à *Doutrina cristã*, muito depois do início de sua composição, *circa* 395. Costuma-se atribuir a esse livro a data de 426 d.C., segundo a evidencia das *Retractationes*, 2.4 (426-427 d.C.), que cito na tradução de Manlio Simonetti (v. Biblio.): “Avendo rivelato che avevo lasciato incompleti i libri de doctrina christiana, ho preferito completarli piuttosto che lasciarli incompleti per passare alla revisione di altre mie opere. Perciò ho completato il libro III, (...). Ho aggiunto anche l’ultimo libro e ho completato l’opera in quattro libri: i primi tre aiutano a comprendere le Scritture, il quarto, esprimere ciò che abbiamo compreso.”

¹⁷ Vale anotar o que diz o prefácio de uma Bíblia católica inglesa do século XVI: “Novv to give thee also intelligence in particular, most gentle Reader, of such thinges as it behoueth thee specially to knowv concerning our Translation: Vve translate the old vulgar Latin text, not the common Greeke text, for these causes. (...)/ 2. It is that (by the common receiued opinion and by al probabilitie) vvhich S. Hierom aftervvard corrected according to the Greeke, by the appointment of Damasus then Pope, as he maketh mention in his preface, before the four Euangelistes, vnto the said Damasus. (...) 7. It is so exact and precise according to the Greeke, both the phrase and the word, that delicate Heretikes therefore reprehend of its rudenes. And that it folovveth the Greeke far more exactly then the Protestants translations. (...)/ 10. It is not only better then al other Latin trãslations, but then the Greeke text it self, in those places where they disagree./The proof hereof is euident, because most of the auncient Heretikes were Grecians, & therefore the Scriptures in Greeke were more corrupted by them as the auncient fathers often complaine. (...) [o tradutor arrola algumas fontes, *e.g.*, Tertuliano, Jerônimo]./ But the proof is more pregnant out of the Aduersaries them selues. They forsake the Greeke text as corrupted, and translate according to the vulgar Latin, namely Beza and his scholers the English translaturours of the Bible, in these places (...) [arrola as passagens]./ Againe, Erasmus the best translatur of al the later, by Bezas iudgement, saith, that the Greeke sometime hath superfluities corruptly added to the text of the holy Scripture (...). Vvhich he calleth *nugas*, trifles rashly added to our Lords praier, and reprehendeth Valla for blaming the old vulgar Latin because it hath it not (...). / Vvhereupon vve conclude of these premisses, that it is no derogation to the vulgar Latin text, which we translate, to disagree from the Greeke text, whereas it may not withstanding be not onely as good, but also better, and this the Aduersarie him self, their greatest and latest translatur of the Greeke [*i.e.*,

O *como se disse* (*quomodo dictum est*) renova-se – como passado dado, recebido (que a forma verbal no perfeito demarca: *dicta sunt* [res]) – e funda *outra* identidade pelo argumento de erudição cristã que deverá assegurar uma segunda “perpetuidade” d’o *que se disse*, até tempos mais recentes, em que um novo movimento de erudição conseguirá uma terceira renovação desse quadro¹⁸.

Como processo semiótico, tomado em sua imanência, a possibilidade há de remeter – por uma confissão, curiosamente, de nível textual (fundamental), uma vez que propõe ler-se na oposição agostiniana do {*quomodo dictum est* X *quod dictum est*} o mesmo fundamento que explica o {*ad uerbum* X *ad sensum*} de Jerônimo –, à *manutenção da grandeza da palavra*; palavra, porém, absoluta (*uerbum diuinum*), que, como espécie de “signo-texto”, só é fragmento na porção em que nos é acessível, descritível e permitida; isso porque, no âmbito dos textos revelados, a oposição que é pertinente à instauração dos discursos não-revelados, especialmente os retóricos, a

Beza] auouch against Erasmus in behalfe of the old vulgar Latin translation in these notorious vvordes. Hovv vnvvorthely and vvithout cause (saith he) doth Erasmus blame the old interpreter as dissenting from the Greeke? he dissented, I graunt, from those Greeke copies vvhich he had gotten: but vve haue found, not in one place, that the same interpretation vvhich he blameth, is grounded upon the authoritie of other Greeke copies, & those most auncient. Yea in some number of places vve haue obserued that the Latin text of the old Interpreter, though it agree not sometime vvith our Greeke copies yet it is much more conuenient, for that it seemeth he folovved some better and truer copie. Thus far Beza. In vvhich vvordes he vnvvittingly, but most truly iutifieth and defendeth the old vulgar Translation against him self and al other cauillers, that accuse the same, because it is not al waies agreable to the Greeke text (...). (THE NEVV TESTAMENT OF IESVS CHRIST, TRANSLATED FAITHFVLLY INTO ENGLISH, out of the authentical Latin, according to the best corrected copies of the same, diligently conferred with the Greeke and other editions in diuers languages: Vvith ARGVMENTS of books and chapters, ANNOTATIONS, and other necessarie helpes, for the better vnderstanding of the text, and specially for the dicouerie of the CORRVPCTIONS of diuers late translations, and for cleerinf the CONTROVERSIES in religion, of these daies: IN THE ENGLISH COLLEGE OF RHEMES. Printed at Rhemes, by John Fogany, 1582.)

¹⁸ Referimo-nos aos movimentos, mencionados no 1º capítulo da 2ª parte, de reafirmação da autoridade dos textos originais, na Europa do século XVI, sob a influência, esp., de Lutero e Erasmo.

saber: aquela entre *verbum* e *sensus*, quando o *sensus* é do tamanho do *genus*, reformula-se em identidade: o *verbum*, como palavra divina, é consubstancial com o *sensus*, como *veritas* e *dogma*. Esse estatuto especial do signo revelado, tradicionalmente referido pelo nome de *iconicidade*, perde força à medida que se afasta da esfera central do saber, que é, na tradição ocidental, a esfera do *saber revelado*; mas persiste, ainda que sem toda sua força icônica, nos saberes hierarquicamente inferiores construídos pela mesma tradição, quais sejam, as *scientiae*, de uma maneira geral, entre elas a Teologia e a Filosofia, cujo estatuto de gênero (*genus*) nunca se funda plenamente, porque se confunde, de acordo com a perspectiva tradicional – que contraria a ciceroniana, segundo a proposta deste trabalho –, com o método intelectual e/ou exegético de cada disciplina. Na Tradução, a possibilidade de rompimento com a Retórica foi ainda mais radical, porque, residindo numa grandeza de palavra, seja *icônica* ou *arbitrária*, a grandeza de sentido, que podia ser *racional* ou *dogmática*, resvalava, por uma imanência literal, na palavra como item de língua, dado entre os espaços dos *folia* ou das páginas, sujeito à ordem *imediata* da materialidade do texto, cuja mediação é a exegese, quadro que se observa em plena funcionalidade na atividade tradutória medieval¹⁹. Sobre essa exegese, ou princípio exegético, é que se deve fundar a observação de tais traduções, as quais, por se quererem materialmente *imediatas*, a ponto de confrontar a intransitividade das línguas, só adquirem a capacidade plena de dizer pela mediação do *intérprete*, este não como tradutor (*interpres*), mas como comentador ou exegeta, que aponta a direção das palavras em apenas dois caminhos possíveis: o da *acomodação* ou da *refutação*, uma vez que o sentido dogmático é o sentido como fim do sentido – e mesmo do discurso, quer como

¹⁹ *E.g.*, a relação entre Tomás de Aquino e Guilherme de Moerbeke; a “Escola” toledana.

sentido supremo, quer como atividade discursiva: *i.e.*, é a medida de verdade de um texto e o escopo da atividade exegética tradicional.

Com isso, concluímos o trajeto que nos coloca diante do objeto que sugeriu a construção do trajeto, a tradução das *Upaniṣad*, de Anquetil-Duperron – o *Oupnek'hat* –, e optamos por sondar sua dimensão metadiscursiva (manifesta numa exegese de apresentação, no caso da *Dissertatio*, que precede o texto das traduções; e de exposição, no caso das *Annotationes*, que seguem aos textos traduzidos) que, segundo se argumentou, é aquela que fornecerá a chave de leitura que melhor conecta seu plano de conteúdo ao de expressão, conforme o acordo estabelecido tradicionalmente entre os gêneros de discurso filosófico e teológico e a rubrica tradutológica do *ad uerbum*. O próximo e último passo visa, pois, a observar, nos textos que compõem e enfeixam a organização da obra, o processo de inserção do texto do *Oupnek'hat* na cultura receptora, feito por meio da seleção e descrição de uma estrutura que flutua entre definir-se numa Filosofia ou numa Teologia, e que tange, pela proposta geral de acomodação doutrinal, um fundo comum de *verdade*, sustentado pela autoridade da palavra divina cristã.

3 Terceira parte

3.1 *Theologia et Philosophia Indica*

3.1.1 Precedentes

Estabelecida a identidade estrutural entre o plano semiótico e o plano pragmático do discurso, tentou-se mostrar que há um *princípio hierárquico* que subdivide, na cultura ocidental-européia, a estrutura da enunciação numa espécie de *tipologia textual epifenomênica*, organizada, em linhas gerais, de acordo com a relação de adequação entre a pessoa do discurso (*i.e.*, o sujeito enunciador) e a natureza do conteúdo veiculado. Esse sistema de relações transcodifica-se, no plano do enunciado, numa tipologia do fenômeno discursivo, que se observa, *e.g.*, no sistema de gêneros da Retórica antiga. Alguns discursos, porém, sendo plenamente classificáveis, no plano tipológico, encontram sua formulação enunciativa *polemizada*, na cultura, devido ao confronto entre concepções de linguagem que orientam a constituição do fenômeno, compartimentando-o, na tradição discursiva ocidental, de acordo com o que propusemos, em três vertentes, sugeridas pelo papel metadiscursivo de três disciplinas tradicionais, conforme se constituíram na Antigüidade Romana: a *Retórica*, a *Filosofia* e a *Teologia*. Se entre as duas primeiras disciplinas o signo se apresenta como *grandeza de texto e de palavra*, expressos no gênero (*genus*) e na *língua grega*, como princípio, mais que étnico, *cultural* que funda a estrutura da autoridade racional, a terceira dá notícia de uma concepção que instaura um *novo plano de realidade*, sustentado por um *novo plano de linguagem*, tornando-se o signo, dessarte, uma

grandeza *absoluta* que compreende, ao mesmo tempo, linguagem e realidade (*uerbum diuinum* e *ueritas*). Como já observamos, tais concepções não são estanques, mas cruzam-se em certa medida, de acordo com as necessidades de articulação textual dos conteúdos que são produzidos na cultura. Relativamente à terceira concepção, constitui ela, por seu turno, estrutura *semiologicamente estática*, *i.e.*, a relação entre os conteúdos veiculados e a forma de expressão estabelecida só pode alterar-se, em semelhante estrutura, pela mediação de um discurso objetivo. Na Tradução, considerada espaço pragmático que deve reproduzir a estrutura geral do sistema semiótico, tais vertentes de enunciação encontram-se representadas em forma comprimida nas rubricas tradicionais formuladas pela tradição, a saber: *ad sensum* [*interpretari*] e *ad uerbum* [*interpretari*]. A *bipartição* do sistema tradutológico encontra respaldo, primeiramente, na *bipartição da semiose antiga*, segundo a concepção retórica ou filosófica de linguagem. Sua *tripartição*, ainda que se sustente tematicamente, como estrutura semiótica propõe, de fato, uma *oposição* entre a *iconicidade* ou *não-iconicidade* do signo, que se demonstra discursivamente na *metalinguagem* que considera *sagrado* ou *revelado*, dentre todos os textos produzidos e produtíveis pela cultura, apenas certo conjunto de textos que fundam o Cristianismo ocidental, *corpus* que, pelo acordo da tradição, é uma tradução *ad uerbum*. A Teologia, dessa forma, deve ser compreendida em duas dimensões, a *subjativa*, que se confunde com o discurso revelado, e a *objetiva*, que é, em princípio, parelha aos demais discursos da cultura. A particularidade é que *ad sensum* e *ad uerbum*, no âmbito da discussão teológica, se fundem na concepção de *grandeza dogmática*, transferindo-se plenamente para o plano do conteúdo o princípio de organização do valor do signo. Esse é o *ponto cego* da hierarquia que propusemos, o qual marca o *fim do discurso* como processo fundado na *geratividade de modelos*

(*genericidade*). A Teologia, como metadiscurso da palavra revelada, a Filosofia e as outras *scientiae* antigas ocupam a dimensão logo anterior dessa hierarquia, sendo gêneros na medida em que sua articulação discursiva é sempre reproduzível no nível da enunciação, mas cuja tipologia enunciativa não alcança especificidade pontual, confundindo-se seus propósitos discursivos e metadiscursivos. Por fim, os demais discursos, tipologicamente organizados no nível do enunciado e marcadamente divergentes dos discursos que organizam sua metalinguagem fundadora, estão enfeixados no sistema de gêneros da Retórica, que, em sua dimensão mais geral de gestora do que é *de dizer*, volta a polemizar pelo controle do princípio que organizaria um sistema sem cisões.

Diante desse pano de fundo, apresenta-se para ser lida a tradução *ad uerbum* de Anquetil-Duperron das *Upaniṣad*. Distantes no tempo, os discursos analisados até o momento e a obra de Duperron relacionam-se por meio da perspectiva instaurada por aquela rubrica. O que nos interessa, portanto, relativamente a esse texto, é a possibilidade de articulá-lo com essa discussão maior, que, por sua vez, organiza diversamente, na cultura ocidental-européia, a relação entre os planos do enunciado e da enunciação. A esse primeiro acordo com a tradição, denunciado pela rubrica de tradução, junta-se a proposição, expressa na obra, de classificar os textos traduzidos como *Teologia e Filosofia indianas* (*Theologia et Philosophia Indica*), podendo ser considerada *funcional* a transcodificação tradicional do universo semiótico em espaço pragmático, baseada nas propriedades semiológicas dos tipos discursivos em questão, afetas ao campo do saber como *construção racional humana*. Porém, se podem posicionar-se, na hierarquia proposta, ao lado dos textos de mesma constituição tipológica, um fator novo, devedor do momento histórico em que a tradução foi

produzida, sugere, sob a mesma perspectiva semiológica, uma aproximação maior desses textos com os discursos que ocupam o centro da hierarquia formulada. Esse fator se encontra na natureza reconhecidamente *religiosa* de tais textos, que é descrita numa *hierarquia paralela* relativa à difusão *universal*, verificável numa parcela naquele momento representativa de *livros religiosos* de outras culturas, de um conteúdo *sapiencial*, aquilo que Duperron chama, no *Monitum ad lectorem*, de *idem dogma, unicus Universitatis parens, unicum principium spirituale* (“o mesmo dogma, único pai da universalidade, único princípio espiritual”, p. VIII)¹. A hierarquia que organiza o que antes chamamos *órbita central do saber*, considera, como já foi visto, *fonte da verdade* (*veritatis fons*; *Monitum*, p. VIII) os “livros de Salomão” (*libri Salomonis; idem, ibidem*), *i.e.*, a Bíblia, por metonímia, metaforizados em *ouro* (*aurum*), e desloca para uma posição secundária e “impura” os demais livros religiosos, a saber os *Kims, Beids*² (*Veda*) e o *Zend-Avesta*, reunidos na metáfora do *ouro misturado a lama e escória* (*aurum luto vel scoria inmixtum*)³, o qual é, por seu turno, fundamentalmente distinto do *aurichalco*

¹ P. 184 do texto latino e p. 201 da tradução que apresentamos nos ANEXOS B e C.

² Sobreviveu, no percurso de transmissão dessa coleção de *Upaniṣad*, desde o ambiente natal indiano, passando pelo islâmico, até o cristão ocidental, a concepção de que esses textos são a *suma* dos quatro *Veda*. Dārā Šukōh, que traduziu ou apenas subvencionou a tradução para o persa, já o menciona em seu prefácio, de que Duperron apresenta a tradução (T. I, p. 1-6), feita, aparentemente, a partir de um manuscrito bastante defectivo, em comparação com a versão editada em Teerā (CHAND e NAINI, 1962). Essa concepção está de acordo com o que é transmitido pelas vertentes ortodoxas até o Hinduísmo moderno, para as quais as *Upaniṣad* são o *fim* do *Veda* (*vedānta*), tanto como porção *final* do *corpus* revelado (*śruti*), quanto como *suma* do conhecimento revelado, em sua generalidade (*Veda*); vale anotar que, dentre esse grupo, são os *Veda* os únicos adjetivados por *sacer* (sagrado): (...) *sacros Indorum Beids* (...), “Os sagrados *Beids* dos indianos”, (*Monitum, idem, ibidem*).

³ Devido à proposta específica e às dimensões do trabalho, não pretendemos analisar em profundidade influências específicas, como *e.g.*, a *gnóstica*, na obra de Duperron. Com efeito, a imagem do *ouro na lama*, comum nessa literatura, refere-se especificamente ao princípio divino identificado na alma humana, não no discurso. Por outro lado, uma vez que pretende promover uma *experiência* de conhecimento, o

(*ouropel*), *i.e.*, o ouro falso ou latão. Pelo fio desse conteúdo sapiencial, que é flutuante em sua força afirmativa, é que se apresenta ao leitor a tradução das *Upaniṣad*; esboçar o traçado desse fio é o objetivo deste último capítulo, porém de modo a extrair informações que revelem uma dimensão propriamente discursiva ou, por melhor dizer, aquela que deverá dar notícia, a partir das necessidades impostas pelos princípios que subjazem à transcodificação da enunciação no enunciado, de alguns princípios de adequação que fundamentem um gênero de discurso que, mesmo que híbrido, deverá necessariamente construir-se do material que a tradição já produziu.

A análise que segue deverá incidir não *diretamente* no texto das traduções, como já foi dito (o que não impede que, no processo de análise, elas sejam referidas), mas sim sobre os textos que pretendem *conduzir*, de maneira mais sistemática e sob a orientação de uma perspectiva teológico-filosófica, submetida a uma regulação religiosa, a leitura sobre esse fio tênue, função que detectamos na *Dissertatio* (Dissertação) – texto que se posiciona, no trajeto da leitura, entre o prefácio (*Monitum ad lectorem*) e a coleção de 50 textos traduzidos –, ou articulá-lo, de maneira incidental, ao cabedal de conhecimentos sobre os quais se funda a erudição da época (séc. XVIII), em que o autor se apóia e de que é representante, função que acreditamos poder extrair, criteriosamente, do extenso conjunto de notas (*Annotationes*), que se encontra no fim de cada volume. Dada a extensão do *Oupnek'hat* (cerca de 1500 páginas), o critério da análise deverá superar a extensão dos argumentos, que se basearão em amostra não mais que exígua, mas representativa, das partes que constituem a obra.

gnosticismo pode ser contado entre aqueles discursos que se confundem nos propósitos discursivos e metadiscursivos. V., *e.g.*, FOERSTER, W. (ed.). *Gnosis, A Selection of Gnostic Texts*. Trad. R.M. Wilson. Oxford: Clarendon Press, 1974. 2 vol.

3.1.2 Notas para a constituição do gênero

a. Iniciação: dizer com não dizer

Na *Dissertatio*, que se divide em quatro Artigos (*articulus*), abordam-se os temas capitais que o autor identifica na obra indiana (*primaria Indici systematis capita*; T. I, p. XXVI), quais sejam: 1^{us} *Ens supremum, ejus natura et proprietates* (“O ente supremo, sua natureza e propriedades”), 2^{us} *Rerum productio, per emanationem aut creationem* (“A produção das coisas, por emanção ou criação”), 3^{us} *Existentia mundi supernaturalis, intelligibilis, hoc mundo sensibili longe antiquioris* (“A existência de um mundo sobrenatural, inteligível, muito mais antigo que este mundo sensível”), 4^{us} *Coeli seu astrorum in terram et corpora influxus* (“O influxo do céu na terra e nos corpos”); a dissertação não os descreve recorrendo aos textos dos *Oupnek’hatha*⁴, mas analisa-os deduzindo-os, por relação de semelhança, da tradição religiosa judaico-cristã. A Dissertação intitula-se, por extenso:

⁴ *Upanikhathā* é a forma plural, em persa, de *upanikhat*, transcrição (com a provável vocalização) da seqüência *alif, pē, nūn, kāf, hē, tē*, que tenta, por sua vez, reproduzir o sânscrito *upanīṣat* (nominativo em forma isolada ou final do tema *upanīṣad*) f., segundo, provavelmente, a pronúncia de falantes *bengālī* e *avadhī* (*kh* por *ṣ*; v. GÖBEL-GROß, 1962, p. 162). Duperron, além de preservar, como título de cada texto da coleção, a palavra *Oupnek’hat*, confere à coleção completa o mesmo nome, o que parece estar de acordo com o manuscrito que possuía. A versão persa, de acordo com a edição crítica de Chand e Naini (1962), prefere, segundo o acordo da maior parte dos manuscritos, o título de *Sirri akbar* (O grande segredo/mistério); também é mencionado, como variante, o título árabe de *Sirr al’asrār* (O segredo/mistério dos segredos/mistérios).

Dissertação na qual se inquire dos escritos dos Judeus, dos Doutores da Igreja e dos Teólogos tanto católicos como não católicos a suma do Sistema oriental.⁵

Atendo-nos ao *Artigo primeiro*, selecionamos algumas passagens que instituem dois tipos de relação, aquelas que remetem, por um lado, à relação entre enunciador e enunciado, como fornecedora de elementos para a construção de uma possível imagem da enunciação e, por outro, aos possíveis princípios que subjazam à relação entre o plano da expressão e o plano do conteúdo daqueles textos. O tema em questão, “a natureza e as propriedades do Ente supremo”, é descrito com passagens tomadas aos *Hinos de Sinésio de Cirene*, autor cristão de língua grega do quarto e quinto séculos⁶. Sustentando-se sobre uma *prescrição* de carácter *didático*, construída como *figuração poética*, os hinos delimitam, primeiramente, um ambiente de transmissão *iniciático*. Eis um dos passos citados:

(...) ὑπερούσιος δὲ παγὰ
στέφεται κάλλει παίδων
ἀπὸ κέντρου τε θορόντων,
περὶ κέντρου τε ῥύνεντων.
Μένε μοι, θρασεῖα φόρμιγξ,
μένε, μηδὲ φαῖνε δήμοις
τελετὰς ἀνοργιάστοις.

Supersubstantialis vero fons
coronatur pulchritudine prolis,
quae ex centro profluxit,
et circa centrum volvitur.
Sile mihi, audax o cithara,
sile, neque efferto in vulgus
sacra arcana maxime.⁷

(...) la source «souessentielle» se
couronne de la beauté de ses
enfants qui, jaillissant du centre,
autour du centre reflouent.
Arrête, lyre audacieuse, arrête,
ne révèle pas les mystères aux
foules des non initiés.⁸

⁵ Dissertatio in qua e Judaeorum, Ecclesiae Doctorum, et tam Catholicorum quam Aatholicorum Theologorum scriptis, summa Orientalis Systematis inquiritur. (T. I, p. XXIII)

⁶ *Συνέσιος Κυρηνάιος* (*Sinésios Kyrenaíos, Synesius Cyrenaëus*), *circa* 370-413, Bispo de Pentápolis, na Líbia. (LACOMBRADE, 1978, v. nota 8)

⁷ T. I, p. XXVII. (Duperron cita Sinésio pela edição e tradução de Petávio [Denis Petau]: *Synesii, Episcopi Cyrenes, opera edita et interpretata a Dionysio Petavio, Societatis Jesu Presbytero*, 1612).

⁸ LACOMBRADE, C. (trad.). *Synésios de Cyrène, tome I: Hymnes*. Paris: LBL, 1978. Hymne IX (I), vs. 67-73.

Ao que Duperron comenta:

Nos livros indianos, acerca do Ente primeiro e da ordem das coisas que se produzem com ele, **prescreve-se o mesmo silêncio** (*silentium*).⁹

O *silêncio*, que figura a relação do enunciador *iniciado* com o enunciado *iniciático*, é o centro imagético de onde partem outras articulações possíveis: por um lado, é um ponto de conexão para uma concepção universal de sistema religioso, e nisso o *silêncio* é a contraparte figurativa de uma *verdade*, ainda que *cristã, inefável*; que se demonstra, por sua vez, na organização de discursos estrangeiros, princípio superior à especificidade dogmática. Com base nessa *liberdade*, Duperron propõe uma semelhança que confunde *prescrição* e *metalinguagem*, pondo lado a lado, por meio de Sinésio, a terminologia do *Oupnek'hat* e da heresia gnóstica de Valentino:

Σὺ δὲ φωνά, σὺ δὲ σιγά, (...)

Tu vox, tu silentium:

(...) tu es la voix, tu es le silence,
(...),¹⁰

Note-se aqui a **σιγή** dos Valentinianos e o **silêncio** (*silentium*) do *Oupnek'hat*.¹¹

Por outro, é um princípio relativo à adequação entre a *intelecção* e a *figuração* dos textos que participam desse grupo restrito. Referindo-se à *sobreposição de atributos*

⁹ Idem in libris Indicis, de primo Ente et rerum productarum cum eo ratione, silentium praescribitur. (T. I, p. XXVII)

¹⁰ Idem, Hymne V (II), v. 65.

¹¹ Notanda hic ἡ σιγή Valentinianorum, et silentium τοῦ Οὔπνε'κχάτ. (T. I, p. XXX); em nota ao pé da página, Duperron dá a indicação da passagem: *Oupnek'hat III, nº LXX*.

do Ser supremo, Duperron traz à tona alguns princípios que subjazem à expressão do que supera os limites da inteligência *racional*:

Πατέρων πάντων πάτερ, αὐτοπάτωρ, προπάτωρ, ἀπάτωρ, υἱὲ σεαυτοῦ (...).	Patrum omnium pater, pater tui ipsius ante pater, sine patre, fili tui ipsius:	(...) Toi qui de tous les pères es le père, auteur de ta paternité, père originel qui n'as pas eu de père, étant fils de toi-même, (...) ¹²
--	---	--

Duperron comenta assim a passagem:

Isso é verdadeiro, sob pontos de vista diversos, **ainda que haja contradição nas palavras: o mesmo deve-se dizer dos atributos divinos**, considerados em conjunto ou separadamente. ¹³

Estabelecido o princípio de figuração, propõe-se o passo que estabelece propriamente a comparação:

κόσμου ῥίζα, τῶν ἀρχηγόνων ἀμφιφαῆς φῶς, ἀτρέκεια σοφᾶ, παγὰ σοφίας, κεκαλυμμένε νοῦ ἰδίαις αὐγαῖς, ὄμμα σεαυτοῦ. (...) ἐπέκεινα νόων· ἐπὶ πατέρα νωμῶν· νοερητόκε νοῦ, ὄχρηγὲ θεῶν, πνευματοεργῆ,	mundi radix, rerum ab initio creatarum lux undique collucens, veritas sapiens, fons sapientiae, mens tecta propriis fulgoribus: ocule tui ipsius. (...) Superans mentes, in diversas partes versans: mentium parens mens, originem praebens Diis, spirituum opifex,	(...) racine des mondes venus les premiers à la vie, replendissante lumière, sagesse infailible, source de la sagesse, intelligence voillée par ses propres rayons, oeil de toi-même, (...), au-delà des intelligences, mais régissant ces deux règnes; générateur intelligent de l'intelligence, artère vivifiante des dieux, createur de l'esprit de vie, de surcroît nourricier des âmes, source des sources, principe des principes, racine de racine. Tu es
--	---	--

¹² *Idem*, Hymne I (III), v. 145-148.

¹³ Haec vera sub diverso respectu, **quamvis in verbis sit contradictio: idem dicendum de attributis divinis**, seorsum vel simul consideratis. (T. I, p. XXX)

καὶ ψυχοτροφέ.	at animarum altor.	l'Unité des unités, le Nombre de
παγὰ παγῶν,	fons fontium,	nombres, l'Unités et le nombre,
ἀρχῶν ἀρχά,	principiorum principium,	l'Intelligence et l'intellectuel; tu es
ρίζων ρίζα·	radicum radix:	aussi bien l'Intelligible et ce qui est
μονὰς εἰ μονάδων,	unitas es unitatum,	antérieur a l'intelligible, (...). ¹⁴
ἀριθμῶν ἀριθμὸς,	numerorum numerus,	
μονὰς ἡδ' ἀριθμὸς,	unitas et numerus,	
νοῦς καὶ νοερός,	intelligentia et intelligens,	
καὶ τὸ νοητὸν,	et quod intelligi potest,	
καὶ πρὸ νοητοῦ.	et ante id quod potest intelligi.	

O comentário, conectando o texto de Sinésio ao *Oupne'khat*, por meio do princípio figurativo, traz à tona, numa argumentação circular, a mesma prescrição enunciada anteriormente, relativa à intelecção, que se explica pela medida de apreensão da Divindade que é reservada à mente humana, medida essa que encontra adequação na figuração pelo contraditório:

Nos livros Indianos, ensina-se, com freqüência, que é Deus agente, sujeito, objeto. **A debilidade (*imbecillitas*) da mente humana não permite exprimir, de outra forma, a universalidade do Ente supremo e único.**¹⁵

Se tais textos prescrevem o silêncio e figuram a divindade na sobreposição de funções e imagens que superam o entendimento comum, os mesmos textos, por outro lado, dão notícia de uma possibilidade de ir além dos limites impostos por tais prescrições, justamente pela expressão da imagem de um sujeito que supera aqueles limites. A apreensão da divindade pela via *mística* é mais um ponto de conexão entre a

¹⁴ *Idem*, Hymne I (III), v. 153-169, 164-179.

¹⁵ Agens, subjectum, objectum, Deum esse persaepe in Indicis libris docetur. Aliter Entis supremi et unici universitatem exprimere mentis humanae imbecillitas non sinit. (T. I, p. XXXII)

tradição representada por Sinésio e os “livros indianos”¹⁶. Seguindo o método da *Dissertatio*, primeiro o hino serve à semelhança:

(...) ἔν καὶ πάντα, ἔν διὰ πάντων (δ' ἀπάντων), ἔν τε πρό πάντων, σπέρμα τὸ πάντων, ρίζα καὶ ὄρπαξ, φύσις ἐν νοεροῖς, θῆλυ καὶ ἄρρην. Μύστας δὲ νόος τά τε καὶ τὰ λέγει, βυθὸν ἄρρητον ἀμφιχορεύων.	Unum et omnia, unum autem omnium, et unum ante omnia, semen omnium, radix et summus ramus, natura inter intelligentias, foemina et mas. Mystica autem mens haec atque illa dicit, profunditatem ineffabilem circa ducens choreas.	(...) l'Un et le tout, l'Un à travers le tout, l'Un antérieur au tout, le germe de tout, la racine et le surgeon, la force vitale des intellectuels, femelle et mâle. L'intelligence initiée qui sur l'abîme ineffable mène ses rondes dansantes, ne cesse de le redire. ¹⁷
---	---	---

Em seguida, o comentário de Duperron:

Semelhantemente, entre os Indianos, é dado às **almas místicas, e somente a elas**, descobrir e anunciar (*reserare et effari*) os arcanos da divindade.¹⁸

Mais adiante, outra passagem do mesmo hino constrói, em primeira pessoa, a fala dessa “alma mística e iniciada” que busca, em oração, o conhecimento dos arcanos

¹⁶ Quando se refere aos *libri Indici*, Duperron certamente os toma – às *Upaniṣad*, aos *Veda*, ao *Mahābhārata* (de que traduziu, ao longo dos dois tomos do *Oupnek'hat*, várias passagens, a partir da tradução persa feita durante o reinado de Akbar, na Índia, de 1556 a 1605) – como uma unidade de tradição. No contexto da *Dissertatio*, justifica-se a “imprecisão”, ao nosso ver, justamente por pretender-se uma conexão que dê notícia da universalidade que contém, num sistema maior, o *Systema orientalis*, a que alude o título da dissertação, e o sistema que é a base da cultura filosófico-religiosa que respalda seu estudo.

¹⁷ *Idem*, Hymne I (III), v. 180-190.

¹⁸ Similiter, apud Indos, mysticis animis, et iis solis, datur divinitatis arcana reserare et effari. (T. I, p. XXXII)

divinos, anelando a experiência mística, para corpo material, e empírica, para corpo feito místico. O místico cristão que fala, no hino de Sinésio, encontra, em função e devoção, o *Sanias* indiano (*samnyāsin*, i.e., o renunciante):

(...) παγὰ με δίδου,
 ὄθεν ἐξεχύθην
 φυγὰς ἀλήτης·
 νεῦσον προγόνω
 φωτὶ μιγῆται,
 νεῦσον δ' ὑπὸ σοὶ
 ταμειουμέναν
 σὺν ἄνακτι χορῶ
 ἀνάγειν ὁσίως
 νοερούς ὕμνους,
 νεῦσον δέ, πάτερ,
 φωτὶ μιγεῖσάν
 μηκέτι δῦναι
 ἐς χθονὸς ἄταν·
 ὄφρα δὲ ζωᾶς
 ὑλοδιαίτου
 δεσμοῖσι μένω,
 πραεῖα, μάκαρ,
 βόσκοι με τύχα.

Fonti me restitue,
 unde sum effusa
 profuga, vagans.
 Annue, ut progenitrici
 luci misceatur:
 annue ut sub te,
 patre custodita,
 cum coelitem coetu
 offerat sancte
 coelestes hymnos.
 annue, (inquam), pater,
 ut luci mixta,
 non post hac mergatur
 in terrae sordibus:
 sed dum vitae
 corporeae
 in vinculis maneo,
 placida, o beate,
 alat me fortuna.

(...) rends-moi à la source d'où j'ai
 été puisée, errante et fugitive;
 permets-moi de m'unir à la clarté
 primordiale; permets que,
 docilement soumise à ta tutelle,
 avec le chœur que entoure ta
 royauté, j'élève saintement vers toi
 les hymnes de l'intelligence et
 permets, Père, qu'unie à la lumière,
 je ne m'enfonce plus dans le
 malheur de la terre et tandis que je
 reste assujettie aux liens de
 l'existence matérielle, qu'avec
 indulgence, ô Bienheureux, me
 nourrisse la fortune.¹⁹

Eis o que diz Duperron:

Do mesmo modo que se expressam aqui esses vivos suspiros ao Pai, à Fonte de luz, proferi-los-ia, neste momento, o *Sanias* indiano, suplicando (*exorans*) ao *Pram âtma*²⁰ que, rompidos os

¹⁹ *Idem*, Hymne I (III), v. 716-734.

²⁰ O “Ser supremo”, no *Oupnek'hat*, é denominado de inúmeras maneiras, seja de acordo com a terminologia sânscrita, que sobrevive na tradução persa: *Brahm* e *Pram âtma* (*brahman* n., e *paramâtmān* m.) e a sílaba *Oum* (*om*), seja pelos termos cristãos clássicos *Deus* e *Pater* ou glosas como *Ens supremum*, *primum*, *unicum*, *absolutum*, *universale*, *sine similitudine*, *Anima universalis*, *Fons prima*, *Fons lucis*, *Lumen-ens*, *Lux-ens* (de acordo com o persa *Nour-dzat*, i.e., *nūr dāt*), etc.

vínculos do corpo e dos sentidos, se fizesse um e o mesmo com ele, de quem descendeu, de quem emanou.²¹

Nesse caminho místico, tornado via única em que se encontram a mística cristã e a indiana, encontra-se, também, porém numa imagem renovada, a mesma adequação entre intelecção e figuração que depreendemos das passagens anteriores. Quando apreende os arcanos, a alma mística cessa, pois imerge em contemplação, retornando ao *silêncio*, que é agora “estado” figurativo e, ao mesmo tempo, expressão de uma *intelecção expandida*:

(...) ὕμνω σε, μάκαρ,
καὶ διὰ φωνᾶς,
ὕμνω σε, μάκαρ,
καὶ διὰ σιγᾶς
ὅσα γὰρ φωνᾶς,
τόσα καὶ σιγᾶς
ἄτεις νοεραῖς.

Cano te, o beate,
et voce:
cano te, o beate,
etiam silentio.
quantum enim vocem,
tantum et silentium
percipis intellectus.

(...) je te chante, Bienheureux, par
ma voix, et je te chante aussi,
Bienheureux, par mon silence, car,
tout ce qu'elle dit de sa voix,
l'intelligence, tu l'entends aussi de
son silence.²²

O comentário ajusta nitidamente a compreensão da passagem:

O *Sanias*, carregado ao grau supremo de perfeição, nada pronuncia, imerso, **em silêncio** (*silens*) e, **por assim dizer, sem-mente** (*quasi amens*), na contemplação do Ente primeiro e único.²³

²¹ Istos ad patrem, ad fontem luminis, vivos anhelitus, prout hic exprimuntur, Indus *Sanias* nunc expromeret, a *Pram átma*, ut, ruptis corporis et sensuum viculis, cum eo, a quo descendit, effusus est, unus et idem efficiatur, exorans. (T. I, p. XXXIX)

²² *Idem*, Hymne II (IV), v. 80-86.

²³ *Sanias* ad supremum perfectionis gradum evectus, nihil pronunciat, in primi et unici Entis contemplatione silens et quasi amens demersus. (T. I, p. XL)

Ao silêncio (*silentium*) que se produz na contemplação, Duperron acrescenta uma glosa que dá conta da atividade mental do sujeito: a mente, ou o intelecto, encontra-se em estado inativo, o sujeito é, “por assim dizer, sem-mente” (*quasi amens*). O estado de intelecção em que o sujeito se anula corresponde, transcodificado em figuração poética, à transferência de parte de seus atributos para o sujeito que percorre a via mística: o silêncio (*silentium*) e a *contradição* (*contradictio*), que descreviam o Ser supremo, descrevem agora, em Sinésio, o estado de “não-sujeito” do enunciador que canta, com o silêncio (*διὰ σιγᾶς*), à divindade, e do *Sanias*, introduzido pelo comentário de Duperron, que é *silens* e *amens*. Tais características mantêm esses textos no limite entre as operações discursiva e extradisdiscursiva: operando dentro da linguagem, a figuração é poesia e metáfora; operando fora da linguagem, não há caminho de volta à expressão, que cessa, como a imagem do *Sanias*.

b. Rito mental como metáfora do ritual

O estreito parentesco entre o discurso *místico* e o *ritualístico* vem à tona quando o ritual se concentra numa *projeção mental*, caso em que a dimensão figurativa do discurso tange a *iconicidade* que é própria do discurso *mítico*. Nas *Annotationes* ao *Oupnek'hat Tschehandouk (Chāndogyopaniṣad)*, Duperron, ao comentar um dos passos iniciais do texto, que trata da sílaba *oum* (sânsr. *om*²⁴), compreende a extensão da possibilidade de construção figurativa das *Upaniṣad* nos modos textuais afetos a

²⁴ *Ōm*, na forma persa, decerto com *wāwi majhūl*, i.e., a letra *wāw* representando *ō*.

vertentes do discurso místico que julga proceder de modo semelhante. Vale ler aqui a passagem em questão, ainda que um pouco longa²⁵:

*Maschghouli*²⁶ (meditatio) rerum, quae extra corpus sunt, hoc est.

Aftabi (sol), qui fervet splendescens, eum *adkitech* (esse) ut sciveris, *maschghouli* fac, propter illud quod, cum ab horizonte orientali supervenit (surgit), homines in colloquium veniunt; et cum is sursum venit (ascendit), obscuritas longe fit et obscuritatem terrificam procul facit. Quisquis hunc (eo modo) noscit, hunc mundum et illum mundum obtinet (felicitate hujus et alterius mundi fruitur).

Bian ventum (esse) *adkitech* ut sciveris, *maschghouli* fac. Illud, quod animantia ex illo vivunt, illud *pran* dicunt; et illud, quod ex illo (per id) urinam et excrementia (alvi solutionem)

O *maschghouli* (meditação) das coisas que estão fora do corpo é este.

Aftab (o sol), que ferve resplandecente, ao saberes que ele (é) o *adkitech*, faz o *maschghouli*; por isso que, quando sobrevém (surge) do horizonte oriental, os homens se reúnem em colóquio e, quando se levanta (ascende), a escuridão fica longe, ele faz afastar-se a escuridão terrível. Quem o sabe (desse modo), obtém este mundo e aquele mundo (goza da felicidade deste e do outro mundo).

O vento *Bian*, ao saberes que ele (é) o *adkitech*, faz o *maschghouli*. Aquilo de que os animais vivem, chamam-no *pran*; e aquilo de que (por meio de que) fazem a urina e os excrementos (a solução

²⁵ *Oupnek'hat primum: Oupnek'hat Tschehandouk, e Sam Beid (excerptum);* N° V. *Narratio belli τῶν Fereschteh (angelorum) et τῶν Schiattin (daemoniorum), et sensuum*, T. I, p. 19-21; a passagem corresponde, na edição da versão persa, ao *upanikhati čhandök, az sām bēd, prapātākāyi awwāl, khandi siwum/čahārum, qišša'i ġangi firīštahā u šayāṭīni ḥawāss* (i.e., primeiro *prapāṭhaka*, m. “leitura”, terceiro e quarto *khaṇḍa*, m. “seção”, da “história da guerra entre os *firišta* e os *šayṭān* dos sentidos”, que começa no segundo *khaṇḍa*; CHAND e NAINI: 1962, vol. 1, p. 105-107). A versão persa apresenta diversas *Upaniṣad* em forma incompleta, em comparação com os textos sânscritos transmitidos pela tradição indiana: esse é o caso do *upanikhati čhandök*. No ANEXO A, apresentamos, à guisa de curiosidade, a colação das três passagens, em sânscrito, persa e latim. Göbel-Groß (1962, p. 39-57) apresenta, em números, a colação de todo o *Sirri Akbar* com os textos sânscritos.

²⁶ A concordância da terminologia, nas versões latina, persa e sânscrita, é a seguinte: *maschghouli facere/mašġūlī kardan/upa√ās* (uma vez *pra√ṇu*); *aftab/āftāb/“ya evāsau tapati” e āditya; adkitech/udġita/udġitha; bian/byān/vyāna; pran/prān/prāṇa; apan/apān/apāna; loquela/guftār/vāc* e uma vez *verbum/suḥun/vāc; āiet τῶ Beid/āyyati bēd/ṛc; sam/sām/sāman; oum/ōm/orī; behescht/bihīšt/dyau; fezza/faḍā'/antarikṣa; prathi/prithī [?]/prthivī; bad/bād/vāyu; djedjr/ġaġr ou ġaġur [?]/yajus; rak/rik [?]/ṛc; kam dehen/kām dhēn*, por *kāmadhenu*, termo que, nesse passo, os tradutores da versão persa dão por aludido; *fereschteh/firišta/deva; tschehend/čhand/chandas; schabd/šabd*, certamente por *šabda*, porém no trecho o termo é *svara; amrat/amrit [?]/ amṛta*.

faciunt, illud *apan* dicunt. Ex hoc respectu (hinc), conjunctionis locus τοῦ *pran* et τοῦ *apan*, qui in umbilici nodo parvo sunt, (illum) *bian* dicunt.

Ille *bian* loquela est. Propter illud quod, cum *pran* et *apan* e motu (per motum) simul (prompti) stant, illo tempore verbum dictum fiat.

Et illa loquela *aïet* τοῦ *Beid* est; quod, cum *pran* et *apan* e motu simul stant, *aïet* lectum fiat (pronuncietur). *Aïet Sam* est; quod, cum *pran* et *apan* e motu simul stant, *Sam* lectum fiat.

Et *Sam adkitech* est; quod, cum *pran* et *apan* e motu simul stant, *adkitech* lectum fiat.

Actio quae cum vi facta fit – quemadmodum cum τῶ terere (fricare), e ligno ignem foras adducunt (eliciunt); et in bello sagittam ex arcu projiciunt (vibrant) –, cum *pran* et *apan* e motu simul sunt, hae actiones factae fiunt (perficiuntur). Ex hoc respectu (hinc), *bian* ventus, qui *adkitech* est, cum eo *maschghouli* oportet fieri.

Litteram (litteras) τοῦ *oum adkitech* (esse) ut sciveris et sensum litterae (litterarum) τοῦ *adkitech* intellexeris, *maschghoul* (meditator, meditans) oportet fieri.

Adkitech tres (3) voces est (e tribus syllabis constat): *aod* et *ki* et *teh*. *Pran*, qui cum vi sua cum (in) sursum motum facit, illum *aod* dicunt et, ex illo moto, voz quae simul venit (provenit), illam *ki* dicunt; et cum τῶ *Pran* virtus ex alimento sit, illud *teheh* dicunt, id est, motus τοῦ *Pran* ex vi alimenti est.

Adhuc *ad* cum significatione *behescht* (paradisi) est, et *ki* cum significatione mundi *fezza* (atmospherae) est, et *teheh* cum significatione *prathi*, id est, terrae.

Et adhuc *aod* cum significatione solis est, et *ki*

dos intestinos), chamam-no *apan*. Por essa razão (daí que) o lugar de conjunção do *pran* e do *apan*, que estão no nó pequeno do umbigo, chamam(-no) *bian*.

Aquele *bian* é a fala.; por isso que, quando *pran* e *apan*, na moção, estão juntos (prontos), naquele tempo uma palavra deverá ser dita.

E aquela fala é o *aïet* do *Beid*; que, quando *pran* e *apan* estão, na moção, juntos, um *aïet* deverá ser lido (pronunciado). O *aïet* é o *Sam*; que, quando *pran* e *apan* estão, em moção, juntos, o *Sam* deverá ser lido.

E o *Sam* é o *adkitech*; que, quando *pran* e *apan*, na moção, estão juntos, o *adkitech* deverá ser lido.

A ação que é feita com força – como quando com friccionar, aduzem (extraem) o fogo para fora da lenha; e, na guerra, lançam a flecha extraída do arco –, quando *pran* e *apan*, na moção, estão juntos, estas ações são feitas (perfazem-se). Por essa razão (daí que) o vento *bian*, que é o *adkitech*, convém fazer com ele o *maschghouli*.

A letra (as letras) do *oum*, ao saberes elas que (são) *adkitech* e compreenderes o sentido da letra (das letras) do *adkitech*, convém tornares-te *maschghoul* (meditante).

O *adkitech* é três sons (consta de três sílabas): *aod* e *ki* e *teh*. *Pran*, quando com sua força faz uma moção para cima, chamam-no *aod* e, daquela moção, a voz que vem junto (provém), chamam-na *ki*, e como o *Pran* tem sua virtude pelo alimento, chamam-no *teheh*, i.e., a moção do *Pran* é pela força do alimento.

E então o *ad* tem o sentido de *behescht* (paraíso), e *ki* tem o sentido do mundo *fezza* (da atmosfera), e *teheh* tem o sentido de *prathi*, i.e., terra.

E então *aod* tem o sentido de *sol*, e *ki* tem de *bad*

cum significatione *bad* (venti), *teheh* cum significatione ignis.

Et adhuc *Sam* cum significatione τὸ *aod* est, et *Djedjr* cum significatione τὸ *ki*, et *Rak* cum significatione τὸ *teheh*.

Et hoc vocabulum *adkitech* in loco (vice vaccae) *kamdehen* est. Quemadmodum a τῶ sugere mammam *kamdehen*, quidquid expetunt, simul venit, ipso hoc modo, quicumque *adkitech* verificatum facit (et agnoscit, profitetur), omnem divisionem (omnem speciem) voluptatum obtinet et capiens omnes delectationes fit. Quid? (Quia) *adkitech* thesaurus voti (votorum) est. Quidquid ex omnibus votis simul venit (provenit), [ex *adkitech* provenit].

Fereschtehha, a morte timentes, cum intus *Beid* intraverunt et cum significatione (juxta sensum) τῶν *Beidha* opus fecerunt et in *tschehend*, id est, mensura, se ipsos texerunt. Ex hoc respectu (hinc), τὸ *tschehend tschehend* nomen fit, id est, tectus.

Quemadmodum piscem aliquis in aqua videt, ipso hoc modo mortem *fereschtehha* in *Beid* viderunt, id est: quemadmodum piscis sine aqua vivens non potest esse, ipso hoc modo *fereschtehha* absque *Beid* vitam non possunt agere.

Fereschtehha cum intus *schabd* (modum) harmonicum, quod *Sam Beid* (librum) cum eo legunt, intrarunt, ex hoc respectu, quicumque *Rak Beid* et *Djedjr Beid* et *Sam Beid* legit, primum *oum* pronunciat. Hoc vocabulum *amrat* est, id est, sine cessatione, et non (nihil) timens est.

Fereschtehha cum intus hoc vocabulum introgressi, a morte tuti redditi, viventes in aeternum facti sunt.

Quisquis cum (super) hoc vocabulo *maschghouli* facit, absque cessatione est et non timens. Quisquis cum intus hoc vocabulum intrat,

(vento), *teheh* tem o sentido de fogo.

E então *Sam* tem o sentido de *aod*, e *Djedjr* tem o sentido de *ki*, e *Rak* tem o sentido de *teheh*.

E este vocábulo *adkitech* está no lugar da (vaca) *kamdehen*. Assim como de sugar a teta da *kamdehen*, tudo o que esperam, vem de uma vez, deste mesmo modo, todo aquele que faz a verificação do *adkitech* (e o reconhece, confessa), obtém toda divisão (toda espécie) de desejos, e será um que tem todos os deleites. Por quê? (porque) o *adkitech* é o tesouro do voto (dos votos). Tudo o que vem dos votos (provém), [provém do *adkitech*].

Os *fereschtehha*, temerosos da morte, entraram no *Beid* e fizeram a obra (de acordo) com o sentido do *Beid*, teceram a si mesmos no *tschehend*, i.e., na medida. Por essa razão (daí que) o *tschehend* tenha o nome de *tschehend*, i.e., tecido.

Assim como alguém vê um peixe na água, deste mesmo modo os *fereschtehha*, no *Beid*, viram a morte, i.e., assim como o peixe não pode estar vivo sem água, deste mesmo modo os *fereschtehha* sem o *Beid* não podem levar a vida.

Os *fereschtehha* entraram no *schabd* (modo) harmônico, com que lêem o livro *Sam Beid*. Por essa razão, todo aquele que lê o *Rak Beid* e *Djedjr Beid* e o *Sam Beid*, pronuncia *oum* primeiro. Este vocábulo é *amrat*, i.e., sem cessação, e não (nada) teme.

Os *fereschtehha* que entraram neste vocábulo, tendo retornado a salvo da morte, fizeram-se viventes pela eternidade.

Todo aquele que faz o *maschghouli* com (sobre) este vocábulo, é sem cessação e não teme. Todo aquele que entra neste vocábulo, assim como os

quemadmodum *fereschtehha* absque cessatione et *fereschtehha* se fizeram sem cessação e não non timentes facti sunt, is etiam absque temem, ele também se faz sem cessação e não cessatione et non timens fit. teme.

Sendo preciso algum esforço para reconhecê-la no original sânscrito, ainda assim não estranharia ao leitor moderno das *Upaniṣad* o tipo de construção de imagem que se encontra nessa passagem. Tratando-se de uma *Upaniṣad* da escola do *Sāmaveda* (*Veda* dos cantos ou canções, o *Sam Beid*, de Duperron), a sílaba *Oum* aparece preferencialmente na terminologia dos *udgātṛ* (ritualistas-cantores): o *oum* é igual ao *adkitech* (*udgītha*), i.e., o *Veda* harmonizado em canto. Na literatura upaniśádica, a sílaba *om* – para Duperron, o nome de Deus, de acordo com a indicação do glossário²⁷ e das intervenções do tradutor persa no texto – é o suporte sonoro da meditação no *brahman*, como aquilo que promove, num plano místico, a integração do sujeito em meditação com aquela realidade absoluta. Diferentemente do que ocorre nas *Upaniṣad* mais recentes, em que conceitos como os de *ātman* e *brahman* formulam-se cada vez mais despojados da tradição ritualística, nos textos mais antigos, como a *Chāndogya* e a *Bṛhadāraṇyaka*, a seqüência do ato ritual ainda é reconhecível na construção figurativa da integração da sílaba *sagrada* com os elementos que representam a maneira como aquela cultura seccionava a realidade. Especialmente característico desses textos é a função dos *sopros/ares vitais* (esp. o *prāṇa*, o *pran* do texto de Duperron), como elemento interconector do corpo humano e do cosmo; sobre esse suporte, o *om/udgītha* – canto que é também sopro – passa a integrar-se individualmente com

²⁷ A tradução persa vem acompanhada de um pequeno glossário que explica brevemente alguns termos que ocorrem na coleção. Esse glossário encontra-se traduzido no *Oupnek'hat* (T. I, p. 7-12); o verbete referente ao *Oum* diz o seguinte: *Oum: Deus. Et pranou etiam nomen ipsum hoc est, id est, obsignata (clausa, finita) faciens secreta.* (T. I, p. 7), que traduz o persa: *ōm: allāh - wa pranaw ham nām hamīn ast yaenī ḥatm kunanda?i sirrhā.* (op. cit., vol. 1, p. 351); *pranou/pranaw* é o *praṇava* sânscrito, um dos nomes dessa sílaba.

cada elemento, produzindo, como efeito último do “rito”, a integração total que cessa o ciclo de vida e morte do ser humano (*saṁsāra*). Essa integração produz-se, no texto, como *imagem*, que é apresentada como prescrição meditativa (o imperativo *maschghouli fac*, pelo imperativo *mašgūlī kun* que, por sua vez, está pelo optativo médio *upāsīta*), *i.e.*, a figuração do texto reproduz o percurso da meditação que deve ser feita pelo discípulo a fim de alcançar o conhecimento transmitido pelo texto, que está, uma vez que se tem em vista *brahman* – o *Ens Supremum* de Duperron –, fora dele. Neste ponto, é possível retomar os dois tipos de relação que propusemos no início do capítulo: a adequação entre o plano do conteúdo e o plano da expressão revela-se no passo em que o *om/udgītha*, como nome de *brahman*, desfaz, em imagem, as divisões entre sujeito e objeto, apresentando-os como identidades; por outro lado, a construção de uma imagem de enunciação demonstra-se na medida em que o texto reproduz a situação de transmissão do conhecimento: a voz do enunciador o enuncia e enuncia, ao mesmo tempo, a existência do enunciatário, que, no decorrer do texto, irá identificar-se com o conhecimento transmitido, tornando-se, ao fim do processo, como prêmio do conhecimento, o próprio enunciado:

Todo aquele que faz o *maschghouli* com (sobre) este vocábulo, é sem cessação e não teme. **Todo aquele** que entra neste vocábulo, assim como os *fereschtehha* se fizeram sem cessação e não temem, **ele** também se faz sem cessação e não teme. (v. citação acima)

Duperron, ao comentar a passagem, aponta, por um lado, o modo idiossincrático e hermético com que o texto apresenta a sua doutrina:

Parecerá, de fato, admirável essa menção do sol, ao mesmo tempo que dos ventos, do corpo, do verso do *Beid*, do *Sam*; a comparação das três sílabas do *adkitech* (que é também o *Oum*), com o alimento, o paraíso, a atmosfera, o sol, o vento, o fogo, os três *Beid* a vaca *kam dehen*; admirável seu ingresso no *Beid*, na métrica. Eles significam que o homem ou o anjo, pronunciando o nome *Oum* com harmonia, retendo, como que pela mente, a todas aquelas coisas, alcança tudo o que deseja, fica coberto daquela medida – daquele modo harmônico –, torna-se sem temor, sem cessação.²⁸

Por outro, busca, no seu cabedal de conhecimentos, um ponto de conexão que dê conta de aproximar, e mesmo inserir, num ambiente específico, o “modelo” em questão. Os discursos que instituem uma tal relação com o nome divino, mais que “admiráveis, espantosos” (*mirus*), constituem uma pequena tipologia, que é semelhante tanto pelo *que* se diz do nome de Deus, quanto por *como* dele se diz:

Decerto, os iniciados nos mistérios dos Rabinos e dos Maometanos, não considerando dissoante (*absonum*) tomar-se o nome inefável de Deus a fim de pronunciar, exprimir e dar forma ao céu e à terra, ao móvel e ao imóvel, ao material e ao imaterial, ao anjo e ao homem, não encontrarão nada de insólito nesse amontoamento (*in hac congerie*) dos Indianos.²⁹

²⁸ Mira sane videbitur illa solis, ventorum corporis, *aïet* τοῦ *Beid*, τοῦ *Sam* simul mentio; trium τοῦ *adkitech*, quod et *Oum*, syllabarum, cum alimento, paradiso, atmosphaera, sole, vento, igne, tribus *Beid*, et vacca *kam dehen*, comparatio; *mirus*, in *Beid*, in mensuram ingressus: quae quidem significant hominem vel Angelum τὸ *Oum* nomen cum harmonia pronunciantem, haec omnia quasi mente habentem, horum virtute quidquid vult adipisci, illa mensura, illo modo harmonico obtegi, sine timore, sine cessatione effici. (T. I, p. 442)

²⁹ Verum Rabbiorum et Mohammedanorum mysteriis initiati, coelum et terram, immotum et motum, immateriale et materiale, angelum et hominem, ad efformandum, exprimendum, pronunciantem ineffabile Dei nomen assumi, haud *absonum* esse existimantes, nihil adeo insolitum in hac indorum congerie invenient. (T. I, p. 443)

Em outra passagem, nas *Annotationes* do segundo tomo, Duperron retoma a aproximação com a mística judaica, propondo um paralelo explícito entre o livro indiano e o *Zohar* (*Zōhar*):

Entre os escritos desses filósofos [*i.e.*, os Cabalistas], tem preeminência o livro *Zohar* (“esplendor”), onde se trata *de Deus, de sua essência e atributos; dos nomes (...); dos anjos bons e maus; e ainda da alma do homem, de sua origem e de seus estados* (Knorr, citando Rosenroth; *Kabbala denudata*, T. 2 [1684], Prefácio, p. 5, § 8); é um antigo e famoso comentário aos cinco livros de Moisés, cuja autoria (ao menos a da parte mais importante) é do rabino Simeon ben (filho de) Jochai (*lib. cit.* p. 3, 4, § 4,6), no qual está contida *a doutrina transcendental, metafísica e teológica dos Hebreus. Comparar esta obra, rica em variados espécimes de antiqüíssima filosofia bárbara, com o Oupnek’hat, verdadeiro Zohar indiano* (assim como o *Zohar* poderia ser corretamente chamado *Oupnek’hat judaico*), levando-se em conta a forma, a índole *cabalista, rabínica e mesmo gnóstica* (*S. Irinaei Oper.* [1770] *contra haeres. lib. 1, cap. 1-7, p. 5-35*), decerto seria árduo, no início, porém útil, e de nenhum modo inconveniente para alguém de sólida erudição nos assuntos, ciências e opiniões.³⁰

³⁰ Inter philosophorum istorum scripta eminet liber *Zohar* (*splendor*), ubi *de Deo ejusque essentia et attributis, sive de nominibus; de (...)* angelis bonis et malis, necnon *de anima hominis, ejusque origine et statibus* (Knorr a Rosenroth; *Kabbala denudata*, T. 2 [1684], Praefat., p. 5, § 8), sermo est; antiquus et famosus in quinque libros Mosis, comentarius, auctore (ut perhibent, 1^o aer. Chr. saeculo), saltem quod ad praecipuam partem, R. Simeon ben (filio) Jochai (*lib. cit.* p. 3, 4, § 4,6), quo continetur *Doctrina Hebraeorum transcedentalis et metaphysica, atque theologica. Opus istud antiquissimae philosophiae Barbaricae variis speciminibus refertissimum cum Oupnek’hat, vero Zohar indico* (uti et ipsum *Zohar Judaicum Oupnek’hat* recte diceretur), *Kabbalisticae, Rabbinicae, etiam Gnosticae* formae, indolis (*S. Irinaei Oper.* [1770] *contra haeres. lib. 1, cap. 1-7, p. 5-35*) rationem habendo, conferre, arduum quidem incoeptum foret, at utile, et solide rebus, scientiis, opinionibus erudito, haud inficetum. (T. II, *Animadvertenda quaedam in annotationibus*, p. 811, l.c.; os itálicos são de Duperron, os negritos, nossos)

A menção de uma *forma* e uma *indoles* (*rabínica, cabalística e gnóstica*) pode ser lida como referência aos termos que traduzem, na Retórica latina, os conceitos platônicos de *ιδέα* e *χαρακτήρ*, para o âmbito do discurso. Em Cícero, *e.g.*, no *Orator*³¹, *forma* traduz por vezes um e outro termo, referindo-se a uma espécie de fundação abstrata e modelar do discurso (*forma* como *ιδέα*: v. *Or.* 3.10) e às qualidades concretas que caracterizam uma *auctoritas* (*forma* como *χαρακτήρ*: v. *Or.* 11.36). Quanto a *indoles*, sem ter sido possível traçar-lhe uma referência concreta de uso técnico, mantemos a sugestão que se apóia na proximidade semântica que tem com a acepção de *χαρακτήρ* em questão, e na relação estreita que, na passagem citada, tem com *forma*. Não sendo *genera* previstos pelos cânones retóricos, é apropriado que novas possibilidades discursivas sejam apreendidas, primeiro, nas dimensões mais gerais que precedem e moldam a tipologização enunciativa específica do *genus*. Numa perspectiva semiótica, a informação, que se prova adequada pela sua funcionalidade, uma vez que deve ser levada em conta na leitura e interpretação de semelhantes discursos, é suficiente para conceder *identidade* a uma relação entre o plano da expressão e do conteúdo.

Acresce a essa possibilidade de sistema, a perspectiva unitarista do autor, que propõe uma aproximação concreta entre os nomes divinos expressos nos textos pertencentes a esse grupo tipológico caracterizado pelos adjetivos supramencionados. Primeiro, no que concerne aos textos rabínicos, cabalísticos, Duperron menciona a polémica sobre o *Τετραγράμματον*:

³¹ YON, A. (trad.). *Cicéron: L'Orateur/Du meilleur genre d'orateurs*. Paris: LBL, 1964.

Haverá mais, adiante, a respeito desse assunto, onde serão tratados, por partes, os três ou quatro *matra*³² do *Oum*. **Aqui é o bastante, em poucas palavras, ter, digamos, provado da matéria, e ter indicado a *Cabala nominal* do *Judeus*, que se divide em três partes e responde a esses cálculos de sílabas e letras, a qual veio à luz depois da destruição de Jerusalém.**³³

A remissão, em seguida, interconecta-se com as discussões gnósticas sobre o mesmo tema. Duperron chega mesmo a aventar a possibilidade de *identificação* entre o nome indiano e aqueles produtos das especulações do meio cristão:

Não será inútil comparar as especulações (*figmenta*) dos Rabinos acerca do *Tetragrammaton* com comentários dos Indianos acerca do *Oum*; **se não é o caso de que *Oum* seja o mesmo que *ιάω*, de acordo com *Capello*, a verdadeira pronúncia da palavra *Jehova*; ou que o *ιαού* de *São Clemente de Alexandria*, pronunciado terminando num *m* nazalizado.**³⁴

³² *Matra* transcreve o persa *mātrā* (*op. cit.*, p. 447) que, por sua vez, translitera o sânscrito *mātra* m., que é, geralmente, a medida de uma vogal breve. A definição do glossário persa, à guisa de curiosidade, é: *muddati h̄wāndani yak ḥarfi mufrad*, que Duperron traduz como: *tempus toū pronunciare unam litteram separatam (solam)*.

³³ Plura deinceps de hac re, ubi toū *Oum* tria vel quatuor *matraī* per partes exponentur. Hic sufficiat paucis materiam quasi delibasse, et *nominalem* Judaeorum *Cabbalam*, quae in tres partes, hisce syllabarum, litterarum computationibus respondet, et post Hierosolymitanam destructionem edita est, indicasse. (T. I, p. 443)

³⁴ Rabbiorum de nomine *Tetragrammato* figmenta forte non erit inutile cum Indorum de nomine *Oum* commentationibus conferre; si ipsum *Oum* non est idem ac *ιάω*, vera juxta *Capellum*, vocis *Jehova* enunciatae, pronunciatio, vel secundum *S. Clementem Alexandrinum*, *ιαού* productum, et in *m* nazale desinens. (T. I, p. 444); 1. A respeito do *Τετραγράμματος*, Duperron remete aos seguintes textos: FULLERUS, *Miscellaneor. sacro. libr.*, 11, cap. 6; in *Critic. sacr.*, T. 7, 1695; DRUSIUS, *Tetragrammaton, sive de nomine Dei proprio (iod, he, vau, he)*, quod *Tetragrammaton* vocant; in *Critica sacra*, T. 6, 1696; CAPELLUS, *Ad novam davidis lyram animadversiones, cum gemina diatriba: una de voce Elohim; altera de nomine Dei Jehova*, 1643. *Oratio de SS. Dei nomine Tetragrammaton Jehova*, p. 137, 149, s.d. (T. 1, p. 443); 2. O texto de Clemente de Alexandria a que se refere é o *Stromata* (livro 6; não há indicação da edição).

Tais aproximações apóiam-se em critérios que parecem certificar a inserção do *Oupnek'hat* no terreno movediço das inúmeras correntes místico-herméticas do Ocidente e do Oriente, em que as barreiras das especificidades doutrinárias cedem, em parte, à simbologia concreta de um conteúdo sapiencial que perpassa várias eras, épocas e tradições distintas. Tais discursos, se, por um lado, polemizam com a organização tradicional dos gêneros retóricos, apresentando-se ao leitor como uma espécie de *gênero misto*, caracterizado, dessarte, pela aparente imprecisão de uma miscelânea de filosofia e teologia, direcionada por uma apreensão e expressão religiosa (e ritualista) que se alia às possibilidades figurativas de uma poética; por outro, são assimilados, de acordo com as mesmas propriedades de conteúdo e expressão, pelas categorias estruturais do sistema retórico que permitem a fundação de novas subestruturas que poderão vir a constituir-se em novos *genera* (*forma* [e possivelmente *indoles*] como *ιδεία* e *χαρακτήρ*). Permanece, entretanto, no acordo tradicional que torna finito o número de textos a que se atribui *iconicidade*, a distinção fundamental entre o discurso revelado e as inúmeras correntes sapienciais que o tangem, porque a estas, que se assemelham aos primeiros pela construção temática e figurativa, resta-lhes resolver o signo como força de *metáfora*.

c. Autoria coletiva e conteúdo universal

Essa divisão desigual articula-se com o critério que tem, tradicionalmente, diferenciado a *revelação* de outros tipos de *transmissão* de conhecimento. Se na *revelação*, como é pensada no Ocidente cristão, Deus, por meio do Espírito Santo, comunicou a homens especiais o saber sagrado, no caso dos demais textos *orientais*,

como assinala Duperron, um conhecimento – decerto o mesmo (tendo em mente aquele *idem dogma*), ainda que em forma impura – é transmitido através de uma cadeia temporal que envolve *mestres e discípulos*:

Entre os Indianos, e geralmente entre os Orientais, excetuando-se uns poucos, aos quais Deus instruiu com sopro imediato (*immediato afflato erudivit*), recebe-se de um mestre a instrução (*intitutio*). A essa ordenação atribui-se grande proveito e são referidas zelosamente, como fundamento de meritória credibilidade e supremo louvor, séries de instrutores (*institutorum*) que se informam continuamente.³⁵

Cadeia que, por remontar a um período extremamente remoto, dá notícia de homens que também se diferenciam dos homens comuns, porém cuja autoridade não chega a se construir como signo de revelação. No prefácio, Duperron já sugeria a profunda antigüidade dos textos que deveria apresentar à Europa, bem como assinalava de que fonte deviam provir:

Já não é sem tempo, leitor douto, de excitar tua curiosidade, pois tenho apenas andado à volta de tais coisas. **Não direi aqui nada da antigüidade da obra, mas depois anotarei, conforme se ofereçam, alguns passos de que se poderá inferir que este livro foi composto há muito antes de dois mil anos.** Enquanto isso, prepara-te para a doutrina indiana. Escutando o primeiro tradutor do *Oupnek'hat* na Europa, **imagina-te a participar de um colóquio de Pandetan ou doutores da ilustre cidade de Benares e a ouvir oráculos de genuína**

³⁵ Apud Indos, et generatim apud Orientales, paucis exceptis, quos Deus immediato afflato erudivit, institutio a magistro accipitur. Huic ordinationi magnum tribuitur emolumentum: et series institutorum sese continue informantium, sedulo refertur, tanquam meritaе fiduciaе simul et summae laudis fundamentum. (T.I, p. 462)

antigüidade como foram proferidos pela boca dos antigos indianos, cercados de nenhum invólucro. Os passos que te parecerem muito obscuros, confere-os entre si ou com outros mais claros.³⁶

É notável, para o fim de constituir uma imagem de *auctoritas*, a diferença que se estabelece entre as duas pontas da tradição, em que os indianos contemporâneos são doutores (*doctores*), ao passo que os antigos indianos, autores dos textos contidos no *Oupnek'hat*, puderam proferir oráculos (*genuinae antiquitatis oracula [...] prodierunt*). A escolha do vocabulário glosa, em metáfora, os possíveis sentidos a que a obra estrangeira remete, revestidos por uma imagem de familiaridade, sustentada por uma origem remota que participa, por via *indireta*, ou *tradicional*, da origem divina de um saber que, como *unidade*, é sempre *universal*.

Quando trata de inferir a datação do *Oupnek'hat Tschehandouk*, Duperron atravessa esse caminho que perpassa os pilares que fundam a obra como *gênero*, formulando um argumento de várias faces. O sentido do título fornece uma rubrica geral:

Tschehend, em sânscrito, é “medida” (*supra* p. 10), e *dougham*, *dougdam*, “leite”. Assim o sentido do nome do *Oupnek'hat Tschehandouk* poderia ser: *medida dos leites*, *dos sumos*, ou *sumo das medidas*. A primeira tradução tem em vista a série de *sumos*, que é lembrada no início desse *Oupnek'hat*; a segunda, a eficácia

³⁶ Jam liceat, docte Lector, tales enim tantummodo ambio, curiositatem tuam excitare. Nihil hic de operis dicam vetustate, verum deinceps, ut sese offerent, quaedam τοῦ *Oupnek'hat* loca notabo, e quibus erui poterit hunc librum longe ante duo annorum millia fuisse compositum. Interea doctrinae Indicae facilem te praebeas. Primum, in Europa, τοῦ *Oupnek'hat* Interpretem auscultando, inclytæ urbis *Benares* τῶν *Pandetan* seu doctorum colloquio te interesse et genuinae antiquitatis oracula, prout e priscorum Indorum ore prodierunt, nullis septa involucris, te audire animo reputes. Loca quae tibi suboscuro videbuntur, inter se vel cum planioribus conferas. (T. 1, p. VII; ANEXO B, p. 184)

(*praestantia*) da palavra *oum* pronunciada, como o *Sam Beid*, harmonicamente.³⁷

Se a proposta etimológica não encontra pleno respaldo nas formas sânscritas³⁸, o problema é, de certa forma, resolvido, pela interpretação do título como compressão dos temas e imagens do texto. Duperron toma *tschehandouk* como a justaposição dos termos sânscritos *tschehend* (*chandas*, n. medida, metro) e *dougham/dougdam* (*dugdha*, n. leite; seiva, sumo das plantas). Sem clareza sobre a estrutura gramatical da língua sânscrita, sugere duas possibilidades de relação genitiva. Dessa forma, o “leite”, que é o elemento etimologicamente estranho ao título, remete ao *cremor* (sumo) do *Oupnek’hat Tschehandouk N. IV*³⁹, que por sua vez remete ao *oum/adkiteh*, tema da

³⁷ *Tschehend*, samskretice, mensura est (*supra* p. 10); et *dougham, dougdam*, lac. Sic sensus nominis τοῦ *Oupnek’hat Tschehandouk* poterit esse: *mensura lactum, cremorum*; vel *cremor mensurarum*. Ad seriem *cremorum*, quae hujus *Oupnek’hat* initio memoratur, spectat interpretatio prima; secunda, ad verbi *oum*, harmonice, ut *Sam Beid* pronunciati, praestantiam. (T. I, p. 440; obs.: “supra p.10” refere-se à definição de *tschehend* que se encontra no glossário)

³⁸ *Chāndogya* é um adjetivo de sufixação secundária, que se forma a partir do composto *tatpuruṣa* (determinativo) *chando-ga* (*chandas-ga*), i.e., “que canta com metro, em métrica”. Este composto é um possível epíteto que qualifica o *udgātṛ*, o cantor do *Sāmaveda*. A forma secundária *chāndogya*, cujas marcas morfológicas são a gradação longa (*vṛddhi*) da primeira vogal e o sufixo *-ya*, significa aquilo que se relaciona ao *chando-ga*, de modo que o título da *Upaniṣad* pode se traduzir como “A *Upaniṣad* dos Cantores do *Sāmaveda*”.

³⁹ 1. Duperron toma o manuscrito persa como uma unidade de livro e, dessa forma, a numeração das partes desse “livro” se inicia a partir do prefácio do tradutor persa (*I. Praefatio interpretis persici*), passando pelo glossário (*II. Explicatio praecipuorum verborum samskreticorum, quae in Oupnek’hat adhibetur*) e pela lista de títulos (*III. Divisio τοῦ Oupnek’hatha 51, (formata) ex eo quod ad calamum venit*), sendo que o *Oupnek’hat Tschehandouk* começa no nº IV, que corresponde à ChUp 1.1.; o trecho a que Duperron se refere parece corresponder especificamente ao 1.1.1-3, em que o termo chave é *rasa*, m. sumo, essência (v. ANEXO A); 2. De fato, a imagem do *om* como leite encontra-se, na ChUp 1.3.7 (*dugdhe 'smai vāg doham yo vāco dohaḥ* / “Tendo sido ordenhada, a fala (*vāc*) [dá] o leite [aqui o termo é *doha*, m.], que é o leite da fala”), que na tradução persa foi substituída – certamente pelos *panditān* e *sanyāsyān* (sânscr.

passagem que citamos (3.1.2/b.). Sobre a imanência dos sentidos do texto, que figura *adequadamente* o nome de Deus, na *contradição* do esfacelamento das fronteiras entre sujeito e objeto, e prescreve o *percurso místico* do discípulo, que, enunciatário, por fim se funde no enunciado que é a mesma imagem figurada de Deus, do Ser Supremo, Duperron ajunta, como arremate, a perspectiva externa e *histórica*, que constrói uma imagem autoral coletiva sobre a perspectiva de uma cronologia *universal*, fornecida por um relato de autoridade *suprema*:

No *Mahabarat*, *Djehend* é um livro, que *Radjah MAN* leu depois dos quatro *Beid*, ou a ciência (*scientia*) que aprendeu, revolvendo esses sagrados códices (*his sacris codicibus evolutis*). No fim do *Oupnek'hat Tschehandouk* (*supra* p. 96), diz-se que *Radjah Man*, pai do gênero humano, recebeu das mãos do *rek'heshir Kaschap* este mesmo *Oupnek'hat*. **De modo que *Djehend* é o mesmo que *Tschehandouk*, e assim o primeiro *Oupnek'hat* deverá ser referido aos tempos do Dilúvio.**⁴⁰

Comentando outra passagem, Duperron especifica a maneira como deduz semelhante datação:

paṇḍita/saṁnyāsīn) que *Dārā Śukōh* menciona como auxiliares (CHAND e NAINI: 1962, p. 349) – pela *kāmadhenu*, a “vaca dos desejos”, que se encontra em extratos textuais posteriores às *Upaniṣad*.

⁴⁰ In *Mahabarat*, *Djehend* est liber, quem, post quatuor *Beid*, legit *Radjah MAN*, vel scientia quam, his sacris codicibus evolutis, didicit: et in fine toū *Oupnek'hat Tschehandouk* (*supra* p. 96), e manibus toū *Kaschap rek'heshir*, hoc ipsum *Oupnek'hat* accepisse *Radjah Man*, pater humani generis, dicitur. *Djehend* igitur idem est ac *Tschehandouk*: et sic ad tempora Diluvio proxima, primum *Oupnek'hat* erit referendum. (T. I, p. 440, 441); O trecho a que Duperron se refere (*supra* p. 96) é fim do *Oupne'khat Tschehandouk* que descreve a transmissão do texto. O *ṛṣi Kaschap* (*kaśyapa*) está pelo *prajāpati* original. O passo corresponde a ChUp. 8.15.1: *tad dhaitad brahmā prajāpataya uvāca prajāpatir manave manuḥ prajābhyaḥ* | (...).

Conta-se que, no tempo de *Radjah Man*, houve um dilúvio universal, do qual aquele *Radjah*, advertido pelos céus (*coelitus*) um ano antes, sendo transportado por uma grande nau, que se prendeu ao monte *Hamadjel*, saiu salvo, com os pares de todos os animais, sementes e árvores jovens que trouxera consigo. No N^o XXVIII, p. 165, nomeiam-se os sete *rek'heschir*, dos quais o penúltimo, *Kaschap*, contemporâneo de *Radjah Man*, é aqui lembrado. Da mesma maneira, antes de Noé são contados sete patriarcas.⁴¹

Duperron estipula uma data aproximada para o texto pela conformidade que lhe fornece a matéria narrativa do “dilúvio” do *Mahābhārata* e do texto do Velho Testamento⁴². Não podemos dizer como se encontra o relato na versão persa do *Mahābhārata*, mas, ao que parece, deve ter havido omissões e alterações⁴³. Seja como for, os dados da datação dão respaldo concreto à necessidade que têm os textos sapienciais – sejam herméticos, gnósticos, cabalistas – de se relacionar *metafórica* e *simbolicamente* com o sagrado, uma vez que *devem ser* notícia de tradição e não de revelação. Daqui em diante, parece imprudente publicar novos argumentos, que, sob o

⁴¹ Tempore toū *Radjah Man* evenisse perhibent diluvium universale, unde ille *Radjah* anno ante *coelitus* admonitus, navi magna vectus, quae monti *Hamadjel* alligata adhaerebat, cum omnium animantium paribus, seminibus et juvenis arboribus quae secum tulerat, salvus evasit. N^o XXVIII, p. 165. Septem *rek'heschir* nominantur, quorum paenultimus, *Kaschap*, toū *Radjah Man* coevus hic memoratur. Sic et ante Noe septem numerantur patriarchae. (T. I, p. 481)

⁴² Gênesis, 5.6.9.

⁴³ 1. No episódio do *pralaya* (m. “dissolução”; MBh, 3.185, de acordo com edição crítica de Puna), um peixe adverte *Manu* da iminente catástrofe, dizendo-lhe que construa uma nau (*nau*) e nela se abrigue com os Sete *ṛṣi* (*saptarṣi*, os sete sábios) e carregue consigo as sementes de tudo (*bijāni sarvāni*). A nau, ao fim do *pralaya*, vai se achar no pico do Himalaia (*himavataḥ śṛṅgam*); 2. Duperron refere-se às seguintes passagens do manuscrito da versão persa: sobre o dilúvio, 3 *porb* (certamente pelo sânscr. *parvan*, n. “junta, nó; seção”, nome das partes do *Mahābhārata*), fol. 157 *recto*; sobre os *septem rek'heschir* (*ṛṣiśvara*), 3 *porb*, fol. 149, *recto*. (T. I, p. 481, notas 1 e 2); não temos informação a respeito de edições modernas dessa tradução.

ponto de vista do semiólogo, só poderiam esbarrar na intransitividade do plano icônico, tomado em suas plenas dimensões. Satisfazem, por ora, as linhas gerais de um gênero de discurso com que o Ocidente pretendeu reunir o saber de muitas tradições, com o cuidado de transmitir, por *ícone*, a *metáfora*.

d. Ad uerbum

De acordo com o que propusemos na *Primeira parte*, a compreensão das propriedades semiológicas dos discursos é o elemento essencial para a constituição de sua articulação numa tipologia de gêneros, *i.e.*, o plano do conteúdo, cujas articulações semânticas desenham uma imagem de enunciação, fundamenta a realização do discurso como gênero, porque estabelece os critérios que convencionam a seleção das estratégias formais que diferenciarão os tipos discursivos em dado sistema semiótico. Tais critérios foi o que tentamos levantar nas três análises *supra*, que demonstram o funcionamento de um sistema coerente de atribuição de valores semânticos a certos tipos de estratégias discursivas. Em *a.*, pela análise do uso que faz Duperron dos hinos de Sinésio de Cirene, depreenderam-se alguns critérios que subjazem à construção figurativa de um conteúdo que supera a inteligência e a representação discursiva (o *sagrado*, o *revelado*, o *divino*), os quais, por sua vez, se equiparam às estratégias de figuração da imagem do sujeito que tem acesso ao estado de inteligência extática da divindade. Em *b.*, depreenderam-se de uma passagem da tradução das *Upaniṣad*, em que se prescreve uma meditação específica, estratégias de expressão que produzem, de maneira semelhante, no percurso de identificação entre o enunciatário que medita e o enunciado meditado – a divindade representada pelo *Oum* –, imagem planificada

do sujeito e do objeto. Tais estratégias são comparadas, por Duperron, às formulações figurativas que se encontram nos discursos de vertentes do misticismo, especialmente a *cabalística* e a *gnóstica*, que são descritas numa terminologia que parece articulá-las ao arcabouço estrutural do sistema retórico (*forma e indoles*). Em *c.*, com base nos comentários de Duperron sobre a autoria e a antigüidade das *Upaniṣad*, estabelece-se uma linha divisória entre os conteúdos transmitidos por autoria inspirada ou não-inspirada, linha essa que demarca a força *metafórica* ou *icônica* da construção figurativa dos textos que são colocados numa mesma esfera genérica, a saber, os textos que podemos chamar, de maneira geral, místico-herméticos e o *corpus* bíblico.

Em Duperron, o papel regulador da tradição religiosa cristã, que, no âmbito da discussão dogmática impõe, ao signo não-revelado, o limite da arbitrariedade, sobressai, na construção de um simulacro discursivo, como elemento essencial capaz de unificar tanto a recepção quanto a expressão de conteúdos mistos de “filosofia e teologia”. É a regulação pela religião que define, portanto, uma adoção *especial* do modelo *ad uerbum*, sustentado por uma *retórica* que se funda no redimensionamento metafórico do plano do conteúdo dos discursos que se *aproximam* do *corpus* estático da revelação, o qual permanece, dessarte, resguardado de *identificar-se*, na plenitude de sua estrutura semiótica, com aqueles mesmos discursos. Nisso Duperron contrapõe-se ao momento histórico, em que começa a haver influxo relevante, na cultura européia, de textos de culturas distantes no tempo e no espaço, cujas representações em tradução seguirão duas vertentes que parecem ser o desenvolvimento direto da bipartição que propusemos para o sistema semiótico antigo: as traduções ou apresentam uma tendência marcada de *laicização*, sendo plenamente assimiladas pela modelização retórica do período (esse parece ser o caso

que se dá esp. na Inglaterra; cf., *e.g.*, as traduções de textos sânscritos por C. Wilkins [*Bhagavadgītā*, 1775], W. Jones [*Śakuntalā*, 1789], etc.; e, posteriormente, na França; cf., *e.g.*, as traduções de A. Chézy [*Śakuntalā*, 1830], E. Burnouf [*Bhāgavatapurāṇa*, 1840-47], H. Fauche [*Rāmāyaṇa*, 1854-58], etc.), ou ligam-se à proposta primordialmente *didática*, que parece atualizar os propósitos das escolas literalistas medievais, as quais se especializaram na tradução de obras filosóficas e teológicas gregas e árabes (esse parece ser especialmente o caso da Alemanha, onde se produziram numerosas traduções *justalíneas* de obras sânscritas, até meados do séc. XX; cf., *e.g.*, as traduções de F. Bopp [*Nalopākhyāna*, 1819], A. Schlegel [*Bhagavadgītā*, 1823 e, junto com C. Lassen, *Hitopadeśa*, 1829], etc.). A escolha entre ambos os caminhos parece, entretanto, não mais se vincular de modo radical à proposição de uma *tipologia discursiva* que deva dialogar com os conteúdos transmitidos, ainda que, no caso do Romantismo alemão, esp. com os irmãos Schlegel e seus discípulos, una-se à proposta universalista que acompanha a transmissão do saber em língua latina o impulso que estabelece o lugar-comum da Índia como “pátria da espiritualidade”. Por outro lado, divergirá notadamente do Iluminismo cristão, representado por Duperron, pela proposição de universalismo guiada pela perspectiva de um *neo-paganismo* de base helênica.

De maneira geral, manifestem-se as traduções nos idiomas vernáculos das nações européias ou mantenham-se, pela utilização do latim, no âmbito expandido da cultura ocidental, a tendência primordial da atividade tradutória contemporânea e posterior a Duperron, que é capaz de superar as sugestões que se depreendem, de acordo com os modelos tradicionais, da articulação entre o conteúdo e a expressão textuais, é a da *laicização*, que se manifestará mais fortemente na transmissão de obras religiosas não-cristãs: sob rubricas como as do *religioso* ou do *espiritual*, esconde-se a

dificuldade de assimilação de textos estrangeiros pelo macrogênero do discurso das *scientiae* (que abrange a Filosofia e a Teologia). Parecendo fundar essa mesma perspectiva laica pela adoção do veículo de expressão que fundamentará a prática tradutológica que se pretende *científica* (em acepção do termo que já começa a distanciar-se do sentido antigo de *scientia*), Anquetil-Duperron, de fato, estabelece o caráter *misto* dos textos upaniśádicos sob perspectiva diferente, cunhando um gênero que articula ousadamente os elementos que a tradição só apresentara no âmbito de uma semiose restrita. O que distingue a tradução de Duperron é, pois, a rejeição de uma abordagem apenas laica, atualizando-se o modelo *ad uerbum* como expressão marcada de conteúdos específicos, que, conciliando-se, por um lado, com o dogma revelado, por outro, estão a ele submetidos como expressões figuradas (ou metafóricas) da substância discursiva da Verdade, só encontrável no corpus cristão. Duperron, portanto, atualiza – parcialmente – o modelo que Jerônimo prescrevia negativamente para a tradução das Escrituras Santas – modelo que foi compreendido positivamente pela tradição posterior –, no qual a adesão à palavra, ao *uerbum*, é motivo expressivo de uma *textualidade* que se funda numa concepção específica de signo: para Jerônimo, o *sensum* como *dogma* igualava-se ao *uerbum diuinum*, podendo a divergência estrutural entre *sententia* e *uerbum* ser superada pela unidade eufórica de *grandeza de sentido*, de que participavam ambos, em planos distintos de semiose, a saber, a que remete à concepção *intelectiva* (ciceroniana) e à que refere a concepção *espiritual* (agostiniana) do *sentire*. A impossibilidade de superar o estatismo do plano icônico pela simples adequação entre os planos do discurso corrobora para manter-se o *Oupnek'hat* numa posição sempre *incerta* – porém *sugestiva* – dentro dos caminhos da expressão do sagrado.

Conclusão

Ele mesmo um místico, que imergia, em profunda devoção, na origem única de todo ser, Anquetil-Duperron viu, nas *Upaniṣad*, revelações da sabedoria primeva do gênero humano, que se igualavam aos conhecimentos dos antigos e dos cristãos que haviam buscado a Deus. (GLASENAPP)⁴⁴

Entre as inúmeras causas que podem provocar o esquecimento de um texto, sobressai como *razão* propriamente *semiótica* o efeito de descompasso entre a coerência imanente – aquilo que chamamos *supra*, em 1.1.2, de *compreensibilidade* – e a coerência entre os meios e os fins do texto exigida pelo estado da cultura – nomeada, *ibidem*, *legibilidade*. Esse descompasso resulta da flutuação, em sincronia, de modelos de semiose distintos, que podem manifestar-se por meio de formas textuais em desuso ou cuja atualização esbarra em restrições de ordem semiológica, *i.e.*, afetas à hierarquia geral do sistema cultural. Em ambos os casos parece enquadrar-se o *Oupnek'hat*, que, no limiar do século XIX europeu, momento em que começa a fixar-se uma perspectiva laica sobre o estudo de culturas antigas ou distantes, referenda morfologia de discurso que, tradução de um texto de origem indiana, tange, pela sustentação de um universalismo *sapiencial*, a realização de uma *retórica de revelação*, possibilidade que a cultura ocidental-européia restringira à atualização do *corpus* revelado da tradição, a Bíblia.

⁴⁴ Selbst ein Mystiker, der sich in stiller Andacht in den alleinigen Urgrund alles Seins versenkte, sah Anquetil Duperron in den Upanishaden Offenbarungen der Urweisheit des Menschengeschlechts, die den Erkenntnissen antiker und Christlicher Gottsucher ebenbürtig zur Seite stehen. (*Die Religionen Indiens*, 1943, p.6)

O *Oupnek'hat* não fará, pois, escola, pela conjunção, que se manifesta no modelo tradutor adotado – *ad uerbum* –, do anacronismo em relação ao estado dos modelos de representação da cultura e do tangenciamento de estruturas semiológicas cujo controle se situa no acordo estabelecido pela dimensão metadiscursiva da tradição.

Se o que compõe o viés que demarca a posição eufórica dos textos na tradição é o compasso entre a *compreensibilidade*, que atualiza os marcadores da *estrutura*, e a *legibilidade*, que projeta os anseios da *recepção*, permanecerá a tradução de Anquetil-Duperron das *Upaniṣad*, no âmbito da tradutologia ocidental, em dimensão disfórica; entretanto, por meio da análise que o retoma como objeto semiótico e histórico, esperamos ter-lhe restabelecido, ao menos em parte, o direito que tem, como texto, de compartilhar da metalinguagem da mesma tradição que até o momento o mantivera – ainda que em posição digna de *lenda* – no ostracismo dos textos ilegíveis.

4. BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS

SANTO AGOSTINHO. *L'Istruzione cristiana. A cura di Manlio Simonetti*. Verona: Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 1994.

_____. *Confessions. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle*. Paris: LBL, 1950. 2. vol.

_____. *Confessions and Enchiridion, newly translated and edited by Albert C. Outler*. Philadelphia: Westminster Press, 1955. (Library of Christian Classics, v. 7)

ANQUETIL-DUPERRON, A. H. *Oupnek'hat, id est, secretum tegendum: opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologiam et philosophicam, doctrinam, e quatuor sacris Indorum libris, Rak Beid, Djedjr Beid, Sam Beid, Athrban Beid, excerptam; ad verbum, e Persico idiomate, Samskreticis vocabulis intermixto, in Latinum conversum; dissertationibus et annotationibus, difficiliora explanantibus, illustratum: studio et opera Anquetil Duperron*. Paris: Fratres Levrault, 1801-2.

_____. *Tableau historique de l'Inde, contenant un abrégé de la mythologie e des moeurs de indians, avec une description de leur Politique, de leur religion &c*. Paris: A Bouillon, 1771.

CHAND, T. e NAINI, M. R. *Upaniṣad (Sirri akbar), tarǧumaʿi Muḥammad Dārā Šukōh farzandi Šāhjahān az matani sānskrīt; bā muqaddima wa ḥawāšī wa taelīqāt wa aelām ba saey ihtimāmi Tārā Čand, Muḥammad Riḍā Jalālī Naʿīmī* (Título inglês: *Sirr-i-akbar (Sirr-ul-asrār), the oldest translation of the Upanishads from Sanskrit into Persian by Dara-Shukoh, son of Emperor Shah-Jahan, edited with introduction, notes, commentary and comparison with the old manuscripts and concordance with the original sanskrit by Dr. Tara Chand and Dr. S. M. Reza Jalali Naini*). Tih-rān: Ealamī, 2002.

CÍCERO. *De natura deorum/Academica. With an English Translation by H. Rackham*. London/Cambridge: William Heinemann/Harvard University Press, 1972. (Série Loeb Classical Library)

_____. *De finibus bonorum et malorum*. London/Cambridge: William Heinemann/Harvard University Press, 1961. (Série Loeb Classical Library)

- . *Tusculan Disputations. With an English Translation by J. E. King.* London/Cambridge: William Heinemann/Harvard University Press, 1950. (Série Loeb Classical Library)
- . *L'Orateur/Du meilleur genre d'orateur. Texte établi et traduit par Albert Yon.* Paris: LBL, 1964.
- . Les trois dialogues de l'orateur, addresses par Cicéron a son frère. in NISARD, M. (ed. e trad.). *Oeuvres complètes de Cicéron.* Paris: Firmin-Didot, 1875. t. 1.
- COLUNGA, A. e TURRADO, L. (ed.). *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam (nova editio).* Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1999.
- DEUSSEN, P. *Sixty Upanishads of the Veda.* Trad V.M. Bedekar e G.B. Palsule. Delhi: Motilal Banarsidas, 1980. 2 vol.
- HORÁCIO. *Epitres. Texte établi et traduit par François Villeneuve.* Paris: LBL, 1961.
- SÃO JERÔNIMO. *Lettres. Texte établi et traduit par Jérôme Labourt.* Paris: LBL, 1953. t. III.
- MAX MÜLLER, F. (trad.). *The Upanishads.* Oxford: Clarendon Press, 1879.
- NARDIS, L. (org.). *Regole della traduzione, testi inediti di Port-Royal e del "Cercle" de Miramion (metà del XVII secolo).* Napoli: Bibliopolis, 1991.
- QUINTILIANO. *The Institutio Oratoria. With an English Translation by H. E. Butler.* London/Cambridge: William Heinemann/Harvard University Press, 1963. 4 vol. (Série Loeb Classical Library)
- SINÉSIO DE CIRENE. *Hymnes. Texte établi et traduit par Christian Lacombrade.* Paris: LBL, 1978.
- TOKUNAGA, M. *Machine-readable Text of the Mahābhārata Based on the Poona Critical Edition.* Kyoto: Universidade de Kyoto, 1991, 1994, 1996. Disponível em <ftp://ccftp.kyoto-su.ac.jp/pub/doc/sanskrit/>.

OBRAS CONSULTADAS

APRIGLIANO, A. “A Bíblia como palavra traduzida: algumas notas sobre o discurso sagrado no Ocidente”. In *Vértice* nº 6. São Paulo: Humanitas, 2004.

BAKHTIN, A. *cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC, 1987.

_____. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: HUCITEC, 1992.

BASHAM, A. L. *The Wonder that was India; a survey of the history and culture of the indian sub-continent before the coming of the Muslims*. London: RUPA & CO, 1999.

BLOOMFIELD, M. “On the Sanskrit original of the Pranou Oupnekhat (Pranava Upaniṣad)”. In VVAA. *Miscellanea Linguistica in onore di Graziadio Ascoli*. Torino: Ermanno Loescher, 1901. p. 31-36.

DRESDEN, M. J. “On the Genesis of Anquetil Duperron’s Oupnek’hat”. In GIGNOUX, Ph. e TAFAZZOLI, A. *Memorial Jean de Menasce*. Louvain: Fondation culturelle iranienne, 1974. p. 35-43.

ECKSTEIN. “Narasinha oupanichat, Analyse de cet ouvrage par M. le baron D'Eckstein (chap. I&II)”. In *Journal Asiatique*, troisième série, t. II. Paris: L'Imprimerie royale, 1936. p. 466-490.

ECO, U. *Obra aberta*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

FERREIRA, M. *A tradutibilidade do texto artístico: elementos para a construção do algoritmo tradutológico* [tese]. São Paulo: USP, 1991.

_____. “Notas para um diálogo entre culturas – As traduções de Fagundes Varela de poemas sânscritos”. In *Língua e Literatura*, 23, 1997. p. 151-169.

- FIORIN, J. L. *Elementos de análise do discurso*. São Paulo: Contexto/EDUSP, 1989.
- _____. *As astúcias da enunciação*. São Paulo: Ática, 2001.
- FOERSTER, W. (ed.). *Gnosis, A Selection of Gnostic Texts*. Trad. R. M. Wilson. Oxford: Clarendon, 1974. 2 vol.
- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses, une archeologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- GLASENAPP, H. von. *Die Religionen Indiens*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1943.
- GÖBEL-GROß, E. *Die persische Upanisadenübersetzung des Mogul-Prinzen Dara Sukoh, eine Untersuchung der Übersetzungsmethode nebst Text der Praśna-Upaniṣad Sanskrit-Persisch-Deutsch* [tese]. Marburg: Philipps-Universität, 1962.
- GOLDMANN, L. *Correspondence de Martin de Barcos*. Paris: PUF, 1956.
- GONÇALVES, J. C. B. *A celebração do mito no Gītagovinda de Jayadeva - apresentação e tradução do poema sânscrito segundo sua relação com as narrativas épicas* [dissertação]. São Paulo: FFLCH-USP, 2004.
- _____. "A Amṛtabindūpaniṣad em português: um experimento e seus princípios teóricos para a tradução do gênero em português" [artigo inédito]. 2005.
- GREIMAS, A. J. *Semântica estrutural*. São Paulo: Cultrix, 1976.
- _____. *Du sens*. Paris: Seuil, 1970.
- _____. *Du sens II*. Paris: Seuil, 1983.
- HJELMSLEV, L. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

- ILLANES, J. L. “*Philosophia ancilla theologiae. Límites y avatares de un adagio*”. In *Scripta Theologica*, Vol. 36, Fascículo 1. Navarra: Universidad de Navarra. Disponível em: <https://dspace.unav.es/handle/1721.1/142>.
- KEITH, A. B. *The Religion and Philosophy of the Vedas and Upanishads*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1976. (Harvard Oriental Series, vol. 32)
- KIEFFER, J.-L. *Anquetil-Duperron, L’Inde en France au XVIIIe siècle*. Paris: LBL, 1983.
- LÓTMAN, I. “Um modelo dinâmico do sistema semiótico (1974)”. In LÓTMAN, I. et alii. *Ensaio de Semiótica soviética*. Livros Horizonte, 1979, p. 101-129.
- LÓTMAN, I. M. et al. *Ensaio de Semiótica soviética*. Lisboa: Horizonte, 1981.
- MARIN, L. *Pascal et Port Royal*. Paris: PUF, 1997.
- _____. *La critique du discours: sur la “logique de Port-Royal” et les “pensées” de Pascal*. Paris: Les éditions du minuit, 1975.
- MATILAL, B. K. *Logic, Language & Reality: an Introduction to Indian Philosophical Studies*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985.
- MOUNIN, G. *Os problemas teóricos da tradução*. São Paulo: Cultrix, 1975.
- MURR, S. *L’indologie du Père Coeurdoux: stratégies, apologétique et scientificité*. Paris: École française d’extrême Orient, 1987. (Série L’Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire - ii)
- PRASAD, M. “The Unpublished Translation of the Upanishads by Prince Dara Shikoh”. In VVAA. *Dr. Modi Memorial Volume, Papers on Indo-Iranian and Other Subjects*. Bombay: Fort Printing Press, 1939. p. 622-638.
- RENNER, F.M. *Interpretatio: Language and Translation from Cicero to Tytler*. Amsterdam: Rodopi, 1989.

RICKEN, U. *Linguistics, Anthropology and Philosophy in the French Enlightenment*. New York: Routledge, 1994.

SAID, E. *O Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SAUSSURE, F. de. *Cours de Linguistique general: édition critique préparé par Tullio de Mauro*. Paris: Payot, 1972.

SCHNAIDERMAN, B. (org.). *Semiótica russa*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

SCHWAB, R. *La Renaissance orientale*. Paris: Payot, 1959.

TODOROV, T. *Les genres du discours*. Paris: Seuil, 1978.

VAN HOOF, H. *Histoire de la traduction en Occident*. Paris: Duculot, 1991.

WEBER, A. "Analyse der in Anquetil Duperron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad". In *Indische Studien*. Berlin: Olms, T. I, 1850, p. 247-302, 380-456; T. II, 1853, p. 1-111, 170-236; T. IX, 1865, p. 1-173.

ZILBERBERG, C. *Raison et poétique du sens*. Paris: PUF, 1988.

OBRAS DE REFERÊNCIA

FERREIRA, A. B de H. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fonteira, 1975.

CORTÉS, J. *Diccionario de árabe culto moderno*. Madrid: Gredos, 1996.

DUBOIS, J. et al. *Dicionário de Lingüística*. São Paulo: Cultrix, 1978.

- DUCROT, O.; TODOROV, T. *Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- ELIADE, M. (org.). *Encyclopedia of Religions*. New York: Macmillan, 1978.
- ERNESTI, J. *Lexicon technologiae latinorum rhetoricae*. Hildesheim: Olms, 1983.
- FONSECA, C. A. da e FERREIRA, M. *Introdução ao sânscrito clássico*. São Paulo: USP, 1988.
- GREIMAS, A. J. e COURTES, J. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Cultrix, s.d.
- LEWIS, C. T. e SHORT. C. *A Latin Dictionary*. Oxford: OUP, 1954.
- MACDONNEL, A. A. *A Practical Sanskrit Dictionary*. Oxford: OUP, 1979.
- MONIER-WILLIAMS, M. *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.
- POPPER, K. *Encyclopaedia of Indian Philosophies*. Delhi: Motilal Banarsidass, s.d.
- ROGET, P. M. *Thesaurus of Words and Phrases*. New York: Grosset & Dunlap, 1941.
- STEINGASS, F. *A Comprehensive Persian-English Dictionary*. London: Routledge & K. Paul, 1892.
- THACKSTON, W. *An Introduction to Persian*. Bethesda: Ibex publishers, 1993.
- YARSHATER, E. (ed.). *Encyclopaedia Iranica*. New York: Center for Iranian Studies, Columbia University; California: Mazda Publishers, s.d.

5 ANEXOS

A – Colação dos textos sânscrito, persa e latino de duas passagens da *Chândogyopanişad*

CHĀNDOGYOPANIŞAD

Mula text extracted from the commented version.

Input by members of the Sansknet project
(formerly: www.sansknet.org)

The mula text of this GRETIL version has been
checked against the edition by V.P. Limaye and R.D.
Vadekar (*Eighteen Principal Upanisads*, vol. 1. Poona:
1958), and the electronic version available on TITUS.

athādhidaivatam |

ya evāsau tapati tam udgītham upāsīta |

UPANIKHATI ČHANDŌK

az sām bēd

prapātākāyi awwal

qişsa?i ġangi firištahā u šayāṭīni ḥawāss
(*Sirri akbar*, vol. 1, p.105-107)

khandi siwum

1. maşġūli čizhā, ki bērūni tan ast, īn ast:

āftābē ki mētābad, ōrā udgīta dānista, maşġūli
kunad,

OUPNEK'HAT PRIMUM

OUPNEK'HAT TSCHEHANDOUK

e SAM BEID (excerptum)

Nº V. Narratio belli τῶν FERESCHTEH (angelorum)
et τῶν SCHIATTIN (daemoniorum), et sensuum.

(*Oupnek'hat*, T. I, p. 19-21)

Maschghouli (meditatio) rerum, quae extra corpus
sunt, hoc est.

Aftabi (sol), qui fervet splendescens, eum *adkiteh*
(esse) ut sciveris, *maschghouli* fac,

udyan vā eṣa prajābhya udgāyati |

udyams tamo bhayam apahanti |

apahantā ha vai bhayasya tamaso bhavati ya evaṃ
veda || ChUp_1,3.1 ||

*samāna u evāyaṃ cāsau ca | uṣṇo 'yam uṣṇo 'sau |
svara itīmam ācakṣate svara iti pratyāsvara ity amum |
tasmād vā etam imam amuṃ ca udgītham upāsīta
|| ChUp_1,3.2 ||*

atha khalu vyānam evodgītham upāsīta |

yad vai prāṇiti sa prāṇaḥ |

yad apāniti so 'pānaḥ |

barāyi ānki, čōn ō az ufqi mušarriq barmēāyad,
mardum ba guftgū darmēāyad;

čōn ō barmēāyad, tārikī dūr mēšawad; tārikī
tarsnākrā ō dūr mēkunad;

harki īnrā bidānad, īn eālam u ān eālamrā mēyānad.

2. [deest]

3. byān bādrā udgīta dānista, mašgūlī kun;

ānči gānwarān az ān mēzīnad, ānrā prān gūyand

wa ānči az ān bawl u gā'iṭ mēkunand, ānrā apān
mēgūyand;

propter illud quod, cum ab horizonte orientali
supervenit (surgit), homines in colloquium veniunt;
et cum is sursum venit (ascendit), obscuritas longe
fit et obscuritatem terrificam procul facit.

Quisquis hunc (eo modo) noscit, hunc mundum et
illum mundum obtinet (felicitate hujus et alterius
mundi fruitur).

*Bian ventum (esse) adkitech ut sciveris, maschghouli
fac.*

Illud, quod animantia ex illo vivunt, illud *pran*
dicunt;

et illud, quod ex illo (per id) urinam et excrementia
(alvi solutionem) faciunt, illud *apan* dicunt.

atha yaḥ prāṇāpānayoḥ saṃdhiḥ sa vyānaḥ |

az īn ḡihat paywandgāhi prān u apānrā, ki dar nāf-girihī ḥwurda and, byān gūyand;

Ex hoc respectu (hinc), conjunctionis locus toṽ *pran* et toṽ *apan*, qui in umbilici nodo parvo sunt, (illum) *bian* dicunt.

yo vyānaḥ sā vāk |

ān byān guftār ast,

Ille *bian* loquela est.

tasmād aprāṇann anapānan vācam abhivyāharati ||
ChUp_1,3.3 ||

barāyi ānki, čōn prān u apān az ḥarakat bāyistand, ān waqt suḥun gufta mēšawad.

Propter illud quod, cum *pran* et *apan* e motu (per motum) simul (prompti) stant, illo tempore verbum dictum fiat.

yā vāk sark |

4. guftār āyyati bēd ast,

Et illa loquela *aiet* toṽ *Beid* est;

tasmād aprāṇann anapānann ṛcam abhvyāharati |

ki, čōn prān u apān az ḥarakat bāyistand, āyyat ḥwānda mēšawad;

quod, cum *pran* et *apan* e motu simul stant, *aiet* lectum fiat (pronuncietur).

yark tat sāma |

āyyat sām ast,

Aiet Sam est;

tasmād aprāṇann anapānan sāma gāyati |

ki, čōn prān u apān az ḥarakat bāyistand, sām ḥwānda mēšawad;

quod, cum *pran* et *apan* e motu simul stant, *Sam* lectum fiat.

yat sāma sa udgīthaḥ |

wa sām udgīta ast,

Et *Sam adkitech* est;

tasmād aprānann anapānann udgāyati || ChUp_1,3.4 ||

ki, čōn prān u apān az ḥarakat bāyistand, udgīta ḥwānda mēšawad.

quod, cum *pran* et *apan* e motu simul stant, *adkitech* lectum fiat.

ato yāny anyāni vīryavanti karmāṇi

5. kārē, ki bazōr karda šawad,

Actio quae cum vi facta fit

yathāgner manthanam

čunānči basāʾīdan az čōb ātiš bērūn mēāwarand

– quemadmodum cum τṽ terere (fricare), e ligno

ājeḥ saraṇaṃ dṛḍhasya dhanuṣa āyamanam
aprāṇann anapānaṃs
tāni karoti |
etasya hetor vyānam evodgītham upāsīta ||
ChUp_1,3.5 ||
atha khalūdgīthākṣarāṇy upāsīta

ud-gī-tha iti |

prāṇa evot |

prāṇena hy uttiṣṭhati |

vag gīḥ |

vāco ha gira ity ācakṣate |

annaṃ tham |

wa dar ḡang tīr kašīda az kamān mēandāzand,
čōn prān u apān az ḥarakat bāyistand,
īn kārḥā karda šawad,
az īn ḡihat byān bād, ki udgīta ast, ba ō mašḡūl
bāyad šud.
6. ḥarfi udgīta wa maenā ōmrā dānista, ba ō mašḡūl
bāyad šud;

udgīta si lafīd ast: ud u gī u tha;

prān, ki baqūti ḥwud babālā ḥarakat mēkunad, ānrā
ud mēgūyand;

wa az ān ḥarakat āwāzē, ki baham mērasad,

ānrā gī mēgūyand;

wa čōn prānrā qūt az ḡadā⁷ ast,

ānrā tha mēgūyand,

ignem foras adducunt (eliciunt);

et in bello sagittam ex arcu projiciunt (vibrant) –,
cum *pran* et *apan* e motu simul sunt, hae actiones
factae fiunt (perficiuntur).

Ex hoc respectu (hinc), *bian* ventus, qui *adkitech* est,
cum eo *maschghouli* oportet fieri.

Litteram (litteras) τοῦ *oum adkitech* (esse) ut sciveris
et sensum litterae (litterarum) τοῦ *adkitech*
intellexeris, *maschghoul* (meditator, meditans)
oportet fieri.

Adkitech tres (3) voces est (e tribus syllabis constat):
aod et *ki* et *teh*.

Pran, qui cum vi sua cum (in) sursum motum facit,
illum *aod* dicunt

et, ex illo moto, voz quae simul venit (provenit),

illam *ki* dicunt;

et cum τῶ *Pran* virtus ex alimento sit,

illud *teheh* dicunt,

anne hīdaṃ sarvaṃ sthitam || ChUp_1,3.6 ||

dyaur evot |

antarikṣaṃ gīḥ |

pṛthivī thaṃ |

āditya evot |

vāyur gīḥ |

agnis thaṃ |

sāmaveda evot |

yajurvedo gīḥ |

rgvedas thaṃ |

dugdhe 'smai vāg dohaṃ yo vāco dohaḥ |

annavān annādo bhavati |

ya etāny evaṃ vidvān udgīthākṣarāny upāsta ud-gī-

tha iti || ChUp_1,3.7 ||

yaenī ḥarakati prān baqūti gaḍā⁷ ast.

7. wa nīz ud bamaenā eāлами bihišt ast;

wa gī bamaenā eāлами faḍā⁷

wa tha bamaenā prithī, yaenī zamīn;

wa nīz ud bamaenā āftāb ast

wa gī bamaenā bād

wa tha bamaenā ātiš;

wa nīz ud bamaenā sām bēd ast

wa gī bamaenā ḡaḡur bēd

wa tha bamaenā rik bēd;

wa īn udgīta baḡāyi kām dhēn ast;

čunānči, az dōšīdani pistāni kām dhēn,

harči ḥwāhand, baham mērasad,

hamčunīn harki udgītarā taḡqīq kunad,

hama⁷i qismi laddathā mēābad

wa gīranda⁷i hama⁷i laddathā mēšawad,

id est, motus τοῦ *Pran* ex vi alimenti est.

Adhuc *ad* cum significatione *behescht* (paradisi) est,

et *ki* cum significatione mundi *fezza* (atmosphaerae)

est,

et *teheh* cum significatione *prathi*, id est, terrae.

Et adhuc *aod* cum significatione solis est,

et *ki* cum significatione *bad* (venti),

teheh cum significatione ignis.

Et adhuc *Sam* cum significatione τοῦ *aod* est,

et *Djedjr* cum significatione τοῦ *ki*,

et *Rak* cum significatione τοῦ *teheh*.

Et hoc vocabulum *adkitech* in loco (vice vaccae)

kamdehen est.

Quemadmodum a τῶ sugere mammam *kamdehen*,

quidquid expetunt, simul venit, ipso hoc modo,

quicumque *adkitech* verificatum facit (et agnoscit,

profitetur), omnem divisionem (omnem speciem)

voluptatum obtinet et capiens omnes delectationes

atha khalv āśīḥ samṛddhiḥ | upasaraṇānīty upāsīta |

yena sāmṇā stoṣyan syāt tat sāmopadhāvet

|| ChUp_1,3.8 ||

yasyām ṛci tām ṛcaṃ, yad ārṣeyaṃ tam ṛṣiṃ, yāṃ

devatām abhiṣṭoṣyan syāt tāṃ devatām upadhāvet

|| ChUp_1,3.9 ||

yena cchandasā stoṣyan syāt tac chanda upadhāvet |

yena stomena stoṣyamāṇaḥ syāt taṃ stomam upadhāvet

|| ChUp_1,3.10 ||

yāṃ diśam abhiṣṭoṣyan syāt tāṃ diśam upadhāvet

|| ChUp_1,3.11 ||

ātmānam antata upasṛtya stuvīta kāmāṃ dhyāyann

apramattaḥ |

abhyāso ha yad asmai sa kāmāḥ smṛdhyeta

yatkāmāḥ stuvītetī yatkāmāḥ stuvītetī ||

ChUp_1,3.12 ||

či

udgīta ḥizāna?i dueā?hā ast;

[desunt 8-12]

harči az hama?i dueā?hā baham mērasad, az udgīta

baham mērasad.

fit.

Quid?

(Quia) *adkīteh* thesaurus voti (votorum) est.

Quidquid ex omnibus votis simul venit (provenit),

[ex *adkīteh* provenit].

	khandi čahārum	
<i>om ity etad akṣaram udgītham upāsīta </i>	1. [deest]	
<i>om iti hy udgāyati </i>		
<i>tasyopavyākhyānam ChUp_1,4.1 </i>		
<i>devā vai mṛtyor bibhyatas trayīṃ vidyāṃ prāviśan </i>	2. firištahā az marg tarsīda, ba andarūni har si bēd darāmadand [yaenī ba bēdhā eamal kardand]	<i>Fereschtehha</i> , a morte timentes, cum intus <i>Beid</i> intraverunt et cum significatione (juxta sensum) τῶν <i>Beidha</i> opus fecerunt
<i>te chandobhir acchādayan yad ebhir acchādayaṃs</i>	wa az čhand, yaenī wazn, h̄wudrā pōšānīdand;	et in <i>tschehend</i> , id est, mensura, se ipsos texerunt.
<i>tac chandasāṃ chandastvam ChUp_1,4.2 </i>	az īn ġihat waznrā čhand nām šud [yaenī pōšanda].	Ex hoc respectu (hinc), τοῦ <i>tschehend tschehend</i> nomen fit, id est, tectus.
<i>tān u tatra mṛtyur yathā matsyam udake paripaśyed</i>	3. wa čunānki mähīrā kasē dar āb bīnad,	Quemadmodum piscem aliquis in aqua videt,
<i>evaṃ paryapaśyad rci sāmni yajuṣi </i>	hamčunān marg firištahā bēd dīd	ipso hoc modo mortem <i>fereschtehha</i> in <i>Beid</i> viderunt,
	[yaenī čunānki mähī bē āb zinda natawānad būd,	id est: quemadmodum piscis sine aqua vivens non potest esse,
	hamčunān firištahā bē bēd zindagī natawānand kard];	ipso hoc modo <i>fereschtehha</i> absque <i>Beid</i> vitam non possunt agere.

te nu vittvordhvā ṛcaḥ sāmno yajuṣaḥ svaram eva
prāviśan || ChUp_1,4.3 ||

yadā vā ṛcam āpnoty om ity evātisvarati evaṃ
sāmaivaṃ yajuḥ |
eṣa u svaro yad etad akṣaram etad amṛtam
abhayaṃ |
tat praviśya devā
amṛtā abhavan || ChUp_1,4.4 ||

sa ya etad evaṃ vidvān akṣaram praṇauty etad
evākṣaram svaram amṛtam abhayaṃ praviśati |
tat praviśya
yad amṛtā devās

tad amṛto bhavati || ChUp_1,4.5 ||

wa firištahā ba andarūni šabd [yaenī āhang ki sām
bēdrā ba ān mēhwānand] darāmadand.

4. az īn ġihat harki rik bēd u ġağur bēd u sām bēd
mēhwānad, awwal ōm mēhwānad;
īn kalima amrit ast [yaenī bēzawāl] wa
nātarsinda ast;
firištahā ba andarūni īn kalima darāmada,
az marg ēman gašta, zinda?i abad wa nātarsinda
šudand.

5. harki ba īn kalima mašğulī kunad,
bēzawāl ast wa nātarsinda;
wa harki ba andarūni īn kalima darāyad,
čunānki firištahā bēzawāl wa nātarsinda šuda and,
ō nīz bēzawāl wa nātarsinda mēšawad.

Fereschtehha cum intus *schabd* (modum)
harmonicum, quod *Sam Beid* (librum) cum eo legunt,
intrarunt,
ex hoc respectu, quicumque *Rak Beid* et *Djedjr Beid* et
Sam Beid legit, primum *oum* pronunciat.
Hoc vocabulum *amrat* est, id est, sine cessatione, et
non (nihil) timens est.

Fereschtehha cum intus hoc vocabulum introgressi,
a morte tuti redditi, viventes in aeternum facti sunt.

Quisquis cum (super) hoc vocabulo *maschghouli* facit,
absque cessatione est et non timens.

Quisquis cum intus hoc vocabulum intrat,
quemadmodum *fereschtehha* absque cessatione et
non timentes facti sunt,
is etiam absque cessatione et non timens fit.

CHĀNDOGYOPANIṢAD 1.1.1-3

(Relativo à Terceira parte: Theologia et Philosophia
Indica, nota 40)

om ity etad akṣaram udgītham upāsīta |

om iti hy udgāyati |

tasyopavyākhyānam || ChUp_1,1.1 ||

eṣāṃ bhūtānāṃ pṛthivī rasaḥ |

pṛthivyā āpo rasaḥ |

apām oṣadhayo rasaḥ |

oṣadhīnāṃ puruṣo rasaḥ |

puruṣasya vāg rasaḥ |

UPANIKHATI ČHANDŌK

PRAPĀTĀKĀYI AWWAL

KHANDI AWWAL

(*Sirri akbar*, vol. 1, p. 103-104)

1. ōm; īn šabdrā udgīta dānista, čunān mašgūlē kun,

ki hamīn šabd udgīta ast, barāyi ānki īn ōm [dar sām
bēd] ba āwāzi buland ba āhang ḥwānda mēšawad.

2. udgīta pas zubda ast,

čunānči az hamaʿi sākin wa mutaharrak, ḥāk zubda
ast

wa az ḥāk āb zubda ast

wa az āb ḥwurdanī zubda ast

wa az ḥwurdanī ḥwuranda zubda ast

wa az ḥwuranda guftār zubda ast

OUPNE'KHAT TSCHEHANDOUK N° IV

(*Oupnek'hat*, T. 1, p. 15)

OUM hoc verbum (esse) *adkiteh* ut sciveris, sic tō
maschghouli fac (de eo meditare),

quod ipsum hoc verbum *adkit* est; propter illud,
quod hoc (verbum) *oum*, in *Sam Beid*, cum voce alta,
cum harmonia pronunciatum fiat.

Adkiteh porro cremor (optimum, selectissimum) est.

Quemadmodum ex (prae) omni quieto (non moto) et
moto pulvis (terra) cremor (optimum) est

et e terra aqua cremor est

et ex aqua comedendum (victus) cremor est

(et) e comedendo comedens cremor est

et e comedente loquela (id quod dicitur) cremor est

vāca ṛg rasaḥ |

ṛcaḥ sāmā rasaḥ |

sāmna udgītho rasaḥ || ChUp_1,1.2 ||

sa eṣa rasānāṃ rasatamaḥ paramaḥ parārdhyo

'ṣṭamo yadudgīthaḥ || ChUp_1,1.3 ||

wa az guftār āyyati bēd

wa az āyyati bēd sām [yaṣnī āhang]

wa az sām udgīta zubda ast [yaṣnī ōmrā ba-āwāzi
buland ba-āhang ḥwāndan].

3. udgīta zubda'i zubdahā ast; buzurgtar az udgīta
zubda'i dīgar nīst.

et e loquela aīet toū Beid

et ex aīet τò sām, id est, cum harmonia
(pronunciatum),

et e Sam τò adkit cremor est, id est, oum, voce alta,
cum harmonia pronunciare.

Adkit cremor cremorum (optimum optimorum) est;
major ex (prae) adkit cremor alter non est.

OUPNEK'HAT

(ID EST, SECRETUM TEGENDUM):

OPUS IPSA IN INDIA RARISSIMUM,

continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam, doctrinam,
e quatuor sacris indorum libris, RAK BEID, DJEDJR BEID, SAM BEID, ATHRBAN BEID,
excerptam; *Ad verbum, e Persico idiomate, Samscreticis vocabulis intermixto, in Latinum
conversum; Dissertationibus et Annotationibus, difficiliora explanantibus, illustratum:*

STUDIO ET OPERA

ANQUETIL DUPERRON

INDICOPLEUSTÆ,

Realis inscriptionum et humanarum litterarum Academiae olim Pensionarii et
Directoris.

Quisquis Deum intelligit, Deus fit.

Oupnek'hat IV, Mandek, T. I, p. 394

MONITUM AD LECTOREM.

Ornari res ipsa negat, contenta doceri.

Erudite Lector,

Hoc poetae dictum apprime populorum et philosophorum opinionibus convenit. Nude, prout in se sunt, debent lectoribus offerri, nec suasoriis aut defensoriis egent adminiculis. Si plana et facilis est compositio, ipsa statim frui juvat; si quid asperum prae se fert et inconditum, prolixis praefationibus aditum removeere studere est; verborum ambagibus animos irretire. Priscam igitur Indorum doctrinam orbi erudito offerenti, manuscripti τῶ OUPNEK'HAT veritatem exponere sufficit, simul et quomodo haec pretiosa margarita in armarium meum pervenerit.

Anno 1775, mense decembri, e Bengala, per manus D. Bernier, trapesitae gallici, manuscriptum τῶ OUPNEK'HAT accepi. Munus illud, auro contra carum, beneficentiae debebam D. Gentil, equitis S. Ludovoci, tunc apud Nabab *Soudjaëddaulah*, in urbe *Faisabad*, ministerii Gallici nomine residentis.

Opus statim evolvi persico idiomate et caractere satis nitide scriptum, 247 constans foliis. Semel iterumque perlectum, cum altero exemplari, quod praedictus D. Gentil, amicus meus, ex eadem urbe, provinciae *Aoud* nova metropoli, mihi miserat, ad amussim contuli; varias lectiones attento animo, prout res summi momenti postulabat, excepi et seorsim accuratius notavi.

Systematis Indici veluti clave reperta et animo jam ad τῶ *Oupnek'hat* genium inflexo, opus gallico sermone *ad verbum* reddidi. Deinde hanc versionem, prae diversa

verborum constructione absolute barbaram et vix intelligibilem, planiorem et gallicae linguae indoli accomodatorem efficere curavi.

Verum, dum obscuritatem fugio, autographi sensum me labefactare statim deprehendi, ita ut jam Indorum opiniones nova interpretatio non tam exprimeret, quam proprium mentis meae conceptum.

Latinus sermo, quemadmodum persicus, arabicus, hebraicus, phrasiam inversionem admittit, quandoque cum sola verborum differentia. Sic doctus Maraccius Alcorani textum orbi litterario explanavit, versione latina rudi sed arabicum sermonem pressius referente; sic versiones biblicae interlineares, et ipsa interdum Vulgata, textum hebraicum fideliter expressum exhibent.

His exemplis adductus, τοῦ *Oupnek'hat* manuscriptum attento rursus perlegi animo: loca similia, quae textui lucem infundere valebant, accurate contuli; singula verba et eorum sensum in se, vel secundum ordinem rerum, sententiarum et systema Indicum, expendi; obscura notis brevibus explanavi. Tum ad ipsam translationem, variis e *Mahabarat*, *Aaïn akbari* et *Teskerat assalattin* petitis, Indicarum rerum expositionibus instructus et Lexicorum Samskreticorum, Indoustanorum, quae confeceram, Bengallicorum, Telenguicorum et Malabaricorum, quae exscripseram, adjutus, me accinxi.

Verbum persicum verbo latino reddidi, phrasi persica ut plurimum servata; et, ubi textus intelligentia id postulare videbatur, parenthesi inter duos uncinos rotundos comprehensa, characteribus italicis, eadem phrasim minus barbare exposui.

Inde forsitan volumen persicum, non latinum, se legere putabunt. Hunc errorem quaesivi. Quando de opinionibus hominum, philosophia, theologia agitur, res nuda, si fieri potest, ob oculos ponenda; aut saltem cum vestimentis quae naturae

lineamenta trajicere sinant. Ubi ipsum auctoris textum edere non licet, opus est versione *interlineari* aut interpretatione rudi et quodammodo servili, ut genuinus operis sensus pateat, nec ejus vice obtrudantur interpretis figmenta.

Quae duobus uncinis quadratis includuntur, e *manuscripto nationali*, antea regio, desumpta sunt.

Quod attinet ad ipsam interpretationis normam, saepe *praeteritum* supplet, in lingua persica, *infinitivum* vel *gerundium*; et relativum *qui*, *quae*, *quod*, verbo *keh* sine designatione *generis*, *numeri* aut *casus*, exceptis dativo et accusativo (*kera*), exprimitur. Indolis hujus linguae servandae causa, τὸ *keh*, quando commode antecedens *illud* subintelligi potuit, per neutrum *quod*, vel simpliciter per adverbium *quod*, reddidi.

Ne quid sensus elucidatio e stricta textus imitatione pateretur, concordantiam verborum externa (Persica vel Indoustanica) lingua sed caractere latino exaratorum expressi, ope articulorum graecorum ὁ ἡ τό. Inflexiones in verbis seu activis, seu passivis, eodem modo notavi vel, in parenthesi, latini sermonis formam servavi. Sic, verbi gratia, *sabab raftan*, causa τῶ *ire*, id est, *eundi*; *mantr* τῶ *Beid*, id est, *mantr* (*comma libri*) *Beid*; *tevan kard, goft*, *potestas* τῶ *fecit, dixit*, id est, *potestas faciendi, dicendi, loquendi*.

Hoc modo, dictionum integritate servata et barbarie declinationum in verbis exteris vitata, textus Persici constructionem simul et illius sensum oculis fideliter subjeci.

Differentiam generum non admittit lingua Persica. Ne obscuritas e diversitate nasceretur, omnia nomina, verba externa *neutro* genere accipi; ejusdem rei in latina lingua generis non habita ratione, nisi cum de praenomine hominis, agentis, foeminae expresse nominatae, sermo est.

Opus in duas partes distribui et ad marginem numeros, cum in autographo Persico nulli appareant, addidi, memoriae sublevandae causa, et, ut, fusioris intersectionis signorum ope, e locorum similium comparatione, novum obscuritati surgeret remedium.

Hic notandum puto, illustrem virum D. BOUGHTON ROUSE, armigerum, quondam in Bengalibus Anglorum ditionibus Praefectum et rerum Indicarum summe peritum¹, duo exemplaria *Oupnek'hat* Persici in caemelio suo possidere mihi que sedulae collationis operam benigne obtulisse, qua varias lectiones suppeditaret, locis textus subobscuris vel defectivis explanandis aptas aut corrigendis. Infelici bello hoc adjutorio privatus, grati animi testimonium amico benefico et erudito exhibere studeo.

Egregium illum Anglum linguam Persicam optime callere scio et ad verbum τὰ *Oupnek'hatha* XIX et IX, quorum manca translatio in libro, nuper Oxonii edito, cujus titulum in nota² videre est, legitur, reddidisse. Verum, ut ipse ad me scribit, epistola 28 Augusti 1791³, Oxoniensis professoris supercilium vel oscitatio, fideli et simplici versione despecta, pressam minus et compendiosam, ut elegantiore, substituit.

¹ Vide eximium illius Angli, eruditi pariter et πολιτικοῦ, librum, cui titulus: *Dissertatio concernig the landed property of Bengal*, by Charl. William Boughton Rouse, Esq.^r Londin. 1791, in-8.º, in quo jus proprietatis terrarum, dominiorum, possessoribus adscriptum, monumentis publicis clare et inconcusse adstruitur.

² *Institutes political and military, written originally in the Mogul language, by the great TIMOUR, improperly called TAMERLANE; first translated into PERSIAN, by ABUTAULIB AL HUSSEINI, and thence into ENGLISH, with marginal notes by MAJOR DAVY, Persian secretary to the commander in chief of the bengale forces, from the year 1770 to 1773, and now Persian secretary to the Governor general of Bengal: the original Persian transcribed from a ms. in the possession of D. WILLIAM HUNTER (...) and the whole work published with a preface, indexes, geographical notes etc. by JOSEPH WHITE (...) Laudian professor of Arabic in the University of Oxford, 1783. in-4.º – specimen of composition in the Persian language, p. 45, 48.*

³ "I shewed professor White several of my papers, amongst others some detached extracts, which I had translated from prince DARA SCHAKOOS version of the OUPNEK'HET: and, after much importunity,

Proh dolor! ubi veritatis amor, veritatis honos! Quomodo ad nos usque integra pervenissent veneranda antiquitatis monumenta, si Oxoniensis doctoris censurae subjecta fuissent! At opportune ipsa se tuetur veritas, veracitas, opis humanae haud indiga.

Jam liceat, docte Lector, tales enim tantummodo ambio, curiositatem tuam excitare. Nihil hic de operis dicam vetustate, verum deinceps, ut sese offerent, quaedam τοῦ *Oupnek'hat* loca notabo, e quibus erui poterit hunc librum longe ante duo annorum millia fuisse compositum. Interea doctrinae Indicae facilem te praebeas. Primum, in Europa, τοῦ *Oupnek'hat* Interpretem auscultando, inclytae urbis *Benares* τῶν *Pandetan* seu doctorum colloquio te interesse et genuinae antiquitatis oracula, prout e priscorum Indorum ore prodierunt, nullis septa involucris, te audire animo reputes. Loca quae tibi suboscuro videbuntur, inter se vel cum planioribus conferas.

Nulla tractus systemate, verba fideliter reddere studui: veritati, quam semper prae oculis habeo, morem gerere cupiens, praejudiciis expers, aure rumoribus, clamoribus obturata, non quod rectum est in se vel juxta talem philosophiae scholam exponere volui, sed ipsum τοῦ *Oupnek'hat* sensum, qualiscumque est, praebere.

Eadem animi libertate fruens, Libros Salomonis, antiquos Sinarum *Kims*, sacros Indorum *Beids*, Persarum *Zend-avesta* perlegas: idem dogma, unicum Universitatis parentem, unicum principium spirituale invenies, in illis clare et pellucide, uti

consented that he should publish them with his Institutes of Timur. However I afterwards found that he expunged many passages relating to the Hindoo worship, which he neither understood, nor cared about. If you should chance to mention my extracts again in the preface or notes to your translation, I wish you would take occasion to correct the doubts you have hinted in your Recherches etc. of the authenticity of my mss. I did not mention of OUPNEK'HET, because DARA gives another title to his work. I have two complete copies of it; if you should be doubtful of any words in those which are in Paris, I shall be very happy to collate them, and communicate to you the resulte."

veritatis fonti convenit, traditum; in his, falsis hominum rationamentis et affectionum deliramentis, quasi faece vel rubigine, obductum. Aurum luto vel scoria immixtum ab aurichalco secernere novit solers artifex.

Ipsum Graecorum testimonium, quamvis exteras opiniones philosophorum suorum lance appendant, hic lubet opponere.

De multis, inquit Strabo (1.^o saeculo), scriptoribus Alexandri aevi suffultus⁴, cum Graecis (Brachmanas) sentire, ut quod mundus sit ortus (genitus γεννητός), et interiturus (φθαρτός), et sphaericus; et quod administrator et conditor (factor) Deus, universum eum pervadat (διαπεποίτηεν); universarum rerum primordia diversa esse, mundi (fabricationis mundi κοσμοποιίας) autem aquam; et praeter quatuor elementa, quintam (AKASCH) quamdam naturam (φύσιν) esse, ex qua coelum astraque constent, terram in medio sitam universi: de semine, de anima, aliisque compluribus similia eos dicere; texere etiam fabulas quasdam, quemadmodum Plato, de immortalitate (in corruptibilitate, ἀφθαρσίας) animae, et de judiciis, quae apud inferos fiunt, et alia huiusmodi non pauca. Ac de Brachmanibus quidem hactenus.

Apud Plutarchum (2.^o saeculo)⁵:

ex reliquis (Gymnosophistis) alius rogatus, quemadmodum ex mortali quis Deus evadat (ἐξ ἀνθρώπων γένοιτο θεός); si quid fecerit, inquit, quod facere denegatum (possibile non) sit homini.

Huc conspirat *responsio Dindimo*, Bragmanorum regi, contra Alexandrum magnum adscripta in Anonymo (si qua fides adhiberi potest), his verbis:

⁴Strabon. *Geograph.* 1620, lib. 15, p. 713. *Xylandr. interpret. a Casaub. recognit. not.* p. 250. *Aristotel. oper.* t. 1. lib. 3, cap. 5, p. 577.

⁵Plutarch. *oper.* t. 1, 1624. *Cruser. et Xylandr. Interpr. in vit. Alex.* p. 701.

Deus⁶ enim, rerum conditor, varias species formavit in mundo, quarum usum humano permisit arbitrio discernendum. Quisquis ergo deterioribus omissis meliora sectatur, non ipse quidem Deus est, sed Dei amicus efficitur.

Deus, magnus rex, inquit Dandamis, Bragmanum magister, apud Palladium⁷ (quinto saeculo), nunquam injuriam (ὕβρις, injuriam contumeliosam) genuit, sed lucem, pacem, vitam et aquam, corpus humanum et animas; et has recipit (δέχεται), cum eas fatum solverit: nunquam author cupiditatis: hic meus dominus est, et Deus solus: sicut caedem aversatur, ita bellum non gerit (...) Si vero⁸ mihi caput abstulerit Alexander (uti Onesicrates, ab Alexandro missus, minatus fuerat), animam non perdet, sed illud solum silebit; anima vero ad dominum abibit, corpus, ut sordes, super terram relinquens, unde etiam desumptum fuit: ego vero spiritus factus, ascendam ad Deum meum, qui nos carni inclusit, et in terram demisit, tentans, num digressi ab ipso viveremus ipsi, quemadmodum imperavit; qui ab abeuntibus ad ipsum rationem exiget: iudex enim est omnium injuriarum.

(Dandamis) hymnum Deo cantavit, dicens⁹:

Immortalis Domine, tibi in omni re gratias ago: tu enim vere cunctis solus imperas, dans omnia creaturis tuis abunde ad nutrimentum. Tu vero creans hunc mundum conservas, expectans animas quas illuc misisti, ut eas, quae vitam pie instituerunt, honores

⁶ Palladius, *de Gentibus Indiae et Bragmanibus*. S. Ambros. *de morib. Brachmanum*, oper. 1690. t. 2. epist. 37, scrip. circa 387, col. 938, 34, 35. Anonymus *de Bragmanibus*. Edente Edoard Bissaeo. 1668, p. 98.

⁷ *Pallad.* eod. libr. p. 22.

⁸ *Id.* p. 24.

⁹ *Id.* p. 39.

ut Deus; illas vero, quae non obediverunt tuis legibus, condemnes. Omne enim justum iudicium apud te est, et vita aeterna apud te parata est: bonitate enim aeterna omnium misereris.

Rursus Dindamus (Dindamis) in Anonymo¹⁰:

Non suscipit Deus sacra sanguinea, cultum diligit incruentum, spernit funesta libamina, verbo propitiatur orantibus; quod solum ei cum homine est; suaque nimis similitudine delectatur. Nam Verbum Deus est, hoc mundum creavit, hoc regit, et alit omnia: hoc nos veneramur, hoc diligimus, ex hoc spiritum trahimus; siquidem ipse Deus spiritus est atque mens: atque ideo non terrenis divitiis, nec largitate munifica, sed religiosis operibus et gratiarum actione placatur. Quapropter nimium vos excordes et miserabiles iudicamus, qui originem vestram non suscipitis esse coelestem, magnamque cum Deo habere cognationem (...) cultumque religionis non uni qui solus est, sed plurimis qui non habentur exsolvitis; et in hoc scilicet a carne decepti: nam hominem mundum esse parvum dicitis, et sic in eo multiplicata sunt membra disposita. Item alios deos fingitis in coelo consistere, quorum unicuique divisas partes vestri corporis (mundi parvi) deputatis.

Nunc loca quaedam parallela aut saltem allatis lucem afferentia, e libro perantiquo *Mahabarat*, ex *Aaïn Akbari*, nec non e *Teskerat Assalattin*, producamus.

Juxta *Mahabarat*¹¹:

¹⁰ Libr. cit. p. 94, 95.

¹¹ *Mahabarat* 1. Porb. ms. nation. n° 95. Pers. 11. fol. 15. vers. Liber Sanscreticus, in Persicam linguam translatus a *Scheikh Aboufazel*, a secretis et ministro *Djelaleuddin Mohammed Akbar*, Indoustani imperatoris, anno aerae arabicae, 995, aerae christianae, 1587. Verba Persica, quorum versio data est, hic videre lectorem non pigebit.

Awel, inquit *SOUT POURANG*, secundus τὸν *MAHABARAT* auctor, in *aalem tarik boud o BEIZZEH paedah schod ve in beizzeh tokhm hameh mamloukat ast ve antscheh rast schanideh mischavad ve az kasi keh rouschni az*

Primum hic mundus caligo (tenebrae) erat; et ovum productum fuit et hoc ovum semen omnium creaturarum est et illud, quod rectum (verum est), auditum fiat. Et ab ALIQUO, quod lumen ab eo est, et ALIQUIS, quis semper est, et omnes in illo obstupescunt (stupefacti sunt), et ejus effigurationem non potestas (eum mente delineatum non possunt) facere, et omnia paria videt, ab oculis absconditus est et quidquid facit, is (ipse) facit et manifestus est: a tali aliquo (a tali persona) hoc ovum existens evasit (datum fuit).

Ex hoc ovo BRAMHA productus redditus est; et Bramha unus est et ostad (praeceptor) omnium Deïoutha (spirituum coelestium) est.

Et INTELLECTUS et MAHADIW ab eo producti fuerunt.

Et PRAHASCHTI et PRATSCHETA (patres humani generis) a MAHADIW producti sunt.

Cum¹² BRAMHA τῶ MAHADIW, qui in cultu Dei excelsi absorptus jacebat, sidjdah (cultum adorationis) supremum exhibuisset, is surgens et pari honore τῶ BRAMHA reddito, illi dixit: me quare magnum ostendis? Tò sidjdah illi Personae facias, quae me et te creatos (fecit). Deinde MAHADIW et BRAMHA et INDER (spirituum coelestium rex) et reliqui Deïoutha sanctuario DEI EXCELSI τὸ sidjdah fecerunt et temporibus (longo tempore) cultum praebuerunt et mentionem (ejus) fecerunt (cum laudibus celebrarunt).

ost ve kasi keh daiem ast ve hameh dar o heiranand (...) az tschenan kasi in beizzeh modjoud schodeh boud az in beizzeh BRAMHA paeda gascht o BRAHMA iek ist ve ostad hamah deiouthast ve AAKEL o MAHADIW az ou paedah schodah and o PRAHSCHTI o PRATSCHETA az MAHADIW paeda schodahand. MAHABARAT, 1. Porb. fol. 15 verso. – Description historique et géographique de l'Inde; T. 3, (1788), ad calcem not. por le n° 11 du Supplément aux RECHERCH. ETC sur l'Inde, p. 1, et not 6.

¹² Id. 8. Porb. fol. 299. vers.

In¹³ fide Indorum hoc est quod, Ens purum (substantia pura) VERI (DEI) EXCELSI tres qualitates habet, quod explicatio (hujus rei) a tribus splendidis manifestationibus est. Manifestatio prima apparentia ejus est cum qualitate creationis mundi; et existentem facere illum (mundum) ex hac (qualitate) est. Secunda (manifestatio est) cum qualitate permanentiae, quod creaturae permanentes et custoditae (per illam) sunt, usque ad tempus cognitum. Tertia qualitas potentia vindex et tyrannica (est), quod (per quam) quidquid productum factum, rursus corruptum efficiatur (destruitur). Quod mundum existere et corrumpi, hoc significationem habet. Et tribus (istis) qualitatibus, juxta illos tres apparitionis loci sunt. Et dicunt quod figura prima BRAMHA est; secunda, BESCHN; tertia, MAHADIW; et hae tres figurae nominatae sunt (nominantur) per RADJOUGUEN et SATGUEN et TAMOUGUEN.

Principium¹⁴ creationis mundi substantia majestatis VERI (DEI), sancti et excelsi est, qui absconditus absconditorum est et nullo modo in conspectum non venit et a τῶ̄ comprehensum (esse) immunis est. Et existentia entis puri ejus excelsi et sancti, cum illo quod (quanquam) in (cum) excessu, manifesta est; attamen quisquam illud non vidit, quin imo primo nomen purum ejus audiunt; postea illud intellectum faciunt (deprehendunt) et e qualitatibus ejus pedem cum ente (ad ens) ejus ferunt; illo tempore cum intellectu (illud) cognoscunt. Et quemadmodum apparentia ejus ab oculo cooperta est, ab intellectu (intellectui) etiam tectum manet. Tῶ̄ quando et quantum, et quomodo in majestate ejus minime via non est (...) et hujusmodi ens, in Indico (idiomate), ABAKT dicunt (...).

Primum quid, quod Dominus sanctus creavit, illud MAHANAT dicunt, id est MAGNUM; et opinio talis est quod, MAHANAT hospes (ens apud aliquem residens) est; quod, sapientes (Philosophi) illum INTELLECTUM PRIMUM dicunt.

Et e MAHANAT, AHENGAR proveniens fuit.

¹³ *Mahabarat* 12. Porb. fol. 383. rect.

¹⁴ *Mahabarat* 12. Porb. 2. part. fol. 423, rect. vers.

Et ex illo, AKASCH, quod motus circularis coeli (coelum) est, productum fuit.

Et ex AKASCH, AQUA producta est; quod illam (ENS) pluens (pluviam) dicunt.

Et ex cursu aquae, quod illum FLUXUM AQUAE (fluentem aquam) dicunt, IGNIS et VENTUS producti evaserunt.

Et ex his duobus, TERRA existens fuit (...).

Et hic (BRAMHA) AHENGAR est (...).

Mundus¹⁵ a Domino excelso productus fuit, qui cum causa (ope) elementorum quinque, quod aqua et pulvis (terra) et ignis et ventus et coelum (aer) sit, illum creavit; et post τὸ perire (corrumpi) mundum, rursus omne in eo contentum et compactum fiat.

Ille¹⁶ magnus primo terram et aquam et ignem et ventum et aerem creavit, ut mundum crearet, et ipse (Deus) in aqua¹⁷ firmam mansionem (quietem) cepit.

Quisquam¹⁸ animam non potest accidere, sed corpus ab anima vacuum facit et anima gemma subtilis (et levis) est, quae unquam corruptibilis (evanida) non fiat, nisi tempore quo DEUS EXCELSUS vult; et quemcunque occidunt, anima in statu suo est; et quisquis in mundum venit, omni modo (necessario) eum e mundo oportet ire.

Mortis¹⁹ explicatio est, a τῶ otiosos (irritos) facere sensus quinque exteriores et interiores, quos VERUS (DEUS), sanctus et excelsus, justam proportionem (mensuram, aequilibrium, bilancem)

¹⁵ Mahabarat, fol. 434 rect. 446 vers.

¹⁶ Id. fol. 446 vers.

¹⁷ Genes. 1,2. Et spiritus Dei ferebatur super aquas (hebraice, ve rouackh Elohim merakhefet aal penei hammaim).

¹⁸ Mahabarat. 6. Porb. fol. 238 recto.

¹⁹ Mahabarat. 7. Porb. fol. 270 verso.

temperationis et caloris naturalis in corpore hominis et aliorum animantium, bene compositos fecit (ordinavit). Et quoad haec (corporis) temperatio in limite justae proportionis est, sensus et motus in eo est; et ordinatio corporis in illo ligata est. Post ab illo quod (posteaquam) facultates vultum in debile posuit (verterunt) et natura (essentia, status naturalis) e (corporis) temperatione (se) convertit et alteratio in statibus corporis viam invenit et robur omne e latere fuit (semotum est), huic statui mortis nomen posuerunt (indiderunt).

AAIN AKBARI, cujus libri ABOULFAZEL supra laudatus auctor est, τοῦ SOUTSCHHM et STHOUL, *intellectus qui ad oculum non venit* (invisibilis), unde, pro varia affectionum scientiae, laetitiae, moeroris, desiderii, irae, inscitiae, mixtione, AKASCH, *ventus, ignis, aqua, terra* prodierunt, mentionem facit, ut et τοῦ BRAMHA, creationis, BESCHN conservationis et MAHADIW, destructionis, instrumentorum.

Dicunt, *inquit auctor libri cui titulus, Teskerat assalattin, in quo Indorum Beid memorantur, res, scientiae, regna, reges fuse exponuntur, quod, praeter aquam quidquam non erat: potentia (virtute) Dei (...) flos NILOFER ex aqua ad aspectum evasit; et in medio illius floris, BRAMHA, quod causa (medium, instrumentum) creationis est, in imagine humanae faciei resplenduit.*

His, et longe pluribus si opus esset, testimoniis asseritur τοῦ OUPNEK'HAT doctrina, qua, juxta priscos Indos, supremus omnium, etiam τῶν BRAMHA, BESCHN et MAHADIW, ejus agentium, creator, DEUS EXCELSUS, adstruitur, ut et PRIMUS INTELLECTUS, ex Deo procedens; qui quidem post Deum operantur: pretiosa sane dogmata, quae nec longa temporum intervalla, nec multiplices populorum

successiones, nec variae orbis subversiones, ex hominum memoria potuerunt avellere²⁰.

²⁰ Ea de re operae pretium est erudita legere D. Mignot commentaria, in quibus doctrinam veterum Indiae philosophorum exponit, et cum aliarum regionum philosophorum opinionibus comparat (*Mémoires de l'Acad. des Inscript. et bell. lettr.* tom. 31 (1778); *Mém.* p. 212-338). Materia, in hoc doctissimo opere, fuse, profunde et lucide, quidquid aliunde sentiat praestans Academicus, tractata est: omnia antiquitatis Graecae et Latinae, et cognita Orientis monumenta, veraciorum viatorum (BERNIER, *Voy. T. 2, des Gentils de l'Indoustan*, p. 158, 159, etc.: *An historic Relation of the Island Ceylon in the East-Indies etc.* by Robert KNOX, *a captive there near twenty years* (1681), part. III, ch. III-V, p. 78-86; KAEMPFER, *histoire natur. civile et ecclésiast. de l'empire du Japon*, 1732. T. II, liv. III, p. 1-76) diaria vel manuscripta, vel typis mandata cum aliis auctorum de India scribentium libris, in medium adducta; praecipue COUTO τοῦ BARROS continuator (*DECADA QUINTA DA ASIA, dos feitos que os Portugueses fizeraõ no descobrimento dos mares e conquista das Terras do Oriente etc. por Diogo do Couto, chronista e guarda-mór da Torre do Tombo do estado da India*, 1612, liv. VI, cap. I-IV, fol. 120-131): *Lettres édifiantes e cur. des Jésuit.* Recueil IX, 1711, p. 1-60. Rec. X, 1713, p. 15; Rec. XIII, 1718, p. 95-225: *Histoire du Christianisme des Indes, par la Crose*, 1758, T. 2, liv. VI, p. 249-359: *Le Théâtre de l'idolâtrie, ou la Porte ouverte pour parvenir a la connoissance du paganisme etc. par Abraham Roger*; tr. fr. de Lagrue, 1670.

A. D. Mignol omissa sunt DANORUM MISSIONARIORUM τοῦ Tranquebar, in ora Coromandel, narrationes germanicas, anno 1708 inceptae, et nunquam exinde intermissae (*der koenigl. DAENISCH MISSIONARIEN aus Ost-Indien eingesandte ausführliche Berichte etc.* Halle, 1710 etc.; trad. fr. par Niecamp. 1745. T. 1.): BALDAEI, *decem annos apud Batavos in insula Ceylon Ministri (a sacris), Beschreibung der Ost-Indischen Küsten Malabar und Coromandel, auch der Insel Zeylan, mit Kupf.* in fol. 1672; opus, in quo Indorum dogmata curiose exponuntur: et *Histoire de la Religion des Baniens, contenant leurs lois, leur lyurgie, leurs tribus, leurs coutumes et leurs cérémonies, tant anciennes que modernes, recueillies de leurs Bramanes et tirées du livre de leur loi, qu'ils appellent SHASTER (...).* trad. de l'anglois de henry LORD; 1667.

His addenda EZOUR VEDAM, ou Ancien Commentaire du VEDAM, contenat l'exposition des opinions religieuses et philosophiques des Indiens, traduit du Samskretam par un Brahme (a Pondichery), revu et publié (par M. le Baron de Sainte-Croix), avec. des observations préliminaires, des notes et des éclaircissemens; 1778: BAGAVADAM ou Doctrine divine, ouvrage indien, canonique sur Être suprême, les dieux, les géans, les hommes, les diverses parties de l'univers (trad. en franç. par l'Interprete noir du Conseil de Pondichery, publié par M. d'OPSONVILLE), 1788: BHAGUVAT GEETA, or Dialogues of Kreeshna and Arjoon, in eighteen lectures (...) with notes, translated from the original in the SANSKREET or ancient language of the Brahmans, by Charles Wilkins (τοῦ Brahmanan Benares disciple), senior merchant....in their (English Company) Bengal Establishment, 1785: et HEETOPRADES, or VEESHNOO SARMA, in a series of connected fables, interspersed with moral, prudential and political maxims, translated from an ancient ms. in the SANSKREET language, with explanat., by Charl. WILKINS, etc. 1787 (trad. en franç. par Parraud. 1787).

Hoc opus non *facem* dixerim orbi erudito oblatam, qua tenebrae circa primordia generis humanis, religionum et opinionum procul pellantur; sed *scintillam*, quae, in cinerem pene frigidum collapsa, ignem excitet et accendat ab ortu mundi sopitum novisque super primi Entis hominisque natura, orbis fabricatione, temporis divisione, antiquarum nationum chronologia, scientiae moralis principiis naturalibus, aliisque notionibus ad philosophiam spectantibus, tentandis laboribus in Europa ansam praebeat.

Erudite Lector, haec scripsi *sub ascia*, dum spissa nubes, morte gravida, ori Franciae, heu! quondam splendido, tetrum livorem suffundebat. Iis fruere, seni indulgens, pridem viatori, qui, nec carcerem, nec ultimum fati ictum reformidans, intimis conclusa praecordiis promere audet, cum veritatis et religionis honos, patriae salus, hominis cujuslibet, hostis etiam commodum, id postulare videntur.

Nec missum faciet curiosus litteraturae Indicae indagator D. HOLWELL, urbis Calcutta, in τῶ Bengalā, gubernatoris generalis, *Interesting historic. events, relative to the provinces of Bengal, etc., as also the mythologie and cosmogony, fast and festivals of the Gentoos, followers of the SHASTAR*, by HOLWELL, Esq. 1766, part. II, ch. IV. (trad. franç. 1768, part. II): tum, *the history of Hindostan, translated from Persian (...)* by Alexander Dow, esq. 1768 (1770); vol. 1: *a dissertation concerning the customs, manners, language, religion and philosophy of the Hindoos* (trad. franç. 1769): tandem, *A CODE OF GENTOO laws or ordinations of the Pandits, from a Persian translations made from the original written in the SHANSKRIT language*, 1777 (1781), (trad. franç. 1778): *Législation orientale*, (1778), p. 306-310 (by M. HALHED), *préface*, p. xcix-cix, *account of the creation*; quamvis hoc opus recens sit, et mera τῶ Pandetan productio, e diversis Samskreticis libris eruta, praebens jus privatum et politiam, seu civilem administrationem, Indorum in provincia τῶ Bengal: simul et *a Grammar of the Bengal language*, by Nathaniel Brassey Halhed, printed at Hoogly in Bengal, 1778, *préface etc.*; propter Bengalici et Samskretici sermonis analogiam.

Istis, inter alia, adjunctis instructus, vel in Europa, vel ipsa in India, coram Brachmanibus celeberrimorum religiosae peregrinationis locorum, scilicet, *Salcette, Iloura, Jagrenat, Benares, Elahbad*, etiam in *Kaschmir*, ad τῶ OUPNEK'HAT attentam lectionem seu studium se accinget.

Sic demum, labore improbo, patebunt neglecta vel male tentata potius quam oculata Indorum mysteria, eorumque in alias gentes quoquoersus profusio et propagatio, sinon certo, saltem verisimiliter notari poterit et assignari.

Verum quantus concursus, quanta dementia, quantus furor! Qui suis, privatis rebus nec bene praeesse norit, alienis, publicis se ingerit negotiis: dignitatum, imperii fames animos excruciat: trucidato trucidans succedit, mox ipse truculentiori locum cessurus. Tandem, o miseri! adhuc imminente periculo, philosophia edocti, vestrae dignitatis memores, haec duo animis alte infixata teneatis: homines laborem ad illos gubernandos impendendum haud mereri; et victui vix quidquam esse necessarium, quando, corpore subacto, sensibus edomitis, mens, suae majestatis conscia, sui proprium regimen audent assumere.

Dabam Parisiis, e Museo. Septembri, 1794.

ANQUETIL DUPERRON,

Indico pleustes,

e R. Inscriptionum et humanarum

Litterarum Academia.

OUPNEK'HAT

(i.e., O SEGREDO QUE É PARA ESCONDER)

OBRA RARÍSSIMA MESMO NA ÍNDIA

que contém a doutrina antiga e secreta, ou teológica e filosófica, extraída dos quatro livros sagrados dos indianos: *Rak Beid*, *Djedjr Beid*, *Sam Beid* e *Athrban Beid*; traduzida *ad uerbum* do idioma persa, misturado a palavras sânscritas, e ilustrada com dissertações e anotações que explicam os pontos mais difíceis

por zelo e obra de

ANQUETIL DUPERRON,

INDICOPLEUSTES,

Outrora diretor e pensionário da *Académie Royal des Inscriptions et Belles Lettres*.

Quisquis Deum intelligit, Deus fit.

Oupnek'hat IV, Mandek, T, 1.p. 394

AVISO AO LEITOR.

*Ornari res ipsa negat, contenta doceri*¹.

Leitor erudito,

Este dito do poeta convém sobretudo às opiniões dos povos e filósofos. A nu, conforme são, devem-se oferecer aos leitores e não necessitam adminículos suasórios ou defensórios. Se a composição é chã e fácil, agrada fruir diretamente dela. Se coisa áspera se apresenta diante de si e desconhecida, há um esforço por adiar o acesso com prefácios, envolver os ânimos em rodeios de palavras. Ao que oferece a antiga doutrina dos Indianos ao mundo erudito basta expor a verdade do manuscrito do OUPNEK'HAT e, ao mesmo tempo, como essa preciosa pérola tenha chegado a minha estante.

No ano de 1775, mês de dezembro, recebi de Bengala pelas mãos do D. Bernier, banqueiro francês, o manuscrito do OUPNEK'HAT. Aquele presente, *auro contra carum*², devia à beneficência do Dr. Gentil, cavaleiro de São Luís, então residente em casa do Nabab *Soudjaëddaulah*, na cidade de *Faisabad*³, em nome do ministério francês.

Folheei imediatamente a obra, escrita com muita nitidez em língua e caráter persas, constando de 247 fólhos. Lida e relida, conferi à risca com outro exemplar que o

¹ Manílio, *Astronómica*, 3.39: "A coisa, em si mesma, nega ser ornada; forçada, nega ser ensinada". (N. do T.)

² Expressão encontrada em Plauto (séc III a.C.), que tem o sentido de 'valioso mesmo em comparação com ouro'. (N. do T.)

³ Faydābād foi capital da província de *Aoud*, mencionada abaixo, durante o governo do *nawāb* (governador) Šujā'eu ddawla (Ġalālu ddīn Ḥaydar, 1753-75). O nome da província é, em geral, grafado *Awadh* (forma *awadhī* do sânscr. *ayodhyā*). Os ingleses escreviam *Oudh*. (N. do T.)

já citado Dr. Gentil, meu amigo, me enviara da mesma cidade, nova capital da província de *Aoud*; levantei atentamente várias lições, segundo requeria o assunto de suma importância, e anotei-as com muito cuidado em separado.

Como que encontrada a chave do sistema indiano e o ânimo já inclinado ao gênio do OUPNEK'HAT, verti a obra para o francês *palavra por palavra*⁴. Depois, essa versão absolutamente bárbara e mal inteligível devido à construção invertida das palavras, cuidei deixá-la mais acomodada à índole da língua francesa.

Porém, enquanto evito a obscuridade, depreendi de imediato que arruinava o sentido do manuscrito, de modo que a nova tradução já não exprimia tanto as opiniões dos Indianos, quanto um conceito próprio da minha mente.

O latim, como o persa, o árabe e o hebraico, admite elocução invertida, por vezes só com a diferença das palavras. Assim o douto Maracci explicou o texto do Alcorão ao mundo das letras: em versão latina rude, mas que referia de perto à língua árabe; assim as versões interlineares da Bíblia e, às vezes, mesmo a Vulgata exibem fielmente expresso o texto hebraico.

Convencido por esses exemplos, reli mais uma vez atentamente o manuscrito do OUPNEK'HAT: as passagens semelhantes, que podiam infundir luz ao texto, conferi-as com cuidado, pesei cada palavra e seu sentido, em si ou segundo a ordem dos assuntos, das sentenças e segundo o sistema indiano; as obscuras, expliquei com notas breves. Então, instruído nos assuntos indianos depois de muitas buscas no *Mahabarat*, *Ain Akbari* e *Teskerat Assalattin*⁵, e auxiliado pelos léxicos sânscrito e hindustani que confeccionara, bengali, telugu e malabar que copiara, lancei-me à tradução.

⁴ No original: *ad verbum*. (N. do T.)

⁵ As obras citadas são a tradução persa do *Mahābhārata* e o *Āīnī akbarī* ("Os modos/costumes de Akbar"), terceiro livro do *Akbarnāma* ("A história ou o livro de Akbar"), história oficial do reinado de Akbar,

Verti a palavra persa em palavra latina, conservando ao máximo o torneio de frase persa; e onde o entendimento do texto parecia pedir, pus a mesma frase em forma menos bárbara, colocando o parêntese entre dois ganchos, em caracteres itálicos.

Daí que talvez se pense ler um volume persa e não latino. Eu busquei esse erro. Quando se trata das opiniões dos homens, de filosofia, teologia, deve-se pôr a coisa nua diante dos olhos, se possível, ou ao menos com roupagens que os lineamentos da natureza permitem transpor. Quando não é lícito editar o próprio texto do autor, há necessidade de versão *interlinear* ou de uma tradução rude e de certo modo servil, para que fique patente o sentido genuíno da obra e no lugar dele não se imponham as ficções do tradutor.

O que está encerrado entre dois colchetes foi tirado do manuscrito nacional, outrora real.

No que além propriamente à norma de tradução, amiúde o pretérito supre, em persa, o infinitivo ou o gerúndio; e o relativo *qui, quae, quod* é expresso pela palavra *keh*, sem designação de gênero, número ou caso, exceto no dativo e acusativo (*kerā*). A fim de servir à índole da língua, verti o *keh* pelo neutro *quod*, quando se podia subentender comodamente um antecedente *illud*, ou simplesmente pela conjunção *quod*.

Para que a elucidação do sentido não sofresse da estrita imitação do texto, exprimi a concordância das palavras em língua estrangeira (persa ou hindustani), grafadas, porém, em caráter latino, com o auxílio dos artigos gregos *ὁ, ἡ* e *τό*. Do

compilado por Abū lfaḍl ʿAllāmī. Ambas foram compostas durante o reinado daquele imperador (1556-1605). Não obtivemos notícia da obra *Teskerat Assalattin* (prov. por *Taḍkirāt assalāṭīn*, “Memorial dos Sultões”). (N. do T.)

mesmo modo, anotei as flexões nos verbos ativos e passivos ou conservei em parêntese a forma do *sermo* latino. Assim, por exemplo, *sabab raftan*, causâ *toũ ire*, isto é, *eundi*; *mantr toũ beid*, isto é *mantr beid (comma libri)*; *tevan kard, goft*, *potestas toũ fecit, dixit*, isto é, *potestas faciendi, dicendi, loquendi*.

Desse modo, conservada a integridade das dicções e evitada a barbárie das declinações nas palavras estrangeiras, pus sob os olhos fielmente a construção ao mesmo tempo que o sentido do texto persa.

O persa não marca distinção de gênero. Para que não nascesse obscuridade da diversidade, tomei todos os nomes, palavras estrangeiras, no gênero neutro. Do mesmo modo, não se seguiu a regra do gênero em latim, a não ser quando se trata do pré-nome dum homem, agente ou duma mulher expressamente nomeados.

Dividi a obra em duas partes e acrescentei números à margem para socorrer a memória, já que não apareça nenhum no manuscrito persa e, para que, com o auxílio desses sinais difusos de intersecção, surgisse um novo remédio à obscuridade, pela comparação de passagens semelhantes.

Penso que aqui se deve anotar que o ilustre varão D. BOUGHTON ROUSE, armígero, outrora prefeito nos domínios bengalis dos ingleses e sumamente perito das coisas indianas⁶, possui, entre seus bens⁷, dois exemplares do OUPNEK'HAT persa e me ofereceu, benfazejo, fazer colação zelosa, pela qual forneceria várias lições aptas a explanar ou corrigir passagens do texto obscuras, faltosas ou imperfeitas. Privado

⁶ Ver o excelente livro desse inglês, igualmente erudito e *πολιτικός*, que tem o título de *Dissertation concernig the landed property of Bengal*, by Charl. William Boughton Rouse, Esq.^r Londin. 1791, in-8.º, em que o direito de propriedade de terras, dos domínios, atribuído aos possesores, é firme e claramente estendido aos monumentos públicos.

⁷ No original, in *caemelio suo*; *caemelium*, que parece não estar dicionarizado, é certamente forma menos correta de *cimelium* ou *cemelium* (do grego *κειμήλιον*). (N. do T.)

dessa ajuda pela guerra infeliz, quero demonstrar testemunho de grato ânimo ao amigo benfazejo e erudito.

Sei que o egrégio inglês conhece muitíssimo bem o persa e verteu *palavra por palavra*⁸ as OUPNEK'HATHA XIX e IX, de que se lê tradução incompleta no livro editado outrora em Oxford, (cujo título se pode ver na nota⁹). De fato, como ele mesmo me escreveu, em carta de 28 de agosto de 1791¹⁰, o supercílio e o bocejo do professor de Oxford desprezou a versão fiel e simples e pôs no lugar uma menos chã e compendiosa, por ser mais elegante.

Ai dor! Onde o amor da verdade, a honra da verdade!

Como teriam chegado a nós íntegros os monumentos da Antigüidade se estivessem sujeitos à censura dum doutor de Oxford! Por outro lado, a verdade protege a si mesma oportunamente: a veracidade não precisa da assistência humana.

⁸ No original: *ad verbum*. (N. do T.)

⁹ *Institutes political and military, written originally in the Mogul language, by the great TIMOUR, improperly called TAMERLANE; first translated into PERSIAN, by ABUTAULIB AL HUSSEINI, and thence into ENGLISH, with marginal notes by MAJOR DAVY, Persian secretary to the commander in chief of the bengale forces, from the year 1770 to 1773, and now Persian secretary to the Governor general of Bengal: the original Persian transcribed from a ms. in the possession of D. WILLIAM HUNTER (...) and the whole work published with a preface, indexes, geographical notes etc. by JOSEPH WHITE (...) Laudian professor of Arabic in the University of Oxford, 1783. in-4.º – Specimen of composition in the Persian language, p. 45, 48.*

¹⁰ "I shewed professor White several of my papers, amongst others some detached extracts, which I had translated from prince DARA SCHAKOOS version of the OUPNEK'HET: and, after much importunity, consented that he should publish them with his *Institutes of Timur*. However I afterwards found that he expunged many passages relating to the Hindoo worship, which he neither understood, nor cared about. If you should chance to mention my extracts again in the preface or notes to your translation, I wish you would take occasion to correct the doubts you have hinted in your *Recherches* etc. of the authenticity of my mss. I did not mention of OUPNEK'HET, because DARA gives another title to his work. I have two complete copies of it; if you should be doubtful of any words in those which are in Paris, I shall be very happy to collate them, and communicate to you the resulte."

Já não é sem tempo, Leitor douto, de excitar tua curiosidade, pois tenho apenas andado à volta de tais coisas. Não direi aqui nada da antiguidade da obra, mas depois anotarei, conforme se ofereçam, alguns passos de que se poderá inferir que esse livro foi composto há muito antes de dois mil anos. Enquanto isso, prepara-te para a doutrina indiana. Escutando o primeiro tradutor do OUPNEK'HAT na Europa, imagina-te a participar de um colóquio de *Pandetan*¹¹ ou doutores da ilustre cidade de *Benares* e a ouvir oráculos de genuína antiguidade como foram proferidos pela boca dos antigos indianos, cercados de nenhum invólucro. Os passos que te parecerem muito obscuros, confere-os entre si ou com outros mais claros.

Preso a nenhum sistema, cuidei de verter as palavras fielmente; desejoso de fazer jus à verdade – que tenho sempre diante de meus olhos –, isento de prejuízos, com os ouvidos fechados a rumores e clamores, quis expor não o correto em si ou segundo tal escola de Filosofia, mas apresentar o sentido próprio do OUPNEK'HAT, qualquer que seja.

Fruindo da mesma liberdade de ânimo, lê os livros de Salomão, os antigos *Kims* dos chineses, os sagrados *Beids*¹² dos indianos, o *Zend-Avesta* dos persas: encontrarás o mesmo dogma, único pai da universalidade, único princípio espiritual, legado, naqueles, clara e lucidamente, como convém a uma fonte da verdade; nesses, obscurecido pelos arrazoados falsos dos homens e delírios das afecções como que por ferrugem. O artífice solerte sabe a diferença entre o ouro misturado a sujeira e escória e o ouropel.

¹¹ Do pl. persa *panditān*, pelo sânscrito *paṇḍita*, m. (N. do T.)

¹² Do persa *bēd*, pelo sânscrito *veda*, m. (N. do T.)

O próprio testemunho dos gregos, ainda que pesem as opiniões estrangeiras na balança de seus filósofos, vale aqui contrapor.

Concordam (os Brâmanes) – diz Estrabão (1.º século), junto com os escritores do tempo de Alexandre – com os Gregos em muitas coisas: e.g. que o mundo foi gerado e é perecível e que é esférico; que seu mantenedor e feitor é deus, que o permeia por inteiro; que são diferentes as origens de todas as coisas e que da produção do mundo a origem é a água; e além dos quatro elementos, que há uma quinta natureza (*âkasch*), de que são constituídos o céu e os astros; e que a terra se situa no meio do universo. Acerca do sêmen, da alma e de muitas outras coisas percebo que também dizem coisas semelhantes. Eles também escrevem histórias, como fazia Platão, sobre a imperecibilidade da alma e sobre os juízos que se fazem no Hades, entre outras coisas.’ Eis o que diz (Megástenes) dos Brâmanes.¹³

Em Plutarco (2.º século):

(...) um dos três restantes (Gimnossofistas), perguntado como poderia surgir um deus de dentre os homens, respondeu: ‘se fizer o que fazer não é possível ao homem.’¹⁴

Isso está de acordo com a *Responsio contra Alexandrum magnum* atribuída, no Anônimo (se é que se pode dar fé), a Dindimo, rei dos brâmanes, que diz:

Deus é o criador das coisas, configurou no mundo diferentes formas e permitiu ao arbítrio humano determinar seu uso. Logo,

¹³ *Strabonis Geographia* (1620), l. 15, p. 713. *Xylandro interprete a Casaub. recognit. not.* p. 250. *Aristotelis opera*, T. 1, l. 3, cap. 5, p. 577.

¹⁴ *Plutarchi opera*. (1624) T. 1, *Cruser. et Xylandr. Interpr. in vit. Alex.* p. 701.

quem deixa de lado as coisas ruins e busca as boas, não se torna um deus, mas amigo de Deus.¹⁵

Deus, o grande rei – diz Dandame, mestre dos Brâmanes, em Paládio – nunca gerou violência, mas luz, paz, vida e água, o corpo e as almas; e ele as recebe quando o fado as consume. Nunca foi autor de cobiça: é este meu Senhor e Deus único. Assim como tem aversão ao crime, não faz a guerra (...).¹⁶

(...) E se Alexandre me arrancar a cabeça (como tinha ameaçado Onesícrates, enviado de Alexandre), (o corpo) não perderá a alma, mas ele vai apenas silenciar; e a alma partirá para o Senhor deixando o corpo, resíduo, sobre a terra, donde fora tirado; e eu, feito espírito, vou ascender ao meu Deus, que nos cerrou em carne e nos mandou à terra, pondo à prova se, separados dele, viveríamos como ordenou: que exige dos que partem para si razão, pois é juiz de todas violências.¹⁷

(Dandame) cantava um hino a Deus, que dizia:

Senhor imortal, em tudo dou-te graças: porque és tu que imperas só sobre tudo, e tudo dás em abundância de alimentar a tuas criaturas. Tu que crias este mundo és que o conservas, esperando as almas que aí mandaste para honrá-las, quais levaram vida pia, como Deus; já as quais não obedeceram às tuas leis, a condená-las. Pois todo juízo justo é em ti e em ti está preparada a vida eterna: te compadeces de todos com eterna bondade.¹⁸

¹⁵ Palladius, *De Gentibus Indiae et Bragmanibus*. S. Ambrosius, *de moribus Brachmanum, opera* (1690) T. 2. epístula 37, circa 387, col. 938, 34, 35. Anonymus *de Bragmanibus*. Edente Edoard Bissaeo. 1668, p. 98.

¹⁶ Palladius, mesma obra, p. 22.

¹⁷ Id. p. 24.

¹⁸ Id. p. 39.

Mais uma vez Dindamo (Dindame) no Anônimo:

Deus não acolhe sacramentos de sangue, estima o culto incruento; despreza libações mortais, aos que oram se propicia pela palavra, pois só nela está com o homem e muito se deleita de sua semelhança. Porque a Palavra é Deus, criou este mundo, o rege e a tudo alimenta: nós a veneramos, a adoramos e tiramos dela o espírito, uma vez que é o próprio Deus espírito e mente. E assim ele é aplacado não com riquezas terrenas, nem com liberalidade e regalia, mas com obras religiosas e ação de graças. É por isso que consideramos a vós muito ignorantes e miseráveis, que não dizeis celeste vossa origem, nem que tendes com Deus uma grande semelhança (...) e o culto religioso não rendeis a um, que é único, mas a muitos, que não se apresentam, e nisso sois claramente enganados pela carne. Pois dizeis que o homem é um pequeno mundo e, assim, multiplicaram-se os membros nele dispostos [?]. Da mesma forma, vós fingis que no céu há outros deuses, dentre os quais atribuíis a cada um as partes divididas do vosso corpo (o pequeno mundo).¹⁹

Apresentemos agora algumas passagens paralelas, ou que ao menos tragam luz às apresentadas, extraídas do livro antiqüíssimo *Mahabarat*, do *Aaiñ Akbari*, e ainda do *Teskerat Assalattin*.

Segundo o *Mahabarat*:

Primeiro este mundo era caligem (treva). E um ovo foi produzido; e esse ovo é a semente de todas as criaturas. E o que é o certo (verdadeiro) se faça ouvir: o DE QUEM, de quem o lume vem, e o ALGUÉM, que sempre é, e em quem todos se espantam, e quem não têm poder de figurar, vê tudo igual, está escondido dos olhos; e

¹⁹ *Op. cit.*, p. 94, 95.

tudo que faz, ele (mesmo) faz e é manifesto. Desse ALGUEM (dessa pessoa) evadiu esse ovo que há.

Desse ovo BRAMHA foi produzido; e Bramha é uno, e é ostad (preceptor) de todos os Deïoutha (espíritos celestes).

E o INTELECTO e MAHADIW foram dele produzidos.

E PRAHASCHTI e PRATSCHETA (pais do gênero humano) foram de MAHADIW produzidos.²⁰

Como BRAMHA mostrasse a MAHADIW, que jazia absorto no culto do Deus excelso, o sidjdah (culto de adoração) supremo, este, levantando-se e feito em honra par a BRAMHA, lhe disse: porque me mostras magno? Faças o sidjdah àquela pessoa que me (fez) e a ti criados. Então MAHADIW e BRAMHA e INDER (rei dos espíritos celestes), e os restantes Deïoutha, fizeram o sidjdah ao santuário do Deus excelso e por tempos renderam o culto e fizeram menção dele (o celebraram com louvores).²¹

Na fé dos Indianos está que o Ente puro (substância pura) do VERDADEIRO (DEUS) EXCELSO tem três qualidades, de que a explicação é por três manifestações luminosas. A manifestação primeira se aparenta com a qualidade da criação do mundo e é dessa qualidade fazer esse (mundo) existente; a segunda manifestação, com a qualidade da permanência, que as criaturas são (por ela)

²⁰ *Mahabarat*, 1. Porb. MS national nº 95. Pers. 11. fol. 15, verso. Livro Sânscrito, traduzido em Persa por Scheikh Aboufazel, a secretis (?) e ministro de Djelaleuddin Mohammed Akbar, imperador do Industão, no ano da era árabe de 995, (1578 da era cristã). As palavras persas de que se deu uma versão não será incômodo ao leitor ler aqui: *Awel*, diz SOUT POURANG, segundo o autor do MAHABARAT, *in aalem tarik boud o BEIZZEH paedah schod ve in beizzezh tokhm hameh makloukat ast ve antscheh rast schanideh mischavad ve az kasi keh rouschni az ost ve kasi keh daiem ast ve hameh dar o heiranand (...) az tschenan kasi in beizzezh modjoud schodeh boud az in beizzezh BRAMHA paeda gascht o BRAHMA iek ist ve ostad hamah deiouthast ve AAKEL o MAHADIW az ou paedah schodah and o PRAHSCHTI o PRATSCHETA az MAHADIW paeda schodahand.* (*Description historique et géographique de l'Inde*; T. 3, (1788), ad calcem not. pour le nº 11 du *Supplément aux RECHERCH. ETC sur l'Inde*, p. 1, et not 6.)

²¹ Id. 8º Porb. fol. 299, verso.

permanentes e guardadas até o tempo conhecido; a terceira qualidade é uma potência vândice e tirânica, por que tudo o que foi produzido será do novo corrompido (destruído). Que o mundo existe e se corrompe, tal é o sentido. E para essas três qualidades há segundo eles três lugares de aparição; e dizem que a figura primeira é BRAMHA, a segunda, BESCHN, a terceira, MAHADIW; e essas três figuras são nomeadas por RADJOUGUEN e SATGUEN e TAMOUGUEN.²²

O princípio da criação do mundo é a substância da majestade do VERDADEIRO (DEUS), santo e excelso, que é o encoberto dos encobertos e não vem de nenhum modo a visão e é imune de ser compreendido. E a existência do seu ente puro, excelso e santo se manifesta com ele na partida; entretanto ninguém o vê, senão que primeiro ouvem seu nome puro; depois o fazem inteligido (o compreendem) e por causa de suas qualidades, caminham para o seu ente: naquele momento o conhecem com o intelecto. E da mesma forma que a sua aparência se esconde do olho, ele permanece também oculto ao intelecto. Ao quando, o quanto, e o como não há via qualquer em sua majestade (...) e ao ente assim chamam no (idioma) indiano ABAKT (...).

O que o Senhor criou primeiro chamam MAHANAT, isto é, MAGNO; e a opinião é de que MAHANAT é um hóspede (um ente que reside em alguém), que os sábios (Filósofos) chamam INTELECTO PRIMEIRO.

E de MAHANAT foi AHENGAR proveniente.

E dele, AKASCH, que é o movimento circular do céu, foi produzido.

E de AKASCH foi produzida a ÁGUA, a que chamam (ente) QUE CHOVE (chuva).

E do curso da água, o que chamam FLUXO D'ÁGUA (água fluente), saíram o FOGO e o VENTO produzidos.

E desses dois foi a TERRA existente (...).

²² *Mahabarat*, 12º Porb. fol. 383, reto.

E ele (BRAMHA) é AHENGAR (...).²³

O mundo foi produzido pelo Senhor excelso, que por causa (com a ajuda) de cinco elementos, que são água e pó (terra) e fogo e vento e céu (ar), o criou; e depois de perecer (ser corrompido) o mundo, de novo vai tudo nele se tornar contido e compacto.²⁴

Aquele magno primeiro criou, ao criar o mundo, a terra e a água e o fogo e o vento e o ar, e ele (Deus) teve na água²⁵ firme morada (repouso).²⁶

Ninguém pode aceder à alma, mas o corpo sem a alma fica vazio; e a alma é uma gema sutil (e leve) que nunca será corruptível (se extingue), senão no tempo em que o quer o DEUS EXELSO; e a quem quer que matam, é a alma em seu estado; e quem quer que vem ao mundo, convém de todo jeito (necessariamente) que ele se vá do mundo.²⁷

A morte se explica com fazer ociosos (inválidos) os cinco sentidos exteriores e interiores que o VERDADEIRO (DEUS), santo e excelso, fez bem compostos (ordenou) segundo a proporção (medida, equilíbrio, balanceamento) justa da temperatura e do calor natural no corpo do homem e dos outros animais. E enquanto a temperatura (do corpo) está no limite da proporção justa, há nele sentido e movimento; e a ordenação do corpo está ligada a ele. Depois que as faculdades se transformaram num débil vulto, e a natureza (essência, estado natural) se inverteu por causa da

²³ Mahabarat, 12ª Porb. 2. part. fol. 423, reto & verso.

²⁴ Mahabarat, fol. 434, reto, 446, verso.

²⁵ Genesis 1.2. *Et spiritus Dei ferebatur super aquas* (em hebraico, *ve rouackh Elohim merakhefet aal penei hammaim*).

²⁶ Id. fol. 446, verso.

²⁷ Mahabarat, 6ª Porb. fol. 238, reto.

temperatura (do corpo), e a alteração achou caminho nos estados do corpo, e todo vigor ficou de lado (desapareceu), a isso puseram (deram) o nome de estado de morte.²⁸

O AAIN AKBARI, livro cujo autor é o supracitado ABOULFAZEL, faz menção do SOUTSCHHM e STHOUL²⁹, o intelecto que não chega ao olho, donde provêm, por uma mistura variada das afecções do conhecimento, da alegria, do sofrimento, do desejo, da ira, e da ignorância, o AKASCH, o vento, o fogo, a água e a terra, como os instrumentos de BRAMHA, a criação, BESCHN, a conservação, e MAHADIW, a destruição.

Dizem, assim o diz o autor do livro que tem por título Teskerat assalattin, em que são lembrados os Beid dos indianos, profusamente expostos seus temas, conhecimentos, reinos, reis, que “além da água não era nada. Pelo poder (virtude) de Deus, a flor NILOFER evadiu da água à visão; e no meio daquela flor, BRAMHA, que é a causa (meio, instrumento) da criação, brilhou em imagem para a face humana.”

Por meio desses testemunhos (e muitos mais se necessário fosse) se afirma a doutrina do OUPNEK'HAT, com que se constroem, segundo os antigos indianos, supremo dentre todas as coisas, e assim criador de BRAMHA, BESCHN e MAHADIW, dos agentes de si, o DEUS EXCELSO assim como o INTELECTO PRIMEIRO, que de Deus procede; os quais operam depois de Deus. São de fato dogmas preciosos, que nem os longos intervalos de tempo, nem as múltiplas sucessões dos povos, nem as várias revoluções do orbe puderam apagar da memória dos homens³⁰.

²⁸ Mahabarat, 7ª Porb. fol. 270, verso.

²⁹ Pelo sânscrito *sukşma*, adj. grosso, material e *sthūla*, adj. sutil, imaterial. (N. do T.)

³⁰ A esse respeito, vale a pena ler os comentários eruditos de D. Mignot, nos quais ele expõe a doutrina dos velhos filósofos da Índia e a compara com as opiniões de filósofos de outras regiões (*Mémoires de*

l'Acad. des Inscript. et bell. lettr. T. 31 (1778); *Mém.* p. 212-338). Nessa obra extremamente doutra, a matéria, quanto a encontre alheia o melhor Acadêmico, foi tratada de maneira profusa, profunda e lúcida. Tudo da antigüidade Grega e Latina, os monumentos conhecidos do Oriente, os relatos manuscritos ou impressos dos viajantes mais verossímeis (BERNIER, *Voyages*, T. 2, *des Gentils de l'Indoustan*, p. 158, 159, etc.; *An historic Relation of the Island Ceylon in the East-Indies etc.* by Robert KNOX, *a captive there near twenty years* (1681), parte III, cap. III-V, p. 78-86; KAEMPFER, *Histoire naturelle, civile et ecclésiastique de l'empire du Japon*, 1732. T. II, l. III, p. 1-76), junto com outros livros de autores que escreveram sobre a Índia, tudo isso está metido ali no meio; sobretudo: COUTO, o continuador de BARROS, (*DECADA QUINTA DA ASIA, dos feitos que os Portugueses fizeraõ no descobrimento dos mares e conquista das Terras do Oriente etc.* por Diogo do Couto, *chronista e guarda-mór da Torre do Tombo do estado da India*, 1612, l. VI, cap. I-IV, fol. 120-131); *Lettres édifiantes e curieuses des Jésuites*, *Recueil IX*, 1711, p. 1-60. R. X, 1713, p. 15; R. XIII, 1718, p. 95-225; *Histoire du Christianisme des Indes, par la Crose*, 1758, T. 2, l. VI, p. 249-359; *Le Théâtre de l'idolâtrie, ou la Porte ouverte pour parvenir à la connoissance du paganisme etc.* par Abraham Roger; trad. francesa de Lagrue, 1670.

Foram omitidas por D. Mignol as narrativas em alemão dos MISSIONÁRIOS DINAMARQUESES de Tranquebar, à margem de Coromandel, iniciadas no ano de 1708 e daí não mais interrompidas (*Der koenigl. DAENISCH MISSIONARIEN aus Ost-Indien eingesandte ausführliche Berichte etc.* Halle, 1710 etc.; trad. francesa de Niecamp. 1745. T. 1.); BALDAEI, *Decem annos apud Batavos in insula Ceylon Ministri (à sacris), Beschreibung der Ost-Indischen Küsten Malabar und Coromandel, auch der Insel Zeylan, mit Kupf. in fol.*, 1672; obra em que são expostos de maneira curiosa os dogmas dos indianos; e *Histoire de la Religion des Banians, contenant leurs lois, leur lyturgie, leurs tribus, leurs coutumes et leurs cérémonies, tant anciennes que modernes, recueillies de leurs Bramanes et tirées du livre de leur loi, qu'ils appellent SHASTER (...)* trad. de l'anglois de henry LORD, 1667.

A isso acrescentam-se: EZOUR VEDAM, ou *Ancien Commentaire du VEDAM, contenat l'exposition des opinions religieuses et philosophiques des Indiens, traduit du Samskretam par un Brahme (à Pondichery), revu et publié (par M. le Baron de Sainte-Croix), avec des observations préliminaires, des notes et des éclaircissemens*, 1778; BAGAVADAM ou *Doctrine divine, ouvrage indien, canonique sur Être suprême, les dieux, les géans, les hommes, les diverses parties de l'univers* (trad. en franç. par l'Interprète noir du Conseil de Pondichery, publié par M. d'OPSONVILLE), 1788; BHAGUVAT GEETA, or *Dialogues of Kreeshna and Arjoon, in eighteen lectures (...)* with notes, translated from the original in the SANSKREET or ancient language of the Brahmans, by Charles Wilkins (discípulo dos Brâmanes de Benares), senior merchant (...) in their (English Company) Bengal Establishment, 1785; e HEETOPRADES, or VEESHNOO SARMA, in a series of connected fables, interspersed with moral, prudential and political maxims, translated from an ancient ms. in the SANSKREET language, with explanat., by Charl. WILKINS, etc. 1787 (trad. en franç. par Parraud. 1787).

O curioso pesquisador da literatura indiana também não dará falta da obra de D. HOLWELL, governador geral da cidade de Calcutá, em Bengala: *Interesting historic. events, relative to the provinces of Bengal, etc., as also the mythologie and cosmogony, fast and festivals af the Gentoos, followers of the SHASTAR, by HOLWELL, Esq.* 1766, part. II, ch. IV. (trad. franç. 1768, part. II); e ainda, *The history of Hindostan, translated from Persian (...)* by Alexander Dow, esq. 1768 (1770); vol. 1, *A dissertation concerning the customs, manners,*

Esta obra, não direi que seja um *facho de luz* oferecido ao orbe erudito, por que se afastem ao longe as trevas acerca dos primórdios do gênero humano, das religiões e opiniões, mas *centelha* que, caída na cinza quase fria, excite e acenda o fogo do sono de desde a origem do mundo e dê, na Europa, ocasião de tentar novos trabalhos sobre a natureza do Ente primeiro e do homem, da fabricação do mundo, da divisão dos tempos, da cronologia das nações antigas, dos princípios naturais da ciência moral e de outras noções relativas à Filosofia.

Leitor erudito, escrevi essas cousas *sub ascia*³¹, enquanto uma nuvem espessa, grávida de morte, ia deixando sob si uma mancha negra cobrir aíl o semblante outrora esplêndido de França. Frui delas com indulgência ao velho, noutros tempos viajor, que, não temente ao cárcere nem à última pancada do destino, ousa trazer da entranha profunda suas conclusões, que assim o pede a honra da verdade e da religião, a salvação da pátria, e o bem do todo homem, ainda que inimigo.

language, religion and philosophy of the Hindoos (trad. franç. 1769); e por fim, *A CODE OF GENTOO laws or ordinations of the Pandits, from a Persian translations made from the original written in the SHANSKRIT language, 1777* (1781), (trad. franç. 1778): *Législation orientale*, (1778), p. 306-310 (by M. HALHED), *préface*, p. xcix-cix, *account of the creation*; embora essa obra seja recente, e mera produção de *Pandetan* extraída de vários livros sânscritos, apresentando o direito privado e a organização política ou administração civil do Indianos na província de Bengala; mais a *Grammar of the Bengal language, by Nathaniel Brassey Halhed, printed at Hoogly in Bengal, 1778, préface etc*, para a comparação das línguas Bengali e Sânscrita.

Instruído com a ajuda dessas e outras obras, tanto na Europa, quanto mesmo na Índia na presença dos Brâmanes dos locais mais célebres de peregrinação religiosa, a saber: *Salcette, Iloura, Jagrenat, Benares, Elahbad*, e mesmo na Caxemira, poderá (o pesquisador das coisas indianas) se lançar à leitura atenta ou estudo do OUPNEK'HAT.

Só assim, com trabalho persistente, aparecerão os mistérios dos indianos que, mais que ocultados, foram negligenciados ou mal abordados, e se poderá, senão com certeza, ao menos de maneira verossímil, infirmar ou firmar sua difusão e propagação entre outros povos.

³¹ Em itálico no original, *sub ascia*, 'sob o machado', *i.e.*, sob ameaça. (N. do T.)

Mas quanta correria, quanta demência, quanto furor! Quem não soube estar à frente nem dos assuntos seus, privados, se intromete nos negócios públicos e alheios; a fome de dignidades, de poder, excrucia os ânimos; ao trucidado sucede o que trucidado, o qual logo cederá lugar a um mais truculento. Por fim, ó infelizes!, o perigo ainda iminente, instruídos de filosofia, lembrados da vossa dignidade, tendes bem arraigadas no ânimo estas duas coisas: que os homens não merecem o trabalho que se impende em governá-los; e que para viver já mais quase nada é necessário, quando, subjugado o corpo, domados os sentidos, a mente ousa assumir, ciente de sua majestade, seu próprio regime.

Em Paris, do Museu. Setembro de 1794.

ANQUETIL DUPERRON,

*indicopleustes*³²,

da Académie Royal des Inscriptions et

Belles Lettres.

³² Do composto grego *ίνδικο-πλευτής* m., ‘índico-navegador’, navegador das Índias; tal foi o epíteto de Cosme, o egípcio (*Κόσμος αϊγύπτιος*), autor da *Topografia cristã* (*Χριστιανική τοπογραφία*), texto do século VI a.C. (circa 535) incluído no corpus da Patrística grega. Recebeu o qualificativo por ter, no exercício do comércio, visitado partes da Índia, especialmente o Ceilão (*Ταπροβάνη*) tendo incluído, no livro XI de sua obra, uma descrição daquela região e de sua fauna. (N. do T.)