

A Ideia de Tradução da Bíblia no Século XVII: Sacy e Simon

Mário Botas
(Professor na Universidade Lusófona)

Para a Ester Miriam que introduz a sua história ao pontuar os textos dos outros com as suas próprias palavras e riscos.

1. O claro obscuro: da corrupção à Reforma.

A concepção que os católicos franceses têm da tradução da Bíblia, no último quartel do século XVII, inscreve-se numa história mais geral em que a relação que se estabelece com a Escritura bíblica possui o papel revelador na Europa ocidental¹. Não sendo este texto mais do que uma *nota*, não dou a estas «ideias» de tradução o seu contexto cristão imediato². Deste contexto imediato só vou relembrar um aspecto, que é fundamental: o contraste entre as *instituições opacas* e os *textos claros*. Assim para

¹ Cf., por exemplo, E. A. Nida, «Principles of translation exemplified by Bible translating», in R. A. Brower (ed), *On translation*. Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1959, pp. 11-31. O autor considera as possibilidades de tradução da Bíblia em todas as línguas na sua relação com a especificidade cultural do texto. Cf. do mesmo, «Linguistics and Ethnology in translation problems», in *Word* 2 (1945), pp. 194-208. O trabalho fundamental de Georges Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*. Paris, Gallimard, 1963, não analisa, infelizmente, o papel histórico jogado pela Bíblia nas teorias da tradução. Há que dar também a sua importância à tradição exegética da medicina (W. Fulbecke, P. J. Toletus, C. Martinengus, C. Guarinonius, e outros), à hermenêutica do direito até Leibniz, e às teorias que têm a ver com uma hermenêutica geral (J. C. Dannhauer, J. Clauberg, e outros) - um conjunto de investigações que, dos séculos XVI ao XVII, englobam a maior parte do tempo e atravessam o campo particular da exegese bíblica.

² Para uma análise notável deste contexto imediato cf. J. Le Brun, M. de Certeau e al., *Histoire du texte. Recherche sur la place du livre dans le christianisme*. Paris, Université de Paris XII, UER Lettres et Sciences humaines, 1974.

Lutero, a Escritura bíblica tem como característica própria a *claritas* (claridade).

No século XVI, a Reforma joga sobre esta tensão entre instituições quase universalmente tidas por *corruptas*, de um lado, que se tornaram opacas pela decadência e pelos avatares da história, e, do outro, um texto cuja literalidade conserva intacta a Palavra de Deus e permanece uma «*fonte*» clara para novos recomeços cristãos. O que já não se ouve nas primeiras continua a ser ensinado pelo segundo. Se o sentido já não é visível nas Igrejas desfeitas pelo tempo, é claramente enunciado na Bíblia. É aqui que mantém a sua força. Por isso é necessário colocar-se à escuta do «documento» (quer dizer da Palavra que ensina) - ouvir simultaneamente a *claridade* das suas mensagens e abrir a vontade à sua *força* de conversão. Tornar as orelhas obedientes a esta força do sentido, «poder do Espírito», tal é a ambição que inspira um enorme trabalho de edições, traduções e comentários bíblicos. À evidência de uma decadência institucional (que ensombra as visões da história nos séculos XVI e XVII), opõe-se o desafio de reencontrar, pelo retorno à primitividade das Escrituras bíblicas, a sua capacidade de esclarecer e de edificar, ontem como hoje, as comunidades crentes,

É de ter em conta que a esperança que os Reformadores evangélicos colocam na lisibilidade e no poder do texto sofreu, ao longo do século XVII, a erosão da crítica erudita. O trabalho suscitado pela vontade de dar à Palavra de Deus a sua claridade primeira produziu lentamente o inverso daquilo que desejava. Ele revelou as derrocadas que comprometiam definitivamente a *materialidade* dos livros santos (a sua disseminação em cópias defeituosas, as desapareições de textos, o invencível progresso do erro e da mentira na transmissão, etc.), e as ambiguidades que tornam o *sentido* inatingível (equivocos de enunciados, estratificação de interpretações contraditórias, afastamento e, por isso mesmo, ignorância dos postulados históricos, etc.). Através da experiência fervilhante da erudição, o texto aparece então tão *corrompido* como as instituições.

A base da Reforma evangélica está destruída. Richard Simon repete-o aos Protestantes, não sem arrogância. Mas a Reforma católica é igualmente atingida por esta constatação; ela só tem como recurso um retorno à instituição (cujo ensino aparece desde logo como mais claro), uma procura apostólica de assentimentos exteriores (a «prova» da «verdade» vem do exterior, pela multiplicação das conversões), ou uma retirada espiritual para o interior (o testemunho místico ou profético da Palavra de Deus na consciência). Que a Bíblia é um texto destruído e opaco, é também o ponto de partida de Espinosa quando, do seu lugar agora distante dessas ruínas ambíguas, ele constrói a sua história das Escrituras ou conhecimento metódico e crítico da Bíblia: ele estabelece as regras *comuns* que permitem tratar este objecto particular como outro qualquer; ele distingue

absolutamente da *verdade* (*veritas*) a organização de «sentido» (aquilo que o texto quer dizer: *sensus*) produzida por um funcionamento da língua, e encontra na razão, fora destes textos fragmentados, o princípio único que articula todos estes «sentidos» sobre uma «verdade»³. Se a Bíblia tem valor ético, só existe para a *traduzir* um discurso *especulativo*, diferente da sua letra e livre das explorações sectárias ou eclesiais.

Das transformações que provoca a mudança que se opera no século XVII no estatuto da Bíblia (para resumir, a *Palavra* torna-se um *objecto* textual) e das investigações que lhe correspondem na tradução, dois casos célebres fornecem os exemplos: Sacy e Simon.

2. Preliminares teóricos

Estas investigações enquadram-se num conjunto de postulados teóricos. É suficiente indicar três traços do espaço epistemológico em que se desenvolvem.

1º Por um lado, a *ausência de uma teoria do texto bíblico* enquanto texto. Este lugar vazio, que é talvez apenas o contrário de uma excessiva auto-suficiência teológica, nota-se já no pioneiro da hermenêutica cristã do século XVI. Com efeito, para Erasmo, restaurador, editor, comentador do Livro que tem por autoridade suprema, a Escritura é uma colecção de textos diversos (pela língua, pelo estilo, pelo conteúdo, etc.), unidos somente pelo *facto* de serem recebidos assim da tradição e pelo *princípio* teológico que afirma a sua inspiração. Estes textos só constituem um conjunto pela sua circunscrição canónica que garante a sua relação comum e privilegiada a um só Autor. A sua pluralidade material é ultrapassada pela convicção doutrinal de que eles relevam todos da mesma Palavra e de que formam um todo. Mas nenhuma teoria literária do *corpus* articula esta diversidade textual. Talvez que esta teoria do texto só seja possível quando, ao deixarem de ser críveis, as teologias da Escritura deixem de assegurar esta unificação vinda «do alto» e que é extra-textual. No entanto, as intervenções de Erasmo na letra ou no sentido fundamentam-se sobre critérios muito flutuantes que reenviam, para cada passagem, a uma exterioridade essencial, seja para aquém, seja para além do livro, - por exemplo, às suas fontes, aos seus pressupostos históricos, ou, então, aos seus comentários posteriores (patrísticos), aos seus efeitos morais sobre o leitor, ou ainda a uma «filosofia» de inspiração «evangélica»⁴.

³ Cf. em particular no *Tractatus theologico-politicus* (1670), cap. VII: «De Interpretatione Scripturæ».

⁴ AA. VV., *Histoire de l'exégèse au XVI siècle*. Genebra, Droz, 1976.

As concepções ética e teológica do livro parecem dominar Erasmo demais para lhe permitirem regular verdadeiramente as escolhas que sugerem, à medida do seu trabalho, os seus imensos conhecimentos em matéria de léxico, de gramática ou de retórica. As suas decisões de editor e de comentador efectuam-se segundo imperativos morais que comandam a sua inteligência do texto e segundo os saberes que ele mobiliza sucessivamente para lhe tapar os buracos (aquilo a que chama as «faltas de sentido»), mas sem que uma teoria literária exerça o controlo sobre as suas intervenções e lhes imponha uma lei do texto. A Bíblia é fundamentalmente o campo em que se cruzam uma erudição gramatical e uma ética religiosa. A sua edição crítica será o produto de uma e a representação da outra, no interior da cena que fornece e circunscreve a Tradição da Igreja católica. Neste esquema, que se prolonga no século XVII sobre outros modos, a verdade do texto decide-se *fora dele*, por cima, quer dizer em nome de uma «filosofia» da revelação, e por baixo, quer dizer pelo fluxo multiforme dos conhecimentos lexicais, gramaticais ou históricos.

2º Mais tarde, no século XVII e sobretudo em Port-Royal, uma teoria da língua vem ordenar este trabalho. Ela concebe a língua como uma combinação entre as ideias (ou átomos de pensamento) anteriores aos significantes e que supõe pertencerem a uma «língua» mental universal, e, por outro lado, os *significantes* (ou *verba*, átomos fonéticos) articulados entre si e sobre as ideias pelas convenções sócio-linguísticas, quer dizer por uma língua. As «ideias» são universais, mesmo se os termos que as designam «são arbitrários», e relevam de uma espécie de teatro de enunciação, dado que eles são o efeito de contratos e convenções históricas⁵.

Em princípio, a comunicação, transito do sentido ou tradução, é então sempre possível. A sua dificuldade não supõe a inquietante ausência de uma «conformidade de ideias»⁶ por detrás da decoração das palavras. Esta dificuldade pode ter várias razões: ou o significante é um acordo inadequado com a ideia que o representa (é confuso, obscuro, etc.), ou então faz parte de um sistema de convenções que ainda não estudámos ou que ignoramos (por exemplo, a ambiguidade de uma palavra da Bíblia pode ter a ver com o facto de que nos enganamos sobre a língua à qual pertence), ou com o facto de que temos um conhecimento insuficiente dessa língua; ou então é porque ainda não existe um significante que corresponda a uma ideia em expectativa (logo há que encontrar palavras para esta ideia a dormir como a Bela adormecida). Mas desta maneira a *obscuridade* permanece um fenómeno de

⁵ *Logique de Port-Royal*, I parte, cap. 1. Cf. Louis Marin, "La critique de la représentation classique: la traduction de la Bible à Port-Royal", in AA. VV., *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*. Bruxelles, Saint Louis, 1976, pp. 549-575. A *Lógica* deve ser também colocada numa história que remonta ao Hermógenes do *Crátilo* platónico.

⁶ Pascal, *Pensées*, Lafuma frag. 213.

superfície e toda a ambiguidade pode-se reduzir a uma obscuridade. A *tradução* é assim garantida por uma teoria da língua⁷, em que se reconhece, de resto, a projecção de uma teologia.

3º Enfim, uma *retórica* (ou melhor, «um pensamento da figuração»⁸, que se substitui à retórica tradicional) reorganiza em função de uma distinção entre o próprio e o figurado as questões, desde há muito cruciais, relativas ao *claro* e ao *obscuro*. Praticando contra a insinuação das figuras, e sobretudo da metáfora, no discurso especulativo uma espécie de caça às bruxas, e produzindo o artefacto proteccionista de um sentido «próprio» referencial que assegura a adequação de um termo à ideia, esta nova retórica, ou teoria da representação, chega a ter o figurado por um efeito da paixão e, mais ainda, por um instrumento de «fazer crer» ou de um «obrigar a fazer» do enunciado. Útil ou necessário segundo os casos, o figurado aparece onde se trata de convencer o destinatário e, pelo discurso, de o deslocar. Transporte do sentido, o figurado é por isso a característica da persuasão. Ele é indissociável de uma força ou de uma performatividade da linguagem. Mas esta figuração da força paga-se por uma perda na clareza dado que ela supõe uma deriva ou uma pluralidade do sentido.

Muitos antecedentes cristãos se poderiam citar, ainda que não relevem da mesma formalização retórica. Assim, a propósito da mentira, Agostinho de Hipona divide as verdades entre as que são «nuas», logo acessíveis ao espírito, e aquelas que, porque «veladas» («escondidas sob esta espécie de roupa que são as figuras»), convocam um «desejo» e põem em jogo um «prazer»⁹. Por oposição à transparência que é o saber, o «escondido» introduz uma libido. Donde, posteriormente, a ambivalência do «disfarce» que tanto insinua as falsas ideias, como exprime e produz a sedução das verdadeiras. Sem dúvida, há que ligar ainda ao poder atractivo e persuasivo do discurso a sua musicalidade - o «número» - que retira o texto da sua semântica e maravilha o leitor. Em *La manière de bien traduire d'une langue en autre*, Etienne Dolet dava como regra «a observação dos números oratórios, a saber uma ligação e uma reunião de dicções com uma tal doçura que não apenas a alma se

⁷ Sobre as concepções contemporâneas da relação entre uma teoria da linguagem e o princípio da tradução, temos o exemplo de duas posições contrárias com Louis Hjelmslev, "Existe-t-il des catégories qui soient communes à l'universalité des langues humaines?" in AA. VV., *Actes du congrès international des linguistes*. Paris, Klincksiek, 1949, pp. 419-430, e, por outro lado, com James Barr, *Sémantique du langage biblique*. Paris, Aubier-Cerf, 1971, pp. 37-63, pp. 317-325.

⁸ G. Genette, *Figures III*. Paris, Seuil, 1972, p. 23. Sobre a desagregação e as metamorfoses da retórica tradicional, partilhada no século XVII entre a lógica e a gramática, cf. Michel Foucault, *Introduction*, in Arnauld e Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*. Paris, republications Paulet, 1969, pp. 3-27, e sobretudo Pierre Kuentz, "Le rhétorique ou la mise à l'écart", in *Communications*, 16 (1970), pp.143-157.

⁹ *Contra Mendacium*, X, 24. Cf. Tzvetan Todorov, *Théories du symbole*. Paris, Seuil, 1977, p. 76.

¹⁰ Etienne Dolet, *La manière de bien traduire d'une langue en autre*. Lyon, Dolet, 1540, pp. 18-19.

felicita como as orelhas se maravilham»¹⁰. Número e sombras escondem o sentido e representam a sua força.

Seja como for com os seus antecessores, em Port-Royal o especulativo é uma organização analítica de um «próprio»; o oratório (a poesia, a pregação, etc.) é o jogo de uma energia no espaço polissémico do «figurado». Um «pinta» a ideia; o outro, os efeitos que ela gera. Não há, por isso mesmo, contradição entre os dois - ao menos em princípio. Para Antoine Le Maistre, pode-se, numa tradução, manter intactas as ideias («nada acrescentar ao sentido») mesmo se se aumentam os efeitos de sedução ou de persuasão («acrescentar diversas belezas pelo estilo»¹¹. Problemática perigosa dado que, desde o princípio do século XVII, a investigação da «cor» ou da emoção torna-se «mundana» e afasta-se das verdades que ela deveria «fazer crer»¹². Entre a beleza e a verdade cria-se um abismo que transforma a distinção entre o figurado e o próprio numa oposição entre poesia (fábula) e história (erudição). Também a tradução, que deve vassalagem às duas, se torna o campo fechado de uma guerra das musas.

3. Le Maistre de Sacy

Por entre as grandes traduções francesas da Bíblia (Olivetán, 1535-1588; Diodati, 1644; etc.)¹³, aquela que Le Maistre de Sacy publicou pouco a pouco em livros separados (1665-1684)¹⁴ tem uma importância particular pela sua longa

¹¹ Antoine Le Maistre, *Règles de la traduction* (in Nicolas Fontaine, *Mémoires touchant la vie de Mr de S. Cyran*), cit. in Louis Marin, "La critique de la représentation classique: la traduction de la Bible à Port-Royal", in AA. VV., *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*. Bruxelas, Saint Louis, 1976, p. 557. De facto as traduções de Antoine Le Maistre serão vistas como grandiloquentes em Port-Royal e ele vai suspendê-las. Cf. Basil Munteano, "Port-Royal et la stylistique de la traduction", in AA. VV. *Actes du VII congrès de l'Association internationale des études françaises*. Paris, 1955, pp. 151-172.

¹² A propósito das paráfrases e traduções dos Salmos, Michel Jeanneret, *Poésie et tradition biblique au XVI siècle*. Paris, José Corti, 1969, analisou a evolução que, das transposições articuladas sobre um respeito do espírito do texto (primeira metade do século XVI), conduz a uma segunda etapa de erudita fidelidade à sua letra (Cf. Baif, Vigenère, etc.) e desemboca, no limiar do século XVII, em obras de criação pessoal de que a Escritura bíblica não é mais do que o pretexto.

¹³ Para o *Novo Testamento* temos, antes da de Sacy (1667) ou contemporâneas, as de J.-C. Deville (1613), de O. Frizon (1621), de P. de Besse (1631), de J. Corbin (1643), de F. Véron (1647), de M. de Marolles (1649), de P. Amelotte (1668), etc., para não assinalar senão as mais importantes.

¹⁴ Estas traduções, de facto devidas a uma espécie de colectivo (Sacy, A. Le Maistre, Arnauld, Nicole, o duque de Luynes) e a numerosas consultas (a Barcos, em particular), apareceram numa ordem e com lacunas (Ezequiel, Jeremias, o Cântico dos Cânticos, etc.) em que se indicam as preferências eclesiásticas e pastorais: *Salmos*, em 1665; *Novo Testamento*, em 1667 (a edição dita de "de Mons": 5000 exemplares vendidos em 6 meses); *Provérbios*, em 1672; *Eclesiastes, Sabedoria e Isaías*, em 1672; os doze *Pequenos Profetas*, em 1679; *Génese*, em 1682; *Êxodo, Levítico*, em 1683; *Eclesiástico*, em 1684.

carreira. Ela situa-se de resto no momento em que a Escritura bíblica entra massivamente na língua francesa. Na edição parisiense, por exemplo, as Bíblias, maioritariamente editadas em línguas antigas de 1640 a 1660 (30 obras sobre 40 de 1641 a 1645 ou de 1665 a 1660), são a seguir, cada vez mais, versões francesas (de 1695 a 1700, sobre 60 edições, 55 são em francês)¹⁵. De todos os lados, empreendem-se então traduções; Sacy começa a publicar em 1665; Desmarets edita a sua em Paris em 1669; Henri Justel e os pastores de Charenton elaboram em 1670 o projecto a que Richard Simon está associado e que não se realizará, apesar de sete anos de trabalho em comum; François Turretini e os seus amigos genebrinos preparam desde 1672 a tradução francesa que Chouet publica em Genebra nos finais de 1678; etc. Estes quinze anos de efervescência na tradução (1665-1680) constituem um momento excepcional teórico e prático sobre a nossa questão.

Na base da concepção que o Maistre de Sacy tem da tradução¹⁶, há uma opção que o distingue de Richard Simon: um procura a maneira de ser testemunha de um *Livro-Sujeito*; o outro, como tratar um *livro-objecto*. Sacy procura o «sentido» do *Autor*, quer dizer o Espírito de Deus; Simon, o sentido do *texto*, quer dizer uma organização literária e semântica. Na mesma época, o mesmo livro dá lugar a duas práticas divergentes. Estas posições não autorizam, de resto, nenhuma conclusão sobre a autenticidade do seu catolicismo; elas referem-se a geografias diferentes da fé católica que, para um, está investida na relação com a *Escritura Santa* e, para o outro, é mantida pela tradição oral e profética da *instituição eclesial*. Não colocando no mesmo lugar nem da mesma maneira a questão ideológica e de identificação da *crença*, eles não têm as mesmas *práticas* de tradução.

Para se assegurar de dizer e transcrever o sentido do Autor - um sentido que ultrapassa o homem -, Sacy dispõe de dois tipos de critérios:

1º Uma *missão* deve habilitar o tradutor. É uma profissão que não se improvisa. A imutabilidade do sentido, questão fundamental quando se trata de uma verdade (e revelada), tem como condição de possibilidade um *lugar* fixado ao tradutor pela Igreja, única «autoridade tradutora»¹⁷ do Espírito Santo. É por isso uma *obediência* que o liga ao sentido, introduz no lugar da sua verdade e autoriza o seu mediador. Ela é assim conforme ao princípio de Bérulle (e do Pseudo-Dionísio)

¹⁵ Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris*. Genebra, Droz, 1969.

¹⁶ Encontramo-la sobretudo no *Préface à la traduction du Nouveau Testament* (in *La Bible de Mons*, Paris, 1696), em G. Delassault (ed), *Lechoix de lettres inédites de Sacy* (1650-1683). Paris, Nizet, 1959, e em Nicolas Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*. Colónia, 1738, particularmente t. 2, p. 385 ss, e t. 4, p. 322 ss

¹⁷ Louis Marin, "La critique de la représentation classique: la traduction de la Bible à Port-Royal", in AA. VV., *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*. Bruxelas, Saint Louis, 1976, p. 555.

segundo o qual «o Filho não intervém na produção do Espírito Santo», quer dizer na manifestação do sentido, «senão pelo poder que recebeu» do seu Pai¹⁸. Ninguém é capaz de dizer o espírito da letra sem ser «imediatamente enviado». Só sai do silêncio «pela força»¹⁹. Na perspectiva de Bérulle que prevalece ainda em Sacy ou Barcos, a *instituição* eclesial que dá acesso ao espírito tem como forma uma instituição do espírito, a *directção espiritual* - estrutura que evita confundir a «missão» com a organização objectiva (e cada vez mais «mundana») dos ofícios eclesiásticos ou, ao contrário, de a reduzir a uma partilha puramente subjectiva entre a *oração* que abre o interior ao Espírito Santo e a *oração* que o «produz» para o exterior (a pregação, a edição, etc.). O tradutor só é fiel ao espírito da letra se recebeu esta missão do seu director espiritual²⁰. É o ponto preliminar de uma *competência*.

Da relação entre o trabalho de tradução e o lugar que «autoriza» o acesso ao sentido, os termos variaram depois de Sacy. Mas a relação em si permanece. É certo que a pertinência do *estatuto* é a maior parte do tempo escondida, disfarçada ou negada pelo texto que produz a operação de tradução, mas não é por isso que ela é menos fundamental, assim como, no saber da medicina, «o estatuto dos indivíduos que têm - e apenas eles - o direito regulamentar ou tradicional, juridicamente definido ou espontaneamente aceite, de proferir tal discurso»²¹. Haveria que analisar a história daquilo que é sublinhado por Sacy e que, desde então, só é dito indirectamente, a saber a habilitação ao sentido pela agregação a um meio (supostamente «neutro», científico por exemplo, e que supõe que este neutro tenha a capacidade de dizer a verdade) ou pelo estatuto social, linguístico ou ideológico do locutor. De todas as maneiras, uma exterioridade do texto (uma missão, um lugar, uma pertença) serve de autorização à tradução e sustenta, como seu postulado, uma competência. Ela assinala-se assim, na tradução, por uma série de efeitos, tais como, em Sacy, o

¹⁸ Bérulle, *Discours de controverse* (1609), t. I, 24 a 28, in *Oeuvres complètes*. Paris, Migne, 1856, pp. 673-681. Cf. Jean Orcibal, "L'idée d'Église chez les catholiques du XVII^e siècle", in *Relazioni del X Congresso inter. di scienze storiche*, t. 4. Florença, Sansoni, 1956, pp. 116-117.

¹⁹ Cf. Jean Orcibal, "Martin de Barcos (1600-1678), abbé de Saint-Cyran, et sa correspondance", in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 52 (1957), p. 892.

²⁰ Doutrina conforme à posição de Saint-Cyran, cuja «primeira máxima» em matéria de escrita, era de «nunca escrever senão segundo os compromissos que vinham de Deus». Cf. M. Lancelot, *Mémoires touchant la vie de M. de S. Cyran*. Colónia, 1738, t. 2, 3 parte, cap. 13, pp. 127-132: «Da maneira segundo a qual M. S. Cyran desejava que fosse o comportamento nas obras que se empreendem para a defesa da verdade».

²¹ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969, p. 68.

²² O título da edição completa de 1704, por exemplo, sublinha em capitais vermelhas que a Bíblia «é traduzida em francês, SOBRE A VULGATA», cf. *La Sainte Bible*. Bruxelas, Frick, 1704, in-fol. Esta rubrica tem o valor de escudo pós-tridentino: é o sinal de uma opção eclesiástica. Mas ela tem também o valor ritual de uma máscara: ela diz uma coisa diferente daquilo que faz Sacy, dado que na realidade (Richard Simon censura-lho justamente na sua *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*. Roterdão, R. Leers, 1690, pp. 396-447) a sua tradução prefere o mais das vezes as lições dos Setenta às da Vulgata e que, por causa desta mistura, ela não representa nem o grego nem o latim.

²³ Sobre as «escolhas» que Sacy faz entre as variantes fornecidas pelas diferentes versões do mesmo texto e que ele próprio julga discutíveis, cf. o seu prefácio às Epístolas de Paulo, cit. in Geneviève Delassault, *Le Maître de Sacy et son temps*. Paris, Nizet, 1957, p. 155.

privilégio dado à Vulgata²², as «escolhas» entre as variantes e as versões²³, a manutenção da antiga divisão por capítulos, o enquadramento do texto por um discurso de títulos, ou ainda as opções ontológicas que orientam os mil e um detalhes da tradução de maneira a fazer da narrativa um saber sobre o ser.

2º Enquanto que a imutabilidade do sentido tem como condição a missão do tradutor, a sua natureza tem por manifestação um *estilo* do texto. Uma maneira de dizer (*modus loquendi*) representa um querer dizer/ensinar do autor (um *documentum*). Esta «maneira» de Deus indica-se por uma «proporção» interna ao texto, entre a inteligibilidade da mensagem e a sua obscuridade. É a visibilidade na escrita daquilo que, de invisível, a produz: a marca do enunciador no enunciado. O espírito da letra já não se formula, como na Idade Média, em «modos» de «leituras» (sentido literal, sentido alegórico, etc.) cuja hierarquia corresponde aos tratamentos sucessivos do texto ao longo do itinerário da fé²⁴; ele é representado pelo texto, pelas suas próprias contradições, como um penteado desfeito torna visível o gesto do amor. A relação entre as significações e uma desordem mostra a vontade de dizer do destinatário.

A letra é uma combinação de predicados e de atributos divinos em que se insinua, envolvendo de noite estes significantes revelados, o impensável Sujeito que lhes serve de suporte. Não existe *nada mais* a pensar do que aquilo que se enuncia na superfície do texto (só é válido o sentido «literal», mas esta superfície está esburacada por «trevas», atravessada por «desordens», pontuada por «incorecções», por «maus termos» e por «más frases»²⁵ através das quais a Exterioridade do locutor emerge no seu próprio enunciado e aí faz noite.

Traduzir será manter esta relação, navegar entre as luzes e as trevas, trabalhar pela transparência da mensagem mas sem esconder os traços obscuros do seu autor. Este respeito espiritual da letra é tanto mais difícil que uma inultrapassável ambiguidade se liga às opacidades do texto. Por um lado, *deve* existir obscuridade (princípio geral, relativo à natureza do autor), mas por outro lado, em cada caso particular, como saber se a obscuridade releva deste princípio ou da simples ignorância (gramatical, lexical, histórica) da letra? De facto, não é o deficit de saber que localiza no texto as marcas do Espírito? O esforço de Sacy por ultrapassar as suas ignorâncias *técnicas* leva-o, então, a suprimir os índices da *divina* obscuridade. É, de

²⁴ Cf. Michel de Certeau, "Exegèse, théologie et spiritualité", in *Revue d'ascétique et mystique*, 36 (1960), pp. 357-371; James J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages*. Berkeley, University of California Press, 1974, pp. 238, 327, 353.

²⁵ Cf. o que diz Sacy no relato de Nicolas Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*. Colónia, 1738, t. 4, pp. 325, 331.

resto, encorajado pela vontade de fazer compreender a Bíblia aos seus destinatários: é necessário, diz, escrever «para os outros», e não «para nós próprios»²⁶. Ele tem sempre diante de si (como muitos outros, sendo Espinosa o primeiro) o problema colocado pelo estatuto do ignorante, do que não é sábio, na história da revelação bíblica. Sem dúvida que a «elegância» ou a «pureza» que procura também é uma sedução; ela dá a força de uma atracção ao sentido do discurso. Mas será a força do espírito?

Os princípios permanecem por isso mesmo incertos na prática. No que se refere à tradução do texto, resumem-se a três: 1. Só existe o sentido literal; 2. Sem clareza não há mensagem; 3. Sem obscuridade a mensagem torna-se insignificante. Relativos a uma procura de Autor, estes princípios retiram finalmente ao tradutor toda a segurança técnica. Eles colocam-no no medo: «Eu tremo», diz Sacy. O seu próprio trabalho tem como efeito trair as Escrituras bíblicas ao dar-lhes atracções para aqueles que «não podem suportar a linguagem obscura e confusa de que o Espírito Santo se serve»²⁷.

Não há solução (o tradutor é sempre culpado), mas apenas paliativos. Eles consistem em reintroduzir a obscuridade nas margens da clareza, em criar um *tremor* na própria tradução. Isto faz-se acrescentando à versão retida os sentidos diferentes que o original é susceptível de dar, ou em fazer aparecer um folheado do original pela tradução das variantes hebraicas, gregas ou latinas da mesma passagem. Na paginação, uma combinação espacial do texto central e das *margens* (ou notas) compensa a excessiva clareza do discurso contínuo por uma proliferação pluralização semântica ou crítica. Estas margens dão ao «querer dizer» do autor o seu carácter inacessível. Pelo enquadramento erudito da sua tradução, pelas suas notas marginais, Sacy acrescenta uma *indeterminação*, mas *secundária* por relação à determinação que impõe ao texto. A sombra adjacente de uma polissemia substitui assim a obscuridade própria do texto. Um excesso de sentido ocupa o lugar de uma falha. Compromisso que, simultaneamente, assegura uma didáctica eclesíastica da clareza para todos e envia lateralmente para o seu contrário os «entendidos». Esta estrutura quase plural orienta a mensagem para um silêncio do autor. Pelo seu próprio quadro, o corpo do texto foge discretamente para o desconhecido.

²⁶ Carta ao seu irmão Antoine Le Maistre, cit. in Nicolas Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*. Colónia, 1738, t. 1, p. 386. Sacy não quer saber «dessa rigorosa exactidão» que faz dos especialistas os únicos destinatários da Bíblia.

²⁷ Nicolas Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*. Colónia, 1738, t. 4, pp. 325, 322.

4. Richard Simon

Se, para Sacy, a polissemia tem o valor positivo de um aumento de sentido, ela é pelo contrário o princípio de um desvanecimento do texto para Richard Simon²⁸. Mas há uma diferença ainda mais fundamental: onde Sacy procura reconhecer o único autor, Simon analisa a organização e as condições de produção de uma diversidade de livros. Ele interessa-se pela «verdade do texto»²⁹, inaugurando uma «crítica da Escritura»³⁰. O seu pressuposto é a convicção de que a revelação cristã é mantida pela tradição oral da Igreja católica. A fidelidade à instituição já não tem por objecto, como para Sacy, legitimar o tradutor; ela «assegura» a «certeza» do crente, mas também permite (e compensa) a «incerteza» do crítico³¹. Inversão das problemáticas da Reforma: agora é a instância eclesial que decide em matéria de «crença» e que, segundo a teologia deste fim de século³², diz claramente a verdade cristã, enquanto que a verdade textual, lugar de suspeita, releva de práticas autónomas definidas, segundo o esquema cartesiano, pelo isolamento de um campo próprio e (isto é essencial para Simon) pela construção de um «método»³³. A tradução do espírito pertence à Igreja; a da letra, à crítica. Na realidade, a distinção está longe de ser assim tão nítida. Os resultados da crítica trazem o traço dos postulados eclesiológicos de Simon, por exemplo quando diz que os textos bíblicos emanam de grupos e não de indivíduos, ou que os «escritores públicos» inspirados que modificaram o original têm «a mesma autoridade» que ele, ou que a transformação histórica do original tem finalmente mais valor que o próprio Livro, resultado colocado sob o signo do «equivoco», etc.

Para Richard Simon, a tradução é quase impossível, porque a crítica «mostra

²⁸ Sobre a concepção que Richard Simon (1638-1712) tem da tradução, encontram-se os elementos sintéticos em *Histoire critique du Vieux Testament*. Roterdão, R. Leers, 1685; *Réponse au livre intitulé Sentiments de quelques théologiens de Hollande*. Roterdão, R. Leers, 1686; e *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*. Roterdão, R. Leers, 1690. Cf. Também Paul Auvrai, *Richard Simon*. Paris, PUF, 1974 e Jacques Le Brun, John D. Woodbridge (eds), *Additions aux "Recherches curieuses sur la diversité des Langues et Religions" d'Edward Brerewood* de Richard Simon, Haia, Nijhoff, 1978.

²⁹ Richard Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*. Roterdão, R. Leers, 1690, p. 364..

³⁰ O prefácio não paginado de *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*. Roterdão, R. Leers, 1690, dá uma definição do «termo crítica, que vem da arte»: «o desejo daqueles que exercem esta arte não é destruir mas estabelecer».

³¹ Sobre esta relação entre a certeza recebida da Igreja e a incerteza da Bíblia, cf. *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*. Roterdão, R. Leers, 1690, prefácio, 4º ponto.

³² Será esta a posição de Fénelon, para quem, finalmente, o sentido cristão da Escritura bíblica é aquilo que o padre explica. Cf. "Lettre à l'évêque d'Arras sur la Lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire" (1707), in *Oeuvres complètes*. Paris, Gaume, t. 2, 1848, sobretudo pp. 194-195 e 200-201.

³³ Sobre esta viragem, cf. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard, 1975, pp. 153-212: a formalidade das práticas.

³⁴ *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*. Roterdão, R. Leers, 1690, p. 352, 3ª parte, título. Simon acrescenta (*Ibid.*, cap. 1, p. 352): «Não temos até ao presente nenhuma versão perfeita da Escritura Santa. Parece mesmo que será impossível consegui-lo, se se pensa em todas as dificuldades...»

quanto a Escritura é obscura»³⁴. O texto bíblico, com efeito, desagrega-se pelos seus dois pólos extremos: como totalidade, ele foi «alterado», e mesmo «corrompido deliberadamente»; na sua base, ao nível das suas unidades elementares, ele é «equivoco». Assim, cada unidade semântica desagrega-se interiormente por causa da sua ambiguidade. A crítica detecta-a por todos os lados e produz esta desagregação. Ela não pode concluir, quer dizer acabar com a disseminação do sentido fixando-lhe uma clausura. Porque «existem poucas palavras que não sejam equívocas»³⁵, o texto é, pelo contrário, transformado pelo trabalho erudito numa multiplicação de possíveis. Não se o pode editar como *um* texto, nem articulá-lo *num* discurso de tradução. A colecção indefinida (enciclopédica) das variantes textuais ou semânticas torna o próprio texto cada vez mais *inominável* e mais obscuro. Ela cria a pluralidade e a opacidade. Assim, para dizer a verdade que aqui se perde, os contemporâneos devem substituir este texto fragmentado pela clareza de um discurso de *razão*, com Espinosa³⁶, ou pela clareza da pregação da *Igreja*.

É por isso interessante seguir Richard Simon não só quando julga as traduções dos outros³⁷, mas quando ele próprio traduz. A sua colaboração com Henri Justel e os pastores reformados (calvinistas) de Charenton³⁸, e mesmo, durante um certo tempo (1675-1677), com os pastores genebrinos por causa da Bíblia francesa de Turretini³⁹, levou-o a traduzir um capítulo de *Jó* e um capítulo dos *Provérbios*⁴⁰, e a apresentar a «ideia tão exacta» que ele próprio tinha «de uma tradução da Bíblia»⁴¹.

³⁵ Richard Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*. Roterdão, R. Leers, 1690, p. 369.

³⁶ Richard Simon só leu Espinosa por volta de 1674-1675, quando já tinha quase terminado a sua *Histoire critique du Vieux Testament*. Roterdão, R. Leers, 1685. Cf. Paul Auvray, "Richard Simon et Spinoza", in AA. VV., *Religion, erudition et critique à la fin du XVII siècle et au début du XVIII*. Paris, PUF, 1968, pp. 201-214.

³⁷ Em particular as traduções francesas, in *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*. Roterdão, R. Leers, 1690, pp. 311-483.

³⁸ Sobre este assunto, Richard Simon escreve em 1699: «O Sr. Justel que estava persuadido que os seus Ministros não eram capazes de um tão grande empreendimento consultou-me para saber a maneira de como se deveria proceder». Id., *Lettres choisies*, t. III, Supplément, p. 274, cit. in J. Le Brun, M. de Certeau e al., *Histoire du texte. Recherche sur la place du livre dans le christianisme*. Paris, Université de Paris XII, UER Lettres et Sciences humaines, 1974.

³⁹ As primeiras traduções genebrinas (*Génésis* 3; *2 Coríntios* 7) não foram muito apreciadas por R. Simon e pelos pastores de Charenton (princípios de 1677). A Bíblia francesa de Genebra preparada desde 1672 sob o impulso de François Turretini, reitor da Academia, apareceu nos finais de 1678 editada por Chouet.

⁴⁰ Richard Simon, *Réponse au livre intitulé Sentiments de quelques theologiens de Hollande*. Roterdão, R. Leers, 1686, pp. 77-78. Estas traduções desapareceram. Jean Le Clerc pretendia que um «Doutor reformado», depois de as ter examinado, disse que eram um plágio do erudito protestante Samuel Bochart, in Jean Leclerc, *Defense des sentiments de quelques theologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament*. Amsterdão, H. Desbordes, 1686, p. 54.

⁴¹ Richard Simon, *Réponse au livre intitulé Sentiments de quelques theologiens de Hollande*. Roterdão, R. Leers, 1686, p. 24. Esta tradução, ainda anunciada como próxima por Justel em 1676, nunca aparecerá, infelizmente.

Este «projecto de uma nova versão da Santa Escritura»   retomado na *História crítica do Velho Testamento*⁴², onde   explicado «o caminho que se deve tomar para fazer nesta matéria qualquer coisa que se aproxime melhor de uma verdadeira tradu o da Bíblia»⁴³. Deste conjunto sobressaem alguns pontos.

Dado que toda a tradu o deve ser uma *representa o* do original, ela tem uma dupla dificuldade: uma, textual,   relativa   existência material do original; outra, semântica e literária, tem a ver com a organiza o do sentido. Richard Simon tem como originalidade o ter dado tanta importância   crítica literária como   crítica textual e de as ter combinado. Ora as observa es que faz e as representa es que delas resultam são paralelas a estes dois níveis (do texto e do sentido). Num caso como no outro, temos:

1. A *análise de uma perda*   volta da qual múltiplos restos, todos defeituosos ou corrompidos, tornam entretanto possível uma produ o de probabilidades classificáveis segundo «as regras da crítica»;

2. A *encena o de um «corpo»* (corpo textual, quer dizer o texto «estabelecido», ou corpo de sentido, a saber a tradu o), mas de um corpo-Arlequim, porque por um lado   feito de peças extraídas de um depósito de possíveis em que parecem «as melhores», e reunidas ao título de hipóteses ou de conjecturas, por outro ele   crivado de notas marginais que substituem as partes retidas no «corpo» por outras variantes ou outras interpreta es tendo, diz Simon, «tantas probabilidades», e que ligam ao espaço de uma «representa o» do corpo um espaço representando a sua dissemina o. A edi o (ou edifica o) da «versão», já pensada entre o estabelecimento do texto e o do sentido, tem por isso a aparência de campo fechado.   fabrica o de uma imagem textual provável, combina o de elementos heterog neos provenientes de antigas imagens quebradas, opõem-se *mil fragmentos* dispersos em nota e da mesma proveniência, prestes a substituir os elementos privilegiados e a gerar assim uma série indefinida de outras imagens. Corpo perpetuamente construído com ruínas e reduzido a ruínas, corpo feito de p  e voltando ao p , a «versão» oscila, instável, entre a imagem, fic o provisória, e os mil fragmentos, realidade da corrup o.

De facto, nesta oscila o que vai e vem da fic o   dissemina o, prossegue-se a história erudita de *uma luta contra o tempo* que «alterou» definitivamente o

⁴² Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*. Roterdão, R. Leers, 1685, pp. 352-363, livro 3 , caps. 1 e 2: «Projecto de uma nova versão da Santa Escritura, onde há que ver ao mesmo tempo os defeitos das outras tradu es».

⁴³ Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*. Roterdão, R. Leers, 1685, p. 352.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 353.

original («o primeiro Original perdeu-se»⁴⁴) e semeou «o equívoco» na língua (trata-se de «uma língua que se perdeu»⁴⁵). Esta luta contra o trabalho desastroso do tempo ou contra um tempo destruidor, é o próprio combate da Reforma do século XVI. Mas no campo da escrita, ela é agora desigual, sem esperança: enquanto que a crítica consiste, nas palavras de Simon, em «restaurar»⁴⁶, ela deve fazer o luto do objecto que procura restaurar («impossível remediar isso») e da certeza que procura («há sempre a possibilidade de duvidar»). Contrariamente ao empreendimento cartesiano, o seu trabalho desenvolve-se completamente na perda e no incerto. Nunca mais sai de uma nem do outro. Renunciando à pureza «primitiva», ele progride no interior da «corrupção». E aceita esta lei da história⁴⁷.

Mas da sua derrota, a crítica faz uma força. A edição-tradução é também um trabalho de suspeita e mesmo um trabalho de perda, enquanto que uma e outra são princípios de operações. Uma certeza habita a *História crítica*, mas sob a forma de um «método»; ela fundamenta-se precisamente e exclusivamente sobre a probabilidade da imagem e sobre a perda do original. Deste ponto de vista, a intervenção teológica é suspeita porque ideológica. Com efeito, ou a teologia supõe face à imagem do texto um valor de verdade como se o original estivesse aqui presente de novo: o teólogo confunde o Livro com a representação dos seus restos e toma a nuvem por Juno. Ou então (censura que Simon faz à tradução do *Novo Testamento* por Sacy) um imperialismo teológico nota-se quando se quer ultrapassar as «contrariedades» entre variantes (por exemplo, gregas e latinas) graças a compromissos fundamentados sobre uma convicção doutrinal (enquanto que já não temos «nem o grego nem o latim, sob pretexto de os conciliar em conjunto»), e ao querer esclarecer o texto por adições ou supressões que o conformam a «preconceitos» teológicos (assim temos sentidos que não estão «nem no grego nem em qualquer outra versão»): o teólogo oculta pelo artifício do neutro (nem um nem outro) e esconde com as suas ideias «particulares» o Livro que pretende representar ⁴⁸. Pelo contrário, a análise da perda

⁴⁵ *Ibid.*, p. 359.

⁴⁶ Restaurar o texto hebraico (*Ibid.*, p. 356), «restabelecer uma língua que se perdeu» (*Ibid.*, p. 359). Estes termos precisam a definição dada à «Crítica»: «corrigir as Biblias» (*Ibid.*, Préface). Cf. também a propósito de Erasmo, Richard Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*. Roterão, R. Leers, 1690, p. 252.

⁴⁷ Está aqui sem dúvida uma chave do comportamento de R. Simon em relação às Igrejas protestantes e à Igreja católica: as primeiras reformaram-se a partir de muitas ilusões (a Bíblia, etc.), e a segunda, é mais conformista («mundana»), ou seja mais corrompida do que ela própria o confessa. Alérgico aos revolucionários, Simon aceita um dado de facto (católico) que permite um trabalho na longa duração. Cf. Miriam Yardeni "Richard Simon et la Réforme", in P. Joutard (ed.), *Historiographie de la Réforme*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1977, pp. 60-70.

⁴⁸ Richard Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*. Roterão, R. Leers, 1690, pp. 434-464.

(perda da origem e por isso perda da voz que falava nela) e o exercício da *dúvida* (em acção nas e contra as «representações» que são todas as formas do texto e dos sentidos perdidos) produzem o rigor nas operações analíticas e construtivas.

No estaleiro do texto e da sua produção existem «regras». Elas visam essencialmente uma *defesa do negativo* e uma *classificação do provável*: por um lado, a crítica refuta toda a afirmação «preconceituosa» e, por outro, introduz a distinção no equívoco. Estes dois movimentos sustentam-se um ao outro pois a sua combinação permite atravessar, seleccionar e ordenar o incerto sem o transformar em certeza. Eles dão lugar a uma sucessão de «raciocínios» que obedecem quase todos ao mesmo esquema: 1. Notar as impossibilidades (há «versões» e interpretações interditas pelos «factos»); 2. Distinguir e classificar as probabilidades; 3. Retirar uma pluralidade de conclusões circunscritas pelas hipóteses. Este raciocínio é quase o inverso da forma que recebeu de Aristóteles. Ele multiplica o provável no interior de um campo delimitado pelo impossível⁴⁹.

No limite, a tradução torna-se um estaleiro do provável, um espaço aberto ao cálculo de probabilidades. Só faltou a Simon uma lógica das modalidades que lhe fornecesse um instrumento de análise, mas, antes de Leibniz⁵⁰, ela ainda não tinha sido elaborada. Esta referência não é arbitrária. O texto «estabelecido» e traduzido segundo as normas de Simon já compõe um teatro técnico mas não teórico deste trabalho lógico. Em todo o caso, aquilo que aqui está representado em cenas inomináveis ao longo das «histórias críticas», é menos o original do que a própria prática erudita combinando com a exposição das suas escolhas «regradas» («o corpo») a colecção enciclopédica e classificada que torna possível outras opções (as margens e as notas). Não é surpreendente que Richard Simon tenha renunciado às traduções de que tinha «uma ideia tão exacta». À produção de imagens instáveis e suspeitas, ele prefere os tratados e, mais ainda, as notas, os esboços, etc., em suma as representações da Crítica. O teatro do Livro transforma-se em teatro da ciência⁵¹.

A relação da Escritura bíblica sempre foi decisiva para uma hermenêutica

⁴⁹ É o que acontece neste século à *palavra*, unidade significativa cujo sentido se desvanece e prolifera pouco a pouco: é um *incerto* ao qual são colocados *limites* (há sentidos inaceitáveis) e no interior do qual se produzem hipóteses a classificar..

⁵⁰ Cf. Hidé Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of logic and language*. Londres, Duckworth, 1972, pp. 119-145: "Necessity and contingency" (sobre os conceitos de modalidade).

⁵¹ A este efeito produzido, em Richard Simon, pelo desvanecimento do sentido, haveria que comparar as famosas teses de W. V. Quine sobre a indeterminação da tradução e o mito da significação. Cf. W. V. O. Quine, *Le mot et la chose*. Paris, Flammarion, 1977, cap. 2; P. Gochet, *Quine en perspective*. Paris, Flammarion, 1978, cap. 4. Para Quine, se traduções entre si incompatíveis e entretanto igualmente correctas são possíveis, é porque elas não se podem fundar sobre verdadeiros sinónimos, porque os «envelopes verbais» estão na realidade vazios, e porque a significação é social, indissociável de contratos e de compromissos, em suma de uma inter-subjectividade histórica. Cf. também Jacques Bouveresse, *La parole malheureuse*. Paris, Minuit, 1971, cap. 2.

bíblica. Richard Simon assinala uma transformação importante desta relação. Para outros, como para Sacy, *o texto precede a prática*; ele pede um trabalho de compreensão que é em si mesmo condicionado pela prática do texto: há que obedecer à Palavra de Deus para a ouvir ⁵². Em Richard Simon, *a prática precede o texto* e já não é a mesma; ela produz o texto como o seu efeito transitório e sempre a retomar; ela «produz-se», incansavelmente, no espaço textual de que alarga, manipula e ordena os elementos; é-lhe suficiente representar-se a si mesma em comentários ou estudos críticos, em notas e esboços, quer dizer num trabalho sobre as margens do original perdido. À representação do desaparecido substitui-se a da produção erudita que o substitui.

Para censurar a Sacy uma lacuna essencial da sua tradução, quer dizer aquilo que ela não mostrava suficientemente, Barcos tem uma palavra que poderia designar aquilo que Simon manifesta pela sua crítica: na Bíblia, «Deus caminha como sobre o mar, sem deixar traços» ⁵³. Será? E se a questão, perguntaria Sacy, fosse ouvir para viver?

⁵² Pascal situa-se nesta posição, neste entre-os-dois moderno: a distância inultrapassável da Escritura bíblica permite uma maneira de «transformar» as suas *diferenças* internas, de maneira que este movimento dos contrários cria constantemente uma passagem para a fé cristã - a análise dos textos inscreve-se numa lógica do crer. Cf. Michel de Certeau, «L'étrange secret. 'Manière d'écrire' pascalienne», in *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 13 (1977), pp. 104-126.

⁵³ Lucien Goldmann (ed.), *Correspondance de Martin de Barcos*. Paris, PUF, 1956, p. 372.